

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

LITURGIA

Febrero 1965

J. WAGNER: *Presentación.* * C. VAGAGGINI: *El obispo y la liturgia.* * J. PASCHER: *El obispo y el presbiterio.* * FR. McMANUS: *El poder jurídico del obispo en la Constitución de la sagrada liturgia.* * J. JUNG-MANN: *El obispo y los "sacra exercitia".* * J. GELINEAU: "Dum supplicat et psallit ecclesia": *Renovación del canto y tradición. Función de los coros.* * G. DIEKMANN: *El lugar de la celebración litúrgica.*

BOLETINES.—H. HUCKE: *La música litúrgica.* * H. MANDERS: *Concelebración.* * C. DANNEELS: *Comunión bajo ambas especies.*

DOCUMENTACION.—CONCILIUM.—R. SCARPATI: *A propósito del Esquema XVII: "Evolución del concepto de desarrollo".*

CRONICA VIVA DE LA IGLESIA.—Congreso internacional de formación para el sacerdote en la Europa Occidental.

CONCILIUM

Revista internacional de Teología

trez números al año, dedicados cada uno
ellos a una disciplina teológica: Dog-
Liturgia, Pastoral, Ecumenismo, Moral,
stiones Fronterizas, Historia de la Igles-
Derecho Canónico, Espiritualidad y
rada Escritura.

Comité de dirección

Alting von Geusau * R. Aubert
L. Baas * F. Bockle
C. Colombo * Y. Congar, O. P.
Ch. Davis * G. Diekmann, O. S. B.
Ch. Duquoc, O. P. * N. Edelby
T. Jiménez Ureña * H. Kung
H. de Lubac, S. J. * J. Mejía
J. B. Metz * R. Murphy, O. Carm.
Cardoso Peres, O. P. * K. Rahner, S. J.
Schillebeeckx, O. P. * J. Wagner

Secretario general

M. Vanhengel, O. P.

Director de la edición española:

P. JOSÉ MUÑOZ SENDINO

Traductores de este número

J. de la Fuente * M. H. Marco * Juan de
los M. Velasco * A. P. Sánchez Pascual

Editor en lengua española:

EDICIONES CRISTIANDAD

Alcalá, 126 —MADRID - 9

CON CENSURA ECLESIASTICA

Deposito Legal M. 1.399. - 1965

C O N C I L I U M

Revista internacional de Teología

2

LITURGIA

EDICIONES CRISTIANDAD
MADRID
1965

COMITE DE REDACCION DE ESTE NUMERO

Director:

Mgr. Prof. Dr. Johannes Wagner. Tréveris Alemania

Director-adjunto:

Dr. Helmut Hucke. Neu Isenburg Alemania

Miembros:

Mgr. Jan van Cauwelaert.	Inongo	Rep. del Congo
Prof. Dr. Godfrey Diekmann OSB.	Collegeville	U.S.A.
Prof. Dr. Balthasar Fischer.	Tréveris	Alemania
Prof. Dr. Gaston Fontaine CRIC.	Montreal	Canadá
Prof. Dr. Adalberto Franquesa OSB.	Montserrat	España
Prof. Dr. Joseph Gelineau SJ.	París	Francia
Prof. Dr. Anton Hänggi.	Friburgo	Suiza
Mgr. Dr. Denis Eugene Hurley.	Durban	Africa del Sur
Mgr. Dr. Henri Jenny.	Cambray	Francia
Prof. Dr. Joseph Andreas Jungmann SJ.	Innsbruck	Austria
Prof. Dr. Emil Lengeling.	Münster	Alemania
Dr. Thierry Maertens OSB.	San Andrés	Bélgica
Prof. Dr. Juan Mateos SJ.	Roma	Italia
Prof. Dr. Salvatore Marsili OSB.	Roma	Italia
Prof. Dr. Frederick McManus.	Washington	U.S.A.
Dr. Jairo Mejía Gómez.	Medellín	Colombia
Dr. Ignacio Oñatibia.	Vitoria	España
Prof. Dr. Joseph Pascher.	Munich	Alemania
Prof. Dr. Jorge Pinell Pons OSB.	Montserrat	España
Prof. Dr. Juan Francisco Rivera Recio.	Toledo	España
Prof. Dr. Herman Schmidt SJ.	Roma	Italia
Prof. Dr. Alfred Trusso.	Buenos Aires	Argentina
Prof. Dr. Cipriano Vagaggini OSB.	Bolonia	Italia
Prof. Dr. Cyrille Vogel.	Estrasburgo	Francia
Mgr. Dr. Guilford Clyde Young.	Sandy Bay	Australia

PRESENTACION

La historia nos habla una y otra vez de reformas litúrgicas, pues la liturgia no es exclusivamente obra de Dios, sino también del hombre, hallándose sometida por ello a la ley del envejecimiento y de la necesidad de renovación permanente. Sin embargo, es nueva en la historia la aparición de un movimiento general de renovación de la Iglesia, que toma su nombre de la liturgia, saca sus fuerzas de la celebración de ésta y hace de su renovación la síntesis de sus propósitos.

Independientemente del momento en que se sitúe el principio de este fenómeno: bien hace ahora cincuenta y cinco años, en el llamado “acontecimiento de Malinas”, de 23 de septiembre de 1909; o hace algo más de sesenta años, con la publicación del Motu proprio Tra le sollecitudini, de san Pío X, el 22 de noviembre de 1903, o tres generaciones antes, con la romántica restauración del abad benedictino Guéranger y su fundación de Solesmes, en el año 1833, o más lejos aún, en toda una época de movimiento espiritual, con los proyectos litúrgicos de la Ilustración moderada, sobre todo de comienzos del siglo XIX, e incluso ya del siglo XVIII, o ya se retrotraigan todavía más los comienzos, entorpecidos una y otra vez lo cierto es que, en cualquier caso, es fácil constatar que el elemento “pastoral” estuvo siempre presente, y que lo estuvo no ya de modo inconsciente, sino plenamente consciente. La liturgia no tuvo nunca como finalidad la simple liturgia, nunca se trató de reformar racionalmente la liturgia sólo para hacerla comprensible, jamás se tendió a una mera repristinación de formas litúrgicas de tiem-

pos anteriores sólo por razón de la antiguedad, nunca se trató sólo de la belleza y de la forma, de l'art pour l'art siempre existió, por el contrario, un engagement de tipo especial. De lo que se trataba siempre era de los modos especiales de sentir las realidades religiosas en la liturgia y de la convicción de poner a otros hombres en contacto con ellas por medio de la liturgia. Desde sus primeros arranques y comienzos el movimiento litúrgico fue, pues, "pastoral", aunque, como es lógico, lo fuese, en sus diversas fases, en medida diferente, de modo distinto y con matices diversos.

Abora bien, en el curso y la variación de sus diversas fases, este movimiento, que viene de muy lejos, se ha ido haciendo cada vez más consciente de sí mismo, habiéndose puesto de manifiesto que no basta el término "pastoral" para caracterizar lo verdaderamente propio de él. O habría que entender el término "pastoral" en un sentido mucho más profundo y amplio que el que tiene cuando se le concibe como un método de cura de almas entre otros, es decir, en nuestro caso, como pastoral por la liturgia, pastoral desde el altar, o algo parecido. Nada de esto resulta suficiente. Pues, indudablemente, en el movimiento litúrgico sale a luz algo que es mucho más hondo, algo que se encuentra incluso más allá de la pastoral entendida como actividad, y alude a su fundamento.

La nueva base de la pastoral se percibe en una nueva autoconciencia de la Iglesia que está surgiendo ahora. La Iglesia despierta en las almas (Guardini). El pueblo de Dios cobra conciencia de sí mismo en la liturgia. La celebración litúrgica es la asamblea santa del pueblo de Dios. En ella se hace visible éste en su totalidad y en sus estamentos, los cuales, sin poder cambiarse ni reemplazarse, se diferencian entre sí jerárquicamente y al mismo tiempo se hallan mutuamente coordinados, actuando cada uno a su manera, pero sólo con su co-operación representan la totalidad. En la celebración litúrgica la Iglesia deviene "acontecimiento" (Rahner). En éste y por éste acontece permanentemente —aquí y ahora— la asamblea de los "llamados fuera" para

formar la Ekklesia, y tiene lugar el santo commercium de Dios con su pueblo escogido. El Señor se encuentra en medio de la asamblea de los suyos, más aún, ésta se convierte en asamblea santa por el hecho de encontrarse el Señor en medio de ella. El Señor se da a Sí mismo a los suyos, los cuales responden con acciones de gracias y con alabanzas.

El movimiento litúrgico, que ha hecho cobrar de nuevo conciencia de todo esto, no es, en lo más hondo, sino parte, manifestación especial y exponente destacado de un proceso mucho más grande y amplio, el cual desde hace bastante tiempo actúa inconteniblemente en la Iglesia, haciendo surgir de nuevo la imagen de ésta y logrando que se la perciba y realice de manera nueva y más profunda.

Todo esto hace que no pueda calificarse de puro azar o de mero resultado de una desorientación el que el Concilio Vaticano Segundo, cuyo verdadero tema, según las indicaciones del papa Pablo VI, es un más hondo autoconocimiento y una más amplia autodescripción de la Iglesia, dedicase tanto tiempo a discutir cuestiones de liturgia y después de prolongados esfuerzos promulgase al fin, con su fruto primero, la Constitución de la Sagrada Liturgia. Al discutir el esquema de la liturgia, el Concilio se encontró, ya desde el primer día, en su tema propio De Ecclesia. A muchos puede parecerles sin duda que el plan de Dios se toca ya con las manos. La frase del papa Pío XII, que dijo que el movimiento litúrgico era un tránsito del Espíritu Santo por su Iglesia, ha vuelto a confirmarse de modo claro.

Siendo esto así, la Constitución de la Liturgia del Concilio Vaticano Segundo es un documento que merece especial atención por parte de todos los que viven en la Iglesia, atención no sólo en lo referente a las normas concretas para la reforma litúrgica en cuanto tal, sino sobre todo en lo referente a sus enunciados teológicos y a sus indicaciones generales, que son de naturaleza eclesial, y también —y no en último término— en lo referente a aquellos principios (hasta ahora no expresados nunca de manera formal), asimismo de índole eclesial, de los cuales bro-

tan normas e indicaciones y en los cuales tienen aquéllas su unidad espiritual, a pesar de toda la diversidad existente en los detalles.

Para el primer número de Concilium dedicado a la Constitución de la Liturgia constituía un deber urgente el destacar ante todo algunos aspectos eclesiás de esta Constitución.

JOHANNES WAGNER

EL OBISPO Y LA LITURGIA

FUNDAMENTOS TEOLOGICOS

Este artículo pretende ilustrar el fundamento teológico de las relaciones que existen entre obispo y liturgia según la Constitución *De Sacra Liturgia* del Concilio Vaticano II.

Este fundamento aparece claramente indicado en varios puntos de la misma Constitución. Basta, pues —a nuestro juicio—, ponerlos oportunamente de relieve e ilustrarlos en el ámbito de la eclesiología del Concilio.

La afirmación fundamental del Concilio en este campo está contenida en el artículo 41, donde se habla de la vida litúrgica de la diócesis.

“El obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles.

“Por eso conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral, persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el obispo, rodeado de su presbiterio y ministros.”

Según esto, el obispo es considerado ante todo —ya se verá más adelante que ése es precisamente el sentido de la Constitución— como el gran sacerdote de su grey, y la Iglesia aparece como realizándose y manifestándose principalmente en las celebraciones litúrgicas, sobre todo en la de la Eucaristía, con la participación plenaria de todo el pueblo en torno al obispo: dos

afirmaciones que debemos explicar especialmente en su contexto inmediato y en el de todo el Concilio.

1. EL OBISPO EN LA PIRAMIDE DE LA IGLESIA VISTA A PARTIR DE SU BASE

La primera perspectiva que ayuda a comprender el sentido de las precedentes afirmaciones es la consideración de la Iglesia como congregación de los hijos dispersos por el pecado, a los que Dios posee de derecho para el mundo y a los que El, para convertirlos en pueblo suyo, reúne y ordena bajo la guía de los obispos, uniéndolos así consigo y entre ellos mismos en la comunión de la vida divina.

Este concepto se contiene explícitamente en el artículo 26 de la Constitución: "Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es 'sacramento de unidad', es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos".

Es una terminología derivada de san Cipriano. La Iglesia es "unitatis sacramentum"¹ porque es causa, expresión y símbolo de la unidad que enlaza a los hombres con Dios y entre sí por participación en la unidad que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo². Por eso, la Iglesia puede definirse como *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*³.

En esta congregación el obispo es el principio externo inmediato de cohesión y de unidad: la Iglesia es la *plebs sancta sacerdoti* (entiéndase obispo) *adunata et pastori suo grex adhaerens*⁴. Por ello, no se concibe la Iglesia al margen de su legítimo obispo, ni a éste al margen de la Iglesia: *unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo*⁵.

¹ *De cath. eccl. unitate* 7.

² *Ibidem* 6.

³ *De dom. oratione* 23.

⁴ *Ep.* 66,8.

⁵ *Ibidem*.

La Iglesia universal está formada por la unión de las Iglesias locales en virtud de la comunión de los obispos entre sí y de la unidad que de ahí resulta: *...quando Ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*⁶.

Este modo de ver la Iglesia es perfectamente ortodoxo. Para que sea también completo en la expresión de la realidad revelada —especialmente, después de las conocidas explicitaciones de la doctrina del primado del Romano Pontífice—, basta añadir, con más claridad que la empleada por Cipriano, que la comunión con el Papa es el principio insustituible, querido por Dios, de la unidad de cada uno de los obispos y fieles en la Iglesia universal; principio de su carácter de auténticos pastores y congregadores del pueblo sagrado en la participación de la unidad que une al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. De donde se sigue que, para el bien común de la salvaguardia de esa unidad, el Papa posee asimismo la potestad de limitar el ejercicio de los poderes de los obispos, aun cuando éstos los reciben directa y plenamente de Dios, en su misma consagración episcopal, para conducir a la grey que tienen confiada a las metas de la vida sobrenatural.

Es un modo de considerar las estructuras de la Iglesia, por así decirlo, desde la base de la pirámide: los hijos de Dios, separados y dispersos de El y entre sí por el pecado, son de nuevo congregados y organizados como pueblo santo gracias a su incorporación a la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Para llevar a cabo esto, de entre los mismos fieles y para su servicio elige Dios a unos hombres, los obispos, para que sean el núcleo dinámico en torno al cual se rehaga la unidad en la comunión de vida sobrenatural, y El mismo los reviste plenamente de todos los poderes necesarios para el cumplimiento de su misión. Pero, para salvaguardar la unidad universal y esa misma cohesión que hace a la Iglesia católica —fuera de la cual no hay salvación—, Dios, entre los pastores, designa a uno y le da los poderes necesarios para su misión universal, entre los cuales figura el de limi-

⁶ Ibidem.

tar, con vistas al bien común, el ejercicio de los poderes con naturales “per se” a cada uno de los obispos.

Esta perspectiva, a la que se alude brevemente en la Constitución sobre la Liturgia, es la base manifiesta sobre la cual se articula la visión de la Iglesia en la Constitución *De Ecclesia* del Concilio Vaticano II. Queda detalladamente explicada en los primeros capítulos.

Tal perspectiva se halla, de algún modo, en contraposición con una eclesiología bastante difundida en los manuales después del Concilio Vaticano I. En éstos se solía ofrecer una visión de la Iglesia a partir de la cúspide de la pirámide, el Papa, del cual no sólo recibe cohesión todo el edificio, sino que incluso parecen derivar todas sus estructuras y líneas de fuerza. De donde se sigue que, en semejante proyección, se padece la ilusión óptica no sólo de que todo el ser de la Iglesia parece últimamente concentrarse en la jerarquía —de la cual la *plebs Dei* parece un simple apéndice o, a lo sumo, un objeto y no un sujeto de poderes—, sino también que, en la misma jerarquía, todo poder parece dimanar inmediatamente del Papa, con respecto al cual los obispos parecen unos simples funcionarios vicarios.

¿Por qué la Constitución sobre la Liturgia, aun antes de que las discusiones conciliares sacasen la cuestión a primer plano (es sabido, en efecto, que el primer esquema *De Ecclesia* estaba concebido en la perspectiva de manual a que hemos aludido), se había situado en el ángulo visual opuesto, a partir de la *plebs Dei* y de los obispos? Porque sólo en esta perspectiva adquiere valor y comprensión la doctrina de que la jerarquía y sus poderes, aunque derivados de Dios y no del pueblo, están al servicio de la *plebs Dei*, la del sacerdocio universal de los fieles según lo admite la Iglesia y, de ahí, la doctrina de la naturaleza comunitaria, si bien jerárquicamente estructurada, de las celebraciones litúrgicas. Estas, en efecto, no son acciones privadas, ni tampoco de los sacerdotes o de los obispos, sino acciones de la Iglesia como tal en cuanto “sacramento de unidad”, porque es un pueblo santo congregado en torno al obispo y pastor en la unidad que le

une a la *catholica*, participando de la unidad que une al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

Sólo así se comprende que tales acciones “pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual” (art. 26).

En este modo de ver las cosas, no sólo la *plebs Dei* viene a ocupar su verdadero puesto en la Iglesia y en sus celebraciones litúrgicas, sino que también el papel del obispo queda francamente iluminado, complementando y equilibrando la teología de la Iglesia, usual después del Vaticano I.

Por tanto, en la mente de la Constitución, hay una relación innegable entre el artículo 26, donde la Iglesia es denominada *sacramentum unitatis y plebs sancta sub episcopis adunata et ordinata*, y el artículo 41, donde se afirma que la principal manifestación de la Iglesia consiste en las celebraciones litúrgicas plenarias, especialmente de la eucaristía, en torno al obispo.

Decimos que la Iglesia es el “sacramento de unidad” en el que los hombres —hijos de Dios por derecho, pero ahora alejados de El y mutuamente a causa del pecado— son de nuevo congregados y organizados en torno al obispo para quedar constituidos en pueblo santo participando de la vida trinitaria. Siendo esto así, es natural que —hablando concreta y localmente— la principal realización y expresión de la Iglesia deba buscarse precisamente en el acto en que un grupo de fieles recibe, en torno al obispo, de la manera externa e internamente más perfecta, aquella unidad de vida divina y realiza aquella congregación que supera la dispersión del pecado.

2. EL OBISPO EN UNA ECLESIOLOGIA DE ONTOLOGIA SOBRENATURAL Y SACRAMENTAL

La congregación y unidad en que consiste la Iglesia es principalmente una realidad suprasensible y sobrenatural. Es la parti-

cipación en la vida y, por tanto, en la unidad que une al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y que, por Cristo, invade a los hombres.

Digo "principalmente", pero no exclusivamente. Dicha realidad, en efecto, por positiva voluntad de Dios, se realiza en la tierra sólo por vía de encarnación: por medio de seres o de cosas también sensibles. Además, debe invadir no sólo el alma, sino a todo el hombre concreto, como realidad individual y social; por tanto, a su modo, también el cuerpo e incluso todo el cosmos. Es la ley de la encarnación querida por Dios no menos libre que sabiamente con respecto al mundo, porque el hombre es una unidad sustancial de espíritu y cuerpo, si bien el cuerpo está al servicio del espíritu y es su instrumento.

Así, pues, la congregación y unidad en que consiste la Iglesia es, desde luego, espiritual, pero también —y esencialmente— humana y sensible, por estar encarnada. Lo mismo que, en el hombre, el cuerpo es parte coesencial de su naturaleza, aunque ordenada y subordinada al alma como parte determinante del todo.

El aspecto sensible de la congregación y unidad que constituyen la Iglesia se cifra principalmente en la Escritura, la jerarquía, las instituciones, los sacramentos y todas las celebraciones litúrgicas en su aspecto externo.

Todas estas realidades son instrumentos y expresión de la congregación y unidad interior que, en cierto modo, significan y producen. Están ordenadas y subordinadas a ella y, junto con ella, constituyen, en su totalidad concreta, esa "unidad carnal y espiritual" —como la llama san Ignacio de Antioquía⁷— en que consiste la Iglesia. Y la Iglesia es *sacramentum unitatis*, según el concepto patrístico, lato, de *sacramentum*, precisamente porque su aspecto humano y sensible es, de algún modo, instrumento que contiene, manifiesta y comunica a los que están bien dispuestos esa realidad suprasensible que es la unidad con la vida divina.

Por este mismo motivo, los medios por excelencia de esa uni-

⁷ *Magnes*, 12,2: Estad sometidos al obispo y los unos a los otros como Cristo al Padre, según la carne, y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu, para que la unión sea carnal y espiritual.

dad, los que forman en primer lugar la Iglesia y a los que están ordenados y subordinados los demás, son los sacramentos propiamente dichos, y el primero la eucaristía. En efecto: es en los sacramentos —y, señaladamente, en la eucaristía— donde principalmente se significa, contiene y realiza la congregación de los hombres en la comunión de la vida divina, la cual, recomponiendo en ellos la unidad, los libera de la dispersión y del desorden del pecado y, en la ordenación estructurada de la Iglesia, los une con Dios y mutuamente entre sí (*Jn* 6,56-57; *1 Cor* 10,16.17).

Los sacramentos, sin embargo, no se pueden separar de los demás medios establecidos por Dios. En concreto, para producir su efecto en cada individuo, presuponen la fe. Su celebración nutre y manifiesta fe, esperanza y caridad. De suerte que lo que salva, comunica la vida divina, congrega a los hombres, restablece la unidad y realiza la Iglesia no son sólo los sacramentos, ni sólo la fe, sino la fe y los sacramentos de la fe, y principalmente la eucaristía. O, si se quiere, son los sacramentos, sí, pero entendidos siempre en su efectiva concreción, como sacramentos de la fe que suponen, nutren y manifiestan.

Por tanto, cuando se dice que la Iglesia se realiza y se manifiesta principalmente en la celebración de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía, esto ha de entenderse siempre no aplicado a una celebración cualquiera, sino únicamente a la celebración en torno al obispo, en la cual participa activamente el pueblo con plena sintonía de fe, esperanza y caridad, y todo lo que esto presupone antes, durante y después de la celebración. Puesto que los sacramentos son sacramentos de fe, la celebración salvadora de los sacramentos, lo que constituye y manifiesta a la Iglesia, es necesariamente celebración de la fe.

Así se comprende por qué el artículo 41 dice que la principal manifestación de la Iglesia tiene lugar no en una celebración cualquiera —aunque sea la de la eucaristía— en torno al obispo, sino en la celebración en que se realiza la “participación plena y activa de todo el pueblo de Dios”. La palabra “plena” quiere precisamente significar la sintonía interna, lo más perfecta posible, en fe, esperanza y caridad. Con todo lo que esto presupone, una vez

más, en los pastores y en los fieles antes, durante y después de la celebración litúrgica.

Es de notar también que, cuando en el mismo artículo se habla de "participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el obispo, rodeado de su presbiterio y ministros", se emplea una terminología cuajada de reminiscencias de san Ignacio de Antioquía, cuyas ideas se reflejan fielmente ⁸.

Es cierto que estas ideas sólo se comprenden en el marco de una eclesiología en la que el aspecto de ontología de vida sobrenatural y sacramental aparece claramente considerado como determinante con respecto a los aspectos jurídicos y organizativos, considerados como esenciales, sí, pero instrumentales con relación al primero.

Esto no es la negación, sino el necesario equilibrio de una teología en la cual las categorías jurídicas, exaltadas con demasiada exclusividad, llevan a una perspectiva en la que no aparecen debidamente equilibrados los diversos aspectos que componen la Iglesia.

La Constitución presupone esta eclesiología de ontología sobrenatural no sólo en los artículos 26 y 41, sino casi en toda ella.

El artículo 2, que sirve de proemio ideológico a toda la Constitución, desarrolla ya, en forma algo diversa del artículo 41, la idea de que la liturgia, principalmente en la celebración eucarística, es la epifanía por excelencia de la Iglesia en la tierra. La idea aparece allí considerada en el marco de un análisis de las relaciones existentes entre el aspecto humano sensible y el aspecto divino invisible de la Iglesia, concediéndose un marcado relieve a la naturaleza ministerial del aspecto humano visible con respecto al divino invisible. Para comprender bien los artículos 26 y 41, que hablan directamente del obispo, es necesario releer con atención este artículo 2. Son pasajes idealmente relacionados y que se completan mutuamente.

⁸ Véase *Magnes.* 7; *Phil.* 4; *Smyrn.* 8.

“La liturgia, por cuyo medio ‘se ejerce la obra de nuestra redención’, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia. Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos. Por eso, al edificar día a día a los que están dentro para ser templo santo en el Señor y morada de Dios en el Espíritu, hasta llegar a la medida de la plenitud de la edad de Cristo, la liturgia robustece también admirablemente sus fuerzas para predicar a Cristo y presenta así la Iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones para que debajo de él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos, hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor.”

Los artículos 5-10 describen la naturaleza de la liturgia y su lugar en la vida de la Iglesia a partir de la realidad de Cristo considerado como *sacramentum* —la idea aparece expuesta con expresiones bíblicas y patrísticas equivalentes— primero y principal de la salvación.

La obra por la que el Señor anunció la buena nueva y realizó la salvación es continuada, se dice, ante todo en la predicación y en los sacramentos del “sacramento admirable de la Iglesia entera”, gracias a la presencia invisible, pero eficaz y continua, de Cristo, quien actúa en ella comunicando el Espíritu Santo. Y así, se concluye, en la liturgia se halla en acto continuo el ejercicio del sacerdocio de Cristo, que santifica a los hombres y glorifica al Padre, y ella es, por tanto, aun sin agotar en sí toda la actividad de la Iglesia, la cumbre hacia la que tiende todo y la fuente de donde mana toda su virtud.

En la Constitución *De Ecclesia* del Concilio Vaticano II no es menos clara la perspectiva de ontología sobrenatural y sacra-

mental en postura de equilibrio frente a la perspectiva exageradamente jurídica. Baste pensar en la decisiva importancia concedida al bautismo en la cuestión de la unión de los cristianos no católicos a la verdadera Iglesia, así como en la eucaristía como sacramento que constituye la Iglesia.

Baste pensar asimismo en el reconocimiento del episcopado como verdadero sacramento en el que el obispo recibe directamente de Dios todos los poderes necesarios para el cumplimiento de su misión para con los fieles, aun cuando el objeto de esos poderes, es decir, los súbditos particulares sobre los que se ejerce, sea asignado inmediatamente por la autoridad suprema de la Iglesia (Papa u obispos junto con el Papa) y aun cuando el ejercicio de esos poderes sobre los mismos súbditos particulares pueda, en atención al bien común, ser limitado por la misma Iglesia.

En la eclesiología del Concilio se advierte una manifiesta reacción contra cierta manera de entender con demasiada rigidez la distinción entre poder de santificación y poder de jurisdicción, tendiendo a ver el poder de santificación centrado en los sacramentos en toda su auténtica extensión de poder pastoral pleno, el cual incluye, en el fondo, tanto el poder de magisterio como el de gobierno, con vistas a salvaguardar el primado pontificio.

Es fácil de comprender cuántas ventajas obtiene la vida litúrgica de la Iglesia con este reajuste en el modo de concebir sus diversos poderes.

3. EL OBISPO Y EL PRINCIPIO DE QUE LA LITURGIA NO AGOTA TODA LA ACCIÓN DE LA IGLESIA, PERO ES SU CUMBRE Y SU FUENTE

Lo que nos queda por decir son tan sólo consecuencias de los principios arriba expuestos. Pero son consecuencias indispensables, porque en ellas se precisa el papel de la liturgia en la función episcopal.

La Constitución, en los artículos 9 y 10, dice en resumen que la liturgia no agota toda la acción de la Iglesia, pero es, no obstan-

te, la cumbre hacia la que se dirige esa acción y la fuente de donde dimana toda su eficacia sobrenatural. Sustitúyase la palabra "Iglesia" por la de "obispo", y se comprenderá la importancia de esta afirmación para el tema que nos ocupa.

Cuando la Constitución dice que la principal realización y manifestación de la Iglesia consiste en la celebración de la eucaristía con la plena y activa participación de todo el pueblo santo de Dios en torno a su obispo, está muy lejos de proponer un ideal según el cual el pastor podría hacerse la ilusión de haber cumplido perfectamente su cometido cuando hubiera procurado celebrar el mayor número posible de pontificales.

Dado que lo que salva no son los sacramentos sin más, sino la fe y los sacramentos —o, si se quiere, los sacramentos de la fe—, resulta demasiado evidente que, además de la acción litúrgica propiamente dicha, el obispo debe hacer otras muchas cosas para cumplir con su deber de pastor: magisterio, gobierno, acción apostólica de todo tipo. De otro modo, las celebraciones litúrgicas no podrían producir sus frutos en cada uno de los fieles, porque tomarían parte en ellas sin las debidas disposiciones, asistirían de manera puramente externa y no sacarían de ellas en toda la vida las consecuencias que exigen.

En otras palabras, las celebraciones litúrgicas, aunque estuviesen presididas por el obispo, no se harían con la "participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios" que, según el artículo 41 de la Constitución, es la condición indispensable para que aquéllas sean la principal realización y manifestación de la Iglesia.

El adjetivo "plena" del artículo 41 remite, en efecto, a los artículos 11 y 9. Y en el artículo 11 se dice que, para obtener la plena eficacia de las sagradas celebraciones, es necesario que los fieles se acerquen a la liturgia con rectas disposiciones de ánimo, dispongan su mente en consonancia con las palabras que pronuncian y cooperen a la gracia para no recibirla en vano. El artículo 9 inculca con énfasis los deberes de los pastores para con los fieles incluso fuera de las acciones litúrgicas:

“Para que los hombres puedan llegar a la liturgia, es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión... Por eso, a los no creyentes la Iglesia proclama el mensaje de salvación... Y a los creyentes les debe predicar continuamente la fe y la penitencia y debe prepararlos además para los sacramentos, enseñarles a cumplir todo cuanto mandó Cristo y estimularlos a toda clase de obras de caridad, piedad y apostolado, para que se ponga de manifiesto que los fieles, sin ser de este mundo, son la luz del mundo y dan gloria al Padre delante de los hombres.”

Aun cuando no agote toda la obra de la Iglesia, “la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza” (art. 10). La idea es repetida y formulada con mayor precisión al final del mismo artículo: “Por tanto, de la liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin.”

Recordemos aquí que la Iglesia es la *plebs sancta sub episcopis adunata et ordinata* (art. 26), y no sólo comprenderemos cómo la Constitución ha podido afirmar que la principal manifestación de la Iglesia tiene lugar en la celebración plenaria de la eucaristía presidida por el obispo, sino que veremos también el ideal que propone el Concilio a todo pastor con respecto a la liturgia.

¿Cómo ha podido afirmar la Constitución cuanto venimos diciendo de la liturgia como cumbre y fuente? En primer lugar, porque la quintaesencia de la liturgia se verifica en la celebración de la eucaristía, con respecto a la cual todos los demás sacramentos y los sacramentales tienen la función de preparar como a su fin. “Todos los demás sacramentos —dice santo Tomás⁹— están ordenados a la eucaristía como a su fin.” *A fortiori* esto es verdad de los sacramentales y del oficio divino. Y se cumple con mayor razón en todas las demás actividades extralitúrgicas que se operan en la Iglesia.

⁹ *Summa III*, 65 a. 3 c.

Ahora bien, la eucaristía “es la fuente de todas las gracias”, dice el Catecismo del Concilio de Trento ¹⁰. “Nadie tiene la gracia primera de recibir este sacramento sino por cierto voto de recibirla”, añade santo Tomás ¹¹. Además, la eucaristía, como sacrificio de Cristo y de la Iglesia, es el acto de glorificación objetivamente sumo que la criatura, en el orden actual de salvación, puede tributar al Creador en la tierra.

Así la liturgia —en su propia alma, que es la eucaristía— figura, entre los medios actualmente a disposición del hombre, como la suprema fuente objetiva de gracia y de glorificación de Dios.

Después de la eucaristía, se puede decir lo mismo de los demás sacramentos, porque, en virtud del *opus operatum*, se alcanza con la máxima eficacia objetiva el mismo doble fin de toda actividad de la Iglesia: la glorificación de Dios y la santificación del hombre.

También las demás partes de la liturgia, después de la eucaristía y los sacramentos, alcanzan dicho fin con eficacia objetiva —no se trata aquí del mérito del sujeto, que es una cuestión distinta— superior a las otras acciones de gobierno, de magisterio y de apostolado de todo tipo que se realizan en la Iglesia, ya que éstas lo alcanzan *ex opere operantis Ecclesiae* ¹².

4. EL OBISPO, GRAN SACERDOTE DE SU GREY

“El obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles” (art. 41). El sentido concreto de esta afirmación queda ya claro para quien la considera en su contexto inmediato y en el de toda la Constitución hasta aquí explicado.

¹⁰ Ed. Roma, 1920, n. 228.

¹¹ *Summa III*, 79, a. 1 ad 1.

¹² Véase Sto. Tomás, *Summa III*, 82, a. 6; a. 7 ad 3; II-II, 83 ad. 12; 4, d. 5, q. 2, qla, 2 ad 2; 4, d. 15, q. 4, a. 1 ad 39.

Este sentido es que, por su propia naturaleza y por la naturaleza de sus funciones específicas, el obispo debe ser considerado *ante todo* como el gran sacerdote de su grey.

Ese “ante todo” debe entenderse en el sentido preciso en que se ha dicho que la liturgia no agota toda la acción de la Iglesia, pero sí es su cumbre y, a la vez, la fuente de donde mana toda su virtud. Y ello, porque de la liturgia —y particularmente de la eucaristía— deriva a nosotros, como de una fuente, la gracia, y se obtiene con la máxima eficacia objetiva la santificación de los hombres y la glorificación de Dios, hacia la cual se dirigen, como a su fin, todas las demás obras de la Iglesia.

Ya hemos explicado suficientemente que esto no invita, de ningún modo, al descuido de las demás obras del ministerio fuera de las acciones litúrgicas, sino que, por el contrario, las supone y exige.

Y dígase lo mismo de la afirmación de que el obispo es ante todo el gran sacerdote de su grey.

Por el contexto inmediato del artículo 41 se ve claramente que ése es en realidad el sentido de la Constitución. En efecto: tras haber dicho que “el obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles”, se dice que las celebraciones litúrgicas, en especial la de la eucaristía, en que participa plenamente todo el pueblo en torno al obispo, son “la principal manifestación de la Iglesia”. Pero, si tal es la principal manifestación de la Iglesia, el obispo —que, según el artículo 26, es el núcleo de congregación y de ordenación de esta Iglesia— es *ante todo* el gran sacerdote de su grey. Del mismo modo, si la liturgia, aunque sin agotar toda la acción de la Iglesia, es su cumbre y su fuente, el obispo es ante todo el gran sacerdote de su grey.

Así, pues, del mismo modo que la Iglesia en ninguna otra acción es tan ella misma como en la celebración de la eucaristía en torno al obispo en la que participa en plena sintonía todo el pueblo, así el obispo en ninguna otra acción es tan él mismo y realiza tanto las funciones para las que es lo que es como en esa misma ocasión. Entonces es ante todo el congregador y ordenador

de los hijos dispersos de Dios, a quienes transforma así —o transforma cada vez más— en pueblo santo, introduciéndolos en la comunión de vida divina que del Padre, por medio del Hijo encarnado y en la presencia del Espíritu Santo, se extiende a los hombres y eleva a la fuente de vida trinitaria.

Si el obispo es ante todo, en el sentido explicado, el gran sacerdote de su grey, el cual se realiza y manifiesta a sí mismo particularmente al presidir las celebraciones litúrgicas, sobre todo la de la eucaristía, la diócesis debe ser considerada ante todo como una estructura de valor cultural y marcadamente eucarístico en torno al obispo.

Es ésta, si no me equivoco, una idea hoy poco usual en muchas regiones. Pero sus consecuencias prácticas encaminadas a la revalorización de la vida litúrgica diocesana y catedralicia —o, en todo caso, en torno al obispo— son realmente numerosas. Pensemos en la fiesta del *natalis episcopi*, en la de la dedicación de la catedral, en las sagradas ordenaciones diocesanas, en la misa crismal, en la recta organización y estima de los propios diocesanos.

En una palabra, es innegable que, en la conservación celosa de la conciencia de la Iglesia universal y del centro de su unidad en el Romano Pontífice, puede tener sus benéficos efectos una reviviscencia del sentido de la realidad viva y concreta de la Iglesia local, como aquélla mediante la cual todo fiel se incorpora a la primera y vive en ella.

De ahí que la Constitución, asimismo en el artículo 41, después de decir que el obispo es el gran sacerdote de su grey, continúe: “Por eso conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral.”

Lo que se dice del obispo y de la diócesis debe ser repetido, guardando las debidas proporciones, a propósito del párroco, ayuda y vicario del obispo en una porción más restringida de territorio, y de la parroquia. También aquí el elemento no ya nivelador y absorbente, sino informador de todos los demás, debe ser la liturgia, particularmente la misa comunitaria dominical.

Se comprende así por qué la Constitución hace seguir al artículo sobre la vida litúrgica diocesana el que se refiere a la vida litúrgica de la parroquia, en una perspectiva semejante a la primera.

“Como no le es posible al obispo, siempre y en todas partes, presidir personalmente en su iglesia a toda la grey, debe por necesidad erigir diversas comunidades de fieles. Entre ellas sobresalen las parroquias, distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo, ya que de alguna manera representan a la Iglesia visible establecida por todo el orbe.

“De aquí la necesidad de fomentar teórica y prácticamente entre los fieles y el clero la vida litúrgica parroquial y su relación con el obispo. Hay que trabajar para que florezca el sentido comunitario parroquial, sobre todo en la celebración común de la misa dominical” (art. 42).

CONCLUSION

Hay tres artículos en la Instrucción para aplicar debidamente la Constitución sobre la liturgia que recogen admirablemente el profundo espíritu de ésta:

“Ante todo, es indispensable que todos estén persuadidos de que el objetivo de la Constitución del Concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia no es solamente cambiar unos ritos y textos litúrgicos, sino más bien promover una educación de los fieles y una acción pastoral que tengan la sagrada liturgia como su cumbre y su fuente (cf. Const. art. 10). Todos los cambios introducidos hasta el presente en la liturgia y todos los que se introducirán en el futuro no tienen otra finalidad.

“Por lo tanto, aunque la liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia (cf. Const. art. 9), no obstante, hay que procurar diligentemente que toda la pastoral esté debidamente relacionada con la sagrada liturgia, y que a su vez la pastoral litúrgica no se

desarrolle de una manera independiente y aislada, sino en íntima unión con las demás obras pastorales.

"Es particularmente necesario que reine una estrecha unión entre la liturgia, la catequesis, la instrucción religiosa y la predicación.

"Por consiguiente, los obispos y sus colaboradores en el sacerdocio centren cada vez más todo su ministerio pastoral en torno a la liturgia. De este modo, los fieles, por medio de una perfecta participación en las celebraciones sagradas, recibirán también con abundancia la vida divina y, convertidos en fermento de Cristo y sal de la tierra, la anunciarán y la transmitirán a los demás" (números 5, 7 y 8).

Una espiritualidad y una pastoral de conjunto que no se reduzcan al puro hecho litúrgico, sino que estén ordenadas y centradas en torno a la liturgia: ése es el fruto último a que apunta la Constitución. La reforma litúrgica es un medio encaminado hacia tal objetivo. Esta intención se funda sobre las bases más sólidas de la eclesiología bíblica y patrística.

Es fácil comprender que esto va dirigido a producir un impacto ante todo en la espiritualidad y en la acción pastoral de los obispos. Principalmente su figura es la que aparece iluminada por esta nueva luz. Ellos han querido una complementación de la eclesiología del Vaticano I. Es preciso que ahora acepten sus consecuencias incluso en el plano de los deberes.

San Pablo resume así su misión y su ministerio: "Ser liturgo de Cristo Jesús entre los gentiles, ejerciendo el sacerdocio del evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea bien recibida y santificada en el Espíritu" (*Rom 15,16*).

Hay dos cosas que van en gran detrimento de la liturgia, del apostolado en general y del obispo y el sacerdote: concebir la acción misional, el anuncio del evangelio en su sentido más amplio, como indebidamente separado de la realidad litúrgica estrictamente dicha, y concebir la liturgia estrictamente dicha como separada de la realidad apostólica y misional en su sentido más amplio.

En el texto citado, san Pablo habla directamente del apostolado, pero describiéndolo con términos litúrgicos y sacrificiales, porque lo considera en una perspectiva litúrgica y sacrificial: es finalidad del apostolado ofrecer los hombres a Dios en oblación bien aceptada y santificada en el Espíritu Santo.

No es arbitrario prolongar esta perspectiva de san Pablo hasta las celebraciones litúrgicas y el sacrificio eucarístico propiamente dichos. De hecho, en la celebración eucarística presidida por el apóstol con la participación del pueblo en plena sintonía, se verifica, de manera objetivamente perfecta, ese ofrecimiento de los hombres congregados en Cristo a partir de la dispersión del pecado en oblación bien aceptada y santificada en el Espíritu, que es el fin de todo apostolado y de todo episcopado.

Tal es el pensamiento del Concilio Vaticano II cuando dice: "Los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor" (art. 10).

La unión entre misión y liturgia, entre congregación y liturgia, para llegar a una misión litúrgica y a una liturgia misional, es, en el fondo, el gran mensaje del Concilio Vaticano II en este campo.

CIPRIANO VAGAGGINI, OSB

EL OBISPO Y EL PRESBITERIO

El Concilio Vaticano II otorga al obispo derecho a reglamentar la liturgia (art. 22, § 1). Pero la potestad legislativa del obispo, de la cual este derecho litúrgico es una parte, se basa en una relación teológica más honda del obispo con su presbiterio y con sus fieles: *Episcopus ut sacerdos magnus sui gregis habendus est, a quo vita suorum fidelium in Christo quodammodo derivatur et pendet* (art. 41). En el mundo eclesiástico, sin embargo, con quien los fieles tratan es casi siempre con el “presbítero”. El Concilio considera que éste, en las celebraciones litúrgicas, es representante del obispo, y pide que se profundice la *vita liturgica eiusque relatio ad episcopum in mente et praxi fidelium et cleri* (art. 42).

Sin duda alguna, es importante reflexionar sobre la relación existente entre el obispo y el presbítero. La cuestión se refiere más en concreto a la relación existente entre el obispo del lugar y el presbítero que celebra la liturgia en el territorio de aquél, con independencia de que el presbítero pertenezca o no a su presbiterio; sin embargo, al menos históricamente, el presbítero pertenece, en los casos normales, al presbiterio del obispo del lugar.

La primera vez que en la historia se menciona juntamente al obispo y al presbítero, éste figura en el marco de un colegio, el cual aparece en san Ignacio de Antioquía († 107) como *syndicium* del obispo (*Magn.*, 6, 1; *Trall.*, 3, 1; *Phild.*, 8, 1). El santo dice que el obispo es imagen del Padre, y los presbíteros imagen de los Apóstoles. Al parecer, san Ignacio de Antioquía está influido por *Apoc.*, 4, 4. La liturgia se encuentra sometida al obispo: “Que nadie, sin contar con el obispo, haga nada de

cuanto atañe a la Iglesia. Tened por válida la Eucaristía que se celebra por el obispo o por quien de él tenga autorización. Dondequiera aparezca el obispo, allí debe estar también la comunidad" (*Smyrn.*, 8, 1. 2). El santo tenía, sin duda, ante su vista la imagen de la comunidad cantando la liturgia cuando, entusiasmado, escribe sobre la unidad del obispo y el presbiterio: "Vuestro presbiterio, digno de Dios... está armoniosamente concertado con su obispo como las cuerdas con la lira. Por ello, en vuestra concordia y armónico amor resuena el canto de Jesucristo" (*Eph.*, 4, 1).

En la comunidad tripartita de san Ignacio el diácono no pertenece al *synedrium*. Cien años más tarde, en la legislación eclesiástica de san Hipólito, es éste precisamente un medio para delimitar teológicamente la posición de los diáconos frente a la de los presbíteros: "Al ser ordenado el diácono, el obispo colocará sobre él únicamente las manos, pues no es ordenado para el sacerdocio, sino para servicio del obispo, para hacer lo que éste le ordene. Pues el diácono no pertenece al consejo del clero" (ed. Botte, p. 22). También los diáconos poseen el Pneuma, pero no el Pneuma del presbiterio: *...non accipiens communem praesbyterii spiritum eum cuius participes praesbyterii sunt*. En la ordenación de los sacerdotes, los presbíteros imponen sus manos juntamente con el obispo *propter communem et similem cleri spiritum* (ed. Botte, p. 24). Esta común posesión del Espíritu une estrechamente al obispo con el presbiterio. Esto es cosa que se pone de manifiesto en la consagración de los obispos. Los presbíteros no podían participar en la imposición de las manos. Pero después eran ellos, y no los obispos, los que celebraban la Eucaristía junto con el nuevo prelado: "Los diáconos le llevan las ofrendas, y el obispo extiende sus manos sobre ellas, junto con todo el presbiterio, y pronuncia la acción de gracias" (ed. Botte, p. 10).

El hecho de que también la Eucaristía de un delegado se considere "válida" (*Smyrn.*, 8, 1) se opone como algo centrífugo a la unidad del obispo con el presbiterio. Cuando el obispo está impedido, o la diócesis y el número de los fieles es demasiado grande,

entonces se debe enviar a los presbíteros a celebrar la Eucaristía al menos los domingos. En el año 416 Inocencio I escribe a Decen-
cio que los sacerdotes titulares no deben creer que se encuentran separados de su Eucaristía (la del Papa) cuando, los domingos, celebran en sus iglesias misa para los fieles. La unidad eucarística se mantiene en este caso por el envío del *fermentum*, que era una hostia consagrada por el Papa (c. 5). Según el Derecho antiguo, los presbíteros debían estar al lado del obispo precisamente el domingo, esto es, el auténtico día de la celebración eucarística (*Const. Apostolica*, II, 57, 4). En la Roma de Inocencio I la disolución de la unidad había progresado tanto con respecto a los presbíteros de los cementerios situados fuera de la ciudad, que éstos gozaban de independencia en la celebración eucarística. La costumbre del *fermentum* subsistió en Roma hasta el si-
glo IX: "En esta noche (Pascua) los cardenales presbíteros no se encuentran allí, sino que cada uno celebra misa en su iglesia titular... Cada uno envía un sacristán sacerdote de su iglesia titular a la iglesia del Redentor [Basílica Lateranense]. Estos esperan allí hasta que se parte la 'sancta'... Después viene el *subdiaconus oblationarius* y les da de la 'sancta' consagrada por el Papa. Ellos la toman en los corporales, y cada uno vuelve a su iglesia titular, entregándola al presbítero. Este hace la cruz sobre el cáliz, introduce en él la 'sancta' y dice: 'Dominus vobis-
cum'" (O. R. XXX B, 64. 65). Para los Papas del *fermentum*, la entrega del pan consagrado representaba una restauración sacramentalmente real de la unidad: "Puesto que uno es el pan, un cuerpo somos la muchedumbre; pues todos de un solo pan participamos" (*1 Cor.*, 10, 17). Hasta el día de hoy, el especial encanto del rito de introducir la hostia en el cáliz consiste en que expresa, en el signo de la eucaristía, la unidad del obispo y el presbítero.

Donde más tiempo se ha conservado el *fermentum*, con su fuerza expresiva, ha sido en la ordenación de los presbíteros. El presbítero es ordenado para una iglesia determinada y es enviado directamente a ella: "El Pontífice toma panes enteros de obla-

ción y los da a cada uno de los nuevos presbíteros, y éstos comulgan de aquéllos durante ocho días" (siglo ix, O. R. XXXVI, 23).

Además del *fermentum*, la Iglesia romana conocía la concelebración del presbiterio con el obispo. En esta cuestión es muy difícil decidir si la recitación conjunta del canon encierra una antigua tradición, a pesar de que Amalario de Metz diga que en Roma era costumbre *ut in confectione immolationis Christi assint Presbyteri, et simul cum Pontifice verbis et manibus confiant* (Lib. off. I, 12, 25). En el mejor de los casos esto está atestiguado con respecto al siglo VII: "En las festividades, es decir, en Pascua, Pentecostés, la festividad de san Pedro, Navidad, en estas cuatro festividades se reúnen los cardenales presbíteros. Cada uno tiene en las manos un corporal, y el archidiácono viene y entrega a cada uno tres oblatas. Cuando el Pontífice marcha hacia el altar, los cardenales le rodean por la derecha y la izquierda y recitan el canon junto con él... Y consagran a la vez el cuerpo y la sangre del Señor" (O. R. III, 1). Todavía en el siglo XIII Inocencio III sabe que "a veces muchos sacerdotes concelebran" y habla de que "los cardenales presbíteros rodean al Romano Pontífice y asimismo acostumbran a celebrar con él" (*De s. altaris myst.* IV, 20). El Pontifical de la Curia romana (siglo XIII) menciona la concelebración en la ordenación de sacerdotes, pero no el *fermentum*. Es imposible no notar cierto titubeo: "Ellos dicen todo a media voz, *como si celebrasen*" (*Pont. curiae* X, 34). La conciencia de una tradición antigua no la tuvo, poco antes, santo Tomás de Aquino, al comentar la "costumbre de algunas Iglesias": *Sicut apostoli Christo coenanti concoenaverunt, ita novi ordinati episcopo ordinanti concelebrant* (S. Th. III, q. 82, art. 2). Fue decisivo que Durando († 1296) recogiese en su Pontifical la concelebración en la ordenación de obispos y sacerdotes, si bien no fuese obligatoria en la ordenación de estos últimos: "Los ordenados, *si quieren*, pueden tener libros delante de sí y recitar en voz baja el canon y todo lo que el ordenante dice de la misa" (XIII, 20).

La concelebración con el obispo, que se había impuesto para algunas festividades en las provincias, bajo el influjo de los *ordines* romanos, duró un poco más en ellas independiente-mente de la ordenación, sobre todo en Francia. Hacia el año 1700 el Señor de Moléon pudo observar en diversas ciudades francesas la concelebración en las grandes festividades (*Voyages liturgiques de France*, Lyon, p. 231). La forma como se practi-caba esta costumbre la vemos en lo que dice sobre la misa de los días de fiesta en St. Moritz junto a Vienne: "Les six prêtres assistants récitoient le canon avec l'Évêque et faisoient les mêmes signes que lui, selon qu'il est marqué dans l'Ordi-naire de l'Église Cathédrale de l'an 1524: 'Suburbani signa fa-ciant durante Missa ad modum Episcopi; et sic in omnibus maioribus Festivitatibus'" (p. 17). Junto a esta forma integral, el atento observador notó una regresión. En la catedral de Orléans las palabras de la consagración no eran correcitadas.

En la historia de la Iglesia latina no es conocida la concelebra-ción sin obispo. En este sentido hay algo nuevo en el hecho de que el Concilio Vaticano II introduzca la concelebración de los sacerdotes sin que se necesite siquiera un representante del obispo como celebrante principal (art. 57). Ahora bien, dado que es el obispo el que tiene que reglamentar en su diócesis la dis-ciplina de la concelebración, sería posible todavía que él, por sí mismo, nombrase al celebrante principal representante suyo, llevando con esto de nuevo a la conciencia del clero y del pueblo la unión del obispo y el presbiterio, en el sentido del artículo 41.

No sólo en la celebración de la santa Eucaristía puede constatarse la independización de los presbíteros. También el bautis-mo y la penitencia son derechos originarios del obispo, especial-mente la última. En el caso del bautismo, la costumbre exigió muy pronto que se autorizase a los presbíteros a celebrarlo. El proceso hacia la independencia total se fue desarrollando en di-versas etapas. Hasta el siglo XI no es el presbítero el administra-dor ordinario del primer sacramento. Es en Roma donde más largo tiempo subsiste el antiguo derecho, en los sacerdotes de las igle-sias titulares. Todavía en el siglo XIII, según el *ordo* de Benito de

san Pedro, los sacerdotes piden el Sábado Santo al Papa permiso para administrar el bautismo (c. 43). En el caso de este sacramento, el derecho del obispo se basaba en el hecho de ser un sacramento de iniciación. La misma razón vale para el sacramento de la penitencia, que, según una antigua concepción de la Iglesia, representaba una readmisión en ésta, de la cual había sido anteriormente arrojado el penitente. El que el derecho del sacerdote se desarrollase aquí mucho más lentamente se debió a que, en los primeros siglos, la penitencia se administraba en muy raras ocasiones. El antiguo derecho se refleja hasta el día de hoy en la liturgia de la ordenación sacerdotal, pues la imposición de las manos, con la que se otorga la potestad de perdonar, es un acto propio y, además, introducido tardíamente, y no está unido con el proceso de la ordenación, como la potestad de celebrar. Más aún, ni siquiera esta acción del obispo otorga realmente al recién ordenado el poder de perdonar. Pues éste es concedido, independientemente de la ordenación, por un envío especial. Es sabido cómo también en el caso de la confirmación el cuidado de las almas llevó a otorgar autorización a los presbíteros. La fuerza del derecho episcopal en este punto ha influido esencialmente en la institución de los obispos auxiliares. Si no nos engañamos, la Iglesia se encuentra en la actualidad ante el problema de si no sería mejor también aquí autorizar a los presbíteros a que confirmasen, y ello en interés del oficio episcopal, pues para éste se hará cada vez más difícil el obispo auxiliar, sin presbiterio y sin comunidad. Es significativo que las grandes palabras de la Constitución acerca del obispo se refieran todas al denominado "obispo residencial" (sobre todo arts. 41 y 42).

Del antiguo colegio de presbíteros subsiste en *Roma* la corona de los cardenales presbíteros. El hecho de que todos estos "presbíteros" sean obispos disturba un poco, sin embargo, la antigua imagen de la constitución de la Iglesia. En las diócesis, al menos en las del viejo mundo, los cabildos catedralicios representan una especie de presbiterio. La declaración del C. I. C., que dice que estos canónigos son *senatus et consilium episcopi* (can. 391, § 1), tiene un tono ignaciano (de Ignacio de Antioquía). En la prevista

reforma del Código de Derecho Canónico podría suscitarse el problema de si la relación entre el cabildo capitular y el obispo está rectamente ordenada desde el punto de vista de una legislación ideal de la Iglesia.

En la realidad teológica todos los sacerdotes de la diócesis pertenecen al presbiterio del obispo y actúan en todo momento por encargo de él, si esta actuación ha de ser "válida", en el sentido de san Ignacio de Antioquía. La extraordinaria tarea a que alude el artículo 41 de la Constitución de la Liturgia es algo que el obispo sólo puede llevar a cabo por medio de su presbiterio y si éste se pone incondicionalmente a su disposición. Los obispos de hoy buscan cada vez más una estrecha compenetración con sus presbíteros. Trátase aquí, en última instancia, de restablecer el presbiterio de otros tiempos. Lo que la Constitución de la Liturgia dice acerca de la celebración litúrgica, de que es preciso fomentar teórica y prácticamente entre los fieles y el clero la relación de la vida litúrgica con el obispo (art. 42), vale para la vida entera de la Iglesia.

El nuevo Derecho eclesiástico debería tener esto en cuenta. Pero como las leyes no bastan, es preciso despertar los corazones a la comprensión de una imagen ideal de la Iglesia según el modelo del Cuerpo Místico: Un obispo, un presbiterio, una comunidad.

JOSEPH PASCHER

EL PODER JURIDICO DEL OBISPO EN LA CONSTITUCION SOBRE LA SAGRADA LITURGIA

En la Constitución sobre la sagrada liturgia la afirmación fundamental relativa al poder jurídico del obispo se encuentra en el artículo 22. Al atribuir la reglamentación de la sagrada liturgia a la Sede Apostólica y, *ad normam iuris*, al obispo¹, dicho artículo se sitúa en abierto contraste frente al canon 1257 del C. I. C., que antes del Vaticano II resumía el ejercicio de la autoridad litúrgica dentro de la Iglesia latina: “Es de competencia exclusiva de la Sede Apostólica regular la sagrada liturgia y aprobar los libros litúrgicos.” Quizá tenga más importancia para la evolución futura del poder episcopal en la Iglesia el hecho de que el mismo artículo reconozca a “las diversas clases de asambleas territoriales de obispos, legítimamente constituidas”², el derecho de regular la liturgia, “dentro de los límites establecidos”.

No obstante, el punto de partida para un primer intento de valorar el poder jurídico que poseen los obispos después de promulgada la Constitución debe ser doctrinal. El derecho canónico, en cuanto conjunto de normas y en cuanto ciencia, acusa desde hace mucho las consecuencias de su divorcio de la teología, apareciendo así como algo extraño al misterio íntimo de la Iglesia³. En cuanto a las causas de esta situación, influencia de los sistemas legislativos seculares o debilidad de la especulación teológica, no

¹ Art. 22, § 1.

² Art. 22, § 2.

³ Cf. H. V. Cann, *Changing Emphases in the Concept of Authority in the Church*, “The Jurist” 23 (1963), 391-393.

podemos analizarlas aquí. Una valoración general de la Constitución desde el punto de vista canónico nos revelaría dentro de ella un compromiso y a la vez una evolución: se conservan la terminología y las instituciones sagradas, pero dentro de una holgura y una flexibilidad nuevas. Estas últimas tienen su origen en un retorno genuino a las fuentes evangélicas y patrísticas y pueden servir de base para normas que dirijan la vida cristiana de los hijos libres de Dios.

En el caso de la figura jurídica del obispo, el fondo doctrinal suministrado por la Constitución es de una riqueza excepcional. La Iglesia de Dios es definida como “el pueblo santo unido y ordenado bajo la dirección de sus obispos”⁴, según expresión de san Cipriano⁵. El obispo “debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien en cierto modo deriva y depende la vida en Cristo”⁶.

Esta relación del pueblo santo con el obispo (y con sus co-operadores, que en unión con el obispo son los *servi* en la acción eucarística) se pone de manifiesto en el oficio presidencial de éste, que la Constitución subraya con una nueva y feliz insistencia. El Concilio ve en la asamblea litúrgica la “principal manifestación de la Iglesia”: “la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en estas celebraciones litúrgicas, especialmente en la misma Eucaristía, en una única oración, en torno al único altar donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y sus ministros”⁷.

⁴ Art. 26.

⁵ San Cipriano, *Sobre la unidad de la Iglesia católica*, 7; cf. Carta 66, n. 8, 3 —según se citan en las notas de la Constitución.

⁶ Art. 41.

⁷ Ibid. Dado que este artículo se refiere directamente al poder jurídico del obispo en la Constitución sobre la Liturgia, es decir, en las manifestaciones del Concilio durante su segunda sesión (1963), no estudia el desarrollo ulterior en la tercera etapa (1964) por lo que toca a dicho poder. Tal desarrollo abarca: 1) la Constitución sobre la Iglesia, y 2) el Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia (titulado más tarde “Obispos y Gobierno de las Diócesis”).

Una consecuencia concreta de todo esto es la restauración de la concelebración ⁸. Si un sacerdote preside en función de celebrante jefe, lo hace siempre en representación del obispo: "Al no poder el obispo, siempre y en todas partes, presidir personalmente en su iglesia a toda su grey, debe por necesidad establecer comunidades de fieles menos numerosas. Entre éstas sobresalen las parroquias, distribuidas localmente bajo un pastor que ocupa el lugar del obispo... De ahí la necesidad de fomentar, teórica y prácticamente, entre los fieles y el clero la vida litúrgica parroquial y su relación con el obispo..." ⁹.

Nos ha parecido necesario detenernos en esta introducción no jurídica a nuestro tema, porque los sagrados cánones, especialmente en su codificación moderna, tratan el poder episcopal (y muchas instituciones canónicas) en un vacío legal. La vida y las costumbres del pueblo de Dios en su peregrinar terreno ciertamente quedan concretadas y dirigidas por las fórmulas jurídicas, que entrañan grandes ventajas: claridad, precisión, sistema, equilibrio entre unidad y diversidad, creación de una *aequitas* cristiana. Pero se imponía un fuerte impulso inicial para tratar el derecho a la luz de la Iglesia como misterio, como signo del plan de Dios, escondido y revelado ahora en Cristo, aunque sólo fuese para contrarrestar el peligro de legalismo, rigidez, formalismo, afán de legislar por legislar, y cosas semejantes.

* * *

Es todavía demasiado temprano para intentar un comentario exhaustivo del artículo 22 de la Constitución y sus ramificaciones, y más aún para predecir su desarrollo ulterior. No obstante, hay que analizar detenidamente el texto del artículo dentro del marco del documento conciliar y del mismo Concilio.

El primer párrafo del artículo 22 dice: "La reglamentación de

⁸ Art. 57.

⁹ Art. 42. Cf. J. D. Crichton, *The Church's Worship: Considerations on the Liturgical Constitution of the Second Vatican Council* (Nueva York: Sheed and Ward, 1964), pp. 75-79.

la sagrada liturgia es de la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica, es decir, de la Sede Apostólica y, *ad normam iuris, del obispo*¹⁰. Aunque estas palabras aparecen en una sección del capítulo I dedicado a las “normas generales” de la reforma litúrgica¹¹, su aplicación es más amplia: todo lo que suponga moderar, reglamentar y ordenar la liturgia depende de la autoridad de la Iglesia; y esta autoridad reside en la Sede Apostólica y en el obispo, es decir, en el obispo jefe, el Papa, y en el obispo particular.

Resulta curioso que la terminología sea precisa en un caso y vaga en otro. “Sede apostólica”, según todas sus implicaciones canónicas¹², no es un término paralelo a “obispo”; y “Sede apostólica” en paralelismo con “Sede episcopal” hubiera requerido todavía más explicaciones. La palabra “obispo”, en singular, está escogida precisamente para indicar que cada obispo tiene auténtica autoridad y poder regulador sobre la sagrada liturgia. Era innecesario decir que el conjunto de todos los obispos, el colegio apostólico congregado en unión con el obispo jefe, posee poder supremo sobre la Iglesia universal¹³ en materia de culto; en cambio era necesario reconocer una especie de poder en el obispo individual puesto al frente de su grey.

La oposición de esta postura frente al canon 1257, que atribuye este poder exclusivamente a la Sede apostólica, es obvia. Naturalmente, los documentos pontificios posteriores al Código de Derecho Canónico no hicieron más que insistir en esta reserva de poder. El canon 1257 podía implicar que sólo la Sede apostólica puede aprobar libros litúrgicos de carácter particular o local; en 1958 esto se afirmaba explícitamente (“libros legítimamente aprobados por la Sede apostólica, tanto para la Iglesia universal como para una iglesia particular o familia religiosa”) e incluso se esta-

¹⁰ “Sacrae Liturgiac moderatio ab Ecclesiae auctoritate unice pendet: quae quidem est apud Apostolicam Sedem et, ad normam iuris, apud Episcopum”.

¹¹ Arts. 22-25.

¹² Can. 7.

¹³ Can. 228, § 1.

blecía como base para la distinción entre servicios litúrgicos y *pia exercitia*¹⁴. Este era el equivalente canónico de la doctrina de Pío XII en la *Mediator Dei* (1947): "...sólo el Sumo Pontífice tiene el derecho de permitir o establecer cualquier práctica litúrgica, de introducir o aprobar nuevos ritos, o de realizar los cambios que considere necesarios"¹⁵.

Antes de la promulgación de la Constitución, el poder jurídico del obispo en relación con la liturgia se expresaba más como un deber que como un derecho: "...urgir vigilantemente la observancia de las normas canónicas sobre el culto divino"¹⁶. En su aspecto negativo la autoridad se extendía a un campo más amplio: corregir abusos y prácticas supersticiosas, según determina el canon 1261, que reconoce al obispo la facultad de ejercer autoridad legislativa para hacer cumplir la disciplina sobre el culto sagrado¹⁷, y de visitar lugares de culto que de otro modo se hallan exentos de la jurisdicción episcopal en ciertas circunstancias¹⁸. A esto deben añadirse los casos, más o menos significativos, de concesiones específicas, facultades y otros poderes que posee el obispo individual¹⁹.

La Constitución va más allá de todo esto y establece, como norma y principio, el poder regulador del obispo en cuanto se refiere a la liturgia. El hecho de que se trate de un enunciado general, cuyo desarrollo ulterior no podemos hoy predecir, no disminuye su importancia: sin especificar límites o detalles, el Concilio ecuménico reconoce en el obispo un poder jurídico que en el pasado era difícil o imposible de reivindicar.

¿Cuál es el significado de la expresión *ad normam iuris* en este contexto? En primer lugar hemos de notar que el Concilio no entra en la cuestión del origen del poder regulador, de si la ley mencionada es humana o divina. Al mismo tiempo, el artículo 22

¹⁴ Instrucción de la S. C. R., 3 de septiembre de 1955, n. 12.

¹⁵ 30 de noviembre de 1947: AAS 39 (1947), 544.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Can. 1261, § 1.

¹⁸ Can. 1261, § 2.

¹⁹ Can. 755, § 2; 759, § 2; 1156; 1274, § 1; 1275; 1292.

puede ser considerado como un paso en la dirección del argumento presentado por varios Padres conciliares —entre ellos el cardenal Ritter de St. Louis²⁰— pidiendo que se reconociera a cada uno de los obispos toda la autoridad necesaria para cumplir su misión, excepto la que el Papa, por razones especiales, se reserve para sí. De este modo, la presunción ya no será que el obispo carece de poder mientras no se le conceda en un caso particular, sino que tiene poder a no ser que el Sumo Pontífice ponga la materia bajo su exclusiva jurisdicción.

Cualquiera que sea la evolución que se opere en el vasto campo de las relaciones entre el Papa y los obispos, la Constitución sobre la sagrada liturgia ha mitigado la reserva papal, casi absoluta, en el poder sobre el culto público. Y merece destacarse el hecho de que el papa Pablo VI llamó la atención sobre este artículo 22 en el *Motu proprio* del 25 de enero de 1964 sobre la puesta en práctica de la Constitución²¹.

El segundo punto que se ha de señalar sobre la frase *ad normam iuris* es la manera en que aparecen especificados, dentro de la ley de la Constitución, ciertos poderes episcopales relacionados con la liturgia. Empezaremos, pues, por presentar una enumeración de éstos.

* * *

En muchos pasajes, la Constitución impone pesadas obligaciones a cada uno de los obispos; por ejemplo, reformar la enseñanza en el seminario²², ayudar a los sacerdotes dedicados ya al ministerio pastoral a entender, vivir y comunicar la vida litúrgica²³; promover la instrucción y participación litúrgica de los fieles²⁴. Y ahora pasemos a enumerar los casos de poder otorgado al obispo por el Concilio.

²⁰ 7 de noviembre de 1963, Cf. J. W. Baker, *Implications of Collegiality*, "The Jurist" 24 (1964), 255.

²¹ *Motu proprio Sacram liturgiam*, n. XI (= Mp).

²² Arts. 15-17. Mp, n. I.

²³ Art. 18.

²⁴ Art. 19.

Un importante artículo del capítulo I habla de la dignidad especial que poseen las devociones “propias de iglesias particulares”, siempre que se celebren “por mandato de los obispos de acuerdo con las costumbres o libros legítimamente aprobados”²⁵. A primera vista puede parecer que esta autoridad sobre las celebraciones sagradas en sus iglesias o diócesis es poco más de lo que concede a los obispos el Código²⁶; pero en realidad, sin prejuzgar la materia, el Concilio consolida aquí la situación de estos servicios de culto público celebrados bajo la autoridad y la presidencia del obispo, aunque se trate de servicios no incluidos en los libros oficiales de la liturgia romana. Se ha de procurar establecer una clara distinción entre estos servicios y las devociones privadas, cuidando a la vez de que tengan lugar lo más dentro posible del espíritu litúrgico²⁷.

En este mismo capítulo se mencionan también casos concretos de autoridad episcopal: en materia de transmisiones radiofónicas y televisivas de acciones sagradas “bajo la dirección y responsabilidad de una persona idónea designada para esta misión por los obispos”²⁸; en las “celebraciones sagradas de la palabra de Dios”, para las que se observará la regla: “donde no haya sacerdote... presidirá un diácono u otra persona autorizada por el obispo...”²⁹; en la dirección de la comisión diocesana de liturgia³⁰ y las demás comisiones de música y arte³¹.

Pero es en el capítulo II, que trata del misterio de la Eucaristía, donde el Concilio comienza a elaborar el equilibrio de poder con respecto a los ritos litúrgicos individuales. Siguiendo la doctrina de Trento, pero no su disciplina, la Constitución declara: “...la comunión bajo ambas especies puede concederse cuando los obispos juzguen oportuno, no sólo a clérigos y religiosos, sino

²⁵ Art. 13.

²⁶ Can. 1259, § 1.

²⁷ Cf. art. 13.

²⁸ Art. 20.

²⁹ Art. 35, 4.

³⁰ Art. 45.

³¹ Art. 46.

también a los laicos, en casos que han de ser determinados por la Sede apostólica..."³².

Dos cosas debemos señalar aquí: 1) Quizá tengamos aquí un ejemplo de la suavización operada en la tensión entre normas universales y necesidades o costumbres locales. La Sede Apostólica, a través del *Consilium* creado posteriormente para la puesta en práctica de la Constitución³³, determinará con más amplitud los casos, entre los que la Constitución sólo enumera ejemplos, en que se ha de dar la comunión bajo las dos especies; así se establecerán los límites de esta reforma, en su etapa experimental, para toda la Iglesia latina. Cada obispo particular, por su parte, tendrá autoridad sobre la disciplina reformada; podrá aceptar o rechazar los casos concretos, siempre —es de esperar— por razones pastorales y con el fin de hacer el signo de la Eucaristía más significativo y eficaz.

2) Al contrario de lo que ocurre en el caso siguiente —el de la concelebración—, el poder reside exclusivamente en los obispos, sin mención de otros ordinarios. La reforma es importante; los religiosos, por ejemplo, no están tan interesados en ella como el resto de los fieles; y el juicio se deja al obispo.

El capítulo II entra también en algunos detalles con respecto a la restauración de la concelebración en toda su plenitud ritual y sacramental. Esta vez el juicio se deja a los obispos y a los otros ordinarios, tanto locales como religiosos, en casos donde se necesite el permiso³⁴. La liberalidad del Concilio en sus medidas de reforma litúrgica se vio equilibrada por un deseo de no imponer prácticas nuevas y quizás no bien recibidas en áreas donde, por ejemplo, la preparación y el ambiente dentro del clero resultan todavía débiles. Por eso la concelebración fue restaurada como práctica universal para las misas del jueves santo, los concilios, sínodos y conferencias episcopales, y para la misa de bendición

³² Art. 55.

³³ Mp.

³⁴ Art. 57, § 1, 2.

de un abad³⁵; los restantes casos quedaron pendientes de permiso especial.

El artículo 57 de la Constitución encontró cierta oposición, especialmente en la parte que habla de la necesidad del “permiso del ordinario”. En la votación hubo 1.839 votos afirmativos y 315 negativos³⁶. Parte de la oposición se debía, como vino a traslucirse más tarde, a la fuerte preferencia que un número todavía mayor de obispos demostraba por la fórmula “con permiso del ordinario del lugar”.

Según el sentimiento general, de aquí hubiera resultado, en un contexto mucho más amplio, una disminución del privilegio de excepción frente a la jurisdicción episcopal. En caso contrario los obispos quizá no se hubieran sentido satisfechos con lo establecido en el actual Código, que en realidad les permite intervenir para corregir abusos o violaciones de la legislación diocesana en lo que se refiere al culto divino³⁷. En todo caso, la Comisión Conciliar aclaró las cosas revisando la redacción del artículo de modo que tanto los obispos como los ordinarios religiosos pudieran autorizar la concelebración, pero el control último de su disciplina pertenece exclusivamente al obispo: “Sin embargo, corresponde al obispo reglamentar la disciplina de la concelebración en la diócesis”³⁸. Esta afirmación une de forma admirable el papel del obispo en la Eucaristía, presidiendo en la (con)-celebración o designando a otro para que presida en su lugar, con su poder jurídico sobre la disciplina litúrgica³⁹.

En el capítulo sobre los demás sacramentos y los sacramentales tres artículos aluden a la autoridad episcopal: 1) La restauración del catecumenado litúrgico se pondrá en práctica según “el juicio del ordinario del lugar”⁴⁰. 2) Las variantes en el rito bautismal cuando los candidatos sean numerosos, se aplicarán

³⁵ Ibid., 1.

³⁶ 10 de octubre de 1963.

³⁷ Can. 1261, § 2.

³⁸ Art. 57, § 2, 1.

³⁹ Cf. arts. 41-42.

⁴⁰ Art. 64.

también “según el juicio del ordinario del lugar”⁴¹. 3) La reservación de bendiciones ha de hacerse “sólo en favor de los obispos u ordinarios”; y ciertos sacramentales podrán ser administrados por laicos sólo “a juicio del ordinario”⁴².

El primero y el tercero de estos casos merecen un breve comentario. El artículo 64, hablando del catecumenado litúrgico nuevamente instaurado, deja la determinación local en las manos del obispo u otro ordinario del lugar. Esto confirma la norma para el uso del ritual de 1962⁴³, pero apunta a una completa integración del período de instrucción y formación de los conversos en los ritos litúrgicos en que toma parte toda la comunidad.

El texto del artículo 79, que se ocupa de los sacramentales, encontró las mismas vacilaciones por parte de los padres conciliares que el derecho de los ordinarios religiosos a permitir la concelebración, según el artículo 57, § 1, 2⁴⁴. En primer lugar, fue necesario que la Comisión Conciliar aclarase que los únicos ritos reservados a religiosos a tenor del artículo 79 eran los celebrados por los mismos ordinarios religiosos únicamente en beneficio de los religiosos exentos, por ejemplo, la bendición de un lugar sagrado perteneciente a un instituto religioso de clérigos exentos. La intención pastoral del párrafo segundo del artículo 79 es suprimir toda reservación privilegiada que pudiera crear obstáculos a los sacerdotes en el pleno ejercicio de su ministerio parroquial en bien de los fieles; nada de esto ocurre por el hecho de que algunas bendiciones más solemnes queden reservadas a los obispos.

La realización práctica del plan, muy limitado y casi sólo experimental, de permitir que ciertos sacramentales puedan ser administrados por laicos especialmente cualificados, se encomienda más bien al “ordinario” que a los obispos u ordinarios de

⁴¹ Art. 68.

⁴² Art. 79.

⁴³ 16 de abril de 1963, *Ordo Baptismi Adulorum per Gradus Catechumenatus Dispositus*, “Normae”, n. 1.

⁴⁴ Cf. *supra*, en la nota 34.

lugar solamente⁴⁵. De hecho, sin embargo, serán los ordinarios de lugar quienes generalmente decidan, pues los laicos en cuestión estarán sujetos a su autoridad; la terminología empleada por la Constitución parece exceptuar el caso de los religiosos laicos que pueden recibir dicho permiso de sus ordinarios religiosos.

Los dos casos de poder episcopal mencionados en el capítulo IV, sobre el Oficio divino, atribuyen también las facultades en cuestión a los otros ordinarios de lugar y a los ordinarios religiosos. Y es natural, pues tanto las dispensas y permutas en el Oficio⁴⁶ como la autorización para usar la lengua materna en el rezo del Oficio a los clérigos⁴⁷ son cosas que conciernen por igual a los ordinarios religiosos y a los obispos. La primera de estas normas corrige la paradójica situación en que se hallaban los obispos; éstos, en efecto, a pesar de ser los moderadores principales del culto divino en sus diócesis, no podían encontrar en la legislación escrita la autorización que les justificase para conceder dispensas y permutas que los superiores religiosos y otros venían ya concediendo.

Ciertamente estos artículos de la Constitución no sugieren en modo alguno que los poderes ejercidos anteriormente por la Sede apostólica se transfieran ahora en bloque a cada uno de los obispos. Aun en el caso de que, gradualmente o mediante determinación específica por un decreto conciliar en una ulterior sesión del Concilio, se reconozca en el obispo individual una presunción de autoridad, a no ser que una materia quede reservada exclusivamente al Papa, la gran obra de la reforma litúrgica difícilmente podrá determinarse en cada iglesia local.

No obstante, el Concilio Vaticano II reconoce sustancialmente la autoridad del obispo individual, especialmente en el artículo 22, § 1. Este poder jurídico tiene su origen en el oficio litúrgico del obispo. Su enunciación en forma de ley bien puede

⁴⁵ Art. 79.

⁴⁶ Art. 97; Mp, n. VII.

⁴⁷ Art. 101, § 1; Mp, n. IX.

estar relacionada con la postura adoptada por la inmensa mayoría de los padres conciliares sobre la base del sagrado ministerio: 2.123 padres, con 34 votos en contra, pidieron que en el esquema *De Ecclesia* se afirmara que la consagración episcopal constituye el grado sumo del sacramento del Orden; 2.049, con la oposición de 104, pidieron que en la redacción del mismo esquema se afirmara que cada obispo legítimamente consagrado e introducido así en la comunidad de los obispos y el Romano Pontífice, que es su cabeza y su principio de unidad, es un miembro del colegio episcopal⁴⁸.

* * *

La alusión que acabamos de hacer a la reforma general de la liturgia nos lleva al párrafo segundo del artículo 22 de la Constitución. Por muy fuerte que sea la tendencia hacia una descentralización en el ejercicio de la autoridad sagrada dentro de la Iglesia, es completamente irrealista suponer una diversidad de ritos y prácticas a un nivel puramente local o diocesano. Cuando, en efecto, se buscan casos de áreas en que la jurisdicción eclesiástica podría ejercerse a una escala regional o nacional, la ordenación o reglamentación del culto público es siempre uno de los primeros casos que se ofrecen.

Si se ha de desechar, por ejemplo, que los libros litúrgicos reformados presenten rúbricas facultativas, dejando la elección a juicio de cada obispo (o, en materias de menor importancia dentro del mismo campo, al de cada celebrante), es evidente que las adaptaciones sustanciales han de hacerse a escala regional⁴⁹. Sólo de esta manera puede lograrse una uniformidad razonable dentro del área de cierta extensión, y este grado de uniformidad es exigido hoy por el moderno desarrollo de las comunicaciones, la movilidad de las poblaciones, etc.

⁴⁸ 30 de octubre de 1963. Cf. "Herder Correspondence", enero de 1964, p. 12.

⁴⁹ Cf. arts. 39-40.

El punto de partida para esta especie de descentralización —y la restauración en la Iglesia, con un ropaje y un vigor nuevos, de la venerable disciplina de los concilios y sínodos— es el párrafo segundo del artículo 22: “En virtud del poder concedido por el derecho, la reglamentación de la liturgia corresponde también, dentro de los límites establecidos, a las diversas clases de competentes asambleas territoriales de obispos, legítimamente constituidas”⁵⁰.

Algunos objetan que el ejercicio regional del poder jurídico por agrupaciones de obispos, tanto en los concilios provinciales y plenarios del pasado como en las agrupaciones, generalmente llamadas conferencias, de este siglo, no es una manifestación de la “colegialidad”, puesto que no está implicado todo el colegio apostólico. Los Padres conciliares del Vaticano II parecen sentir de otra manera. Su actitud ante la doctrina de la colegialidad es suficientemente clara: 1.108 pidieron, con 136 votos en contra, que el esquema *De Ecclesia* se redactara de modo que afirmase que el colegio de obispos tiene la misión de evangelizar, santificar y cuidar de su grey, es sucesor del colegio de los apóstoles y, en unión con su cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta cabeza (cuyo primado sobre todos los pastores y fieles permanece intacto), posee poder pleno y supremo sobre la Iglesia universal; 1.717 pidieron, con 408 votos en contra, que el mismo esquema se redactara de modo que afirmase que esta autoridad, propia del colegio de obispos en unión con su cabeza, es de derecho divino⁵¹. Los mismos Padres conciliares, pasando de la doctrina a la disciplina, encontraron en la constitución jurídica de las conferencias episcopales (dentro del esquema *De Episcopis et Dioecesum Regimine*, no acabado todavía de estudiar por el Concilio) la manifestación concreta, región por región o nación por nación, de esa responsabilidad corporativa de todos los obispos sobre todas las iglesias.

⁵⁰ “Ex potestate a iure concessa, rei liturgicae moderatio inter limites statutos pertinet quoque ad competentes variis generis territoriales Episcoporum coetus legitime constitutos”.

⁵¹ 30 de octubre de 1963. Cf. “Herder Correspondence”, l. c.

Si cada obispo tiene una solicitud por las iglesias distintas de la suya, ese interés ha de ser mayor con relación a las diócesis de su provincia, de su región, de su nación. Cómo habrá de expresarse jurídicamente esta solicitud o preocupación, si ha de expresarse de alguna manera, es una cuestión totalmente distinta, pero ciertamente constituye una manifestación del carácter colegial de la comunidad de obispos, incluso a escala regional.

En el pasado, la manifestación de este fenómeno casi natural en la Iglesia adquirió la forma de patriarcados y provincias, sínodes y concilios⁵². Ahora, las conferencias episcopales, de estructura menos rígida y casi ignoradas en la codificación del derecho canónico⁵³, se han visto reconocidas por el Concilio ecuménico.

En el artículo 22, § 2, el Concilio evita cuidadosamente todo lo que sea entrar en la cuestión doctrinal del lugar que ocupan estas conferencias o asambleas de obispos en la constitución de la Iglesia; se habla simplemente de "poder concedido por el derecho", sin especificar si es humano o divino. Así mismo el Concilio se abstiene de prejuzgar las diversas especies de conferencias episcopales que existen en la actualidad, dejando este problema para la posterior constitución *De Episcopis et Dioecesum Regimine*. Este es el sentido de la atribución de poder a "las diversas clases de competentes asambleas territoriales de obispos, legítimamente constituidas". Para que la Constitución sobre la sagrada liturgia, en algunas de sus principales facetas, no resultase inefectiva durante un período de tiempo hasta que el Concilio pueda determinar la naturaleza y el estado jurídico de las conferencias episcopales, se reconoce que el derecho de reglamentar la liturgia reside en las diversas corporaciones de este género.

Cuando el artículo 22 era discutido en el Concilio, se señaló que el poder a que alude el texto podía ser ejercido por las

⁵² Can. 281; 283.

⁵³ Can. 292; cf. can. 1507, § 1; 1909, § 1; *Ordo Baptismi Adulorum...*, "Normae", n. 3, 5-6; *Codex Rubricarum*, n. 117.

conferencias provinciales de obispos, por los concilios provinciales y plenarios, por las corporaciones episcopales —de carácter nacional o regional— ya existentes, etc., con la única condición de estar legítimamente constituidos. El 25 de enero de 1964, Pablo VI promulgó unas disposiciones provisionales relativas a las asambleas de obispos, que éstas habían de seguir en el ejercicio de su autoridad legislativa sobre la liturgia⁵⁴:

1) Por el momento, es decir, hasta que esté ultimada la esperada Constitución sobre el tema, la autoridad del artículo 22, § 2, reside en las asambleas *nacionales* de obispos. Esto no excluye la asociación de obispos de diversas naciones en una agrupación única para una acción concertada; sí excluye, al menos por ahora, la actuación de grupos de este tipo a una escala menor de la nacional, aunque ello pudiera ser de gran importancia en regiones y países donde se hablan dos o más lenguas.

2) Además de los obispos residenciales, pueden participar con derecho a voto los mencionados (o aludidos) en el canon 292 del C. I. C. Pueden también ser llamados a estas conferencias los obispos coadjutores y auxiliares.

3) Para la legítima aprobación de los decretos se requieren los dos tercios de los votos, emitidos secretamente.

De estas disposiciones, la segunda y tercera tienen importancia en cuanto derivadas sustancialmente del esquema *De Episcopis et Dioecesium Regimine* sometido todavía a discusión por el Concilio. El conjunto del documento papal permite el ejercicio pleno del poder mencionado en el artículo 22, § 2, sin demora alguna.

¿Cuáles son los “límites establecidos” del poder jurídico de los episcopados nacionales? Prescindiendo de las facultades preconciliares relativas a la liturgia (sobre el color de los ornamentos sagrados⁵⁵, adaptaciones y uso de la lengua vulgar en el rito del catecumenado de adultos⁵⁶), podemos enumerar las siguientes tomadas de la Constitución misma:

⁵⁴ Mp, n. X.

⁵⁵ Codex Rubricarum, n. 117.

⁵⁶ *Ordo Baptismi Adulorum...*, “Normae”, n. 3, 5-6.

1) El poder de determinar la extensión del uso de la lengua materna en la liturgia⁵⁷, así como el de aprobar las traducciones en lengua vulgar para usos litúrgicos⁵⁸. En el primer caso, las decisiones de la conferencia deben ser confirmadas (*actis probatis seu confirmatis*) por la Sede apostólica; en el segundo, la Constitución no exige confirmación, aunque una interpretación del *motu proprio* de enero afirma que se requiere dicha confirmación⁵⁹. Otros artículos de la Constitución especifican los límites de la autoridad episcopal, dentro de la estructura de los organismos o conferencias territoriales, para la concesión de la lengua vulgar en los diversos servicios, la Eucaristía⁶⁰, los otros sacramentos y sacramentales⁶¹, el oficio divino⁶², la liturgia cantada (con la misma extensión que en la rezada)⁶³;

2) la promoción de los estudios necesarios para las adaptaciones litúrgicas, tanto las que se indicarán en los libros litúrgicos revisados⁶⁴ como otras adaptaciones más profundas que exigen la aprobación pontificia⁶⁵, y la introducción o proposición de semejantes adaptaciones;

3) la creación de una comisión episcopal de liturgia⁶⁶;

4) la preparación de un ritual particular o regional después de que se publique la nueva edición del Ritual Romano⁶⁷;

5) la introducción de elementos indígenas de iniciación religiosa en el ritual cristiano, al menos en los llamados países de misión⁶⁸;

⁵⁷ Art. 36, § 3.

⁵⁸ Art. 36, 4.

⁵⁹ Mp, n. IX; cf. F. R. McManus, *The Constitution on Liturgy, Commentary, Part One*, "Worship 38 (1964), 358-361.

⁶⁰ Art. 54.

⁶¹ Art. 63 a.

⁶² Art. 101.

⁶³ Art. 113.

⁶⁴ Arts. 38-39.

⁶⁵ Art. 40.

⁶⁶ Art. 44.

⁶⁷ Art. 63 b.

⁶⁸ Art. 65.

- 6) la preparación de un rito para la celebración del matrimonio “adaptado a las costumbres de los diversos lugares y pueblos”⁶⁹;
- 7) la adaptación del año litúrgico⁷⁰;
- 8) el fomento de la práctica penitencial durante la Cuaresma según “las posibilidades de nuestro tiempo y de los diversos países”⁷¹;
- 9) la introducción de formas musicales indígenas en la liturgia, especialmente en países de misión⁷²;
- 10) la jurisdicción sobre el uso de instrumentos musicales distintos del órgano de tubos en el culto divino⁷³. En esto la Constitución ofrece más bien una restricción del derecho de los ordinarios locales⁷⁴;
- 11) la adaptación de las vestiduras y objetos sagrados, especialmente en su materia y su forma, a las necesidades y costumbres de la región⁷⁵.

En uno u otro caso, la enumeración que acabamos de hacer más parece imponer una obligación que describir un poder, por ejemplo, en el fomento de la práctica penitencial. Y podríamos detenernos también en las nuevas responsabilidades de las asambleas territoriales de obispos, particularmente en lo que se refiere a educación, promoción y participación litúrgicas⁷⁶.

Hay, además, una cuestión particular que exige un breve comentario.

En el caso de la facultad otorgada a las conferencias episcopales para introducir las lenguas vulgares en la liturgia⁷⁷, así como en el caso de la preparación de rituales particulares⁷⁸, las

⁶⁹ Art. 77.

⁷⁰ Art. 107.

⁷¹ Art. 110.

⁷² Art. 119.

⁷³ Art. 120.

⁷⁴ S. C. R., instruc. del 3 de septiembre de 1958, n. 69.

⁷⁵ Art. 128.

⁷⁶ Arts. 43-44.

⁷⁷ Art. 36, § 3.

⁷⁸ Art. 63 b.

decisiones de la asamblea territorial exigen la confirmación de la Sede apostólica.

El texto de los dos artículos correspondientes fue objeto de intensa discusión durante el debate conciliar a finales de 1962. En el esquema de la Constitución, en el artículo 36 de la redacción final, no se otorgaba a las conferencias episcopales ningún poder sobre la lengua vulgar, sólo el derecho de presentar proposiciones a la Santa Sede —ciertamente un derecho menguado.

Posteriormente, la Comisión Conciliar de liturgia sometió al juicio de los padres un nuevo texto del artículo que decía: “...est competentis auctoritatis ecclesiasticae territorialis, de qua in art. 22, § 2... de usu et modo linguae vernaculae statuere, actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis”⁷⁹. La enmienda fue aceptada por los padres por 2.016 votos afirmativos y 56 negativos⁸⁰.

La introducción de la palabra *statuere* —o más bien su restauración, pues la Comisión Preparatoria Pontificia la había propuesto anteriormente— indica claramente el poder jurídico de las autoridades territoriales a este respecto. También el *motu proprio* sobre la puesta en práctica de la Constitución, que en su primera versión suscitó discusiones sobre la situación de las conferencias episcopales con relación a la Sede Apostólica, insistió, y con mayor energía, en este punto al escoger la expresión *ad legitima ferenda mandata*⁸¹. Se trata de un poder legislativo, en ningún modo diferente del que poseen los concilios regionales.

La otra cláusula, que las decisiones han de ser confirmadas por la Sede Apostólica, fue redactada con el máximo cuidado, para indicar que la aprobación general expresada con la palabra *probatis* era de la especie expresada por la segunda palabra, *confirmatis*. Esta fue la razón de que se usara la conjunción *seu* en lugar de *vel*, uso cuidadosamente conservado en la redacción fi-

⁷⁹ Art. 36, § 3.

⁸⁰ 5 de diciembre de 1962.

⁸¹ Mp, n. X.

nal (y oficial) del *motu proprio* de enero y en los rescriptos del nuevo *Consilium* para la puesta en práctica de la Constitución. Por tanto, la palabra *seu* propiamente se ha de traducir por "es decir", y no por "o".

El sentido de esta confirmación queda ulteriormente explicado por analogía con el artículo 63 b, que trata de la preparación de rituales por las autoridades territoriales. En este caso la fórmula empleada es: *actis ab Apostolica Sede recognitis*. El paralelismo demuestra que se trata de la institución canónica del canon 291, § 1 del C. I. C., llámese ésta inspección, confirmación, revisión, ratificación, o algo semejante. La explicación auténtica, ofrecida a los padres por la Comisión Conciliar, es sencilla: en estos casos, las leyes proceden verdaderamente de la autoridad legislativa de la corporación territorial de obispos; la subsiguiente confirmación de la Sede Apostólica les añade una nueva fuerza jurídica y moral, pero su condición de leyes episcopales no cambia.

Podríamos detenernos más en este punto, especialmente teniendo en cuenta que la Constitución viene a ocuparse de las relaciones entre la Sede Apostólica y la legislación de los concilios provinciales y plenarios según el Código de Derecho Canónico⁸². Pero aquí nos limitamos a subrayar el poder otorgado a las conferencias episcopales en relación con la liturgia, y a sugerir que esto puede muy bien ser un primer gran paso en el providencial surgimiento de una nueva institución canónica que esclarecerá las relaciones entre el obispo jefe y los demás obispos dentro del colegio apostólico.

FREDERICK R. McMANUS

⁸² Cf. F. R. McManus, art. cit., 354-356.

EL OBISPO Y LOS “SACRA EXERCITIA”

Resulta sorprendente el hecho de que nosotros, en la Iglesia de Occidente, tengamos un detallado breviario canónico para clérigos y religiosos, con una obligación exactamente determinada, y, en cambio, para los fieles, si prescindimos de la participación exigida en la misa, no esté prevista ninguna legislación de oraciones, ni siquiera en forma de recomendación. Este fenómeno, del que la Iglesia china¹ es una clara excepción, resulta más sorprendente aún si comparamos con él las prácticas de oración de la Iglesia de los primeros siglos. En la más antigua legislación eclesiástica, la *Traditio Apostolica* de San Hipólito de Roma², de los 43 números que la componen —prescindiendo de las disposiciones sobre la eucaristía—, dos al menos tratan de la oración de los fieles, y ello con todo detalle. En cambio, en el C. I. C., de los 2414 cánones —prescindiendo también aquí de la Eucaristía y de los religiosos—, propiamente sólo el canon 1259 menciona la oración de los fieles. En él se dice, en efecto, en el § 1: *Orationis et pietatis exercitia ne permittantur in ecclesiis vel oratoriis sine revisione et expressa Ordinarii loci licentia.*

De todos modos, se da por supuesto aquí que, junto a la liturgia y la oración oficial del clérigo, existen *pietatis exercitia* practicados por el pueblo cristiano. Tales *pietatis exercitia* se tie-

¹ P. BRUNNER: *L'enchologe de la Mission de Chine*, Münster, 1964.

² En la nueva edición de B. BOTTE: *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Münster, 1963, n. 88 (y además, el duplicado, n. 35): *De tempore quo oportet orare*, y el n. 42: *De signo crucis*.

nen en cuenta, sin embargo, tan sólo en cuanto a su aspecto negativo: el obispo ha de velar para impedir que se introduzcan abusos, que se practiquen, por ejemplo, oraciones y devociones contrarias a la fe o a una sana piedad.

La *Instructio* de la Sagrada Congregación de Ritos de 3 de septiembre de 1958 emplea el mismo lenguaje que el canon citado³. A fin de delimitar más exactamente la esfera en que la Sede Apostólica, por el canon 1257, reivindica el derecho exclusivo de reglamentar la liturgia, la *Instructio* define más detalladamente el concepto de *actio liturgica*, diciendo que por ella ha de entenderse sólo el servicio divino realizado, de acuerdo con los libros aprobados por la Santa Sede, por personas autorizadas para ello. Todas las demás prácticas religiosas, ya se celebren en la iglesia o fuera de ella, aun cuando sean dirigidas por el sacerdote, son denominadas *pia exercitia*⁴.

Al expresarse de este modo no se establece, pues, diferencia alguna fuera del ámbito denominado, en sentido estricto, liturgia, dando lo mismo que una práctica religiosa sea realizada por fieles participantes (por ejemplo, en una peregrinación privada o en la oración de la familia en casa), o que se la anuncie como parte de la liturgia parroquial y sea dirigida por un clérigo autorizado.

Se trata, en este último caso, de las diversas devociones que se celebran por la tarde y por la noche y que desde hace siglos se tienen regularmente, al menos los domingos y días festivos, en las iglesias públicas. Es claro que a tales prácticas no se les concede una valoración especial. Tal como se celebran en muchos países, han crecido, en efecto, muchas veces de manera profusa. Sus formas proceden en muchos casos de la oración privada o de algún devocionario. Giran de ordinario en torno a temas muy periféricos: sirven para venerar a un santo o un misterio par-

³ AAS 50 (1958) 633: "Ceterae actiones sacrae quae sive in ecclesia sive extra, sacerdote quoque praesente vel praeeunte, peraguntur, 'pia exercitia' appellantur".

⁴ *Ibidem*.

ticular. Se preocupan poco, especialmente cuando se trata de novenas o de devociones mensuales, del curso del año litúrgico. La devoción a san José puede recubrir, a lo largo de todo el mes de marzo, la celebración de la cuaresma; la devoción del mes de mayo pasa por encima del tiempo pascual sin echar una sola mirada al Resucitado.

Sin embargo, Pío XII, ya en su encíclica *Mediator Dei*, dedicó una benévola atención a estos cultos y subrayó su justificación. El Papa habla de ejercicios de piedad (*pietatis exercitia*), los cuales, ciertamente, tomadas las cosas con rigor, no pertenecen a la liturgia, pero poseen una significación especial, y dice de ellos que “en cierto modo” pueden ser considerados como pertenecientes a la esfera litúrgica. Y menciona como ejemplos la devoción mariana del mes de mayo, la devoción al Corazón de Jesús en junio y, además, novenas y triduos, así como la devoción del *via crucis*⁵. Todas estas formas de piedad son alabadas porque llevan al pueblo cristiano al sacramento de la penitencia, a la misa y a la comunión, a meditar sobre los misterios de la redención y a imitar a los santos. La encíclica dice que no es necesario reformar todos estos cultos de acuerdo con las leyes de estilo de los ritos litúrgicos; sin embargo, deberían inspirarse en la liturgia de tal modo que no se consienta en ellos nada inadecuado, o indigno de la casa de Dios, o contrario a la liturgia y a la sana piedad⁶.

La *Constitutio de Sacra Liturgia* da un paso más en esta línea, y con ello surgen nuevas tareas en el campo de visión de una pastoral próxima a la realidad. En el artículo 13 se habla primero de los *pia exercitia*, entendiéndolos, desde luego, en el amplio sentido en que se venían entendiendo hasta ahora. Se los recomienda encarecidamente, con tal de que sean conformes, claro está, a las leyes de la Iglesia, “especialmente si se hacen por mandato de la Sede Apostólica”. Al decir esto se piensa, evidentemente, en devociones tales como el rosario, el *via crucis* y

⁵ AAS 39 (1947) 586.

⁶ Ibidem, 587.

las letanías aprobadas. Pero en el segundo apartado se contraponen a estos *pia exercitia* los *sacra exercitia* de las Iglesias particulares, es decir, de los obispados, concediéndoseles una especial dignidad. Se los caracteriza como aquellos *exercitia* que se celebran por mandato del obispo, a tenor de las costumbres o de los libros legítimamente reconocidos. Así, pues, al hablar de estos *sacra exercitia*, la *Constitutio* destaca, de entre todo el ámbito de las prácticas que hasta ahora se califican indistintamente de *pia exercitia*, un círculo más reducido de ejercicios piadosos. Estos no se consideran ya como algo extraño, que hubiera crecido fuera del ámbito reglamentado por la Iglesia y sin su guía, y que sólo habría que vigilar, lo mismo que compete a la Iglesia vigilar las formas de deporte, esparcimiento y diversión cultivadas por los fieles. Las mencionadas prácticas, por el contrario, son consideradas positivamente como formas litúrgicas puestas bajo la responsabilidad y dirección del obispo, de igual manera que la liturgia, en sentido estricto, se halla bajo la responsabilidad y dirección de la Sede Apostólica. Es, pues, sólo un complemento obvio el exigir que tales prácticas estén en concordancia con la liturgia y conduzcan a los fieles hacia ella. La indicación de que deben "tener en cuenta los tiempos litúrgicos" alude, de todos modos, al punto en que, como muestra la experiencia, aquellos cultos dejan de ordinario mucho que desear.

Este artículo 13 tiene un gran alcance. Se aplica en él anticipadamente lo que, en el artículo 22, § 1, se define como principio: "El derecho de reglamentar la liturgia compete a la Sede Apostólica y, en la medida que determine la ley, al obispo". A la vez se señala un campo en el que este derecho del obispo tiene principalmente aplicación: el campo de las devociones vespertinas.

Encontramos en este punto un fenómeno peculiar. La forma clásica del culto de la tarde son las vísperas. Los documentos eclesiásticos recomiendan una y otra vez éstas a los fieles; no raras veces mencionan conjuntamente las vísperas del domingo y la misa dominical. Pero es asimismo evidente que las víspe-

ras, al menos en los sitios en que no se celebran en la lengua del pueblo⁷, encuentran poco eco entre los fieles. Precisamente por ello han sido sustituidas en la mayoría de los casos por otras devociones. Y, sin embargo, se trata de una institución que se remonta a los tiempos más antiguos de la Iglesia y que existe en todos los ritos de Occidente y Oriente.

Las constituciones apostólicas que surgieron en el siglo IV en el ámbito de Antioquía encargan al obispo que “reúna la iglesia” todos los días por la tarde, y dan además otras indicaciones más concretas sobre la salmodia y la oración, y lo mismo ocurre después a propósito de la Hora matutina⁸. Por esta misma época, en Occidente, San Hilario considera como una de las mayores gracias de Dios el que la Iglesia se reúna “para la delectación de los salmos matutinos y vespertinos”⁹. En los sínodos de Galia y de España de los siglos VI y VII, la ordenación de los maitines¹⁰ y las vísperas es uno de los temas que aparecen siempre. Todo el esfuerzo se endereza a imponer en todas partes una salmodia buena y homogénea. No faltan aquí elementos que revelan con claridad que se tiene en cuenta al pueblo asistente¹¹. En los siglos siguientes la Hora matutina va desapareciendo poco a poco, pues la misa diaria se torna usual también en los días de la semana. Las vísperas, sin embargo, continúan apareciendo como componente destacado del orden litúrgico de la Iglesia, especialmente en cuanto celebración vespertina para los domingos y días de fiesta y para sus vigilias. Las vísperas continúan diferenciándose claramente, por su superior solemnidad, de las Horas restantes que, entretanto, han ascendido asimismo, de ser tiempos

⁷ Esto es lo que ocurre, por ejemplo, desde antiguo en Polonia. Cf. J. GÜLDEN: *Polnische Volksliturgie*, en “Liturgisches Jahrbuch” 4 (1954), páginas 149-186, especialmente págs. 165-174.

⁸ VIII 35-39 (Funk I, 544-548).

⁹ In Psalm. 64, 12 (CSEL 22, 244): “Progressus Ecclesiae in matutinorum et vespertinorum hymnorum delectationes maximum misericordiae Dei signum est”.

¹⁰ Cf. J. A. JUNGMANN: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, págs. 175 s., 180-182, 185 s., 196 s.

¹¹ Estos Maitines equivalen a nuestros Laudes.

privados de oración, a la categoría de horas canónicas. También las vísperas perdieron, sin embargo, hacia el final de la Edad Media, su carácter popular. En el estado en que todavía hoy las encontramos, con los cinco salmos y su forma alternada de rezarlos, con sus antífonas y versículos, han pasado desde entonces al coro de los monjes y clérigos, permaneciendo en latín. El pueblo tuvo que verse condenado al silencio y prácticamente excluido de ellas.

De este modo se han ido formando desde el final de la Edad Media, en conexión con las vísperas y finalmente en sustitución de ellas, nuevas formas de piedad que correspondían mejor a las necesidades del pueblo. A la *Salve Regina* con que terminaban las vísperas, se le ha dado una solemnidad especial (procesión al altar de María y cosas semejantes), completándola con otras oraciones. De este modo nacieron las devociones que en muchos territorios de Alemania se conocen como devociones de la salve y en Francia como *salut*. O, siguiendo la línea de la peculiar piedad sacramental que se desarrolló a partir del siglo XIII, se expone el Santísimo al final de las vísperas y se lo ensalza con cantos propios; así nacieron poco a poco las bendiciones¹².

En otros lugares, y debido especialmente a las cofradías, han ido surgiendo formas de piedad que toman como modelo el Oficio divino y que giran en cada caso en torno a un tema especial. Tales formas de piedad se hallan estructuradas de tal modo —como ocurre, por ejemplo, en muchos lugares de Renania— que se suceden cinco partes, una tras otra, cada una de las cuales comienza con una invitación a la oración y abarca un padrenuestro y un avemaría, acabando con una oración. O se ha pretendido imitar el curso de una meditación o de una catequesis y transformarlo en oración¹³. O se han puesto como base las

¹² P. BROWE: *Die Entstehung der Sakramentsandachten*: "Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft" 7 (1927), págs. 83-103.

¹³ TH. SCHNITZLER: *Messopferfeier und Nachmittagsandacht*, en *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, edit. por F. X. Arnold y Balth. Fischer, segunda edición, Friburgo, 1953, págs. 354-363.

formas de piedad del rosario y del via crucis, que proceden de la piedad privada.

Precisamente esta pluralidad de soluciones revela la inseguridad en que se ha caído. Faltaba un principio claro. Y faltaba también, sin duda, una visión suficientemente clara de las leyes esenciales que debían regir la oración de la Iglesia y especialmente la oración de la comunidad reunida. Pues se trata realmente de la oración de una comunidad reunida en torno al sacerdote, es decir, se trata de la Iglesia, del mismo modo que, en los días de los Padres de la Iglesia, las vísperas representaban la oración de la comunidad; y del mismo modo —más aún, en un grado todavía superior— que en las vísperas que reza un coro de clérigos o de monjes, es una comunidad la que reza. Pues quien se encuentra congregado es el pueblo de Dios de esta parroquia o de esta comunidad, y el que dirige la oración, teniendo además conciencia de corresponder con ello al deseo y a la voluntad del obispo y de integrarse así en la oración de la Iglesia entera, no es cualquiera, sino el párroco o el sacerdote autorizado por éste.

En la estructuración de esta devoción reinará indudablemente cierta libertad. No se les deberá imponer, como vimos que decía expresamente Pío XII, las leyes de estilo de la liturgia actual. Más aún, sería completamente equivocado someterlas al esquema de una Hora del Oficio canónico para clérigos, que ha de contar con presupuestos totalmente distintos. Sin embargo, debería ser posible enunciar, partiendo de la naturaleza de la asamblea eclesial y de la oración de la Iglesia, algunas leyes fundamentales que tuviesen validez universal. El artículo 13 alude a los tiempos del año litúrgico y, con ello, a los grandes temas de la revelación cristiana; tenemos aquí una primera ley formal. Debería dejarse sentir además el elemento de la enseñanza y de la meditación, sobre todo en la palabra de la Escritura; esto se halla en concordancia con una tradición antigua y buena. La historia primitiva del Oficio divino revela, en efecto, que el monacato de los primeros tiempos se contentaba, para su alabanza de Dios, con el cántico de salmos e himnos, pero muestra asi-

mismo que muy pronto se incorporó la lectura de la Escritura a los domingos y días de fiesta, en los que había que tener en cuenta la participación del pueblo. En Oriente esto se sigue haciendo hasta el día de hoy¹⁴. Y en Occidente encontramos también —por primera vez en el oficio atestiguado por San Benito y basado en la tradición de la ciudad de Roma— la costumbre actual de que incluso a cada Hora se le añada una parte final que corresponde a la liturgia popular, parte que comienza con una lección de la Escritura, denominada *capítulo*, y que después lleva, a través del canto y la letanía, a la oración¹⁵. Esta era una división arraigada desde antiguo en Roma. Cuando se quería celebrar la liturgia entera, se repetía esta serie cuantas veces fuera necesario: seis o doce veces. Así vemos todavía hoy cómo se suceden las lecciones de los sábados de temporas, las profecías de la noche de Pascua: a la lección responde el cántico; luego los asistentes se arrodillan para la oración, acabándose con ésta.

Sobre esto llama la atención propiamente una segunda disposición de la *Constitutio*. Nos referimos al artículo 35, 4. En él se recomienda celebrar "liturgias de la palabra" en las vigencias de las fiestas más solemnes, en las ferias de Adviento y Cuaresma, así como en los domingos y días de fiesta; éste es justamente el campo que las devociones vespertinas se han esforzado en ocupar sobre todo. Incluso se reconoce a éstas la función superior de suplir, allí donde no se pueda disponer de un sacerdote, la liturgia eucarística¹⁶. Una vez más se subraya aquí expresamente la autoridad del obispo: un diácono u "otro delegado por el obispo" dirigirá la celebración.

¹⁴ R. ZERFASS: *Die Rolle der Lesung im Stundengebet*, en "Liturgisches Jahrbuch" 13 (1963).

¹⁵ Cf. más detalles en J. A. JUNGmann: *Die liturgische Feier*, segunda edición, Ratisbona, 1961.

¹⁶ Existen ya diversos proyectos para estructurar estas liturgias en que no hay sacerdote; cf., por ejemplo, J. HOFINGER-J. KELLNER: *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Innsbruck, 1957, páginas 238-283.

Así, pues, a pesar del alto aprecio que nos merecen las vísperas clásicas, será tarea del futuro próximo el crear, bajo el título de *sacra exercitia*, formas apropiadas de las vísperas para el pueblo. Estas deberán mostrar, en efecto, cierta amplitud de variación. Los *sacra exercitia* pueden, en efecto, estar estructurados *secundum consuetudinem* o *secundum libros legitime approbatos*. Si es que ha de llegarse a una verdadera regeneración, en la que las leyes esenciales de la oración de la Iglesia, renovadas, vuelvan a tener vigencia, entonces difícilmente podrá prescindirse del libro para los fieles. Experiencias importantes a este respecto las tenemos ya en aquellos obispados que poseen desde hace mucho tiempo su libro diocesano de oraciones, editado por encargo del obispo y que constituye el orgullo y la alegría de los fieles.

J. A. JUNGMANN

“DUM SUPPLICAT ET PSALLIT ECCLESIA”

RENOVACION DEL CANTO Y TRADICION
FUNCION DE LOS COROS

La presencia salvífica del Señor en medio de su pueblo, que manifiesta y realiza de forma eminentemente el misterio del culto cristiano, no se revela activa sólo en la proclamación de la Palabra de Dios y los sacramentos, sino en el conjunto de las acciones litúrgicas. En particular, “Cristo, que ha prometido: donde se reúnen dos o tres en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos, está presente cuando la Iglesia reza o canta los salmos” (C. L., art. 7).

El canto de la asamblea litúrgica no es, pues, para los creyentes, un rito puramente externo. No podría consistir tampoco en un mero ejercicio del arte musical. Ni se reduce, por otra parte, a una contribución de orden psicológico o social aportada a la oración personal o comunitaria y que se podría utilizar o no a discreción. El canto constituye uno de los signos de la “santificación del hombre”, y del “culto público” de la Iglesia (artículo 7), por los que se ejerce, en la liturgia, la “función sacerdotal de Jesucristo”. Entre otros efectos espirituales, “el canto da a la oración una expresión más suave, favorece la unanimidad y hace más solemnes los ritos sagrados” (art. 112).

Por eso, el canto tiene gran importancia para los pastores de almas. Como expresión privilegiada del hombre religioso, el canto está integrado profundamente en el cuerpo de la fe de los fieles. Como elemento constitutivo de esta “forma más noble” de celebración que se llama solemne (art. 113), el canto forma

parte integrante de la acción litúrgica (art. 112) y en una sana pastoral litúrgica no puede ser tratado como algo accesorio.

Entre los numerosos problemas pastorales que el canto suscitará en la restauración postconciliar, hay dos que merecen particular atención: 1.º ¿Cómo asegurar en los cantos nuevos la continuidad de la tradición litúrgica?; 2.º ¿Qué será de las *scholae* o coros en el canto de las asambleas?

1. UNA RENOVACION DENTRO DEL ESPIRITU DE LA TRADICION

La constitución de Liturgia ha tratado de la música sacra en un capítulo aparte (cap. VI), por constituir ésta una actividad ritual absolutamente original. En él asigna a la música su *munus ministeriale* en cuanto “canto ligado a un texto”, y recuerda después algunas normas especiales relativas a ella. Tales normas son tradicionales. En realidad, los principios relativos al canto más ricos en consecuencias se derivan del conjunto de la Constitución. Se trata en particular de los que van dirigidos a la participación activa —lengua y canto del pueblo—, ya que el canto es, después de la comunión, el medio principal para asociar activa y conscientemente a la acción sagrada.

Es posible que en ningún otro punto procure la restauración de la liturgia cambios visibles tan importantes ni corra riesgos tan grandes como en el del canto. En efecto, el cambio de lengua, o las modificaciones de texto previstas para ciertos cantos, lecturas y oraciones, pone en cuestión la música con que eran ejecutados hasta ahora: en un buen canto, texto y melodía deben estar tan íntimamente ajustados que no se puede cambiar la letra sin modificar la música.

Cuando se traduce la Sagrada Escritura o un texto litúrgico, la palabra no hace más que cambiar de lengua; el mensaje es el mismo y el acto de lenguaje —aunque modificado necesariamente, ya que lo significado y lo significante se condicionan— sigue siendo análogo. Cuando se cambia la música, no se tienen las

mismas garantías. Esta no tiene por sí misma contenido nocional. En el signo musical la información es muy débil; la expresividad, en cambio, muy grande. Probablemente un cambio en ella es menos arriesgado, ya que lo que en ella se juega es más de orden afectivo que dogmático. Pero la fe, el culto y la piedad no se reducen a una información ortodoxa, sino que implican un comportamiento práctico y un peso de acción en el que el valor de los signos de expresión es considerable. Entre éstos, el canto sagrado es uno de los principales.

La necesaria modificación de los textos va a repercutir sobre el “tesoro de valor inestimable de la tradición musical de la Iglesia” (art. 112) y, a través de él, la actitud de fe que los fieles han respirado y vivido. Se explica así que la Iglesia deba velar atentamente sobre la nueva producción himnódica que traerá consigo el canto litúrgico en diferentes lenguas. Si, pues, la Iglesia recuerda el valor de su tradición musical, es porque nosotros llegamos al espíritu a través del dato musical que le transmite. Este tesoro de la tradición musical merece, pues, una atención análoga —aunque de naturaleza enteramente diferente— a la que consagramos a los textos sagrados.

Sin embargo, vemos que el Concilio ha abierto decididamente el camino a las tradiciones musicales autóctonas (art. 119). Este punto es esencial para la participación activa, ya que la música de cada cultura sirve de vehículo de su vida religiosa y social. Pero conviene distinguir, en los cantos de la liturgia, las melodías de los cantos del pueblo y el coro, de las de los ministros sagrados. Si para los primeros conviene buscar el lenguaje musical mejor adaptado a los fieles, ¿no convendría, en cambio, para el canto del celebrante y el diácono, en las lecturas de la Escritura o los versos de los salmos, inspirarse lo más posible en las melodías tradicionales? Técnicamente se observa que estas fórmulas de textos cantados son a la vez las más universales del repertorio eclesiástico y las más adaptables —por su propia naturaleza, aunque mediante todas las trasposiciones necesarias— a las diferentes lenguas. Así, en sus partes más estables y más sagradas, la liturgia

conservaría cierta universalidad. La música tiene el privilegio de poder traspasar las fronteras que levanta la diversidad de lenguas y puede constituir en el culto un poderoso signo de unidad.

2. LA VERDADERA FUNCION DE LA SCHOLA EN UNA ASAMBLEA LITURGICA QUE CANTA

¿Por qué, entre tantos problemas como suscita en materia de canto la Constitución Litúrgica, fijarnos aquí, en segundo lugar, en la cuestión de la función de la *schola*? El Vaticano II no aporta nada nuevo a este respecto: se la menciona entre los servicios litúrgicos de rango inferior con que debe contar toda asamblea bien constituida (art. 29); se recomienda favorecer la existencia de Scholas, sobre todo en las Iglesias catedrales (art. 114), así como un repertorio musical adaptado no sólo a los grandes coros sino también a los pequeños (art. 121). Hay que reconocer que lo que se dice de ella no es gran cosa. Estas breves observaciones se encuentran además relegadas a segundo plano, mientras la participación activa de todos los fieles en la acción sagrada, muy especialmente a través del canto litúrgico, se encuentra continuamente subrayada (v. gr. art. 30, 33, 48, 54, 113, 114, 119, 121). En relación con los documentos anteriores, el espíritu pastoral del Vaticano II se manifiesta claramente en la preocupación por la participación del pueblo. Nadie negará, por lo demás, la oportunidad de esta insistencia, ya que ¿en cuántas iglesias del mundo la participación directa en el canto litúrgico mismo está reservada a una *schola*? Reivindicar en estas circunstancias para esta última una parte que debe corresponder al pueblo fiel, ¿no significaría atentar contra el espíritu del Concilio?

Es verdad que el Concilio habrá actualizado de manera decisiva algo que era evidente en tiempos de san Juan Crisóstomo o de san Agustín, pero que se disipó poco a poco en el transcurso de la Edad Media, a saber, que la oración y la alabanza de la Iglesia incluyen la voz de todos sus miembros y no sólo la de un grupo de clérigos o chantres. Sobre este punto existe una diferencia

notable entre el *motu proprio* de san Pío X y el Vaticano II. El primero, aunque poniendo los fundamentos de la participación de los fieles en la liturgia y el canto, ratificaba una disciplina secular cuando decía: "Fuera de las melodías propias del celebrante en el altar y de los ministros... todo lo demás del canto litúrgico pertenece al coro de los clérigos" (*Tra le sollecitudini*, n.º 30). El Concilio Vaticano II, en cambio, en su definición de la liturgia solemne y cantada, menciona a los ministros sagrados y al pueblo (art. 113).

Sin embargo, desdeñar la función de la schola significaría infidelidad a la restauración de la liturgia. Más aún, sería un error exponer como ideal único de la celebración litúrgica una asamblea en la que, cantando todos, la schola fuera inútil y superflua. Conviene, en efecto, recordar que: 1.º, desde el punto de vista de la celebración litúrgica, la schola es un órgano normal del cuerpo del canto de la asamblea; 2.º, que juega un papel importantísimo entre los fieles; 3.º, que, en la evolución himnódica considerable de los años próximos, debería ejercer la función de testigo de la tradición y de su espíritu, no para fosilizar determinadas obras, sino para animar una vida.

1.º La acción litúrgica es jerárquica y comunitaria, como recuerdan los artículos 26 a 32 de la Constitución. De donde se sigue que cada uno según su orden, su función y su rango debe ejercer en ella toda su función y sólo su función. Ahora bien, en la liturgia solemne, el canto ofrece una excelente imagen de esta constitución orgánica de la asamblea celebrante.

En el santuario, la voz del celebrante, cuando intercede por el pueblo y ofrece el sacrificio de alabanza, es la primera y la más sagrada. La del diácono que informa al pueblo, le anuncia el evangelio y le propone las intenciones de la oración, es la voz del servidor de toda la asamblea. El lector que tiene la misión de transmitir la Escritura y el salmista que canta el salmo del gradual prestan su voz a la Iglesia, que no deja de proclamar la Palabra de Vida.

En la nave, el pueblo responde. Responde a las salutaciones del celebrante y ratifica su oración; responde al diácono que le

anuncia el evangelio o canta las moniciones y letanías; responde a los versículos del salmista. Pero, cuando debe hacer subir una alabanza más extensa o más poderosa, como el himno del Gloria o la profesión de fe del Credo, cuando solemniza con un canto las procesiones de entrada de la misa o de la comunión, el pueblo se apoyará naturalmente en un órgano coral que provoque y sostenga, prolongue y multiplique su propia voz. Esa es la función de la schola: Un servicio de la nave que canta.

2.º La schola aporta al canto de la asamblea una ayuda preciosa y contribuye, de una forma específica, al carácter festivo que la celebración espera del canto.

La schola arrastra y sostiene el canto de la asamblea. Cuando la comunidad de los fieles, apenas reunida de los cuatro puntos cardinales, no está aún plenamente realizada por la Palabra y la oración y su unísono no se ha logrado aún plenamente, la schola la ayuda a encontrar su cohesión y unanimidad. Cuando el canto, más o menos olvidado o mal aprendido parece vacilar, la schola le da firmeza.

En los cantos más largos y más sostenidos la schola aligera y vivifica el canto de la nave, alternando con ella el Gloria o el Credo. La schola se encarga de los versículos o estrofas a los que el pueblo añadirá una antíftona o un estribillo. La schola asegura esta variedad armoniosa que establece un ritmo en la obra común hecha de momentos de reposo y momentos de acción.

La schola, en fin, permite a la asamblea, gracias a las posibilidades vocales que le son propias, cantar melodías festivas o polifonías que el pueblo no podría asegurar por sí mismo y que contribuyen al esplendor festivo de la celebración. Si el canto ayuda realmente la oración de todos, la función de la schola enriquece la acción común, y todos pueden participar en ella activamente.

3.º Si tal es la función de la schola en el espíritu de la Constitución de la Liturgia, habrá que reconocer que ésta, aunque poco expresiva sobre la materia, aporta y exige muchas cosas nuevas con relación a los usos establecidos. Con frecuencia, en efecto, la misión de la schola ha sido suplir el silencio

de la asamblea. Su repertorio, por ejemplo, constaba en muchos casos exclusivamente de piezas del kirial, a causa del silencio de los fieles. En adelante no debería ser así (art. 114, 28, 30). El espíritu de la restauración litúrgica no exige, en manera alguna, la supresión o el silencio del coro, sino que, por el contrario, lo supone, y, litúrgicamente, lo revaloriza junto con la celebración misma. Pero en no pocos casos pedirá su renovación y su conversión: su renovación en un repertorio que “favorezca la participación activa de toda la asamblea de los fieles” (art. 121); y su conversión dentro de un espíritu más atento a la función litúrgica que al prestigio puramente técnico o estético de sus ejecuciones.

Añadamos, finalmente, que la restauración litúrgica, al exigir nuevas creaciones en todas las lenguas, asigna a la schola una misión: la de transmitir al canto restaurado de las asambleas el espíritu propio que sirve de vehículo al “tesoro inestimable de la tradición musical de la Iglesia” (art. 112). A la schola le es más fácil impregnarse de las fuentes puras del canto de la Iglesia y transmitir al pueblo su sustancia espiritual. A ella le corresponde ser el testigo de ese canto, comunicar el gusto por él y transmitir su espíritu.

Para esto se requieren dos condiciones. La primera consiste en saber elegir entre las obras del pasado las que responden a la liturgia tal como la considera el Concilio Vaticano II. Estas obras son numerosas; pero no serán más que una parte, importante y fundamental, del canto gregoriano y una porción mucho más restringida de los demás repertorios. La segunda condición exige que el coro no intente defender un repertorio artístico y prefiera la ejecución de “obras” a la acción santa, sino que asegure una continuidad en una evolución donde el mismo espíritu cante en otras lenguas, con otras voces y con melodías antiguas y nuevas a la vez.

J. GELINEAU, SJ

EL LUGAR DE LA CELEBRACION LITURGICA

INTRODUCCION

Quien esperase encontrar en el capítulo VII de la Constitución sobre la sagrada liturgia, que trata “del arte y los objetos sagrados”, algo semejante a unos clichés prácticos para la disposición litúrgica de la Iglesia, se habrá sentido hondamente desilusionado. El capítulo, en efecto, no ofrece ninguna directriz concreta. El artículo 124 establece simplemente el principio general de que “cuando se hayan de edificar iglesias, se procure que éstas sean aptas para la celebración de las acciones litúrgicas y para la activa participación de los fieles”. Y el artículo 128 pide que, lo antes posible, se revise la legislación existente sobre “la apta y digna edificación de los templos”, menciona explícitamente los problemas de altar, sagrario y baptisterio que se han de resolver, y autoriza a las asambleas territoriales de obispos para que adapten la legislación a las reglas y costumbres de sus respectivas regiones, de acuerdo con la norma establecida en el artículo 22.

A primera vista, por tanto, puede parecer prematuro, y hasta quizá presuntuoso, aventurar un estudio sobre la disposición litúrgica de la iglesia a la luz de la Constitución. Sin embargo, el mismo artículo 128 ordena que las estructuras nuevas que se introduzcan estén en armonía con “la liturgia reformada”, es decir, con los principios enunciados en esta Constitución sobre la naturaleza y la celebración del culto comunitario. Nuestro problema no es primordialmente un problema de estilo, sino de datos

de fe. Se trata de aplicar a las cuestiones concretas que pueda suscitar la disposición del espacio y de los objetos litúrgicos los "altiora principia" que el papa Juan encomendó a la Comisión preparatoria de Liturgia para que los desarrollara en su proyecto de esquema, y que sustancialmente han sido incorporados a la Constitución. La aplicación práctica del capítulo VII por la Comisión postconciliar de Liturgia cristalizará en conclusiones sacadas de los capítulos I y V, así como de los principios y de la nueva luz que las discusiones del Concilio han ofrecido sobre temas relacionados con éste, como el de la Iglesia y el de la función de la jerarquía y del laicado.

En términos de historia del movimiento litúrgico, esto significa que el círculo queda por fin cerrado. Porque se admite generalmente que la actual renovación litúrgica y pastoral en realidad comenzó con una charla de Dom Lambert Beauduin en una asamblea nacional católica belga en 1909, una charla que los organizadores consideraron ajena al objetivo del congreso, aunque al fin permitieron que tuviera lugar bajo los auspicios de la sección de "Arte y Arqueología". Igualmente, el principio de la "participación activa y consciente", que demostró ser un factor verdaderamente decisivo que alentó el movimiento litúrgico durante los casi cuarenta años de su peregrinar por el desierto, tuvo su origen en un Motu Proprio que trataba de música: el *Tra le sollecitudini* de san Pío X, 22 de noviembre de 1903. E incluso en una fecha bien reciente, 1958, la importante Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos daba todavía prioridad al arte de la música en su título "Sobre la música y la liturgia sagradas". La liturgia ha pagado su deuda al "arte y la arqueología". La Constitución pone resueltamente en primer lugar lo que es primero.

Nuestro estudio, por tanto, intentará sobre todo extraer las que parecen ser razonables deducciones de los "altiora principia" contenidos en la Constitución, complementados en caso necesario por las oportunas aclaraciones que sobre la naturaleza de la Iglesia se han hecho en el aula conciliar. Naturalmente, nues-

tras sugerencias concretas tendrán a veces sólo un carácter de ensayo, en espera de verse confirmadas o corregidas por las normas que ha de dar la Comisión postconciliar de liturgia. Afortunadamente, sin embargo, existen ya barruntos del probable contenido de algunas al menos de estas normas suministrados por un "Appendix" entregado a los Padres conciliares antes de votar el capítulo VII y en el que se ofrecían declaraciones más detalladas sobre el artículo 128. Hasta qué punto puede ser revelador este "Appendix", redactado por la Comisión preparatoria de liturgia, nos lo indica el hecho de que muchas de las personas responsables de su composición trabajan actualmente en la Comisión postconciliar. Representa, por tanto, una valiosa orientación sobre "la forma de las cosas venideras" ¹. En adelante nos referiremos a él simplemente como "Appendix".

I. LA IGLESIA ES EL PUEBLO DE DIOS, EL SACRAMENTO DE UNIDAD

En el primer principio de reforma derivado de la misma naturaleza de la liturgia, la Constitución declara que "las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia que es el 'sacramento de unidad', es decir, el pueblo santo unido y ordenado bajo la dirección de sus obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan" (art. 26).

Una de las más significativas realizaciones de la segunda sesión del Concilio fue votar que se revisasen el orden de capítulos en el esquema "De Ecclesia" que se presentó. En lugar de tratar primero de Cristo, luego de la jerarquía y por fin del laicado, el nuevo esquema presentará primero a Cristo, después a todo el

¹ Una traducción inglesa fue publicada en febrero de 1964 por *Liturgical Arts*, pp. 42-43; y una versión alemana, aunque no identificada como tal, apareció en *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie*, "Lebendiger Gottesdienst" 5/6, por Emil J. Lingeling (Münster 1964), pp. 243-6.

pueblo de Dios, y sólo en tercer lugar la articulación de este pueblo de Dios en sacerdocio jerárquico y fieles a los que éste sirve. Una de las críticas hechas al orden original consistió en recordar a los Padres conciliares que no estaba de acuerdo con la eclesiología que habían aprobado en el esquema "Sobre la sagrada liturgia" y que se insertaba mejor en la línea bíblica.

Fue Pío XII en su encíclica *Mediator Dei* quien sancionó la definición descriptiva de la liturgia como "el culto público que nuestro Redentor, Cabeza de la Iglesia, ofrece al Padre celestial y que la comunidad de los fieles de Cristo rinde a su Fundador y, a través de El, al Padre eterno; en pocas palabras, es todo el culto público del Cuerpo místico de Cristo, Cabeza y miembros" (AAS 39 (1947), 528-9). La liturgia es el ejercicio de la función sacerdotal de Cristo, continuada a través de los siglos en y por su Cuerpo, que es la Iglesia, el pueblo de Dios.

La Constitución, especialmente en los artículos 2, 7, 26 y 41-42, adopta y expone con más precisión las afirmaciones de la *Mediator Dei* sobre la Iglesia como comunidad de culto. La liturgia es la epifanía principal de la Iglesia; en ella sus miembros son edificados en templo santo del Señor, morada para Dios en el Espíritu. La liturgia es la acción de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, la Iglesia. La Iglesia es el pueblo santo de Dios que ofrece la misma Eucaristía, en la que preside el obispo o un legítimo representante suyo.

Los primitivos apoligistas, escribiendo contra los gnósticos, habían insistido en que los cristianos no tenemos templo ni sacrificio ni altar. "Templos y tumbas —escribe Tertuliano—, nosotros detestamos ambas cosas por igual; no conocemos ninguna clase de altar..., no ofrecemos ningún sacrificio" (*De Spectaculis* 13). No se precisan muros físicos para construir nuestro Templo verdadero, nuestro Altar no está hecho de grandes piedras. "Dios no habita en templos construidos por manos de hombre" (*Act.*, 17, 24). La "adoración en espíritu y en verdad" de que habló Cristo a la samaritana (*Jn.*, 4, 23) tuvo lugar en el cuerpo sagrado de Cristo; éste es el Templo en que Dios habita (*Jn.*, 2, 19-21), el altar en que se ofrece el Sacrificio perfecto, en

que el hombre pecador encuentra a su Padre celestial para ser reconciliado y unido con El. En la nueva economía, el Templo de la verdadera adoración es una persona: la persona de Cristo, que después de la ascensión continúa habitando en su Cuerpo, la Iglesia, transformándola así al mismo tiempo en una casa espiritual cuyas piedras vivas son los miembros (*Ef.*, 2, 20-22; *1 Pe.*, 2, 5). La primitiva comunidad cristiana, al congregarse para la acción cultural del domingo, tenía una conciencia viva de la presencia de Cristo en ella; Pablo y Pedro en sus cartas se limitan a expresar en palabras la experiencia eucarística del pueblo santo de Dios constituyendo la *ecclesia*.

Hasta varias generaciones más tarde no se aplicó el término *ecclesia* a la habitación o el edificio en que la *ecclesia* viva se congregaba para la acción cultural. Pero la prioridad de énfasis siguió recayendo sobre la comunidad de personas, sobre la asamblea de la familia de Dios bajo la dirección de su obispo, congregada para oír la palabra de Dios, celebrar con acción de gracias el "Memorial" de la muerte y resurrección salvíficas de Cristo, y para recibir sus frutos. La *ecclesia* material sólo tenía importancia en cuanto que ofrecía un local fijo para la asamblea y, mediante la disposición física del espacio y el mobiliario, contribuía a facilitar los movimientos de la comunidad durante la acción litúrgica. En siglos posteriores se atribuyó al edificio de la iglesia un significado simbólico: fortaleza de Dios en tiempos del románico, salón del trono de Dios durante el barroco. Este afán de añadir significados adventicios a la estructura física ha sido una tentación a la que los arquitectos no han dejado de sucumbir hasta nuestros días, no pocas veces con resultados desastrosos por lo que se refiere al objetivo primordial del edificio, que es simplemente proporcionar un espacio dispuesto de manera que la *ecclesia* viva pueda funcionar cómodamente en él a su más alto y más importante potencial. El edificio iglesia sólo puede llamarse simbólico en sentido estricto si, por la disposición de sus partes, pone de manifiesto cómo la *ecclesia* que es el pueblo de Dios, clero y fieles, realiza la distintas acciones mutuamente relacionadas que constituyen su razón de ser.

La *ecclesia* física debe ser una expresión de la Iglesia que adora, el “sacramento de unidad”, según existe en el mundo con el fin de transformarlo.

Por tanto, aunque es verdad, como la Constitución declara en el artículo 112, que entre las artes la música ocupa un puesto preeminente porque “constituye una parte necesaria o integral de la liturgia solemne”, en cierto sentido la tarea del arquitecto es todavía más importante. La música mala, en efecto, puede ser eliminada y cambiada por otra mejor; en cambio, el edificio de una iglesia y su disposición física es de una permanencia desconcertante. Y se trata de cosas que desempeñan un papel decisivo en la creación de una verdadera comunidad de adoradores. La acción litúrgica enseña el misterio presente de la acción sacerdotal de Cristo en su nivel más profundo y más formativo. Pero es desalentador exhortar a los fieles a una participación plena en los sagrados misterios en una iglesia que prácticamente les hace imposible esta participación. Y en este contexto no hay que pensar solamente en los casos extremos de las verjas medievales o los altos muros que todavía separan a los fieles del santuario y de la mayor parte de la nave, por ejemplo, en muchas catedrales españolas y mexicanas. Como se expresa un autor moderno:

“Si vais a construir una iglesia,
vais a crear una cosa que habla.
Hablará de significados hondos, de valores,
y será siempre una cosa que habla.
Y si habla de valores falsos,
será siempre una cosa que destruye”².

Ciertamente se podría afirmar que la disposición litúrgica del espacio en las antiguas basílicas ha sido la mejor que se ha ideado hasta ahora, debido sin duda a la concepción bíblica y patrística sobre la Iglesia y su vida litúrgica que caracterizó a aquella

² Robert Maguire, “Meaning and Understanding” en *Towards a Church Architecture*, editado por Peter Hammond. Londres 1962, p. 66.

época. Sin embargo, hoy contamos con adelantos técnicos en arquitectura e ingeniería, desconocidos entonces, que nos permiten lograr soluciones todavía mejores. Esto, unido a la actual síntesis de ideas bíblicas, eclesiológicas y litúrgicas que tan admirable expresión han encontrado en la Constitución, abre una oportunidad mayor, e impone una más urgente responsabilidad, a los que han de proyectar hoy la construcción de iglesias. Ser auténticamente contemporáneos no consiste sólo en usar honestamente métodos y materiales modernos de construcción, aunque esto haya de tenerse en cuenta, sino más bien reflejar y facilitar la nueva auto-realización de la *Ecclesia* en su privilegio y deber primarios de culto común. Porque el edificio iglesia es la “casa de Dios” (un término, dicho sea de paso, empleado sólo una vez en la Constitución: en el artículo 126) principalmente por el hecho de que en él la casa viva de Dios realiza sus funciones cultuales, y con ello viene a ser morada de Dios en un sentido más pleno. *Ecclesia*, por tanto, significa una Persona y personas comprometidas en debida confrontación, diálogo y acción unificadora, antes de que pueda significar adecuadamente una cosa más los objetos contenidos en ella.

La historia reciente del movimiento litúrgico es una prueba maravillosa de lo que acabamos de decir. Fue en el frente y en los campos de concentración, cuando se contaba sólo con los elementos esenciales del culto, en un encuentro personal del sacerdote y los laicos (soldados) privados de toda apoyatura externa, donde miles de hombres descubrieron de nuevo la realidad de la liturgia y el significado de “Iglesia”. En gran medida, la renovación pastoral-litúrgica de la postguerra debe a este descubrimiento su dinamismo. Vendría a ser una trágica ironía el que esta nueva vitalidad resultase debilitada precisamente por la manera de construir y disponer el espacio, cuya única razón de ser es mantenerla y aumentarla. Para que esto no ocurra, en muchos casos quizá convenga durante algún tiempo limitar la edificación y disposición a los elementos esenciales, con el fin de devolver a nuestro pueblo —que la ha perdido, o se ha llegado a

sentir distraído, confundido e incluso absorbido por elementos periféricos— la experiencia de comunidad viva.

En realidad, los principios enunciados por la Constitución se hallaban ya establecidos en una extensión sorprendentemente amplia en la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII. Sin embargo, la diferencia significativa reside precisamente en la insistencia de la Constitución sobre esta dimensión de encuentro personal que posee la liturgia; es decir, en su enfoque concretamente pastoral, mientras la *Mediator Dei* generalmente se mueve más dentro de las preocupaciones teológicas.

La *ecclesia*, como pueblo de Dios que realiza la acción cultural, que manifiesta con la máxima eficacia el infinito misterio de la Iglesia, figura entre los “*altiora principia*” de la Constitución.

1) *La Asamblea local en acción litúrgica es la Iglesia*

La afirmación de Pío XII en la *Mediator Dei* sobre la “presencia” de Cristo en toda acción litúrgica (AAS, l. c., p. 528) produjo un impacto teológico mayor que cualquier otra afirmación de dicho documento. De tal manera nos habíamos acostumbrado a hablar de la “Presencia real” de Cristo en la Eucaristía, que inconscientemente considerábamos sus otras formas de presencia como algo irreal o figurativo. Igualmente, el artículo 7 de la Constitución representa un máximo de densidad teológica, pero entraña a la vez un avance sobre el texto paralelo de la *Mediator Dei* en dos importantes puntos: la presencia de Cristo en la palabra de la Escritura (de la que hablaremos más tarde) y su presencia en la comunidad local que realiza la acción litúrgica. Pío XII, en efecto, citaba a *Mateo*, 18, 20: “Donde estén dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.” Pero lo hacía para incluir el Oficio Divino entre las principales acciones litúrgicas que suponen presencia de Cristo. La Constitución en cambio, fiel a su énfasis pastoral, cita el mismo pasaje para subrayar esa presencia en la *ecclesia* local que realiza la acción litúrgica. Así vienen a corroborarlo los artículos 41-42, otro de los pasajes más densos, teológica y pastoralmente, de la

Constitución. La comunidad local en acción litúrgica, congregada en torno al obispo o al pastor de una parroquia, especialmente en la celebración de la Eucaristía, es la principal espifanía de la Iglesia. La parroquia en acción cultural representa en cierta manera a la Iglesia visible en todo el mundo.

De este modo la Constitución viene a sancionar con su autoridad "la teología de la asamblea" que, basada en la Escritura y en los Padres, tan importante papel ha desempeñado en los escritos de estos últimos años sobre liturgia. La asamblea local (llamémosla, por conveniencia, la parroquia) es más que una división geográfica o administrativa de la Iglesia universal. Es, "en cierta manera", esa misma Iglesia; e históricamente nació, como Pío XII escribía a la Semana canadiense de Acción Social el 14 de agosto de 1953, precisamente para que los miembros de la Iglesia, congregándose para la acción litúrgica, pudieran sentirse comunidad de forma más plena y normal.

Y mientras el Concilio y la Constitución han preferido el término "pueblo de Dios", la liturgia ofrece una interpretación más íntima y personal de este "pueblo" llamándolo "familia", por ejemplo, en muchas colectas y en el *Hanc igitur* del Canon. Somos *famuli Dei*, y nunca tanto como cuando nos reunimos con los demás miembros de nuestra familia en el banquete sacrificial familiar. A este respecto merece destacarse el hecho de que tanto la Escritura como la Tradición, hasta santo Tomás de Aquino inclusive, subrayan la comunión (*koinonia*), o como quiera llamarse la dimensión horizontal de la acción eucarística, igual o quizás más que su poder de unirnos con el Padre, es decir, su dimensión vertical. Santo Tomás sintetiza esta idea en su ya clásica afirmación: "Res huius sacramenti est unitas mystici corporis" (*Summa* III, 73, 3).

Si el primer objetivo del edificio iglesia es crear un espacio idóneo para la acción litúrgica de la comunidad local, el primer objetivo de la disposición de ese espacio ha de ser la experiencia común de comunidad, o mejor, de familia, sobre todo en la acción eucarística. Es el único Cuerpo de Cristo, lleno del Espíritu de Cristo, lo que constituye la "familia" de Dios (*Ef.*, 2, 19). La

unidad precede a la distinción de partes, y ésta sólo es posible sobre la base de la primera. Y puesto que esta unidad es unidad de personas, aunque con diversidad de funciones, el espacio que limita una iglesia no debe rebasar la escala personal, humana. Las catedrales o iglesias centros de peregrinación necesariamente han de constituir excepciones, pero la iglesia parroquial, si no se quiere que fracase en su función principal, normalmente debe someterse a unas dimensiones humanas en que la persona no quede diluida en una masa amorfa. Es un cinismo hablar de una comunidad, o de una familia, cuando la experiencia de encuentro personal con la Cabeza y demás miembros del cuerpo está eliminada *a priori* o hecha poco menos que imposible.

Aquí está implicado, naturalmente, lo que sin duda constituye el más penoso problema pastoral de hoy: la gran parroquia urbana. Es verdad, ciertamente, que las parroquias son de institución eclesiástica; pero la razón de ser de la parroquia, el que un pastor pueda *conocer* y servir a su grey, es una ley divina claramente formulada por Cristo. Un anciano y sabio obispo señalaba hace unos años esta extraña paradoja: "La principal causa de dispersión en la Iglesia son las misas de hora en hora." Cuando el sistema industrial de asambleas en serie sustituye a la asamblea, decir que la Eucaristía crea una familia es poco menos que tiempo perdido. Cualquiera que sea la solución, al menos podemos comenzar a enfrentarnos con el problema construyendo iglesias a escala humana, es decir, edificios que sirvan a la comunidad, en vez de grandiosos "monumentos a la gloria de Dios". En varios países, pastores con sana mentalidad litúrgica parecen haber llegado a la conclusión de que esto significa un máximo de 600 ó 700 plazas para los fieles. O, como las *Richtlinien* (cf. bibliografía) establecen: "Hay un máximo ideal para las dimensiones de una iglesia: el sacerdote, en el altar, debe ser visto y oido con claridad desde el más apartado reclinatorio sin ayuda de medios técnicos, y ha de ser posible dar la Comunión a todos los presentes sin entorpecer la celebración de la Misa" (n.º 19). Recientemente, sin embargo, se han hecho varias experiencias, con razonable éxito, de incrementar la capacidad hasta mil personas por medio de una

galería alta. En todo caso, el sentido de familia, de encuentro personal y acción humana común debe predominar en la estructuración arquitectónica del espacio para que “el pueblo cristiano pueda... realizar una participación plena, activa y *comunitaria* en las ceremonias sagradas” (art. 21). Las Misas vespertinas del domingo, y las concedidas a algunas diócesis para la tarde del sábado con la posibilidad de cumplir así el precepto dominical, ayudarán a aliviar las aglomeraciones que en el pasado resultaban con mucha frecuencia en un acudir a la celebración litúrgica como se va a una “estación de servicio”, y que encontraron su expresión en iglesias parroquiales que competían en monumentalidad con las catedrales.

Para lograr un edificio que en la organización espacial de las relaciones personales sirva verdaderamente a la comunidad, al arquitecto se le ha de facilitar un resumen o programa litúrgico, no sólo con los principios generales del culto y los fines de una iglesia, sino también con las características concretas de la comunidad de culto en cuestión. El cliente, sin embargo, no es sólo el pastor, asistido por miembros de la comisión diocesana de arte, además de un sociólogo competente, un técnico en acústica y un artista; el cliente es la familia parroquial, presidida por un padre espiritual. La colaboración de la parroquia —una colaboración real y no simplemente nominal además de económica— puede y debe ser una oportunidad preciosa y única de formación litúrgica. San Pablo llama a todos a “edificar el cuerpo de Cristo”, todos son “piedras vivas” en esta estructura. Crear un comité parroquial verdaderamente representativo, tener a todos informados sobre los proyectos y el porqué de los mismos, y establecer un conducto eficaz para formular encuestas y recibir sugerencias, puede considerarse como el mínimo de requisitos para lograr un verdadero hogar del pueblo santo de Dios.

2) *La ecclesia local representa a la Iglesia universal*

En su ordenación del espacio, la iglesia es un reflejo de la *ecclesia* en la realización de la acción cultural, y por eso podemos

considerarla símbolo o signo sacramental del misterio de la Iglesia. Pero una estructura y una disposición puramente prácticas, proyectadas sólo con la *ecclesia* local en la mente, constituirían un símbolo desorientador. El misterio de la Iglesia, en efecto, es el misterio del pueblo santo de Dios, con sus raíces en el Antiguo Testamento, su realización en el Cuerpo de Cristo, histórico y místico, y su plenitud final en la Parusía. "La parroquia, en cierta manera, representa a la Iglesia visible establecida en todo el orbe" (art. 42). Sólo cuando el edificio iglesia, con su estructuración, lleva a la contemplación de este misterio total de la Iglesia, puede llamarse verdaderamente funcional. Debe servir a la comunidad local ayudándole a descubrir su dimensión cósmica, ensanchando su visión de modo que incluya a la diócesis, a la Iglesia y al mundo. El parroquialismo es la negación del genuino espíritu parroquial. La celebración eucarística debe inspirar de nuevo una caridad semejante a la que supone Pablo cuando exhorta a sus nuevas comunidades a que hagan "colectas" (la palabra tiene un contenido litúrgico) para la iglesia de Jerusalén; o la de Justino, que en su famosa descripción de la Misa incluye una colecta por "todos los necesitados" como un elemento integral del servicio litúrgico (*Apología* I, 67).

En esta época nuestra de triunfante secularización, este deber misionero de toda *ecclesia* local necesita más expresión que antes. Quizá sea ya tiempo de romper el exagerado literalismo en la interpretación del edificio iglesia como "espacio cerrado", reduciendo los muros que parecen proteger de una honda sima (o encerrar en un ghetto) y que en el mejor de los casos inspiran una devoción escatológica más que encarnacional, y a la vez abriendo discretamente algunas ventanas al mundo exterior (aunque éste sea un espacio tranquilo, claustral), como Juan XXIII esperaba que sucedería en la Iglesia universal por obra del Concilio. La relación con el obispo y la iglesia catedral podría inculcarse mediante una lámpara encendida ante la alacena de los óleos, cuidando de que ésta, por su tamaño y lugar, no resulte indigna de su sagrado contenido. Pero el rito de la consagración de una iglesia sugiere los medios arquitectónicos más eficaces para contrarres-

tar el centralismo parroquial. Esta *ecclesia* local está edificada también en Cristo como piedra angular (el altar), y sobre los cimientos de los apóstoles (las cruces de la consagración). Dar a estas cruces un relieve visual y arquitectónico, de modo que las vea inmediatamente el que entre en el edificio, puede ser una elocuente lección de catolicidad. Así se ha hecho, por ejemplo, al restaurar la catedral de Cuernavaca, Méjico: las cruces, de piedra bruta, salen audaces del muro, y junto a cada una de ellas hay un pequeño símbolo en piedra con el apóstol correspondiente. El impacto es profundo. Podía hacerse que estas cruces fueran parte estructural del edificio incluso cuando no existe una perspectiva inmediata de que se efectúe la consagración. Esto llevaría consigo también la colocación de las estaciones del vía crucis en otro lugar, donde no hicieran sombra o competencia a las cruces de la consagración, cuya importancia es mucho mayor.

3) *Distribución de funciones*

“En las celebraciones litúrgicas, cada persona, ministro o laico, al desempeñar su oficio hará todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza del rito y las normas litúrgicas” (art. 28).

Aquí tenemos ciertamente otro de los “altiora principia” de capital importancia. El nuevo *Ordo de Semana Santa* ha iniciado el proceso de eliminación de funciones duplicadas con respecto a las lecturas; la Instrucción de septiembre de 1958 preparó todavía más el terreno hablando de algunas partes de la Misa que “por su naturaleza” pertenecen a la comunidad, pero no llegó a sacar todas las consecuencias prácticas de tal afirmación. La Constitución, en una neta oposición a un proceso de clericalización de la liturgia que comenzó hace más de mil años, ha restaurado el principio de distribución de funciones según el oficio. Todo el “pueblo santo de Dios” ha de volver a reunirse en la Eucaristía según su rango respectivo, como Clemente de Roma exhortaba a los corintios a finales del siglo primero (*A los Corintios I*, 40-41), y como Pablo, escribiendo al mismo grupo anteriormente, había

intimado, hablando de la distribución de dones y funciones inmediatamente después de describirnos la celebración eucarística (*1 Cor.*, 12).

Pero este principio de distribución de funciones no se aplica sólo a la Misa. Toda la liturgia es la acción común del pueblo de Dios, bajo la dirección de los sacerdotes, sus ministros. Por eso el artículo 31 establece la regla general de que “en la revisión de los libros litúrgicos se procure que en las rúbricas esté prevista también la parte que pertenece a los fieles”.

Entre las funciones, la distinción básica —por institución divina— es naturalmente la de ministros (“nos servi tu”) y congregación (“sed et plebs tua sancta”). La Iglesia, como cuerpo de Cristo, tiene cabeza y miembros. Por eso desde los primeros tiempos en todas las liturgias ha habido una zona para el clero y otra para el laicado: “santuario” y “nave”. Pero estas dos zonas son complementarias, no independientes; la nave no es un apéndice espacial del santuario, sino que forma con él un lugar de culto orgánicamente unido; son áreas en que las personas realizan una acción que entraña contactos mutuos. Así, la famosa descripción de una iglesia en las *Constitutiones Apostolorum* (II, 57), un documento de finales del siglo cuarto, habla de la colocación de los ministros y los laicos sin mencionar siquiera dónde se halla el altar. Sólo una meditación humilde sobre las relaciones de los ministros y los fieles a quienes sirven en la acción común de la Misa y de las demás acciones litúrgicas puede originar una disposición del espacio que fomente la participación “como corresponde a la comunidad”.

a) *Celebrante*

La instrucción de 1958 había declarado ya: “El sacerdote celebrante *preside* en toda acción litúrgica” (n.º 92). No obstante, las actuales rúbricas, con algunas excepciones en el Ordo de Semana Santa, sólo tienen prevista su presidencia dentro del santuario, en el altar. Así, por ejemplo, el nuevo código de Rúbricas de 1960 simplemente repite las *Rubricae generales* del

Misal de Pío V: “en la misa solemne o cantada, el celebrante puede sentarse... al lado de la epístola, junto al altar, durante el canto del *Kyrie*, *Gloria*, secuencia y *Credo*” (n.º 523). Su servicio del altar queda así indicado, pero sin aludir para nada a la relación de presidencia entre él y los fieles.

La Constitución reitera la función presidencial del celebrante (p. e. artículos 33, 41, 42) e insiste a la vez en el carácter ministerial de su sacerdocio. La presidencia de la comunidad cristiana, a ejemplo de Cristo, es una autoridad basada en la caridad de servicio, no en el dominio: “Regnavit a ligno Deus — La cruz fue el trono de Dios.” Esta insistencia en la relación ministerial del clero con los fieles, unida a la gran probabilidad de que el servicio de la Palabra tendrá lugar no en el altar, sino en el ambón y en el sitial (*sedile*) del sacerdote, y finalmente el nuevo rito de la concelebración que se halla en proyecto, son factores que influirán en la disposición del espacio litúrgico.

La posición del santuario al fondo de la nave y su mayor elevación tienen una razón de ser funcional, y por tanto también simbólica. Sin embargo, la elevación debe ser moderada, para que resulte fácil ver, oír y dialogar; ha de sugerir cómo los ministros dirigen más bien que “dominan” (cfr. 1 Pe., 5, 3).

El suelo del mismo ha de comenzar pensando no en el altar, como se ha hecho ordinariamente en la historia reciente del movimiento litúrgico, sino en el celebrante y los ministros, es decir, en las personas y su relación con los fieles en los diversos lugares en que se realiza su servicio: altar, sedile y ambón. Es significativo que el artículo 7, al enumerar los diversos modos de “presencia” de Cristo, sumo sacerdote, en la acción litúrgica, pone en primer lugar la presencia “en la persona de su ministro”. Y el “Appendix” habla “Del lugar de quienes presiden” (n.º 2) antes de hablar del “Altar Mayor” (n.º 3). Y no está mal recordar que “cathedra”, el lugar del obispo que preside, es la raíz de la palabra “catedral”.

Ciertamente el altar es el lugar de la acción más importante del sacerdote que celebra. Pero es poco probable que este hecho no se tenga en cuenta al hacer el proyecto. Lo que es preciso

pensar de nuevo es la colocación del sedile y del ambón, orgánica y prácticamente relacionados con el altar y la congregación. El "Appendix" sugiere que el sedile sea colocado a la cabeza de la asamblea, en medio del ábside, no sólo en las catedrales sino también en las iglesias parroquiales; en este último caso se evitará toda semejanza de trono (n.º 2). Porque el sacerdote preside en nombre del obispo. Si esto resulta impracticable, la mejor solución sería colocarlo al lado de la epístola, cerca del ábside, vuelto totalmente, o en diagonal, hacia los fieles. El sedile es algo más que un simple mueble, como la credencia, necesario en algunos momentos de la Misa. Probablemente será el sitio normal desde donde presidirá el sacerdote durante la liturgia de la Palabra, pronunciará la homilía y quizá a menudo proclamará el Evangelio. Por tanto, se ha de prestar atención a las exigencias visuales y acústicas.

Del ambón nos ocuparemos más adelante. Pero quizá convenga adelantar aquí que construir el altar, el sedile y el ambón del mismo material podría tener un gran efecto didáctico, simbolizando así su orgánica relación mutua.

El santuario ha de ser suficientemente amplio para que permita auténticas procesiones en la entrada y en la proclamación del Evangelio. Los santuarios de las catedrales, naturalmente, presentan unas exigencias especiales, por ejemplo, para las sagradas órdenes, la consagración de los óleos, la concelebración en grupos mayores. En las iglesias parroquiales la concelebración de ordinario sólo exigirá suficiente espacio junto al sedile para algunos sacerdotes, durante la liturgia de la Palabra; luego éstos avanzarán y rodearán el altar durante la acción eucarística.

Esta amplitud del santuario se ha de regular por las necesidades normales, pero éstas suponen como norma una Misa solemne más bien que una Misa rezada. Ordinariamente esto bastará también para salir al paso a la creciente costumbre de ordenar a un sacerdote en su propia parroquia, pues en estos casos parece cierto que se permitirá una simplificación radical de las ceremonias pontificales. Una amplitud superior a la que exigen estas necesidades sólo puede acarrear ceremoniosidad de ritual, perpetuando la im-

presión de clero; e incluso pudiera inducir a los irreverentes a hablar de su iglesia como enferma de hidrocefalia.

Dentro de la línea del sacerdocio como ministerio, es recomendable una sacristía junto a la entrada de la iglesia para permitir al sacerdote que dialogue y se mezcle con su pueblo después de la Misa; serviría para remediar algunos de los inconvenientes de la parroquia urbana, impersonal a causa de su tamaño, y también para facilitar una auténtica procesión de entrada. La experiencia, donde se ha realizado, parece tener defensores entusiastas. No obstante, será necesaria otra sacristía auxiliar cerca del santuario, al menos para que sirva de almacén. Además de la puerta que en la disposición ordinaria comunica el santuario con la sacristía, hoy es más necesaria que nunca otra puerta que comunique directamente la sacristía con la nave, no sólo para que los fieles no tengan que atravesar el santuario, sino especialmente con vistas a la procesión del introito.

b) *Coro*

“Los miembros de la schola cantorum desempeñan una auténtica función litúrgica” (art. 29). Estas scholas “deben fomentarse diligentemente, sobre todo en las iglesias catedrales. Pero los obispos y demás pastores de almas deben esforzarse por lograr que en toda acción sagrada con canto toda la comunidad de los fieles pueda aportar la participación activa que le corresponde” (art. 114).

El coro, por tanto, está en relación orgánica con el santuario y la nave. Representa a la comunidad, pero a la vez le ayuda a realizar más dignamente el culto cantado. Sin embargo, podemos decir que la historia del emplazamiento del coro en una iglesia se asemeja a una tragedia histórica sobre el tema de la participación del pueblo, cuyo acto final se desarrolla en la tribuna trasera, el lugar más lastimoso de todos. La elección del mejor lugar para él presenta indiscutibles problemas. Negativamente es bastante fácil condenar la tribuna trasera; y también, aunque con menos violencia, un lugar protegido por una mampara en el

fondo del ábside, pues así este grupo de personas al que corresponde una función importante escaparía a la “presidencia” del celebrante en la acción litúrgica. Teniendo en cuenta que el coro es un eslabón que une al clero y la congregación, parece razonable que se le adjudique un sitio al frente de esta última, no muy alejado de ella, pues actúa en su nombre, la asiste y a veces incluso la suple. Y puesto que el director del coro tendrá que dirigir también con frecuencia al pueblo, un sitio en el santuario “al lado de la epístola”, desde donde el director tenga fácil acceso al estrado del comentador, parece el más adecuado. Por otra parte, la creciente tolerancia del uso de instrumentos musicales sugiere que se destine al coro más espacio y también que se remedie la inevitable distracción mediante una mampara. De esta manera los miembros del coro podrán acercarse fácilmente a la Comunión como requiere el “Appendix” (n.º 8).

c) *Comentador*

El artículo 29 habla de la “función auténticamente litúrgica” del comentador, y en el artículo 36, § 3, se mencionan las breves moniciones que en los diversos ritos ha de hacer o leer el sacerdote u “otro ministro competente”. Esta función es por naturaleza “diaconal”, pero como en la Iglesia occidental ordinariamente no son diáconos ordenados quienes la ejercen sino laicos, su sitio correcto desde el punto de vista funcional no es el ambón, sino el “pre-santuario”, el área que une las zonas del clero y del laicado. Tiene especial importancia el que se le pueda oír fácilmente, pues ha de usar “un tono moderado de voz” (Instrucción de 1958, número 96 c) para no atraer la atención sobre sí mismo; también para evitar interferencias, ya que el sitio propio del ambón está en el “lado del Evangelio”, puede lograrse una buena solución señalando al comentador un sitio lo más a la derecha posible en el “lado de la Epístola”.

Cuando la reforma litúrgica nos ofrezca unos ritos más fácilmente comprensibles y que “no exijan muchas explicaciones” (artículo 34), y especialmente si se llega a restaurar el diaconado

funcional, el comentador, que ahora es necesario, puede desaparecer. Probablemente no habrá muchos lamentos.

d) *La congregación*

No sólo el santuario es lugar sagrado, como si la nave se redujera a un atrio adyacente. Todo el pueblo santo de Dios, cabeza y cuerpo, constituye la casa espiritual, el sacerdocio santo, para ofrecer a Dios sacrificios espirituales por medio de Jesucristo. El "cuerpo" de esta casa espiritual es por tanto 1) una comunidad, 2) de personas, 3) congregadas para ver y escuchar, para responder y unirse en la acción cultural común con los ministros según su rango.

Para conseguir la experiencia de comunidad es imprescindible una cierta cohesión espacial. A menudo el deseo de acercar más el pueblo al altar ha ocasionado una reprobable división de la misma congregación, por ejemplo, en nave y grandes cruceros. De este modo se ha exagerado la importancia de un medio a expensas del auténtico fin de la liturgia, particularmente de la Eucaristía: "una más perfecta unión con Dios y de los fieles entre sí" (art. 48). La oración común, el canto y las aclamaciones exigen también una cohesión espacial de los participantes. La comunidad cristiana requiere además, desde el punto de vista negativo, que se eliminen los sitios privilegiados para ciertas personas por razón de su prestigio social (art. 32), y en sentido positivo que se tengan en cuenta las necesidades de los miembros enfermos. Así pues, deberían instalarse mecanismos especiales para facilitar la audición no sólo en los confesonarios sino también en algunos reclinatorios; y una nave lateral o un espacio fuera del santuario pero próximo al comulgatorio, donde puedan acomodarse los inválidos con sus sillones de ruedas. (¿Dónde están estos miembros de la comunidad cristiana durante las misas del domingo? Una mirada a una asamblea dominical pudiera sugerir la sospecha de que hemos logrado una utopía de aptitud física.)

Uno de los más impresionantes "altiora principia" de la Constitución es la constante insistencia en la dimensión de fe personal

exigida por las acciones litúrgicas. El pueblo de Dios se compone de personas, y el culto comunitario sólo es aceptable a Dios en la medida de la fe personal de quienes lo realizan. Por tanto, se ha de dar a la asamblea una idónea articulación espacial mediante pasillos y bancos no demasiado grandes, para evitar toda impresión de multitud en que la persona es simplemente una cifra. Ya en la multiplicación de los panes, prefiguración del banquete eucarístico, Cristo ordenó que la multitud se sentara en grupos de cincuenta y de ciento. Lo que decíamos anteriormente sobre la construcción de iglesias a "escala humana" tiene también importancia en este contexto.

Si la comunidad se congregara sólo para oír y escuchar, el problema de espacio se reduciría a eliminar las columnas que entorpeciesen la visión y luego utilizar gemelos de teatro y un sistema perfecto de altavoces. Pero la era de los "mudos espectadores", gracias a Dios, está tocando a su fin. La Constitución, con mayor insistencia que todas las directrices oficiales anteriores, urge la intervención de los fieles, como corresponde al "linaje escogido, al sacerdocio real, a la nación santa" (p. e. arts. 14, 21, 30, 33, 36, 41, 42). En virtud del bautismo participan en los ritos sagrados que realiza en su nombre el ministro sacerdotal, en el altar, el ambón y el sedile. Amplios pasillos son necesarios para las procesiones, particularmente las de entrada y Comunión. La procesión del ofertorio puede considerarse en la práctica como un simple recuerdo nostálgico, al menos en la inmensa mayoría de los casos. La colecta del ofertorio, en cambio, es una importante acción litúrgica; para que ésta no se extienda hasta el canon de la Misa, es conveniente que los bancos no sean demasiado largos, así podrá realizarse con mayor rapidez. Bancos cortos y espaciados facilitan también la caridad mutua en el momento de acercarse a recibir el Sacramento de amor.

Pero el principal objetivo de la disposición espacial es la debida proximidad física de ministros y fieles, de modo que los que ocupan los últimos bancos no sólo puedan ver y oír, sino también experimentar personalmente el hecho de que participan en la acción común y tienen una función significativa en ella. Esto, in-

dudablemente, viene a eliminar el gran rectángulo, la forma de iglesia a que estamos más acostumbrados, y que por eso ha inspirado, más que ningún otro factor, la principal objeción a los planos de las iglesias contemporáneas. “No parece una iglesia.” (Cabría preguntar, entonces, cómo los cristianos del siglo cuarto, que celebraban el culto en un edificio “basílical” construido según el esquema de un mercado, no se inquietaron por preocupaciones de este tipo.) Y si, para lograr una más perfecta visibilidad, se hace que el suelo descienda suavemente hacia el santuario, con lo que algunos críticos objetarán que se parece a un teatro, ¿qué mal hay en ello? Los fieles asisten allí a un drama, y un drama que exige la participación de los espectadores.

Otro punto importante en la disposición del espacio para la asamblea cultural es un área de transición, de amplias proporciones, entre la calle y la iglesia, un patio en forma de atrio que, cubierto, puede proporcionar un local ideal para el baptisterio y para reuniones amistosas que consolidarán la caridad familiar renovada sacramentalmente por la Eucaristía. Otras piezas especiales, sobre todo una capilla para los días de entre semana que ha de contener el altar del Santísimo Sacramento, un local para velatorios, otro para las madres con niños pequeños, son problemas que cada comunidad debe resolver según las necesidades locales y sus posibilidades económicas.

4) *La Ecclesia, celebrando los Misterios Pascuales, espera la Parusía*

Los comentaristas de la Constitución no han tardado en señalar como uno de los fundamentales “altiora principio” la insistencia en los “Misterios Pascuales” (cf. arts. 5, 6, 10, 47, 61, 81, 102, 104, 106, 107, 109, 110). El concepto, en cambio, no aparece en la *Mediator Dei*. Tenemos aquí un ejemplo patente de cómo la Constitución ha sintetizado los frutos de los recientes estudios bíblicos y teológicos sobre la función redentora de la resurrección, utilizándolos para explicar la naturaleza íntima de la acción litúrgica. Con esta orientación pascual de la Constitución forma

una unidad orgánica su insistencia en el hecho de que nosotros formamos una *ecclesia in via*; cada acción litúrgica es un *sursum corda* que orienta nuestros corazones hacia la Parusía (p. e., artículos 8, 47, 104).

La antigua Iglesia inculcaba esta mentalidad escatológica mediante la orientación de sus edificios de culto, o de sus ministros (y miembros) en la oración, y mediante la elección del tema para el mosaico del ábside. Como un mínimo, las iglesias modernas, en su construcción y ornamentación, deberían por lo menos inspirar a los fieles el gozo de ser "hijos de la resurrección". La Eucaristía es el memorial de la "dichosa" pasión de Cristo y de su resurrección, así como de su gloriosa ascensión para prepararnos un lugar. Por eso la Constitución prefiere la palabra "celebración" al describir las acciones litúrgicas. Tomar parte en la liturgia constituye por naturaleza un acontecimiento festivo.

La atmósfera oscura y eclesiástica de tantas iglesias "tradicionales", cuyo objetivo es evocar un sentimiento vago de religiosidad en el individuo, no es la más indicada para un rito festivo comunitario. La casa de oración es ante todo un lugar donde asistimos a la Eucaristía que es un "banquete pascual" (art. 47; obsérvese que el *sacrum convivium* de santo Tomás ha sido cambiado por *convivium paschale*). Un recurso más generoso a la luz y al color, la mesa del banquete adornada y vestida de delicado lino, inundada de luz desde un dosel que de por sí habla ya de triunfo real —todas estas cosas pueden mover a los fieles a hacer "alegres ruidos" cuando se congregan para participar en el *convivium*. Otros medios de evocación pascual, como un baptisterio a nivel más bajo que la iglesia y del que se sube después de recibir la vida, el Cirio Pascual colocado en sitio de honor dentro del baptisterio tras la fiesta de la Ascensión, el estar de pie inmediatamente después de la consagración y al recibir la comunión— todo esto puede contribuir a convertir la liturgia en una experiencia, personal y comunitaria a la vez, de los misterios pascuales.

Pero la *ecclesia*, por mucho que se goce al "hacer presentes" (art. 102) los misterios pascuales de la redención, es aún una *ecclesia in via*, una iglesia de peregrinos cuya verdadera patria

está en el cielo. El banquete pascual es nuestra semilla de resurrección, nuestra prenda de futura gloria, el viático diario de nuestra jornada “hasta que El venga” (*I Cor.*, 11, 26). Por tanto, la disposición espacial de una iglesia debe reflejar a un pueblo en marcha; y las procesiones tienen un significado escatológico. Así pues, en la medida de lo posible, debe buscarse una polarización de la comunidad de fieles hacia el santuario, hacia el lugar donde nuestro futuro Juez está ya de antemano presente y nos sale al encuentro en la persona de su ministro. La falta de esta polarización es una de las objeciones que se hacen a las iglesias redondas u octogonales, con el altar en el centro. ¿Cómo es posible con semejante disposición distinguir claramente entre cabeza y cuerpo, y cómo puede así la cabeza “presidir” a todos, saludar a todos, dialogar con todos, hablar a todos cara a cara? Esto sería buscar un medio, la proximidad física, descuidando su contexto esencial y sus objetivos más fundamentales. Por esta razón las *Richtlinien* de los obispos alemanes han rechazado expresamente esta estructuración espacial, y las directrices de la archidiócesis de Montreal la desaconsejan.

II. CENTRALISMO DE LA EUCARISTIA

Otro de los “altiora principia” de la Constitución, que sin duda tendrá profundas repercusiones en la enseñanza de la teología sacramental y en la orientación de las perspectivas espirituales, pero que al mismo tiempo tiene una importancia decisiva para la construcción de iglesias, es el centralismo que se atribuye a la Eucaristía. La línea de pensamiento puede esquematizarse así: *Cristo* es el Sumo Sacerdote; sus actos redentores culminan y están compediados en su *Muerte y Resurrección*; éstas se hacen presentes mediante la *liturgia*; la liturgia es celebrada por el *pueblo de Dios*, pueblo sacerdotal, bajo la dirección del ministro ordenado; y el compendio de la liturgia es la *Eucaristía*. Aunque el término de suyo no aparece, toda la línea de argumentación refleja la reciente especulación teológica que habla de la

Eucaristía como “Ur-Sakrament”, de igual modo que la Iglesia aparece presentada en el documento como “Ur-Sakrament” que hace presente a las generaciones sucesivas el “Ur-Sakrament” que es Cristo. Por tanto, renovación espiritual, que es siempre un proceso de re-descubrimiento de Cristo, significa concretamente el re-descubrimiento de la Eucaristía en la plenitud de sus dimensiones.

Los informes de prensa de la segunda sesión del Concilio hablaron de cómo algunos Padres consideraban esta insistencia en la Eucaristía demasiado ambiciosa y exclusivista. Sin embargo, la Comisión conciliar de liturgia, en su explicación del artículo 10 antes de votarse el capítulo I, en lugar de reducir el énfasis citaba a santo Tomás (*Summa III*, 79, 1 ad 1), al Catecismo del Concilio de Trento y diversos testimonios de los mismos textos litúrgicos para realzar más a la Eucaristía como “la fuente de vida de donde brotan todas las gracias”. La Eucaristía es la “fuente de toda santidad” (secreta de la Misa de san Ignacio de Loyola).

1) *La Misa consiste en la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística*

La disposición espacial de las iglesias influida por la renovación litúrgica ha reflejado hasta hace muy pocos años, por su tendencia a colocar el altar en el centro, un interés casi exclusivo por la participación activa en el Sacrificio. Sólo ahora, especialmente como resultado de un mayor contacto con el movimiento bíblico y una mayor sensibilidad para la importancia pastoral de la palabra hablada, la construcción de iglesias comienza a esforzarse seriamente por resolver el problema de la relación orgánica del ambón (y el sedile) con el altar y el pueblo. Esta orientación recibe un vigoroso impulso en la Constitución. Su manera de hablar de la “mesa de la palabra de Dios” y de la “mesa del cuerpo del Señor” (arts. 51, 48, 56, 106) como de las dos partes constitutivas de la Misa; su declaración de que Cristo “está pre-

sente en su palabra" (arts. 7, 33), una perspectiva bíblica y patrística que habíamos perdido desde hace siglos; su insistencia en que se dé mayor espacio a las lecturas de la Sagrada Escritura, no sólo en la Misa sino también en los demás ritos litúrgicos, así como su actitud alentadora frente a las vigilias bíblicas (arts. 7, 24, 35, 51, 78, 92, 121); su restauración de la homilía como parte integral y normal del rito eucarístico y de los otros ritos sacramentales (arts. 24, 35, 52, 78), y su consiguiente preocupación por la plenitud e idoneidad del signo en todo el programa de reforma litúrgica, incluida la cuestión de la lengua todo esto viene a constituir un "altius principium" sobre la importancia de la palabra que está destinado a tener un profundo impacto en la actividad arquitectónica.

Algunos arquitectos y liturgistas se han decidido ya por un altar desplazado del centro, con el ambón instalado en igual rango en el lado opuesto del santuario. Esta disposición triangular, con el sedile en el fondo del ábside, facilita la visibilidad del sacerdote que preside. Y no se puede negar que "la liturgia eucarística" misma puede llamarse, en cierto sentido, "liturgia de la palabra", pues es la *berakab* del Nuevo Testamento que alaba al Padre por sus acciones misericordiosas para con nosotros en Cristo y no es sólo teocéntrica, sino también *didascalia* que expresa y ahonda la fe de la asamblea. No obstante, las dos partes constitutivas de todo el rito eucarístico, aunque históricamente autónomas y de origen independiente, ahora son no iguales pero sí complementarias en proporción desigual; la liturgia de la palabra está subordinada y conduce a "la mesa del cuerpo del Señor". La palabra de Cristo convoca ya a la *ecclesia*, pero esta *ecclesia* renueva con la mayor plenitud su unidad comiendo del mismo Pan (*1 Cor 10, 17*). El "pan vivo" de la fe prepara a la asamblea para recibir "el Pan vivo" de la carne de Cristo (*Jn 6*), igual que la predicación de Cristo preparó y condujo a la Nueva Alianza establecida en la Ultima Cena.

Por tanto, la colocación tradicional del altar en el centro parece francamente acertada. Y el ambón, tanto por el sitio que ocupe como por su elevación y proporciones dignas, ha de poner

de relieve la gran importancia de la palabra en su servicio al altar y al pueblo. En primer lugar, ha de estar dentro del santuario; y su sitio, un sitio de honor tomando como punto de referencia el sedile desde donde reside el cabeza de la asamblea, normalmente habrá de ser el “lado del Evangelio”, es decir, a la izquierda del altar mayor visto desde la congregación.

Pero la palabra de Cristo es una. Y mediante su palabra, sea del Antiguo Testamento, de las epístolas o de los evangelios, Cristo convoca a la asamblea para que forme una *ecclesia*, uniendo a todos en una fe, como más tarde los unirá en una caridad común mediante su carne y su sangre. Es de esperar, por tanto, que en la reforma del *Ordo Missae* se disponga que la palabra de Dios sea proclamada desde un solo ambón. Las tortuosas alegorías medievales ideadas para justificar los dos ambones, en el mejor de los casos, no logran convencernos hoy. Su elevación, por otra parte, no ha de ser tal que sugiera la idea de dominio. El que lee es un “ministro”, y él mismo, mientras sirve a los otros, se somete en la fe a la palabra que lee. La palabra de fe une no sólo al pueblo, sino al ministro y al pueblo. Puesto que el servicio del pueblo de Dios mediante la palabra, dentro de la reforma ritual, probablemente se realizará en su mayor parte desde el ambón, y puesto que la lectura y la plegaria lleva al servicio eucarístico, el sitio adecuado para el ambón será la entrada del santuario, cerca de la congregación. Así estará también más cerca del lugar en que se distribuye la Comunión, con lo que se pondrá de relieve la íntima relación entre “el libro y el Cáliz”. En iglesias pequeñas pudiera ser recomendable, para no recargar el santuario, dar al ambón una forma que lo haga servir también de “mesa” para la distribución del otro “Pan vivo”. Evidentemente, si el pueblo está congregado a los tres lados del altar, el ambón habrá de instalarse más al fondo, de manera que el lector tenga ante sí a la totalidad de los oyentes. La disposición del espacio es menos ideal a medida que resulta imposible este encuentro cara a cara.

La Constitución insiste en destacar la importancia de la Escritura y habla de “homilía” basada en la Escritura y en la li-

turgia más que de “sermón” (p. e. art. 24); por tanto, el ambo ha de tener más bien la forma de un atril digno que de un púlpito. Al entrar en la iglesia, los fieles no han de verse distraídos por la multiplicidad de objetos, sino que han de captar inmediatamente que la Misa, como la fuente de toda santidad, nos ofrece el Libro y el Pan: ambo y altar, y ambos presididos por el sacerdote. Para reforzar la insistencia —tanto tiempo desciudada— en la palabra, se ha considerado un medio didáctico elocuente colocar el libro de los Evangelios dentro de un “sagrario” abierto en la amplia base del ambo; el libro sólo se sacaría en el momento de la proclamación de la palabra. Otro modo de lograr el mismo fin es hacer que la parte superior del ambo, en la que se apoya el libro, sea reversible para que durante la proclamación mire al lector y durante todo el tiempo restante a la asamblea. Cualquiera que sea el procedimiento escogido, la disposición espacial del santuario ha de dar a entender que no sólo de pan vive el hombre, aunque se trate del Pan de la carne de Cristo, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.

2) *Un altar*

Una lectura de las siete cartas de san Ignacio de Antioquía, citado en el formidable artículo 41, podría servir de excelente preparación para el arquitecto y el cliente. “Un Dios, un obispo, una fe, una Eucaristía, un altar”. Los “altiora principia” del centralismo de la Eucaristía y su fin, “la unidad del Cuerpo Místico”, lógicamente exigen que los altares secundarios, en caso de que se necesiten, caigan fuera del radio visual normal de la asamblea. La Constitución, artículo 57, § 2, 2, hablando de la concelebración se expresa en este sentido; y el “Appendix” establece que dichos altares, en cuanto sea posible, “se coloquen en capillas especiales y no en el conjunto principal de la iglesia” (n. 4). La costumbre de los altares “privados” en honor de la Virgen y san José, a ambos lados del altar mayor dentro o fuera del santuario, es un caso de piedad que hace sombra a los principios teológicos.

La Sagrada Escritura, los textos litúrgicos tradicionales, así como el Derecho Canónico, hablan con frecuencia del altar como de la *mensa Domini*, la mesa del Señor. La Reforma del siglo xvi, en un grado no insignificante, fue una lucha sobre si debía haber mesa o altar. El dilema era falso: el lugar en que se celebra la Eucaristía no es mesa o altar, sino la mesa del Señor que es a la vez un altar. Como un signo, toda la celebración eucarística es ante todo un Banquete, la re-presentación de la Cena del Señor; pero un Banquete de alianza que es, por su naturaleza, el Sacrificio del cuerpo de Cristo, entregado por nosotros, de su sangre derramada por muchos. Como reacción polémica contra los reformadores, la teología sacramental católica ha insistido en la Eucaristía como Sacrificio, seguido del banquete-Comunión. La Constitución, sin minimizar de ningún modo el carácter sacrificial de la Eucaristía, desplazando de manera significativa el énfasis con respecto a Trento, no titula el capítulo en que habla de ella "Doctrina del santo Sacrificio de la Misa", sino "El sacrosanto Misterio de la Eucaristía"; y no menos significativo es que titule el capítulo siguiente "Los otros sacramentos...". Y habla de toda la celebración eucarística como "la mesa del cuerpo del Señor" (Art. 48) y como el "banquete pascual" (Art. 47).

El altar, por tanto, es la "mesa del Señor", pero una mesa "que es Cristo" (cf. el rito de la ordenación de subdiáconos), el cual es Víctima, Sacrificio y Altar; una mesa santa que es signo sacramental de la alianza, un lugar en que el hombre y Dios se encuentran en el sacrificio y el banquete a la vez. De ahí que Pío XII condenara en la *Mediator Dei* (AAS, 39, 1947, 345) el que se diera a la mesa eucarística la forma de una mesa ordinaria. Pero igualmente desorientadora es la costumbre del altar grande y extraordinariamente elevado, como si se tratase de una "piedra de sacrificio", un "lugar alto", accesible sólo a unos pocos en temor y temblor. El altar es la mesa del banquete de bodas, del banquete sacrificial en el que Cristo invita a su familia a participar. Una elevación de una grada sobre el nivel del santuario hará aparecer el altar más accesible al pueblo que toma

parte en la acción litúrgica y en el banquete, y a la vez podrá darse así a la grada suficiente amplitud para que permita una digna incensación del altar sin robar demasiado espacio al conjunto del santuario. Además, puesto que en el nuevo rito de la Misa la liturgia de la palabra muy probablemente no tendrá lugar en el altar, la mesa-altar, aunque de una masividad digna en todas sus partes, normalmente no necesitará tener más de dos metros de largo. Así bastará incluso para el rito de la con-celebración. Esta reducción de tamaño y altura, tanto en la grada como en el altar, contribuirá también a que la congregación vea bien al sacerdote en el sedile; porque si el altar se eleva sólo una grada, el sedile podía estar en una plataforma de dos gradas sin dar lugar a la sospecha de que se trate de un trono episcopal. El baldaquino con luces dirigidas hacia el altar (y quizá un recurso arquitectónico que permite la concentración de la luz procedente de una claraboya en el techo) naturalmente contribuirá a realzar la dignidad litúrgica y el carácter central del lugar en que se realiza la acción eucarística.

El "Appendix" indica también que el altar ha de estar aislado y libre de todo lo no esencial. Asimismo, "la cruz y los candelabros (y éstos sólo en el número que exija la clase especial de acción litúrgica) deben estar sobre el altar o, según la costumbre más antigua en la Iglesia, cerca del altar o en torno a él" (n.º 3). Si el sacerdote celebra de cara al pueblo, lógicamente han de removarse todos los objetos que dificulten la visibilidad. Las sacras, por ejemplo, que son ayudas de la memoria y no elementos de ornato arquitectónico, pueden dejarse extendidas sobre la mesa del altar. Los micrófonos, si son necesarios, han de entorpecer lo menos posible la visibilidad. Quizá parezca arqueologismo sugerir que, en la reforma litúrgica de la Misa, no se conserve la cruz como un requisito obligatorio del altar. El hecho de su actual necesidad impuesta por las rúbricas —que sólo se remontan al siglo XVI— es hoy una anomalía: se exige que el sacerdote mire a la imagen de Cristo cuando en nombre de Cristo se dirige al Padre. Si se conserva, puede recuperar su función original de cruz procesional. La costumbre popular de una ima-

gen de Cristo en la cruz de tamaño natural (y mayor aún) es tautológica, pues el altar “es Cristo”; pone unilateralmente de relieve el “memorial” de la dolorosa pasión y muerte y, lo que es más censurable, resulta desorientadora litúrgicamente, pues, por su impacto visual y emocional, da a entender que el término de la acción eucarística y el culto es Cristo.

3) *Altar de cara al pueblo*

No hace falta entrar aquí en detalles sobre los legítimos pros y contras de esta cuestión. A la luz de los “altiora principia” de la Constitución, el “Appendix” se limita a decir: “El lugar adecuado para el altar mayor es un punto entre el presbiterio y el pueblo, es decir, en medio de la asamblea (calculado idealmente, no matemáticamente)” (n.º 3). Los sacerdotes que se han acostumbrado a esta orientación se resisten, casi unánimemente, a volver a la posición “de espaldas al pueblo”; y la experiencia diaria en la basílica de San Pedro durante el Concilio, como era de esperar, ha ganado a muchos obispos. El principal argumento en pro de la orientación hasta hoy ordinaria, que representa mejor al sacerdote guiando a su pueblo como en una procesión espiritual hacia el Padre, olvida el hecho de que sus oraciones de guía, incluyendo el Canon, invariablemente van precedidas de un diálogo que favorece, si no exige, un encuentro cara a cara. A la misma conclusión llegaríamos si al valor de signo del Sacramento como banquete se le devuelve todo su peso: el cabeza de familia no suele presidir a la mesa dando la espalda a los demás participantes.

Si se ha de celebrar de cara al pueblo, el altar, lógicamente, ha de estar más cerca de él. El principio de transcendencia sugiere sin duda una reverente distancia, pero muchas veces ésta puede ser incrementada adicionalmente mediante un pre-santuario más amplio; de todos modos, la transcendencia en el Nuevo Testamento, aunque esencial en la formación de la perspectiva espiritual del culto, no debe subrayarse con la exclusión, o incluso el detrimento, de la inmanencia: la buena nueva es “Emma-

nuel" que "levantó su tienda" en medio de nosotros. Parafraseando unas palabras del Señor: el altar está hecho para el hombre, no el hombre para el altar.

4) *Altar y sagrario*

También en este punto el "Appendix" revela con cierta probabilidad las futuras decisiones de la Comisión post-conciliar de liturgia. "Se permitirá celebrar el Sacrificio de la Misa en un altar idóneo que mire al pueblo, aun cuando en medio del altar haya un sagrario pequeño, pero digno y decoroso, para reservar el Santísimo Sacramento" (n.º 6). Y llega a sugerir, especialmente para el caso de grandes iglesias que destacan por su edad o su valor artístico (es decir, que atraen a muchos visitantes), que el Santísimo Sacramento se reserve en una capilla especial, accesible a los fieles que desean orar y no a los curiosos turistas. Esto, al menos, viene a remediar la confusión del decreto del 1 de junio de 1957 de la Sagrada Congregación de Ritos, que parece haber juzgado la "dignidad" del sagrario en términos de centímetros de altura. Pero las objeciones contra el sagrario en cualquier altar durante la celebración de la Misa siguen siendo válidas, y Pío XII las resumió muy acertadamente en su discurso al Congreso Litúrgico-pastoral de Asís en 1956. Teológicamente, el misterio del altar y el misterio del Santísimo Sacramento reservado están estrechamente unidos. (La reserva del Sacramento, como señala el abad Anscar Vonier, es simplemente la prolongación del tiempo entre su confección y su consumpción). Pero la exposición del Santísimo *durante la Misa* (y, por tanto, también, aunque de un modo menos dramático, la reserva en el sagrario sobre el altar durante la Misa) entraña un conflicto de misterios. En el caso de que el sacerdote celebre de espaldas al pueblo, lo único que hace es impedirles que vean durante ciertas partes de la Misa esta anomalía. El problema no consiste primordialmente en que el sagrario oscurezca la figura del sacerdote que mira al pueblo; en la práctica esto no tiene gran importancia, pues el contacto psicológico establecido por el simple

hecho de que mira al pueblo es más poderoso que el impacto ocultador del sagrario. El problema tampoco es principalmente que el sagrario impida que se vea el cáliz, aunque este detalle es más serio porque el Cáliz, visualmente, es el símbolo más importante del Banquete sacrificial en que se espera que el pueblo va a participar. En un plano más hondo, lo que existe es un conflicto temporal de misterios litúrgicos: Cristo, como Sumo Sacerdote, con su Cuerpo Místico, ofreciendo el culto sacrificial perfecto al Padre, y Cristo como término de la acción cultural realizada por su Cuerpo Místico. Pío XII, en conformidad con la legislación existente y para evitar que cualquier cambio pudiera mermar la devoción a la Presencia Real, insistió en el sagrario sobre el altar. El traslado del sagrario a una capilla del Santísimo Sacramento vendría a resultar simplemente una solución parcial, pues así sólo se reduciría la frecuencia del conflicto y el número de fieles que lo presenciarían.

El "altius principium" de comulgar con hostias consagradas en la Misa a que se asiste (Art. 55, principio formulado ya en la *Mediator Dei*) prácticamente hace menos necesario un sagrario en el altar; así la reserva puede recuperar en medida creciente su original objetivo de conservar las Especies para el Viático y para el fin, cronológicamente más tardío, de adoración *fuera de la Misa*.

Es de esperar, por tanto, que se especifique más y se otorgue validez general al ulterior enunciado del "Appendix": que la reserva, si no en un altar, se haga "según la costumbre local en otro lugar destacado y dignamente adornado dentro de la iglesia (n.º 6). Esto parece sugerir una alacena o armario especial, no muy distante del altar mayor (incluso en la parroquia más observante en materia litúrgica surgirán ocasiones en que será preciso recurrir al sagrario durante la Misa), ni dentro del radio visual ordinario de los fieles en la Misa, pero accesible a los fieles para la adoración fuera de la Misa y apto para excitar semejante devoción. Si se escoge un sitio dentro del santuario, por ejemplo, en el fondo del ábside, deberá ocultarse tras una cortina durante la celebración de la Misa; acabada ésta, volverá

a descubrirse, dejando así el Sacramento asociado visualmente al altar; con lo que la adoración, a su debido tiempo, recibirá un carácter más "sacramental": "Oh *Victima salvadora...*". Incluso en el caso de que el Santísimo Sacramento se reserve en una capilla contigua destinada a los cultos de entre semana, la solución de la alacena parece mejor que el sagrario en el altar. En ambos casos, a causa del conflicto entre misterios litúrgicos y por la importancia que tiene mantener el principio litúrgico, fundamental por su significado, del único altar en todo lugar donde se desarrolla la acción sagrada, la actual legislación sobre el sagrario presenta un problema insoluble que sólo un cambio en la dirección que señala el "Appendix" puede resolver. Y no se puede buscar una solución en la "tradición", porque la devoción a Cristo en el Santísimo Sacramento —la que llamaríamos devoción "Corpus Christi"—, aunque sus beneficios indudablemente hayan sido grandes, se desarrolló al margen e, históricamente, en competencia con la piedad esencialmente eucarística cuya fuente es la Misa. El artículo 128 de la Constitución viene a reforzar nuestra esperanza, pues autoriza a "las asambleas territoriales de obispos, según el artículo 22, a adaptar estas cosas (es decir, la dignidad, el lugar y la seguridad del sagrario) a las necesidades y costumbres de sus respectivas regiones".

5) *Distribución de la Comunión*

Recientemente, en una reunión eclesiástica, observaba un párroco en tono de broma: "Nuestro principal problema pastoral hoy es que tenemos demasiadas comuniones". Las Misas cada hora en las grandes iglesias urbanas, construidas con una forma y una disposición espacial explicables en siglos de escasa recepción del Sacramento y que originan auténticos embotellamientos junto al comulgatorio, a pesar de que ayuden tres o cuatro sacerdotes, y que en la práctica obligan a abbreviar la homilía y comenzar a distribuir la Comunión inmediatamente después de la consagración —estos problemas ciertamente son abrumadores. Por tanto, al proyectar la construcción de una iglesia se ha de

pensar en un comulgatorio lo más largo posible, con abundante espacio en el “pre-santuario” delante de los primeros reclinatorios, aparte el suficiente número de pasillos con amplitud adecuada para que se facilite la circulación.

Una solución más eficaz ha sido, en un número creciente de Iglesias, la instalación de “estaciones de Comunión” en lugar de comulgatorio-barandilla. Este no es exigido por las rúbricas y en la mente popular espontáneamente ha venido a ser un muro que separa del santuario. Es cierto que en una asamblea jerárquicamente constituida debe haber una distinción clara entre clero y laicado. Pero asociar la idea de “separación” al Sacramento, cuyo fin primordial es la unión, resulta poco menos que calamitoso. La distinción puede conseguirse mediante la diferencia de elevación y el contraste en la disposición del espacio, sin sugerir la idea de acceso físicamente cerrado al altar que, a fin de cuentas, es *la* mesa en que tiene lugar el Banquete familiar del pueblo de Dios. Por otra parte, en la nueva disciplina de Comunión bajo las dos especies, los que hayan de comulgar así habrán de hacerlo probablemente en el altar mismo. Las “estaciones de Comunión”, por tanto, representan una respuesta teológica y pastoralmente acertada a este problema. Si éstas se colocan en el primer plano del pre-santuario, aproximadamente en los puntos donde confluyen los diversos pasillos, la “procesión” de la Comunión puede conservar más auténticamente su carácter; la experiencia ha demostrado que la distribución es así, paradójicamente, más reverente y más rápida a la vez. El sacerdote permanece quieto, los comulgantes se acercan en doble fila y comulgan de pie. Apenas uno comulga, se retira y da paso al que le sigue. De este modo se evita el tener que ir localizando las bocas de los comulgantes y desaparece la impresión de irreverente velocidad que entraña la distribución en el comulgatorio. La adoración de la Cruz en el Viernes Santo, según las actuales rúbricas, ha de hacerse de pie, y las razones que lo justifican son las mismas que para la Comunión. Asimismo, el Ordo de Semana Santa permite que se distribuya la Comunión en diversas estaciones dentro de la iglesia, cuando el número de

comulgantes es muy elevado. Y la situación que tiene en cuenta el Ordo como un caso excepcional es la situación ordinaria de cada domingo en las grandes iglesias urbanas. Por otra parte, el comulgar de pie, además de expresar más claramente que recibimos a Cristo vivo, resucitado, y de ser la postura que probablemente se prescribirá para la Comunión con el Cáliz, tiene un gran valor ecuménico, pues restablece una práctica que la Iglesia occidental, durante más de mil años, tuvo en común con las Iglesias orientales, que la han conservado hasta hoy. Se ha comprobado que en estas estaciones la altura más favorable es 106 centímetros para el lado del pueblo y 78 centímetros para el del celebrante. Naturalmente, el pueblo podía comulgar de pie, sin necesidad de instalar estaciones; pero éstas localizan la acción con mayor seguridad y eliminan todo sentimiento de incertidumbre por parte de los comulgantes, y además contribuyen a estructurar con mayor firmeza la distinción entre santuario y nave. La estación para el pasillo central podía ser móvil, y el colocarla en su sitio después del Pater noster ayudaría a llamar la atención sobre el Banquete sagrado que va a tener lugar a continuación.

Y para acabar recordaremos otro punto que no puede descuidarse. Si se distribuye la Comunión con formas consagradas en la Misa respectiva, esto exigirá a la entrada de la iglesia mesas con pan para el sacrificio, lo cual requiere a la vez un amplio espacio para evitar la aglomeración. En todo caso, este espacio a la entrada debe tener suficiente amplitud para que permita colocar un atril para la lectura de la Biblia, y otra para el libro de intenciones en que se ha de animar al pueblo a que escriba las peticiones que se han de tener presentes en las Misas parroquiales.

6) *Eucaristía y Bautismo*

El “centralismo de la Eucaristía” no significa simplemente que hay siete sacramentos, entre los que la Eucaristía es el principal; la Eucaristía, como declara el Catecismo del Concilio de

Trento citado en la exposición oficial del art. 10, es la "fuente de todas las gracias", la "fuente primera, y los demás sacramentos son como canales que de él derivan". Por tanto, en la iglesia donde se realizan los ritos sacramentales, la disposición espacial no debe sugerir que se trata de un lugar en que, como lo más importante, se celebra la Eucaristía y además se reciben los otros sacramentos. Ha de aparecer al exterior de alguna manera la relación orgánica y subsidiaria de éstos con la Eucaristía.

Entre "los otros sacramentos" (cf. título del capítulo III), el Bautismo ocupa una posición única frente a la Eucaristía. El agua y la sangre (Bautismo y Eucaristía) que brotaron del costado de Cristo representaban "el sacramento admirable de la Iglesia" (Art. 5); son estos sacramentos sobre todo los que inyectan al hombre en "el misterio pascual" de Cristo (Art. 6), y por eso la fiesta mayor del año, la liturgia de Pascua es a la vez una celebración bautismal y eucarística. Entre Bautismo y Eucaristía existe una relación axial especialísima: "hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, los cristianos se reúnen para alabar a Dios en medio de su Iglesia, para participar en el sacrificio y comer la Cena del Señor" (Art. 10; cf. también artículos 7, 14, 55, 66, 67-71, 109).

Esta importancia del Bautismo ha sido bien comprendida por el movimiento litúrgico. Y de ahí ha resultado un interés por el lugar y mobiliario adecuado para el baptisterio, estimulado —aunque también le venía a crear nuevos problemas— por la restauración de la Vigilia pascual.

La legislación de las actuales rúbricas sobre el baptisterio es sencilla: no puede ser un edificio separado, sino parte integral de la iglesia, aunque puede estar en un lugar aislado y protegido por una verja. Puesto que el Bautismo, como sacramento de iniciación, introduce al hombre individual en el Cuerpo Místico y sólo así le hace posible participar del Cuerpo Eucarístico, el lugar más indicado para el baptisterio parece ha de buscarse en la zona de entrada de la iglesia. Esto no sólo estaría de acuerdo con el rito del Bautismo, sino que, además, especialmente si se da a la pila el relieve estructural y decorativo que

le corresponde y es fácilmente visible, podría producir una honda experiencia religiosa en todo lo que entra en la Iglesia. Así se recordaría a todos de una manera inconfundible que sólo en virtud de su bautismo constituyen un sacerdocio real que posee el privilegio de ofrecer el Sacrificio y comer la Cena del Señor, y que el agua bendita con que se santiguan al entrar es una irradiación de su bautismo, cuya finalidad es lavarlos de nuevo. En la práctica, si la pila se coloca en un amplio atrio cubierto a la entrada —y ésta parece la instalación ideal—, las pilas de agua bendita podían adosarse a la verja para dar mayor énfasis a la idea que acabamos de indicar. Si el baptisterio se halla a uno de los lados del narthex, lo ideal sería que no sólo fuera visible a los que entran, sino también, escogiendo para aislarlo de la nave una mampara de cristales o una celosía, a los que se hallan en la iglesia, con vistas a la liturgia de la Vigilia Pascual. Se han buscado otras soluciones colocando el baptisterio en una capilla del crucero, o en un lugar especial a uno u otro lado del santuario, no dentro. En atención a las ceremonias de la Vigilia Pascual, la pila ha de estar lo más visible a la asamblea. Pero esto no justifica la conclusión de que la restauración del rito de la Vigilia Pascual exige que la pila esté dentro del santuario. La rúbrica que ordena que la bendición del agua bautismal se realice en el santuario, “a la vista de todos”, simplemente supone, con un sentido realista, el hecho de que hoy la mayoría de los baptisterios no resultan accesibles a las miradas de la asamblea.

La nueva Vigilia Pascual, junto con la más viva conciencia de la naturaleza eclesial del Bautismo, que hace desechar un carácter más público y un mayor esmero en su administración, exige que se destine al baptisterio un espacio suficientemente amplio. La renovación de las promesas del Bautismo antes de la Confirmación (Art. 71), cuyo lugar más adecuado es el baptisterio, apunta en la misma dirección. El “altius principium” de la Constitución sobre la diafanidad del signo da pie también para esperar que en el nuevo rito se permita una verdadera fuente de agua viva, y no sólo la más frecuente bendición de agua

bautismal. Cuando se comparan las expresiones del Antiguo Testamento que prometen la abundancia de aguas vivificantes que caracterizará a los tiempos mesiánicos con la cucharada de líquido estancado, cubierto de aceite, que hemos venido derramando, no sin cierto sonrojo, sobre las cabezas de nuestros catecúmenos, uno se siente maravillado ante la seriedad con que hemos tomado el principio teológico de que los sacramentos "significando causant". Y si no se permite una fuente de agua corriente, la pila ha de ser de un tamaño y contener agua suficiente que al menos sugieran la imagen de un baño purificador. Entrar en el baptisterio bajando unas gradas y salir de él subiendo por el lado opuesto después de recibir el sacramento, es también un signo del Misterio Pascual de la muerte y resurrección que resultará profundamente significativo para el hombre moderno. Finalmente, la autenticidad y la claridad del signo sugieren un cambio en las rúbricas del Bautismo: pasar primero del pórtico a la iglesia, y sólo después al baptisterio, es difícil de armonizar con el fin del sacramento: introducir en la asamblea cultual.

7) *Eucaristía y otros sacramentos*

La Constitución, con sus directrices, además de subrayar la popularidad existente entre el Bautismo y la Misa, restaura admirablemente en la significación sacramental la naturaleza eclesial de todos los sacramentos y su íntima relación, aunque subordinada, con su fuente primera, el misterio de la Eucaristía (Artículos 59, 71, 74, 76, 78, 109, 110). El fin de los sacramentos no es sólo santificar a los hombres, sino también "edificar el cuerpo de Cristo y dar culto a Dios" (Art. 59).

El sacramento de la Penitencia, en particular, crea un difícil problema a la hora de construir una iglesia. El redescubrimiento contemporáneo de la dimensión eclesial de este sacramento, y los cambios consiguientes que se permitirán en la disciplina para ciertas ocasiones y grupos de personas —incluyendo quizá una preparación común mediante una adecuada vigilia bíblica— han de estar en equilibrio con las legítimas exigencias de secreto

en la confesión. La actual legislación sobre el lugar para la administración de este sacramento no da demasiadas luces. Las normas del Derecho Canónico, especialmente las que determinan que los confesonarios para mujeres se encuentren “en un sitio abierto y visible” (canon 909), probablemente no deben su origen en primer lugar a preocupaciones litúrgicas. La Constitución alude varias veces al carácter complementario de la Penitencia y el Bautismo (p. e., art. 109). Por su naturaleza, la Penitencia es “el segundo bautismo” que reintegra a los pecadores en su plena condición de participantes en la asamblea eucarística. Si el atrio cubierto, a la entrada del templo, en que pudo instalarse el baptisterio, ofrece suficiente espacio, podría haber sitio en él para algunos confesonarios. En todo caso, tanto por razones simbólicas como psicológicas, mejor es colocarlos en la zona de entrada a la iglesia que cerca del santuario. Por otra parte, puesto que en el lugar de la confesión se administra un sacramento eclesialmente importante, esto se ha de poner de relieve espacial y visualmente. El confesionario no es un armario ropero cómodamente empotrado en la pared, sino un anticipo en signo del trono de Cristo, trono de misericordia y de juicio, en la Parusía. Este sacramento, además, es un encuentro personal entre el penitente y Cristo en la persona de su ministro. Sin sacrificar el anonimato que muchos modernos exigen, en el interior, donde se halla el sacerdote, debe haber suficiente luz para que el penitente vea el signo sacramental de la mano levantada; y quizás también al exterior, donde se halla el penitente, para que el confesor pueda discernir si al otro lado de la rejilla tiene un adulto o un adolescente.

La capilla especial para los cultos de entre semana, donde sea posible, se presta muy bien para los ritos, más familiares, de bodas y funerales. El “sentido pascual de la muerte cristiana”, que han de experimentar los ritos de las exequias (Art. 81), no resulta precisamente subrayado cuando asisten a éstas un pequeño grupo de familiares perdidos en la inmensidad de una gran nave, esto más bien constituiría una cruel experiencia.

8) *Eucaristía y devociones*

La Instrucción de septiembre de 1958, en su primer párrafo, distingüía entre *acciones liturgicae*, las acciones litúrgicas realizadas en nombre de Cristo y de la Iglesia, según los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede, por personas legítimamente designadas para tal función, y *pia exercitia*, las demás acciones sagradas realizadas dentro o fuera de la iglesia. La Constitución, en una modificación ecuánimemente formulada, pero muy significativa, de esta división demasiado escueta y categórica entre liturgia oficial y devociones privadas, vuelve a una perspectiva más tradicional hablando también de *sacra exercitia* (distintos de los *pia exercitia* mencionados en el párrafo anterior): “devociones propias de iglesias particulares que gozan de una dignidad especial si se celebran por mandato de los obispos, de acuerdo con las costumbres o los libros legítimamente aprobados” (Art. 13, § 2). Estas pueden llamarse “liturgia diocesana o parroquial”, pues su reconocimiento obedece a la revaloración de la “asamblea local”, es decir, la diócesis y la parroquia como el Cuerpo Místico en miniatura. Una de las fórmulas en que sin duda pueden encontrar expresión es la de celebraciones sagradas de la palabra de Dios debidamente aprobadas (cf. Art. 35, § 4).

Aunque es saludable recordar que durante unos mil años la Iglesia se destinó sólo al culto comunitario y que durante varios siglos no se conocieron imágenes en las iglesias romanas, la función actual de las iglesias como lugares de oración personal privada evidentemente es irreversible, y en parte quizás porque el hogar del hombre moderno no posee las condiciones que Cristo supone para “orar en secreto” (cf. *Mt* 6, 6). Esto exige, como ley general, que la Iglesia parroquial ayude a la devoción privada sirviéndose de las imágenes sagradas como instrumento. Las disposiciones de la Constitución en esta materia reflejan su preocupación general por la autenticidad del signo y la verdad. Las reliquias deben ser auténticas (Art. 111); y las imágenes, además de ofrecer una moderación en cuanto al número, han

de reflejar en su colocación un orden debido para que no originen confusión o fomenten devociones de ortodoxia dudosa (Artículo 125). El "Appendix" concreta más y dice que la imagen del santo titular puede colocarse detrás del altar mayor, pero la de Cristo debe ocupar el lugar más importante (n.º 12).

Así, pues, el objetivo del espacio limitado por la Iglesia es esencialmente litúrgico; y el aspecto secundario, aunque importante, de ayuda a la devoción privada no puede lograrse a expensas del primero. Una atmósfera de penumbra religiosa en la parte primordial del espacio eucarístico, para fomentar la piedad privada, es una de las "tradiciones" que "parecen menos conformes con la liturgia reformada y, por tanto, han de suprimirse" (Art. 128). En el mismo caso está la "tradición" de dotar de un altar a cada capilla u hornacina. Los santos, como en la Letanía de los Santos o en el famoso mosaico de San Appolinare Nuovo de Rávena, han de conducirnos hacia el Agnus Dei "que hace presente la victoria de su triunfo y muerte" en el Sacrificio comunitario (Art. 6). La misma Virgen María es el prototipo de la Iglesia en acción litúrgica (Art. 103). Mártires y santos han de "proclamar el misterio pascual" (Art. 104). En la medida en que su número excesivo nos distrae de este misterio, y hasta que llegue el momento en que se haya recuperado una mejor perspectiva de lo que es esencial y secundario mediante una disposición adecuada de los lugares de culto, la "mejor parte" por ahora puede ser una prudente y ortodoxa "iconoclastia".

III. CONCLUSION: EVOLUCION, NO REVOLUCION

Merecen leerse a este respecto los artículos 21, 23 y 128 de la Constitución. Pero se ha de tener en cuenta también el contexto mismo de la Constitución, es decir, el espíritu que animó a los Padres conciliares, a quienes debemos el documento: un retorno radical a "las fuentes" de la Escritura y la Tradición con el fin de descubrir la verdadera índole de la Iglesia e interpretar rectamente su misión en el mundo de hoy.

En la historia de la construcción de iglesias y la disposición de sus partes, *la única constante* ha sido el cambio. Por tanto, quienes al construir una iglesia dejan que en la confección de los planos intervenga la pregunta: “¿Se parece esto a una iglesia?” pecan de arqueologismo. Para construir un edificio y ordenar sus partes de modo que sirva lo más perfectamente posible a la *ecclesia* en acción, la exigencia primordial no es una evocación nostálgica, sino el duro trabajo de descubrir el significado de esta *ecclesia* como asamblea litúrgica y la función eclesial de la Eucaristía y los demás sacramentos. Lo curioso es que hoy estamos viviendo en un tiempo en que se formulan y comienzan a recibir respuesta estas cuestiones sobre la *ecclesia*; mientras esté en vigor la legislación actual, la construcción de iglesias puede y debe ser guiada por una inteligente anticipación de los cambios que los “*altiora principia*” de la Constitución traerán consigo, previendo su acogida en cuanto sea posible.

En la historia de la construcción de iglesias y la disposición de sus partes el único *gran cambio ha sido un desplazamiento de la prioridad de la ecclesia viva hacia la ecclesia como monumento arquitectónico*. El espacio que había de albergar a la asamblea cultural se convirtió en un monumento, más o menos autónomo, para gloria de Dios; la *domus ecclesiae* de los primeros siglos, que había roto radicalmente con la tradición vétérotestamentaria del templo, se convirtió en una *domus Dei*, volviendo así a una mentalidad pre cristiana. La historia de esta *domus Dei* demuestra que el cambio ocasionó un serio detrimento al funcionamiento normal de la *ecclesia* viva en la acción cultural. El edificio determinó la acción litúrgica, no la acción litúrgica el edificio.

Podemos decir, por tanto, que hoy el objetivo más imperioso de los responsables de la construcción de iglesias debe ser liberarse enérgicamente de la “idea de catedral” que ha dominado hasta ahora, y volver a la idea de edificio que sólo puede ser verdadera *domus Dei* en la medida en que sirve a la asamblea local, la verdadera *ecclesia* en que Dios habita. Debe recuperar la prioridad la dimensión comunitaria y personal, es decir, el

misterio del Cuerpo Místico realizado en personas que viven en el mundo de hoy. En todo el mundo, los centros de las grandes ciudades están superpoblados de iglesias que son monumentos y museos, o quizás edificios fantasmales sostenidos artificialmente a costa de grandes dispendios. Y, entretanto, en la desbordante periferia y en los suburbios, millones de hombres sencillamente no pueden recibir albergue y servicio litúrgico mientras sigamos pensando en términos de "monumentos" que defraudan las auténticas virtudes que los Padres conciliares vienen pidiendo a la cristiandad de hoy y que el mundo contemporáneo exige también a los seguidores de Cristo: pobreza evangélica, sencillez, sinceridad, modestia. Rechazar el espíritu de "triunfalismo" supone, en las formas arquitectónicas y el mobiliario de las iglesias, el fin de la retórica arquitectónica y la imposición de un espíritu humilde de servicio en la verdad.

La Iglesia es una *domus ecclesiae*, un *hogar* auténticamente funcional para la asamblea local en la acción litúrgica. Los que, desde el punto de vista pastoral y litúrgico, deben planear hoy la construcción de iglesias pueden todavía descubrir que la *domus ecclesiae* más antigua descubierta por los arqueólogos, la de Dura-Europos, en el Oriente Medio, que se remonta a la primera mitad del siglo III —un conjunto de espacios para Bautismo, catequesis y otras necesidades pastorales, agrupados en torno a una habitación amplia para la celebración eucarística—, constituye algo más que una simple curiosidad arqueológica.

GODFREY DIEKMANN, OSB

BIBLIOGRAFIA SELECTA

Naturalmente, son de primordial importancia la *Constitución sobre la sagrada liturgia* y el "Appendix" de la Comisión preparatoria en que se expone el artículo 128 de la Constitución (cf. nota 1, en el artículo).

Entre las directrices para la construcción de iglesias, establecidas por autoridades diocesanas o inter-diocesanas, merecen mencionarse:

- Church Building Directives for the Diocese of Superior, Wisconsin, en “Liturgical Arts” 26 (1957), 7-9.*
- Directoire d’Art Sacré pour le archidiocèse de Montréal.* Fides (Montreal 1963).
- Directoire d’Art Sacré pour le diocèse de Strasbourg,* en “Bulletin ecclésiastique” 5 (1955). Revisado y publicado en separata en 1957.
- Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geiste der römischen Liturgie.* Theodor Klauser (ed.). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (Münster 1947).
- Cf. también *Conclusions de la Session du C. P. L.* sobre *Le lieu de la célébration*, en “La Maison-Dieu”, n. 63 (1960), 234-9.

Los siguientes libros y estudios de revistas, aunque algunos no sean demasiado recientes, pueden resultar especialmente útiles:

- Art Sacré au XX^e Siècle,* por P. R. Régamey. Editions du Cerf (París 1952).
- Construire des Églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de l’apostolat dans les villes,* por Paul Winninger. Editions du Cerf (París 1957).
- Handbuch für den Kirchenbau,* por Willy Meyres y otros. Verlag Georg D. W. Callwey (Munich 1959).
- Kirchliche Kunst der Gegenwart,* por Anton Henze y Theodor Filthaut. Paulus Verlag (Recklinghausen 1954).
- Liturgy and Architecture,* por Peter Hammond. Barrie and Rockliff (Londres 1960).
- “La Maison-Dieu”, n. 63 (1960), *Bâtir et aménager les églises.*
- Neue kirchliche Kunst,* por Anton Henze. Paulus Verlag (Recklinghausen 1958).
- Sacred Art and Architecture,* por Kevin Seasoltz. Herder & Herder (Nueva York 1963).
- Towards a Church Architecture,* por Peter Hammond y otros. The Architectural Press (Londres 1962).
- Vom Bau der Kirche,* por Rudolf Schwarz. Verlag Lambert Schneider (Heidelberg 1938).
- La indignidad en el Arte Sagrado,* por F. Pérez Gutiérrez. Ediciones Cristiandad (Madrid, 1961).

Boletines

LA MUSICA LITURGICA

COMENTARIO A LA CONSTITUCION *

Una ojeada rápida sobre el Capítulo de la Constitución Litúrgica dedicado a la música sagrada puede producir la impresión de que, si se prescinde de prescripciones aisladas, no aporta grandes novedades. Pero, en realidad, la Constitución no sólo propone nuevas tareas a la música sagrada, sino que la aplica nuevos criterios. "La obra del Concilio Vaticano II en lo referente a la liturgia contiene gémenes para una revolución cuyo alcance sólo podrán comprender las generaciones futuras", se lee en un comentario de J. Gelineau¹; y Ernesto Moneta Caglio afirma que el Capítulo sobre la música sacra no es fácil de comentar, porque ofrece perspectivas para un desarrollo futuro que van mucho más lejos de lo que una lectura superficial del documento parece indicar hoy². Ningún Concilio, en efecto, se ha ocupado de la música litúrgica tan fundamental y extensamente³ y nunca, a pesar de la brevedad del Capítulo, han sido formulados tan perfecta y precisamente los principios que regulan el empleo de la música en el culto cristiano.

LOS FUNDAMENTOS

J. Gelineau ve las expresiones más importantes del Capítulo sobre la música litúrgica en el preámbulo (Art. 112). Este representa la aplicación a la música del espíritu y la doctrina de toda la Constitución. A la música corresponde en la acción litúrgica un *munus ministeriale*.

* En este artículo existen con frecuencia números que no llevan nota. Tales números remiten a las notas ya citadas.

¹ Joseph Gelineau, *Die Reform der Liturgie. Zur Bedeutung der Konzilskonstitution vom 4.12. 1963. "Wort und Wahrheit"* 19 (1964), 169-183. También ha sido publicado en francés.

² Ernesto Moneta Caglio, *Il Concilio Vaticano e la Musica sacra. "Musaica sacra"* (Milán). Año 88, Serie II. Año 9 (1964), 36-48.

³ Helmut Hücke, *Die Kirchenmusik in der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils. "Musik und Altar"* 16 (1964), 8-16.

le. Muchos comentadores observan a este respecto que esa fórmula, comparada con la antigua de "umile ancilla" (*Motu proprio Tra le sollecitudini*) y la de "nobilissima ancilla" (*Const. apost. Divini cultus*) de la liturgia evita toda apariencia de menosprecio, a la vez que expresa más vigorosamente el carácter funcional de la música en la liturgia; de ella se deriva como consecuencia que la música es tanto más sagrada cuanto más estrictamente está unida con la acción litúrgica⁴. Ya no se erige en criterio de valor el carácter puramente musical, estético, sino la realización del propio *munus ministeriale* y, al mismo tiempo, se previene la falsa idea de que la Iglesia canonice un estilo determinado³. El principio fundamental de valoración ha de tener en cuenta tanto el rito como el que lo realiza: el canto del prefacio ocupa un lugar más alto que un canto procesional para el ofertorio que no acompañe una procesión, y un *Sanctus* cantado por toda la asamblea litúrgica más que uno cantado por la Schola. El valor litúrgico de una música depende, no de su valor estético, sino del "valor litúrgico del signo que ella constituye en el acto del canto"⁴.

De la función del canto en el culto resultan determinadas condiciones en cuanto al género (lección, oración, salmos o himnos), los que han de ejecutarlos y la forma de ejecución. La Constitución ha puesto indirectamente las bases de un código de la música litúrgica, de cuya elaboración no podía ocuparse el Concilio. Este se ha contentado con indicar los efectos de la música que guardan relación con su valor de signo sagrado: 1. La música expresa la oración más íntimamente. 2. Exige la unanimidad vocal —sólo en el canto es posible un verdadero "una voce" en el mismo ritmo y el mismo tono—. 3. Rodea los ritos de mayor solemnidad —en el canto se expresa el carácter festivo de la liturgia cristiana. Expresamente son admitidas todas las formas de verdadero arte, siempre que se sometan al *munus ministeriale*⁴. Lo cual no quiere decir en absoluto que la Constitución preconice la pobreza musical, ya que hay que exigir, por el contrario, que las nuevas melodías y cantos que surjan en el contexto de la reforma litúrgica posean la dignidad de un arte auténtico. La música no debe sólo servir de medio para una formación litúrgica cantada².

Con la afirmación de que el Concilio ha formado sus determinaciones teniendo en cuenta el fin de la música litúrgica, a saber: la gloria de Dios y la santificación de los fieles, introduce éste una definición nueva, en la historia de la música sagrada, del sentido y el fin de la misma y formula unas exigencias que deben despertar y hacer reflexionar a los que la cultivan³.

⁴ 2^e Concile du Vaticain. *La Constitution sur la liturgie. Commentaire complet*. Cap. VI: *La Musique sacrée* (Joseph Gelineau). "La Maison Dieu" 77, 1964, 193-210.

MUSICA Y LITURGIA SOLEMNE

Casi todos los comentadores subrayan que el artículo 113 señala como distintivo de la liturgia solemne la participación activa de los fieles así como el canto y la colaboración de los ministros y que, por lo tanto, una Misa solemne sin canto del pueblo no representa la forma suprema de la solemnidad litúrgica, sino que es "nobilità decaduta"⁵. Con ello "se ha decidido la suerte de los conciertos sacros con acompañamiento litúrgico en el Altar Mayor"⁶. Pero esta precisión significa además una revalorización de la música litúrgica, que ya no aparece como simple elemento ornamental o de ostentación³. El artículo 113 no se refiere sólo a la Misa solemne, sino a todas las formas de celebración de la Misa y a todas las acciones litúrgicas en general. Sobre el término "ministros" ("ministri sacri"), en el artículo 113, observa Gelineau que en este caso no debe ser tomado en sentido estricto, pues, por una parte, no en todas las acciones litúrgicas celebradas de forma solemne actúan "ministri sacri" en sentido estricto, y, por otra, hay que pensar también en la colaboración de lectores y cantores en la liturgia solemne⁴.

El hecho de que el artículo 113 remita, en lo que se refiere a lengua litúrgica, a las prescripciones de los arts. 36, 54, 63 y 101, indica que este problema no entra dentro del de la música litúrgica³. Lo cual no significa, naturalmente, que no sea de la mayor trascendencia para la misma. Hasta ahora era principio fundamental del derecho vigente en música sacra, que la celebración *in cantu* o *solemniter* suponía el empleo del latín y, fuera de algunas excepciones, sólo en la celebración litúrgica rezada era posible el canto en lengua vulgar. Esto suponía un grave obstáculo para la pastoral⁴ al mismo tiempo que un freno para el desarrollo vivo de la música sacra, que, debido en gran parte a esto, se convirtió o en una pieza de espectáculo o en mero acompañamiento de la liturgia.

Sin embargo, las posibilidades ofrecidas a las lenguas nacionales en la música litúrgica no han sido bien recibidas por todos. Así, en una breve conferencia publicada poco antes de la aparición de la Constitución con el título: "¿Amenaza el Concilio Vaticano nuestra música litúrgica?"⁷ se dice que "la introducción de la epístola y el evangelio en lengua vulgar por los liturgistas después del canto latino" puede también ser "plenamente admitida" por los músicos. Pero, en cambio, suscitaría "serios reparos" que fuese suprimido el párrafo 14 de la *Instructio de Musica sacra*

⁵ Ermanno Schmidt, *Il popolo cristiano al centro del rinnovamento liturgico. "La Civiltà cattolica"* 115 (1964), 120-131.

⁶ Norbert Höslinger, *Die neue Konstitution über die heilige Liturgie. Un comentario II. "Bibel und Liturgie"* 37 (1963/64), 248-249.

⁷ Franz Kosch, *Bedroht das Vatikanische Konzil unsere traditionelle Kirchenmusik? "Singende Kirche"* 11 (1963/64), 53-57.

et *Sacra Liturgia* de 1958 que decía: In Missis in cantu... unice lingua latina est adhibenda. “La consecuencia de semejante paso sería una lamentable limitación de la misa solemne latina que, a menos que una disposición paralela a la anterior declarase ésta obligatoria en determinados días, llevaría a la desaparición paulatina de la misa solemne.”

Un comentador afirma que “la Constitución insiste en subrayar —y con la mayor claridad— la misa solemne en latín como la forma suprema y el fin de la acción litúrgica” ⁸. Pero, por otra parte, se ha señalado que la misa solemne en latín no es mencionada en absoluto en toda la Constitución ³; y otro comentarista afirma que el artículo 113 no considera —como habían hecho hasta ahora los representantes de la música sacra— la misa solemne en latín como la “forma suprema” y fin último a que tienden todas las otras formas. En todo caso, el artículo 54 determina que los fieles pueden cantar o rezar también en latín las partes del ordinario de la misa que les corresponden. Ernst Pfiffner exige que, en aquellos lugares donde ya se haya garantizado la participación activa del pueblo en la misa cantada en latín, se mantenga absolutamente esta forma superior, pero que, al mismo tiempo, se revaloricen musicalmente las misas comunitarias con cantos ejecutados por cantores y coros y acompañadas por el órgano. Pfiffner piensa que no se ha acabado con la misa solemne en latín y aún falta mucho para que sean agotadas las funciones y posibilidades que ésta representa para la participación activa del pueblo. “¿Es seguro que los que no eran capaces de dar al oficio solemne formas litúrgicamente auténticas y ricas musicalmente... puedan realizar adecuadamente con los mismos medios una misa comunitaria con cánticos? ¿Saben todos que ésta necesita *al menos* la preparación que se debía dedicar a la misa solemne, y que no se le dedicaba?” ⁹.

EL TESORO DE LA MUSICA SACRA

En realidad la herencia y la tradición de la música litúrgica no son puestas en cuestión tanto por las concesiones sobre el empleo de las lenguas nacionales como por el principio asentado en el artículo 28 de la Constitución, según el cual en las celebraciones litúrgicas cada uno, fiel o ministro, debe, en el desempeño de sus funciones, hacer todo y sólo lo que le corresponde por la naturaleza de las cosas y de acuerdo con las reglas litúrgicas (Cfr. también arts. 29 y 30). Y el problema está en que el deseo expresado en el art. 114 de la Constitución afirma que el

⁸ Clemens Reuter, *Chor und Orgel noch zeitgemäß?* “Im Dienste der Kirche” 45 (1964), 160.

⁹ Ernst Pfiffner, *Streiflichter zur Liturgiereform*. “Katholische Kirchenmusik” 89 (1964), 128-136.

tesoro de la música sacra sea conservado y cultivado con el mayor cuidado. Ronald Bissegger escribe: "Fue en los siglos de decadencia litúrgica cuando fueron creadas —por paradójico que parezca— las obras maestras de la música sacra, cuya pérdida temen tantos. Los compositores tomaron los textos tal como se los ofrecía la liturgia y compusieron —sin preocupaciones de pastoral litúrgica, que han aparecido sólo recientemente— sus ciclos de misas, Ordinarios y Propios... Pero es evidente que este género de misas musicales está hoy puesto en tela de juicio por una nueva concepción de la composición en su aspecto formal, que no se inspira en la música misma sino en las leyes y datos de la liturgia y que considera y trata separadamente cada canto de la liturgia de la misa" ¹⁰. J. Gelineau observa que, desde el punto de vista de la celebración litúrgica, hay pocas partes que no exijan una determinada participación del pueblo y que la mayor parte del repertorio no satisface a estas condiciones ⁴. Un comentario de François Picard señala igualmente que será necesario someter a revisión el repertorio y tener en cuenta en el futuro los principios establecidos, si se quiere que cada canto esté de acuerdo con su función litúrgica ¹¹. Una de las características más sobresalientes de la Constitución de la Liturgia del Concilio Vaticano II es que no constituye un catálogo de prohibiciones, sino que ofrece principios e indicaciones positivas. La música sacra tiene ahora la tarea de reflexionar sobre estos principios y reconsiderar su praxis, sus problemas, su función, su repertorio, reconsiderarse a sí misma sobre la base de esta ley fundamental. Tiene que preguntarse entre otras cosas si la misa de Mozart y de Palestrina, por ejemplo, se adaptan y cómo a los principios y prescripciones de la Constitución litúrgica. Este examen es cosa de la música sacra, y no podría hacerlo el Concilio" ³. La cuestión vital de la música sacra no está en la conservación de su herencia a cualquier precio, sino en que cada canto y cada melodía sean adaptados de nuevo a su verdadera función.

LOS COROS

El artículo 114 desea además expresamente la promoción de coros de cantores, especialmente en las iglesias catedrales. Según el artículo 29, los miembros de los coros de las iglesias ejercen un verdadero oficio litúrgico. El coro no es ya coro de ministros (Motu Proprio 19), y la Constitución no pone limitación alguna a la colaboración de mujeres; este coro

¹⁰ Ronald Bissegger, *Bausteine für eine neue Liturgie*. "Katholische Kirchenmusik" 89 (1964), 125-128.

¹¹ François Picard, *Commentaire* (a la Constitución). "Musique et Liturgie" N.º 97, enero-marzo 1964, 2-4.

no es ya un sustitutivo del coro de clérigos, sino un grupo de fieles que realiza una función especial en la celebración litúrgica ³. Ernesto Moneta Caglio señala que existe actualmente una tendencia, en especial entre el clero joven, que considera el coro como algo pasado de moda. Si esta tendencia prevaleciera, no sólo perjudicaría a la herencia del canto sagrado, sino también al canto del pueblo ². Entre tanto, el papa Pablo VI, en su alocución del 6 de abril de 1964 a un grupo de representantes de la música sagrada, ha disipado tales temores ¹². A los coros les estarán reservadas tareas esenciales en la renovación litúrgica y de la música sacra ¹³. Serán tanto más necesarios cuanto más se amplíe el marco de la solemnidad litúrgica; pero también es de gran valor en las comunidades ordinarias ⁴. De todas formas no debe el coro condenar al pueblo al silencio ni limitarse a ejecutar ante los fieles un repertorio propio ⁵. El coro tendrá un papel importante para la renovación de la música litúrgica en la revitalización del canto alternado que tiene en la liturgia una significación mayor que el canto del pueblo solo.

EL CANTO DEL PUEBLO

Al expreso deseo de que se promuevan los coros de cantores añade la Constitución la exhortación a que los obispos y sacerdotes encargados de una misión pastoral procuren con celo que en cada celebración litúrgica la comunidad de los fieles sea capaz de realizar la participación que le corresponde. Hermann Schmidt ha destacado como una característica de la Constitución su apertura al pueblo y observa que en ningún capítulo recomienda tan frecuentemente la participación activa del pueblo como en el capítulo consagrado a la música sacra: dieciséis veces se la menciona en el artículo 10 del capítulo ⁵. Casi todos los comentarios indican la revitalización del canto del pueblo como una de las principales tareas propuestas por la Constitución y que ésta exigirá considerables esfuerzos. Ernest Pfiffner subraya con razón que la culpa de que las comunidades no canten no la tienen sólo los coros. "Era muy fácil encargar a la comunidad diez misas cantadas y constatar después que las cosas no salían bien; es muy fácil repartir mil nuevas antífonas y canciones, pero ¿se piensa cuánto cuesta esto..., cuánto tiempo necesitan las comunidades para cantar bien, con gusto y con seguridad?" ⁹. ¿No es realmente curioso que, por ejemplo, el canto del "Tantum ergo" para la Bendición sea conocido por todos, y no se logre, en cambio, que el pueblo cante a coro el "Sanctus" de la Santa Misa? ³.

¹² Pablo VI Pp., *Message lors du pèlerinage des Chorales liturgiques à Rome le 6 avril 1964. "Jubilate Deo"* 11 (Ascensión, 1964), 1-3.

¹³ J. Joris, *De Kerkmuziek na de Constitutie over de Liturgie. "Musica sacra"* (Malinas) 65 (1964), 75-94.

La renovación del canto del pueblo no es sólo tarea de los músicos, sino que sólo puede llevarse a cabo gracias a una colaboración entre los músicos, los cantores y los pastores de almas. Ernesto Moneta Caglio señala un problema que plantea la insistencia de la Constitución sobre el canto del pueblo: crear verdaderas obras de arte para el canto del pueblo no es tarea fácil. Y, sin embargo, pensar que el arte auténtico no es asequible para el pueblo o que no puede ser expresado sencillamente significaría un menoscabo del pueblo².

FORMACION MUSICAL Y LITURGICA

En todas partes se subraya que la formación litúrgica exigida a los dedicados a la música sacra en el capítulo 115, tiene gran importancia teniendo en cuenta las importantes tareas con que se enfrenta ésta actualmente. En muchos lugares se han descuidado muchos aspectos en este sentido. Y no sólo los músicos, sino también los liturgistas deben considerar la manera de mejorar en este sentido. A la inversa, también la formación musical del clero reviste mayor importancia que hasta ahora; baste, para convencerse de ello, pensar en el canto de lecciones en lengua vulgar.

EL CANTO GREGORIANO

Según el artículo 116, la Iglesia considera el canto gregoriano como el canto propio de la liturgia romana. De acuerdo con esto, debe ocupar el primer lugar en las celebraciones litúrgicas.

Sin embargo, una consideración más atenta muestra cómo la Constitución establece una limitación de gran alcance: "(el canto gregoriano) presupone condiciones semejantes". J. Gelineau observa que en esta cuestión hay que considerar diferentes aspectos: para ver en qué medida corresponde el canto a su función litúrgica, hay que tener en cuenta la situación y necesidades pastorales (considerando también el lenguaje) y han de tenerse en consideración las aptitudes musicales de aquellos que deben intervenir en el canto⁴. Encomendar a la comunidad, por ejemplo, cantos del ordinario que ella no es capaz de aprender, equivale a condenarla al silencio. François Picard llama la atención sobre un esteticismo, frecuente actualmente, que se entusiasma con el valor artístico del canto gregoriano y lo considera desde el punto de vista del arte por el arte. Pero con ello se vacía las melodías de su contenido espiritual¹⁴.

¹⁴ François Picard, *A temps nouveaux musique nouvelle*. "Musique et Liturgie" N.º 96, nov-dic. 1963, 1-4.

Por otra parte, el gregoriano no ha logrado dar nueva vida a los cantos que separan las lecturas, que aun en las iglesias más importantes y en las celebraciones litúrgicas solemnes son, en general, recitados. Ernst Pfiffner observa que con la proclamación de las lecturas en lengua vulgar el canto del Gradual y el Aleluya han adquirido mayor importancia y significación que nunca, tanto en la misa solemne como en la comunitaria⁹.

Ernesto Moneta Caglio expresa su confianza de que en lo sucesivo se oirá más frecuentemente el ordinario cantado por el pueblo. Pero las partes del ordinario pertenecen al gregoriano tardío y dudosos en muchos aspectos. El gregoriano auténtico es el de los propios y existe el peligro de que se convierta en monopolio de coros especializados. La publicación de la edición crítica vaticana de que se habla en el artículo 117 es tanto más urgente, por cuanto nuestros libros de coro se prestan a importantes reparos. Sería de desear que la nueva edición sea realizada en colaboración con la edición crítica que ha emprendido la Abadía de Solesmes¹⁵ y que tiene en cuenta las nuevas adquisiciones de la investigación actual². Un manual reciente de música gregoriana¹⁶ muestra hasta qué punto estos nuevos conocimientos y en especial los logrados gracias a las investigaciones de Eugen Cardines modifican la forma de las melodías que presenta la edición vaticana y el impulso que de estas modificaciones se sigue para la práctica. En relación con la determinación de la Constitución de que sea concluida la edición típica de los libros de coro, se ha indicado que también estaba en estudio una edición de la llamada tradición gregoriana germánica³. Por lo demás, se ha observado repetidas veces que el artículo 116 "no limita el gregoriano a los textos latinos"¹⁷. J. Gelineau señala que las melodías gregorianas guardan ciertamente estrecha relación con el texto latino. Pero, por otra parte, muchas melodías podrían no sólo inspirar cantos en otras lenguas, sino dar lugar también a adaptaciones y creaciones inspiradas en ellas⁴.

Los mismos comentarios a la Constitución dan una idea de los problemas que plantea la recomendación del Concilio de realizar una edición del canto gregoriano con melodías más simples para uso de las comunidades más pequeñas. Estos problemas no se refieren tanto al ordinario, para el que aún se encontrarán en los manuscritos alguna que otra melodía sencilla², como al propio, donde se plantean serias dificultades. Ernesto Moneta Caglio señala tres soluciones que, por otra parte,

¹⁵ *Le Graduel romain*. Ed. crítica de los Monjes de Solesmes. Ha aparecido: T. IV, *Le texte neumatique*. Vol. 1: *Le groupement des manuscrits*. Vol. 2: *Les relations généalogiques des manuscrits*. Solesmes, 1960 y 1962.

¹⁶ Luigi Agostoni, *Der Gregorianische Gesang*. Friburgo Br., 1963.

¹⁷ Ferdinand Kolbe, *Die Liturgiekonstitution des Konzils*, II: *Praktische Hinweise*. "Liturgisches Jahrbuch" 14 (1964), 134.

ya han sido puestas en práctica en algunos lugares: 1) utilización de formas más o menos desarrolladas de recitados para graduales, versos de Alleluya y tractos, semejantes, por ejemplo, a las fórmulas del responsorio breve del gradual. Pero esto supondría cambiar la forma y naturaleza del canto que sigue a las lecturas y cabe preguntarse si, en lugar de un canto latino amputado y que ha sacrificado su valor artístico, no se decidirán más bien las Conferencias Episcopales por una traducción en lengua vulgar de los cantos que unen las lecturas en lengua vulgar. 2) Se podría pensar también en despojar las melodías de sus melismas, pero semejante operación resultaría extremadamente problemática. 3) Finalmente se podría pensar en adaptar a los textos melodías de antífonas más sencillas, tomadas del repertorio gregoriano, de texto o contenido semejante. Esto sería desde luego preferible a la práctica común de recitar los cantos de después de las lecturas, pero también aquí surgirían serias dificultades. 4) Tal vez pudiera añadirse una cuarta posibilidad: una reducción de las melodías. En los graduales gregorianos, por ejemplo, encontramos formas típicas que aparecen con textos diferentes. Si se pudieran cantar todos los graduales del año con dos o tres melodías, se podrían satisfacer las necesidades de las iglesias pequeñas, ya que aun los más modestos coros serían capaces de ejecutar unas pocas melodías que se repitieran periódicamente. J. Gelineau afirma, por su parte, que el problema de unos propios más simples no se reduce al de unas melodías más sencillas, sino que es la misma estructura de las antífonas procesionales gregorianas la que se encuentra sometida a revisión. El gradual debería recobrar la forma responsorial constitutiva de los oficios leídos ⁴.

EL CANTO RELIGIOSO POPULAR

Los comentarios sobre el artículo 118 manifiestan cierta inseguridad e incluso cierta desorientación: el canto religioso popular —que designa evidentemente cantos de textos no litúrgicos— debe ser fomentado cuidadosamente. Se afirma así que éstos puedan ser empleados en las celebraciones litúrgicas, con lo que se suprinen restricciones anteriores, que no lo permitían sino en casos de excepción como el “oficio solemne alemán”. Pero, habiendo cambiado con la Constitución la situación de derecho que había dado lugar al empleo de cantos con textos no litúrgicos, no debemos conformarnos con esas soluciones de excepción y se hará necesario relacionar las exigencias de la liturgia con las de la expresión popular ⁴.

LA MUSICA EN LAS MISIONES

La naturalidad con que los misioneros introdujeron durante siglos la música occidental en las misiones nos parece actualmente apenas concebible. Precisamente el acceso a una cultura musical extraña es difícil en extremo, por ser la música expresión vital inmediata y natural y porque, cuando una persona oye una música cualquiera, espontáneamente se refiere a las leyes de la propia música, al propio sistema tonal y los propios hábitos acústicos; la abstracción de todos estos condicionamientos resulta difícil aun a los especialistas. J. Gelineau opina que la introducción de la música occidental en las misiones se ha conseguido en algunos lugares, pero piensa también que la participación del pueblo en la liturgia sólo estará asegurada cuando la música empleada en ella no le sea extraña⁴. El florecimiento de una música sacra propia en todas partes es uno de los signos más alentadores y consoladores de la época de música religiosa que vivimos. Y ya ha comenzado el estudio de los problemas que plantean la confrontación de las culturas musicales de cada país, de sus géneros y estilos con el derecho y la tradición de la Iglesia en lo relativo a su música¹⁸.

Pero la música sacra propia de los pueblos no europeos no sólo ofrece interés para esos pueblos mismos. J. Gelineau subraya que algunas de estas tradiciones poseen valores específicos con relación a una espiritualidad contemplativa (las del Extremo Oriente) o a la expresión musical comunitaria (las de África), que no poseen en igual medida otras culturas musicales. Los pueblos jóvenes pueden aportar algo nuevo a la Iglesia, como antes lo hicieron, por ejemplo, las culturas grecosiriaca en los siglos IV al V y la de los pueblos germánicos en los siglos IX al X. El problema expuesto en el artículo 119 no afecta, por lo demás, sólo a los pueblos nuevos; en nuestra propia cultura la expresión litúrgica no puede permanecer ajena a los modos en que el hombre de hoy canta y se expresa⁴.

EL ORGANO Y LOS DEMAS INSTRUMENTOS MUSICALES

El artículo 120 de la Constitución, sobre el órgano de tubos y los instrumentos musicales, es objeto de diferentes comentarios en los que se expresa la más franca decepción⁸. Se ha observado que este es el único lugar en que sigue apareciendo el concepto de "ceremonias" y que

¹⁸ Stephen B. G. Mbunga, *Church Law and Bantu Music. Ecclesiastical Documents and Law on Sacred Music applied to Bantu Music*. "Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft", Supplementa XIII. Schöneck-Beckenried (Suiza), 1963.

no se atribuye al órgano función alguna en el marco de los principios propuestos en el párrafo 112, sino que aparece como puro elemento decorativo sin función litúrgica. J. Joris se pregunta si el órgano, al menos en la liturgia romana, no tiene un lugar propio en el rito y remite a la frase de san Agustín de que "quien prorrumpa en gritos de júbilo no necesita de más palabras" ¹³. Otro comentarista quisiera que el órgano, de acuerdo con su carácter medieval de rey de los instrumentos, fuera tenido por "símbolo sonoro de la dignidad de Cristo Rey representada en la tierra", y piensa que, evidentemente, "su razón de ser es únicamente su presencia y su sonar como símbolo de un contenido determinado" ⁸. Gelineau observa que el empleo de instrumentos no es indispensable en el culto cristiano como lo es el canto. En la Iglesia oriental no se emplea normalmente el órgano y en la Iglesia latina su uso no es ni posible ni oportuno en todas las partes del mundo ⁴. Los electrófonos no son siquiera mencionados por la Constitución. La música sacra se ha pronunciado siempre contra toda concesión en favor de esos instrumentos ², que han de incluirse, sin duda, entre los "otros instrumentos". Estos electrófonos, en cuanto imitaciones del órgano, son considerados en comparación con los honores que la Constitución tributa al órgano de tubos sólo como recursos para casos de necesidad. No se dicta ya una prohibición general del empleo de determinados instrumentos, y esto tiene importancia especialmente para la música sacra de los pueblos nuevos; a las Conferencias episcopales toca decidir qué instrumentos pueden ser admitidos en el culto.

LA MISIÓN DE LOS MUSICOS LITURGICOS

El capítulo de la Constitución sobre la música sacra se termina con un llamamiento apremiante a los que la cultivan. Estos, llenos de espíritu cristiano, deben tomar conciencia de que es misión suya fomentarla y elevar su nivel; para ello necesitan una experiencia inmediata, íntima, personal, de la liturgia, su espíritu, su práctica y sus reglas. Y quien no es miembro activo y consciente de una verdadera comunidad que canta y celebra la liturgia, difícilmente podrá sentir internamente sus necesidades ⁴. Los textos deben estar de acuerdo con la doctrina católica y ser sacados con preferencia de la Sagrada Escritura y las fuentes litúrgicas. J. Gelineau sugiere que se preste atención no sólo a la tradición litúrgica de la Iglesia latina sino también, en particular, a la tradición de himnos griegos y sirios ⁴. De distintas formas indican los comentarios la necesidad de una colaboración entre músicos y liturgistas en la redacción y preparación de textos para los cantos litúrgicos.

LA SITUACION DE LA MUSICA SACRA

Una simple ojeada a los comentarios sobre la Constitución litúrgica del Concilio da una idea de la tarea inmensa que tiene ante sí la música sacra; J. Joris habla de la gran confianza del Concilio en la fuerza creadora de nuestra generación¹³. Naturalmente, la música litúrgica no podrá realizar esta tarea inmediatamente, sino que necesitará cierto tiempo. Se abre un período de trabajo y de búsqueda de nuevos caminos en la dirección marcada por el Concilio². ¿Cuál es la situación de que parte la música sacra y cuáles son los medios con que cuenta?

A la pregunta: ¿Está la música sacra en disposición de colaborar en la renovación litúrgica?, responde Hans Rudolf Basler: "Si se piensa que en la música litúrgica y en los círculos de corales religiosas hay no pocos reaccionarios..., que las misas clásicas con acompañamiento instrumental dominan aún numéricamente en no pocos lugares, en especial en Austria y el sur de Alemania..., y que el canto de los propios de la misa es para muchos coros prácticamente desconocido, mientras el ordinario se canta domingo tras domingo en composiciones de valor con frecuencia dudoso tanto estilísticamente como litúrgicamente, se podrá concluir desalentadoramente que la música sacra ha entrado en vía muerta y permanece en un estado de verdadero estancamiento." Pero esta situación constituye sólo una cara de la realidad. El mismo Basler muestra, por otra parte, progresos positivos y principios muy prometedores. "Si es verdad que hay músicos que se oponen a este movimiento y a los que cuesta mucho trabajo salir del *statu quo*, sería sin embargo tan simplista como injusto acusar por ello de estancamiento a la música sacra como tal"¹⁹.

Aun en sitios como en amplias zonas de habla alemana, donde hay una tradición viva de canto popular, se dan juntos el estancamiento y el progreso. En un círculo de estudios sobre la renovación de la música sacra y el canto del pueblo que se reunió en Cresuz (Suiza) en 1962 y en Essen (Alemania) en 1963, leyó Erhard Quack un informe sobre la situación del canto en lengua vulgar en Alemania. Las comunicaciones de ambas reuniones han sido publicadas con el título "Musique sacrée et langues modernes"²⁰. A pesar de la larga y admirable tradición de canciones religiosas, el canto popular religioso tiene planteados graves y numerosos problemas en las regiones de habla alemana. El canto popular en las celebraciones eucarísticas reviste casi exclusivamente la forma del

¹⁹ Hans Rudolf Basler, *Wurde die Kirchenmusik der liturgischen Erneuerung gerecht?* "Katholische Kirchenmusik" 89 (1964), 118-120.

²⁰ *Musique sacrée et langues modernes. Deux colloques internationaux.* Kinnor, vol. 4. París, 1964.

canto alemán por estrofas, que no guarda relación con la situación litúrgica más que en contadas ocasiones ni en cuanto al texto, ni menos aún en cuanto a la forma y melodía. La participación de la comunidad en el oficio es limitada y las celebraciones en que estos cantos intervienen aparecen frecuentemente como una mala imitación del oficio en latín. Faltan cantos para una plena celebración común de la liturgia por la comunidad en lengua vernácula y en muchos casos faltan también los cantores y coros llamados a realizar, juntos con la comunidad y el celebrante, el oficio divino. El autor expone a continuación los esfuerzos por crear nuevas formas y los problemas que quedan por resolver ²¹.

NUEVAS TAREAS

Johannes Wagner en una conferencia dada en el II Congreso Internacional de música sacra, celebrado en Berna en 1962 ha esbozado "Las nuevas tareas de la música sacra católica en la época de la renovación pastoral litúrgica" ²². Las "nuevas" tareas se fundan en las "antiguas", en las tareas perennes de la música sacra católica. Wagner enumera tres: 1) La música sacra católica debe ser adoración en espíritu y verdad y no arte por el arte. 2) Debe ser tradición viva, transmitida y al mismo tiempo incrementada. Lo cual no se reduce a una tarea "cultural"; la realización plena del espíritu del culto católico sólo se realiza en una sucesión temporal llena en todo momento de formas que contienen valores permanentes pero que se adaptan a las distintas épocas. 3) Debe cultivar siempre el canto gregoriano, que constituye el patrimonio musical de la Iglesia de Occidente y la expresión de su unidad. Las "nuevas" tareas se fundan sobre esta base. Se trata de que la música sacra se adapte al "crecimiento de la Iglesia en las almas". De ahí se siguen las exigencias: 1) "de una recta distribución de las distintas funciones musicales que corresponden a cada uno en el oficio religioso, distribución determinada a partir de la estructura de la comunidad neotestamentaria y de los fundamentos de la liturgia", y 2) del restablecimiento práctico de la primacía de la liturgia cantada sobre la rezada; es verdad, en efecto, que en los principios litúrgicos las formas cantadas son reconocidas como las más solemnes, pero en la práctica son sustituidas en gran parte por los ritos simplemente rezados. Entre las tareas actuales concretas señala Wagner en primer lugar la reinstauración del cantor como solista y como

²¹ Erhard Quack, *Facture musicale et Chants d'Assemblée*. "Musique sacrée et langues modernes", 39-52.

²² Johannes Wagner, *Neue Aufgaben der katholischen Kirchenmusik im Zeitalter der pastoralliturgischen Erneuerung*. "Liturgisches Jahrbuch" 13 (1963), 22-29.

entonador en el canto antifonal. Especialmente en los lugares en que se ha perdido la costumbre del canto comunitario, la reinstauración del cantor es tanto el presupuesto necesario para la revitalización del canto del pueblo como su primer paso.

El restablecimiento de una distribución de funciones de acuerdo con la estructura de la comunidad y los principios litúrgicos y de la primacía de la liturgia cantada —que es precisamente lo que exigen los artículos 28 y 113 de la Constitución— presuponen un cambio de mentalidad. El libro de J. Gelineau *Chant et musique dans le culte chrétien* es una muestra de esa nueva mentalidad²³. En él desarrolla el autor, en primer lugar, los presupuestos y la significación de la música en el culto cristiano: la música es parte no necesaria, sino constitutiva de la liturgia. Queda excluido lo profano, el arte por el arte y lo esotérico. La música litúrgica debe ser sagrada, no sólo por excluir lo profano, sino por estar integrada en el culto. Debe ser arte auténtico, universal no en el sentido de la uniformidad, sino en el de la unidad del mismo espíritu en la pluralidad de los signos humanos. Gelineau destaca como característica importante de la música sacra la del “*art fonctionnel*”, del arte determinado por una función; el canto del evangelio, por ejemplo, ejerce la función de la proclamación de la palabra de Dios. De ahí se siguen determinadas exigencias para la música. Lo cual no significa que la música litúrgica deba ser reducida a simple arte utilitario, como la música de baile o la música militar; la función del arte en el rito tiene carácter sobrenatural. Géneros, ejecutantes, ejecución y formas del canto están en relación con su función en el culto; el estilo, el lenguaje musical, la utilización de la polifonía e instrumentos depende de los factores de lugar y tiempo. De los principios a que conducen estas consideraciones se sigue la determinación de los cantos de la liturgia romana y de las formas del canto litúrgico en general de acuerdo con su función, y por ellos se descubre qué género, forma y ejecución les corresponde propiamente. J. Gelineau enjuicia al final de su libro el repertorio musical litúrgico a partir de los presupuestos establecidos en él.

El libro de J. Gelineau ha establecido sobre bases nuevas los esfuerzos de renovación de la música sacra. Por primera vez han sido elaboradas en él las líneas fundamentales de la reforma litúrgica desde el punto de vista de la música sacra y se ha mostrado, al mismo tiempo, cómo la contribución positiva de la misma es indispensable no sólo para la realización práctica de la renovación litúrgica, sino incluso para su fundamentación. Esta contribución no puede reducirse a la composición de nuevos cantos que faciliten la participación del pueblo. Ronald Bisegger describe las tareas: “Pensamos, por ejemplo: ¿cuál es la función del

²³ Joseph Gelineau, *Chant et musique dans le culte chrétien*. Kinnor, vol. 1, París, 1962.

cántico de entrada, del gloria, del Agnus Dei? ¿Cómo solucionaremos el problema que desde el punto de vista de la música plantean el Gradoal, el Sanctus y el cántico de la Comunión? ¿Quién debe cantarlos? ¿Cuál es la forma musical más apropiada? La forma cíclica de las frases musicales del ordinario y el propio debe ser justificada sólo a partir de la historia de la música. Pero la liturgia de la misa exige una música litúrgica adaptada funcionalmente, en cuya ejecución deben intervenir todos los que toman parte en la liturgia según una conveniente distribución de funciones. En lugar de controversias estériles sobre lo nuevo y lo antiguo y sobre el latín y la lengua vulgar "se debería examinar en cada caso lo que la música litúrgica, en una liturgia renovada (y, de ser posible, reelaborada a partir de sus fundamentos), debe tomar de lo tradicional y lo que debe crear de nuevo" ¹⁰.

En una ponencia titulada: *Programme musical d'une pastorale liturgique*²⁴, presenta J. Gelineau el canto como el medio más importante, después de la Comunión, para una participación activa del pueblo en la celebración cultural. Hasta ahora la pastoral lo consideraba como un medio auxiliar de la catequesis. Al volver ahora la Iglesia a la liturgia como "la cumbre a la que tiende toda la actividad de la Iglesia" y "la fuente de la que emana toda su fuerza" (C. L. 10), debe reconsiderar la naturaleza y función del canto en el culto: 1. El recitado bíblico. La proclamación de la palabra de Dios es elemento fundamental del culto cristiano. El anuncio de textos bíblicos ante la comunidad exige necesariamente el uso del canto. 2. La salmodia: es el corazón de la oración litúrgica. Sin salmodia del pueblo no se dará ni formación bíblica y litúrgica del pueblo cristiano ni participación del mismo en el canto cultural. Y el canto de salmos por el pueblo no significa que cante el pueblo solo. La forma tradicional es la salmodia responsorial en la que intervienen un cantor o un coro y la comunidad. En ella se expresa el hecho de que el salmo es palabra de Dios dirigida al pueblo, que éste acepta y a la que responde con una antífona. 3. Aclamaciones, letanías y oraciones: en las aclamaciones suscribe la asamblea la oración pública del celebrante y responde a la proclamación de la palabra. En las letanías se suma a las peticiones formuladas por el celebrante. En la oración eucarística aclama la comunidad con el canto del Sanctus; en el canon del rito latino enmudecen las aclamaciones del pueblo. 4. Cantos procesionales; especialmente, en la Misa, el introito, ofertorio, antífona de comunión, y canto del aleluya, que puede también ser considerado como canto de la solemne procesión del evangelio, de acuerdo con la regla de que una procesión va siempre acompañada de un canto que revela su sentido espiritual y la convierte en acción de toda la asamblea. Si se comparan

²⁴ Joseph Gelineau, *Programme musical d'une pastorale liturgique. "Musique sacrée et langues modernes"*, 17-38.

los distintos ritos, se observa que los cantos procesionales no son salmodia en sentido propio, sino una combinación de versículos de un salmo con un texto escogido (la antífona).

PROCLAMACION CANTADA DE LA PALABRA EN LENGUA VULGAR

Tras la publicación de la Constitución se vieron los especialistas de la música sagrada enfrentados con particular urgencia con el problema de los tonos de lección para la proclamación en lengua vernácula. En una ponencia sobre *Le récitatif liturgique en langues modernes*²⁵ hemos señalado el recitado como una forma fundamental del canto con el mismo derecho que la canción o el "jubilus", con una función y "Sitz im Leben" perfectamente determinadas. El canto de las lecturas no puede cambiar el recitativo por ningún otro género. La ponencia emprende el intento de una sistemática del recitativo y sus elementos y llega así a las exigencias fundamentales de un recitado litúrgico en lengua vulgar. El ritmo plantea el problema más difícil. La educación con vistas a una locución cuidada, adaptada siempre al sentido, en voz alta y de ritmo libre es decisiva y, posiblemente, de mayor importancia que el tono mismo del recitado. En una conferencia sobre "La proclamación de las lecturas bíblicas en lengua alemana"²⁶, rechaza Urbanus Bomm el canto de las lecturas en lenguas modernas. La lección cantada habría correspondido según él a la imagen que de Dios y el hombre tenían Israel y los primeros cristianos. Para el hombre de hoy, "Dios no sería ya un Dios que canta"; la comunicación hablada sería "el verdadero ropaje que reviste la aparición de la palabra entre los hombres de nuestra lengua". El problema ha sido tratado profundamente desde distintas perspectivas en un cuaderno de la revista "*Église qui chante*"²⁷. J. Gelineau comienza por preguntar: "Faut-il chanter les lectures en français?" El canto de las lecturas en la liturgia solemne es tradicional y parece difícil de comprender que, en un culto en el que el canto es elemento importante de la solemnidad, falte este elemento en la proclamación de la Palabra. Sin embargo, esto no deja de plantear problemas: 1) en la cultura francesa de hoy el arte de la palabra y la música se han independizado el uno del otro. Ya no se declama cantando, sino que se habla. 2) En otros tiempos el canto de la lección facilitaba su comprensión. Hoy tenemos altavoces para ello. Una buena instalación

²⁵ Helmut Hucke, *Le récitatif en langues modernes. "Musique sacrée et langues modernes"*, 59-78.

²⁶ Urbanus Bomm, *Zur Vortragsweise liturgischer Lesungen in deutscher Sprache. "Musica sacra"* (Köln) 84 (1964), 202-210.

²⁷ "*Église qui chante*", N.º 55-56, 1964, *Le Chant des Lectures*.

de amplificadores permite, pues, una viveza en el tono que le falta a la lección cantada. 3) El canto bien ejecutado del Evangelio de la noche de Pascua, por ejemplo, causa extraordinaria emoción; el canto del Evangelio en una misa de un domingo cualquiera después de Pentecostés, ante una comunidad que sigue el texto en misal puede parecer afectado. Cabe sin embargo esperar que se vaya llevando a cabo poco a poco un desarrollo psicológico que permita dar una mayor solemnidad a la celebración ordinaria. 4) En la liturgia son cantadas todas las lecciones indistintamente sin tener en cuenta los distintos géneros literarios. Determinadas partes de la Sagrada Escritura (por ejemplo, el prólogo del Evangelio de san Juan, el relato de la Creación, la Pasión según san Mateo y según san Juan) se prestan maravillosamente al canto. Otras, en cambio, que son una serie de advertencias a la comunidad, son refractarias al canto. 5) En los seminarios se enseña el canto latino de las lecturas según determinadas fórmulas. Pero nuestros seminaristas no son preparados para el recitado cantado en lengua vernácula. Esto vale igualmente para la simple lectura; la preparación de los seminaristas en el canto y la lectura debe formar una unidad y tendrá gran importancia para la renovación litúrgica. Gelineau termina afirmando que la proclamación cantada de las lecturas es buena y sumamente deseable en determinados casos, pero que no es posible sin más en todas las misas cantadas, para todas las comunidades y aplicada a todos los textos. En otra comunicación añade Gelineau unas consideraciones sobre el canto de las lecturas en lengua francesa. Jean-Yves Hameline en *De la cantillation, sa nature et les conditions de sa réalisation*, aborda el problema fenomenológicamente. El canto de las lecturas sitúa la Palabra fuera de la experiencia ordinaria; es no patético, no individual, de carácter cultural y manifiesta el misterio intemporal. El pueblo cristiano no es capaz de semejante trascendencia, sino que personaliza a Dios. Pero en algunas ocasiones, en circunstancias especiales, la celebración se remonta más allá de lo "diario". Hameline llega, pues, desde otro punto de vista, a conclusiones semejantes a las de Gelineau. Igualmente indica que el cantor no se debe contentar con dominar técnicamente el canto de la lectura. Y no se trata de la belleza de la voz; el cantor debe ser consciente de lo que canta, y esto debe manifestarse en el canto. Lucien Deiss en *Récitatifs pour la proclamation solennelle de la parole de Dieu* da orientaciones prácticas; por último, se ofrece un cambio de opiniones sobre el problema y una instrucción sobre "comment je prépare le recitatif d'une lecture", Josef Schabasser ha dado indicaciones para el empleo del *tonus communis evangelii* latino en las lecturas en alemán²⁸. No en todas las culturas se plantearán los mismos problemas

²⁸ Josef Schabasser, *Der Gesang des Evangeliums in deutscher Sprache. "Singende Kirche"* 11 (1964), 192-194.

que en Occidente, en relación con el canto de las lecturas, e incluso en Occidente los problemas no son idénticos en todas partes. Precisamente en el caso del recitado litúrgico se muestra de forma ejemplar la utilidad y la importancia del intercambio a escala internacional de experiencias en la cuestión del canto litúrgico en las lenguas vernáculas.

SALMODIAS. CANTOS PROCESIONALES. HIMNOS

Un artículo de Ernesto Moneta Caglio²⁹ parte del gran éxito y amplia difusión y eficacia de los salmos de J. Gelineau para realizar una consideración crítica y exponer diferentes proposiciones y reflexiones: los esfuerzos por el canto del pueblo no deben sacrificar los coros. En relación con la traducción literal de los salmos, se ha de tener en cuenta el problema de los semitismos y de la adaptación al canto, que ya se planteaba en el Salterio Piano. Los liturgistas se muestran generalmente poco críticos musicalmente, los músicos, en cambio, demasiado críticos frente a los cantos populares. La obra de Gelineau es importante y muy meritoria, pero se ha de pensar que se trata de un comienzo, de un intento. No se debería olvidar la necesidad de otras formas fuera de la Salmodia ni limitarse en las diferentes regiones a la copia del ejemplo francés.

Una ponencia de J. Gelineau sobre *Les Chants processionaux. Recherches sur leur structure liturgique*³⁰ muestra que la estructura propia de los cantos procesionales fue desfigurada por el desarrollo del canto gregoriano hasta hacerla inidentificable. Una comparación con los ritos de Oriente lleva a la siguiente representación: Los cantos procesionales unen antífonas bíblicas o no bíblicas con versículos tomados de los salmos. Los versículos de los salmos son cantados por un solista, las antífonas por el coro; el pueblo toma parte en el canto en cuanto se une al coro al final de la antífona o repite algún versículo. Esta forma se adapta extraordinariamente bien a la procesión y es de recomendar para revitalizar la forma tradicional. Gelineau ofrece algunos ejemplos de cómo debe ser estructurado de esta forma el introito como cántico de entrada.

Bernhard Huijbers³¹ informa sobre una experiencia digna de ser tenida en cuenta en el campo de la himnodia. En colaboración con Huub

²⁹ Ernesto Moneta Caglio, *Il canto popolare religioso e P. J. Gelineau*. "La Rivista del Clero Italiano" 45 (1964), 23-36.

³⁰ Joseph Gelineau, *Les chants processionaux. Recherches sur leur structure liturgique*. "Musique sacrée et langues modernes", 105-118.

³¹ Bernard Huijbers, *Nouvelles hymnes sur les Évangiles*. "Musique sacrée et langues modernes", 77-95.

Oosterhuis³² ha compuesto canciones propias para después del evangelio o de la homilía, que ponen en boca del pueblo las frases del Evangelio y permiten al pueblo responder al anuncio de las buenas nuevas. Estas canciones tienen en su mayoría forma de estribillos; en ellas se muestra una vez más la gran significación de los cantos alternados para la renovación de la música sacra. Estas canciones son al mismo tiempo una contribución apreciable para la regeneración de la canción litúrgica en el sentido de un canto comunitario en el lenguaje musical de nuestro tiempo. Con su experiencia surgida de las necesidades de la pastoral se entronca Huijbers, sin pretenderlo, con las formas antiguas del canto del culto cristiano que se habían ido perdiendo en el rito romano.

HEI MUT HUCKE

³² Huub Oosterhuis, *Verantwoording van een liturgisch Experiment*. "Tijdschrift voor liturgie" 46 (1962).

CONCELEBRACION

Concelebratio liturgica fecundioribus et gloriosioribus Sanctae Matris Ecclesiae Catholicae traditionibus accensanda est.

Dom Pl. De Meester

Tal vez pueda parecer una novedad el interés que hoy día despierta la concelebración. Sin embargo, dista mucho de ser tan reciente como pudiera parecer a primera vista. Una mirada a la literatura del pasado ¹ y un concienzudo análisis de la misma demuestra que en la Iglesia occidental ha existido un movimiento que ha ido creando la situación que ha servido de nuevo punto de partida para las decisiones del Concilio Vaticano II ². Este movimiento ha tenido sus altibajos ³. Por lo mismo

¹ Para una extensa relación bibliográfica, véase H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma, 1960, pp. 406-410. Contiene 59 títulos correspondientes a los años 1898-1958. El autor completó la lista hasta el año 1963, con un total de 75 títulos, en una bibliografía velografizada que distribuyó a los cursillistas de las jornadas de estudio de Tréveris en 1963. Las contribuciones posteriores pueden verse mencionadas en los estudios de Danneels y Tihon, a los que nos referimos en la nota 28. La sola lectura de la lista de Schmidt revela ya cierto número de temas interesantes. Así, por ejemplo, es fácil localizar las regiones que mostraron interés por la concelebración antes de que el Vaticano II la pusiese en primer plano. Entre estos estudios, 33 están en francés, 10 en alemán, 9 en holandés, 8 en español, 5 en latín y 4 en italiano (de los 42 escritos en francés y holandés, 20 pertenecen a autores belgas). Algunos estudios alemanes e italianos no tratan directamente de la concelebración, sino de temas afines, como los "frutos" de la misa, la frecuencia en celebrar, etc.

² *Constitutio de sacra liturgia*, secciones 57 y 58.

³ No sólo se produjo un bache en la literatura entre 1932 y 1949, sino que, dentro de los círculos oficiales, se notó cierta oposición al deseo de concelebración de la postguerra. El motivo parece haber sido el miedo a que se depreciasen el valor de la misa privada, que constituía un elemento tan importante en la espiritualidad sacerdotal, y que combatían, no siempre con guante blanco, los partidarios de la misa comunitaria y de la concelebración. No podemos tratar aquí esta cuestión; nos remitimos a la declaración de la

resulta tanto más interesante el comprobar cómo aquella inspiración original surge a nueva escala en el Vaticano II y en la literatura relacionada con él.

Aquí nos proponemos presentar los resultados de cinco estudios recientes. Pero antes acaso sea útil señalar las influencias que condujeron a este nuevo interés despertado en la Iglesia occidental con respecto a la concelebración.

1. LA EXPANSIÓN DE UNA ACTITUD

Como hemos indicado, es ya "antiguo" el interés de la Iglesia occidental por la concelebración. Pero existen dos clases de interés. El primero cubre aproximadamente el período comprendido entre los teólogos medievales y los orígenes del movimiento litúrgico. Durante ese tiempo, el interés se presentaba de una manera más bien incidental y se fijaba principalmente en una forma de concelebración en cierto modo reciente, a saber, la concelebración que tiene lugar en la ordenación sacerdotal o en la consagración de un obispo. Este interés no era muy favorable a la concelebración. Parece que lo más que puede decirse a su favor es lo que expresó santo Tomás en aquella frase "nihil refert"⁴. La frase no era muy alentadora, y bien pudiera ser la responsable de la actitud estricta adoptada por el Código⁵. Y la explicación está en que los teólogos no se interesaban por el significado de la concelebración, sino más bien por la validez de la consagración; aparte de que vivían en un clima

comisión episcopal francesa con respecto a esta y a otras controversias afines: "Nota de la comisión episcopal de pastoral y liturgia", en LMD 34, 1953, páginas 145-156, con un comentario de A. M. Roguet, que provocó una réplica de la comisión en LMD 36, 1953, 8. Cfr. El 67, 1953, pp. 347-349; QLP 34, 1953, pp. 179-182; Doc. Cath. 50, 1953, pp. 585-587. Este mismo año me escribió Fr. J. Löw: "En Roma, en estos momentos, incluso en la Congregación de Ritos, existe una fuerte postura *contra* el intento de introducir la concelebración" (carta del 9 de agosto de 1953; lo subrayado es de Löw). La situación ha cambiado fundamentalmente desde entonces, como resultado de las profundas investigaciones realizadas por ambos lados.

⁴ *Summa III*, qu. 82, 2 ad 2: "Sed quia sacerdos non consecrat nisi in persona Christi, multi autem sunt unum in Christo, ideo non refert utrum per unum vel per multos hoc sacramentum consecretur..."

Para una reseña reciente de las opiniones escolásticas, véase M. Nicolau, *La concelebración eucarística*, en "Salmantenses" 3, 1961, pp. 269-294; id. "Problemas del Concilio Vaticano II", en *Visión teológica*, Madrid, 1962, páginas 139-172.

⁵ Can. 803: "non licet pluribus sacerdotibus concelebrare, praeterquam in missa ordinationis presbyterorum et in missa consecrationis episcoporum secundum pontificale romanum". El canon supone evidentemente la co-celebración.

espiritual en el que no era posible realmente comprender la concelebración ⁶.

Pero por los años 20 de este siglo se produjo un cambio de atmósfera, que al principio estuvo limitado a un reducido círculo de teólogos profesionales. Ahora que esos teólogos supieron hablar alto y difundieron sus ideas. Ellos echaron la piedra al agua, y el ámbito de su influencia se fue ampliando hasta crear la situación que ha servido de base a la legislación conciliar. Podríamos decir que han contribuido dos factores a operar este cambio. El primero se desarrolló en Roma y está vinculado permanentemente al nombre de Pío XI: un contacto más profundo con la vida de las Iglesias orientales ahondó entonces el pensamiento litúrgico y teológico. En 1923 Dom Plácido de Meester habló a los cardenales, obispos y otros dignatarios eclesiásticos con motivo de una concelebración que tuvo lugar en la "Chiesa nuova". Y aun así tuvo que advertir a su público de una manera discreta que la concelebración era "una función litúrgica... tal vez desconocida para muchos" ⁷. En esta alocución defendió el principio básico —que se oscureció un tanto por los años 50, como ya veremos— de que el sentido de la concelebración radica "primeramente en expresar el carácter comunitario de la oración de la Iglesia; en segundo lugar, el principio de la naturaleza jerárquica de la Iglesia; y, en tercer lugar, el apretado vínculo de unidad que la Iglesia recibió de su Fundador" ⁸.

El segundo factor hizo su aparición más o menos al mismo tiempo. El movimiento litúrgico tomó conciencia de su función pastoral. Dom Beauduin, que mantenía también estrechos lazos con el Oriente, escribió su artículo en *Questions Liturgiques et Paroissiale* ⁹. También él puso

⁶ No puedo dejar de citar aquí lo que ya en 1922 había escrito Dom Beauduin: "Deux questions pouvaient se poser: les prêtres du second ordre peuvent-ils offrir le sacrifice *séparément*, et l'unité de l'Église ne sera-t-elle pas compromise dans sa manifestation la plus efficace et la plus sacrée, si le prêtre s'isole de son Pontife pour célébrer les Mystères en dehors du cadre hiérarchique si suggestif que nous avons décrit. En d'autres termes: la concelebration est-elle *obligatoire*?... Mais plus tard... une question se pose dans un sens opposé: les prêtres du second ordre, puisqu'ils sont revêtus comme l'évêque du pouvoir divin d'offrir le corps et le sang du Seigneur, peuvent-ils encore décentement s'unir à leur chef hiérarchique pour offrir le sacrifice à leur rang? En d'autres mots: la concélébration est-elle *licite*?" L. Beauduin, *Concélébration eucharistique*, en QLP, 7, 1922, pp. 276-7.

⁷ Pl. De Meester, *De concelebratione in Ecclesia Orientali, praesertim secundum ritum byzantinum*, en EL, 1923, pp. 101-110, 145-154, 196-201. La cita se encuentra en la página 102, y ha servido de lema a este artículo.

⁸ Art. cit., p. 198: "Concelebratio siquidem apte exprimit sive *characterem socialem ecclesiasticae* precis, sive *principium hierarchicum* essentialiter Ecclesiae inhaerens, sive tandem *unitatem* arctissimam qua Ecclesia a suo divino Auctore instructa fuit" (lo subrayado es del autor).

⁹ L. Beauduin, *Concélébration eucharistique*, en QLP 7, 1922, pp. 275-

de relieve la unidad jerárquica de la Iglesia como el sentido de la concelebración ¹⁰. En el Congreso Eucarístico de Ámsterdam expuso estas ideas a un público más amplio ¹¹.

Finalmente, hacia el fin de los años 20 y principio de los 30, apareció un estudio histórico, debido también a la pluma de alguien íntimamente relacionado con el Oriente. Era un estudio realmente básico que ejerció gran influjo en las discusiones que se ventilaron durante los veinte años siguientes. No sólo reunió e interpretó su autor el material histórico, que sirvió de base a la mayoría de los estudios posteriores, sino que además introdujo la distinción entre concelebración sacramental y concelebración ceremonial ¹². Esta distinción, singularmente mal entendida, iba a desempeñar un papel importante en las discusiones de la postguerra y terminaría por conducir a un planteamiento del problema que estaba lejos de la mente del autor y que iba a contribuir en gran medida a

285 y 8, 1923, pp. 23-32. A. Paladini, que compendió esto en EL 37, 1922, páginas 400-405, 422-424, está de acuerdo con el deseo de Beauduin de que se restaure la práctica, y añade la impresionante cita siguiente: "...le lecteur se demandera si ces rites anciens ont chance d'être restaurés un jour dans le droit liturgique actuel. Nous ne le croyons pas: en tout cas notre génération ne connaîtra pas pareille restauration. Mais le grand principe chrétien de l'unité hiérarchique du corps mystique, dont ces rites étaient la profession publique et la solennelle expression, demande, lui, à être restauré sans retard... Or les Mystères eucharistiques sont l'institution divine qui est en même temps la source la plus féconde et le symbole le plus expressif de cette unité. Mais il ne suffira pas d'une formule de catéchisme ni même d'une déclaration de lettre pastorale pour inculquer ce grand principe chrétien. Par une infiltration lente et comme par endosmose, la liturgie... surtout si elle retrouve un jour son ampleur traditionnelle, peut contribuer à refaire, non seulement des individus chrétiens, mais une vraie chrétienté", QLP 8, 1923, p. 34.

¹⁰ "...la notion profonde qui a inspiré le rite concélébratoire c'est l'unité hiérarchique de l'Église...", art. cit., QLP 7, 1922, p. 277.

¹¹ L. Beauduin, *La concélébration eucharistique*, en "Congrès eucharistique d'Amsterdam, 1924". En su artículo "La concélébration", en LMD 7, 1946, pp. 8-26, refuerza nuevamente sus puntos de vista, confrontando su postura con la "crisis" de la misa privada y, viendo aumentar las posibilidades de que se realizasen sus esperanzas, avanza algunas sugerencias relacionadas con la posible restauración. Nótense estas tres condiciones: solamente a base de que la presida el obispo local, de que se reserve para las grandes ocasiones y solemnidades, y de que se atenga a las rúbricas especiales que habrá de establecer Roma (art. cit., pp. 22-23).

¹². Debido al poco espacio de que disponemos no podemos tocar en este artículo los problemas relativos a la historia de la concelebración. No todos siguen la interpretación de Hanssens. Cfr. B. Botte, "Note historique sur la concélébration dans l'Église ancienne" en LMD 35, 1953, pp. 9-23, y N. Afanazieff, *Trapeza Gospodjina*, París, 1952. Puede verse un sumario de esta última obra en la recensión que hace de ella B. Schulte en OCP 19, 1953, pp. 441, 443-449.

crear una perspectiva equivocada¹³. El autor de este artículo fue un jesuita —belga, como los dos benedictinos citados—, relacionado con el pontificio Instituto Oriental, J. M. Hanssens¹⁴.

Después de la labor de Hanssens, el campo descansó tranquilo, pero no quedó en barbecho. Al parecer, los teólogos no se dieron por enterados¹⁵. La primera reacción se produjo en Alemania durante la guerra¹⁶, mientras que en España y en Holanda no se produjo hasta 1949¹⁷. Pero para entonces había hecho su aparición en escena un nuevo factor.

Este factor puede describirse como un cambio operado en la actitud occidental frente a la celebración de la misa. Era un factor que estaba llamado a estimular un proceso general de floración, precisamente porque él mismo no estaba aún maduro. Aún llevaba marcadas las señales de posturas y actitudes occidentales pasadas de moda respecto a la misa.

¹³ Hanssens ha dejado bien sentado que su distinción es puramente descriptiva: en la concelebración sacramental todos pronuncian de hecho y simultáneamente las palabras de la consagración; y en la concelebración ceremonial, no. El autor no aborda el problema teológico sobre cuál de las dos es "co-consecratoria" (Cfr. "Periodica" 16, 1927, pp. 143-144; 21, 1932, página 219). En sus estudios posteriores parece adoptar una postura menos elástica. Cfr. J. M. Hanssens, *La concelebrazione sacrificale della messa*, en "Eucaristia", Roma, 1957, pp. 809-826, y *La concelebrazione sacrificale della messa*, en "Divinitas", 2, 1958, pp. 240-266.

¹⁴ J. M. Hanssens, *De concelebratione eucharistica*, en "Periodica" 16, 1927, pp. 143-154, 181-210; 17, 1928, pp. 93-127; 21, 1932, pp. 193-219.

¹⁵ Ningún manual, que yo sepa, trata esta cuestión. Aun las extensas bibliografías que figuran en M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* III, 13-5, Munich, 1958, no mencionan ningún trabajo sobre la concelebración. Ni siquiera aparece el nombre de Hanssens. La primera edición de LThK no hace referencia a la "Konzelebration" (Jungmann y Rahner la han tratado en la segunda edición: LThK 6, 2.^a ed., pp. 524-525). Está claro que consideraban la concelebración como un problema de orden litúrgico, no de orden teológico ni sacramental. Por los años 50 empezó a sentirse la necesidad de un enfoque dogmático. Unos pocos teólogos se "arriesgaron" a hacerlo; cfr. K. Rahner, "Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration", "Münch. Theol. Zeits." 6, 1955, n. 2; id. *Dogmatique de la Concélébration*, en QLP 36, 1955, pp. 119-135; G. Frenaud. *Remarques doctrinales au sujet de la concélébration*, en QLP 37, 1956, 114-128.

¹⁶ H. v. Meurers, *Die eucharistische Konzelebration*, en "Pastor Bonus", Tréveris, 53, 1942, pp. 65-77, 97-105.

¹⁷ D. Alarcia, *La concelebración*, en "Liturgia", Silos, 4, 1949, pp. 124-126 —sólo un artículo breve como se ve—. J. Deliévre, *Concelebratie*, en TL 33, 1949, pp. 11-27. Concluye el autor: "No estoy seguro de si es de desear en el momento presente se restaure la práctica de la concelebración pública en nuestras catedrales e iglesias —por ejemplo, en las grandes fiestas del año litúrgico— porque los fieles ordinarios, dada su actual mentalidad y acostumbrados como están a medir el grado de solemnidad de una misa por el número de sacerdotes participantes, o no entenderían en absoluto o sólo a duras penas la diferencia entre sacerdotes concelebrantes y sacerdotes asistentes", p. 27.

Puso de relieve particularmente el aspecto social de la misa, cuya llama acababa de prender, pero sin hacer plena justicia a su carácter específicamente comunitario (que tan profundamente grabó Hanssens en sus discípulos). Adoptó una actitud de oposición frente a las formas de celebración entonces existentes, aunque anticuadas, de tipo individualista, con lo que provocó la resistencia de los otros grupos y de las autoridades. La jerarquía adoptó medidas que parecían retardar el desarrollo de la concelebración, pero que contribuyeron a su resultado estimulando la investigación teológica. Fruto de todo esto es que la concelebración llegó al estado de madurez que hoy le reconoce el Concilio.

La aparición de este factor se debió en parte a un problema muy práctico que se planteó después de la guerra. En efecto, durante este período se produjo el fenómeno de asambleas relativamente nutritas de sacerdotes (con o sin elementos seglares), y en ellas se palparon los inconvenientes de la multitud de misas privadas. Los que han experimentado el horror de este tipo de celebración verdaderamente indecoroso no necesitan más aclaración, y los que no, gozarán leyendo las quejas formuladas por varios autores. En todo caso había que encontrar un remedio; y, como era canónicamente imposible la concelebración, se sugirió otra solución: la "misa comunitaria" del clero. Consiste ésta en la celebración estrictamente tal de un solo sacerdote, pero con la participación de los otros sacerdotes. No queremos alargarnos tratando de los problemas suscitados por esta "misa comunitaria", pero había que mencionarla porque condujo al planteamiento de nuevos problemas relacionados con la concelebración. En efecto, se vio claro en seguida que este tipo de celebración implicaba una tendencia hacia la concelebración en una forma o en otra¹⁸, con lo que, si bien arrojó nueva luz sobre la concelebración, también le creó nuevas dificultades.

La primera cuestión que se suscitó se refería a la relación entre la misa privada y la "misa comunitaria" (y, como corolario, también la concelebración). Este punto dio origen a gran cantidad de cuestiones abstrusas o teológicamente insípidas. Se trataron cuestiones abstrusas sobre el valor mayor o menor de varias misas privadas en comparación con una sola misa celebrada colectivamente por muchos sacerdotes¹⁹.

¹⁸ Esto lo ha puesto en claro J. Tillard en su artículo *Concélébration et messe de communauté*, en QLP 43, 1962, pp. 22-35.

¹⁹ Tampoco podemos tratar aquí esta cuestión tan debatida. Cfr. K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Friburgo, 1951, del que apareció un estudio preliminar en ZKTh 71, 1949, pp. 257-317; id. *Die vielen Messen als die vielen Opfer Christi*, en ZKTh 77, 1955, pp. 94-101. Sobre la controversia en Francia, véase la nota 3. y también A. Michel, *Questions posées: célébration priée et communion à une messe communautaire*, en AmCl 63, 1953, pp. 440-443; G. Frenaud, *Concélébration et messes communautaires*, en "Facultés Catholiques de l'ouest"; Bull. Trim. n. 2, abril 1954, pp. 43-58; n. 3, julio 1954, pp. 29-38. Véase también G.

Sobre este punto, influenciado por Hürth, teólogo del Santo Oficio, adoptó Pío XIII, en dos alocuciones, cierta postura que todavía crea grandes obstáculos a la penetración teológica²⁰. Sin embargo, detrás de esta temática, late un problema mucho más hondo y que tiene su importancia para la espiritualidad del sacerdote: ¿hasta qué punto resulta un elemento positivo en la santificación personal y en la vida espiritual del sacerdote la celebración de la misa privada? Y esto empalma con la cuestión sobre la frecuencia de la celebración: ¿constituye la celebración diaria un auténtico valor espiritual?²¹ En las discusiones sobre la concelebración estas cuestiones acentuaron fuertemente un elemento al que se había concedido poco relieve en los estudios anteriores con respecto al *sentido* de la concelebración, si bien se lo incluyó como parte de la discusión sobre la interpretación de las pruebas históricas²², a saber, como el deseo de permitir a todos los sacerdotes participantes el que pudieran renovar individualmente el sacrificio de Cristo pronunciando colectivamente las palabras de la consagración. La cuestión de la concelebración (o de la celebración comunitaria) se convirtió en una cuestión de co-celebración (o celebración colectiva). Se veía venir una situación en la que la concelebración sería la solución práctica para el caso en que un gran número de sacerdotes no pudieran celebrar al mismo tiempo individual y simultáneamente, y en que, como observa un autor, la celebración se convertiría en una misa sincronizada²³.

Liesting, *Het veelvuldig mislezen*, en "SSma Eucharistia", 47, 1955, pp. 71-77; *De zin en het goed recht van de vele missen*, ibid, pp. 135-140; *De algemene vrucht van het misoffer en het goed recht van de privaatmis*, ibid., pp. 165-170; *Concelebratie*, ibid., pp. 257-262, 289-295.

²⁰ Alocución del 2 de nov. de 1954, en AAS 46, 1954, pp. 668-670; alocución del 22 de sept. de 1956 (después del Congreso de Asís), en AAS 48, 1956, pp. 716-718. También figura el texto en H. Schmidt, *Introductio*, pp. 401-405.

²¹ Además de los autores mencionados en la nota 19, véase también Th. Vismans, *Concelebratie*, en TL 42, 1958, pp. 297-305, y 44, 1960, pp. 329-343. Especialmente en el segundo artículo trata extensamente el autor la cuestión sobre hasta qué punto resulta acertada la norma presente acerca de la frecuente celebración de la misa, l. c., pp. 329-336. Cfr. Lit. Wdb., col. 449 f.

²² Aquí jugó un papel importante la cuestión sobre si la concelebración muda, que fue indudablemente la primitiva y que aún está en uso fuera de los ritos bizantino-eslavico y uniata, era "co-consecratoria", pero no disponemos de espacio para desarrollar aquí este punto.

²³ Escribe B. Botte: "La concélébration apparaît comme un moyen de concilier une célébration plus expressive du caractère communautaire de la messe et de l'unité de l'Église avec la multiplicité des messes. La concélébration est conçue alors comme une synchronization de plusieurs messes", en LMD 35, 1953, p. 9: "Note historique sur la concélébration dans l'Église ancienne", en LMD 35 (1953), p. 9. Esta es también la razón por la que varios escritores de categoría hablan con cierta duda sobre la concelebración hablada. Ya J. M. Hanssens lo había avanzado en *De concelebratione eucha-*

Con éste se combinó otro elemento. Precisamente porque se vivía la misa comunitaria sacerdotal como una acción solidaria que ponía de manifiesto la solidaridad recíproca de los sacerdotes y hacía sentir el contraste entre esta experiencia y la misa privada, individual, celebrada en un rincón aislado, y porque se consideraba la concelebración como la expresión ideal de este vínculo comunitario y como el objetivo al que apuntaba la misa comunitaria; por todos esos motivos precisamente, fue facilísimo considerar la concelebración como la celebración de la unidad del mismo sacerdocio ²⁴, y ya no primordialmente como la celebración integral con el pueblo, sino sólo en la medida en que los sacerdotes forman parte del conjunto. Y así en el momento álgido de un período en que estaba a punto de desclericalizarse la liturgia, surgió una tendencia hacia la clericalización de la concelebración ²⁵.

Esta clericalización recibió nuevo impulso de la tendencia antes mencionada a la co-celebración. El principio de la concelebración como manifestación de la unidad jerárquica de la Iglesia, tan vigorosamente destacada por los antiguos autores en conformidad con la tradición, se encontró en pugna con la idea de la co-celebración, en la cual todos los participantes expresan su unidad en el sacerdocio dentro de un plano de igualdad. El poco éxito de la idea de la concelebración silenciosa, apoyada por la interpretación equivocada de una respuesta del Santo Oficio de 1957, contribuyó al desarrollo que hemos descrito anteriormente.

H. Schmidt criticó esa tendencia en Tréveris ²⁶. A lo largo de los dos últimos años han aparecido varias contribuciones que han marcado un auténtico avance en este punto precisamente, al estudiar el pensa-

ristica, en "Periodica" 21, 1932, 217: "Dubium non est quin ista unitas in caeremoniali quam in sacramentali concelebratione manifestius appareat, cum illa ritus praecipi unitatem perfecte servat et etiam in eo singularem partem principali celebranti tribuat, haec vero in secundaria et apparenti unitate veram multiplicitatem ponat, in ipso autem sacramento confiando omnibus celebrantibus plane easdem partes concedat". Esto lo repitió en "Divinitas" 2, 1958, p. 254. Danneels y Tihon recogen el tema tratándolo a la luz de la teología sacramental.

²⁴ Cfr. J. Tillard *Concélébration et messe communautaire*, en QLP 43, 1962, pp. 22-35.

²⁵ N. Afanazieff (*Trapeza Gospodjna*, Paris, 1952) opina que la concelebración hablada es una clericalización de la Eucaristía, pues, a su parecer, aquí los concelebrantes se desplazan de su puesto primitivo, que consistía en una participación basada en el sacerdocio universal. Su actitud parecería ir contra la naturaleza real de la celebración eucarística (véase la reseña en OCP 19, 1953, pp. 444-445). Aunque no hay un solo autor católico que comparta esa opinión extrema, sin embargo me parece que apunta una tendencia que bien pudiera no estar ausente de ciertas formas de concelebración.

²⁶ Puede verse una panorámica de las discusiones de Tréveris en "Heiliger Dienst" 17, 1963, pp. 64-68.

miento de los autores antiguos a la luz de la nueva teología sacramental y hacer así posible la aportación del recto contexto para la declaración del Concilio Vaticano II de que la concelebración es una manifestación de la unidad del sacerdocio ²⁷. Estas aportaciones ²⁸ merecen que les dediquemos aquí un desarrollo algo más amplio. Nos proponemos, pues, dedicar algún espacio a una discusión sistemática sobre la concelebración, en la que integraremos las ideas de los referidos autores.

2. EL TERMINO "CONCELEBRACION"

La mayoría de los autores, lo mismo antiguos que modernos, parecen estar de acuerdo en que la auténtica concelebración de la Eucaristía presupone las siguientes condiciones: un *celebrante principal* y un grupo o "colegio" de sacerdotes en funciones *de tal* ²⁹, el cual bajo la dirección jerárquica del celebrante principal, *celebra* la Eucaristía a *una con él, en medio de la comunidad participante*.

²⁷ *Const de sacra lit.*, art. 57: "Concelebratio qua unitas sacerdotii opportune manifestatur .."

²⁸ G. Danneels, *Het probleem der concelebratie*, en CBG 9, 1963, pp. 160-189; P. Fransen, *Dogmatische beschouwingen over de concelebratie*, en TL 47, 1963, pp. 337-362; P. Weber, *Eucharistie et ministère; notes sur la concélébration*, en Coll. Mech. 48, 1963, pp. 449-472; M. C. Vanhengel, *De celebrerende priester en de heiligende symboliek der sacramenten*, en TT 3, 1963, pp. 111-138; P. Tihon, *De la concélébration eucharistique*, en NRT 96, 1964, pp. 579-607. Los siguientes estudios de M. Nicolau, *La concelebración eucarística*, en "Salmanticenses" 8, 1961, p. 269; "Problemas del concilio Vaticano II", en *Visión teológica*, Madrid, 1963, pp. 139-172; y *La misa en la constitución litúrgica del Vaticano II*, en "Salmanticenses" 11, 1964, pp. 276-282, merecen mencionarse aquí, por más que reducen el problema teológico a la cuestión sobre la unidad o multiplicidad del acto sacrificial. Sobre los aspectos más prácticos de la cuestión, de los que no podemos ocuparnos en este artículo, me remito a algunos comentarios sobre la Constitución, tales como: E. M. Lengeling, *Die Konstitution des zweiten vatikanischen Konzils über die heutige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar*, en la serie "Lebendiger Gottesdienst", n. 5-6, Münster, 1964, pp. 126-130; P. M. G (Y), *La concélébration*, en LMD 77, 1964, pp. 128-132; L. Brinkhoff, *Hoofdstuk II. Over het hoogheilig mysterie van de eucharistie*, en TL 48, 1964, pp. 131-132; M. Nicolau. *La misa en la constitución litúrgica del Vaticano II*, en "Salmanticenses" 11, 1964, pp. 277-282. Como introducción a la Constitución debo añadir el estudio de A. Nuij, *De concelebratie. Historische achtergronden van het conciliebesluit*, en TL 48, 1964, pp. 268-285; y el de F. Vandenbroucke, *Vers un nouveau style de la messe*, en QLP 45, 1964, pp. 143-149.

²⁹ Al hablar de "colegio sacerdotal", entiendo, *servatis servandis*, un grupo de obispos, o un grupo de obispos y sacerdotes. Considero como un caso límite el caso de un único concelebrante.

El celebrante principal actúa en calidad de jefe jerárquico y de principio de unidad del "colegio"³⁰. Hay, sin embargo, algunos autores que se sienten en la precisión de añadir a ésta una definición más amplia, en fuerza de la situación real. Estos autores dan también el nombre de concelebración a una forma más reciente, en la cual todos los sacerdotes participantes celebran la Eucaristía al mismo nivel, lo mismo si está presente la comunidad como si no lo está. H. Schmidt, que introdujo el término "co-celebración" para denotar esta forma y Danneels señalan que en este caso puede uno preguntarse hasta qué punto se realiza en esa forma el pleno significado de la concelebración.

No siempre se ha observado en la Iglesia la misma forma exterior en la concelebración e incluso hoy día existen aún ciertas diferencias lo mismo en Oriente que en Occidente. Los historiadores y los teólogos encuentran cierta dificultad en dar una descripción exacta y una valoración teológica afinada de estas diferencias. Así, por ejemplo, aún no ha sido posible hallar una terminología satisfactoria, ni siquiera para designar las categorías principales. Provisionalmente optamos por la distinción entre concelebración *hablada* y *muda*. En la concelebración *hablada* todo el colegio de sacerdotes participantes *pronuncia* al menos *las palabras de la consagración a una con* el celebrante principal (en la co-celebración todos los celebrantes las pronuncian colectivamente). En la concelebración *muda* los concelebrantes actúan como un colegio de sacerdotes en la celebración, pero en todo caso *no* pronuncian las palabras de la consagración, que únicamente pronuncia el celebrante principal.

En este caso no es posible de hecho una co-celebración propiamente tal³¹. J. Hanssens planteó ya la cuestión sobre el sentido en que se verifica de hecho la consagración en ambas formas de concelebración. La cuestión, tal como él la propuso, revistió un carácter principalmente his-

³⁰ Puede actuar en calidad de tal o bien como el jefe jerárquico de esa comunidad, o bien como invitado o huésped del clero o del obispo de otras iglesias; o bien como delegado del jefe jerárquico; o también —y aquí la cuestión resulta más vidriosa—, como co-ordenador efectivo. Weber, l. c., p. 553, llama la atención sobre la dificultad de interpretar correctamente la función de un "representante" del obispo. Como él mismo advierte, l. c., pp. 556 ss., eso sólo es posible porque todo el cuerpo está animado por el mismo Espíritu del ministerio sacerdotal.

³¹ Esta distinción es inadecuada. Según eso, la consagración de un abad, por ejemplo, es una concelebración muda, a pesar de que el concelebrante recita el canon íntegro, excepto las palabras de la consagración. Pero prefiero no emplear la terminología de Hanssens, de "concelebratio sacramentalis" y "concelebratio caeremonialis", porque, aunque el autor atribuyó a estos términos un sentido puramente fenomenológico (cfr. nota 13), posteriormente quedaron marcados por implicaciones teológicas, que originaron no poca confusión, por supuesto, contra las intenciones del autor. Sobre la distinción de Hanssens entre concelebratio synaxalis y personalis, véase Tihon, art. c., p. 597.

tórico, pero en los años 50 adquirió una importancia práctica y se encendió una discusión teológica. A este propósito puede establecerse una distinción de naturaleza totalmente distinta de la que propusimos anteriormente y que afectaría primordialmente no tanto a la forma externa cuanto a la eficiencia del rito³².

En este sentido podemos distinguir una concelebración en la que los sacerdotes co-consagran y otra concelebración en la que los sacerdotes no co-consagran. En los documentos eclesiásticos más recientes se da también a la primera el nombre de "concelebratio valida". Algunos autores hablan de una "concelebratio confectionis" (sc. sacramenti) y una "concelebratio participationis"³³. Conforme a una declaración del Santo Oficio, cuya interpretación constituye una verdadera *crux theologorum*, la concelebración muda no es actualmente co-consecratoria, en ningún caso, en la Iglesia occidental³⁴. De aquí sacaron la conclusión algunos autores de que estaba prohibida³⁵. Hürth, y recientemente Nicolau, han insistido en que semejante conclusión es incorrecta³⁶. Y tienen razón. Aquí no tiene aplicación el dicho "quod invalidum est illicitum". Según Hürth, la intención del Santo Oficio era dejar bien claro que en la concelebración muda (y *a fortiori* en la misa comunitaria) solamente consagra el celebrante principal. Únicamente en el caso de que la consagración agotase exclusiva y totalmente el sentido de la concelebración, podría deducirse la conclusión de que la concelebración muda carece ya de valor y por consiguiente habría que abandonar su práctica. Pero no es éste el caso, como aparece claramente de la magnífica definición que da H. Schmidt de esta concelebración muda: "est cele-

³² Esta discusión se ocupa exclusivamente de un aspecto muy limitado de la naturaleza efectiva de la Eucaristía: la transustanciación, con la "representación" del acto sacrificial de Cristo, vinculado con ella, como opinan algunos teólogos. A propósito de esto, debemos puntualizar que el término "co-consecratorio" usado posteriormente, resulta realmente incorrecto, pues la consagración abarca mucho más que la mera transustanciación.

³³ Danneels, art. c., p. 162, se hace eco de esta terminología de H. Schmidt, *Introductio*, p. 441, pero no veo claro que los dos autores usen esos términos en el mismo sentido.

³⁴ AAS 49, 1957, p. 370; DS 3928.

³⁵ Cfr. Lit. Wdb., p. 450.

³⁶ "Dubium non loquitur de liceitate vel utilitate atque convenientia concelebrationis caeremonialis, quae olim in sat frequenti usu fuisse dicitur, et quam... nonnulli liturgistae, iisque serii, hodie vellent repristinari". F. Hürth, *Annotationes (super dubio de valida concelebratione)*, en "Periodica", 46, 1957, p. 249. M. Nicolau, en *La concelebración eucarística*, en "Salmanticensis" 8, 1961, p. 285, observa siguiendo a Hürth: "Por la respuesta del Santo Oficio... no se prohíben (sc. las misas de concelebración muda); únicamente si se pretende con ellas una consagración que el Santo Oficio declara inválida. Pero, excluido este error y manteniéndose en la línea de la mera concelebración ceremonial, nada se impugna de su utilidad o conveniencia, ni se habla contra su licitud".

bratio missae in qua episcopus (aut unus sacerdos) consecrationem conficit, sed in qua tota communitas liturgica secundum suam structuram hierarchicam... agit ac participat modo visibili”³⁷.

Y con esto llegamos al problema del sentido teológico de la concelebración.

3. EL SENTIDO DE LA CONCELEBRACIÓN

El verdadero problema teológico no radica en la cuestión escolástica ya trasnochada de saber si varios sacerdotes pueden pronunciar conjuntamente las palabras de la consagración de una manera válida³⁸. Ni radica tampoco en la cuestión de ver si solamente se efectúa la consagración en la concelebración hablada. De hecho esta segunda cuestión levantó cierta polvareda por los años cincuenta, como ya indiqué. Pero esto se debió realmente a la visión enormemente miope de la naturaleza del sacramento eucarístico y de la función sacramental del sacerdocio.

Esta visión nació de la idea de que la única acción estrictamente sacerdotal de la misa consistía en realizar el acto sacrificial de Cristo “in eiusdem persona”. A esto se unía la teoría teológica de que ese acto sacrificial consistía en pronunciar las dos fórmulas de la consagración, en las que se representa la separación del Cuerpo y de la Sangre. Por consiguiente el sentido de la concelebración, que implica una función sacramental del colegio sacerdotal, debe realizarse plenamente en la pronunciación colectiva de esas fórmulas, ya que sólo así pueden realizar muchos, según esta concepción, la “*actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis*”³⁹.

Como indiqué al comienzo de este artículo, han existido por algún tiempo en la teología de la concelebración ciertas tendencias que no limitaban su sentido sacramental a la *confección* colectiva del *sacramento*, o a la realización colectiva del acto sacrificial de Cristo por un grupo de sacerdotes individuales. Todos los autores bien informados señalaron desde el principio que el sentido primordial de la concelebración reside

³⁷ H. Schmidt, *Introductio*, p. 410.

³⁸ Cfr. Nicolau, *La concelebración*, etc., p. 287.

³⁹ Así con razón Pío XII en su alocución del 22 de septiembre de 1956, en AAS 48, 1956, 718 (cfr. Schmidt, *Introductio*, p. 404). Nótese que el alcance consecratorio de la concelebración muda había sido ya durante mucho tiempo opinión recibida entre varios “auctores probati”. Lo mismo la explicación de Hürth, art. c., que la de Nicolau (*La concelebración*, etc., pp. 287-292) tienden a interpretar el término “varios” del Papa en este contexto en el sentido de varios actos sacrificiales individuales (e. d., varias “representaciones” del acto sacrificial de Cristo). Nicolau opina que se da ahí una multiplicidad física de actos, pero que se integran moralmente en uno solo. ¿No se deduciría de aquí que se da de hecho una celebración simultánea realizada por muchos?

en su carácter de *manifestación de la unidad jerárquica de la Iglesia*. Podemos reconocer a los cinco autores recientes, citados en la nota 28, el mérito de haber proporcionado el fundamento sacramental de esta afirmación. En esto desempeñó un papel importantísimo la aplicación consecuente de la antigua concepción eclesial del sacramento como celebración (*sacramentum est celebratio*). Todos los sacramentos, incluida la Eucaristía, son acciones de la Iglesia.

En esa acción —en este caso, la celebración conmemorativa de la *Passio Domini* en su totalidad—, Dios conduce a la Iglesia a su autorrealización, y esa autorrealización se verifica mediante la cooperación libre, humana y activa, con la que realiza el misterio de Cristo a través de una actividad simbólica. Esta concepción, que no viene a negar, sino a integrar la anterior, implica una visión mucho más clara de la comunidad jerárquica (*synaxis*) como sujeto de la celebración sacramental. Toda la comunidad en pleno celebra el *mysterium Passionis Domini*, pero cada miembro actúa conforme a la función que desempeña en el conjunto de la comunidad. Y esto arroja especial luz sobre el papel sacramental que corresponde en esta celebración al colegio de aquellos que han recibido la misión de servir al Cuerpo de la Iglesia⁴⁰.

Pero, además, así resulta posible calificar el significado de la concelebración de una manera menos unívoca y más matizada —ya no es cuestión de “todo o nada”⁴¹. Y ahora ya podemos intentar un breve análisis de esta función sacramental.

La Eucaristía es el sacramento en el que la Iglesia vive el misterio de Cristo en su plenitud. Por consiguiente, es también el sacramento en el que se hace real la unidad de la Iglesia mediante una celebración comunitaria y jerárquica. Y aquí es donde desempeña un papel importante la concelebración —el hecho de que se dé una consagración colectiva o no se dé, tiene en realidad menos importancia—. Porque la concelebración convierte en realidad la unidad del colegio sacerdotal en el mismo Espíritu del ministerio que debe cumplir en medio de la comunidad en cuyo favor recibió su investidura. Cada uno de los funcionarios que efectúa la función sacramental para la cual le ordenó la Iglesia, coopera sacramentalmente con el obispo o con su delegado, que ocupan el centro de esta unidad. De esa manera se patentiza la unidad del Cuerpo de Cristo, tal como debe manifestarse en el mundo. Precisamente porque en esta celebración se convierte en realidad sacramental la unidad entre sacerdotes y obispos, es cierto lo que decía Datneels: que “la norma de una celebración eucarística que refleje adecuadamente la naturaleza de la

⁴⁰ Los estudios de Vanhengel y Weber representan contribuciones valiosas sobre esta cuestión.

⁴¹ Tihon, art. c., p. 600.

Eucaristía es que el celebrante principal sea solo uno”⁴². Esta perspectiva de la unidad en el Espíritu del ministerio sacerdotal, en el que todos sus miembros toman parte a través del obispo y que capacita a cada sacerdote individualmente para cumplir su misión, demuestra, según Weber, que tiene sentido la concelebración de los neosacerdotes con su obispo. Porque así convierten en realidad concreta esa unidad en el Espíritu, al celebrar con él en el momento en que se los incorpora al colegio sacerdotal y en que el obispo les confiere su misión⁴³. Ya, antes que él, había observado Franquesa que la concelebración implica la unidad de fe y el reconocimiento de la autoridad⁴⁴.

Este carácter de la concelebración pone de relieve otros aspectos. Así, por ejemplo, cuando concelebran en presencia de una comunidad obispos de varias diócesis, es señal de que existe también un vínculo entre las varias iglesias locales, que forman la Iglesia universal⁴⁵. De esa manera, la concelebración constituye no sólo la realización de la unidad interna de una comunidad o iglesia particular, sino también la realización de la naturaleza comunitaria de la Iglesia universal, en la que se integran todas las iglesias⁴⁶. Y, por consiguiente, existe también una buena razón para que varios obispos concelebren en el mismo plano de igualdad.

⁴² Art. cit., p. 183. Debemos citar el siguiente pasaje: “...Christus-Liturg (brengt) zijn offer slechts in de eenheid van zijn Kerk, waarvan de offermacht berust bij de gehele Ordo Sacerdotalis, in haar schoot. Het concelebrerend presbyterium is dan de verschijning binnen een bepaalde kerkgemeente van deze Ordo, en de actualisatie hic et nunc van deze offermacht. Immers ook wanneer de priester geïsoleerd optreedt... kan hij slechts een kerkelijke symbooldaad stellen, wanneer hij dit doet krachtens Christus priesterschap, zoals het in de hele Ordo sacerdotalis, op aarde aanwezig is. Ook als autonoom celebrant treedt de priester nog op als lid van een priesterlijke hierarchie, en krachtens machten die deze. Ordo als college bezit. In de concelebratie is datgene wat altijd is geimpliceerd, op tekenplan explicet: een collegium van priesters treedt binnen in het teken zelf van de eucharistieviering, om er de aktiviteit van de hoodcelebrant te steunen” (art. cit., p. 187).

⁴³ Weber, art. cit., pp. 564-567. Hace ver acertadamente que el ejercicio de la función eucarística supone para el sacerdote, en virtud de su actuación, una incorporación y por lo mismo santificación. También Tihon insiste igualmente en esta idea, art. c., p. 596. Vanhengel ha proporcionado en su extraordinario estudio la base para esas reflexiones, que han abierto tan amplias perspectivas a la inteligencia de la eficacia santificante de la Eucaristía.

⁴⁴ A. Franquesa, *La concelebración.—¿Nuevos testimonios?*, en “Litúrgica”, Montserrat, 1956, pp. 75-82.

⁴⁵ A. Franquesa, *La concélébration, rite de l'hospitalité ecclésiastique*, en ParLit. 37, 1955, pp. 169-176; id., *La concelebración. ¿Nuevos testimonios?...*, pp. 82-86.

⁴⁶ Aunque, por lo visto, se observa que solamente logra su pleno sentido sacramental la concelebración, cuando celebra la Eucaristía toda la comunidad de Dios en pleno, sin embargo hay casos en que tiene también sen-

Estos dos aspectos concurren en la concelebración del Papa con los obispos. En este caso me parece que podría decirse que esa concelebración, especialmente cuando se realiza *in facie totius Ecclesiae*, aun a través de la televisión, manifiesta y realiza la verdadera unidad del colegio episcopal con mayor claridad de la que pudiera expresarse jamás de una forma puramente teórica.

No dispongo de espacio para detenerme a estudiar el rito. Pero me gustaría llamar la atención, como ya lo han hecho varios autores, sobre el hecho de que las secciones 57 y 58 de la Constitución sobre la liturgia tratan exclusivamente de la concelebración en su forma de consagración colectiva. Esto quiere decir que no se necesita para la concelebración muda, que continúa siendo lícita, el mismo complicado ceremonial que prescribe la Constitución para el rito de la consagración colectiva⁴⁷.

H. MANDERS, CSSR

tido aun cuando sólo asista el clero, por ejemplo, como manifestación de hermandad o solidaridad entre los miembros de una comunidad religiosa. La mayoría de los autores observan con razón que una concelebración a base de una masa compacta de sacerdotes, perdería su sentido básico. Pero estos detalles sólo podrán aclararlos la práctica.

⁴⁷ Así Nicolau, *La misa en la Constitución litúrgica del Vaticano II*, en "Salmanticenses", 11, 1964, p. 277. Véase también F. Kolbe, *Die Liturgiekonstitution des Konzils: II. Praktische Hinweise*, en Lit. Jahrb., 14, 1964, p. 128: "In Art. 57 ist die Konzelebration nicht ausdrücklich als sakramentale bezeichnet. Es ist wohl überflüssig, zu erwähnen, dass auch die bisher schon weithin geübte sogenannte rituelle Konzelebration noch erlaubt bleibt. Manches spricht dafür, sie keineswegs jetzt ganz fallenzulassen. Jedenfalls gilt für sie ebenfalls, was der Artikel sagt: "In ihr tritt passend die Einheit des Priestertums in Erscheinung". Respecto al rito véase A. Nuij, *Le rituel de la concélébration nouvelle*, en QLP 45, 1964, pp. 206-227; y A. G. Martimort, *Le rituel de la concélébration*, en EL 77, 1963, pp. 147-168.

COMUNION BAJO AMBAS ESPECIES

En la sección 55 de la Constitución sobre la Liturgia, el Concilio Vaticano II ha vuelto a introducir la comunión bajo ambas especies para los fieles de la Iglesia occidental, al menos en principio. Comparada con las directrices del Derecho Canónico que han prevalecido hasta ahora (canon 852), esta disposición significa un cambio clarísimo, si bien de orden disciplinar¹, en la práctica eucarística reinante.

La cuestión de administrar el cáliz a los seglares presenta dos aspectos: por una parte, toca un problema que se ha visto exacerbado a lo largo de la historia por violentas controversias; por otra, el hecho de conceder o de rehusar el cáliz a los seglares, forzosamente ha de interesar a los teólogos.

Una rápida mirada a las implicaciones históricas y teológicas relacionadas con este tema podrá aclarar ciertos puntos en la situación actual de la Iglesia.

1. EL DESARROLLO HISTÓRICO

Por espacio de doce siglos fue práctica constante en el Occidente, en la celebración de la Eucaristía, la comunión bajo ambas especies para todos los fieles. Es verdad que ya se conocía la comunión bajo una sola especie en casos excepcionales, como cuando se trataba de la comunión de los niños y de los enfermos; pero esto no quita el hecho de que en toda la Iglesia se daba por supuesta la participación de los seglares en el cáliz. Pero hacia el año 1200 se operó un cambio radical en esta práctica: en lo sucesivo y a partir de esta época², sólo se administró la comunión bajo la forma de pan. Los motivos que determinaron este

¹ La Constitución menciona expresamente que este cambio en la práctica de la comunión "no afecta en modo alguno a los principios dogmáticos establecidos por el Concilio de Trento", núm. 55.

² Sin embargo, todavía menciona santo Tomás algunas iglesias —*in quibusdam ecclesiis*—, en las que aún prevalecía la práctica de la comunión bajo las dos especies (*Summa Theologica III*, qu. 80, art. 12).

cambio fueron indudablemente múltiples y de diferentes tipos ³.

La preocupación por salvar la reverencia debida a la sagrada Eucaristía, apreciable especialmente en el uso del cáliz (*periculum effusionis*), y que ya se manifestó en la Iglesia primitiva ⁴, alcanzó en ese momento su punto álgido. Ese sentimiento se vio reforzado por el realismo creciente que inspiraba la *teología de la presencia real*, característica de ese período.

También influyeron en el resultado consideraciones de orden práctico y la utilidad pastoral que presentaba la comunión bajo una sola especie. En cambio, las objeciones basadas en la higiene y en el gran número de comulgantes, que en nuestros días ha adquirido cierto relieve, no parecen haber ejercido gran impresión en aquel tiempo.

Acaso el argumento principal para ese cambio en el rito de la comunión fue el que la teología de entonces ponía especial énfasis en que todo Cristo estaba íntegramente presente en cualquiera de las dos especies (Tomás de Aquino, *Summa Theol.* III, qu. 76, arts. 2-3; qu. 80, artículo 12).

Esta doctrina sobre la concomitancia, al suministrar una garantía teológica, de que la privación del cáliz no implicaba disminución esencial de la gracia sacramental, eliminó los últimos argumentos en favor de conservar la comunión bajo ambas especies.

Desde entonces, la comunión de los seglares bajo una sola especie se aceptó con la misma tranquilidad con que hasta entonces se había aceptado la comunión bajo ambas especies.

Pero, a partir del siglo xv, la concesión del cáliz a los seglares se convirtió en caballo de batalla de las polémicas religiosas. Algunos grupos heterodoxos, como los husitas (utraquistas, calixtinos) convirtieron el cáliz en banderín de su oposición a Roma. No sólo usaron esos círculos la comunión bajo ambas especies como un rito que los distinguía de Roma, sino además —y esto sí que era enteramente nuevo— como la línea divisoria de su actitud teológica: en efecto, acusaron a Roma, apoyándose en Juan, 6, 53: “Si no coméis la carne del Hijo del hombre y bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros”.

Después de una primera condenación en el Concilio de Constanza (1415) y de muchas otras complicaciones ulteriores, por fin se concedió el cáliz a Bohemia, en virtud de la Compactata de Praga (1433).

Pero Pío II canceló esta concesión en 1462. Muchos volvieron a la práctica romana, pero posteriormente se unieron a la Reforma luterana,

³ Sobre esto véase particularmente el estudio de J. J. Megivern, *Concomitance and Communion*, al que nos referimos más abajo.

⁴ G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome*, Londres, 1937, p. 59; J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Viena, Herder, 1948, vol. II, pp. 464-468.

en la que estalló con nuevos bríos el conflicto sobre el cáliz. Nuevamente volvió a relampaguear el texto de *Juan*, 6, 53, en todo el cielo de la predicación popular de los reformadores y hasta llegó a perturbar a los católicos. Muchos católicos, en efecto, pidieron se concediese el cáliz a los seglares, para quitar a la Reforma ese arma poderosa.

La actitud que adoptó el Concilio de Trento fue por una parte firme, por lo que se refiere al fondo dogmático de la controversia; pero, por otra parte, fue desesperadamente indecisa, fluctuante y dividida, por lo que se refiere al punto práctico de si se debía conceder el cáliz o no.

Al recibir la comunión bajo una sola especie, los fieles no se veían privados de ninguna gracia esencial relativa a la salvación (Dz. 929-937), pero, supuesto este punto, al principio ni siquiera quiso el Concilio decidir si era oportuno ceder a las demandas del emperador y de los fieles y volver a introducir el uso del cáliz. Sólo después y cediendo a las repetidas instancias de los legados del emperador y del papa, se decidió a abordar el problema. Cuando los legados pontificios previeron que no se llegaría a obtener una mayoría satisfactoria en favor del cáliz en medio de aquel confuso debate ("ce débat scabreux, qui avait failli mettre l'assemblée sens dessus dessous", como decía el obispo de Zara⁵), decidieron proponer que se confiase la solución totalmente al juicio pastoral del papa.

Al punto aceptaron la propuesta una amplia mayoría, que se veían con ella claramente aliviados después de aquellos debates desagradables. El 16 de abril de 1564, Pío IV concedió el uso del cáliz a los metropolitanos de Colonia, Mainz, Tréveris, Salzburgo y Gran. Pero esas concesiones se fueron revocando una tras otra: el cáliz se había convertido en el símbolo confesional de la Reforma y lo rechazaban los mismos católicos a los que se les había concedido⁶.

⁵ Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, IX, 2, p. 717.

⁶ Sobre el desarrollo histórico y el abandono del cáliz por parte de los seglares, pueden consultarse útilmente los siguientes estudios: A. Franzen y K. Rahner, art. *Laienkelchbewegung*, en LexThK VI, col. 744-746; G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces par Pie IV*, 2 volúmenes, París, 1922-1926; A. Franzen, *Die Kelchbewegung am Niederrhein im 16. Jahrhundert*, Münster, 1955; R. Schreiber, *Der Kampf um den Laienkelch*, en "Zeitschrift f. sudeten-deutsche Geschichte", I, pp. 95-122; H. Lutz, *Bayern und der Laienkelch*, en "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", 34, 1954, pp. 203-235; G. Schwaiger, "J. A. Möhler und der Laienkelch", en *Pro mundi vita. Festschrift der Theol. Fak. München*, 1960, pp. 82-96; K. Amon, *Calicem salutaris accipiam. Beiträge zur Geschichte der Utraquistischen Gründonnerstag-kommunion in Deutschland*, en "Heiliger Dienst", 32, 1963, pp. 16-26; G. Danneels, *De Lekenkelk*, en "Tijdschr. v. Lit." 46, 1962, pp. 181-191; id., *Het Vol-teken van de eucratistische maaltijd. De lekenkelk*, ibid., 47, 1963,

A pesar de todos los equilibrios de los teólogos para justificar la comunión bajo una sola especie, no puede negarse que hace falta aguzar mucho el ingenio para capear el texto de *Juan*, 6, 53: después de todo, la comunión bajo una sola especie exige una prueba de tipo teológico, mientras que el sentido obvio de las palabras de Cristo indica la comunión bajo las dos especies.

Además, la comunión bajo una sola especie empobrece sensiblemente el carácter de signo. El solemne signo eucarístico del banquete bíblico queda reducido a un rito esquematizado. Este empobrecimiento puede no ocurrir cuando actúa la causa de la gracia eucarística, pero se aprecia con toda claridad y elocuencia en su aspecto de signo. Ahora bien, nadie negará la importancia que reviste el signo sacramental en el orden catequético y kerigmático, ya que el signo determina en gran parte la forma y medida en que el comulgante asimila por la fe la gracia sacramental.

Al administrar un sacramento no sólo hay que asegurar el *opus operatum*, sino que hay que crear esa atmósfera concreta de fe, en la que el comulgante deberá hallar las máximas ayudas para contribuir con su aportación al sacramento, que es lo que constituye el *opus operans*. Pues bien, esa atmósfera concreta de fe depende en gran parte del signo. Por eso es de desear absolutamente que lo mismo el celebrante que el pueblo reciban el sacramento en toda su plenitud de signo, fuera de aquellos casos en que resulte imposible o en que ello hubiera de crear serias dificultades.

Esta práctica no sólo aseguraría una fidelidad más literal y coherente

páginas 363-361; este artículo contiene una bibliografía más completa en la p. 374, núm. 31.

⁷ Sobre los problemas teológicos relacionados con la participación del cáliz por los seglares, véase E. Dublanchy, *Communion sous les deux espèces*, en Dict. Théol. Cath. III, 1923, col. 552-572; J. Quasten, *Sobria ebrietas in Ambrosius Dz Sacramentis*, en Misc. Mohlberg I, 1948, pp. 117-125; H. Schürmann, *Das apostolische Interesse am eucharistischen Kelch*, en "Münch. Theol. Zeitschr." 4, 1953, pp. 223-231; J. Pascher, *Der Kelch in den Texten der römischen Messliturgie*, en Lit. Jahrb. 10, 1960, pp. 217-226; M. Lipp, *Brot und Wein. Das Sakrament in beiden Gestalten*, en "Hochland", 53, 1961, pp. 293, 302; J. J. Megivern, *Concomitance and Communion. A Study in eucharistic Doctrine and Practice*, Friburgo, S., Univ. Press, 1963; B. Vanbilsen, *De lekenkelt*, en "De Nieuwe Mens" 15, 1963-64, pp. 207-213; T. Wilmering, *Brood en Wijn. Sacrament van de twee gedaanten*, en "Streven" 16, pp. 311-318; J. J. Megivern, *Communion under both species*, en "Worship" 37, 1962-63, pp. 50-58; A. Michel, *Communion sous les deux espèces. Comment concilier la pratique de la communion sous une seule espèce avec les textes de saint Jean. Histoire de cette pratique*, en "L'Ami du Clergé" 72, 1962, pp. 701-703.

con el relato de la institución, sino que florecería y fructificaría en toda una serie de valores bíblicos y teológicos, relacionados con el signo en el momento de consagrar y con el signo en el momento de comulgar —*consecratio y manducatio*.

Enumeraré solamente unos cuantos⁸: el carácter festivo del banquete bíblico no se expresa comiendo el pan, sino bebiendo el vino (*Sal. 104, 15; Sal. 23, 5; Prov., 9, 2*); la alusión a la Pascua judía, en la que se espaciaba la bebida y cada ronda se marcaba con una breve explicación (*1 Cor 10, 15*); el sentido escatológico de la copa en la última cena (*Mc 14, 25; Lc 22, 16 y 18*) y de aquella expresión: “bebiendo la copa... hasta que venga” (*1 Cor 11, 26*). Finalmente, ahí está la alusión a la sangre de la alianza del Monte Sinaí, con la que se roció todo (*Ex 24, 8*) y la alusión a la teología del Siervo de Yahvé, cuya sangre “se derramó por todos” (*Is 53, 12*): ambas alusiones están relacionadas con la copa. Todos estos elementos catequéticos que se supone deben formar y estimular la fe viva, pierden la mitad de su valor cuando se reducen al “signo” de la consagración. Solamente cuando la comunidad en pleno participa de hecho del cáliz es cuando se expresa la participación personal del comulgante de una forma satisfactoriamente “significativa”.

Finalmente, ahora que se ha logrado quitar a la comunión del cáliz su carga polémica, es cuando está adquiriendo su extraordinario sentido ecuménico⁹. Lo mismo los protestantes que las iglesias orientales apreciarán hondamente este rasgo. Más aún, este gozo ecuménico sabrá inspirar la sabiduría y el valor necesarios para solucionar ciertas dificultades de orden práctico (como, por ejemplo, la higiene y el factor tiempo), que por fuerza habrá de presentar la aplicación de esta plena expresión del signo eucarístico sacramental.

G. DANNEELS

⁸ Para un estudio más extenso de los temas teológicos implicados en el uso del cáliz, véase G. Danneels, *Het Vol-teken van de eucaristische maaltijd. De Lekenkelt*, en *Tijdschr. v. Lit.* 47, 1963, pp. 363 ss.

⁹ Para todo esto véase J. Lescrauwaet, *Katolieke liturgiehervorming en reformatorisch getuigenis*, en *Tijdschr. v. Lit.* 47, 1963, pp. 313-315.

*A PROPOSITO DEL ESQUEMA XIII
"EVOLUCION DEL CONCEPTO DE DESARROLLO"*

INTRODUCCION

El término "desarrollo" se ha convertido en una palabra mágica, en una especie de mito continuamente invocado en todo debate sobre política económico-social. A veces da la impresión de que este término —y el relativo de "subdesarrollo"— puede y debe resumir o condicionar cualquier juicio sobre la civilización de un pueblo y su futuro.

En realidad, las profundas transformaciones que se han sucedido con ritmo creciente estos últimos años, constituyen un dato de hecho absolutamente incontrovertible; como consecuencia, todas las ciencias —sobre todo las positivas— preocupadas por captar y analizar las constantes de esas transformaciones han tenido que cambiar en parte su objeto o su ángulo y método de observación. Recuérdese el valor que tiene hoy la "dinámica" en la ciencia económica y en las ciencias naturales; recuérdese también el factor "tiempo", básico en las teorías de la relatividad y en todas las implicaciones y aplicaciones técnicas.

El creciente interés por el "desarrollo" se ha insertado en una serie de experiencias históricas que viene realizando la humanidad desde comienzos de siglo. Ante todo, en el proceso de expansión desde algunos sistemas económicos —primero, por el impulso del colonialismo; luego, para mantener los altos niveles de productividad que imponían las nuevas técnicas—, el fenómeno del "subdesarrollo" se ha presentado como una imponente y trágica excepción. Por afectar a la supervivencia de las dos terceras partes de la humanidad, tal fenómeno ya no podía ser arrinconado por la teoría tradicional, aun cuando pusiera en tela de juicio algunas de sus categorías fundamentales.

La guerra, por su parte, aun apareciendo a los ojos de todos como una "inútil carnicería", ha demostrado suficientemente que los problemas de la organización científica de la producción, mediante el empleo completo de los recursos y del personal, son susceptibles de una solución

por parte de la acción política y que, por ello, la tarea históricamente realizable por los responsables de destinos colectivos no es tanto *una* adaptación de los medios al fin cuanto la definición de los fines.

Además se ha ido afirmando una “conciencia colectiva del desarrollo”, es decir, del avance humano hacia un “optimum” situado más allá de la historia o como su término final. Tal conciencia es colectiva porque no obedece tanto a una constatación cognoscitiva, engendrada por la filosofía de las luces, cuanto a una *praxis social*. En ésta, efectivamente, ha sabido el hombre descubrir, mediante la experiencia directa del dominio de la naturaleza ejercido en solidaridad con los demás, el peso determinante del grupo, de la masa, de las grandes dimensiones, de las costumbres y representaciones colectivas. Por este motivo, todos los mecanismos actuales no aparecen ya como la proyección colectiva de utopías individuales —según sucedía en el pasado—, sino como el resultado histórico de experiencias comunitarias del mundo técnico; tales experiencias son realizadas directamente en áreas culturales más ricas en recursos e inventiva, o bien son conocidas mediante el circuito de las comunicaciones, el cual asegura el reflujo constante de individuo a individuo, de pueblo a pueblo.

Pero nos apartaríamos de la verdad si no subrayásemos que la toma de conciencia de las realidades que han promovido el interés por el desarrollo, ha puesto de relieve, al mismo tiempo, sus profundas “ambigüedades”.

En primer lugar, se advierte que la definición de los “índices”, de los “factores” y de las “causas” del desarrollo —es decir, de los elementos que permiten comprenderlo en el plano cognoscitivo y promoverlo y dirigirlo en el plano operativo— es todavía incierta, confusa y, a menudo, contradictoria. La creciente complejidad de las formas estructurales de las distintas sociedades ha contribuido a poner en su sitio todas las “explicaciones” deterministas e impulsa a la búsqueda de factores y causas diversas que, agravando los interrogantes, retardan las respuestas.

En un pasado reciente se intentó responder de manera unívoca y clara; pero los resultados son mediocres. Cabe entrever, en concreto, tres líneas de pensamiento, si bien no suficientemente integradas:

Algunos utilizaron el término “desarrollo” refiriéndose a determinadas transformaciones directas y específicas de diversos aspectos de la estructura o de la dinámica socio-económica (industrialización, reforma agraria, modernización cultural, etc.); tales transformaciones constituirían únicamente el momento “táctico” o “estratégico” en orden a un desarrollo más global y armónico de la sociedad, la cual se tiene cuidado de no definir.

Otros centraron su atención en los objetivos a largo plazo y de carácter global del proceso de desarrollo; intentaron señalar metas hacia

las cuales debería converger la evolución de la sociedad considerada como un organismo complejo e históricamente determinado. A este intento pertenecen todas las disputas sobre la "planificación", el "plan" y los valores que han de presidir su elaboración y realización, más allá del momento puramente técnico.

Otros, por último, en un plano radicalmente distinto, intentaron captar en todo momento de desarrollo el sentido último de la historia humana, remontándose —con unos juicios de valor y una Weltanschauung muy característicos— a un fin último de los procesos históricos y, en definitiva, a una filosofía o teología de la historia. En esta última posición pueden hallarse todos los discursos sobre el nacionalismo cultural, el imperialismo, el teilhardismo que llamaríamos aplicado, etc.

La Iglesia, como pueblo de Dios en marcha, es coextensiva con el desarrollo en cuanto que éste constituye un momento particular de la experiencia y la conciencia humana. Nada humano le es extraño; su presencia en el mundo no se añade a la historia, sino que representa únicamente un mayor nivel de conciencia y una clara visión escatológica de la misma. La Iglesia, por tanto, *debe* interesarse por la "estrategia" del desarrollo, de sus metas históricas, de su significado, como *debe* interesarse por toda fermentación de la masa humana hacia un estadio mejor de vida y de acción. En tal sentido, la Iglesia tiene un papel insustituible en el desarrollo.

Con vistas al desempeño de ese papel, es necesario analizar: *a)* qué factores intervienen en el desarrollo, cuáles son sus relaciones e interdependencias; *b)* qué influencia ejercen tales factores en el plano de la conciencia individual y de grupo para determinar la acción de desarrollo en una sociedad; *c)* qué instrumentos de acción favorecen o aceleran un desarrollo equilibrado, teniendo en cuenta los factores que intervienen en él y su influencia.

Los interrogantes que se plantean a la Iglesia, de manera a veces drástica y disyuntiva, se refieren especialmente a aquellas situaciones históricas en que el proceso de desarrollo se debe poner en marcha o se halla en la fase de "arranque". En tales casos, como siempre, es muy importante saber captar los "signos de los tiempos" para no traicionar el mandato de Cristo y la expectación del mundo.

EVOLUCION DEL CONCEPTO DE DESARROLLO

Antes de entrar más directamente en el tema "Iglesia y desarrollo" es necesario analizar sumariamente la evolución que ha experimentado en estos últimos años el concepto mismo de desarrollo. Es sabido, en efecto, cómo han cambiado incluso las condiciones existenciales en que

se elaboraron algunas teorías y cómo la experiencia humana —a la que apelábamos ya en la introducción— se ha encargado de poner en crisis, en el plano histórico y en el mental, lo que el hombre consideraba adquirido de una vez para siempre.

Nos sugiere una primera observación la acepción corriente del término “desarrollo”: éste indica el progreso hacia lo mejor y termina cuando se ha alcanzado eso que es lo mejor. Si tomamos como ejemplo el hombre, consideramos el desarrollo como su progreso hacia el *optimum* de su talla, de su fuerza, de su capacidad de acción, de su madurez intelectual y de su vida moral. Pero se ve en seguida que para el hombre no existe un *optimum* en absoluto, y la complejidad de su organismo y de su psique pone de relieve que para él sólo existen metas relativas y sucesivas; lo cual significa que, ya en relación con el individuo, el concepto de desarrollo es complejo. Si consideramos luego al individuo insertado históricamente en organismos sociales (familia, grupos, Iglesias, Estados), el concepto resulta todavía más complejo, pues hay que tener en cuenta todas las nociones obtenidas por la experiencia humana a partir de la larga observación y codificación de las leyes que regulan la estática y la dinámica social.

Si se parte, pues, de la complejidad del concepto de desarrollo según aparece sugerida por la observación diaria, cabe distinguir ya dos maneras de entender el desarrollo: una mecánica y otra orgánica. En el primer caso, la finalidad o el *optimum* son de orden cuantitativo, pre-determinables, alcanzables con seguridad, y están ligados necesariamente a “tiempos” y “modos” científicamente calculables.

Este dualismo de fondo, que responde también a una actitud general ante la vida y ante la historia, explica la confusión de la literatura actual sobre el desarrollo. Se emplean, en efecto, expresiones que debilitan confusamente significados más generales o exaltan algunos elementos parciales más allá de los límites del campo metodológico en que fueron definidos. Se puede afirmar, sin duda, que la concepción orgánica del desarrollo ha sido la más valiosa y la que, ciertamente, ha procurado la fortuna del término en la literatura que estudia las aspiraciones colectivas. Hoy no se entiende por desarrollo un solo aspecto de la realidad —ni siquiera el solo aspecto económico—, porque la experiencia de la humanidad ha puesto en crisis el simplicismo de muchos estudiosos, empeñados en elaborar una ciencia abstracta de patrones universalmente aplicables, y ha solicitado la integración de diversas disciplinas. De ahí la necesidad de tener en cuenta un número creciente de factores para poder indicar después en concreto cuáles son las orientaciones que favorecen un desarrollo continuo y equilibrado; lo cual equivale a concebir el desarrollo de manera orgánica¹.

¹ “Cuando se estudia el desarrollo, económico y tecnológico, no se pueden

Pero, ¿qué ha conseguido esta sustancial modificación del concepto de desarrollo, sobre todo en la disciplina económica, que le permitió su éxito primero y fundamental?

En el terreno económico, el término "desarrollo" aparece como una acepción especial de la teoría dinámica. La teoría dinámica es, a su vez, una teoría económica que incluye "de manera esencial" la consideración del tiempo. Tal esencialidad consiste en el hecho de que el tiempo es introducido como la variable de la que dependen las diversas magnitudes económicas. En la teoría del desarrollo, el carácter esencial del tiempo cambia cualitativamente. "El tiempo es considerado como la dimensión en que necesariamente se desenvuelve una actividad humana, en el sentido riguroso del término "humano", es decir, una actividad creadora de hechos sucesivos, cada uno de los cuales es cualitativamente nuevo con respecto a los precedentes e irreducible a ellos; una actividad, por tanto, que da lugar a procesos situables en el tiempo, caracterizados no simplemente por las variaciones de determinadas magnitudes, sino esencialmente, por el paso a posiciones siempre diversas cualitativamente"².

Hasta una época reciente, los economistas elaboraban su teoría en un mundo que no integraba el factor tiempo en el análisis económico: en un mundo sin auténtica temporalidad. El "homo oeconomicus" se presumía dotado de una racionalidad perfecta, se movía en un eterno presente³. Los clásicos, por su parte, habían reducido todo análisis del desarrollo al estudio de la progresión hacia un estado de equilibrio. Aun aceptando la distinción, formulada más tarde, entre "período breve" y "período largo", el problema del paso de un período a otro —así como los problemas inherentes a las relaciones causa-efecto, que determinan los cambios estructurales del desarrollo— fue puesto en segundo plano con respecto a los elementos de que dependía la noción abstracta de equilibrio. Por lo que se refiere al período a largo plazo (es decir, el período en que actúan los "movimientos ocasionados por el desarrollo gradual del conocimiento técnico, de la población, del capital y... las condiciones cambiantes de la oferta y la demanda, que varían de una ge-

comprender las determinantes últimas de su proceso más que haciendo saltar la frontera que separa la economía política de la antropología social." B. F. Hoselitz, *The progress of underdeveloped areas*; The University of Chicago Press, 1952, pp. 6-7. "Los economistas y los estadistas que trabajan en el problema del desarrollo económico no pueden por menos de concluir que el conjunto de los hechos económicamente mensurables que ellos llaman 'desarrollo' están ligados íntimamente a los factores no económicos y están influenciados por ellos." R. W. Goldsmith, *The comparative study of economic growth and structure*, National Bureau of Economic Research, Nueva York, página 85.

² C. Napoleoni, *Dizionario di Economia Política*, Milán, 1956, p. 1556.

³ Cfr. R. Barre, *La période dans l'analyse économique*, París, 1950, p. 15.

neración a la siguiente")⁴, es fácil comprender que sus características lo hicieron ajeno al análisis económico⁵. Confinado en tal período, el desarrollo no parecía ser objeto de análisis científico⁶.

Así, el análisis económico, al rechazar en su lógica rigurosa la "presión" de fuerzas sociales y de las diversas "cuestiones sociales", se orientaba inevitablemente hacia una ciencia de la eficiencia, que consideraba extraña toda variabilidad propia del hombre —individuo o asociado— que no fuera reducible a magnitudes analizables con un método "racional". La parcialidad cada vez más evidente, aceptada como punto de partida y de referencia en el estudio del comportamiento social, aseguraba el rigor lógico de la disciplina y la exclusión de utopías.

Es con Marx y Schumpeter cuando, directa o indirectamente, se afronta el problema del desarrollo orgánico mediante la introducción de variables que antes no se habían tenido en cuenta o no se habían considerado sometidas al análisis económico. Esta introducción de elementos nuevos —a los que se añadirán posteriormente diversas variaciones del contexto histórico, de la experiencia política y de los "universos mentales"— promovió, en época más reciente, el paso gradual de la teoría económica a teoría del desarrollo.

Respecto de la teoría marxista, conviene observar que ésta afronta el problema del desarrollo mediante el estudio del problema capitalista. Sin embargo, aunque dista muy poco del pensamiento clásico por la importancia concedida a la acumulación del capital, se aparta de él fundamentalmente en cuanto que considera la acumulación nada menos que como una variable dependiente de factores sociológicos⁷. Para Marx, el proceso de desarrollo se funda en el comportamiento y la estrategia de un grupo social que implica, conforme se va desenvolviendo, una transformación de los datos sociológicos de la producción. El dominio de la economía y de la sociedad por parte de los empresarios, en razón de la propiedad privada de los medios de producción, es al mismo tiempo causa de la imposibilidad de un desarrollo armónico y fundamento de su dinamismo. La acumulación del capital, individual y social, depende de la capitalización de la plusvalía, estrictamente ligada al comportamiento de los empresarios capitalistas y al correspondiente marco institucional. El desarrollo no se realiza sino en un ambiente sociológicoamen-

⁴ A. Marshall, *Principles of Economics*, t. II, 1909, p. 71.

⁵ Cfr. L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres, 1935.

⁶ Cfr. H. Guitton, *Oscillation et Croissance*, en "Économie appliquée", enero-junio, 1954, pp. 178-206.

⁷ Cfr. E. Mossé, *Marx et le problème de la croissance dans une économie capitaliste*, París, 1956.

te constante. Conforme se realiza el proceso de desarrollo, el ambiente se modifica, y esta modificación actúa, a su vez, sobre el proceso de desarrollo. La teoría marxista demuestra así la importancia fundamental de los factores sociológicos e institucionales para un desarrollo económico equilibrado. Al introducir un factor de bloque endógeno, la reducción tendencial de la ganancia, el patrón económico marxista explica la detención del desarrollo capitalista y la caída del régimen.

En definitiva, se puede afirmar que la teoría marxista, al sacar a luz la importancia de los factores sociológicos en un proceso de desarrollo, ha negado su equilibrio espontáneo, si bien ha formulado una serie de categorías que hoy no resisten ante la crítica científica. Así, frente al problema del subdesarrollo, al no poder prever la lógica de otros factores, se ha limitado a aplicar un esquema que, fuera del contexto histórico en que tuvo origen, resulta abstracto y rígido.

En Schumpeter el análisis posee el sentido agudo de las dimensiones del desarrollo económico y descubre espacios donde insertar la acción directa del hombre. El elemento central de la visión schumpeteriana es la innovación. Su análisis parte de la constatación de que el flujo circular, que representa una situación de equilibrio, "no es sino una construcción abstracta, la cual intenta reducir a clichés las consecuencias de un número limitado de fuerzas económicas muy reales" ⁸.

Estas fuerzas pueden ser de origen externo (datos físicos, políticos, institucionales) o parcialmente económicas (el número de los hombres y su distribución por edades). El factor de desarrollo se identifica con un elemento interno al sistema cuya manifestación es imprevisible: la *innovación*. Esta es interna al sistema, porque actúa sobre la combinación de los datos de la producción, sea cual fuere su forma: nuevos productos, nueva energía, nuevo método, nuevos mercados, nueva organización de la industria. "Ex post, se percibe siempre su carácter endógeno. Ex ante, no puede ser percibida con nuestros dispositivos analíticos; no se puede suponer con absoluta certeza su aparición" ⁹. Una vez aparecida, la innovación trastorna el sistema y da curso a una "destrucción creatora" que derrumba las antiguas relaciones y las antiguas estructuras.

En resumidas cuentas, Schumpeter descubre una responsabilidad directa del hombre en el desarrollo, porque el innovador y empresario dinámico, aun siendo tal por su conexión con el factor tecnológico, auténtico campo de la innovación, es siempre expresión de una sociedad o, cuando menos, de una serie de costumbres sociales. Así, de mano de la teoría schumpeteriana, es fácil el paso al análisis del ambiente socio-

⁸ J. Schumpeter, *Explanation on the Business Cycles*, en "Economics", 1927, p. 290.

⁹ J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 292.

cultural de la innovación, que de otro modo sería injustificable en su valor original y creador.

Aunque elaborados en un marco mental occidental, los dos análisis examinados por vía de ejemplo indican cómo algunos rasgos importantes para plantear una tesis más coherente y concreta sobre la dinámica del desarrollo económico eran patrimonio del pensamiento económico. Tales rasgos no fueron tenidos en cuenta al principio y, cuando se hizo referencia a ellos en una época más reciente, la experiencia histórica permitió descubrir no sólo su validez, sino también sus límites. Los patrones elaborados por tales análisis, aun siendo dinámicos, no consiguieron abarcar todos los factores que se habían puesto de relieve con el fenómeno del *subdesarrollo*.

Como queda dicho en la introducción, es precisamente este fenómeno el que ha puesto en crisis la teoría del desarrollo.

Para entrar correctamente en el tema del subdesarrollo, hay que evitar el error de perspectiva de quien imagina una realidad frenéticamente en movimiento y opuesta a una realidad totalmente estática, error en que se incurre fácilmente cuando se habla en términos meramente económicos. Es necesario subrayar, en cambio, de manera preliminar, que existe un dinamismo propio de las *sociedades* subdesarrolladas que, en contacto o en contraste con las sociedades desarrolladas, resalta más todavía y plantea unos problemas absolutamente distintos en el plano del conocimiento y de las acciones políticas. Por tanto, las estructuras o los sistemas económicos y sociales que se comparan deben considerarse como *dinámicos*, aun admitiendo su "margen de autonomía"¹⁰ y, por consiguiente, una profunda diferenciación en el modo de actuar y desenvolverse. Pero esta observación preliminar hay que profundizarla.

El dinamismo de las sociedades subdesarrolladas no aparece directamente condicionado por la aspiración a un constante aumento del volumen de bienes materiales ni opera necesariamente en el sentido de las sociedades industrializadas. Las fuerzas de transformación —subraya Balandier— no siempre se proponen una mejora de las condiciones materiales de vida: no siempre se proponen el bienestar. La solución de los problemas derivados de la condición de subdesarrollo implica una particular reorientación del dinamismo interno. Este es casi imposible sin una "transformación ideológica" que logre encuadrar los agentes sociales en nuevos circuitos, dado que la depresión sume a menudo incluso los ideales en un pasivo fatalismo. Tal movilización de los espíritus resulta tanto más urgente por el ritmo del cambio social y de la tecnología. En efecto, la difusión de nuevas técnicas de producción, el trastorno de las

¹⁰ Cfr. P. A. Sorokin, *Culture and Personality: Their Structure and Dynamic*, Nueva York, 1947, pp. 332-335; 643-645; Id., *Social and Cultural Dynamic*, Nueva York, 1957, pp. 630-646.

relaciones de fuerza interna y hacia fuera de las economías tradicionales, la tendencia a la individualización de las rentas y a la utilización de la riqueza, el nacimiento de la función competitiva en regímenes de puro intercambio y reciprocidad, la transformación de las funciones sociales y de los ambientes socio-culturales, todo ello plantea de hecho decisiones inderogables, y el ritmo de la vida personal y social debe necesariamente adaptarse a nuevos patrones lógicos, éticos, estéticos, etc.¹¹.

Ahora bien, toda intervención desde fuera en una zona subdesarrollada constituye un auténtico dilema. La misma concepción del desarrollo resulta profundamente condicionada. La eficiencia técnica, la racionalidad y la positividad de la estructura y la cultura de las sociedades industrializadas chocan contra el escepticismo de las sociedades subdesarrolladas, por lo que se refiere al sistema ético y al mundo de los valores. Si las estructuras y las formas de las sociedades avanzadas surgieron como consecuencia de la influencia recíproca de ambos factores, ¿cómo es posible la puesta en marcha del uno sin el otro? ¿Está el desarrollo necesariamente ligado, en la acepción más corriente, a la concepción de "bienestar" propia de algunas sociedades occidentales, desde el momento en que el elemento sociológico del desarrollo parece encontrar en él una prosecución linear en relación con las necesidades humanas y su satisfacción?

Tomemos, por ejemplo, la función innovadora que Schumpeter suponía como elemento regulador del desarrollo. "El problema del desarrollo económico de las áreas que se hallan fuera del mercado capitalista es... el de crear un sistema de producción suficientemente integrado, *en breve tiempo* y no con el carácter gradual propio de las economías que se industrializaron durante el siglo XIX, pasando a niveles técnicos paulatinamente más elevados. En resumen, el problema obedece al hecho de que mientras en los países ya industrializados la coordinación *ex post* de las inversiones debe efectuarse entre los *aumentos* de capacidad productiva y se refiere a una cuantía relativamente modesta del capital nacional, en los países donde se inicia un proceso de industrialización esta coordinación debe efectuarse entre las inversiones *iniciales*, cada una de las cuales constituye una suma *notable* y corresponde en el conjunto a una cuantía importante del todavía modesto capital nacional. Siendo ése el marco en que se han tomado, en los países subdesarrollados, las decisiones de inversión, no parece justificada la frecuente observación (cuando ésta se funde únicamente en tal circunstancia) según la cual los procesos de industrialización no tendrían lugar en estos países, debido a la insuficiencia de las categorías que antaño, en los países hoy desarrollados, dieron comienzo a procesos de industrialización. Los empresarios

¹¹ *Le contexte socio-culturel et le coût social du progrès*, en "Le Tiers Monde", París, 1956, pp. 289-303.

y los aspirantes a empresarios de un país subdesarrollado se ven obligados, en efecto, a realizar sus inversiones en un marco totalmente distinto de aquel en que, a su tiempo, operaron los creadores de las primeras industrias: el marco difiere tanto por la mayor dificultad de las técnicas que se han de aplicar hoy, como por la mayor competencia de los mercados en que deben operar los países recién llegados. Y no se ve con qué fundamento se puede suponer que los creadores de las primeras industrias sabrían repetir hoy su experiencia, realmente grande, en un país subdesarrollado que ofreciera tan sólo el marco institucional en el que ellos se afirmaron en su tiempo”¹². Por tanto, el mismo carácter global, rapidísimo, rígidamente técnico de la intervención en zonas subdesarrolladas para poner en marcha el proceso de desarrollo exige que se abandone el marco económico característico de las sociedades desarrolladas y se dé comienzo a un nuevo estudio.

Por éste y otros motivos, algunos economistas insignes sostienen que “el análisis económico, si quiere ser realista, debe tocar todos los factores de importancia; la teoría económica general debe convertirse en teoría social”¹³. A partir de Adam Smith, las obras de economía política han desarrollado la idea de que el consumo es el único fin de la producción; pero en la vida real este concepto nunca desempeñó un papel esencial. El objetivo esencial era la producción con vistas a la ganancia inmediata, y esa producción no era ciertamente la preocupación fundamental del Estado... Cualquier documento parlamentario perteneciente a cualquiera de los países que avanzaron en ese período de industrialización inicial, descubrirá un vocabulario totalmente distinto y que refleja una ideología totalmente distinta del vocabulario y de la ideología que caracterizan actualmente el desarrollo en los países subdesarrollados”¹⁴.

La existencia de un esfuerzo político y estatal encaminado al desarrollo es, por tanto, un fenómeno nuevo en la escena histórica. Dado que la acción estatal busca la elevación del nivel de vida, y esto de manera constante, la elección para conseguir el objetivo está limitada a los patrones de desarrollo ya existentes —y a los correspondientes instrumentos institucionales—, y todos vienen a ser simples medios para alcanzar el fin. Pero así el problema del desarrollo no se reduce a simple problema de técnica económica. La introducción de técnicas particulares o la asimilación de patrones experimentados en otras partes no puede sustituir a una visión global de la economía y, más aún, de la *sociedad* donde ha

¹² P. Saraceno, *Iniziativa privata e azione pubblica nei piani di sviluppo economico*, Roma, 1959, pp. 13-14.

¹³ G. Myrdal, *Teoria economica e paesi sottosviluppati*, Milán, 1959, página 129.

¹⁴ G. Myrdal, *Une Économie Internationale*, París, 1958, pp. 225-226.

comenzado o se va a comenzar el desarrollo. La elección de los patrones está, por tanto, inevitablemente influenciada por factores políticos, ideológicos y sociales que estimulan o alivian el carácter dramático de la urgencia.

Desde otro punto de vista, la valoración del estadio de desarrollo inicial, una vez que se han establecido relaciones entre economías diferentes, se ve con frecuencia perturbada desde el momento del cambio, que destruye los residuos de orden histórico-político, acelerando su descomposición. Ante el desequilibrio que de ahí se sigue, la teoría tradicional se muestra insuficiente. Esta nunca se interesó por los problemas referentes a las profundas diferencias de las técnicas de producción, que correspondían a diferencias muy importantes en la consiguiente escasez de los factores y a diferencias enormes en los niveles de vida, en el sistema socio-cultural y, especialmente, en el marco institucional. Ello se debe en el fondo a que, aun admitiendo dos órdenes de factores, económicos y no económicos, la teoría tradicional consideró sólo los primeros como racionalmente analizables en sus relaciones mutuas. A este propósito, sostiene Myrdal: "La tesis del equilibrio se encuentra sin tierra bajo los pies precisamente en el ámbito de esa gran parte de la realidad social descuidada por el análisis económico, a causa de la abstracción de los "factores económicos". Tales factores no económicos no pueden ser considerados como datos estáticos; cuando actúan, normalmente su reacción se verifica en sentido desequilibrante"¹⁵. La conclusión que se sigue es clara.

Si, además de los factores reconocidos como "económicos" por la teoría tradicional, hay que apelar a otros factores no económicos —como son la eficiencia de la administración, el estado sanitario, el nivel de instrucción, los estímulos para la acción, las motivaciones del comportamiento— para hacer inteligible el proceso de desarrollo en un país atrasado, el "carácter específico" de la ciencia económica corre el peligro de dilatarse hasta pasar a otro tipo de análisis que, en sentido lato, puede llamarse "sociológico". No se puede, por tanto, estructurar un proceso de desarrollo partiendo solamente de la economía. La revisión de la teoría económica bajo el estímulo del desarrollo ha sido acelerada por una serie de factores en el plano histórico:

- a) la creciente importancia política de los países atrasados, con la aparición del nacionalismo y la incorporación, más o menos pronunciada en el plano ideológico, del "tercer mundo" a la dialéctica de los bloques;
- b) el fracaso de la asistencia técnica aplicada a numerosos países en vías de desarrollo, por no haber tenido en cuenta las característi-

¹⁵ G. Myrdal, *Teoria economica e paesi sottosviluppati*, p. 21.

cas diferenciales de la sociedad en que se intervenía y, especialmente, su nivel de preparación socio-cultural ante el hecho técnico;

c) la necesidad de renovar, sin desintegrarlos, los valores tradicionales que ordenan y enfocan la vida social de las comunidades en que se interviene, so pena de fracaso de la intervención;

d) la exigencia cada vez más viva de la participación de las comunidades nacionales y locales en la acción de desarrollo, con el fin de asegurar una promoción orgánica en el plano civil de todos sus miembros;

e) la necesidad de evitar trastornos políticos, que podrían destruir todo el equilibrio de las fuerzas sociales, y de tener en cuenta los componentes ideológicos y el marco institucional en que tales fuerzas se expresan y enfrentan;

f) la tendencia cada vez más acentuada en todos los países atrasados a establecer planes de desarrollo a largo plazo, lo cual suscita enormes problemas en el plano del personal y de la organización cultural en general.

Gracias al impulso de todos estos factores, la literatura sobre el desarrollo preferentemente económico se ha ido enriqueciendo con una serie de estudios sobre los aspectos sociales y culturales del mismo desarrollo; a su vez, el análisis crítico de la actividad ejercida en el plano político internacional ha logrado otras aportaciones en el orden operativo. Y así se han emprendido diversas investigaciones para determinar los problemas socio-culturales conexos con el cambio, o los "obstáculos" que se oponen al cambio, representados por las estructuras sociales y los valores culturales existentes en las diversas sociedades. Tales investigaciones han llevado a la caracterización de un mundo socio-cultural, en algunos aspectos autónomo y obediente a leyes de distinta naturaleza, que vincula e influye las mismas decisiones económicas y puede frustrar su eficacia.

De este modo, la teoría del subdesarrollo no fue calcada sobre los esquemas de la del desarrollo, sino que es más bien una teoría de las influencias interculturales entre sociedades situadas a diferentes niveles técnicos, que estudia de manera específica los cambios socio-culturales resultantes de sus contactos¹⁶. Se fue abriendo así el camino a ciertas consideraciones sobre el sistema de valores que puede oponer resistencia al cambio, dado que las dificultades con que choca la técnica instrumental, para su introducción en sociedades atrasadas, son referidas *a priori* a las actitudes o motivaciones de individuos o grupos que, en su actuación, aluden constantemente a una escala de valores. Sin introducir

¹⁶ "El subdesarrollo es una noción, o más bien un problema, que nace de la interacción entre sociedades situadas a niveles técnicos diferentes, en un mundo donde el acervo técnico de las colectividades ocupa el primer plano de las preocupaciones, después de la revolución industrial." H. Janne, en el volumen *Changements techniques, économiques et sociaux*, París, 1958, p. 71.

nuevos valores en el contexto socio-cultural existente en el momento mismo de emprender una acción de desarrollo, se corre el peligro de hacer fracasar todo tipo de intervención. No se trata —concluyen las obras sobre el tema— de sustituir por otras las actitudes existentes, sino más bien de llegar a controlar sus efectos, sean éstos funcionales o disfuncionales, así como las conexiones que se registran entre algunas actitudes y motivaciones integradas estructural y dinámicamente en la vida social. Y ello porque las mismas actitudes o motivaciones —incluidas las que se refieren a la actividad económica— pueden ser funcionales o disfuncionales en relación con el desarrollo, según el contexto sociológico en que actúan o según los procesos que las estructuran en costumbres individuales y sociales¹⁷.

Como consecuencia final, se ha llegado al abandono del llamado “etnocentrismo occidental”, según el cual el desarrollo, cuando se aceptaba su teorización, era considerado preferentemente como una extensión o aplicación del modelo occidental, considerado superior. Se ha comprendido que conviene analizar más bien los factores determinantes del cambio —según las sociedades en que se interviene— y a la vez el contenido, los instrumentos y las etapas de una modernización cultural. Con lo cual se ha añadido a la primera una nueva serie de estudios sobre la incidencia renovadora de los empresarios, sobre el papel de la burocracia, sobre la importancia de los individuos y de los grupos disidentes, sobre la “culturización”, sobre la “estrategia del desarrollo”.

Tales estudios se llevan a cabo en clave cada vez más empírica, gracias al impulso de las diversas necesidades y de las sensibles diferencias de las sociedades en que tiene lugar o se proyecta la acción de desarrollo.

Así se ha llegado a una revisión de la teoría del desarrollo por motivos, diríamos, externos; pero la revisión se está verificando por motivos de orden interno. El marco clásico no ha sido capaz de abrazar una teoría del desarrollo, lo mismo que la economía capitalista no fue históricamente capaz de extenderse fuera de los países de origen de la industria¹⁸. Podríamos así hallar una especie de justificación histórica a la primera serie de motivos; pero para la segunda los motivos son actuales y acuciantes. La economía ha ido transformándose: ha pasado, en una evolución radical, de economía de la indigencia a economía de la opulencia. Ese es el hecho radicalmente nuevo de la segunda postguerra.

La ciencia económica, al transformarse progresivamente en ciencia del desarrollo, puso como fin su aportación al mantenimiento y al aumento de la cuantía de la renta y aceptó fielmente el mito de la producción. Esta “finalización”, aceptada como *obvia*, fue puesta en crisis

¹⁷ Cfr. *Les résistances aux changements*, en *Revue Internationale des Sciences Sociales*, XII, 3, 1960, pp. 533-541.

¹⁸ Cfr. Saraceno, *op. cit.*

precisamente por el modo en que se desenvolvió el proceso de formación de la sociedad "opulenta". La teoría económica, en efecto, había tomado como punto de partida el examen del comportamiento del productor y del consumidor en un régimen de escasez de bienes materiales. Y así había centrado su atención en los problemas de la elevación al máximo de la producción y de la satisfacción, mediante la producción misma, de la necesidad de bienes. Pero, con el tiempo, vino a cambiar la situación. La capacidad alcanzada por los sistemas de los países industrializados de asegurar, en condiciones de alta efectividad económica, junto con unos elevados niveles de renta y de consumo —en continuo aumento— el pleno empleo de los factores productivos y de los recursos, puso fuera del marco de la competición los problemas de la producción y del consumo, que son encomendados cada vez más a los técnicos y especialistas de la producción misma y del "marketing". La ciencia de la organización ha prevalecido sobre la de las necesidades. Al mismo tiempo se ha podido advertir la aparición, en el mismo marco económico, de fuerzas nuevas, de motivaciones y elementos cuya valoración venía a plantearse al margen de las posibilidades estrictamente anejas al análisis económico y a las nuevas visiones tecnocráticas. La acción cada vez más extensa e intensa de un elemento público de operación junto con una integración de las unidades privadas; el tipo mismo de desarrollo asumido por el mercado, que se caracteriza por estructuras productivas a veces bastante diversas de los patrones de libre concurrencia; la reducción del atomismo de las decisiones, tanto por parte de la oferta como de la demanda; la evidencia cada vez mayor en las sociedades industrializadas de exigencias y necesidades no satisfechas suficientemente o que, aun permaneciendo en estado latente, podían considerarse como no menos acuciantes; todo esto ha planteado a la economía unos problemas que no pueden ser resueltos mediante el criterio de la *economicidad* ni, muchos menos, de la *eficiencia*. El consumo aparece cada vez más claramente no como una función de la producción, sino como una variable social independiente. La premisa de la ciencia económica desde Smith hasta Ricardo, desde Malthus hasta Marx, había sido admitir una indigencia general y progresiva; y, en consecuencia, el imperativo había sido el de la producción de bienes y de la riqueza, mediante la elevación al máximo del capital y la consecución de un nivel de desarrollo para garantizarlo.

En la economía moderna (convertida en economía de la opulencia) la exigencia más viva es la de reglamentar el desarrollo, no ya en el sentido de una reglamentación del porcentaje de incremento que se considere positivo y asegurado por un sistema cada vez más autopropulsivo ¹⁹, sino en el sentido de una redistribución de las inversiones. El

¹⁹ Cfr. P. Saraceno, *L'Italia verso la piena occupazione*, Milán, 1963.

problema clave no es el de la distribución de la riqueza existente —el clásico problema de la igualdad—, sino el de transferir la máxima cuantía disponible del aumento de la renta producida, transformando la acumulación del capital en función de interés público. Y ello, con la intención de modificar las condiciones de vida y de trabajo de todos los miembros de la colectividad (en primer lugar, de los deprimidos) con vistas a la seguridad y a un nuevo equilibrio social.

Se está, pues, verificando el cambio social en una estructura económica que no resiste ya en los esquemas tradicionales. Van madurando otras concepciones de la riqueza, y ya no es posible aferrarse al mito de la producción de los bienes de consumo. Como consecuencia, la concepción del desarrollo resulta radicalmente modificada. Y esto aparece todavía con mayor claridad si se considera la trasposición de ese contraste de las sociedades modernas a los países atrasados, donde produce ulteriores ambigüedades. A un mundo todavía en busca de sí mismo y falto del característico impulso de la técnica moderna, ¿sería oportuno presentarle el dilema propio de la economía moderna y opulenta? Esta se debate cada vez más entre el mito de la producción de bienes de consumo y el equilibrio social, conseguido a base de asumir unas cargas sociales y civiles cada vez más vastas y encaminadas a la valorización del capital personal y social, la mayoría de las veces no “cuantificable”. Ciertamente, la naturaleza de los incentivos y la remuneración del trabajo —que originan comportamientos y reacciones distintas en relación con la mentalidad y la expectación de los individuos o de los grupos más o menos organizados— no se podrán aplicar en las zonas atrasadas tomando como base unos factores valorados en un marco mental y económico aceptado tan sólo en cuanto “moderno”. Será preciso, por el contrario, investigar con objetividad e interés personal cada una de las realidades, a fin de elaborar planes de acción y corregir, si fuera necesario, las perspectivas tomadas de otras experiencias.

A título de resumen, se podría concluir que todos los estudios recientes conducen lentamente a una profunda revisión del concepto tradicional de desarrollo y aportan datos para definir un nuevo contenido. El proceso de desarrollo, por tanto, sólo puede ser considerado como un proceso de transformación de toda la sociedad, en el cual están implicados no tanto algunos sectores concretos cuanto la sociedad misma entendida como organismo complejo y configurado históricamente. La transformación económica conserva así una importancia decisiva en la realización del proceso de desarrollo. Sin embargo, esa transformación no constituye por sí misma el desarrollo, desde el momento en que éste ha de considerarse como una transformación orgánica y armónica (aunque no simultánea) de la estructura económica, de la estructura social, de las metas y actitudes culturales, de la organización administrativa, de las

instituciones jurídicas, etc. Junto con las transformaciones económicas, han de verificarse transformaciones de carácter social, cultural, jurídico y administrativo, las únicas que contribuyen a producir un verdadero "impacto" sobre las diversas realidades subdesarrolladas.

Tal modo de ver las cosas no puede, evidentemente, excluir un tema todavía más fundamental: el de los objetivos hacia los que tiende o se puede hacer que tienda la sociedad y para cuya consecución está justificada y es practicada políticamente la adopción de medidas adecuadas. El esfuerzo de definición se halla hoy a la orden del día en la realidad mundial y es un anhelo de la política de plan y de la programación, tendencias cada vez más difundidas.

Resulta, en todo caso, evidente que la visión del desarrollo como un crecimiento orgánico hacia un *optimum* se ha mostrado justa al contacto con la experiencia histórica de estos últimos años. Lo cual acelera más las etapas para que la Iglesia acierte con su papel y lo desempeñe cumplidamente.

ROSARIO SCARPATI

CRONICA VIVA DE LA IGLESIA

CONGRESO INTERNACIONAL DE FORMACION PARA EL SACERDOCIO EN EUROPA OCCIDENTAL

Se ha celebrado un Congreso Internacional de Formación Sacerdotal en los seminarios de la Europa occidental, desde el 21 de agosto al 3 de septiembre en el "Europa-Seminarie", Rothen-Meerssen, Holanda, bajo la presidencia de Monseñor Dr. Franz Jachym, arzobispo auxiliar de Viena, y con asistencia de Monseñor Dr. J. Dellepoort, director del Instituto para ayuda de los sacerdotes de Europa, en calidad de vicepresidente.

Guiándonos por la Memoria de este Congreso (que va a publicar próximamente en francés y alemán el "Instituut voor Europese Pasterhulp", Stokstraat 53, Maastricht, Holanda), deseamos tocar brevemente en este artículo algunos de los temas tratados en el Congreso, con referencias a varias comunicaciones presentadas en él, por vía de introducción a las conclusiones que se han entregado entretanto a la Comisión Conciliar para la formación de los seminaristas, y que vamos a reproducir aquí íntegramente.

SITUACION ACTUAL

Varios ponentes trazaron en sus informes un cuadro claro de la formación sacerdotal en los seminarios europeos: entre otros el Dr. Linus Grond, OFM (Weert, Holanda), Monseñor Raymond Izard (Director del Centre National Français des Vocations, París) y el Prof. Dr. Joseph Möller (Tubinga, Alemania occidental).

En líneas muy generales podemos distinguir dos corrientes principales: una representada por el tipo francés, y que es característica de 81 seminarios entre los 87 seminarios franceses (las cinco excepciones corresponden a los seminarios universitarios de París, Lille, Toulouse, Angers y Lyon, y también el seminario de la Misión de Francia en Pontigny); este tipo sirvió de modelo para los seminarios de Bélgica y Holanda. La otra corriente está representada por el tipo germano, que siguen en sus líneas generales Suiza y Austria.

Los fundamentos del tipo francés los puso M. Olier en 1951, párroco de San Sulpicio, en París. Todavía en nuestros días domina en el sistema francés la Société de Saint Sulpice: ésta pone especial énfasis en la formación espiritual, en una disciplina severa y en una atmósfera de claustro y aislamiento, que hace tanto más halagüenos a los seminaristas los dieciocho meses de servicio militar sin privilegios, etc. Pero están latentes los gérmenes de un nuevo desarrollo en la importancia típicamente sulpiciiana que se concede a la dirección espiritual individual.

También se han dado los primeros pasos con la formación de equipos que preparan la liturgia de la misa colectivamente y con la práctica del coloquio espiritual y la "revisión de vida". Los equipos los nombran la autoridad. También las iniciativas proceden de la autoridad, y los equipos no comparten la responsabilidad en los asuntos de sus seminaristas.

En el tipo germano, los seminaristas de la mayoría de las diócesis alemanas siguen los cursos en una Universidad o en una Facultad católica, de manera que el seminario es para ellos nada más que una residencia. Cada diócesis designa una Universidad donde el candidato al sacerdocio puede cursar la filosofía y gran parte de la teología. También existe la costumbre de permitir a los estudiantes elegir la Universidad que prefieran en su primer año de Teología. Todas las facultades teológicas alemanas hacen concordar sus programas (es lo que se llama "Freies Jahr"), y así lo hacen también Innsbruck (Austria) y Friburgo (Suiza). Después de ocho años, los seminaristas dejan la Universidad y pasan el último año y medio o los dos últimos años en el "Priesterseminar". Generalmente, en Alemania se pide más altura intelectual a los candidatos, aparte de que, antes de entrar, deben poseer un certificado de estudios secundarios, reconocido por el Estado.

"AGGIORNAMENTO" DE LA EDUCACION SACERDOTAL

Gradualmente y por etapas diferentes ha ido creciendo la convicción de que la formación de los seminarios no está suficientemente adaptada a la situación actual de la Iglesia y del mundo. Se están verificando cambios importantes por lo que se refiere a los mismos candidatos: un número creciente de vocaciones provienen de las clases obreras; varios seminarios han decidido aceptar candidatos que no posean formación clásica ni académica; han aumentado especialmente las vocaciones tardías (en algún país en un 20 por 100) y éstas proceden en gran parte del mundo de la tecnología.

Todo esto está pidiendo que se abran nuevos cauces y el Congreso subraya la necesidad de establecer en los seminarios un período preliminar, lo mismo que un período antes o después de la ordenación, consagrado a la preparación pastoral.

Otro motivo que está clamando por una puesta al día de la formación

sacerdotal es la importancia que hoy se concede a la persona humana, a su conciencia y a su responsabilidad. Como lo explicó Monseñor Reuss, obispo auxiliar de Mainz, Alemania occidental: "Sería un sistema muy pobre de educación el pretender que los candidatos al sacerdocio se conformasen con una fórmula estereotipada, sin tener en cuenta su personalidad. Sólo existe esta única norma esencial: conformarse con Jesucristo en su disposición y en su conducta. Unicamente el mismo candidato puede irse acercando a este ideal mediante un lento avance sobre las líneas de su propia individualidad, con sus faltas y sus deficiencias y con la ayuda de la divina gracia. No cabe duda que los candidatos dotados de una fuerte personalidad representan una verdadera cruz para sus educadores, pero esa cruz, precisamente por ser cruz, es un don de Dios. Los educadores de los candidatos al sacerdocio no deben ceder a la tentación de sustraerse a esta cruz tratando de hacer que todos los seminaristas se amolden a un solo Patrón y eliminando a los que no logran que encajen en él."

Pero el motivo más urgente para esta puesta al día —que constituye una parte de la puesta al día de toda la Iglesia—, radica en el cambio brusco que se ha obrado en la imagen del sacerdote. Este punto lo desarrollaron ante el Congreso el Dr. Walter Goddijn, OFM, Rotterdam, Holanda, y Monseñor Prof. Paul Anciaux, Presidente del Seminario de Malinas, Bélgica.

Amplios sectores entre los fieles y muchos seminaristas también, están debatiéndose con una imagen anticuada del sacerdote, influenciada por una fase caducada en las relaciones entre la Iglesia y el mundo; durante ese período, el sacerdote, además de sus funciones religiosas y sagradas, hacía con frecuencia de dirigente social y de emancipador. En nuestros días el sacerdote tiene que afrontar un conflicto muy complejo sobre el papel que se espera represente. En las actuales relaciones entre la Iglesia y el mundo, se ha oscurecido con frecuencia la imagen sacerdotal por parte lo mismo de los sacerdotes que de los fieles, hasta llegar a crear un serio problema, tanto por lo que se refiere al conjunto de la idea sacerdotal como a uno de sus aspectos (por ejemplo, la conexión entre sacerdocio y celibato).

Todo esto trae sus consecuencias, no solamente por lo que respecta a la formación que se da en los seminarios, sino también —un punto que hoy se está poniendo de relieve cada vez más—, por lo que respecta a las consecuencias que ello puede tener en el desarrollo ulterior: la ayuda pastoral que se debe prestar a los sacerdotes después de terminados sus estudios, en su desarrollo humano y espiritual y en el cumplimiento de su cargo. Pero esto, a su vez, suscita la cuestión de si no debiera concederse un trato más amplio y más sistemático a la formación especial de los formadores.

CONCLUSIONES APROBADAS POR EL CONGRESO

1. El segundo Congreso ha tratado de la formación de los estudiantes al sacerdocio en varias regiones de la Europa occidental.

Para empezar, ha notado que existe una cantidad apreciable de investigaciones que permiten llegar ya a ciertas conclusiones comunes. Estas derivan principalmente del hecho de que el rápido desarrollo por que atraviesa actualmente la Iglesia y el mundo, en sí mismos y en sus relaciones mutuas, está exigiendo una nueva imagen sacerdotal.

Esto implica que la formación de los futuros sacerdotes debe tener en cuenta las exigencias implicadas en esta imagen que se va perfilando, y debe intentar elaborar una teología más profunda del sacerdocio.

En consecuencia, el Congreso considera necesario multiplicar los esfuerzos requeridos para realizar tal reajuste. Este Congreso está también convencido de que la formación recibida en el Seminario debe complementarse con una formación adicional y continua, después del período de Seminario.

2. Los problemas que se han planteado de la manera que hemos indicado anteriormente, merecen una investigación a fondo, en opinión del Congreso.

Por esa razón, este Congreso invita al Instituto para Ayuda a los sacerdotes en Europa a que constituya una comisión especial de investigación internacional, compuesta de teólogos, sociólogos y psicólogos (clérigos y seglares).

El cometido de esa comisión consistiría en el estudio de las siguientes cuestiones: función del sacerdote en el mundo moderno; consecuencias que de ello se derivan para la formación científica, espiritual y pastoral del sacerdote; el problema del celibato (estudiando particularmente sus fundamentos y sus presupuestos antropológicos y religiosos); la formación del personal encargado de la formación sacerdotal; y, finalmente, las nuevas relaciones entre obispos y sacerdotes, y entre sacerdotes y seglares, teniendo en cuenta el proceso de democratización que está afectando al sistema moderno de vida en todos sus planos. El Congreso recomienda también el establecimiento de comisiones similares por parte de las autoridades eclesiásticas competentes en los países participantes.

3. El Congreso expresa el deseo de que en la formación de los candidatos al sacerdocio se garantice la legítima libertad de los aspirantes en la elección de su vocación, y se les proporcionen al mismo tiempo las máximas oportunidades para su maduración humana, cristiana y sacerdotal.

En consecuencia, el Congreso recomienda se proceda a una revisión de los métodos de formación donde parezca necesario.

El Congreso expresa también el deseo de que el Concilio conceda a los

obispos completa libertad para dar los pasos necesarios para conseguir este objetivo, tales como la introducción de ciertas tareas de prueba antes de la ordenación, o la búsqueda de medios y procedimientos para hacer más justicia a la individualidad de los candidatos durante su período de formación.

Como consecuencia de esto, espera el Congreso que el Concilio acepte la conveniencia de aplazar la ordenación hasta una edad de mayor madurez.

4. El Congreso recomienda que se empiece la formación con un curso especial introductorio, con el fin de preparar a los candidatos de una manera más intensiva para la espiritualidad sacerdotal, para los estudios que van a seguir y para el cumplimiento futuro de sus funciones. En ese curso se debiera poner especial énfasis en la realización sacerdotal de la pobreza conforme al ejemplo de Cristo.

5. El Congreso sugiere también que los sacerdotes dedicados ya al ministerio reciban más ayuda en el desarrollo de su vida espiritual, de acuerdo con las fases sucesivas de su vida. También debiera combinarse su actividad pastoral con una formación ulterior.

6. El Congreso pide que los teólogos estudien más a fondo el fundamento teológico de la función sacerdotal y la colegialidad de los sacerdotes.

7. El Congreso recomienda se haga efectiva en los seminarios la vida de colegialidad apostólica y espiritual; por ejemplo, mediante la formación de pequeños grupos (equipos). Esto prepararía a los candidatos para las estructuras sociales en las que están llamados a vivir y a trabajar.

8. El Congreso expresa el deseo de que se reserve algún tiempo en la formación para establecer un contacto más intensivo con los sacerdotes y con los hogares cristianos.

9. El Congreso se pregunta si no se debiera atender más a una mayor diferenciación individual con miras a la labor pastoral moderna, al desarrollo de la propia personalidad de los seminaristas y a la diferencia en su progreso individual.

10. El Congreso pide al Instituto para Ayuda a los sacerdotes en Europa que fomente la documentación internacional sobre los problemas relativos al sacerdocio y a la formación sacerdotal, y que organice al efecto un servicio de información, en beneficio de los especialistas de los países participantes.

11. El Congreso expresa el deseo de que se presenten al próximo Congreso los resultados obtenidos por la comisión de estudios antes mencionada. El próximo Congreso se reuniría en cuanto la comisión terminase su trabajo; y, en todo caso, antes de la Pascua de 1967.

COLABORADORES DE ESTE NUMERO

JOHANNES WAGNER

Nació el 5 de febrero de 1908 en Brohl am Rein, Alemania. Se ordenó en la diócesis de Tréveris en 1932. Se doctoró en teología en la Facultad Católica de la Universidad de Bonn con la tesis *Die christliche Eucharistiefeier im kleinen Kreis*. Sus actividades se han desarrollado especialmente en el campo litúrgico. Es director del Instituto Litúrgico de Alemania, establecido en Tréveris. Más adelante, tomó parte muy directa en la elaboración de la Constitución sobre la Liturgia (Vaticano II). Su actividad científica ha encontrado expresión en varios artículos para el *Lexikon fur Theologie und Kirche*, en obras de colaboración y en "Festschriften". Le está encomendada la dirección del "Liturgisches Jahrbuch".

CIPRIANO VAGAGGINI

Nació el 3 de octubre de 1909 en Piancastagnaio, Italia. Entró en la Orden benedictina. Se ordenó el 30 de julio de 1934. Estudió en el Pontificio Instituto Internacional de San Anselmo, de Roma, en la Universidad de Lovaina, Belgica, y en el Pontificio Instituto Oriental de Roma. Se graduó como doctor en filosofía con la tesis *L'aspetto metafisico del concetto del bello*, 1932, en teología, con la tesis *Maria nelle opere di Origine*, 1937, y en Ciencias eclesiásticas orientales, con el libro *I Patriarchi orientali cattolici*, 1940. Sus publicaciones más importantes son *Il senso teologico della liturgia*, 1958. *La Liturgia e il pensiero teologico recente*, 1961. Colaboró en *Orientamenti e problemi di spiritualità biblica, liturgica e monastica*, 1960, *La preghiera nella tradizione biblica e monastica*, 1964. Sus cargos y actividades son Profesor de dogma en el Pontificio Instituto de San Anselmo de Roma, desde 1942 hasta 1962. Perito del Vaticano II y consultor en la confeción de la Constitución sobre liturgia sagrada. Sus actividades se desarrollan en el campo litúrgico y litúrgico-pastoral.

JOSEPH PASCHER

Nació el 26 de septiembre de 1893 en Hertlingen, Alemania. Estudió en el seminario de Fulda, donde se ordenó en 1916. Continuó sus estudios en la Universidad de Frankfurt am Main, Alemania (donde obtuvo su doctorado en filosofía en 1921 con la tesis *Victor Joseph Dewora als Padagoge*) y en las Universidades de Giessen y Wurzburg (donde obtuvo su doctorado en teología con la tesis *Die plastische Kraft und religiösen Gestaltungsvorgang nach Joseph von Gorres*). En 1936 fue profesor en Munich y en Munster/Westf. En 1946 volvió a ocupar la cátedra de Munich, que aún regenta. Aparte de muchos artículos sobre temas litúrgicos, ha escrito numerosos libros acerca de la vida espiritual y las celebraciones litúrgicas, entre otros *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, 1947 (1953/2), *Die Liturgie der Sakramente*, 1951, *Das liturgische Jahr*, 1963. Es coeditor de "Munchener Theologische Studien" y colabora en varias revistas litúrgicas.

FREDERICK McMANUS

Nació el 8 de febrero de 1923. Terminados sus estudios en Holy Cross College, en Worcester, y en St John's Seminary, en Brighton, se ordenó sacerdote en 1947 en la diócesis de Boston. Continuó sus estudios en la Catholic University of America, Washington, y obtuvo su doctorado en 1954 con la tesis *The Congregation of Sacred Rites*. Desde 1958 ejerce como profesor de Derecho Canónico en la Catholic University of America. Sus publicaciones más importantes son: *The Rites of Holy Week*, 1956, *Handbook for the New Rubrics*, 1961, *Revival of the Liturgy*, 1963. Es director de "The Jurist" y director adjunto de "Yearbook of Liturgical Studies".

JOSEPH JUNGMANN

Nació el 16 de noviembre de 1889 en Sand in Taufers, Sudtirol, Austria. Se hizo jesuita y se ordenó en 1913. Estudió en las Universidades de Innsbruck, Munich y Viena. Obtuvo su doctorado en teología en 1923 con la tesis *Die Lehre von der Gnade in den Katechetischen und Kerygmatischen Texten der ersten drei Jahrhunderte*. Desde 1934 hasta 1956 enseñó teología pastoral en la Universidad de Innsbruck. Sus publicaciones más importantes son *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Munster, 1925, *Die lateinischen Bussriten*, 1932, *Die Frohbot-*

schaft und unsere Glaubensverkündigung, 1936; *Katechetik*, 1953, y especialmente *Missarum Sollemnia*, 1949. Hasta 1963 fue director jefe de "Zeitschrift für katholische Theologie".

JOSEPH GELINEAU

Nació en Champ-sur Layon, Francia. Se hizo jesuita y estudió en la École César-Frank (París), en la Faculté de théologie en Lyon/Fourvière, en el Institut Catholique de París, y en el Pontificio Istituto Orientale de Roma. Su tesis doctoral versa sobre: *Les formes liturgiques de la psalmodie dans les églises syriennes aux 4^{me}-5^{me} siècles*, 1960. Sus actividades se desarrollan especialmente en el campo de la liturgia pastoral. Una de sus publicaciones más importantes es: *Chant et musique dans le culte chrétien*, 1962.

GODFREY DIEKMANN

Nació en 1908 en Roscoe, Minnesota, ingresó en la Orden Benedictina y se ordenó el 28 de junio de 1931. Estudió en el Collegio Sant'Anselmo de Roma y en el Instituto Litúrgico de María Laach, Alemania. Se doctoró en teología con su tesis: *De imagine Dei in homine secundum Tertulliani Scripta* (1933). Es profesor de patrología en St. John's Seminary en Collegeville y profesor de teología en St. John's University en Collegeville. Sus actividades se desarrollan enteramente en el campo litúrgico: es director de "Worship" y pertenece al Cuerpo Ejecutivo de la Conferencia Litúrgica Nacional. Ha escrito: *Masses of Holy Week and Easter* y *Come let us worship*. Es perito del Vaticano II y consultor de la Comisión Litúrgica postconciliar.

HELMUT HUCKE

Nació el 12 de marzo de 1929 en Kassel, Alemania. Se educó en la Musikhochschule y en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde obtuvo su doctorado en filosofía con la tesis: *Untersuchungen zum Begriff "Antiphon" und zur Melodie der Offiziumsantiphonen*. Sus actividades se desarrollan totalmente en el campo de la musicología. Es codirector de la revista "Musik und Altar" desde 1963. Es auxiliar en el Instituto Musicológico de la Universidad de Frankfurt am Main y director de la sección musical del Instituto Histórico-Germánico de Roma. Ha escrito varios e importantes artículos en el campo musicológico, y es director del *Neues Psalmenbuch*.

HENDRIK MANDERS

Nació el 2 de febrero de 1913 en Roosendaal, Holanda. Se hizo redentorista y se ordenó el 22 de diciembre de 1939. Continuó sus estudios en la Universidad de Santo Tomás (Angelicum) de Roma, y en el Pontificio Istituto Orientale de Roma, donde obtuvo su doctorado en 1941 con la tesis: *De liefde in de spiritualiteit van S. Alfonsus*. Es profesor de dogma y de liturgia en el seminario de los redentoristas en Witten, Holanda. Ha escrito varios artículos y ha colaborado en "Theologisch and liturgisch woordenboek".

GODFRIED DANNEELS

Nació el 4 de junio de 1933 en Kanegem, Bélgica. Se ordenó el 17 de agosto de 1957 en la diócesis de Brujas. Estudió filosofía en el Institut Supérieur de Philosophie de la Universidad de Lovaina, y teología en Roma, donde obtuvo su doctorado en 1961 con la tesis: *L'Acte de foi chez Henri de Gand*. Es profesor de teología sacramental y de liturgia en el seminario de Brujas. Ha escrito varios artículos en el campo teológico y litúrgico.

ROSARIO SCARPATI

Nacido el 22 de mayo de 1930 en Sorrento (Italia), fue ordenado sacerdote el 28-9-52 en la misma diócesis de Sorrento. En 1954, con su tesis. *La dottrina della predestinazione nel pensiero di Tommaso Campanella* obtuvo el doctorado en teología y la "habilitación" en filosofía. Ha publicado *L'evoluzione del comportamento in un processo di sviluppo* (Roma, 1962), *Problemi Sociali e culturali dello sviluppo*, 1963) y varios artículos sobre temas sociológicos. Desempeña los cargos de profesor de historia y de filosofía. Es consejero de sociología en la SUIMEZ y director de investigaciones para la FERES. En las diversas publicaciones donde colabora se ocupa en especial de problemas referentes al "desarrollo y a la integración socio-religiosa".