

## Notas, textos y comentarios

### Dos comentarios a la Constitución sobre Liturgia

La abundante y valiosa colección que nos viene ofreciendo «La Editorial Católica» con su *Biblioteca de Autores Cristianos*, bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca (y que ha dado a luz cerca de doscientos cincuenta volúmenes en menos de veinticinco años: más de diez por año), se ha visto enriquecida no ha mucho con una interesante, actualísima y convenientísima obra: *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada Liturgia*, que viene numerada como primer tomo del título más general de «Concilio Vaticano II»<sup>1</sup>.

No queríamos limitarnos a una simple nota bibliográfica tratándose de una materia de tanta actualidad como es la Liturgia, sobre todo después de la mencionada Constitución.

El presente volumen ha sido escrito en colaboración por varios especialistas, que se han distribuido los comentarios en la forma que diremos más abajo.

Precede a los comentarios el texto latino de la Constitución (con su traducción al castellano) y el «motu proprio» *Sacram Liturgiam*, y a toda la obra el prólogo del señor arzobispo de Madrid-Alcalá, doctor don Casimiro Morcillo (uno de los subsecretarios, como es sabido, del Concilio), que ha dirigido la edición. Cierran el volumen un índice onomástico y otro de materias, mucho más completo éste que aquél.

El solo nombre de los colaboradores (o, al menos, de los principales) basta para poder asegurar que se trata de una obra de altura. Y con ello nos parece queda suficientemente indicado que algunas observaciones (discutibles sin duda) que más abajo señalaremos no exceden, ni en nuestro juicio ni en la realidad, de las imperfecciones propias e inevitables de toda obra humana.

El volumen está presentado con aquella pulcritud tipográfica y buen papel que es común a las demás obras de la Biblioteca. Lo cual no impide que se hayan deslizado algunas erratas que todo lector avisado subsanará fácilmente<sup>2</sup>.

Las primeras páginas después del prólogo nos ofrecen el texto de la Constitu-

---

<sup>1</sup> *Concilio Vaticano II. Edición dirigida por S. Excmo. Rdma. D. Casimiro Morcillo González, Arzobispo de Madrid-Alcalá. Tomo 1.º Comentarios a la Constitución sobre sagrada Liturgia.* Autores: C. FLORISTÁN, A. FRANQUESA, O. S. B.; M. GARRIDO, O. S. B.; J. A. GRACIA, L. MALDONADO, G. MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, C. M. F.; I. OÑATIBIA, J. F. RIVERA. Biblioteca de Autores Cristianos. La Editorial Católica (Madrid, 1964), XX + 584 pp.

ción. La traducción al castellano está acotada con frecuentes epígrafes que facilitan la rápida visión e inteligencia de la materia tratada en cada uno (o en cada dos o tres) de los artículos. Los autores han preferido utilizar la traducción ya divulgada—seguramente por esta razón—, a pesar de sus imperfecciones<sup>3</sup>. Sigue a continuación la traducción del «motu proprio» *Sacram Liturgiam*, de 25 de enero de 1964 (por el que se determinaron los artículos de la Constitu-

<sup>2</sup> Preguntando en vez de *pregustando*: XII, 8, 191; armeno (168) en vez de *armenio* (256); babilónicos (512) en vez de *babilonios*; reforma teológica (248) en vez de *litúrgica*; admisión (264) en vez de *audición*; hombres orquestas (273) y horas claves (448,453) en vez de *hombres orquesta y horas clave* (458); numeración (299) en vez de *enumeración*; encarnación... antes de la encarnación (472) en vez de encarnación antes de *Navidad*; instrumentos musicales (512) en vez de *instrumentos músicos*; Códice de rúbricas (349) en vez de *código*; América latina (220, 307) en vez de *América española, Hispanoamérica* o, en su caso, *Iberoamérica* (con perdón del CELAM y con un aplauso para la OCSHA); augurar (325), italianismo por *desear, apetecer, anhelar, aspirar a, ambicionar, suspirar por*; siluetear (484, que no existe en castellano) por *perfilar, dibujar, esbozar, bosquejar*. «Es a causa de este misterio pasual [...] que la liturgia puede...» (332), galicismo en vez de «*por lo que la liturgia*»; «se trata de piezas difíciles, que se necesitan especialistas para que las puedan ejecutar» (534) en vez de «*piezas difíciles para ejecutar las cuales se necesitan especialistas*». No nos gusta (en cuestión de gustos no hay nada escrito) «laicos», en vez de *legos o seculares*; sin dificultad en admitir *laicado*, como decimos «soldado» y «ejército». Se ha generalizado (desgraciadamente) «actitudes» (215, 279) por *posiciones o posturas* (278, 279), que no son equivalentes (como dijimos en *Liturgia*, 1962, p. 324); y «aclamaciones» (277), que no tiene en castellano el sentido del latín y otras lenguas (como dijimos en *¡Paso a la nueva Liturgia!* Barcelona, Gráficas Casulleras, 1964, p. 25, nota 2). También se habla de «iniciación cristiana», y convendría distinguir si por este término se entiende el conocimiento elemental de los iniciados en una doctrina o si se quiere significar incoación. Aunque la lista no es breve, verá el lector que no se trata de asuntos trascendentales, por más que a todos nos esté bien (aunque no pretendamos sillón en la Real Academia), el «limpia, fija y da esplendor».

<sup>3</sup> Artículo 35, 2: «Por ser el sermón parte de la acción litúrgica, se indicará también en las rúbricas el lugar más apto, en cuanto lo permite la naturaleza del rito» en vez de «Por ser el sermón parte del acto litúrgico, *en cuanto lo permite el rito*, se indicará...»; artículo 35, 3: «... estas decisiones tienen que ser aceptadas, es decir, confirmadas, por la Sede Apostólica», frase que—sobre todo con el «tienen que ser»—no reproduce el sentido del ablativo absoluto *actis ab Ap. S. probatis seu confirmatis*; art. 54: «el lugar debido» en vez de (*congruus locus*) «el lugar [congruo, congruente, correspondiente o] conveniente»; artículo 63 (p. 396): «debe dársele» en vez de «désele» (*tribuat*); artículo 56: «Las dos partes de que consta la Misa», sin la traducción del adverbio *quodammodo* (que matiza la idea); artículo 105: «de acuerdo a las instituciones» por «de acuerdo con»; artículo 35, 4: «donde no haya sacerdote, en cuyo caso...», en vez de «en el cual caso» o «caso en que». No está de más advertir que algunas de esas inexactitudes de traducción han dado lugar, en otras publicaciones, a errores de interpretación y de comentario (cf. «Ilustración del Clero», 1964, mayo, pp. 465 ss.). Se ha generalizado bastante, y así aparece en la citada traducción (artículo 102) el «se hace presente», traduciendo literalmente del francés y menos literalmente—al menos aquí—del latín (*praesentia reddantur*). Quizá nos equivocamos, pero no nos suena a castellano: creamos habría de decirse «se pone presente, hace acto de presencia, renueva su presencia, está presente, vuelve a estar presente», etc.

ción que iban a entrar en vigor a partir del 16 de febrero). Para nuestro gusto, habríamos deseado también el texto latino (como en las páginas dedicadas a la Constitución), así como la fórmula por la que el Papa promulgó el acuerdo conciliar—diferentes de la empleada en otros concilios—, y el subsiguiente Decreto (que, por lo demás, no ha sido publicado en *Acta Apostolicae Sedis*—sino sólo en «L'Osservatore Romano» del 8 de diciembre de 1963—) por el que se establecía el período de «vacación» de la ley. Por lo que se refiere a la traducción sobredicha, hemos de señalar con alabanza la del párrafo IX (p. 63), en la que *acta vero huius auctoritatis* se traslada por «las decisiones de esta autoridad», y no, como otros han entendido, por «las actas»<sup>4</sup>.

Un libro de colaboración reúne ventajas y presenta inconvenientes: resulta difícil no sólo darle unidad de estilo, sino también de criterio. Nos parece excesivamente corto el comentario (o, más que esto, declaración) al Oficio divino. Mientras en unos comentarios se concede amplia cabida a la parte histórica de los debates conciliares, en otros nada o apenas nada se dice de ellos<sup>5</sup>.

No es fácil evitar repeticiones, como en «Contexto histórico» y «La reforma litúrgica desde Pío X», que quizá habrían podido unificarse sin inconveniente. (De todos modos *bis repetita placebunt*, sobre todo cuando la repetición es de calidad.) Ni tampoco resulta imposible alguna pequeña contradicción, aparente al menos<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> De conformidad con la traducción que hemos alabado lo entiende el P. M. de Antoñana: «las traducciones se hacen de acuerdo y con la aprobación de la competente autoridad territorial; después se presentan [las traducciones] a la Sede Apostólica...» (p. 461). No nos parece andar de acuerdo con esa explicación ni con la traducción que hemos alabado ni con la realidad legal la frase que leemos en la página 397: «... lengua vulgar en los ritos sacramentales. Toca a las autoridades territoriales determinar su amplitud. La Sede Apostólica se limitará a "aceptar, es decir, confirmar" lo que decidan...» (en ningún documento quedó dicho que «la Sede Apostólica se limitará a aceptar»). Como tampoco están de acuerdo estas líneas (p. 307): «Nada más, porque Roma ni siquiera tendrá que juzgar sobre la bondad de las traducciones, cosa lógica, pues difícilmente se podría comprender que la Santa Sede pudiera contar con el número tan grande de personas competentes que se necesitarían para poder revisar los textos traducidos en tantas y tan diversas lenguas». Nuestra opinión más bien es que sobran personas competentes a quien pueda Roma acudir para juzgar si no de la bondad, sí de la fidelidad de las traducciones a muchísimas lenguas; y, si para alguna no la hay, basta con aprobarla sin juzgarla. La frase *acta vero huius auctoritatis* está contenida en un párrafo en que sólo se habla de las traducciones del Breviario para algunos sacerdotes, caso para el que «las decisiones» sin las traducciones no habría por qué enviarlas a Roma, pues no permiten disyuntiva ninguna. Lo preceptuado para el Breviario se amplía, en el párrafo siguiente de la *Sacram Liturgiam, quoties liturgicus quidam TEXTUS latinus [...] in linguam vernaculam convertetur* (cf. nuestro artículo en esta misma revista, octubre-diciembre). La Instrucción de 26-IX-64 aclaró definitivamente que hay que enviar los textos por duplicado.

<sup>5</sup> En nuestra opinión, reviste alguna importancia, por ejemplo, el hecho de que, en el artículo 120, se modificase el término *organum* por el de *organum tubulatum*, por observaciones de los Padres.

<sup>6</sup> Véanse las que hemos hallado al paso: p. 36: «A la muerte de Pío X, los proyectos de reforma quedaron arrumbados en los archivos de la Curia», y p. 113: «En los pontificados de Benedicto XV y Pío XI siguió su ruta el movimiento litúrgico y los trabajos de la reforma de la liturgia»; p. 83: «Aun-

Sin embargo, la diversidad de autores tiene también sus ventajas y se las encuentra en este volumen: la especialización.

Hablando en general de todos los colaboradores del libro, es digno de alabanza, en primer lugar, el caudal abundantísimo de bibliografía que suele preceder a cada comentario<sup>7</sup>, así como las numerosas notas. Estas y aquella son una prueba—una de las pruebas—del dominio de cada autor en la respectiva materia.

Alahamos igualmente la sensatez y moderación de los autores. Nada de esas estridencias (que no raras veces oímos) que, so capa de Liturgia y de Pastoral, ni son litúrgicas ni son pastorales. Nos bastará transcribir algún párrafo:

«... nuestro pueblo no vibra en la celebración de esta fiesta [Pascua] como lo hace, por ejemplo, en la del Sagrado Corazón de Jesús, y conste que nada tengo contra esta fiesta litúrgica u otra cuyo aspecto «devocional» esté muy acentuado. Una señal evidente es que en la fiesta de Pascua comulgan muchas menos gentes que en la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús o en los primeros viernes de mes. El pueblo ha obrado así como consecuencia de una desviación de la predicación sagrada y de la catequesis. Comulguen en la fiesta del Corazón de Jesús muchos más de los que lo hacen en la actualidad, celebren esta fiesta con gran veneración; comulguen también en los primeros viernes de mes y todos los viernes del año, y mi deseo es que todos comulguen todos los días; pero désele a la fiesta de Pascua su rango, no sólo en los días litúrgicos, sino también en el amor de los fieles, para que queden insertados en este misterio y vivan plenamente de él. Si los fieles no lo hacen, es por su separación de la vida litúrgica, y porque no se les ha catequizado e instruido convenientemente en esto.» (P. Garrido, O. S. B., pp. 244-245.)

Indudablemente este párrafo no constituye ningún apoyo para el sacerdote (afortunadamente son casos raros) que se ausenta de su parroquia los primeros viernes, para desterrar la «supertición» (; aprobada por la Iglesia!) de comulgar en tales días.

---

que, según el sentir de muchos, esta música [canto popular religioso «nuevo estilo»] esté lejos de haber alcanzado aquella perfección técnica, artística y religiosa que exigiría su utilización en el culto...», y p. 535: «Hay que reconocer que se ha hecho mucho en este aspecto en casi todos los países»; p. 253: «En Roma no se conoció habitualmente más que dos lecturas [en la Misa]», y p. 348: «... algunos Padres hicieron notar la triple lectura en la antigua liturgia romana [de la Misa]»; p. 296: «A pesar de todo, la homilía no puede abarcar toda la doctrina cristiana, y sería inútil pretender presentar todos los temas de la vida a la luz de los textos sagrados», y p. 350: «Con todo, una vez se hayan aumentado y mejor escogido las lecturas, no será difícil exponer, a base de las mismas, todo el contenido de la doctrina y moral cristianas». Sin duda, estas contradicciones son más aparentes que reales. No son para sorprenderse en un libro escrito por varios.

<sup>7</sup> En la nota de la p. 473 se cita «sobre la polémica [de los misterios] hasta el 1947, T. FILTHAUT, *La Théologie des mystères*, trad. franc. 1954». Viene a propósito añadir que las incidencias posteriores a quella fecha—y a raíz de la *Mediator Dei*—las narra el P. Carlos M. López, O. S. B., en la traducción española de dicha obra de Filthaut (Desclée de Brouwer, 1963), pp. 171-207.

Veamos este otro:

«Históricamente no hay duda que la Comunión fuera de la Misa ha sido practicada desde los mismos comienzos de la Iglesia. San Justino, en el siglo II, ya nos habla de la Comunión que los diáconos llevan a aquellos que no han podido asistir a la reunión eucarística con los demás fieles. Hasta el siglo VIII, los laicos tuvieron la facultad de administrarse por sí mismos la Eucaristía. La llevaban a sus casas para poder comulgar en los días en que no había asamblea eucarística, pues en los principios de la Iglesia sólo se celebraba los domingos y días festivos. [...] Hoy menos que nunca, en una vida tan vertiginosamente agitada, nadie pondrá en tela de juicio la legitimidad de la Comunión fuera de la Misa, permitida y legislada por la misma Iglesia. Pero es indudable también que, so pretexto de fomentar la recepción de los sacramentos, prácticamente se ha hecho caso omiso de la prescripción del Ritual y del espíritu que supone, y, en vez de atenderse a la «iusta de causa», se ha dado y se da la Comunión fuera de la Misa bajo «cualquier pretexto». El resultado de ello es la falta de comprensión de la plenitud del misterio eucarístico aun entre fieles de Comunión diaria.» (P. Franquesa, O. S. B., pp. 360-362.)

Tampoco estos párrafos parecen apoyar a los pocos exagerados que niegan la Comunión fuera de la Misa incluso sin enterarse de si hay «iusta causa» para ello (ni mucho menos a quienes comulgan al principio de la Misa pudiendo hacerlo a la mitad).

Véase también este otro:

«No hay, por lo tanto, contradicción entre vida litúrgica y vida espiritual, entre plegaria comunitaria de la Iglesia y plegaria personal, entre oración pública y oración privada. Si en la práctica se han confundido los caminos o se han hecho en el cristiano perpetuamente paralelos, sin posibilidad de un contacto común, ha sido, generalmente, o porque se ha desconocido la esencia íntima de la liturgia y de la oración o no se han descubierto todos los valores personales que encierra el culto ni toda la dimensión eclesial que ofrece la plegaria individual. El problema reside en saber encontrar ese punto de contacto. Este no puede ser otro que el mismo misterio de Cristo que realiza la liturgia y que contempla la oración privada. [...] El posible conflicto entre oración pública y oración privada es más bien práctico que doctrinal.» (J. A. Gracia, pp. 206-207.)

O también éste:

«Ciertamente, la Iglesia ha reconocido, y reconoce ahora [en la Constitución], la bondad de los «pia exercitia». Las palabras de la *Mediator Dei* son terminantes al hablar de la dignidad e importancia de los mismos, entre los que menciona expresamente el mes de mayo, dedicado a la Virgen María; el mes consagrado al Sagrado Corazón de Jesús, los novenarios, los triduos, el vía crucis y «otros ejercicios similares». Tales ejercicios no sólo gozan de una especial dignidad, sino que «quien con temeraria presunción se atreviera a reformarlos, reduciéndolos a los solos

esquemas y formas litúrgicas, hará algo pernicioso y totalmente erróneo». [...] En nombre de la liturgia y de sus postulados, por muy graves que sean éstos, no se puede reaccionar contra todo lo que es popular o meramente devocional. Y una llamada al tacto pastoral parece oportuna en este lugar.» (Id., p. 211, en la anterior a la cual ha citado también el Rosario <sup>8</sup>.)

No juzgamos, en cambio, tan exactas algunas de las afirmaciones que (en otros terrenos distintos de los anteriores) se nos dan acerca de la «palabra», aun siendo, en general, buena la doctrina de las páginas 285 a 300. Conviene no olvidar que en Liturgia y en Teología, el término «palabra» es equívoco. No es, en primer lugar, lo mismo «palabra» (con minúscula) que «Palabra» (con mayúscula), y no se puede tomar la una por la otra. (Como sucede en la página 291, en que el artículo conciliar aducido la usa en su segunda línea con minúscula—contraponiéndola a «rito»—y el autor, al entrecomillar la frase —p. 292—la pone con mayúscula.) En segundo lugar, hay que distinguir entre palabra-sonido y palabra-signo y entre palabra-vocablo y palabra-fórmula (o «forma» de los Sacramentos). En tercer lugar, hay diferencia entre palabra-vocablo (o palabra-frase) y Palabra-idea o Palabra-mensaje, que nos transmite la Escritura, sin contar todavía con la Palabra-Persona o Verbo divino. Es evidente que no se puede predicar de una cualquiera de esas acepciones lo que se predica de otra u otras; y que es necesario, cuando se habla o escribe, distinguir en qué sentido se toma «palabra». De aquí que sintamos algún reparo acerca de tal «respeto sumo a la Palabra divina, que no pueda transmitirse [Ella] en traducciones adaptadas o con perifrasis circunstanciales, como si se quisiera modificar un hecho humano: la Palabra es siempre un «dato» revelado que la Iglesia no puede modificar, porque no es Ella la que habla, sino Dios» (pp. 286-287). Lo

<sup>8</sup> No es necesario recordar la polvareda que el año pasado levantó la revista «Catolicismo» con un artículo que, intentando ridiculizar a los enemigos del Rosario, pareció a muchos, no sin fundamento, una ridiculización del Rosario mismo. Aun suponiendo (que no lo concedemos) que conviniese abolir esta devoción mariana, las protestas contra aquel artículo son clara muestra de que, al menos por razones pastorales, no se podría hoy prescindir de ella. Júzguese por aquí el caso de una parroquia que cierto cronista nos presenta como modélica, en la que el Rosario se reza... una vez al año (cf. «Vida Nueva», 4 de abril de 1964, p. 20). J. A. Gracia se muestra muy contrario (p. 212) a los Siete Domingos de San José en Cuaresma, sobre todo por la solemnidad externa de que se los reviste. (En esta última parte estamos de acuerdo.) Aunque personalmente no sentimos devoción por esta devoción, nos parece que quizá no sea tan difícil armonizar con la Cuaresma una devoción de «dolores y gozos» —despojándola, empero, de legendarios gozos y de excesiva solemnidad—; como tampoco se puede pasar por alto que, hoy por hoy, son muchos los que probablemente y por desgracia no cumplirían con el precepto pascual, y lo cumplen —al menos de hecho—gracias a los Siete Domingos. La Pastoral no puede echar en olvido este hecho, y los liturgistas deben cuidar de no destruir una práctica menos buena, mientras no tengan la seguridad de que será aceptada y ampliamente practicada otra mejor. También en Pastoral y en Liturgia es verdad que «vale más pájaro en mano que buitrc volando», y que muchas veces «lo mejor es enemigo de lo bueno». Búsquese más bien la manera de revestir de espíritu litúrgico la devoción popular, y de lograr que encauce a los fieles hacia la Liturgia

ciertamente revelado es, sí, la Palabra-mensaje y, hasta cierto punto, la Palabra-idea, pero no es siempre revelada la palabra-vocablo (fonema o grafía). En la misma Escritura hallamos repetidas unas mismas ideas (y hasta unos mismos «datos») expresadas con palabras distintas; y un mismo mensaje (o, según los casos, narración) con ideas distintas: cf. Mat 8, 5-6, y Luc 7, 2-4<sup>9</sup>. La Iglesia, por otra parte, no sólo acomoda los textos escriturísticos a la Liturgia añadiéndoles, quitándoles y trocándoles palabras-sonido (dejando intacta la Palabra-mensaje), sino que utiliza y declara auténtica una vulgata—una traducción—que añade o quita palabras-sonido a la versión de los Setenta y al texto original griego o hebreo. (No es necesario citar ejemplos.) Lo inexcusable es, de consiguiente, no tanto el evitar traducciones adaptadas o perifrasis circunstanciales cuanto el no modificar—que tampoco sería lícito en un hecho humano—la Palabra-mensaje (o incluso aquellas palabras-sonido que quepa sospechar han sido expresamente queridas por Dios y reveladas)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Mat 8: *Se llegó a El UN CENTURION rogándole y DICIENDOLE Señor, MI muchacho yace...;* Luc 7: *Había cierto CENTURION... y ENVIO a El algunos anciones de los judíos... ELLOS LE ROGABAN...*

<sup>10</sup> Con respecto a la palabra-sonido y palabra-signo no acertamos a comprender el sentido de esta frase de la p. 261: «La palabra "celebrar" aparece poco en la Biblia, parece más bien una palabra pagana [...]. La única vez que aparece esta palabra en el Nuevo Testamento es en la carta de los Hebreos 11, 28...». A la verdad, la traducción latina del A. T. es de los tiempos del Nuevo. «Celebrar», lo empleó San Jerónimo (autor de la Vulgata) once veces según las *Concordancia* de DE RAZE, y cincuenta y una según las de DUTRIPON (Barcelona, 1847): una vez en 1 Sam, 3 Reg, 1 Paral, Judit, Job, Eccli, Na, 1 Mc (y Hebr); dos veces en Gen, Zach; cuatro en 2 Mae; cinco en Ex, Lev, Deut, Est; ocho en Num, 2 Paral. San León Magno la empleó en su *Sermo II de ieiunio decimi mensis* (cf. *Breviarium Romanum*, Dom. III Adv., ad Mat., II Noct.: MIGNE PL 54 172), en los *sermões I, III, IV y V de Cuaresma*, etc. (PL 54 264, 272, 275, 283) y que tres veces en sólo el *sermo 9 de ieiunio 7<sup>i</sup> mensis* (id. 458). San Gregorio Magno la emplea por lo menos en la *Homilía 8*, de Navidad (PL 76 1103). Se halla en los textos compilados por Denzinger (92, Concil. Carthag.; 139, Indiculus), y abundantemente en la Liturgia: sin contar varias oraciones del SACRAMENTARIO GELASIANO, los introitos *Gaudeamus... diem festum celebrantes*, himno *Te Ioseph celebrent*, y *Communicantes et diem (noctem) celebrantes* de Pascua, Navidad, Epifanía, Ascensión y Pentecostés. DROSTE, O. S. B., publicó no hace mucho un libro sobre «Celebrare» in der römischen Liturgiesprache, con ocasión del cual dice RAFFA (*Eph. Lit.* 1964, p. 172): *Celebrare... in tota traditione christiana semper actionem publicam communitariam significavit... saepissime Liturgia obviam venit.* ¿Cómo puede «parecer más bien pagana» una palabra frecuentísima en la Liturgia católica? No más pagana que el 95 por 100 de las que se emplean desde el *Symbolum Apostolicum secundum Rufinum* (DENZ. 2) hasta la *Constitutio de sacra Liturgia*. Por otra parte, las palabras se clasifican: en cuanto sonido, en sonoras o no, musicales o no, eufónicas o cacofónicas; en cuanto signo, en propias e impropias; en cuanto sonido y signo juntamente, en onomatopéyicas o no; pero en ningún sentido intrínseco se clasifican en paganas o cristianas, ni—propiamente hablando—en finas, vulgares o soeces: lo pagano, cristiano, fino, vulgar o soez es no la palabra, sino el concepto u objeto de que es signo. Μυστήριον es una palabra que usaban los helenos antes del Cristianismo, y que tomó San Pablo para significar una idea excelsamente cristiana; μυστήριον no es palabra pagana ni cristiana: lo pagano era el objeto designado con ella por los helenos, y cristiano el designado con ella por San Pablo: la palabra es la misma, sin modi-

Por su relación con la «palabra», nos corresponde mencionar aquí una impropiedad de lenguaje que se ha colado por las páginas 394 y 395, en que se habla de la «falta de claridad de los signos sacramentales». La Constitución no habla, en este punto, de los «signos» sacramentales, sino de los «ritos». Estos pueden cambiarlos la Iglesia, si no resultan hoy claros; aquéllos, sean claros u oscuros (y esto último no lo son) no puede cambiarlos (al menos según la sentencia para muchos más probable), pues son institución de Jesucristo, a los que va eficaz y exclusivamente vinculada la gracia. Quiso, pues, decir, sin duda, el autor que falta claridad a algunos signos que componen el rito todo sacramental.

Palabra y signo son dos términos (y dos cosas) íntimamente relacionados. Esta relación aparece y queda expuesta acertadamente en la página 292 en su aspecto bíblico:

«El agua del Bautismo alcanza toda su significación redentora cuando [por la Palabra] es puesta en conexión con las aguas salvadoras de la creación, del diluvio, del éxodo, del desierto, del Jordán.»

Efectivamente, esas aguas, figurativas del Bautismo, nos ayudan a entender los efectos salvadores del Bautismo. Pero ¿no es más exacto decir que son las aguas de la creación, del diluvio, del éxodo, del desierto y del Jordán las que reciben toda su significación—no redentora, sino figurativa—del Bautismo? Porque, si admitimos que *haec omnia in figura contingebant illis* (1 Cor 10, 11), las cuales *sunt umbra futurorum* (Colos 2, 17) ¿no habrá más bien que decir que la significación está en la realidad más que en la figura, y que está más en el cuerpo luminoso o iluminado que en su sombra? <sup>11</sup>. Ciertamente «en las cele-

---

ficación alguna intrínseca. San Juan adoptó una palabra que ya había usado Platón. Λόγος tiene un sentido pagano en labios de Platón; cristiano en labios de Juan: la palabra es la misma; lo diferente es el «*verbum internum*» de que la palabra λόγος es signo. Lo pagano y lo cristiano no es el signo—que es siempre el mismo—, sino la cosa significada. No existen palabras paganas ni cristianas (salvo los neologismos); no existe un latín pagano y un latín cristiano, como no existe un castellano católico y un castellano protestante en la Biblia de Valera (cf. ESTUDIOS ECLESIASTICOS, 1964). Lo único que cabe es que una palabra determinada la usasen—como signo de algo que estimaban real—solamente los paganos (por ejemplo, Venus) o la usen—como signo de algo real—los cristianos solamente (por ejemplo, Christus o Salvator). Pero «celebrare» lo usaron los paganos y lo usan los cristianos desde los primeros siglos.

<sup>11</sup> Los tipos, como las parábolas y las comparaciones, no pueden llevarse hasta el extremo: *non tenent in omnibus*; y así, la significación de las aguas de que venimos hablando en este párrafo no es igual en todas ellas. Las aguas de la creación, en cuanto que el Espíritu se cernía sobre ellas (Gen 1, 2) o en cuanto se entienda por ellas los cuatro ríos del Paraíso (2, 10), son efecto de acción divina y signo de fertilidad y vida, y, en este sentido pueden ser llamadas tipos del Bautismo, al igual que aquéllas—después que fueron agrupadas por Dios para que apareciese la «árida»—parecen ser fuente de vida (1, 21); pero esas mismas, al ser agrupadas (1, 9), no son ellas las que realizan la liberación o salvación de la «árida», sino su apartamiento efectuado por Dios. El agua de Horeb (Gen 17) fue salvación para el pueblo; cuanto a las aguas del Diluvio (Gen 6-8) no fue Noé salvado por ellas, sino de ellas (sin perjuicio de 1 Petr 3, 18). Las aguas del Mar Rojo (Ex 14) directamente fueron perdición para los egipcios (cf. 15—Cántico de Moisés—1-13), y sólo indirectamente salvación para los israelitas. Las del Jordán (Jos 3) abrieron la entrada a la

braciones sagradas debe haber lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas»; pero no precisamente para que el rito—sobre todo sacramental—alcance toda su significación redentora, sino «para que aparezca con claridad la íntima conexión entre palabra y rito».

El autor parece entender aquí la «palabra» (con minúscula) como «Palabra» (con mayúscula), y dice en la misma página 292, poco antes:

«Es justamente la Palabra la que da todo el alcance y el valor de la obra que bajo el signo ha realizado Dios.»

Y esto puede entenderse de dos maneras: 1.º «La Escritura nos da a conocer—por medio de los «tipos»—lo que el signo sacramental realiza»; y esto es verdad, y así parece entenderlo el autor; aunque, sin duda, el tipo nos da a conocer menos de lo que se realiza en el antitipo. Y se puede entender, 2.º, en esta otra forma: «La palabra o fórmula sacramental—y, en este caso, parece haber de escribirse con minúscula—da al signo su eficacia». Y esto no es exacto. (El autor no dice ni seguramente ha querido decir esto, pues, ha escrito «da alcance y valor de la obra», y no escribió «a la obra».)

Decimos que no es exacta esta segunda interpretación: «la palabra (o fórmula sacramental) da al signo su eficacia», porque, en primer lugar, la palabra (o fórmula) es tan signo como otro cualquiera, por no decir más que otro cualquiera (¡como que la esencia y única razón de ser de la palabra y de la frase es ser signo!); segundo, porque hay algún Sacramento que no consta sino de palabras, a saber, el Matrimonio, y, tercero, porque los Sacramentos todos no constan de «signo y palabra» (como algunos parece entender), sino que son, cada Sacramento, un único signo constituido por dos elementos: uno indeterminado (cosa o palabra) y otro determinante (palabra); y no hay signo ni significación (por lo menos cierta y segura), mientras no se dan los dos elementos. No es verdad, aunque lo diga un conocido liturgista, que todo Sacramento conste de ese doble elemento: signos por una parte y palabra por la otra. (El ejemplo, ha poco citado, del Matrimonio—que no es una excepción—es suficientemente claro al respecto.)

Perdone el lector las digresiones, y pasemos de las anteriores referencias más o menos generales a las características de los comentarios de cada uno de los autores.

El volumen se abre con un prólogo sumamente orientador del doctor Morcillo, como que en pocas páginas nos trae un resumen acabado de la Constitución,

---

tierra prometida en tanto en cuanto dejaron de fluir río abajo: no fueron ellas salvadoras, sino su detención. Resulta, pues, que hay aguas salvadoras y otras que, aun teniendo alguna relación con la salvación, no son salvadoras (al menos directamente). Relación, por otra parte, que difícilmente advertiríamos, si no hubiera Bautismo: éste esclarece más bien a aquéllas; cuya significación, por lo demás, no se comprende sin una amplia catequesis bíblico-litúrgica. Ni conviene perder de vista, para no dejarnos llevar de entusiasmos inconsiderados, que, si es fácil hallar tipos bíblicos en abundancia cuando se trata de poner de relieve la conexión entre Palabra (con mayúscula) y rito sacramental en el Bautismo, ya no es tan fácil (sino hasta difícil) en otros Sacramentos. (Obsérvese el distinto número de páginas que MARTIMORT dedica en *Los Signos de la Nueva Alianza*—Ediciones Sígueme, Salamanca, 1962—a los antecedentes bíblicos de cada Sacramento, y hasta la escasa fuerza—porque la materia no da para más—de algunas de sus argumentaciones.)

señalando lo que en ella se refiere a Dios, a Jesucristo, a la Iglesia y su función sacerdotal y a los miembros del Cuerpo místico. Termina con unos párrafos acerca de la reforma litúrgica, insistiendo en los temas de la Sagrada Escritura, el Misterio pascual y la participación.

Después del texto de la Constitución, el padre Adalberto Franquesa, O. S. B., nos brinda dos documentadísimos estudios: uno sobre el contexto histórico del documento conciliar (pp. 66-84) y otro, más adelante en el volumen (332-382), sobre la Eucaristía (artículos 47-58; 72 páginas entre los dos). Se aprecia en seguida, al leer los dos estudios, no sólo al liturgista impueto en la materia, sino también al poseedor de la experiencia adquirida durante su estancia en Roma como consultor personal de su hermano en Religión y Padre Conciliar el cardenal Albareda. Es imposible señalar cuál es la mejor de sus páginas, porque no desciende el nivel en ninguna de ellas. Ya más arriba hemos transcrito alguno de sus párrafos, que por lo demás, son muestra de sólo un aspecto<sup>12</sup>.

Cuatro comentarios nos ofrece el Rdo. D. Ignacio Oñatibia: la reforma desde Pío X al Vaticano II (pp. 84-98), la historia de la Constitución desde la fase antepreparatoria del Concilio hasta el nombramiento del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia* (98-111), la adaptación a mentalidad y tradiciones de los pueblos (arts. 37-40, pp. 308-323) y los Sacramentos (menos Eucaristía) y Sacramentales (59-82, 383-437; 88 págs. en total). Además de la abundante documentación sobresalen la exposición de los principios de adaptación y las indicaciones de orden teológico sobre los Sacramentos en general y en particular. Merece ser especialmente citado el atinado comentario acerca de las condiciones negativas y positivas que exige la recta adaptación litúrgica (pp. 313-315).

Otros cuatro comentarios han correspondido al P. Manuel Garrido, O. S. B.: el proemio de la Constitución (arts. 1-8, pp. 112-194), los principios para la reforma (21-32, 233-283), vida y pastoral litúrgicas (41-46, 323-331) y la Música (112-121, 511-547; 176 págs. en total). El P. Garrido hace gala de su competencia en la materia en sus breves pero enjundiosos párrafos acerca del Misterio de Cristo (tantas veces mencionado en la Constitución) y de la Liturgia y vida cristiana, tiempos modernos, ecumenismo, misión (o Misiones) e Iglesia;

<sup>12</sup> Por amor a la verdad, y sintiendo poner tacha a las líneas de quien nos honramos teniéndole por amigo, hemos de anotar que no nos parece exacta la frase de la p. 382: «La reforma litúrgica resultará uno de los pasos más importantes que dará la Iglesia Católica hacia la unión de los cristianos, *fin último*, y no el menos principal, del Concilio Vaticano II» (el subrayado es nuestro) Juan XXIII, en su primera encíclica *Ad Petri Cathedram*, señaló los tres fines por los que habían de reunirse los Padres, a saber: *ca praesertim de causa ut* [1.º], *ad Catholicae Fidei incrementum et* [2.º], *ad rectam christiani populi morum renovationem deveniatur, utque* [3.º], *ecclesiastica disciplina ad nostrorum temporum necessitates rationesque aptius accommodetur*. Ciertamente, la esperanza de que *tandem aliquando oves omnes... redire exoptent... Nos duxit vehementerque excitavit ad propositum illud publice enuntiandum, Oecumenicum videlicet cogendi Concilium*, del cual *confidimus invitamentum accipient* los separados (AAS LI, 1959, p. 511); pero sabía muy bien el Papa del Concilio que no están los tiempos maduros para pretender como fin del Concilio, ni siquiera último, la unión. Está siendo—esto sí que es verdad—tanto el Concilio como en especial la Constitución sobre Liturgia «uno de los pasos más importantes hacia la unión», según lo dejan entender las manifestaciones de algunos observadores.

sobre los principios prácticos de la reforma litúrgica, y sobre la formación de los varios actores de la celebración, y comenta las disposiciones del Concilio sobre música sagrada con atinadas observaciones sobre la importancia y dificultad litúrgica y pastoral de los diversos géneros. Entre los varios párrafos que merecerían citarse escogemos este sumamente práctico y frecuentemente olvidado:

«Resultaría divertido, si no fuera porque se ventilan valores de un orden sobrenatural, el ver que no pocos que hablan de una emancipación de la Santa Sede en cuestiones pastorales, para dar las soluciones que el ambiente propio requiere, y luego calcan prácticas pastorales que han visto en ciertos lugares que distan mucho por su geografía, temperamento, formación, etc., de los fieles en que les ha tocado realizar el ministerio pastoral. Creo que es uno de los grandes problemas que tiene planteada nuestra pastoral. No es que se tenga fobia por todo lo extranjero, sino que la pastoral exige en cada lugar una recta aplicación de los principios comunes al medio ambiente en que se trabaja, y esto no se tiene [¿en cuenta?] donde se quiere implantar con decisión lo que en otros lugares se ha visto sobre esta materia» (p. 248).

Don Juan Antonio Gracia desarrolla el tema de la Liturgia y los ejercicios piadosos (9-13, 195-214) y los principios de reforma derivados del carácter didáctico y pastoral de la Liturgia (33-36, 283-307; 43 págs. en total). Le ha correspondido el gustoso tema de la importancia de la Liturgia, «cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y fuente de donde mana toda su fuerza» (art. 10), y lo ha desarrollado con maestría, lo mismo que el de las disposiciones personales. Acaso recarga las tintas del que apellida «validismo», aunque en el fondo tiene sobrada razón en aquellos casos (que quizá no son tantos) en que se da. Respecto del equilibrio con que trata la cuestión de los ejercicios piadosos, hemos incluso transcrito más arriba alguno de sus párrafos.

Casiano Floristán<sup>13</sup> tiene—desgraciadamente—muy pocas páginas en el volumen que nos ocupa, pero densas y aprovechadas: 214 a 218 y 225 a 230, acerca de la participación y de la formación litúrgica del clero. Subsana la brevedad de líneas con la abundancia de ideas encerradas en un estilo conciso y casi esquemático. Los rectores y profesores de Seminarios y Casas de estudios religiosos y los pastores de almas hallarán en esas pocas páginas provechoso programa de actuación.

También de escasas páginas dispone Luis Maldonado para sus dos temas: asignatura de Liturgia (15-16, 218-224) y medios de difusión (20, 231-233). Además de la reseña sobre Institutos Superiores de Liturgia, expone el plan y forma de dar cumplimiento a la Constitución en los estudios seminarísticos, y

---

<sup>13</sup> La omisión del «Don» delante del nombre y del «Pbro.» detrás no se debe a inadvertencia nuestra o a menor aprecio del autor. Nos acomodamos simplemente (y lo mismo guardaremos con los autores que siguen) a la costumbre seguida por los muchos—que no son pocos—que lo nombran, le conocen y le tratan. En cambio, nos hubiera alegrado que en el libro figurase la abreviatura de «Pbro.» a seguida de los nombres. Si para un religioso podrá ser una honra acotar su nombre con unas iniciales de su Religión, no lo es menos para un sacerdote no regular el dato de su alto ministerio.

bosqueja una brevísima y atinada consideración sobre el «objeto quod» de la Teología<sup>14</sup>.

Los artículos (83-101) de la Constitución que se refieren al Oficio divino han corrido a cargo del P. Gregorio Martínez de Antoñana, C. M. F. Sin duda ninguna dispuso de pocas páginas (438-462) para decirnos todo cuanto podía sobre el tema; son, sin embargo, las suficientes para apreciar la concisión y precisión de quien, como rubricista, está acostumbrado a la visión de conjunto a una con el pormenor, y familiarizado con el asunto. Sus llamadas a otros artículos de la Constitución, a los debates conciliares, al Derecho canónico y a otros documentos descubren al perito en materia de legislación.<sup>15</sup>

Juan Francisco Rivera, finalmente, corre con el comentario al año litúrgico (102-111, 463-510), al arte (122-130) y al apéndice acerca del calendario (pp. 548-568; en total, 67 págs.). Aparte las notas históricas y artísticas, el tema le depara ocasión necesaria para recopilar (después de las páginas del P. Garrido) el estudio del Misterio del culto, y de tratar de la importancia del domingo y la Cuaresma y de la ideología inspiradora de las modernas obras de arte. Es de gran interés la inclusión (pp. 560 ss.) de un apéndice explicativo que la Comisión conciliar redactó para los Padres como complemento orientador al art. 128.

Un resumen más completo del volumen y una detención más larga en sus muchos y grandes valores exigiría demasiado espacio. Las observaciones que, por otra parte, hemos anotado anteriormente ni han pretendido disminuir ni de hecho disminuyen los méritos de ese primer volumen sobre el Vaticano II, que deseamos ver seguido de otros igualmente interesantes y acertados en su conjunto.

\* \* \*

Prácticamente al mismo tiempo que el volumen de que acabamos de hablar, apareció también (aunque a nuestras manos llegó algunos días más tarde) un comentario teológico-pastoral a la misma Constitución, debido a la abundante pluma del P. Miguel Nicolau, S. J., con la colaboración, en sendos capítulos, de los PP. Tomás de Manzárraga, C. M. F., y Enrique Rodríguez Panyagua, C. M.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Con referencia general a las disciplinas teológicas, sentamos algunas conclusiones en ESTUDIOS ECLESIASTICOS, octubre-diciembre. Nuestras conclusiones emparejan sin dificultad con las del autor aquí mencionado.

<sup>15</sup> Antoñana opina que no están obligados a Prima y otras dos de las Horas menores los corales que, colectiva o individualmente, está dispensados de rezarlas en el coro. Su autoridad, corroborada por la de su hermano de Religión P. Timoteo Urquiri y del nuestro Fernández Regatillo (cf. «Ilustración del Clero», 1964, mayo, p. 471 y «Sal Terrae», junio, 1964, pp. 375-378) nos hace poca fuerza. Pero no dejamos de ver que *Sacram Liturgiam* concede la omisión de dichas Horas *ius qui obligatione chori non adstringuntur*, corrigiendo precisamente la versión primera («L'Osservatore Romano», 29 de enero) que hablaba de *recitatione quae fit extra chorum*; que no contiene concesión alguna a los obligados—total o parcialmente—al coro; y que Bugnini (a quien ninguno de los tres autores cita) expresa taxativamente no alcanzar la concesión a los obligados al coro incluso parcialmente dispensados de él («L'OsservatoreR.», 2-3 de marzo). El asunto ha vuelto a ser tratado en la Instrucción de 26-IX-64 y quizá no demasiado claramente (cf. ESTUDIOS ECLESIASTICOS, 1965, p. 244).

<sup>16</sup> M. NICOLAU, S. J., *Constitución litúrgica del Vaticano II, Texto y Comentario teológico-pastoral*. Apostolado de la de la Prensa (Madrid, 1964) p. 337.

Se trata de un volumen de 337 páginas en 8.º, de tipos fácilmente legibles y en papel corriente de buena calidad, en el que no hemos advertido sino la errata de *Gubiana* por *Gubianas* (p. 16).

La primera ventajosa cualidad del volumen es la de haber sido escrito por un teólogo, catedrático de Teología sacramentaria en la Pontificia Universidad de Salamanca. A cualquier comentario sobre la Constitución de Liturgia se le puede y debe aplicar la frase del conocido liturgista P. Luis Bouyer C. O.: *Toda renovación litúrgica está condenada al fracaso, si no tiene solidez teológica desde su punto de partida*<sup>17</sup>. Como muy bien nos dice el P. Nicolau (pp. 20-21) se trata de una Constitución meramente disciplinar [...], pero los teólogos eclesiólogos saben muy bien que en las normas disciplinares [...] el magisterio de la Iglesia, que va implícito en esas normas disciplinares, es infalible. Muy conveniente es, pues, que nos hable de la Constitución y del infalible contenido implícito que ella encierra un teólogo que, como acostumbrado a la reflexión y precisión y a la investigación de causas, fines, efectos, circunstancias y matices, difícilmente correrá el peligro de ser arrastrado por entusiasmos tan piadosos como se quiera, bien que no siempre ajustados a la verdad. El autor ha sabido acotar—más o menos largamente—cada artículo (o cada dos) de la Constitución con pensamientos profundos expresados con lenguaje no sólo inteligible, sino fácil, llano y fluido. Es un comentario completo y, dada la materia, breve.

El título mismo (en el que no nos gusta el apelativo de Constitución «litúrgica») indica que tenemos ante los ojos un comentario no sólo teológico, sino también pastoral. Aunque, sin duda, predomina el primer aspecto, el título no miente: para no alargarnos en citas, nos limitaremos a mencionar los párrafos que se refieren a la formación de seminaristas, religiosos y sacerdotes (pp. 85-93), sin olvidar (observación que puede resultar también práctica en algunos casos) que sería curioso si los delegados por la Iglesia para este rezo público [del Breviario] rehusaran hacerlo en común; pero se cargaran con otros rezos en común que no se les prescribe» (p. 225).

Hubiéramos celebrado (tanto más cuanto que el volumen no trae el texto latino) que se hubieran corregido algunas pequeñas inexactitudes de la traducción española de la Constitución (véase lo que dijimos antes). Alabamos, en cambio, que el libro se cierre con la fórmula pontificia de promulgación de la Constitución.

Aunque no nos cabe duda de que el autor las entiende rectamente, creemos que no le han salido bastante afortunadas las palabras de este párrafo: *En la Misa hay memoria y recuerdo de estos misterios [Pasión, Resurrección, Ascensión] obrados en el ciclo de la Pascua. Por esto son el misterio pascual: Cristo con su muerte destruye nuestra muerte, etc.* Porque el Misterio Pascual no se llama así por haber tenido lugar en el ciclo y en el tiempo de la Pascua judía o de la cristiana, ni por ser destrucción de nuestra muerte por la Muerte de Cristo, ni es simplemente el Misterio de la Muerte y de la Resurrección; sino que es y se llama *pascual* porque es tránsito de la vida de «esta muerte» (cf. Rom 7, 24) a la vida de «aquella vida» glorificada. Dudamos asimismo de la exactitud de este otro: *Los formularios para Misas dialogadas o participadas [preferiríamos decir Misas «con participación» mejor que «participadas»] fueron tantos que la Sagrada Congregación de Ritos intervino, mediante su Instruc-*

<sup>17</sup> *Piedad litúrgica*. Ediciones Benedictinas (Cuernavaca [Méjico] 1957) página 60.

ción de 3 septiembre de 1958, para encauzar estos esfuerzos. Porque quizá el autor tenga mejor conocimiento del oculto motivo impulsor de la Instrucción; pero lo patente es que el documento trata de *Musica sacra et de sacra Liturgia*, y que dedica a la participación mucho menos de la mitad de su contenido. Echamos de menos, en cambio, algún comentario a las palabras del artículo 16 de la Constitución, en que se menciona la «unidad de la formación sacerdotal».

Nos parece especialmente digno de ser señalado el capítulo que el autor dedica a los «Antecedentes de la Constitución». A diferencia de lo habitual en otros, y con mayor verdad que éstos, los explica desde más lejos<sup>18</sup>. Aunque no se pueda hablar de un verdadero movimiento litúrgico anterior al siglo XIX, tampoco se puede negar que las raíces del renacer litúrgico, como muy bien dice el P. Nicolau, hay que huscarlas en los trabajos histórico-críticos, de los siglos XVI-XVIII y aun en la introducción de las meditaciones en conexión con el año eclesialístico o litúrgico, pasando después por los influjos de los no siempre bien orientados *Aufklärung* y *Movimiento de Oxford* hasta desembocar en el padre del movimiento litúrgico moderno, Guéranger, O. S. B. (pp. 10-13). Como no es sorprendente en un jesuita, el P. Nicolau nos recuerda (p. 10) que la primera idea y la primera realización de meditaciones según el año litúrgico procede de San Ignacio de Loyola y de sus primeros hijos, en unos tiempos en que nadie pensaba en buscar provecho espiritual en las periecpas evangélicas de la Liturgia<sup>19</sup>. Otro paso importante, al menos en la relación Liturgia-Teología, y que no suelen citar los liturgistas, pero sí el P. Nicolau, es la encíclica *Quas primas* (estableciendo la fiesta de Cristo-Rey), con la curiosa circunstancia de que, mientras aquellos autores traen a plaza unas palabras sobre «la Liturgia, didascalía de la Iglesia» pronunciadas por Pío XI en una conversación privada, silencian

<sup>18</sup> En igual sentido se pronuncia el tan celebrado liturgista P. JUNGMANN, S. J., en un manual de divulgación: *Der Gottesdienst der Kirche* (Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1955, traducido al italiano: *La Liturgia della Chiesa*, «La Civiltà Cattolica», Roma, 1958): *El estudio de la historia de la Liturgia ha sido emprendido con una cierta seriedad desde hace apenas tres siglos.*

<sup>19</sup> No fue sólo una primera idea ni una única realización. Además de las obras de S. Francisco de Borja y de Andrés Capilla (jesuita pasado a cartujo) —que cita el P. Nicolau—, merece ser mencionado el P. JUAN CROISSET—tan conocido por sus escritos acerca de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús—, autor del no menos famoso «Año Cristiano». Ya en los años 1712 a 1718, los doce volúmenes de sus *Exercices de piété pour tous les jours de l'année contenant l'explication du Mystère ou la vie du Saint de chaque jour avec des réflexions sur l'Épître et une méditation sur l'Évangile de la Messe* traen el texto de la oración de la Misa, de la Epístola y del Evangelio, con no infrecuentes indicaciones sobre el Introito. Poco más tarde (1721-1723) daña a luz otros seis volúmenes de *Exercices de piété pour tous les Dimanches et Fêtes mobiles de l'année...*, con idénticas inclusión y consideraciones de textos litúrgicos. El mismo autor refundió ambas obras en una sola: *Année chrétienne ou Vies des Saints et exercices de piété pour les dimanches, les fêtes mobiles et tous les jours avec des réflexions sur l'Épître...*, etc. Esta refundición pasó a nutrir la espiritualidad española ya en 1751 por traducción del P. Isla. (Cf. BACKER, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jesus*, t. I, p. 1473, n. 10, y SOMMERVOGEL, t. II, col. 1674, n. 9). El hecho de que un jesuita del setecientos tomase sistemáticamente textos litúrgicos para exponer reflexiones y meditaciones de cada día es buena prueba (aunque no utilizase el título de «año litúrgico») de que no siempre son justos los reproches de anti o aliturgismo contra el siglo XVIII y, mucho menos, contra los jesuitas.

esa afirmación de ese mismo Papa en una encíclica, es decir, en un documento público y solemne, mucho más autorizado que una conversación.

También merecen particular mención las páginas dedicadas a los «valores de la piedad litúrgica» (59-75): no es individualista, asegura las actitudes fundamentales de la vida espiritual, fomenta—además de la súplica—la oración la-tréutica y eucarística (aspecto que no raras veces olvidan algunos liturgistas incluso de nota), obra eficazmente *ex opere* ya *operato* ya *operatis Ecclesiae*, evita la sensiblería (con el «predominio del *logos* sobre el *pathos*). No descuida el autor de las relaciones entre Liturgia y Ejercicios Espirituales, con tanto mayor motivo cuanto que a este tema dedicó (en 1948) un artículo que cita.

No podían faltar párrafos y páginas consagradas al «Misterio», aunque seguramente las explicaciones del P. Nicolau nos tememos no satisfagan—a pesar de su segura doctrina—a los «caselianos» acérrimos. El autor parte de la base, indiscutible ciertamente, de que *el recurso al misterio debe evitarse, en cuanto se pueda, en Teología [en las Ciencia teológicas, como es la Liturgia], mientras no fuerce a ello el Magisterio de la Iglesia o la ausencia de otras explicaciones plausibles* (p. 44). *Los Sacramentos significan ciertamente la redención obrada en la Cruz; pero no la producen* (ídem). Si a estos dos párrafos añadimos otra frase (p. 235): *Una presencia «metahistórica» se explica por algunos con cierta oscuridad, y es algo que, siendo misterioso, no consta suficientemente que deba ser admitido*, tenemos resumida la página—con una sola le hasta al autor—en que se enjuicia la teoría de Dom Casel, *oscura en no poco de su contenido, y comentada de manera variada por sus mismos partidarios* (p. 44).

A este respecto de la «Teoría de los misterios», nos corresponde señalar los cinco géneros de «presencia» de Cristo en la Liturgia que el autor enumera y explica: en el Sacramento de la Eucaristía, en el sacrificio de la Misa, en los demás Sacramentos, en la Sagrada Escritura y en la acción litúrgica no sacramental. (Habríamos, con todo, deseado que, en la explicación de la «presencia» en la Sagrada Escritura, no la hubiera dejado restringida al Evangelio.) Al mismo tema se refieren las páginas (233-237) en que el autor razona «Cómo obran nuestra salud y están presentes los misterios de Cristo», en las cuales se adhiere a la sentencia de quienes no admiten «la causalidad física (no moral) e instrumental de la Humanidad de Jesucristo para la producción de un ser de orden espiritual y sobrenatural, esto es, de un orden divino». Más que admitir una presencia de los misterios *entre* nosotros, se inclina por una presencia *de* nosotros en aquellos misterios pasados, por cuanto intencional y místicamente estábamos presentes en la mente de Cristo. (Nos parece que en igual sentido se pronuncia Durrwell<sup>20</sup>: *Les deux faits [Muerte y Resurrección] ne se reproduisent pas, ne sont pas rendus présents dans le rit baptismal* [contra lo que sostiene la Doctrina de los misterios], *c'est le fidèle qui est saisi et introduit dans la mort et la résurrection* [...] *L'unique mort et l'unique résurrection accomplies sous Ponce Pilate ne cessent de s'accomplir dans l'Eglise grâce à notre incorporation au Christ FIXÉ POUR TOUJOURS DANS L'ACTE REDEMPTEUR*).

En el asunto de las cinco especies de «presencia» que acertadamente distingue el P. Nicolau, séanos permitido exponer nuestra opinión acerca de la tercera principalmente: la de los Sacramentos. De ellos dice el autor (pp. 41-42): *Los Sacramentos, MORALMENTE hablando, esto es, EN LA ESTIMACION MO-*

<sup>20</sup> *La Résurrection de Jésus mystère de salut*. Mappus (Le Puy, 1963) páginas 268-271. Recientemente, Herder ha dado a luz la traducción española.

RAL, son acciones de Cristo [...] La acción sacramental del ministro en realidad debe CONSIDERARSE COMO una acción de Cristo, a quien representa [el ministro]; como la acción oficial y solemne de un EMBAJADOR O LEGADO se considera como acción del que le envía [...] Por esto en la confección de los sacramentos Cristo está presente en cuanto que aquella acción es de Cristo EN LA ESTIMACION MORAL Y EN LA DIGNIDAD que le corresponde. (Los subrayados son nuestros.) Estas frases son clara profesión de la sentencia que sostiene la causalidad moral de los Sacramentos, a la que nada tenemos que oponer. Pero nos parece oportuno hacer la observación de que, a nuestro juicio, hay algo que no se ha profundizado suficientemente, y para la cual profundización la Liturgia puede, si ya no contribuir, al menos dar ocasión. En primer lugar, cualquier opinión o sentencia acerca de la causalidad puede hacer referencia al ministro, al signo sacramental, a la Iglesia, a la Humanidad de Jesucristo o a su Divinidad: los teólogos no parecen distinguir estas cuatro causas, y hasta diríamos que unas escuelas hablan de una o unas y otras de otra u otras. En segundo lugar, la acción sacramental (la *confectio sacramenti* o la *positio signi*) no es una mera acción individual o privada del ministro, ni una acción simplemente pública, sino una acción eclesial, acción de la Iglesia (lo cual no recordamos haber visto en los tratados de Teología), cuyo ministro ha de tener como mínimo—para la validez del Sacramento—la intención de hacer *quod facit Ecclesia*; esa *actio Ecclesiae*—y, además, acto santificador de culto—es acción no sólo de uno o más miembros de la Iglesia, sino, sobre todo, de su Cabeza (cf. definición de Liturgia—culto público—en *Mediator Dei*<sup>21</sup>). Ahora bien: la acción de un embajador de una nación o de un gobernante es moralmente acción de la cabeza moral del embajador y de la nación; en cambio, un embajador eclesial de Cristo, y en un acto de culto, podrá quizá ser embajador de la visible cabeza moral de la Iglesia (es decir, del Papa y, hasta cierto punto, de tal obispo); pero es, además y sobre todo, embajador y miembro de suyo vivo de una invisible Cabeza mística, vital y vivificante. Creemos, pues, que, en la acción sacramental, hay que reconocer una presencia y una acción de Jesucristo que trasciende el orden moral o de la consideración y estimación, por cuanto en toda acción (consistente) de un organismo vivo, la acción de un miembro es acción de la cabeza en un terreno u orden superior al simplemente moral o de la consideración y estimación. En una palabra, opinamos que la presencia de Cristo en los Sacramentos—presencia activa—no queda aclarada de manera suficientemente satisfactora ni por la causalidad física de un signo material, ni por la intencional de una «disposición exigitiva», ni explicándola solamente como una presencia moral en el embajador, en la persona del ministro: no nos parece que éste pueda ser solamente un embajador o legado.

Pasemos a otros capítulos. El comentario al sexto de la Constitución, sobre la Música sagrada, corre a cargo del P. Tomás de Manzarraga, C. M. F., director de la Escuela Superior de Música sagrada de Madrid. No es, como otros muchos, de los que olvidan que el Concilio ha legislado «manteniendo las normas y pre-

<sup>21</sup> AAS 39 (1947) p. 528: *La Sagrada Liturgia es, por consiguiente, el culto público [ya latrúutico, ya santificador] que NUESTRO REDENTOR, COMO CABEZA de la Iglesia, TRIBUTA al Padre y el que la sociedad de los fieles tributa a su Fundador y, por medio de EL, al Eterno Padre, diciéndolo brevemente, el completo culto público del Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, DE LA CABEZA y de sus miembros.*

ceptos de la tradición y disciplina eclesiástica» (el texto latino dice «normas y preceptos de la eclesiástica tradición y de la disciplina»); y así nos cita constantemente en sus páginas (257-293) la vigente legislación, en especial la Instrucción de 1958. Quien parece olvidar el mantenimiento de la disciplina vigente es el P. Basilio Frisón, perito del Concilio (más perito sin duda en Música que en reflexión jurídica) en el parecer que se le transcribe acerca del uso de los instrumentos músicos (pp. 287-288). Porque la Constitución nada amplía y nada restringe, como es evidente, de la norma legal vigente que admite el uso del armonio e instrumentos de cuerda y arco sin previa autorización del Ordinario (nn. 63 y 68 de la citada Instrucción); nada amplía ni restringe del uso de otros instrumentos aptos o adaptables sin más condición que la vigilancia del ordinario (n. 69); y nada restringe ni amplía de la norma que—temporal o provisionalmente, y con licencia del ordinario explícita en cada caso—tolera solamente el uso del llamado órgano electrofónico (n. 64). Si puede, pues, pasar que, en líneas generales, *el Concilio no ha restringido nada de lo que estaba ya establecido sobre el uso de los diversos instrumentos*; no es, en cambio, verdad que *ha ampliado algo la facultad de su uso*; pues no sólo no consta de tal intención en el legislador conciliar, sino al contrario: consta que quiere mantener la disciplina actual (artículo 112), y hasta más bien restringe, puesto que somete al juicio y consentimiento de la autoridad eclesiástica territorial (artículo 120) el uso de aquellos instrumentos aptos o adaptables que en la Instrucción (n. 69) estaban sólo sometidos a su vigilancia.

Acerca del canto popular religioso—cuyo campo de aplicación no sólo *parece ser que se amplía todavía un poco más* (p. 284), sino que manifiestamente es admitido por primera vez universalmente en las mismas acciones litúrgicas (artículo 118, en tanto en cuanto la autoridad eclesiástica permita la lengua vulgar)—, citar, en el actual momento litúrgico, como *dos hermosos ejemplos que imitar* (p. 293) las composiciones populares (por otra parte bien discutibles musical, religiosa y literariamente) de los PP. Otaño e Iruarrizaga—mientras se silencia a otros muchos compositores de melodías sencillas mucho más artísticas, religiosas y sanamente populares (aunque algunos de sus textos no vayan en la lengua oficial)—nos parece que es sacrificar demasiados valores a la necesaria brevedad, y poco acorde con los tiempos. Pero, esto aparte, echamos de menos algunos párrafos sobre el «nuevo estilo» en ese canto popular religioso. Podrá uno ser o no partidario del «nuevo estilo», reconocer en él o negarle valor artístico y religioso o litúrgico; pero no se puede pasar por alto el hecho—afortunado o desgraciado, acertado o desacertado en su realización—de un «nuevo estilo» a lo Gelincau, Deiss y Julien (para no hablar de nuestros compatriotas), tanto más cuanto que, si en el aspecto musical son no poco discutibles esas producciones, en el de los textos—como bíblicos—son muy superior a los musicados por Busca de Sagastizábal o por Torres, o a los del «Oh María, Madre mía», ineptos para el uso litúrgico. Un comentario a la Constitución si no es que ésta haya de servir sólo como ocasión para dar a conocer gustos o inclinaciones personales, no puede dejar de tratar de ese «nuevo estilo», aunque no sea sino para decir que no ha alcanzado el nivel técnico, artístico y religioso que exige su uso litúrgico.

El comentario al capítulo VII, sobre Arte, a cargo del P. Enrique Rodríguez Panyagua, C. M., catedrático de historia del Arte en la Pontificia Universidad de Salamanca, está redactado (pp. 294-326) en la misma línea científico-filosófica que en la científico-teológica los del P. Nicolau: es, realmente, no una

explicación, sino un comentario a los correspondientes artículos de la Constitución. Al autor, como a cualquier otro, se le presenta un hecho y una tendencia de nuestros tiempos: el arte moderno no figurativo, ante los cuales problemas ha de adoptar una posición: la suya no es condenatoria, sino todo lo contrario, y nosotros (bien que legos en materia de Arte plástica y que, por otra parte, peñamos, sin duda, bastantes más canas que el autor) no lo censuramos, porque admitimos con él que en algunas obras modernas hay arte, y también con él que en otras no lo hay (al igual que sucedía en tiempos pasados). Nos parece muy puesto en razón y conforme a la verdad que *la Iglesia no ha considerado nunca como propio ningún estilo artístico, porque, sencillamente, no existen formas artísticas ESPECIFICAMENTE cristianas, ni, por tanto, un estilo cristiano ESPECIFICO*<sup>21</sup>. Alaba la prudencia del texto conciliar (artículo 122), porque a la Iglesia no le pertenece un magisterio DIRECTO sobre la estética. Así contrasta con algunas declaraciones anteriores de la autoridad eclesiástica, en que tendía a negarse el valor aun meramente ESTETICO del arte «moderno», especialmente figurativo (p. 297; lo que no sabemos ver es que una de esas declaraciones negativas esté encerrada en el lugar de la *Mediator Dei* que el autor cita: AAS (1947) 590-591). Por otra parte, reconoce que *a nadie se le ocurre que una imagen de culto pueda ser no figurativa* (p. 303). Aunque el autor opina que desdican de la gravedad varonil las puntillas, gasas, tules y calados (p. 326; a los que podríamos añadir festones, borlas y flecos), más bien creemos que se refiere al exceso en ello: nos parece muy difícil demostrar la existencia de un atuendo o de unos adornos *específicamente* no varoniles, como en el caso, por ejemplo, de la falda de los soldados *highlanders* o aun de la sotana sacerdotal, o en el de las togas de los magistrados, con sus encajes en las bocamangas. Por lo demás, con tal que haya arte y que se huya de la depravación de las formas (o sea, de que nos den gato por liebre) «la Iglesia nunca consideró como propio [ni como ajeno] ningún estilo artístico» (Const. art. 123).

Las citas documentales del volumen son abundantes, especialmente en las páginas escritas por los PP. Nicolau y R. Panyagua. Este, aparte la relación de documentos pontificios, aduce una serie de estudios artístico-religiosos y filosóficos, aquél, y a una con la doctrina pontificia, se ha valido también de las *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*. Todo ello da al volumen un neto carácter científico, sólido y fundado. Sin duda, la ineludible brevedad ha impedido enriquecer la obra con índices analíticos, onomásticos, litúrgicos y escriturísticos que habría caído muy bien, pero habrían encarecido el volumen. Precisamente una de sus ventajas es su limitado precio, que permite, con reducido dispendio poner en las manos de cualquiera medianamente culto abundantes páginas de no menos abundante y sólida doctrina.

ANTONIO UDINA, S. J.

<sup>22</sup> Dificilmente cabe dudar de que «no existen formas artísticas específicamente cristianas ni, por tanto, un estilo específicamente cristiano». Y por lo mismo, y aunque sea saliéndonos del asunto, no queremos dejar de anotar que este axioma confirma lo que más arriba decíamos acerca de un pretendido «latín cristiano». Porque, contra lo que algunos quieren asentar—y al igual que en el Arte—, no existen formas lingüísticas específicamente cristianas ni, por tanto, un latín cristiano específico, como no existe—ya lo dijimos—una lengua castellana (o alemana) católica y una lengua castellana (o alemana) protestante.