

Odo Casel y la presencia salvífica de Cristo en la liturgia

Miguel Paz

El renovado interés contemporáneo por la experiencia espiritual y de oración es una «señal de los tiempos» favorable a la difusión del cristianismo, pero al mismo tiempo ha conducido a no poca confusión y al difundirse de un sincretismo subjetivista, donde cada uno toma lo que más le agrada del «mercado» de las espiritualidades y las religiones. En una situación como ésta es útil regresar a la intuición fundamental que ha marcado la espiritualidad cristiana del siglo XX: *una verdadera espiritualidad individual y colectiva debe fundarse en el culto de la Iglesia, pues es el lugar del encuentro objetivo con Cristo, con su presencia y acción salvíficas, en el tiempo presente.* El monje benedictino Odo Casel (1886-1948), de la abadía alemana de Maria-Laach fue sin duda el gran promotor de esta verdad, dentro del movimiento general para volver a dar a la Liturgia su puesto en el conjunto de la vida de la Iglesia, que se llamó el «Movimiento Litúrgico».

1. La intuición de Odo Casel

«Hoy el misterio de Cristo se va revelando nuevamente en todo su profundo significado», decía Casel en un estudio de 1938 sobre la Pascua. Salvatore Marsili, en su prefacio a la versión italiana de la principal obra de Casel, *El Misterio del culto cristiano*, comenta que estas palabras podemos aplicarlas más aún a nuestros días, cuando la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II ha popularizado el interés por vivir a fondo el cristianismo a partir de su momento central: *la celebración litúrgica y sacramental.* La intención básica de esta reforma era redescubrir en la Liturgia la *continuación* del Misterio de Cristo. Es decir, descubrir en ella a Cristo re-presentado, sentido, vivido como una presencia operante en la Iglesia¹.

¹Cf. S. MARSILI, *Prefazione* a ODO CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, p. 1. En este trabajo voy a basarme fundamentalmente en la obra de Casel: *Das christliche Kultmysterium* («El misterio del culto cristiano», donde «cristiano» es adjetivo de «misterio del culto»), de la que se realizaron tres ediciones en vida del autor (1932, 35 y 48), y que consta de

La reforma litúrgica recupera precisamente la intuición fundamental de Casel que fue, como señala Ghislain Lafont, «la percepción contemplativa de la finalidad mística de todo verdadero culto»². Los misterios significan y conducen a la unión con Dios, la Liturgia se abre a la mística para alcanzar su fin, y la contemplación se enraiza en la Liturgia para tener consistencia auténtica³. En otras palabras, Casel trataba de redescubrir la Liturgia como la «pietas» del cristianismo. La problemática Liturgia-contemplación fue, pues, el punto central del trabajo teológico de Casel, y la solución o síntesis entre ambas la encontró en el concepto (o «eidos») de «misterio del culto».

2. Definición caseliana de «misterio»:

Casel hace una triple distinción en el término «misterio», el cual puede significar:

a) *Dios en sí*. Dios infinitamente lejano, santo e inaccesible se revela, pero aún «en el misterio», por gracia, y sólo a los creyentes, humildes y puros de corazón⁴. Este Dios es trascendente por naturaleza, pero inmanente por presencia y actividad, en modo que ya en el mundo antiguo se podía intuir que toda realidad terrena es el reflejo y la obra de una potencia supraterrena. Las pirámides, la sabiduría platónica, los misterios de la edad helenística... representan esfuerzos de acercar lo humano a lo divino (cf. MCC⁵, 30-31). Para

cinco capítulos: *El retorno al misterio, El misterio del culto en el cristianismo, Misterios antiguos y misterios cristianos, El año litúrgico y El día litúrgico*. Voy a seguir la versión italiana *Il mistero del culto cristiano*, (Borla, Torino 1966), con prefacio de SALVATORE MARSILI OSB., realizada sobre la 4ª edición alemana (1960) a cargo de BURKHARD NEUNHEUSER OSB., el cual ha añadido una introducción, una serie de notas personales al texto original, y una selección póstuma de escritos de Casel, que consta de dos capítulos: *La esencia del misterio y La Iglesia como comunidad misteriosa*: Las citas textuales son traducción mía del original italiano. (Existe una versión española de la edición del 48: *El misterio del culto cristiano*, Dinor, S. Sebastián 1953).

²G. LAFONT, *Permanence et transformations des intuitions de Dom Casel*, en *Ecclesia Orans*, IV (1987:3), p. 236.

³Cf. G. LAFONT, o.c., pp. 263-264.

⁴Hay que observar que Casel daba por supuesto que estas disposiciones de fe y pureza de corazón se adquieren también por gracia de Dios; no proponía ningún semi-gnosticismo.

⁵Las citas y referencias a la obra guía de este artículo, *Il mistero del culto cristiano*, (ver nota 1) las doy en el texto, entre paréntesis, con las siglas MCC seguidas de coma y número de página.

los judíos, Dios mismo confirmó este esfuerzo con su revelación; pero la ley era también como una barrera entre lo humano y lo divino. Los profetas sin embargo, anuncian el Reino de Dios que estaba por llegar: cuando el Espíritu de Dios se difundiría en toda creatura. Esto ocurriría con la venida de Cristo, que daría un significado nuevo al término «misterio» (cf. MCC, 31).

b) Para S. Pablo, el Misterio por excelencia es *la revelación de Dios en Cristo*. El Logos, el Hijo de Dios, se ha hecho hombre y muriendo en la cruz ha mostrado, de modo incomprensible para el hombre, todo el amor del Padre (cf. *Rm* 5, 8: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros»). *Cristo es el Misterio en forma personal*: manifiesta en la carne la divinidad de por sí invisible. Las acciones de su existencia humillada son misterios, porque Dios se manifiesta en ellos de forma que trasciende toda medida humana. Sobre todo, son misterios su resurrección y glorificación porque en el hombre Jesús se manifiesta la majestad de Dios de un modo escondido al mundo y abierto sólo al creyente. Este Misterio fue anunciado por los apóstoles a la Iglesia primitiva, y la Iglesia lo transmite a través de los siglos; ahora bien, la Iglesia conduce a la humanidad a la salvación no sólo a través de la palabra, sino también a través de las acciones sacras, que por ello también se pueden llamar «misterios». De modo que podemos decir que *Cristo vive en la Iglesia mediante la fe y los misterios del culto* (cf. MCC, 32).

c) Y esta es la tercera acepción de la palabra «misterio»: las acciones o *ritos del culto cristiano*. Desde que Cristo no es visible entre nosotros, «su parte visible ha pasado a sus misterios» dice S. León Magno (*Sermo* 74, 2); y S. Ambrosio exclama: «Yo te encuentro en tus misterios» (*Apologia prophetae David*, 58).

3. La denuncia de Casel: el olvido del Misterio

Casel comienza el capítulo introductorio de su libro *El misterio del culto cristiano* trazando un cuadro de la cultura dominante en la primera mitad del siglo XX, que sigue siendo, hasta cierto punto, la actual. La nota más sobresaliente es el ateísmo: no se puede afirmar ningún absoluto sobre el hombre. El objetivo del hombre moderno es dominar la tierra; la materia es tratada con distanciada objetividad. La naturaleza ha perdido su carácter de misterio; el mundo ca-

rece de signos divinos; ya no es símbolo o signo transparente de las realidades espirituales; no se percibe el misterio de la sabiduría de Dios. Esto en cuanto al mundo externo, material. ¿Y el abismo del alma humana?, ¿no permanece misterioso? No parece así: la tendencia es reducirlo todo a manifestación de reacciones nerviosas. El amor que se dona y se sacrifica por el bien de los demás, elevándose a una existencia propia del misterio, es una quimera. ¿Cuál es la causa de esta pobreza cultural?

Los hombres antiguos —explica Casel— eran capaces de concebir un reino más elevado, el del espíritu y de lo divino, del cual las cosas visibles eran símbolo, como imágenes concretas y al mismo tiempo portadoras y mediadoras de las cosas espirituales. Por eso no les resultaba difícil el creer en una participación en la vida divina por medio de los símbolos religiosos, ni el considerar como acción simbólico-divina la propia acción religiosa. Cuando la Iglesia de Cristo entró en el mundo antiguo, no eliminó este modo de pensar, sino que lo completó. Sin embargo, en el seno de los pueblos germánicos, que habían acogido el cristianismo y el pensamiento antiguo, surge un nuevo pensamiento⁶. Un pensamiento donde el hombre se hacía el centro de todo y construía su propio mundo; donde no había puesto para un Dios objetivo, trascendente, con el cual la creatura pudiera entrar en una relación real. Los objetos naturales eran considerados al máximo como imágenes en el sentido de proyecciones del pensamiento subjetivo humano; fueron privados de todo valor objetivo e independiente y por ello no podían ser ya mediadores de una fuerza divina. Este pensamiento atomizador quitó lo divino del mundo y destruyó toda comunidad (cf. MCC, 68-70). Para Casel, esta desaparición de la orientación teocéntrica del espíritu, que en el Renacimiento se manifestó como un paganismo divinizador del hombre, y en la Reforma protestante llevó a la anulación del misterio, fue como «un segundo pecado original» (MCC, 91).

Como hace notar B. Neunheuser en la nota (a) (cf. MCC, 154)⁷, no parece que Casel quiera condenar lo que hubo de positivo en la época del gótico, como por ejemplo las grandes *summae* medieva-

⁶Lafont hace notar en su artículo que la distinción entre la fase «Antike» y la fase «Germanentum» de la historia de la Iglesia no es original de Casel ni de la escuela de Maria Laach, pero ha sido por éstos plenamente adoptada. Cf. G. LAFONT, o.c., p. 266, nota 3.

⁷Cf. también la nota (q) (MCC, 157).

les, que integraron en un contexto cristiano un pensamiento que tendía a separarse de los esquemas de la antigüedad, sino los excesos de un intelectualismo que acabó sustituyendo la vivencia por la especulación, y que terminó perdiendo el sentido de la visión de conjunto metafísica de la realidad y de su relación con Dios. Es lo que ocurrió con el nominalismo, o con lo que Casel llama el «humanismo racionalístico» (MCC, 29-30), un estilo de pensamiento que posteriormente se afianzó en la filosofía moderna. Neunheuser afirma que el pensamiento de tendencia antropocéntrica, mientras permanece dentro del radio de acción de la Iglesia, no tiene por qué perder su unión con el misterio objetivo. Casel ve en una luz demasiado negativa este desarrollo, y propone más bien la vuelta a las fuentes.

Personalmente me parece interesante recordar que el diálogo con el mundo moderno (*aggiornamento*) y la vuelta a las fuentes (*ressourcement*) han sido los dos polos de interés del Concilio Vaticano II y de la teología del siglo XX; el problema está en lograr el equilibrio y la integración entre ellos. Por otra parte, es obvio que Casel tiene razón cuando denuncia el surgir un pensamiento individualista meramente antropocéntrico, atomizador —en una palabra, «dia-bólico», en cuanto opuesto a «simbólico»—, que causa división entre Dios y los hombres y los hombres entre sí. Siguiendo el sendero abierto, entre otros, por Casel, el pensamiento eclesial actual apunta sobre la relación «sim-bólica» entre lo humano y lo divino en Jesucristo. En su Persona lo antropocéntrico y lo teocéntrico no tienen por qué oponerse, pues en Él, Dios y el hombre son «concéntricos»: lo humano manifiesta y participa de lo divino. Del mismo modo, la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, se convierte «en Cristo como un sacramento, o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano» (*Lumen gentium*, 1). Por eso dice Juan Pablo II: «Mientras las diversas corrientes del pasado y del presente han sido y siguen siendo propensas a dividir e incluso contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia, en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda» (car. enc. *Dives in misericordia*, 1).

La Iglesia —continúa Casel— ha conservado, en los misterios del culto, símbolos llenos de auténtica fuerza, de presencia divina. De este modo, la Liturgia se presenta como un remedio contra una cierta autocomplencia psicológica en la vida de devoción, fruto del

antropocentrismo moderno. En un contexto meramente antropocéntrico e individualista existe el riesgo de que la oración se separe del espíritu del Cuerpo Místico de Cristo, el sacrificio se conciba sólo como ascetismo, mientras que «devotio», entre los antiguos, significaba precisamente el servicio litúrgico de la Iglesia. Por eso —afirma Casel— los representantes de la antigua teología, formados en la escuela de Santo Tomás de Aquino y de los Padres⁸, se han puesto a favor de la «teología de los misterios». Este movimiento de rescate de la antigua teología responde a la necesidad de un nuevo contacto con la majestad suprema de Dios, no sólo como realidad tremenda, sino también como «abismo de amor». El misterio corresponde a la exigencia de reavivar con el Pneuma de Dios todo el ser y todo el actuar humano (cf. MCC, 71-72).

4. *La propuesta de Casel: la recuperación del Misterio.*

En este horizonte cultural, Casel advierte un movimiento de regreso al misterio, dentro y fuera de la Iglesia. Nuestro tiempo [Casel escribe en 1932] ha provocado a la vez el declinar del humanismo racionalista y el camino del retorno al misterio. De nuevo se vuelve a la afirmación de la infinita majestad de Dios y al misterioso e incomprensible amor infinito manifestado en la cruz de Cristo. El mundo vuelve a concebirse como campo de acción de las fuerzas divinas, y como símbolo de ideas supraterrenas; el misterio vuelve a ponerse delante de nuestros ojos (cf. MCC, 30).

Probablemente Casel se refiere a la crisis cultural causada en Europa por la primera guerra mundial, que supuso una desilusión frente al mito del progreso continuo ascendente dirigido por la razón humana. En el período de entreguerras se dio en Europa una reviviscencia espiritual que por desgracia en gran medida fue trunca por el trauma de la segunda guerra, con el surgir del neopaganismo nazi, que aun derrotado militarmente, dejó sus secuelas, con el aparecer del existencialismo nihilista y con el avance del materialismo comunista en Oriente y del materialismo consumista en Occidente. Curiosamente, a finales del siglo XX vivimos una situación en cierto modo semejante a la del período de entreguerras. Ciertamente, el mito del progreso continuo es persistente; aun hoy

⁸En la época en que escribe Casel, ese intento de volver a la antigua teología recibía, paradójicamente, el nombre de «nueva teología».

en día se percibe en bastantes ambientes intelectuales, pero a lo largo del siglo los motivos de desilusión se han acumulado: desastre de las utopías, en especial la comunista, peligro de guerra atómica, contaminación del ambiente, nuevas enfermedades y desequilibrios en las personas y las sociedades. Por eso, los hombres de finales del siglo XX podemos decir también que nuestra época es una época de retorno al misterio. Incluso el mismo progreso científico ha venido a demostrar que nunca se acaba de conocer del todo la misma realidad empírica. La tentación final es el escepticismo, pero frente a ella constatamos un hambre cultural de pensamiento simbólico y de vivencia religiosa, si bien se manifieste a veces de forma aberrante, como en el proliferar de sectas y movimientos esotéricos y sincretistas, como el fenómeno *New Age*.

Frente a esta situación, Casel propone el retorno al sentido de las normas y de las ideas objetivas, hacia un modo de pensar que recupere el antiguo ideal de un orden objetivo, que coloca al hombre integral, y no sólo su intelecto o su sentimiento, en la totalidad de las relaciones que provienen de Dios y a Él retornan, en especial en la línea de la piedad religiosa. Sería un retorno a lo que él llama la «piedad religiosa de la época clásica»⁹, regida por normas fijas y tradicionales, y que se expresa en una claridad calma y objetiva de carácter comunitario. Una mística opuesta, por lo tanto, a la de carácter oriental-moderno, que a base de pura contemplación, ascetismo, separación del mundo y de la comunidad, termina frecuentemente buscando la autodisolución en lo divino. La mística clásica, sin embargo, obra conjuntamente con la divinidad, que benévola-mente se manifiesta sobre la tierra; el iniciado toma parte en las acciones salvíficas de esta divinidad, cuyos sufrimientos y nueva vida revive, se une con la divinidad, objeto del culto común, y con todos los miembros de la comunidad, en el amor y la unión con Dios, sin dejar por ello de ser creatura. Esta forma cultural, según Casel, estaba ya presente en los misterios helenísticos¹⁰, pero en el cristianismo se ve invadida por el Amor Divino, que viene de lo alto, y

⁹Más bien habrá que decir de la época helenística, y además hay que tener en cuenta que la mística individualista que desprecia el culto ya estaba presente en esa época, en la corriente filosófica de Plotino y Porfirio. Casel hace referencia más bien a la corriente de Jámblico y Prócuro. Para saber más sobre las corrientes espirituales helenísticas y su repercusión en los Santos Padres, cf. G. LAFONT, o.c., pp. 265-273.

¹⁰Se ha observado, con razón, que un excesivo filo-helenismo llevó a Casel a descuidar y prácticamente desechar la continuidad cultural hebraico-cristiana, puesta de relieve por la exégesis actual.

este Amor que anima el culto y la mística cristianos, no es ya el Amor-Eros hacia lo divino, sino el Amor-Ágape, que se desarrolla con humilde dedicación a Dios y en fraterno servicio hacia los hombres (MCC, 92-93).

En resumen, la propuesta de Casel es la siguiente: la humanidad, cansada del racionalismo naturalístico puede y debe encontrar los símbolos de lo divino donde nunca se han perdido: en la Iglesia. La Iglesia debe mostrar de nuevo al mundo esos misterios que son los únicos verdaderos y salvadores (cf. MCC, 72). Si no, se perderá en una infinidad de símbolos vacíos, ineficaces, que no expresan sino el resurgir del pensamiento mágico, pagano, panteísta. Pero para ello —continúa Casel— los cristianos tienen que ser los primeros en descubrir su propia riqueza. Los últimos papas han exhortado a una activa participación en los misterios del culto, porque ahí surge y se propaga la vida de Cristo. Esta participación se cumplirá en su pleno significado sólo cuando la Liturgia se conciba de nuevo como lo que es esencialmente: el Misterio de Cristo y de la Iglesia (cf. MCC, 73).

5. Aceptación eclesial de la doctrina caseliana

Podemos decir que la propuesta caseliana se ha ido realizando a lo largo del siglo. Neunheuser en la nota (s) (MCC, 158) recuerda que la encíclica de Pío XII *Mediator Dei* define la Liturgia como «el culto integral del Cuerpo Místico de Jesucristo, o sea, de la cabeza y de sus miembros». Idea que pasará a la *Sacrosantum Concilium* (n. 7), y al *Catecismo de la Iglesia Católica*, (nn. 1089, 1136). La encíclica de Pío XII recoge el deseo de Casel de fundamentar toda la vida cristiana en la Liturgia, y por otra parte, evita el escollo de un exclusivismo litúrgico que repudie las válidas devociones públicas o privadas: la devoción privada, rectamente entendida, prepara a la celebración Litúrgica, y ésta, a su vez anima y forma a la oración privada y a las buenas obras, ambas se funden y se armonizan porque está animadas de un mismo Espíritu.

Más explícito en resaltar el papel central de la liturgia, y en especial de la Eucaristía en la vida cristiana, tanto en su vertiente espiritual como en la apostólica, fue el Concilio Vaticano II. Así, la *Sacrosantum Concilium*, en el n. 10 dice:

No obstante [el resto de la actividad eclesial, *ndr.*] la liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y la fuente de donde mana toda su fuerza. Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que todos, hechos hijos de Dios por la fe y el Bautismo, se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor. A su vez, la misma Liturgia impulsa a los fieles a que, saciados con los sacramentos pascuales, sean concordes con la piedad; ruega a Dios que conserven en su vida lo que recibieron en la fe. La renovación de la alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles al urgente amor de Cristo. Por consiguiente, de la Liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros, como de una fuente, la gracia, y con la máxima eficacia se obtienen la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios, a la que tienden todas las demás obras de la Iglesia como a su fin (n. 10).

Hay que tener en cuenta esta participación plena y activa de todo el pueblo al reformar y fomentar la sagrada Liturgia, ya que ésta es la primera y más necesaria fuente en la que los fieles beben el espíritu verdaderamente cristiano, y por ello, en toda su acción pastoral, los pastores de almas deben aspirar a ella, mediante una debida formación (n. 14)

Por su parte, el documento sobre *Algunos aspectos de la meditación cristiana* (1989), de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, pone los fundamentos objetivos de la unión con Dios en los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía:

El cristiano orante puede llegar, si Dios lo quiere, a una experiencia particular de unión. Los sacramentos, sobre todo el Bautismo y la Eucaristía, son el inicio *objetivo* de la unión del cristiano con Dios. Sobre este fundamento, por una especial gracia del Espíritu, el orante puede ser llamado a aquel tipo peculiar de unión con Dios, que, en el ámbito cristiano, es calificado como mística (n. 22).

Una idea semejante expresa el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) cuando dice:

El progreso espiritual tiende a la unión cada vez más íntima con Cristo. Esta unión se llama «mística», porque participa del misterio de Cristo mediante los sacramentos —«los santos misterios»— y, en Él, en el misterio de la Santísima Trinidad. Dios nos llama a todos a esta íntima unión con Él, aunque las gracias especiales o los signos extraordinarios de esta vida mística sean concedidos solamente a algunos para manifestar así el don gratuito hecho a todos (n. 2014)

Si bien el primer texto considera la vida mística como una especial concesión de Dios, mientras que el segundo la considera en principio accesible a todos, ambos concuerdan en considerar a los sacramentos como el fundamento objetivo de la vida de unión íntima con Cristo. En efecto, siendo los sacramentos donde *objetivamente* se pone a disposición del creyente la participación en la vida divina, en ellos nuestra vida interior se pone al resguardo del *subjetivismo*, que es el principal obstáculo en todo camino de unión con Dios. Además, los sacramentos pueden considerarse no sólo como el fundamento, sino también como el inicio de la experiencia de la unión con Cristo, ya que en ellos el *Misterio* de la vida divina se comunica al creyente en signos *simbólicos*, que envuelven a toda la persona, no sólo en su dimensión intelectual, sino también en su dimensión afectiva y experiencial, permitiendo que la infusión del amor divino, captada por la fe, tenga también repercusiones a este nivel. Esto se manifiesta sobre todo en la *Eucaristía*, fuente y culmen de la vida de la Iglesia (y por tanto de la del creyente), y máxima presencia de Cristo entre nosotros. Los testimonios escritos de los grandes místicos están llenos de vivencias relacionadas con la Eucaristía.

Pero no sólo la vida mística, sino toda oración cristiana encuentra su fuente, su lugar privilegiado y su término en la Liturgia, según el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que afirma:

La liturgia es también participación en la oración de Cristo, dirigida al Padre en el Espíritu Santo. En ella, toda la oración cristiana encuentra su fuente y su término. Por la liturgia el hombre interior es enraizado y fundado (cf. *Ef* 3, 16-17) en «el gran amor con que el Padre nos amó» (*Ef* 2, 4) en su Hijo Amado. Es la misma «maravilla de Dios» la que es

vivida e interiorizada por toda oración «en todo tiempo, en el Espíritu» (*Ef* 6, 18) (n. 1073).

La misión de Cristo y del Espíritu Santo que, en la Liturgia de la Iglesia, anuncia, actualiza y comunica el Misterio de la salvación, prosigue en el corazón que reza. Los Padres de la vida espiritual a veces paragonaban el corazón a un altar. La oración interioriza y asimila la liturgia durante y después de su celebración. Aun cuando se vive «en lo secreto» (*Mt* 6, 6), la oración es siempre oración de la Iglesia, es comunión con la Santísima Trinidad (n. 2655).

También Juan Pablo II en la constitución apostólica *Fidei depositum*, para la publicación del Catecismo, al resaltar la unidad de su contenido, afirma que el Misterio cristiano, celebrado y comunicado en las acciones litúrgicas, fundamenta nuestra oración, y que la liturgia es ella misma oración; además, la confesión de la fe encuentra su puesto justo en la celebración del culto; y la gracia, fruto de los sacramentos, es la condición indispensable del actuar cristiano (cf. n. 3).

Palabras que suscribiría con gusto Casel. Por eso es bueno recordar las aportaciones de aquellos maestros que, a veces entre polémicas e incomprensiones¹¹, han puesto las bases para la renovación teológica y espiritual promovida por el Concilio, por medio de la cual se está proyectando la Iglesia hacia el tercer milenio en su esfuerzo de «nueva evangelización».

MIGUEL PAZ

Español. Licenciado en medicina por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciado en filosofía y en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma, en la que cursa actualmente doctorado. Profesor auxiliar de Sacramentaria en el Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum», de Roma.

¹¹ Sobre la polémica en torno a la teología de los misterios, que se desarrolló en la primera mitad de este siglo, cf. T. FILTHAUT, *Teología de los misterios. Exposición de la controversia*, (con apéndice de C. M. LÓPEZ), Desclee de Brouwer, Bilbao 1963.

