

PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE LA SANTA CRUZ

FACULTAD DE TEOLOGÍA

CARLOS E. GUILLÉN

**La imagen de la Iglesia en el *Ordo Missæ***

Estudio de teología litúrgica en una Misa dominical del Tiempo Ordinario  
según el *Missale Romanum editio typica tertia*

Tesis de Doctorado dirigida por:

Prof. Mons. Antonio Miralles

ROMA 2008



# ÍNDICE GENERAL

ABREVIATURAS	7
BIBLIOGRAFÍA	17
INTRODUCCIÓN	35
1. Breve panorama . . . . .	36
2. Objetivos, fuentes y límites . . . . .	44
3. Método de trabajo . . . . .	48
3.1. Estudio histórico de la fuente . . . . .	49
3.2. Estudio de la estructura de la fuente . . . . .	51
3.3. Profundización teológico-litúrgica . . . . .	51
3.3.1. Análisis del texto ritual . . . . .	52
3.3.2. Análisis de los textos eucológicos . . . . .	55
3.3.3. Selección de la celebración a estudiar . . . . .	58
4. Estructura . . . . .	59
I. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL <i>Ordo Missæ</i>	63
1. Formación del <i>Ordo Missæ</i> . . . . .	63
2. El <i>Ordo Missæ</i> de la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II	81
2.1. Del Concilio al “ <i>novus Ordo</i> ” . . . . .	82
2.2. La liturgia de la Palabra . . . . .	86
2.3. Los formularios eucológicos . . . . .	89
2.4. La liturgia eucarística . . . . .	92
3. La <i>Institutio Generalis Missalis Romani</i> hasta su redacción del año 2002 . . . . .	93

II. LA <i>Institutio Generalis</i> COMO MARCO TEOLÓGICO DEL <i>Ordo Missæ</i>	99
1. Procemium . . . . .	100
2. Caput I . . . . .	103
3. Caput II . . . . .	106
4. Caput III . . . . .	115
5. Caput IV . . . . .	120
6. Caput V . . . . .	123
7. Caput VI . . . . .	125
8. Caput VII . . . . .	126
9. Caput VIII . . . . .	127
10. Caput IX . . . . .	128
III. ANÁLISIS DEL <i>Ordo Missæ</i>	131
1. Presentación de la celebración . . . . .	131
1.1. El Tiempo Ordinario en el año litúrgico . . . . .	131
1.2. La Misa de la <i>Dominica XVI</i> « <i>per annum</i> » . . . . .	134
2. Los ritos iniciales . . . . .	136
2.1. El <i>Introito</i> , el saludo al altar, la incensación, la signa- ción y el saludo al pueblo . . . . .	136
2.2. El acto penitencial y el <i>Gloria</i> . . . . .	153
2.3. La oración <i>Collecta</i> . . . . .	159
2.4. La imagen de la Iglesia en los ritos iniciales . . . . .	168
3. La liturgia de la Palabra . . . . .	170
3.1. La primera lectura, el salmo y la segunda lectura . . . . .	171
3.2. El <i>Alleluia</i> , la procesión y la proclamación del Evan- gelio . . . . .	181
3.3. La homilía, el <i>Credo</i> y la oración universal . . . . .	188
3.4. La imagen de la Iglesia en la liturgia de la Palabra . . . . .	196
4. La liturgia eucarística . . . . .	198
4.1. La preparación de los dones . . . . .	199
4.2. La plegaria eucarística . . . . .	218
4.2.1. Diálogo invitatorio . . . . .	219
4.2.2. Parte anafórica variable (prefacio) . . . . .	222
4.2.3. <i>Sanctus</i> . . . . .	230
4.2.4. Parte anafórica fija . . . . .	232
4.3. Los ritos de comunión . . . . .	257

4.4.	La imagen de la Iglesia en la liturgia eucarística . . . .	276
5.	Los ritos de conclusión . . . . .	279
5.1.	Saludo, bendición y despedida . . . . .	279
5.2.	La imagen de la Iglesia en los ritos de conclusión . . .	282
IV.	LA IMAGEN DE LA IGLESIA EN EL <i>Ordo Missæ</i>	285
1.	La Iglesia de la Trinidad . . . . .	285
2.	Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo . . . . .	287
3.	Pueblo y Familia de Dios . . . . .	291
4.	Una Iglesia con misión . . . . .	295
5.	Una, Santa, Católica y Apostólica . . . . .	300
6.	Una imagen “abierta” . . . . .	303
	CONCLUSIONES	307
	APÉNDICE I: FORMULARIO	313
	APÉNDICE II: LECTURAS	315
	APÉNDICE III: PREFACIO	319



## ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicæ Sedis</i> , Ciudad del Vaticano, 1909ss.
AG	CVII, Decreto “ <i>Ad gentes</i> ” sobre la actividad misionera de la Iglesia, 7.XII.1965
ANDRIEU	M. ANDRIEU, <i>Les ordines romani du Haut Moyen-Âge</i> , 5 vols. Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1931–1961
APL	<i>Associazione Professori di Liturgia</i>
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BLAISE-CHIRAT	A. BLAISE y H. CHIRAT, <i>Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens</i> , Brepols, Turnhout 1954
BLAISE-DUMAS	A. BLAISE y A. DUMAS, <i>Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques</i> , Brepols, Turnhout 1966
CAL	<i>Centro di Azione Liturgica</i>
cap(s).	Capítulo(s)
CatIg	JUAN PABLO II, <i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> , LEV, Ciudad del Vaticano 1997
CCL	<i>Corpus Christianorum Latinorum. Series Latina</i> , Brepols, Turnhout 1953ss.
CE	<i>Cæremoniale Episcoporum</i> <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> Cuando se indican las siglas seguidas de un año, se hace referencia a esa edición concreta, tal como está recogida en la bibliografía.

Cfr.	Confrontar
CIEL	<i>Centre International d'Études Liturgiques</i>
CLV	<i>Centro Liturgico Vincenziano</i>
CN	CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, <i>Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión</i> , "Communionis notio", 28.V.1992 (en EV XIII, nn. 1774–1807)
Co	<i>Collecta</i>
COr	B. COPPIETERS'T WALLAN, B. (ED.), <i>Corpus Orationum</i> , I–XIV (=CCL 160, 160A–M), Brepols, Turnholti 1992–2004
CVII	Concilio Vaticano II
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> editum impensis Academiae litterarum Vindobonensis, Tempsky, Wien, 1866ss.
DACL	F. CABROL y H. LECLERQ (eds.), <i>Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie</i> , 15 vols. Letouzey et Ané, Paris 1907–1953
DC	JUAN PABLO II, <i>Carta "Dominicae Cenaе" sobre el misterio y el culto de la Eucaristía</i> , 24.II.1980 (en DL nn. 1030–1068)
DD	JUAN PABLO II, <i>Carta apostólica "Dies Dómini" sobre la santificación del Domingo</i> , 31.V.1998 (en DL nn. 5196–5291)
DH	H. DENZINGER y P. HÜNERMANN, <i>Enchiridion Symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1999

- DILS C. BRAGA y A. BUGNINI (eds.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia (1903–1963)*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2000
- DL A. PARDO (ed.), *Documentación litúrgica. Nuevo Enchiridion. De San Pío X (1903) a Benedicto XVI*, Monte Carmelo, Burgos 2006
- DOC CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, *De oratione communi seu fidelium. Natura, momentum ac structura. Criteria atque specimina Cætibus territorialibus Episcoporum proposita*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1966 (los *prænotanda* se encuentran publicados en EV II, nn. 679–702)
- DSPL D. SARTORE, A.M. TRIACCA y C. CIBIEN (eds.), *Dizionario San Paolo. Liturgia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2001
- Ed. Editor
- EDB *Edizioni Dehoniane Bologna*
- EDE JUAN PABLO II, *Encíclica “Ecclesia de Eucharistia” sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia*, 17.III.2003 (en DL nn. 6049–6110)
- EDIL R. KACZYNSKI (ed.), *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, I: 1963–1973*, Marietti, Torino 1976
- EDUSC *Editrice dell’Università della Santa Croce*
- EE *Enchiridion delle Encicliche*, EDB, Bologna 1994ss
- ELLEBRACHT M.P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, 2.<sup>a</sup> edición. Deller & Van de Vegt N.V., Nijmegen-Utrecht 1966

- EM SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Instrucción “Eucharisticum mysterium”, sobre el culto del misterio eucarístico*, 25.V.1967 (en DL nn. 429–495)
- EV *Enchiridion Vaticanum. Testo ufficiale e versione italiana*, EDB, Bologna 1981ss
- GeV L.C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER y P. SIFFRIN (eds.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1960
- GLARE P.G.W. GLARE (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1982
- GrH *Sacramentarium Hadrianum ex authentico* en J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d’après les plus anciens manuscrits*, 2 vols. Éditions universitaires, Fribourg 1979, vol. I, 83–348
- GS CVII, *Constitución pastoral “Gaudium et spes” sobre la Iglesia en el mundo actual*, 7.XII.1965
- ID SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, *Instrucción “Inestimabile donum”, recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico*, 3.IV.1980 (en DL nn. 1069–1103)
- IGLH *Institutio Generalis de Liturgia Horarum*, 2.II.1971 (en OFFICIUM DIVINUM, *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum. Liturgia Horarum iuxta Ritus Romanum. Editio typica altera*, 4 vols, LEV, Città del Vaticano 2000, 21–94)
- IGMR *Institutio Generalis Missalis Romani*

LAS	<i>Libreria Ateneo Salesiano</i>
LEGG	J.W. LEGG, <i>Tracts on the Mass</i> , Harrison and Sons, London 1904
LEV	<i>Libreria Editrice Vaticana</i>
LG	CVII, <i>Constitución dogmática “Lumen Gentium” sobre la Iglesia</i> , 21.XI.1964
Lib.	Libro
MANSI	J.D. MANSI (ed.), <i>Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio</i> , 55 vols. Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz 1960–1961
MARTÈNE	E. MARTÈNE, <i>De antiquis Ecclesiae Ritibus libri tres. Ed. novissima</i> . Apud Remondini, Venetiis 1788
MD	PÍO XII, <i>Carta Encíclica “Mediator Dei”</i> , 20.XI.1947 (en DL nn. 52*–162*)
METZGER II	M. METZGER (ed.), <i>Les constitutions apostoliques. Livres I et II</i> (SChr 320), Cerf, Paris 1985
METZGER VIII	IDEM (ed.), <i>Les constitutions apostoliques. Livres VII et VIII</i> (SChr 336), Cerf, Paris 1987
MND	JUAN PABLO II, <i>Carta Apostólica “Mane nobiscum Dómine”</i> , 7.X.2004 (en DL nn. 6177–6207)
MR	<i>Missale Romanum</i> <sup>2</sup>
n(n).	Número(s)
OBRAS	FEDERACIÓN DE AGUSTINOS DE ESPAÑA (ed.), <i>Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe</i> , 41 vols. BAC, Madrid 1950–2002

<sup>2</sup> Cuando se indican las siglas seguidas de un año, se hace referencia a esa edición concreta, tal como está recogida en la bibliografía.

o. c.	Obra citada
ODA	<i>Ordo dedicationis altaris</i> (en PONTIFICALE ROMANUM, <i>Ordo dedicationis ecclesiae et altaris</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1977, 82–111)
OLM	<i>Ordo Lectionum Missæ</i> <sup>3</sup>
OM	<i>Ordo Missæ</i>
OMSAm	V. LEROQUAIS, <i>L'Ordo Missæ du Sacramentaire de Amiens BN lat. 4432</i> , «Ephemerides Liturgicae» 41 (1927) 435–445
OR	<i>Ordo romanus, ordines romani</i>
par.	Paralelos
PC	<i>Post communionem</i>
PDV	JUAN PABLO II, <i>Exhortación Apostólica “Pastores dabo vobis” sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual</i> , 25.III.1992 <sup>4</sup>
PE	Plegaria(s) eucarística(s), <i>Prex Eucharistica, Preces Eucharisticae</i>
PG	J.P. MIGNE (ed.), <i>Patrologiae Cursus completus. Series Greca</i> , 161 vols., París 1857–1866
PIL	<i>Pontificium Athenaeum Anselmianum. Pontificium Institutum Liturgicum</i>

<sup>3</sup> Cuando la abreviatura va seguida de “n. 10”, se está haciendo referencia a la numeración de los párrafos de los *Prænotanda*. En cambio, cuando las siglas van seguidas de un número como [10], se está indicando la numeración correspondiente a las lecturas para un día determinado.

<sup>4</sup> El texto en castellano está tomado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_25031992\\_pastores-dabo-vobis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis_sp.html).

- PL J.P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series Latina*, 221 vols., París 1844–1854
- PO CVII, *Decreto “Presbyterorum ordinis” sobre la vida y el ministerio de los presbíteros*, 7.XII.1965
- PRG C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 3 vols. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963–1972
- PUSC *Pontificia Università della Santa Croce*
- RCOM M. BARBA, *La riforma conciliare dell’ “Ordo missae”: il percorso storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 2002
- RelatioPEIII C. VAGAGGINI, *Relatio peculiaris de Prece Eucharistica III*, 12.III.1967, en E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 2 vols. Dehoniane, Bologna 1991, vol. II, 153–160
- RR1614 M. SODI y J.A. FLORES ARCAS (eds.), *Rituale Romanum. Editio princeps (1614). Edizione anastatica*, LEV, Città del Vaticano 2004
- SC CVII, *Constitución “Sacrosanctum Concilium” sobre la Sagrada Liturgia*, 4.XII.1963
- SCar BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica postsinodal “Sacramentum Caritatis”*, 22.II.2007<sup>5</sup>
- Schema16 *Schema*, n. 16; *De Missali*, n. 2, 17.VI.1964 (*Relatio*), en RCOM, 273–283
- Schema113 *Schema*, n. 113; *De Missali*, n. 14, 9.X.1965 (*Relatio*), en RCOM, 341–361

<sup>5</sup> El texto en castellano está tomado de [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20070222\\_sacramentum-caritatis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_sp.html).

Schema170Mem	<i>Schema</i> , n. 170; <i>De Missali</i> , n. 23, 24.V.1966 ( <i>Memo-randum</i> ), en RCOM, 397–416
Schema264	<i>Schema</i> n. 264; <i>De Missali</i> , n. 43bis, 18.XII.1967 en M. BARBA, <i>L’Institutio generalis del Missale Romanum. Analisi storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offer-torio e di comunione</i> , LEV, Città del Vaticano 2005, 145–193
Schema281	<i>Schema</i> , n. 281; <i>De Missali</i> , n. 47, 21.V.1968, en RCOM, 581–599
SChr	<i>Source Chrétiens</i>
SO	<i>Super oblata</i>
SOLANO	J. SOLANO, <i>Textos eucarísticos primitivos</i> , 2 vols. BAC, Madrid 1954
ss.	Siguientes
S. Th.	TOMÁS DE AQUINO, <i>Suma de Teología</i> , 5 vols., BAC, Madrid, 1988–1994
tit. or.	Título original
VANDIJK	S.J.P. VAN DIJK y J.H. WALKER (eds.), <i>The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents</i> , Universitätsverlag Freiburg, Frei-burg 1975
vol(s).	Volumen(es)
v(v).	Versículo(s)
Ve	L.C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER y P. SIFFRIN (eds.), <i>Sacramentarium Veronense: Cod. Bibl. Capit. Veron LXXXV [80]</i> , Herder, Roma 1978
Vg	Vulgata

Vid. Véase (*videatur*)

VQA JUAN PABLO II, *Carta Apostólica “Vigesimus quintus annus” en el XXV aniversario de la constitución “Sacrosanctum Concilium” sobre la sagrada Liturgia*, 4.XII.1988 (en DL nn. 305–327)



# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTES

### *Sagrada Escritura*

COLUNGA, A. y TURRADO, L. (eds.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam. Nova editio*, BAC, Madrid 1965.

*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio Sacros. Œcum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli Pp. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgata. Editio typica altera*, LEV, Città del Vaticano 1986.

“*Sagrada Biblia*” de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 5 vols. EUNSA, Pamplona 1999–2004.

### *Libros litúrgicos y documentación reciente*

BRAGA, C. y BUGNINI, A. (eds.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia (1903–1963)*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2000.

CÆREMONIALE EPISCOPORUM, *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1984.

CONSILIUM AD EXSEQUENDAM CONSTITUTIONEM DE SACRA LITURGIA, *De oratione communi seu fidelium. Natura, momentum ac structura. Criteria atque specimina Cætibus territorialibus Episcoporum proposita*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1966.

JOHNSON, C. y WARD, A. (eds.), *Missale Romanum. Anno 1962 promulgatum*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1994.

- KACZYNSKI, R. (ed.), *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, I: 1963–1973*, Marietti, Torino 1976.
- MISSALE ROMANUM, *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1970.
- , *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum. Editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1975.
- , *Ordo Lectionum Missæ. Editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1981.
- , *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum Ioannis Pauli Pp II cura recognitum. Editio typica tertia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 2002.
- OFFICIUM DIVINUM, *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum. Liturgia Horarum iuxta Ritus Romanum. Editio typica altera*, 4 vols, LEV, Città del Vaticano 2000.
- PARDO, A. (ed.), *Documentación litúrgica. Nuevo Enquiridion. De San Pío X (1903) a Benedicto XVI*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- PONTIFICALE ROMANUM, *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1977.

### ***Fuentes litúrgicas antiguas, canónicas y patristicas***

- ANDRIEU, M., *Les ordines romani du Haut Moyen-Âge*, 5 vols. Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1931–1961.
- , *Le Pontifical romain au Moyen-Âge, II: Le Pontifical de la Curie romaine au XIIIe siècle*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1940.
- BOTTE, B., *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorff, Münster 1989.
- , *Des sacrements, des mystères* (SChr 25bis), Cerf, Paris 1994.
- DESHUSSES, J. (ed.), *Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 2 vols. Éditions universitaires, Fribourg 1979.

- DUCHESNE, L., *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 vols. E. Thorin, E. de Boccard, Paris 1886-1957.
- FEDERACIÓN DE AGUSTINOS DE ESPAÑA (ed.), *Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe*, 41 vols. BAC, Madrid 1950-2002.
- HÄNGGI, A. Y PAHL, I., *Prex eucharistica, textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Universitaires Fribourg, Fribourg 1978.
- JOHNSON, C. y WARD, A. (eds.), *Missale Parisiense anno 1738 publici iuris factum*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993.
- LEGG, J.W., *Tracts on the Mass*, Harrison and Sons, London 1904.
- LEROQUAIS, V., *L'Ordo Missæ du Sacramentaire de Amiens BN lat. 4432*, «Ephemerides Liturgicæ» 41 (1927) 435-445.
- MANSI, J.D. (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 55 vols. Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1960-1961.
- MARTÈNE, E., *De antiquis Ecclesiae Ritibus libri tres. Ed. novissima*. Apud Remondini, Venetiis 1788.
- METZGER, M. (ed.), *Les constitutions apostoliques. Livres I et II* (SChr 320), Cerf, Paris 1985.
- , *Les constitutions apostoliques. Livres VII et VIII* (SChr 336), Cerf, Paris 1987.
- MOHLBERG, L.C., EIZENHÖFER, L. y SIFFRIN, P. (eds.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1960.
- , *Sacramentarium Veronense: Cod. Bibl. Capit. Veron LXXXV [80]*, Herder, Roma 1978.
- PAREDI, A. (ed.), *Sacramentarium Bergomense: Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna a Bergamo* (Monumenta Bergomensia 6), Edizioni Monumenta Bergomensia, Bergamo 1962.
- SODI, M. y FLORES ARCAS, J.A. (eds.), *Rituale Romanum. Editio princeps (1614). Edizione anastatica*, LEV, Città del Vaticano 2004.
- SODI, M. y TRIACCA, A.M. (eds.), *Missale Romanum. Editio princeps 1570. Edizione anastatica*, LEV, Città del Vaticano 1998.
- SOLANO, J., *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vols. BAC, Madrid 1954.

- TRACCA, A.M. y SODI, M. (eds.), *Caeremoniale Episcoporum. Editio princeps 1600. Edizione anastatica*, LEV, Città del Vaticano 2000.
- VAN DIJK, S.J.P. y WALKER, J.H. (eds.), *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg 1975.
- VOGEL, C., *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 3 vols. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963–1972.
- WARD, A. y JOHNSON, C. (eds.), *Missalis romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata. Reimpressio Vaticani exemplaris introductione aliisque elementis aucta*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1996.

### ***Magisteriales***

- BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica postsinodal “Sacramentum Caritatis”*, 22.II.2007.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos y Declaraciones*, BAC, Madrid 2004.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, “Communio notio”*, 28.V.1992.
- DENZINGER, H. Y HÜNERMANN, P., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- JUAN PABLO II, *Encíclica “Ecclesia de Eucharistia” sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia*, 17.III.2003.
- , *Catecismo de la Iglesia Católica*, LEV, Ciudad del Vaticano 1997.
- , *Carta “Dominicae Cena” sobre el misterio y el culto de la Eucaristía*, 24.II.1980.
- , *Exhortación Apostólica “Pastores dabo vobis” sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual*, 25.III.1992.
- , *Carta apostólica “Dies Dómini” sobre la santificación del Domingo*, 31.V.1998.
- , *Carta Apostólica “Vigésimus quintus annus” en el XXV aniversario de la constitución “Sacrosanctum Concilium” sobre la sagrada Liturgia*, 4.XII.1988.

- , *Carta Apostólica “Mane nobiscum Dómine”*, 7.X.2004.
- PABLO VI, *Carta Encíclica “Mysterium Fidei”*, 1965.
- PÍO XII, *Carta Encíclica “Mediator Dei”*, 20.XI.1947.
- , *Carta Encíclica “Mystici Corporis”*, 29.VI.1943.
- SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Instrucción “Eucharisticum mysterium”, sobre el culto del misterio eucarístico*, 25.V.1967.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, *Instrucción “Inestimabile donum”, recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico*, 3.IV.1980.

#### **DICCIONARIOS, SINOPSIS, ELENCOS BIBLIOGRÁFICOS Y OTROS INSTRUMENTOS**

- AA.VV., *Thesaurus Linguae Latinae. Editus auctoritate et concilio Academicorum quinque Germanicarum, Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis*, B.G. Teubner, Lipsae 1903.
- ALDAZÁBAL, J., *Dizionario sintetico di Liturgia*, LEV, Città del Vaticano 2001.
- BARBA, M., *Institutio generalis Missalis Romani. Textus - Synopsis - Variationes*, LEV, Città del Vaticano 2006.
- BLAISE, A. Y CHIRAT, H., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954.
- BLAISE, A. Y DUMAS, A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966.
- BLAISE, A., *Lexicon Latinitatis Medii Aevi. Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Age*, Brepols, Turnhout 1975.
- CABROL, F. y LECLERQ, H. (eds.), *Dictionnaire d’Archeologie chrétienne et de Liturgie*, 15 vols. Letouzey et Ané, Paris 1907–1953.
- DESHUSSES, J. Y DARRAGON, B., *Concordances et Tableaux pour l’étude des grands sacramentaires*, 6 vols. Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1982–1983.
- ELLEBRACHT, M.P., *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, 2.<sup>a</sup> edición. Deller & Van de Vegt N.V., Nijmegen-Utrecht 1966.

- ERNHOUT, A. Y MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, 4ème tirage augmenté d'additions et de corrections nouvelles par Jacques André*, Klincksieck, Paris 1985.
- FINK, P. (ed.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1990.
- FORCELLINI, AE., *Lexicon totius latinitatis*, 6 vols. Gregoriana, Padova 1965.
- GIL HELLÍN, F. (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio de sacra Liturgia "Sacrosanctum Concilium"*, LEV, Città del Vaticano 2003.
- GLARE, P.G.W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1982.
- JENNI, E. y WESTERMANN, C. (eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, 2 vols. Ediciones Cristiandad, Madrid 1978.
- JOHNSON, C., *The Sources of the Roman Missal (1975), Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis*, «Notitiae» 32 (1996) 1–180.
- JOHNSON, M. (ed.), *Bibliografia Liturgica*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1992.
- LÓPEZ, J., *Bibliografía sobre el Misal Romano*, «Phase» 163 (1988) 77–92.
- SARTORE, D., TRIACCA, A.M. y CIBIEN, C. (eds.), *Dizionari San Paolo. Liturgia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
- SODI, M. Y TONIOLO, A., *Concordantia et indices Missalis Romani*, LEV, Città del Vaticano 2002.
- , *Praenotanda Missalis Romani. Textus – Concordantia – Appendices. Editio typica tertia*, LEV, Città del Vaticano 2003.
- THOMPSON, B., *A Bibliography of Christian Worship*, The American Theological Library Association and The Scarecrow Press Inc., Metuchen, NJ - London 1989.
- WARD, A. Y JOHNSON, C., *The prefaces of the Roman Missal. A source compendium with concordance and indices*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1989.
- ZITNIK, M., *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, Vols. I-IV. *Continuatio*, Vols. V-VII, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992. 2002.

## ESTUDIOS

*Iglesia y liturgia: en general*

- ALDAZÁBAL, J., *La asamblea, protagonista de la celebración*, «Teología Espiritual» 39 (1995) 365–378.
- AUGÉ, M., *Ecclesiologia e celebrazione liturgica nei libri liturgici. Alcuni rilievi terminologici*, «Ecclesia Orans» 14 (1997) 329–345.
- BAUM, W., *La liturgia luogo teologico per la ecclesiologia*, «Ho theologos» 1 (1983) 339–346.
- BROVELLI, F., *La riforma liturgica del Vaticano II. Linee di interpretazione in prospettiva storica*, «Rivista Liturgica» 69 (1982) 14–30.
- , *La storia della liturgia: criteri per la comprensione e lo studio*, en APL (ed.), *Il Mistero celebrato: per una metodologia dello studio della liturgia. Atti della XVII Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia. Assisi 28 agosto – 1 settembre 1988*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1989, 107–139.
- , *Le modalità e i significati del celebrare lungo la storia, I. La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, en PISTOIA, A., TRIACCA, C.M. y TRIACCA, A.M. (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 155–228.
- CHALLANCIN, J., *Local Celebration, a Realization of the Universal Church*, «Ephemerides Liturgicae» 91 (1977) 305–331.
- COLOMBO, G., *Immagini di “chiesa” e di “liturgia” nella prospettiva del Concilio Vaticano II e nell’attuazione della riforma liturgica*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia. Bologna 28 agosto–1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 72–89.
- CONGAR, Y.M.J., *L’Eglise ou communauté chrétienne, sujet integral de l’action liturgique*, en JOSSUA, J.P. y CONGAR, Y.M.J. (eds.), *La liturgia après Vatican II*, Cerf, Paris 1967, 241–282.
- CUVA, A., *Assemblea*, en DSPL, 158–171.
- DALMAIS, I.H., *La liturgia como celebración*, en MARTIMORT, A.G. (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia. Nueva edición actualizada y aumentada*, Herder, Barcelona 1987, 254–274.

- FALSINI, R., LODI, E. y NOÈ, V., *L'assemblea liturgica e i suoi attori*, Opera della Regalità di N. S. Gesù Cristo, Milano 1966.
- FALSINI, R., *Diversità di assemblee e forme di celebrazione*, en *Il nuovo rito della messa. Testo e commento*, Elle Di Ci Editrice, Leumann (Torino) 1969, 119–130.
- , *Asamblea litúrgica*, en *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982, 484–500.
- FARNÉS, P., *Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo en el vocabulario litúrgico*, en RODRÍGUEZ, P. et al. (eds.), *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1996, 125–131.
- GALLEN, J., *Assembly*, en FINK, P. (ed.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1990, 71–80.
- GONZÁLEZ PADRÓS, J., *La Liturgia, epifanía de la Iglesia*, en GUTIÉRREZ-MARTÍN, J.L., AROCENA, F.M. y BLANCO, P. (eds.), *La Liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, EUNSA 2007, 87–97.
- JUNGMANN, J.A., *La celebrazione liturgica: struttura, leggi e storia della liturgia*, Vita e pensiero, Milano 1958.
- , *La Chiesa nella liturgia latina*, en DANÉLOU, J. y VORGRIMLER, H. (eds.), *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, Volumen I, Edizioni Paoline 1963, 309–328, (tit. or. *Sentire Ecclesiam: das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1961.).
- KELLEHER, M.M., *Ecclesiology and Liturgy*, en FINK, P. (ed.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1990, 382–385.
- LÉCUYER, J., *La asamblea litúrgica. Fundamentos bíblicos y patrísticos*, «Concilium» 2 (1965) 163–181.
- MAGGIANI, S., *Dalla “Sacrosanctum concilium” al libro rituale. Analisi e valutazioni*, «Rivista Liturgica» 69 (1982) 31–83.
- MALDONADO, L., *La liturgia come realtà comunitaria*, en ALBERIGO, G. y JOSSUA, J.P. (eds.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 415–431.
- MARTIMORT, A.G., *La asamblea litúrgica*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2000.

- MILITELLO, C., *Ecclesiologia e liturgia*, en APL (ed.), *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo. Atti della XXV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Salsomaggiore Terme (PR) 25–30 agosto 1996*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 321–341.
- NEUNHEUSER, B. Y CATTANEO, E., *L'Ordo Missae e la partecipazione attiva dei fedeli*, «Rivista Liturgica» 62 (1975) 459–490.
- OÑATIBIA, I., *La eclesiología en la “Sacrosanctum Concilium”*, en CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO (a cura della), *Costituzione Liturgica Sacrosanctum Concilium. Studi*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1986, 171–182.
- PISTOIA, A., *L'assemblea come soggetto della celebrazione: Una verifica sui “Praenotanda” e sui modelli celebrativi dei nuovi libri liturgici*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Bologna: 28 agosto-1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 90–126.
- SANSON, V., *Il luogo dell'assemblea*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 42/242 (2004) 49–53.
- SARTORE, D., *La liturgia epifania del mistero della Chiesa*, en ANCILLI, E. (ed.), *La Chiesa sacramento di comunione*, Ed. Teresianum, Roma 1979, 283–297.
- , *La liturgia epifania del mistero della Chiesa*, «Rivista di vita spirituale» 33 (1979) 559–572.
- , *Ecclesiologia e liturgia: principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Bologna 28 agosto–1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 10–29.
- , *Ecclesiologia e liturgia. Approfondimenti e sviluppi recenti*, «Salesianum» 48 (1986) 27–49.
- , *Chiesa e Liturgia*, en DSPL, 397–410.
- SORCI, P., *Liturgia luogo teologico dell'eclesiologia*, en LA DELFA, R. (ed.), *La Chiesa tra teologia e scienze umane una sola complessa realtà*, Città Nuova-Facoltà di Teologia di Sicilia, Roma 2005, 193–216.

- TANGORRA, G., *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa. Una prospettiva teologica e spirituale*, EDB, Bologna 1999.
- TRIACCA, A.M., *La perennità dell'assioma: "Ecclesia facit Liturgiam et Liturgia facit Ecclesiam". Osmosi tra pensiero dei Padri e preghiera liturgica*. en FELICI, S. (ed.), *Ecclesiologia e catechesi patristica*, LAS, Roma 1982, 255–294.
- , *El Espíritu Santo y la Iglesia*, en RODRÍGUEZ, P. et al. (eds.), *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1996, 245–281.
- VAGAGGINI, C., *La Chiesa si ritrova nella liturgia*, «Rivista Liturgica» 51 (1964) 343–354.
- , *La ecclesiologia "di comunione" come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori*, en JOUNEL, P., KACZYNSKI, R. y PASQUALETTI, G. (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 59–131.

### ***Iglesia y liturgia: en la Santa Misa y en el Missale Romanum***

- ALIAGA, E., *Ecclesiología del misal de Pablo VI: ministerios litúrgicos y lugares de la celebración*, «Teología Espiritual» 39 (1995) 339–363.
- AUGÉ, M., *Le Messe "pro sancta Ecclesia": Un'espressione della "lex orandi" in sintonia con la "lex credendi" e la "lex vivendi"*, «Notitiae» 26 (1990) 566–584.
- BARBA, M., *"L'Eucaristia fa la Chiesa" nei riti d'ingresso*, «Rivista di scienze religiose» 11 (1997) 7–45.
- , *I riti processionali dell'Ordo Missae: dal Coetus X al Messale romano di Paolo VI. Analisi storico-teologico-liturgica dei riti di ingresso, offertorio e comunione*, PIL, Roma 1998.
- , *La riforma conciliare dell'"Ordo missae": il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 2002.

- BRAGA, C., *Punti qualificanti della «Institutio generalis Missalis Romani»*, en JOUNEL, P., KACZYNSKI, R. y PASQUALETTI, G. (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 241–261.
- CIBIEN, C., *Dal rito alla comunità attraverso l'Ordo Missae e i Praenotanda*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 42/242 (2004) 23–27.
- CUVA, A., *La preghiera eucaristica, preghiera-azione ecclesiale*, en AA. VV. (ed.), *In Ecclesia*, LAS, Roma 1977, 335–351.
- DALMAIS, H., *L'Introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique*, «La Maison-Dieu» 85 (1966) 92–100.
- D'ENCARNAÇÃO, M.L., *Celebración litúrgica: acto de la Iglesia-sacramento*, en RODRÍGUEZ, P. et al. (eds.), *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 1983, 193–201.
- DI NAPOLI, G., *Tematiche ecclesiologiche in alcuni prefazi delle domeniche “per annum”*, en CATTANEO, E. y TERRACCIANO, A. (eds.), *Credo Ecclesiam. Studi in onore di A. Barruffo, sj*, M. D'Auria, Napoli 2000, 411–425.
- DONGHI, A., *I prefazi del Tempo Ordinario*, en *Il Messale Romano del Concilio Vaticano II. Orazionale e lezionario, I: La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1984, 517–568.
- GONZÁLEZ PADRÓS, J., *La Iglesia en la eucología del Misal Romano*, «Phase» 47 (2007) 389–403.
- HERMANS, J., *La celebrazione dell'Eucaristia. Per una comprensione teologico-pastorale della Messa secondo il Messale Romano*, Elle Di Ci Editrice, Leumann 1985.
- JUNGMANN, J.A., *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1963, (tit. orig. *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, Verlag Herder, Wien 1949).
- LAMERI, A., *Per una teologia dell'Eucaristia “per ritus et preces”*, «Liturgia» 162 (2000) 642–656.
- LECUYER, J., *“Et avec ton esprit”: Le sense de cette formule chez les Pères de l'École d'Antioche*, en MARTIMORT, A.G. et al. (eds.), *Mens con-*

- cordet voci. Pour Mgr. A. G. Martimort à l'occasion de ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la Constitution "Sacrosanctum Concilium"*, Desclée, Paris 1983, 447–451.
- LODI, E., *Partecipazione attiva o concelebrazione dei fedeli alla Messa? en Il nuovo rito della messa. Testo e commento*, Elle Di Ci Editrice, Leumann (Torino) 1969, 131–146.
- MARSILI, S., *Le orazioni della Messa nel nuovo messale. Teologia e pratica della preghiera liturgica*, «Rivista Liturgica» 58 (1971) 70–91.
- MIRALLES, A., *Il progetto eucaristico per la missione del cristiano, nell'eucologia del "Missale Romanum"*, «Annales Theologici» 19 (2005) 453–466.
- MOLIN, J.B., *La restauration de la prière universelle*, en JOUNEL, P., KACZYNSKI, R. y PASQUALETTI, G. (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 307–317.
- NEUNHEUSER, B., *La relation entre le prêtre et les fidèles dans la liturgie de Pie V et celle de Paul VI*, en TRIACCA, A.M. (ed.), *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'Assemblée. Conférence Saint-Serge XXIIIe Semaine d'études liturgiques. Paris 28 Juin-1er Juillet 1976*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 239–252.
- QUILOTTI, R.G., *Aspetti dell'ecclesiologia del "Missale Romanum": vocabolario e teologia della chiesa nell'eucologia delle messe "pro sancta ecclesia" e della dedicazione (diss.)*, PIL, Bologna 1990.
- ROGUET, A. M., *L'arrière plan doctrinal de la nouvelle liturgie de la messe*, «La Maison-Dieu» 100 (1969) 72–92.
- SODI, M., *Nell'Eucaristia la vita della Chiesa*, «La Nuova Alleanza» 84 (1979) 323–330.
- VALENZIANO, C., *L'anello della sposa: mistagogia eucaristica*, 2 vols. CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2005.
- VAN BEEK, F.J., *A Note on two Liturgical Greetings and the People's Reply*, «Ephemerides Liturgicae» 103 (1989) 519–522.
- VAN UNNIK, W.C., *Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula*, en HIGGINS, A.J.B. (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson*, University Press, Manchester 1959, 270–305.

*Otros estudios históricos, teológicos y litúrgicos*

- AROCENA, F.M., *En el Corazón de la Liturgia. La Celebración Eucarística*, Palabra, Madrid 1999.
- AUGÉ, M., *Le Collette del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, «Ephemerides Liturgicæ» 84 (1970) 275–298.
- BARBA, M., *La genesi istituzionale dell’“Editio typica tertia” del “Missale Romanum”*, «Notitiae» 38 (2002) 56–62.
- , *La nuova “Institutio Generalis” del “Missale Romanum”*, «Rivista Liturgica» 90 (2003) 513–532.
- , *L’Institutio generalis del Missale Romanum. Analisi storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione*, LEV, Città del Vaticano 2005.
- BERAUDY, R., *Les rites de préparation à la communion*, «La Maison-Dieu» 100 (1969) 72–88.
- BOTTE, B. Y MOHRMANN, C., *L’ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Cerf, Paris 1953.
- BOTTE, B., *Le canon de la messe romaine. Édition critique. Introduction et notes*, Abbaye du Mont César, Louvain 1935.
- BOUYER, L., *La troisième prière eucharistique*, «Assemblée du Seigneur» 2 (1968) 23–33.
- BRAGA, C., *La genesi storica delle rubriche*, en CATTANEO, E., MARTIMORT, A.G. et al. (eds.), *Introduzione agli studi liturgici*, CAL, Roma 1962, 39–66.
- , *L’“Editio typica tertia” della IGMR*, «Ephemerides Liturgicæ» 114 (2000) 481–497.
- , *Le chiavi di lettura delle premesse al messale romano di Paolo VI*, «Liturgia» 35 (2001) 150–162.
- BROVELLI, F., *Le orazioni delle domeniche del Tempo Ordinario*, en *Il Messale Romano del Concilio Vaticano II. Orazionale e lezionario, I: La celebrazione del Mistero di Cristo nell’anno liturgico*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1984, 493–515.
- BRUYLANTS, P., *Les oraisons du Missel Romain. Texte et Histoire*, 2 vols. Abbaye du Mont César, Louvain 1952.

- BUGNINI, A., *La riforma liturgica (1948–1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1997.
- BUSANI, G., *La risposta orante alla Parola di Dio: una supplica che interpellava Dio*, en GIRAUDO, C. (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*. Atti della XXX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 133–153.
- CABIÈ, R., *La Eucaristía*, en MARTIMORT, A.G. (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia. Nueva edición actualizada y aumentada*, Herder, Barcelona 1987, 307–558, (tit. orig. *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Desclée, Tournai 1984).
- CATTANEO, E., *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1984.
- CUVA, A., *L'arricchita documentazione della IGMR*, «Ephemerides Liturgicæ» 114 (2000) 511–520.
- DACQUINO, P., *I saluti liturgici nel nuovo rito della messa*, «Notitiae» 6 (1970) 254–257.
- DUMAS, A., *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du missel romain*, «Notitiae» 6 (1970) 194–213.
- , *Les Oraisons du nouveau Missel Romain*, «Questions Liturgiques» 52 (1971) 263–270.
- , *Le Orazioni del Messale: Criteri di scelta e composizione*, «Rivista Liturgica» 58 (1971) 92–102.
- FERRETI, W., *Le orazioni “post Comunionem” de Tempore nel nuovo Messale Romano*, «Ephemerides Liturgicæ» 84 (1970) 323–341.
- FOLSOM, C., *I libri liturgici romani*, en CHUPUNGCO, A.J. (ed.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia, I: Introduzione alla liturgia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 263–289.
- FRANQUESA, A., *Las antifonas del introito y de la comunión en las misas sin canto*, «Notitiae» 6 (1970) 213–221.
- GARCÍA IBÁÑEZ, A., *L'Eucaristia: dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, EDUSC, Roma 2006.
- GIRAUDO, C., *“In unum corpus”*. *Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, San Paolo, Roma 2001.

- GOÑI, J.A., *Indicación de otras variaciones en la IGMR de la tercera edición típica del Misal Romano*, «Ephemerides Liturgicæ» 117 (2003) 239–248.
- GRACIA GIMENO, J.A., *Las oraciones sobre las ofrendas en el Sacramentario Leoniano. Texto y doctrina*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto “Francisco Suárez”, Madrid 1965.
- , *Formación del Ordo Missae*, «Phase» 6 (1966) 433–455.
- LODI, E., *Liturgia della chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, EDB, Bologna 1981.
- , *La “devotio” nella teologia liturgica del Messale Romano*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 179 (1993/4) 3–12.
- MAGGIANI, S., *La “Liturgia della Parola”: sequenze rituali costitutive*, «Rivista Liturgica» 73 (1986) 633–645.
- , *Il Rito della presentazione dei doni e i Riti di Comunione*, en GIRAUDO, C. (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento. Atti della XXX Settimana di Studio dell’Associazione Professori di Liturgia*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 223–272.
- MAGNANI, F., *La revisione dell’“Ordo missæ”*, «Rivista Liturgica» 90 (2003) 612–626.
- MAGNOLI, C., *La cornice rituale della Messa: il Rito d’Introduzione e il Rito di Conclusione*, en GIRAUDO, C. (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento. Atti della XXX Settimana di Studio dell’Associazione Professori di Liturgia*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 79–102.
- MAZZA, E., *Le odierne preghiere eucaristiche*, 2 vols. Dehoniane, Bologna 1991.
- MIRALLES, A., *Los Sacramentos Cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*, Palabra, Madrid 2000.
- NEBEL, J., *Il rito della Messa Romana nella luce dell’origine della sua identità*, «Rivista Liturgica» 4–5 (2002) 716–729.
- NOCENT, A., *La Messa prima e dopo san Pio V*, Piemme, Casale Monferrato 1985.
- OBUNGE, S., *The Ethical Imperatives of the Holy Eucharist: A Study of the Morally Obligating Sense of the Eucharist in the Euchology of the Roman Missal (diss.)*, PUSC, Roma 2001.

- RAFFA, V., *Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, «Ephemerides Liturgicae» 84 (1970) 299–322.
- , *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Nuova edizione ampiamente riveduta e aggiornata secondo l'editio typica tertia del Messale Romano*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003.
- RASMUSSEN, N. K., *Les rites de présentation du pain et du vin*, «La Maison-Dieu» 100 (1969) 44–58.
- RIGHETTI, M., *Manuale di storia liturgica, III: La Messa*, Ancora, Milano 1966.
- RÍO, M.P., *La Iglesia, misterio de comunión familiar (y III)*, «Annales Theologici» 19 (2005) 7–56.
- ROZIER, C., *Les rites d'ouverture de la messe*, «La Maison-Dieu» 100 (1969) 36–43.
- SUSTAETA, J.M., *Misal y Eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1979.
- VOGEL, C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge. Réédition anastatique préfacée par Bernard Botte*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1981.
- WARD, A., *Features and Significance of the New Chapter of the IGMR*, «Ephemerides Liturgicae» 114 (2000) 498–510.
- , *Final Variants in the IGMR of the Third Typical Edition of the Missale Romanum*, «Ephemerides Liturgicae» 116 (2002) 263–284.

### ***Metodología de interpretación de textos litúrgicos***

- AMATA, B., *Il linguaggio non verbale (e le sue relazioni con il linguaggio verbale) nella riflessione dei Padri e del Medioevo*, «Rivista Liturgica» 83 (1996) 658–720.
- AUGÉ, M., *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, en NEUNHEUSER, B. (ed.), *Anamnesis, I: La Liturgia. Momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974, 159–179.
- , *Euologia*, en DSPL, 761–771.

- BONACCORSO, G., *Il linguaggio non verbale nella liturgia*, «Rivista Liturgica» 78 (1991) 9–23.
- , *Il culto di Dio nei gesti dell'uomo*, «Rivista Liturgica» 83 (1996) 637–657.
- CARMINATI, G., *Una teoria semiologica del linguaggio liturgico: una verifica sull' "Ordo Missae"*, «Ephemerides Liturgicae» 102 (1988) 184–232.
- CIBIEN, C., *Semiotica della sinassi eucaristica. L'analisi della "gestualità" nel "Missale Romanum". Contributo all'approfondimento della "Actuosa participatio" liturgica*. PIL, Roma 1988.
- , *Il linguaggio non verbale nel nuovo "Missale Romanum": "ars celebrandi" o "ritus servandus"?* «Rivista Liturgica» 90 (2003) 549–573.
- DE ZAN, R.L., *Criticism and Interpretation of Liturgical Texts*, en CHUPUNGO, A.J. (ed.), *Handbook for Liturgical Studies, I: Introduction to the Liturgy*, The Liturgical Press, Collegeville MN 1997, 331–365.
- LÓPEZ MARTÍN, J., *La eucología como respuesta a la Palabra de Dios. Una clave hermenéutica imprescindible*, «Phase» 30 (1990) 457–464.
- MAGGIANI, S., *Interpretare il libro liturgico*, en APL (ed.), *Il Mistero celebrato: per una metodologia dello studio della liturgia. Atti della XVII Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia. Assisi 28 agosto - 1 settembre 1988*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1989, 157–192.
- , *Come leggere gli elementi costitutivi del libro liturgico*, en PISTOIA, A., TRIACCA, C.M. y TRIACCA, A.M. (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo, I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 131–141.
- , *Il linguaggio rituale nella celebrazione eucaristica. Dalla comunione al servizio*, «Rivista Liturgica» 87 (2000) 459–469.
- , *Epistemologia liturgica. Come studiare l'azione liturgica?* en CARR, E. (a cura di), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso internazionale di liturgia, Roma, Pontificio istituto liturgico, 31 ottobre - 3 novembre 2001*, PIL, Roma 2002, 153–186.
- NAKAGAKI, F., *Metodo integrale. Discorso sulla metodologia nell'interpretazione dei testi eucologici*, en CUA, A. (ed.), *Fons vivus, Miscellanea liturgica in memoria di don E. M. Vismara*, PAS-Verlag, Zurich 1971, 269–286.

- ROGUET, P.A., *I generi letterari dei testi liturgici, loro traduzione e uso liturgico*, en *Le traduzioni dei Libri Liturgici. Atti del Congresso tenuto a Roma, 9-13 novembre 1965*, LEV, Città del Vaticano 1966, 145–160.
- SODI, M., *I libri liturgici romani*, en PISTOIA, A., TRIACCA, C.M. y TRIACCA, A.M. (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo, I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 407–451.
- , *La “latinitas” dei libri liturgici. L’eucologia del “Tempus Adventus” nel “Missale Romanum” di Paolo VI: dalla filologia alla teologia eucaristica*, en DAL COVOLO, E. y SODI, M. (eds.), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all’inizio del terzo millennio*, LEV, Città del Vaticano 2002, 388–391.
- TRIACCA, A.M. Y FARINA, R., *Studio e lettura dell’eucologia. Note metodologiche*, en GHIDELLI, C. (ed.), *Teologia, Liturgia, Storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, La Scuola, Brescia 1977, 197–223.
- TRIACCA, A.M., *La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo per una loro retta esegesi*, «Ephemerides Liturgicæ» 86 (1972) 233–279.
- , *Mater omnium viventium. Contributo metodologico ad una ecclesiologia liturgica dal nuovo Messale ambrosiano*, en *In Ecclesia*, LAS, Roma 1977, 353–383.

# INTRODUCCIÓN

Han pasado bastantes años desde que comenzara la obra de reforma litúrgica del Concilio Vaticano II. Desde entonces, diversos estudios han tratado de poner de relieve cómo la Iglesia se auto-manifiesta en la Liturgia y han tratado de explicar así el nexo profundo que existe entre las dos. Esta intuición proviene del mismo concilio, que declara:

«En efecto, la liturgia, por medio de la cual “se ejerce la obra de nuestra Redención”, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye mucho a que los fieles, en su vida, expresen y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza genuina de la verdadera Iglesia»<sup>6</sup>.

En este mismo sentido se ha pronunciado también el Magisterio posterior al concilio, cuando dice que:

«Existe, en efecto, un vínculo estrechísimo y orgánico entre la renovación de la liturgia y la renovación de toda la vida de la Iglesia. La Iglesia no sólo actúa, sino que se expresa también en la liturgia, vive de la liturgia y saca de la liturgia las fuerzas para la vida»<sup>7</sup>.

Al declarar esta relación, no deja de ser significativo que el esfuerzo por captar la naturaleza de la Iglesia a través de la Liturgia dirija su atención, en primer lugar, a la Eucaristía. La Iglesia verdaderamente vive de la Eucaristía, es edificada por ella, y en ella manifiesta diversas notas de su naturaleza. Movidos por este interés, también nosotros queremos dar una contribución, si

---

<sup>6</sup> SC n. 2.

<sup>7</sup> DC n. 13.

bien modesta, en esta línea de estudio; es decir, tratar de profundizar en la imagen de la Iglesia que se hace presente y operante a través de la celebración eucarística.

La publicación de diversos documentos magisteriales sobre la Eucaristía en los últimos años y la aparición de la *editio typica tertia* del *Missale Romanum* nos da una buena ocasión para hacerlo. A propósito de éste último, nos interesa señalar que, al presentar la nueva edición, el Card. Medina afirmó que se trata del libro más importante entre todos los libros reformados a la luz del Vaticano II, y que las oraciones, los gestos y los signos litúrgicos ahí contenidos manifiestan también el *sensus fidei* de la Iglesia<sup>8</sup>. Por tanto, el estudio de la celebración litúrgica de la Eucaristía nos pone no sólo ante una praxis ritual, sino que también nos pone en contacto con valores de auténtico alcance teológico. De ahí el interés de la teología litúrgica por estudiar esta fuente.

Para introducir este estudio, daremos primero un vistazo rápido a la manera como se ha tratado esta temática, señalando los principales periodos, autores, métodos y temas que han sido abordados. Dentro de este cuadro presentaremos luego el trabajo que deseamos desarrollar aquí.

## **1. BREVE PANORAMA SOBRE LOS ESTUDIOS DE LA IMAGEN DE LA IGLESIA EN LA LITURGIA**

Para introducirnos en un estudio sobre la imagen de la Iglesia nos parece importante comenzar con la constatación de que los primeros tratados de eclesiología son bastante recientes. Si bien en el s. XV se pueden encontrar algunos tratados dogmáticos, a partir de la reforma protestante el enfoque de los tratados se vuelve predominantemente apologético. Esto hace que se examinen sobre todo los elementos más externos y empíricos que componen la Iglesia, mientras la consideración propiamente teológica queda sin desarrollar. Encontramos los primeros tratados verdaderamente teológicos hacia finales del s. XIX, y sólo en el s. XX aparecen intentos de construirla partiendo de una reflexión teológica sobre el dato litúrgico. En cuanto a la relación en-

---

<sup>8</sup> Cfr. CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Presentazione del nuovo Messale Romano. Intervento del Cardinale Jorge Arturo Medina Estévez*, 18.III.2002, «Notitiae» 38 (2002) 454–459.

tre la Iglesia y la Eucaristía, incluso en los años '80 se sigue notando aún una fuerte ausencia de este tema fundamental en los tratados sobre la Iglesia<sup>9</sup>.

Por su parte, la liturgia, en cuanto ciencia teológica, se encuentra ausente durante los periodos patrístico y medieval. No hay una reflexión sobre el estatuto epistemológico de ésta, ni encuentra espacio dentro de la exposición teológica. En los siglos XVI a XIX el interés teológico por la liturgia sigue siendo escaso y está marcado por la polémica contra los protestantes. Esto seguirá así hasta los últimos años del s. XIX, momento en el cual empieza a extenderse el movimiento litúrgico y con él una renovada apertura para encontrar en la liturgia una fundamentación a la ciencia teológica que parte de la naturaleza misma de la Iglesia<sup>10</sup>.

Por los motivos apenas expuestos nos parece justificado enfocar fundamentalmente en este breve panorama histórico el periodo más cercano al Concilio y el posterior. En estos párrafos, no es nuestra intención reseñar toda la literatura que ha estudiado de algún modo la relación Iglesia-Liturgia. Queremos sobre dotar de un marco adecuado a nuestro trabajo, indicando de qué modo se inserta dentro de los estudios que se han realizado sobre el mismo tema o similares.

En efecto, la intuición nacida en estos años acerca de la gran interrelación entre la eclesiología y la liturgia fue acogida y profundizada en el Concilio

<sup>9</sup> Para obtener los datos concretos de este recorrido histórico se puede consultar los estudios de J. GONZÁLEZ PADRÓS, *La Liturgia, epifanía de la Iglesia*, en J.L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, F.M. AROCENA y P. BLANCO (eds.), *La Liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, EUNSA 2007, 87–89; A. MIRALLES, *Il trattato sulla Chiesa nella storia della teologia cattolica*, «Annales theologici» 15 (2001) 427–475 y C. VAGAGGINI, *La Chiesa si ritrova nella liturgia*, «Rivista Liturgica» 51 (1964) 343–354. El manual basado en la liturgia al que se hace referencia es A. ALCALÁ, *La Iglesia: Misterio y misión*, BAC, Madrid 1963, citado a pág. 459 del último artículo mencionado, en la que también se dice que el resultado obtenido corre el riesgo de ser evanescente debido al sentido únicamente metafórico que se le da a las imágenes de la Iglesia estudiadas.

<sup>10</sup> Los principales hitos de este recorrido se encuentran expuestos en los capítulos XVII–XIX de C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, BAC, Madrid 1965. Además, hay diversos estudios que sostienen la importancia eclesiológica del movimiento litúrgico como, por ejemplo P. ROUSSEAU, *La costituzione “Lumen gentium” nel quadro dei movimenti rinnovatori della teologia e della pastorale degli ultimi decenni*, in AA. VV., *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 111–130.

Vaticano II, y desarrollada también posteriormente. Ya desde el momento en que la comisión preparatoria de *Sacrosanctum Concilium* decidió enmarcar la reforma en una visión teológica de la liturgia se sabía que en ella se trasluciría una imagen determinada de Iglesia, por ser la liturgia su expresión más tangible y concreta, y el lugar donde se actualiza esta imagen. Se trata, por tanto, de una refundación radical de la conexión entre Iglesia y Liturgia, a un nivel más profundo, que implica sobre todo la acción del Cuerpo Místico de Cristo, especialmente en la celebración de los sacramentos y de modo máximo en la Santísima Eucaristía. Por eso no parece aventurado afirmar que la eclesiología del Vaticano II es la hermenéutica adecuada de *Sacrosanctum Concilium*<sup>11</sup>. Por lo que atañe a nuestro tema, es aquí donde por primera vez y con insistencia se menciona que en la liturgia se manifiesta la verdadera naturaleza de la Iglesia<sup>12</sup>. Pero la constitución sobre la Sagrada Liturgia es sólo un punto de partida que irá perfilándose y enriqueciéndose con los demás documentos del Concilio<sup>13</sup>.

A partir de entonces, se produce un acercamiento paulatino entre la ciencia litúrgica y la eclesiológica que lleva a un camino de continua profundización. Esto se realiza tanto a través de semanas de trabajo especializadas<sup>14</sup>, como

<sup>11</sup> Cfr. F. BROVELLI, *La riforma liturgica del Vaticano II. Linee di interpretazione in prospettiva storica*, «Rivista Liturgica» 69 (1982) 14–30; G. COLOMBO, *Immagini di “chiesa” e di “liturgia” nella prospettiva del Concilio Vaticano II e nell’attuazione della riforma liturgica*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia. Bologna 28 agosto–1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 72–89; C. VAGAGGINI, *La Chiesa*, o. c., 343–354.

<sup>12</sup> Cfr. SC nn. 2, 5–7, 9–13, 26 y 41. Además, el inicio de cada sección, que describe los principios teológicos sobre los cuales se fundamentan las normas litúrgicas prescritas, hace también referencia de modo más o menos directo a una cierta eclesiología (cfr. SC nn. 47, 59–61, 83–87, 102–105, 112, 122).

<sup>13</sup> Cfr. I. OÑATIBIA, *La eclesiología en la “Sacrosanctum Concilium”*, en CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO (a cura della), *Costituzione Liturgica Sacrosanctum Concilium. Studi*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1986, 171–182. Para una bibliografía más extensa sobre los estudios de los aspectos eclesiológicos de los documentos conciliares, sobre todo la continuidad y complementariedad entre *Sacrosanctum Concilium* y *Lumen Gentium*, se puede consultar J. GONZÁLEZ PADRÓS, *La Liturgia*, o. c., 89–96 y D. SARTORE, *Chiesa e Liturgia*, en DSPL, 409, nota 6.

<sup>14</sup> Por ejemplo: la X Semana de estudios (28.VIII–1.IX.1981) de la *Associazione di Professori di Liturgia* que lleva por título *Ecclesiologia e liturgia*. Asimismo, la XXV Semana (25–30.VIII.1996) que tuvo por tema *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e disci-*

de diversos tipos de estudios. Entre estos últimos, podemos mencionar tanto obras de síntesis, como manuales sistemáticos y una gran variedad de trabajos monográficos. A continuación reseñaremos algunos de los que se refieren más específicamente a nuestro tema.

En primer lugar mencionamos los trabajos que buscan mostrar cómo la nueva percepción de la relación entre Iglesia y liturgia se refleja en la reforma conciliar a través de los nuevos libros litúrgicos. Esto lo muestra, por ejemplo, C. Vagaggini cuando estudia la importancia que tiene el concepto de “eclesiología de comunión” y cómo la *Institutio Generalis Missalis Romani* ha recogido las expectativas del Concilio respecto a la participación activa de todos los fieles. De esta manera, concluye, la liturgia reformada deja entrever con un acento especial una serie de temas teológicos entre los cuales menciona: la relación entre la eclesiología y la liturgia alrededor del concepto de *liturgia culmen et fons*, las relaciones Iglesia local-Iglesia universal, la visión de la realidad cristiana como una historia sagrada siempre en acto que tiene como centro el misterio pascual de Cristo, del cual se deriva la centralidad de la celebración de la Eucaristía<sup>15</sup>.

Un segundo tipo de estudios lo constituyen las voces “Iglesia” o “Eclesiología” que han aparecido en los últimos **diccionarios** litúrgicos. El tema tiende a presentarse desde dos perspectivas complementarias, si bien la primera más rica que la segunda: una de ellas es histórica y teológica, mientras que la segunda tiende a enfocar los aspectos más sociológicos de esta relación<sup>16</sup>.

---

*pline teologiche in dialogo*. Por otra parte, la *Conférence Saint-Serge* dedicó la XXII Semana de trabajo (30.VI–3.VII.1975) al tema *Liturgie de l'Église particulière et Liturgie de l'Église universelle*, la XXIII Semana (28.VI–1.VII.1976) al tema *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'Assemblée* y la XXVI Semana (26–29.VI.1979) al tema *L'Église dans la liturgie*.

<sup>15</sup> Cfr. C. VAGAGGINI, *La ecclesiologia “di comunione” come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori*, en P. JOUNEL, R. KACZYNSKI y G. PASQUALETTI (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 59–131, y también el estudio de S. MAGGIANI, *Dalla “Sacrosanctum concilium” al libro rituale. Analisi e valutazioni*, «Rivista Liturgica» 69 (1982) 31–83.

<sup>16</sup> Un ejemplo de la primera puede ser D. SARTORE, *Chiesa e Liturgia*, o. c., 397–410 (la edición anterior del DSPL, que contiene también esta voz, ha sido traducida al castellano: *Nuevo Diccionario de Liturgia* [Paulinas, Madrid] y al francés: *Dictionnaire Encyclopédique de la Liturgie* [Brepols, Belgique 1992]). También se podría citar, aunque el tema se

Como tercer tipo de documentos tenemos los diversos **manuales** de liturgia que estudian esta relación (muchos no tratan este tema). Por ejemplo, en *Celebrare il mistero di Cristo* se ofrece una propuesta de metodología para profundizar en estos estudios pero sin llegar a realizarlos<sup>17</sup>.

Por último, hay que hacer referencia a la abundante producción de **monografías**. Esto hace difícil una mención exhaustiva, de modo que sólo reseñamos a continuación aquellas que ayudan a situar mejor el trabajo que nos proponemos realizar:

- *Patrísticas*. Demuestran cómo pertenece a la conciencia de los Padres el hecho que la Iglesia, cuando celebra, expresa su identidad más profunda, porque muestra de modo visible el misterio de su ser<sup>18</sup>.
- *Históricas*. Muestran que a lo largo de la historia las imágenes de Iglesia y de liturgia han evolucionado juntas<sup>19</sup>. Hay que señalar que, ya

---

trata mucho más sintéticamente, la voz *Église* en R. LE GALL, *Dictionnaire de liturgie*, CLD, Chambray 1997, 97–98. En la segunda categoría puede situarse a M.M. KELLEHER, *Ecclesiology and Liturgy*, en P. FINK (ed.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1990, 382–385. Muchos otros diccionarios de liturgia no incluyen estas voces o tratan la voz “Iglesia” únicamente desde el punto de vista del edificio arquitectónico o de los diversos ritos existentes.

<sup>17</sup> Cfr. sobre todo la contribución de S. MAGGIANI, *Come leggere gli elementi costitutivi del libro liturgico*, en A. PISTOIA, C.M. TRIACCA y A.M. TRIACCA (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo, I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 131–141. Se puede ver también la contribución de F. BROVELLI, *Le modalità e i significati del celebrare lungo la storia, I. La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, en A. PISTOIA, C.M. TRIACCA y A.M. TRIACCA (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 155–228 que, a pesar de ser prevalentemente histórica, se esfuerza por aproximarse al sentido y a la comprensión de la celebración misma en las diversas épocas, método que lo lleva inevitablemente a mencionar muchas veces el aspecto eclesiológico subyacente.

<sup>18</sup> Cfr. A.M. TRIACCA, *La perennità dell’assioma: “Ecclesia facit Liturgiam et Liturgia facit Ecclesiam”*. *Osmosi tra pensiero dei Padri e preghiera liturgica*. en S. FELICI (ed.), *Ecclesiologia e catechesi patristica*, LAS, Roma 1982, 255–294.

<sup>19</sup> Algunas etapas de esta relación se pueden ver en D. SARTORE, *Ecclesiologia e liturgia: principi metodologici e fondamenti teologici di un rapporto*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia. Bologna 28 agosto–1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 10–29. Desde otras perspectivas el tema también fue tratado por Y.M.J. CONGAR, *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, Cerf, Paris 1970 y H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L’Eucharistie et l’Église au Moyen Âge: étude historique*, Aubier-Montaigne, Paris 1949.

antes del Vaticano II, J. A. Jungmann había realizado un estudio sobre la imagen de la Iglesia en el rito romano tratando de comprender cómo se nos presenta ésta a través de algunas de sus celebraciones litúrgicas (y no sólo a través de la eucología)<sup>20</sup>. Además, en algunos casos el argumento ha sido afrontado directamente examinando las ceremonias tal y como están recogidas en un determinado libro litúrgico antiguo (al menos bajo algún aspecto y generalmente de modo no exhaustivo)<sup>21</sup>.

- *Metodológicas*. Se proponen diversos métodos para estudiar teológicamente algunos aspectos de la Iglesia tal como se presenta en la liturgia. Triacca estudia la eclesiología “estática” y “dinámica” del nuevo misal ambrosiano partiendo de sus aspecto más exteriores (número y tipo de formularios eclesiológicos en el propio del tiempo con sus fiestas, en las misas comunes y rituales, y en las misas por varias necesidades); analiza luego la terminología con que dichos formularios presentan el misterio de la Iglesia, fijándose tanto en la semántica como en la estructura, tanto en sus aspectos sincrónicos como diacrónicos; finalmente, estudia también el modo como se pone por obra la participación de todos los fieles. Aunque en el estudio que presenta no toma en cuenta ni los cantos ni las lecturas, reconoce que haría falta considerarlos para tener una perspectiva integral. Describe también los principios dentro de los que se debe estudiar lo propio de un rito determinado sin perder de vista la relación con la Iglesia universal<sup>22</sup>. Por otra parte, Sartore propone un método comparativo de alcance más amplio que implicaría abordar todas las creaciones litúrgicas tanto de Oriente como de Occidente, y

<sup>20</sup> Cfr. J.A. JUNGSMANN, *La Chiesa nella liturgia latina*, en J. DANÉLOU y H. VORGRIMLER (eds.), *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, Volumen I, Edizioni Paoline 1963, 309–328.

<sup>21</sup> Para los libros litúrgicos tridentinos cfr. P.-M. GY, *Typologie et ecclésiologie des livres liturgiques médiévaux*, en «La Maison-Dieu» 121 (1975) 7–21; R.-M. SCHMITZ, *L'ecclésiologie dans le missel romain classique*, en AA.VV., *Aspects historiques et théologiques du Missel Romain. Actes du cinquième colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite romain*, CIEL, Versailles 2000, 257–277; G. WACH, *L'ecclésiologie à travers les livres liturgiques*, en AA.VV., *La Liturgie Trésor de l'Église. Actes du premier colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain*, CIEL, Versailles 1995, 219–244.

<sup>22</sup> Cfr. A.M. TRIACCA, *Mater omnium viventium. Contributo metodologico ad una ecclésiologia liturgica dal nuovo Messale ambrosiano*, en *In Ecclesia*, LAS, Roma 1977, 353–383.

tanto pasadas como presentes –“oficiales” y “experimentales”–, dentro del marco de otras manifestaciones de la fe y de la vida de la Iglesia en dichos periodos. Sólo así se haría justicia a una realidad tan rica e inefable como la Iglesia. Se trata de enfocar así la correlación objeto de estudio, a través no sólo de los textos y los ritos, sino también de la celebración misma. Lamentablemente el método queda sólo sugerido, sin ningún ejemplo de aplicación concreta. De hecho, el autor expone únicamente un análisis eucológico<sup>23</sup>.

- *Hermenéuticas*. Alrededor de los años '70 el método de interpretación de la eucolgía alcanza su madurez y comienza a ser aplicado tanto a los libros litúrgicos actuales como a los antiguos, para intentar mostrar la autocomprensión de la Iglesia que está detrás de cada oración que dirige a Dios en la celebración eucarística<sup>24</sup>.
- *Estudios sobre los Prænotanda*. Se ha dado también gran énfasis a los estudios sobre la *Institutio Generalis* que ponen de relieve los aspectos eclesiológicos más ligados a la reforma litúrgica: la asamblea como sujeto de la celebración, la “verdad” de los signos y la *actuosa parti-*

<sup>23</sup> Cfr. D. SARTORE, *Ecclesiologia e liturgia: principi*, o. c., 10–29.

<sup>24</sup> Cfr. entre otros: M. AUGÉ, *La asamblea cultual propiedad sagrada del Señor* (Ve n. 154), «Claretianum» 9 (1969) 395–411; IDEM, *Alcune immagini della Chiesa nella tradizione eucológica romana*, «Claretianum» 14 (1974) 82; J.M. CANALS, *La liturgia “epifanía” de la Iglesia*, «Phase» 162 (1987) 439–456; G. CAVAGNOLI, *Il mistero della Chiesa e la sua epifania nel Sacramentario di Verona. L’identità della Chiesa nel momento litúrgico* (diss.), PIL, Roma 1985; G. DI NAPOLI, *Tematiche ecclesiológicas in alcuni prefazi delle domeniche “per annum”*, en E. CATTANEO Y A. TERRACCIANO (EDS.), “Credo Ecclesiam”. *Studi in onore di A. Barruffo, sj*, M. D’Auria, Napoli 2000, 411–425; M. DYBOWSKI, *L’ecclesiologia litúrgica nei prefazi “De tempore” del “Sacramentarium Gelasianum Vetus”* (diss.), PIL, Roma 1991; G. PEREGO, *Ecclesiologia eucarística nelle orazioni dopo la comunione* (diss.), Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1982; R.G. QUILOTTI, *Aspetti dell’ecclesiologia del “Missale Romanum” : vocabolario e teología della chiesa nell’eucológica delle messe “pro sancta ecclesia” e della dedicazione* (diss.), PIL, Bologna 1990; M. SODI, *Teología litúrgica eucarística. Avviamento ad uno studio metodológico di Teología litúrgica (dall’eucológica dell’Avvento del “Missale Romanum” di Paolo VI; diss.)*, PIL, Roma 1978; IDEM, *Nell’Eucaristia la vita della Chiesa*, «La Nuova Alleanza» 84 (1979) 323–330; IDEM, “Ex corde scisso Ecclesia, Cristo iugata, nascitur”. *Ecclesiologia e teología litúrgica*, en G. COFFELE (A CURA DI), “Dilexit Ecclesiam”. *Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 711–730; P. TENA, *La palabra Ekklesia. Estudio histórico-teológico*, Seminario Conciliar de Barcelona, Barcelona 1958.

*cipatio*, etc.<sup>25</sup>. A veces el objetivo es hacer resaltar estos elementos a través de la comparación con el misal anterior<sup>26</sup>. Otras veces el objetivo es más “mistagógico” y se intenta poner de relieve de qué manera los ritos ayudan a la asamblea a constituirse en una comunidad convocada por la Palabra para unirse al ofrecimiento del sacrificio eucarístico<sup>27</sup>.

- *Semióticas*. Más recientes son los estudios de la acción ritual que buscan explicar la interacción de los diversos “actores” y los códigos comunicativos en acto en el rito de la Santa Misa<sup>28</sup>. Pueden resultar interesantes para resaltar algunos aspectos eclesiológicos en la celebración en acto, aunque hasta el momento no hemos encontrado un estudio que lleve a cabo esta aplicación.

\* \* \*

Podemos concluir diciendo que, desde el punto de vista **metodológico** no se han realizado casi estudios de la celebración completa, básicamente sólo de

<sup>25</sup> Tenemos entre ellos: E. ALIAGA, *Eclesiología del misal de Pablo VI: ministerios litúrgicos y lugares de la celebración*, «Teología Espiritual» 39 (1995) 339–363; M. AUGÉ, *Eclesiología e celebrazione liturgica nei libri liturgici. Alcuni rilievi terminologici*, «Ecclesia Orans» 14 (1997) 329–345; C. BRAGA, *Punti qualificanti della «Institutio generalis Missalis Romani»*, en P. JOUNEL, R. KACZYNSKI y G. PASQUALETTI (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 241–261; G. COLOMBO, *Immagini di “chiesa”, o. c.*, 72–89; E. LODI, *Partecipazione attiva o concelebrazione dei fedeli alla Messa?* en *Il nuovo rito della messa. Testo e commento*, Elle Di Ci Editrice, Leumann (Torino) 1969, 131–146; A. PISTOIA, *L’assemblea come soggetto della celebrazione: Una verifica sui “Praenotanda” e sui modelli celebrativi dei nuovi libri liturgici*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia. Bologna: 28 agosto-1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 90–126.

<sup>26</sup> Cfr. B. NEUNHEUSER, *La relation entre le prêtre et les fidèles dans la liturgie de Pie V et celle de Paul VI*, en A.M. TRIACCA (ed.), *L’Assemblée liturgique et les différents rôles dans l’Assemblée. Conférence Saint-Serge XXIIIe Semaine d’études liturgiques. Paris 28 Juin-1er Juillet 1976*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 239–252.

<sup>27</sup> Cfr. M. BARBA, *“L’Eucaristia fa la Chiesa” nei riti d’ingresso*, «Rivista di scienze religiose» 11 (1997) 7–45.

<sup>28</sup> Cfr. G. CARMINATI, *Una teoria semiologica del linguaggio liturgico: una verifica sull’“Ordo Missae”*, «Ephemerides Liturgicae» 102 (1988) 184–232; S. MAGGIANI, *Epistemologia liturgica. Come studiare l’azione liturgica?* en E. CARR (a cura di), *Liturgia opus Trinitatis. Epistemologia liturgica. Atti del VI Congresso internazionale di liturgia, Roma, Pontificio istituto liturgico, 31 ottobre - 3 novembre 2001*, PIL, Roma 2002, 153–186.

algunas partes de la eucología y de algunos aspectos de la *Institutio Generalis Missalis Romani* pero sacados del contexto de la celebración misma. Sólo algunos comentarios más bien mistagógicos ponen de relieve la temática eclesiológica, si bien no se extienden a la totalidad de la celebración eucarística. Bajo el aspecto **contenutístico**, se han subrayado con preferencia los aspectos de reunión del Pueblo de Dios convocado en asamblea, en oración y para celebrar los sacramentos –especialmente la Eucaristía–, la asamblea como sujeto de la acción litúrgica, la función de presidencia de la asamblea, la ministerialidad, los lugares litúrgicos, el significado de la participación activa, las relaciones entre la Iglesia universal y la Iglesia local, la relación de la Iglesia con la Trinidad, el pueblo de Dios en camino organizado jerárquicamente, los diversos estados en la Iglesia y las imágenes de la Iglesia utilizadas por la eucología.

## 2. OBJETIVOS, FUENTES Y LÍMITES

Según la revisión apenas realizada, vemos que existen espacios todavía poco explorados por la ciencia teológica en relación a la autoexpresión de la Iglesia en la celebración eucarística. Por eso hemos escogido esta veta y nos hemos propuesto esbozar una respuesta a las preguntas: “¿Qué imagen de la Iglesia se manifiesta en la celebración eucarística? ¿Qué cosa nos dice la celebración misma de la Eucaristía sobre el misterio de la Iglesia, sobre su naturaleza, sus relaciones y su estructura?”

Ahora bien, un estudio completo de la imagen de la Iglesia en la celebración eucarística requeriría tomar en cuenta no sólo el rito romano, sino también todos los demás ritos, ya que cada uno de ellos expresa de modo y con acentos diversos el único misterio de la Eucaristía y, a través de él, de la Iglesia. Además, si se quisiera llegar a una visión más completa dentro del rito romano, habría que tener en cuenta no sólo el *Missale Romanum* sino también otros libros litúrgicos –como el *Cæremoniale episcoporum*– que enriquecen la perspectiva eclesiológica de la celebración eucarística. Pero esto nos llevaría a una cantidad de material de estudio inabarcable en un único trabajo de investigación.

Por esta razón, se hace necesario que nos limitemos exclusivamente al estudio del rito romano y, dentro de él, a la celebración eucarística según nos la presenta el actual *Missale Romanum*, testigo de la *ordinaria expressio* de la celebración de la Santa Misa en dicho rito<sup>29</sup>. Con esto se han querido evitar también los problemas y discusiones inherentes a las traducciones a las lenguas vernáculas<sup>30</sup>.

Dentro del desarrollo ritual de la Santa Misa se tomarán en consideración todos sus componentes: rúbricas, fórmulas eucológicas (mayores y menores), antífonas y lecturas bíblicas. En el caso de las rúbricas, analizaremos los textos íntegramente y tal cual se encuentran en el *Ordo Missæ*. En el caso de la eucología –es decir, las oraciones *Collecta*, *Super oblata*, *Post communionem*; los diversos prefacios y las plegarias eucarísticas– se impone hacer una selección, dado que la cantidad de material disponible en el Misal resulta también inmanejable para un único estudio. En el caso de las antífonas y de las lecturas bíblicas indicaremos también el sentido que tienen dentro de la celebración, pero luego nos ceñiremos únicamente a aquellas que nos propondrá el formulario elegido. Asimismo, en el caso de las plegarias eucarísticas, seguiremos básicamente una de ellas, pero sin dejar de hacer referencia a las otras anáforas mayores cuando nos permitan aclarar o enriquecer algún aspecto.

Antes de plantear un criterio de selección para delimitar el estudio, es necesario considerar que la Iglesia verdaderamente expresa su fe a través de todas y cada una de las oraciones contenidas en el depósito eucológico del *Missale Romanum*. Por eso, hay que reconocer que resulta difícil hacer una selección que resulte abarcable desde el punto de vista práctico y que sea a la vez representativa. Distinto es el caso de los estudios eucológicos que identifican y trabajan únicamente sobre las fórmulas en las que aparece un vocabulario determinado o una cierta relación entre los sintagmas. En nuestro caso, toda

---

<sup>29</sup> Cfr. BENEDICTO XVI, *Motu proprio "Summorum Pontificum"*, 7.VII.2007, AAS 9 (2007) 777–781.

<sup>30</sup> Podríamos recordar también al respecto que, dada la reciente publicación del nuevo *Missale Romanum* y del poco tiempo transcurrido a partir de la promulgación de la quinta instrucción para la recta aplicación de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II, "*Liturgiam authenticam*", del 28 de marzo de 2001 (AAS 10 [2001] 685–726), parece prudente esperar un tiempo hasta que las nuevas ediciones en lenguas vernáculas estén maduras.

oración nos serviría para descubrir lo que la Iglesia es y cree cuando está ante Dios en el *hic et nunc* de la celebración.

Ahora bien, creemos que la elección de un formulario perteneciente al *tempus per annum* tiene varias ventajas. Por una parte, se trata de una Misa *de tempore*, es decir, que se usa normalmente y con seguridad en cualquier comunidad dentro del ciclo litúrgico anual, lo cual le da a nuestro estudio un mayor acercamiento a la celebración de la Iglesia (en el sentido de que no se trata de una Misa para una circunstancia especial u ocasional que puede darse o no). Además, con probabilidad puede ser usado más de una vez a la semana, durante los demás días feriales (que carecen de un formulario propio). A esto habría que agregar que la celebración eucarística dominical de la comunidad tiene su valor eclesiológico propio, como veremos más adelante.

Por otra parte, dicho formulario espontáneamente nos sugeriría ponerlo en relación con los demás formularios del mismo tiempo litúrgico, enriqueciendo así la perspectiva. Hay que decir, sin embargo, que también corresponderá hacer una selección dentro del resto de formularios para el tiempo «*per annum*», privilegiando aquellos que muestren de una manera más explícita un hacer eclesial. Finalmente, esta elección permitiría aprovechar también la abundante riqueza doctrinal de los nuevos prefacios dominicales «*per annum*»; muchos de ellos de un gran valor eclesiológico.

Podría argüirse, sin embargo, que una excesiva restricción va en detrimento de la profundidad con la que debería abordarse el tema. Ante este planteamiento habría que recordar que lo que estamos estudiando en el fondo es **la Santa Misa** y no una página del Misal. Con frecuencia estamos acostumbrados a encontrar estudios que se centran en la doctrina contenida en determinadas oraciones variables (por ejemplo, las *Post communionem* o los prefacios). O también estudios en los que se analizan las características de varios formularios correspondientes a una sección del Misal (por ejemplo, de las misas *ad diversa*). Otras veces encontramos que van por separado el estudio eucológico y el estudio bíblico correspondientes a un mismo tiempo litúrgico. No es común, en cambio, integrar las partes fijas del *Ordo Missæ*, con los formularios variables y las lecturas bíblicas.

Todos los trabajos mencionados tienen, pues, algo en común: hacen referencia a la celebración pero adolecen de la unidad y de la “vida” que les

otorga la *actio liturgica* completa. Por eso, ninguno de estos estudios afirma tratar sobre “la Misa” sino más bien sobre la *lex credendi* contenida en el *Missale Romanum*, con vistas eso sí a las celebraciones eucarísticas que de ahí se derivan. El estudio que proponemos se aparta de este tipo de enfoque. Aunque estudiemos una Misa concreta, el horizonte es siempre el de toda la celebración eucarística, tal como se desarrolla en la vida real esta acción litúrgica. Se trata siempre de la Eucaristía, del sacramento del cual “vive” y por el cual “se hace” la Iglesia.

Resulta interesante considerar, en efecto, cómo varía la imagen de la Iglesia que se puede percibir entre una celebración y otra. Una procesión de ingreso solemne en la que participa el sacerdote, el diácono, los ministros y en la que el pueblo canta, dice algo más que la entrada simple del sacerdote celebrante. El modo de llevar a cabo la oración universal, el ofertorio y la manera de distribuir y recibir la comunión dirán también algo propio sobre la Iglesia. El simple hecho de que el sacerdote use una u otra plegaria eucarística, determinará también la insistencia en unos aspectos u otros. Así, aunque se trate siempre de la Santa Misa, cada celebración concreta dice algo o enfatiza algo y, a la vez, deja de decir, quizá, otras cosas. Estas son las condiciones que impone la realidad litúrgica.

Nos interesa por eso señalar que nuestra intención es adoptar el punto de vista y el método propios de la teología litúrgica. En este sentido, hay que aclarar que no se trata de examinar la liturgia como un mero *locus theologicus*, con el fin de ofrecer material a la teología dogmática. Tampoco se trata de copiar su método, partiendo de los datos escriturísticos, patrísticos, magisteriales y teológicos para llegar a una síntesis orgánica sobre el tema estudiado. Lo propio sería más bien la reflexión teológica sobre la fe en acto en la celebración litúrgica, reflexión que es actividad de la *fides quaerens intellectum*. Es por esto que se hace necesario partir de la celebración concreta. El objeto de estudio es, pues, la celebración, no el libro litúrgico. Sin embargo, el estudio del libro es imprescindible, pero siempre en función del estudio de la celebración.

Evidentemente, al intentar sacar a la luz algunos aspectos eclesiológicos inherentes a la celebración eucarística, no pretendemos desarrollar un tratado eclesiológico, ni tampoco profundizar en todos los temas propios de la ecle-

siología litúrgica o eucarística. Queremos, sí, ir más allá del dato histórico, de la explicación de simbolismos y de las consideraciones pastorales, en busca de principios teológicos sólidos. Pero no con un fin “manualístico” sino con la idea de que estos principios teológicos puedan ayudar a una mejor comprensión de la celebración y que, por tanto, ayuden a una mejor celebración y a una participación en el misterio capaz de transformar más eficazmente la vida del cristiano. En la misma línea, es bueno tener en cuenta que el Misal no tiene por objeto presentar orgánicamente una doctrina teológica, situación que hace un poco más arduo el esfuerzo por extraer algunos temas precisos y dotarlos de una cierta sistematicidad.

Antes de pasar a describir el método que usaremos, mencionaremos brevemente los criterios con los que se ha escogido la bibliografía para esta investigación. A partir de las obras de síntesis, la manualística y los elencos bibliográficos consultados, hemos determinado que las obras que más nos interesan se encuentran en los ámbitos lingüísticos italiano, francés y español. Hemos incluido también algunas obras en inglés. No hemos podido incluir títulos en alemán por desconocimiento de esta lengua; aunque hemos notado también que fuera de las lenguas ya señaladas la cantidad de material existente es menor.

Por tanto, el elenco bibliográfico que se adjunta como parte de esta investigación recoge las fuentes, instrumentos y estudios de estos ámbitos lingüísticos que han sido de mayor relevancia para la elaboración de la tesis, omitiendo en cambio aquellos que se mencionan sólo como de pasada para dar una referencia documental al lector.

### **3. MÉTODO DE TRABAJO**

El método que utilicemos debe corresponder al tema en estudio, a las fuentes que se usarán y a la perspectiva teológico-litúrgica que se desea adoptar. Tanto por el tema como por la perspectiva necesitamos un método que sea capaz de poner de relieve un contenido esencialmente teológico, al que se subordine cualquier otro contenido histórico, filológico, etc. En relación a la fuente, el método debe partir de la misma celebración eucarística descrita en

dicha fuente para ayudarnos a captar *per ritus et preces* los diversos aspectos del misterio de la Iglesia mediados en ella.

Respecto a la relación entre el tema y la fuente, habría que poner atención en comprender: los aspectos dinámicos que se encuentran tanto en la manera como todos los fieles participan a la celebración, como en la misma euco-logía contextualizada en la celebración; los factores externos que ponen de relieve algunas características eclesiológicas; la forma propia de expresar la doctrina común a través del uso de ciertas imágenes y matices; la relación con la liturgia de la Iglesia universal a partir de las categorías de compenetración inseparable, interrelación insustituible, contemporaneidad explicativa y contemporaneidad existencial<sup>31</sup>.

Por su parte, la fuente utilizada –el *Missale Romanum*– nos impone un acercamiento que tenga en cuenta tanto la unidad del libro litúrgico como la especificidad del *Ordo Missæ*. Por todo lo dicho, para estudiar un libro litúrgico de manera completa haría falta considerar 3 etapas: el estudio de la historia, la comprensión de la estructura y la profundización teológica, litúrgica y pastoral<sup>32</sup>. Concretando ahora las líneas generales que nos dan estas consideraciones, planteamos un esquema de trabajo con las fases que se describen a continuación.

### 3.1. Estudio histórico de la fuente

Las fuentes litúrgicas son el testimonio de lo que la Iglesia ora, celebra y cree a lo largo de su historia. En cuanto dan testimonio de la vida de una Iglesia local, a la teología litúrgica le interesa conocer –siempre en la medida que sirvan para el estudio de la celebración concreta– lo que en sus formularios refleja de su propia situación histórica y de su propio credo, forjado no sólo en la conceptualización teológica sino en el contacto vivo y vivificante con el misterio de Cristo<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. A.M. TRIACCA, *Mater omnium*, o. c., 353–383.

<sup>32</sup> Cfr. M. SODI, *I libri liturgici romani*, en A. PISTOIA, C.M. TRIACCA y A.M. TRIACCA (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo, I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 407–451.

<sup>33</sup> Cfr. IDEM, *La “latinitas” dei libri liturgici. L’euco-logia del “Tempus Adventus” nel “Missale Romanum” di Paolo VI: dalla filologia alla teologia eucaristica*, en E. DAL CO-

También habría que advertir que si este trabajo de investigación se dirigiera sólo a los especialistas de la ciencia litúrgica, se podría prescindir de la exposición general de la historia del *Ordo Missæ*, por resultar ampliamente conocida y porque cuentan ya con publicaciones tan abundantes como profundas sobre el tema. Si se ha querido mantener esta exposición general, más bien breve, es porque la tesis podría interesar también a los estudiosos de otras ramas de la Teología (por ejemplo, a los eclesiólogos), quienes podrían encontrar alguna dificultad para comprender las referencias históricas que se hacen sobre puntos particulares si no tuvieran a mano un marco histórico más completo en el cual situarlas.

El *Missale Romanum* y el *Ordo Missæ*, sin identificarse completamente, funden sus historias en la de la celebración del misterio eucarístico y en la unidad del libro litúrgico que hoy utilizamos. Querer reseñar esta historia aquí resultaría una empresa impracticable, además de que ya se cuentan con muy buenas y abundantes publicaciones. De todas maneras, y en atención a la importancia que tiene la evolución del Ordinario de la Misa para manifestar las distintas situaciones eclesiales a través de la historia, se ha querido incluir una aproximación histórica a sus aspectos más importantes, siguiendo la principales pistas que nos conducen desde su nacimiento hasta su uso en nuestros días<sup>34</sup>.

Para no sobrecargar el estudio histórico, pretendiendo agotar todas las referencias importantes en un único bloque, vemos conveniente hacer una distinción. Por un lado se tendrá la historia de la evolución de todo el esquema ritual del *Ordo Missæ* en su conjunto y en otra parte del trabajo se tratará sobre el origen y uso de un determinado gesto, indicación o fórmula. En cualquier caso, sobre todo nos interesará hacer alguna mención histórica cuando ésta permita captar algún aspecto eclesiológico ausente en otros contextos.

---

VOLO y M. SODI (eds.), *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, LEV, Città del Vaticano 2002, 382.

<sup>34</sup> Nos centraremos en el *Ordo Missæ*, dejando de lado muchas partes que también conforman el actual *Missale Romanum*. Para ver una exposición más completa –aunque siempre sintética– se puede consultar el capítulo y la bibliografía que ofrece al respecto S. OBUNGE, *The Ethical Imperatives of the Holy Eucharist: A Study of the Morally Obligating Sense of the Eucharist in the Euchology of the Roman Missal (diss.)*, PUSC, Roma 2001, 31–69. Para una introducción específica a la tercera edición del *Missale Romanum* cfr. «Rivista Liturgica» 90-4 (2003), cuyo título es *Missale Romanum. La «novitas» della terza edizione latina*.

### 3.2. *Estudio de la estructura de la fuente*

El estudio de la estructura nos llevará a conocer lo específico de las partes del libro litúrgico que más interesen para el tema estudiado, buscando entender también su relación con las otras partes. Al estudiar el Misal nos damos cuenta de que incluye documentos de diverso tipo: decretos, una Constitución Apostólica, la *Institutio Generalis*, una gran cantidad de formularios (de cada tiempo litúrgico, festivos, para misas rituales, etc.), dos ordinarios de la Misa y apéndices varios.

Como hemos adelantado ya, nos vamos a centrar específicamente en el *Ordo Missæ* con vistas al estudio de una celebración concreta. Un examen rápido nos permite comprender que no se trata de un texto hecho para ser leído y estudiado como una secuencia narrativa sin más: es un texto que media una celebración y que implica personas que tienen un estatuto en parte igual y en parte diverso, que realizan ciertas acciones, que rezan de una manera determinada, en lugares y tiempos concretos, etc. En definitiva, hay que tener en cuenta que estamos ante un rito de cierta complejidad.

En este sentido observamos que, dentro del mismo Misal, el documento que más destaca por su particular importancia para entender el *Ordo Missæ* es la *Institutio Generalis Missalis Romani*. Esto nos llevará a dedicar un cierto espacio, a manera de introducción al estudio del *Ordo*, a lo que la *Institutio Generalis* propone como marco teológico del rito; buscando especialmente lo que dice respecto a la manifestación de la Iglesia en dicha celebración. Asimismo, será nuestra primera guía para determinar lo que la Iglesia quiere hacer al realizar tal o cual acción descrita en el texto.

Sin embargo, como lo que nos interesa fundamentalmente es el estudio de la celebración en acto, no pretendemos agotar las posibilidades de estudio de la *Institutio* bajo otros aspectos (histórico-redaccional, pastoral, inculturación, etc.).

### 3.3. *Profundización teológico-litúrgica*

Para poder profundizar en los contenidos teológico-litúrgicos del *Ordo Missæ* será necesario llevar a cabo en primer lugar un análisis detallado de

la acción ritual. Sólo en un segundo momento, y contando con los resultados obtenidos en el análisis, se podrá elaborar una síntesis que exponga con orden y en concreto el tema que nos hemos propuesto estudiar con este trabajo.

Para realizar dicho análisis, tenemos que superar el obstáculo de la complejidad y riqueza que presenta el desarrollo ritual de la Santa Misa. Esto nos obliga a buscar el método que mejor se adapte al estudio de cada una de las distintas realidades que confluyen en el rito.

### 3.3.1. Análisis del texto ritual

Al estudiar el *Ordo Missæ*, lo primero que tenemos que captar es la característica propia del texto que tenemos delante<sup>35</sup>. Así, fijando la atención en el lenguaje con el que se nos presenta, nos damos cuenta que no es un lenguaje de tipo “narrativo”. En efecto, en el lenguaje narrativo existe un narrador o un personaje-narrador, que cuenta en tercera persona lo que sucede a los otros personajes. El lenguaje del texto ritual se basa, en cambio, en aquello que realizan cada uno de los varios “actores” de la celebración; son directamente las personas quienes hacen y dicen lo que se prescribe en el *Ordo*. Una narración es autosuficiente en su textualidad; un texto ritual está abierto a una ulterior concreción, por lo cual no agota el significado de aquello que prescribe. Una obra narrativa puede pasar sin problemas de un plano temporal o espacial a otro; un texto ritual está ligado siempre a un espacio y a un tiempo concretos (el *hic et nunc* de la celebración litúrgica).

Por eso, para entender a fondo el texto del Ordinario de la Misa y su relación con la celebración en cuanto tal, hay que poner el énfasis no sólo en la materialidad de lo que se dice sino en la acción que resultará de lo que se prescribe. Además, hace falta leer el texto ritual no sólo a la luz del contexto litúrgico sino también dentro del co-texto celebracional que le es propio para

---

<sup>35</sup> Las consideraciones recogidas en estos párrafos están basadas en el estudio de S. MAGGIANI, *Interpretare il libro liturgico*, en APL (ed.), *Il Mistero celebrato: per una metodologia dello studio della liturgia. Atti della XVII Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia. Assisi 28 agosto - 1 settembre 1988*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1989, 157–192, especialmente en las páginas 174–177. Se puede consultar también G. BONACCORSO, *Il linguaggio non verbale nella liturgia*, «Rivista Liturgica» 78 (1991) 9–23.

poder así encontrar ese *plus* de significado que se genera cuando el texto ritual se traduce en *actio liturgica*.

Otro punto a tener en cuenta es que en el *Ordo Missæ* encontramos sí un programa ritual unitario, pero que es el punto de confluencia de una multitud de elementos muy diversos entre sí. Están las indicaciones rubricales, los textos eucológicos que podríamos considerar fijos para todas las celebraciones, otros en cambio que varían según el formulario que se adopte un determinado día, etc. Además, cada elemento se puede expresar utilizando tanto el lenguaje verbal como el lenguaje no-verbal (el espacio, el tiempo, las personas concretas o “actores”, los gestos, etc.).

Lo apenas dicho nos lleva a una doble consideración. Primero, que el lenguaje verbal no es el único que interviene en la celebración: hace falta estudiar éste en referencia al lenguaje no verbal y viceversa. Segundo, que al estudiar el lenguaje verbal no basta con estudiarlo como un texto estático sino que hace falta tener en cuenta su carácter “performativo”, es decir, que con el mismo acto de enunciación se está cumpliendo realmente una acción determinada (dar gracias, pedir perdón, alabar, etc.).

Con estas premisas, nos encontramos ante múltiples aproximaciones metodológicas que pueden responder más o menos a las características propias del texto ritual<sup>36</sup>:

- *Lectura lineal*. Es de naturaleza descriptiva más que analítica y está orientado a dar razón del contenido del *Ordo* en modo global, considerándolo preferentemente como una narración y tomando el sentido del mismo sobre todo a partir de la eucología y de las partes introductorias (*Prænotanda*, Constitución Apostólica, etc.). Difícilmente da una buena explicación del aspecto no verbal del *Ordo*<sup>37</sup>.
- *Análisis performativo*. Busca, partiendo de la dinámica lingüística de una celebración, las formas y las fuerzas operativas del lenguaje, según su modo de empleo. En cuanto visión sincrónica de la celebración como actos lingüísticos de sujetos libres dentro de un determinado contexto,

<sup>36</sup> Sin embargo, los estudiosos de la materia no dejan de advertir que «(...) possiamo segnalare alcuni metodi interpretativi dell'Ordo stesso, precisando opportunamente che tutti i metodi segnalati mancano di un'adeguata pratica o sperimentazione data la loro novità» (S. MAGGIANI, *Come leggere*, o. c., 139).

<sup>37</sup> Cfr. IDEM, *Epistemologia liturgica*, o. c., 179.

ayuda a centrar la atención en la celebración en cuanto acto, pero quizás en perjuicio del texto mismo y de su historia<sup>38</sup>.

- *Análisis simbólico-funcional*. Intenta considerar el programa ritual en su compleja realidad, con sus palabras, gestos y divisiones estructurales, de modo global y progresivo, para captar el sentido del rito, de la trama simbólica y de las diversas interrelaciones que se crean. Para esto, estudia especialmente: la estructura celebrativa, los actores, el espacio, las acciones, cosas y objetos, y los actos de lenguaje<sup>39</sup>.

Consideradas las ventajas y desventajas de los métodos existentes, nos inclinamos por el análisis simbólico-funcional<sup>40</sup>. Sin embargo, a pesar de dejarnos guiar por esta aproximación metodológica, preferimos emprender el análisis del *Ordo Missæ* siguiendo el orden que nos sugiere la celebración misma. De esta manera, se evita hacer un seccionamiento artificial de la misma y, por el contrario, se da una mayor importancia al contacto con el momento celebrativo en cuanto tal. Esto nos permitirá dar una atención adecuada a cada parte de la Santa Misa, con su respectivo “centro”, sin perder de vista la unidad de la celebración eucarística. Por tanto, el análisis se realizará como en cuatro grandes bloques, que corresponden a cada una de las cuatro partes fun-

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*, 179–181. Un desarrollo bastante completo del análisis performativo tanto en su vertiente teórica como en su aplicación práctica a un ritual determinado se puede encontrar en L. GIRARDI, “*Conferma le parole della nostra fede*”. *Il linguaggio della celebrazione*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 1998.

<sup>39</sup> Cfr. S. MAGGIANI, *Come leggere*, o. c., 140–141. Algunos trabajos producidos con este método son: E. COSTA, *I simboli battesimali: una analisi del rituale*, «Rivista Liturgica» 67 (1980) 379–392; S. MAGGIANI, *Proposte celebrative del nuovo Rito della Penitenza*, en AA.VV., *La celebrazione della penitenza cristiana. Atti della IX Settimana di studio dell’Associazione Professori di Liturgia*, Marietti, Casale Monferrato 1981, 79–97; IDEM, *La proposta celebrativa del nuovo “Rito della Confermazione”*, «Rivista Liturgica» 76 (1989) 232–243; IDEM, *La proposta celebrativa del “Rito dell’Unzione degli infermi”*, «Rivista Liturgica» 80 (1993) 29–53; IDEM, *Dal sacro rubricizzato al santo celebrato nella riforma liturgica del Concilio Vaticano II*, «Vivens homo» 9 (1997) 363–387; F. TRUDU, *Immagini simboliche dell’Ecclesia nel rito di dedizione della Chiesa*, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 2001. En estos trabajos –que básicamente siguen la propuesta de S. Maggiani– se puede ver que no existe una secuencia de aplicación basada en procedimientos jerarquizados, sino que más bien nos encontramos con una “guía” o “matriz” de lectura de la secuencia ritual.

<sup>40</sup> Para S. Maggiani se trata del método que, siendo a la vez riguroso, permite obtener resultados concretos sin invertir una excesiva cantidad de fuerza investigativa, cosa que parece ser una desventaja del análisis performativo.

damentales que componen la celebración; criterio que permite entender mejor el rito como una acción, en vez de verlo como una mera suma de elementos.

Por otra parte, para no caer en una interpretación excesivamente libre de los elementos de la celebración (el rol de los “actores” o “agentes”, el significado de los gestos, etc.) o excesivamente técnica (por su estrecho ligamen quizás a una escuela de análisis lingüístico, escénico, etc.) recurrimos en cierta medida a la lectura lineal. Ésta permite un primer acercamiento a la acción litúrgica a través de un marco teológico y una terminología que depende estrechamente de otras fuentes de sentido que se encuentran en el Misal (como ya dijimos, en nuestro caso será la *Institutio Generalis*).

Por eso, para cada parte del rito de la Santa Misa que analicemos, procederemos del siguiente modo: en primer lugar, buscaremos en la *Institutio* cuál es el sentido de esta secuencia ritual, cuál es su naturaleza y su función, cómo manifiesta a la Iglesia; en segundo lugar, aceptadas las anteriores premisas, trataremos de entender cómo esto se da efectivamente en la celebración, qué testimonia la historia al respecto, qué nos dice el rito a través de sus actores, gestos, lugares y oraciones.

### 3.3.2. Análisis de los textos eucológicos

Como ha quedado más o menos implícito en el párrafo anterior, también nos encontraremos en nuestro estudio ante las diversas oraciones que forman parte de la celebración eucarística. Para no dejar incompleto el análisis del *Ordo Missæ* es igualmente necesario tratar de extraer su contenido teológico haciendo uso de un adecuado análisis eucológico<sup>41</sup>.

En las décadas posteriores al último concilio la ciencia litúrgica comenzó a desarrollar un método para la interpretación de los textos eucológicos. Las perspectivas adoptadas son muchas, sin que haya un completo acuerdo sobre el modo de conducir un análisis adecuado sobre la eucología. Nosotros trataremos de apoyarnos en las propuestas más recientes, que recogen la ex-

---

<sup>41</sup> Usamos aquí el término “eucología” con una acepción amplia: “fórmulas litúrgicas en general”, según afirma M. AUGÉ, *Eucologia*, 761. En efecto, nos interesa analizar todas las oraciones presentes en el Ordinario de la Misa, muchas de las cuales son fijas, de géneros diferentes unas de otras, dichas por sujetos diversos y en momentos distintos de la celebración.

perencia de los estudios hechos con otros métodos, y en los trabajos de investigación llevados a cabo con éstos<sup>42</sup>. Sin embargo, se hace también necesario discernir y sintetizar aquella metodología que mejor se adapte a los objetivos, a la fuente y a los límites concretos de nuestro estudio.

Valga como primera consideración el hecho de que la unidad de la fuente (el nuevo Misal), la certeza del texto y el panorama teológico-litúrgico en el que fue compuesta (el Concilio Vaticano II) nos resultan conocidos y fueron asegurados por la reforma litúrgica. Para cada texto eucológico se conoce también el formulario al que pertenece, el tiempo litúrgico correspondiente, su función dentro del contexto celebrativo-ritual y el género que le corresponde<sup>43</sup>. En cambio, resulta prácticamente imposible (y también menos relevante para nuestro caso) conocer el autor material, ya que muchas veces la fórmula proviene de una centonización de textos diversos (bíblicos, patrísticos, litúrgicos, magisteriales). Como se puede ver, tenemos ganados ya muchos pasos, que en otro tipo de estudios serían los primeros y fundamentales.

<sup>42</sup> Los métodos más importantes han sido escritos por M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, en B. NEUNHEUSER (ed.), *Anamnesis, I: La Liturgia. Momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974, 159–179; R.L. DE ZAN, *Criticism and Interpretation of Liturgical Texts*, en A.J. CHUPUNGO (ed.), *Handbook for Liturgical Studies, I: Introduction to the Liturgy*, The Liturgical Press, Collegeville MN 1997, 331–365; F. NAKAGAKI, *Metodo integrale. Discorso sulla metodologia nell'interpretazione dei testi eucologici*, en A. CUVA (ed.), *Fons vivus, Miscellanea liturgica in memoria di don E. M. Vismara*, PAS-Verlag, Zurich 1971, 269–286; M. SODI, *La "latinitas"*, o. c., 388–391; A.M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo per una loro retta esegesi*, «Ephemerides Liturgicæ» 86 (1972) 233–279; A.M. TRIACCA y R. FARINA, *Studio e lettura dell'eucologia. Note metodologiche*, en C. GHIDELLI (ed.), *Teologia, Liturgia, Storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, La Scuola, Brescia 1977, 197–223. De los principales trabajos que se han producido con estos métodos ya se habló al describir el panorama histórico (vid. *supra*, 42). A estos habría que agregar los trabajos de investigación producidos también en esta universidad como el de S. OBUNGE, *The Ethical Imperatives*, o. c. y el de C. SILVA, *El compromiso moral de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación en la eucología del Rito Romano (diss.)*, PUSC, Roma 2006.

<sup>43</sup> Vid. *infra*, 90 donde se explica cómo se llevó a cabo la revisión de las oraciones para el nuevo Misal. Asimismo, cfr. A.M. TRIACCA y R. FARINA, *Studio e lettura*, o. c., 205–206, donde se explica en qué sentido se pueden considerar “auténticos” y “originales” los textos eucológicos del Misal de Pablo VI. De todas maneras, al tratar más adelante sobre algunos aspectos históricos del *Ordo Missæ* y del Misal, se dará también el marco adecuado a la interpretación eucológica que se llevará a cabo en la parte analítica del presente trabajo.

Dado que estamos llevando a cabo un análisis que parte de la celebración, en primer lugar se indicará el sentido que tiene cada oración dentro del conjunto ritual, para luego pasar a analizar su contenido propio. Luego, se tratará de determinar las fuentes de donde proviene el texto en estudio, mencionando –si es de interés– la tradición de su uso y las variaciones sufridas desde su creación hasta su adopción en el *Missale Romanum editio typica tertia*<sup>44</sup>.

A continuación, y basándonos sobre la información ya conocida (descrita en los párrafos anteriores), nos fijaremos en la estructura de la oración, intentando distinguir sus elementos formales<sup>45</sup>. Después de todos estos pasos previos, nos quedaría estudiar el texto en sí mismo, aplicando un análisis gramatical-semántico en el contexto total de la eucología del Misal. Por lo tanto, se intentará precisar el sentido de los términos y las construcciones a partir del latín clásico<sup>46</sup>, seguido por su recepción en el cristianismo<sup>47</sup>, para terminar en su uso propiamente litúrgico<sup>48</sup>. Finalmente, la presentación del contenido teológico-litúrgico de cada oración, partiendo del análisis semántico-

<sup>44</sup> Pueden ayudar a este propósito los estudios ya hechos por P. BRUYLANTS, *Les oraisons du Missel Romain. Texte et Histoire*, 2 vols. Abbaye du Mont César, Louvain 1952; J. DESHUSSES y B. DARRAGON, *Concordances et Tableaux pour l'étude des grands sacramentaires*, 6 vols. Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg 1982–1983; C. JOHNSON, *The Sources of the Roman Missal (1975)*, *Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis*, «Notitiae» 32 (1996) 1–180; A. WARD y C. JOHNSON, *The prefaces of the Roman Missal. A source compendium with concordance and indices*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1989.

<sup>45</sup> Determinados ya en algunos estudios como M. AUGÉ, *Principi di interpretazione*, o. c., 172–174; R.L. DE ZAN, *Criticism and Interpretation*, o. c., 384–385; A.M. TRIACCA, *La strutturazione*, o. c., 233–279.

<sup>46</sup> Recurrirémos a diccionarios como AA.VV., *Thesaurus Linguae Latinae. Editus auctoritate et concilio Academicorum quinque Germanicarum, Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis*, B.G. Teubner, Lipsiae 1903; AE. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, 6 vols. Gregoriana, Padova 1965; P.G.W. GLARE (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, o. c..

<sup>47</sup> Nos ayudaremos para esto con publicaciones como A. BLAISE y H. CHIRAT, *Dictionnaire*, o. c.; A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi. Dictionnaire latin-français des auters du Moyen-Age*, Brepols, Turnhout 1975, etc.

<sup>48</sup> Cfr. las obras de A. BLAISE y A. DUMAS, *Le vocabulaire*, o. c.; A. DUMAS, *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du missel romain*, «Notitiae» 6 (1970) 194–213; M.P. ELLEBRACHT, *Remarks*, o. c.. También pueden servir de apoyo los estudios en los que se explican algunas contrucciones gramaticales, sintácticas y estilísticas, como hacen M. AUGÉ, *Principi di interpretazione*, o. c., 174–178; R.L. DE ZAN, *Criticism and Interpretation*, o. c., 386–387; etc. Para el estudio en el contexto del *Missale Romanum, editio typica tertia* re-

co, deberá ser enriquecida por el contexto de sus fuentes, de su identidad comunicativa<sup>49</sup>, de su función ritual<sup>50</sup> y del tiempo litúrgico<sup>51</sup>.

Estos pasos se aplicarán tal y cual han sido descritos a la eucología de una celebración en concreto, la que nos hemos propuesto analizar. Sin embargo, nos interesará también ampliar la perspectiva con los aportes de otras oraciones pertenecientes al mismo tiempo litúrgico; en estos casos nos limitaremos a presentar sólo el resultado de su análisis (que puede incluso ser más simple). Por otra parte, cuando nos encontremos ante la eucología mayor no dejaremos de tener en cuenta otros estudios hechos sobre la interpretación de la misma, de manera que podamos enriquecer su análisis y profundizar su comprensión.

### 3.3.3. Selección de la celebración a estudiar

Para establecer cuál será la celebración del tiempo ordinario a estudiar, se elaborará una primera sinopsis de los 34 formularios, tal como se encuentran en el Misal. Señalaremos a continuación aquellas oraciones que contengan términos directamente referidos al sujeto eclesial de la acción litúrgica y/o revelen algún dinamismo eclesial. Se considerarán de mayor valor aquellos formularios que en más oraciones contengan alguna de las características señaladas, asignando además mayor peso a la segunda característica.

Con los formularios que respondan a estos criterios se elaborará una segunda sinopsis, esta vez incluyendo las lecturas (y sus respectivos títulos) asignadas para cada uno de los tres ciclos dominicales. En esta nueva sinopsis, se dará un mayor valor a aquellas lecturas que subrayen mejor algún aspecto eclesial. Entre estas propuestas se realizará la selección final.

---

curríremos a M. SODI y A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*, LEV, Città del Vaticano 2002.

<sup>49</sup> Cfr. R.L. DE ZAN, *Criticism and Interpretation*, o. c., 370,380–381.

<sup>50</sup> Cfr. *Ibidem*, 370-371; A.M. TRIACCA y R. FARINA, *Studio e lettura*, o. c., 209. Recordamos aquí lo ya dicho respecto a que los textos eucológicos son un elemento constitutivo de la acción litúrgica y que, por tanto, deben ser estudiados en su relación con las otras modalidades expresivas del lenguaje ritual.

<sup>51</sup> Cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione*, o. c., 178; R.L. DE ZAN, *Criticism and Interpretation*, o. c., 388; F. NAKAGAKI, *Metodo integrale*, o. c., 282.

Los demás formularios no se dejaron de lado, como ya sugerimos al hablar de los objetivos, sino que se aprovecharán sobre todo aquellos que habían revelado algún dinamismo eclesial interesante para enriquecer así la perspectiva del análisis.

Los elementos concretos resultantes de esta elección se presentarán debidamente al inicio de la parte analítica, en el tercer capítulo.

#### 4. ESTRUCTURA

Para cerrar la parte introductoria, deseamos describir brevemente la estructura y el contenido de los capítulos que el lector encontrará a continuación, en correspondencia al objetivo y al método trazados en las precedentes secciones.

El capítulo inicial nos servirá para hacer una aproximación histórica al *Ordo Missæ* que nos permita comprender –aunque sea a través de una exposición bastante resumida– las principales etapas de su aparición y desarrollo. Fijándonos tanto en la aparición o desaparición de ciertas indicaciones rituales, como en las características predominantes del depósito eucológico de cada periodo, intentaremos sugerir la imagen de la Iglesia que se tiende a mostrar. Este capítulo servirá como introducción y complemento al análisis propiamente teológico del *Ordo Missæ*. Se ha querido dar particular importancia a la obra de reforma litúrgica querida por el Vaticano II y se han introducido también algunos párrafos referidos a la *Institutio Generalis Missalis Romani*, documento que acompaña al nuevo Misal como consecuencia también de las directivas emanadas por el Concilio.

En el segundo capítulo expondremos la manera como la Iglesia entiende el esquema celebrativo del *Ordo Missæ*, presentando la interpretación autorizada que se encuentra dentro del mismo libro litúrgico: la *Institutio Generalis Missalis Romani*. Nos interesará sobre todo situar el *Ordo* en un marco teológico de referencia, procurando resaltar desde ya los aspectos eclesiológicos que luego podrán ser verificados y profundizados en la etapa analítica. Para ayudarnos en esta tarea nos serviremos de algunos estudios ya hechos sobre el tema.

El tercer capítulo estará dedicado al análisis del *Ordo Missæ*, según el método arriba descrito, y en el orden que presenta la celebración misma. El análisis, por tanto, se desarrollará en cuatro bloques, correspondientes a cada una de las partes de la Misa: ritos iniciales, liturgia de la Palabra, liturgia eucarística y ritos de conclusión. Dentro de cada bloque ritual se intentará hacer ver cómo se refleja en la realidad celebrativa todo aquello que la *Institutio Generalis* postula. Pero no nos quedaremos sólo en este nivel. Nos interesará también recurrir a las Sagradas Escrituras, a los Padres, al Magisterio y también a la especulación teológica –pero siempre dentro de los límites establecidos– para profundizar en la significación eclesiológica de cada rito. Al finalizar el análisis de cada parte de la celebración procuraremos volver sobre los datos obtenidos y responder a la pregunta: “¿Cómo se manifiesta la Iglesia en esta parte del *Ordo Missæ*?”. Así se podrán poner en relieve los principales puntos a tener en cuenta durante la etapa sintética.

La síntesis teológica ocupará el cuarto capítulo. Su forma y contenido dependerán de los temas y de las categorías teológicas que se hayan podido encontrar durante el análisis. En esta parte serán presentadas de manera que puedan mostrar cuál es la imagen de la Iglesia que se encuentra en esta celebración eucarística del rito romano. Intentaremos afrontar estos temas partiendo también de la celebración misma o, al menos, recurriendo de manera mayoritaria a ella para su desarrollo; con un método diverso, por tanto, del que se emplearía en un estudio de teología dogmática. Haremos, ciertamente, mención de puntos doctrinales firmes, pero reservaremos las referencias al Magisterio para aquellos casos en que éste tenga una aplicación directa a la liturgia.

Al final de todo, presentaremos las conclusiones a las que se ha llegado a través de los capítulos precedentes, de manera que se pueda apreciar de modo conciso el aporte original del presente trabajo y facilitar así la crítica y discusión del mismo. Esperamos además que este aporte, aunque modesto, pueda ayudar en algo a la mejor comprensión teológica del tema estudiado.



Antes de comenzar con la exposición deseamos manifestar nuestra más profunda gratitud a Mons. Antonio Miralles por su inestimable ayuda en el desarrollo del presente trabajo.



# CAPÍTULO I. APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL ORDO MISSÆ

## 1. FORMACIÓN DEL *Ordo Missæ*

En esta breve introducción histórica al *Ordo Missæ*<sup>1</sup> trataremos sólo de dar algunas pinceladas que nos ayuden a establecer los principales momentos de su formación y desarrollo hasta nuestros días. De acuerdo con el alcance de este estudio, nos referiremos especialmente a la liturgia romana<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Con el término *Ordo Missæ* nos referimos de modo general a todos los aspectos ceremoniales de la celebración eucarística comunes a las distintas misas. En un sentido más estricto, se referiría sólo al conjunto de rúbricas que forman el ordinario y que postulan la existencia de un libro litúrgico que las contenga. Por tanto, su historia sería bastante más reciente que la de la celebración de la Santa Misa. Aquí hemos preferido utilizar el primer sentido y acercarnos lo más que se pueda –aunque de modo bastante sintético– a la historia de la celebración de la Eucaristía desde sus inicios.

<sup>2</sup> Para esta síntesis histórica nos servimos de los estudios de: C. BRAGA, *La genesi storica delle rubriche*, en E. CATTANEO, A.G. MARTIMORT *et al.* (eds.), *Introduzione agli studi liturgici*, CAL, Roma 1962, 39–66; F. BROVELLI, *Le modalità e i significati del celebrare lungo la storia, I. La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, en A. PISTOIA, C.M. TRIACCA y A.M. TRIACCA (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 155–228; R. CABIÈ, *La Eucaristía*, en A.G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia. Nueva edición actualizada y aumentada*, Herder, Barcelona 1987, 307–558; E. CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1984; C. FOLSOM, *I libri liturgici romani*, en A.J. CHUPUNGCO (ed.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia, I: Introduzione alla liturgia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 263–289; J.A. GRACIA GIMENO, *Formación del Ordo Missæ*, «Phase» 6 (1966) 433–455; J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1963; A. NOCENT, *La Messa prima e dopo san Pio V*, Piemme, Casale Monferrato 1985; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Nuova edizione ampiamente riveduta e aggiornata secondo l'editio typica tertia del Messale Romano*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 39–179;

Para comenzar a estudiar los inicios de la celebración eucarística ciertamente hay que referirse en primer lugar a la Última Cena del Señor; pero es igualmente indispensable tomar en cuenta su muerte en la Cruz, su Resurrección, las apariciones a los suyos antes de la Ascensión y luego el envío del Espíritu Santo. Es así que, obedeciendo al mandato del Señor (cfr. *Lc* 22,19; *1 Co* 11,24–25), los apóstoles comenzarán a celebrar en las primeras comunidades lo mismo que hizo Jesús<sup>3</sup>. Podemos hacernos una idea de cómo se desarrollaba el rito leyendo sincrónicamente *Hch* 2,42 ya que, según la opinión de muchos exégetas, todos los elementos mencionados se sucedían el uno al otro dentro de la misma reunión<sup>4</sup>:

1. Liturgia de la Palabra, con la explicación hecha por los apóstoles tanto de los libros del Antiguo Testamento como de las palabras y gestos de Jesús.
2. Banquete en el que se manifiesta la unión fraterna, en un ambiente parecido al de la Última Cena.
3. “Fracción del pan” en un contexto litúrgico de oración (se recitaban oraciones de alabanza y de acción de gracias, como hizo Jesús en la Última Cena, y se repetían las palabras que Él mismo pronunció sobre el pan y el vino para convertirlos en su Cuerpo y Sangre).
4. Recitación de salmos y cantos sacados de la tradición hebrea, himnos cristológicos (como los que recogen muchas cartas paulinas) y la “oración del Señor”.

A partir de ese momento, esta estructura básica liturgia de la Palabra-liturgia eucarística se desarrollará de manera en parte diferente en cada uno de los centros de la primitiva cristiandad especialmente ligados a las primeras comunidades apostólicas. La única parte que vemos que ha quedado exclu-

---

M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica, III: La Messa*, Ancora, Milano 1966, 1–195; SCICOLONE, *I libri liturgici romani*, en DSPL, 1011–1024; MR1570, VII–XLVI; C. VOGEL, *Introduction aux sources de l’histoire du culte chrétien au moyen âge. Réédition anastatique préfacée par Bernard Botte*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 1981.

<sup>3</sup> En efecto, encontramos testimonios de estas primeras celebraciones en Jerusalén (cfr. *Hch* 2,41–48), en Tróade (cfr. *Hch* 20,7–12) y en Corinto (cfr. *1 Co* 10,14–22; 11,20–34).

<sup>4</sup> Cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L’Eucaristia: dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, EDUSC, Roma 2006, 99 que cita los estudios de E. Kilmartin, J.L. Espinel y X. Léon-Dufour.

da en todos estos desarrollos es el banquete fraterno previo a la celebración propiamente sacramental.

Lo que resulta fundamental en esta época es la importancia que tiene el reunirse el domingo para celebrar la Eucaristía. Es éste un auténtico signo de pertenencia a la comunidad eclesial, que deja ver también la importancia que tiene el momento celebrativo dentro del misterio cristiano y dentro de la imagen de sí que la iglesia está llamada a presentar ante el mundo.

Entre los primeros testimonios patrísticos encontramos también esta estructura fundamental, aunque un poco más desarrollada, como es el caso de S. Justino<sup>5</sup>:

1. Reunión eucarística en el “día de sol”.
2. Lectura de las memorias de los Apóstoles y de los escritos de los Profetas, según el tiempo lo permita.
3. Homilía de quien preside sobre las lecturas escuchadas.
4. Oración de intercesión por las diversas categorías de personas.
5. Presentación del pan, vino y agua.
6. Plegaria eucarística de consagración recitada por quien preside.
7. Consagración del pan y del vino con las mismas palabras de Jesús.
8. Aclamación de todos los presentes (Amen).
9. Distribución de la comunión a los presentes (bautizados).

En la *Traditio Apostolica* se habla de la secuencia ritual de la celebración eucarística únicamente en relación a la administración de otros sacramentos (como la ordenación, el bautismo y la confirmación)<sup>6</sup>, de modo que no podemos saber si existía un esquema más desarrollado que el que ya conocemos por S. Justino. En cambio, sí se puede ver en este documento, la progresiva consolidación de un tipo de plegaria eucarística que irá arraigándose progresivamente en ámbito occidental, como se podrá ver luego en otros testimonios patrísticos<sup>7</sup>. El Canon Romano alcanzará su forma casi definitiva en el s. VII, después del Papa S. Gregorio (590–604), y puede ser considerado no sólo co-

<sup>5</sup> Cfr. *Apologia I*, caps. 65–67 (SOLANO I, 61–64).

<sup>6</sup> Se trata de los caps. 4, 21 (cfr. B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorff, Münster 1989, 10–17, 54–59).

<sup>7</sup> No nos detenemos a estudiar la génesis y la evolución de la estructura de la plegaria eucarística porque no es parte de este estudio. Sí nos interesa indicar, en cambio, que existen testigos de su uso y desarrollo como AMBROSIO DE MILÁN, *De Sacramentis*, IV, 21–28

mo el elemento central del *Ordo Missæ* sino también como el primer elemento en tener un carácter estable y perfectamente delineado.

Respecto a la lectura de las Sagradas Escrituras, se puede ver que ya desde las primeras celebraciones eucarísticas se leían los escritos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, como ha quedado recogido en el testimonio de san Justino<sup>8</sup>. Al inicio, se leía según el tiempo que había a disposición y el número de lecturas podía variar de un sitio a otro; así, por ejemplo, Orígenes habla de cuatro<sup>9</sup>, las “Constituciones Apostólicas” de cinco<sup>10</sup>, mientras que la tradición bizantina y gran parte de las occidentales usaban sólo tres<sup>11</sup>. Además, quien presidía podía escoger entre una lectura continua, semicontinua o antológica (hay testimonios del uso de lecturas relacionadas con una determinada fiesta). Alrededor de los siglos IV–V parece que ya se tenía una organización sumaria de las lecturas de la Misa<sup>12</sup>. En Roma, los códices más antiguos que se poseen de leccionarios (s. VIII aproximadamente) atestiguan que de costumbre se leían dos lecturas (además del salmo)<sup>13</sup>.

La primera referencia a la existencia de libros litúrgicos para la celebración es del s. IV, época del inicio de la fijación de los textos litúrgicos<sup>14</sup>. En

---

(SChr 25bis, 114–119) o las alusiones que se hacen en los escritos de algunos papas como San León Magno y Gelasio.

<sup>8</sup> *Apologia I*, cap. 67 (SOLANO I, 63): «Y el día llamado del sol se tiene una reunión en un mismo sitio de todos los que habitan en las ciudades o en los campos, y se leen los comentarios de los apóstoles o de las escrituras de los profetas, mientras el tiempo lo permite».

<sup>9</sup> Cfr. *Homilia in I lib. Reg.* (PG 12, 1011).

<sup>10</sup> Cfr. lib. II, 57, 5–9 (METZGER II, 312–314).

<sup>11</sup> S. Agustín, por ejemplo, dice: «*Apostolum audivimus, Psalmum audivimus, Evangelium audivimus*» (*Sermo* 165, 1; OBRAS, XXIII, 615).

<sup>12</sup> Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 230–244.

<sup>13</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 313–314. Aunque algunos autores afirman que desde el s. II en Roma se leían tres lecturas (cfr. M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 230–231), no hay testimonios claros para estos primeros siglos que nos permitan afirmarlo, de modo que las reconstrucciones son más bien hipotéticas. El *Liber Pontificalis* da noticia que hacia finales del s. V: «*tantum epistula beati Pauli recitabatur et sanctum evangelium*» (L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 vols. E. Thorin, E. de Boccard, Paris 1886-1957, vol. I, 89, 230).

<sup>14</sup> Hasta este momento la celebración eucarística, dentro de una estructura general básica, se había caracterizado por la improvisación en cuanto a la oración litúrgica. En esta situación, no podemos hablar aún de la existencia de un *ordo* fijo y común, ni siquiera dentro de un mismo ámbito geográfico.

los primeros cuatro siglos encontraremos básicamente la misma estructura de la celebración que comienza con el saludo al pueblo para seguir inmediatamente con las lecturas, ofertorio, consagración y comunión<sup>15</sup>. Será a partir del s. V cuando se enriquecerán progresivamente los ritos de la Misa con la introducción del *Sanctus*, del *Gloria*, de la recogida solemne de las ofrendas de pan y vino que daban de los fieles, cantos para el ingreso, el ofertorio y la comunión, y la aparición de diversas *præfationes* y fórmulas variables en correspondencia con la fiesta o el misterio celebrado en ese día.

Estos siglos corresponden al periodo de máxima creatividad en la composición de oraciones. La aparición de estas oraciones en la Misa romana responde fundamentalmente a la progresiva incorporación de ritos complementarios en la dinámica de la celebración. La parte eucológica pasa a ser así como la conclusión de dichos ritos, centrados fundamentalmente alrededor de la comunidad de fieles (oraciones para el rito de entrada y bendiciones para el rito de despedida) y de los dones litúrgicos (oraciones para concluir el rito de la ofrenda y el rito de la comunión). Muchas de estas oraciones destinadas a una celebración concreta van a quedar recogidas en forma de pequeños libros o *libelli*, formando así los primeros “formularios eucológicos”.

El aspecto ritual, por su parte, también continúa desarrollándose. Así, la carta de Inocencio I a Decencio obispo de Gubio<sup>16</sup>, testimonia un rito de comestión diverso del ya conocido para el *fermentum*. S. Gregorio, más adelante, habla del rito de la paz<sup>17</sup>, del *Alleluia* y del *Kyrie, eleison*<sup>18</sup>, de la ubicación del *Pater noster* después del Canon<sup>19</sup> y de la disposición de las lecturas.

Es de señalar que en este periodo la celebración conoce una multitud de ministerios que se reflejan en la multiplicidad de los libros litúrgicos que van

---

<sup>15</sup> Así, por ejemplo, el testimonio de AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XXII, 8, 22: «*Procedimus ad populum, plena erat ecclesia, personabat vocibus gaudiorum: Deo gratias! Deo laudes! nemine tacente hinc atque inde clamantium. Salutavi populum, et rursus eadem ferventiore voce clamabant. Facto tandem silentio, Scripturarum divinarum sunt lecta sollempnia. Ubi autem ventum est ad mei sermonis locum, dixi pauca pro tempore et pro illius iucunditate lætitiæ*» (OBRAS XVI–XVII, 1658).

<sup>16</sup> INOCENCIO I, *Epistola XXV*, 8 (PL 20, 556).

<sup>17</sup> GREGORIO MAGNO, *Homilia XXXVII*, 9 (CCL 141, 357).

<sup>18</sup> IDEM, *Registrum epistularum*, lib. IX, 26 (CCL 140A, 587).

<sup>19</sup> *Ibidem*.

apareciendo en la celebración: sacramentario, *comes*, evangeliario, antifonario, gradual, etc. Entre ellos, el así llamado “sacramentario veronense” (s. V–VI) recoge formularios que contienen para cada Misa tres o cuatro oraciones (aún sin nombre específico) y un prefacio (introducido con las palabras *Uere dignum*). Se trata, por tanto, de una referencia indirecta a la articulación de algunos momentos de la celebración, al menos a partir de las oraciones recitadas por el sacerdote<sup>20</sup>. En el texto que nos ha llegado de este libro (faltan las primeras 24 páginas) no aparece el texto completo del Canon, aunque sí trae algunas variantes de las fórmulas *Communicantes* y *Hanc igitur* para algunas Misas.

En el sacramentario gelasiano antiguo<sup>21</sup> (s. VII–VIII), reflejo de la liturgia presbiteral en algunas iglesias de Roma, las oraciones de los formularios comienzan a ser designadas con un nombre propio (*Secreta*, *Post communionem*, *Ad populum*). Más interesante resulta que se trata del primer libro que trae por entero el texto del Canon<sup>22</sup> y, luego de éste, la secuencia del *Pater noster*, *Libera nos* y el *Pax Domini*<sup>23</sup>. A continuación una rúbrica indica que sigue la comunión del sacerdote junto a los demás ministros sagrados y también el pueblo<sup>24</sup>. El rito acaba con la *Post communionem* y una bendición sobre el pueblo<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> En los sacramentarios –compilaciones de textos fundamentalmente eucológicos, contenidos muchas veces ya en los *libelli missarum*– no se mencionan las rúbricas más que de modo elemental y sólo para algunos ritos.

<sup>21</sup> L. C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER y P. SIFFRIN (eds.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli: Cod. Vat. Reg. lat 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56 (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1960.

<sup>22</sup> Cfr. GeV nn. 1244–1255. Además, es el primer testimonio litúrgico del nombre *canon actionis* que se le da en el rito romano a esta oración. La palabra *canon* proviene del griego y significa “regla”. Por lo tanto, con dicho nombre se quiere expresar que la plegaria eucarística recogida en el sacramentario es la regla que debe seguirse para celebrar la acción litúrgica.

<sup>23</sup> Falta, en cambio, el *Agnus Dei*, que se sabe que el Papa Sergio I (687–701) introdujo en Roma.

<sup>24</sup> GeV n. 1260: «*Post hæc communicat sacerdos cum ordinibus sacris cum omni populo*».

<sup>25</sup> Como se puede ver, la estructura de la Misa desde el Canon hasta la bendición final aparece con cierto detalle; menos claro resulta lo que sucedía desde el inicio de la Misa hasta el Canon.

Pero para tener la primera enumeración ordenada –aunque bastante esquemática– de los ritos de toda la Santa Misa tendremos que esperar hasta la compilación del sacramentario gregoriano-adrianeo, donde se mencionan<sup>26</sup>:

1. Ritos iniciales:
  - *Introitum* según el tiempo, fiesta o feria.
  - *Kyrie elesion*.
  - *Gloria in excelsis* (para algunas ocasiones).
  - *Oratio*.
2. Liturgia de la Palabra:
  - *Apostolum* (podía tratarse de una epístola o de los Hechos de los Apóstoles o del Apocalipsis)
  - *Graduale* o *Alleluia*
  - *Evangelium*
3. Liturgia eucarística:
  - *Offerturium et oblationem super oblatam*.
  - *Diálogo invitatorio y prefacio; Sanctus-Benedictus*.
  - *Te igitur*, hasta doxología final *Per ipsum*.
  - Introducción al *Pater noster*, *Pater noster* y *Libera nos*.
  - *Pax domini; Agnus Dei*.

Encontramos también las mismas oraciones que en los sacramentarios anteriores, aunque denominadas diversamente (*Oratio*, *Super oblata*, *Ad complendum*). También contiene prefacios propios para algunas ocasiones y el texto entero del Canon. No se incluyen, en cambio, en este *ordo* “sintético” los ritos de comunión y en muchos casos faltan las oraciones *Super populum*.

Podemos decir según estos esquemas que los siglos posteriores a la libertad de culto en Roma se caracterizan por una participación normal del pueblo en el culto basilical; participación que los romanos pontífices no hacen sino promover enriqueciendo las ceremonias. La liturgia es una realidad viva que in-

<sup>26</sup> La primera compilación del sacramentario se podría situar durante el pontificado de Honorio I (625–638). Se trataba de un libro para la liturgia papal en Roma, que posteriormente se reelaboró y difundió fuera de Roma, sufriendo en el proceso algunos influjos de los sacramentarios gelasianos del s. VIII y de la liturgia galicana. En concreto, el inciso que nos interesa –titulado *Qualiter missa romana celebretur* (nn. 1–20; J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, 2 vols. Éditions universitaires, Fribourg 1979, vol. I, 85–92)– se supone que fue insertado en este libro en tiempos del Papa León II (682–683).

fluye en los acontecimientos de la ciudad y que es influida también por éstos, como lo dejan entrever algunas composiciones eucológicas<sup>27</sup>. Estas composiciones, además, haciendo acopio de la gran doctrina patristica delinear una imagen de la Iglesia dentro del plan salvífico de Dios como pueblo en camino, como signo concreto de la acción salvífica de Cristo, como oprimida por la tentación pero a la vez abandonada confiadamente en la bondad de Dios<sup>28</sup>, etc. Justamente podemos decir que la liturgia es vista como la expresión ritual de la misma fe común, una proclamación de la *fides Ecclesiae*.

Posteriormente (alrededor del s. VIII) aparecen un tipo de textos litúrgicos que recogen exclusivamente las rúbricas detalladas de la Santa Misa: son los llamados *ordines romani*<sup>29</sup>. Entre ellos es particularmente importante el *Ordo Romanus I* que describe la liturgia papal al menos de finales del s. VII, porque sirvió de base a los posteriores<sup>30</sup>. En dicha época el *Ordo Missæ* se encuentra ya perfectamente perfilado y fijado como sigue<sup>31</sup>:

<sup>27</sup> Cfr. A. CHAVASSE, *Messes du Pape Vigile (537–555) dans le sacramentaire Léonien*, en «Ephémérides Liturgicae» 64 (1950) 161–213; G. POMARÈS, *Gélase I. Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire Léonien* (SChr 65), Cerf, Paris 1959.

<sup>28</sup> Cfr., por ejemplo, el breve estudio presentado por D. SARTORE, *Chiesa e Liturgia*, en DSPL, 401–404.

<sup>29</sup> Como se ha dicho más arriba, los sacramentarios contenían fundamentalmente textos eucológicos y no explicaban el desarrollo práctico de las ceremonias. Por tanto, resultaba imposible que el celebrante y los demás ministros estuvieran capacitados para desarrollar una ceremonia de por sí compleja solo con este libro. Si, además, se trata de un sacramentario recién llegado a una iglesia que tiene un estilo de celebración diferente es evidente que hace falta algo más. Para colmar este vacío aparecieron los diversos *ordines* que explican el conjunto de ceremonias (acciones, gestos) relativas a un rito determinado (el Bautismo, la Eucaristía, etc.). Respecto al caso que nos ocupa, estamos hablando de documentos que testimonian el culto cristiano en la Ciudad apostólica (o de las diócesis suburbicarias de Roma) y que se difunden hacia el norte de los Alpes sobre todo a partir del s. VIII, tanto en forma “oficial” (cuando es el Papa mismo quien envía los libros litúrgicos) como “privada” (cuando la iniciativa es de algunos monjes o peregrinos que llevan estos libros romanos a sus respectivas iglesias) a causa de la gran importancia que se le da en este periodo a la liturgia romana. Primero existen como documentos independientes, luego se difunden en forma de colecciones y sufren algunas modificaciones que dan origen a recensiones propiamente francas o germánicas de los *ordines* (cfr. C. VOGEL, *Introduction*, o. c., 101–108).

<sup>30</sup> Este *Ordo* se presenta con el título: «*Incipit ordo ecclesiastici ministerii romanæ ecclesie vel qualiter missa celebratur*» (ANDRIEU II, 67).

<sup>31</sup> El esquema corresponde a los nn. 44–126 (cfr. ANDRIEU II, 81–108), mientras que los nn. 1 a 43 no los analizamos porque corresponden a la descripción de la procesión desde

1. Ritos iniciales:
  - Entrada solemne de la procesión acompañada con canto de la *antiphona ad introitum*.
  - Veneración al altar.
  - Signación sobre la frente.
  - Saludo de paz a un obispo, al archipresbítero y a los diáconos.
  - Oración en silencio.
  - Canto *Kyriale* y *Gloria* (ocasionalmente).
  - Beso al Evangeliario y al altar.
  - Saludo al pueblo (*Pax vobis*)
  - Oración.
2. Liturgia de la Palabra (desde el ambón):
  - Primera lectura.
  - *Responsum* y *Alleluia* (o un *tractus*).
  - Bendición del Pontífice al diácono.
  - Proclamación del Evangelio.
  - Veneración del Evangeliario.
3. Ritos de ofertorio:
  - Disposición del corporal y del cáliz sobre el altar.
  - Recolección de la ofrenda de pan del *senatorium* por parte del Papa.
  - Recolección del vino ofrecido por el pueblo por parte del archidiácono.
  - Recolección de las ofrendas del clero menor y del resto del pueblo por parte de un obispo.
  - Recolección de las ofrendas por parte del Papa *in parte feminarum*.
  - Lavabo.
  - Disposición del pan ofrecido sobre el altar.

---

la iglesia de la reunión hasta la iglesia donde el Papa celebrará la Misa. Este *ordo* nos ha llegado en dos recensiones –larga y corta–, ambas de origen romano (su composición se sitúa alrededor o poco después del papado de Sergio I, hacia finales por tanto del s. VII). Se piensa que pasó al país franco entre el 700 y el 750, como un directorio indispensable para el clero franco que quería celebrar según el sacramentario gregoriano llegado ahí también en el s. VIII.

- Ofrecimiento del vino por parte del Papa y diáconos y del agua de parte de la *schola*.
  - Recolección de las ofrendas de los presbíteros *ebdomadarii* y diáconos por parte del Papa.
  - Ofrenda del pan por parte del Papa.
  - Oración.
4. Plegaria eucarística:
- Diálogo introductorio.
  - Prefacio y *Sanctus*.
  - Canon (con la doxología final).
5. Ritos de comunión:
- *Pater noster*.
  - Invitación a la paz.
  - Infusión del *fermentum* en el cáliz.
  - Intercambio de la paz (el clero por orden y el pueblo).
  - Fracción general del pan y canto del *Agnus Dei*.
  - Canto de una *antiphona* durante la comunión.
  - Comunión del Papa (incluye una *commixtio*).
  - Comunión de los funcionarios eclesiásticos y civiles.
  - Comunión de todo el resto de fieles.
6. Ritos de conclusión:
- *Oratio ad complendum*.
  - Despedida del pueblo: *Ite missa est—Deo gratias*.
  - Bendición a algunos obispos.
  - Procesión de salida hacia el *secretarium*.

Este documento litúrgico nos permite hacernos una idea bastante precisa y completa de todas las partes de la Misa romana (sobre todo de los ritos iniciales y la liturgia de la Palabra <sup>32</sup>). Ciertamente hay detalles cuyo sentido no queda totalmente claro, pero todo lo descrito nos permite entrever la importante participación del pueblo en las celebraciones eucarísticas; sobre todo si tenemos en cuenta la complejidad de la ofrenda de los dones y la multitudinaria participación en la comunión. También se podría resaltar el testimonio

---

<sup>32</sup> Se puede llamar la atención sobre el hecho de que a pesar de lo detallado de esta descripción, no se mencionan ya ni la homilía ni la oración de los fieles, tal como hemos las menciona san Justino.

del uso de leer las Escrituras desde el ambón hacia el pueblo. Por otra parte, esta celebración nos presenta también el rol específico del ministerio ordenado (en sus diversos órdenes jerárquicos) y una cierta separación entre éste y el pueblo.

Un siglo más tarde, el culto que promovió Carlo Magno tanto en las catedrales como en el resto de iglesias –es decir, tanto para los obispos, como para los presbíteros– tuvo como base principal este *Ordo* junto con el sacramentario gregoriano-adrianeo. Ciertamente esta liturgia no se podía “transplantar” sin más a los otros pueblos, así que sufrió varios intentos de adaptación en los diversos lugares donde fue recibida. El resultado fue una liturgia de “fondo” romano, pero con varias diferencias fruto de la cultura y la sensibilidad de las diversas poblaciones. Gran parte de estas adaptaciones tuvieron lugar en monasterios. Se privilegió la Misa sin el concurso del pueblo y se introdujeron muchos gestos y oraciones (sobre todo alrededor de tres momentos: el ingreso, el ofertorio y la comunión). Una característica propia de las nuevas oraciones introducidas es que están destinadas exclusivamente al celebrante y suelen presentar un marcado carácter penitencial: son las llamadas “apologías”. Luego, durante la época de la decadencia creativa de Roma, se dará el momento propicio para que el influjo franco-germánico, se haga sentir en la liturgia romana.

En este sentido, el primer documento importante que atestigua la adición de nuevas oraciones al ordinario de la Misa romana en el siglo IX es el *Ordo Missæ* del sacramentario de Amiens<sup>33</sup>. En él aparecen, por ejemplo, algunas oraciones que el sacerdote recita mientras se dirige al altar, otras que acompañan las incensaciones, varias oraciones para la presentación de las ofrendas sobre el altar, una fórmula que acompaña el rito de conmistión, dos oraciones para decir antes y después de la comunión del sacerdote, y una oración final antes de retirarse. Además, se indica al sacerdote que cante por su cuenta el *Sanctus* ágilmente, mientras el resto de los presentes lo canta pausadamente. El uso de estos elementos sugieren, pues, un cierto énfasis ritual en la persona del celebrante y una cierta “independencia” respecto a las acciones comunitarias (sobre todo del canto). Sin embargo, este sacramentario atestigua el uso

---

<sup>33</sup> V. LEROQUAIS, *L'Ordo Missæ du Sacramentaire de Amiens BN lat. 4432*, «Ephemerides Liturgicae» 41 (1927) 435–445.

de volverse al pueblo hacia el final del ofertorio para decir la fórmula «*Orate, fratres ...*», que se ha conservado hasta nuestros días y que tiene gran valor eclesiológico, como se verá más adelante.

El Pontifical Romano-Germánico<sup>34</sup>, recopilado en el s. X, representa un hito importante en el influjo de los usos de los pueblos transalpinos en la liturgia romana. Aquí se tiene un primer conjunto ritual orgánico de la Misa, con los textos y las rúbricas correspondientes a todos los ministros que intervienen en la celebración. Este *Ordo Missæ* se presenta como «*Ordo processionis ad ecclesiam sive missam secundum Romanos*»<sup>35</sup> y proviene del texto base del *Ordo Romanus I* con adiciones provenientes de usos galicanos<sup>36</sup>.

A la estructura de la Misa que hemos visto hasta ahora se le agrega el saludo al pueblo *Pax vobis*, el canto de la *sequentia* antes del Evangelio, el uso de hacer la señal de la cruz sobre la frente y el pecho antes de la proclamación del Evangelio junto con el pueblo, el canto del *Credo*, la incensación al pueblo (durante la liturgia de la Palabra) y al altar (luego de poner los dones). También aquí se atestigua el uso de dirigirse *ad populum* con la invitación *Orate*, aunque no se da ninguna fórmula de respuesta. El conjunto ritual queda además enriquecido con más signos de cruz y otros gestos que frecuentemente llevan unida una oración.

Se sigue mencionando la participación del pueblo a la ofrenda, al rito de la paz y a la comunión, como también la distinción de los ministros ordenados según sus grados; aunque las rúbricas que mandan decir la oración sobre las ofrendas *secreta* y el Canon *tacito* acentúan más la separación entre celebrante y pueblo en la acción litúrgica.

Entre los *ordines missæ* posteriores de otras zonas geográficas encontramos el de Minden<sup>37</sup> (s. XI) que compila una abundante cantidad de apologías para que el sacerdote celebrante las recite durante la procesión de ingreso, durante el ofertorio, durante la comunión y al acabar el oficio. Algunas de estas

<sup>34</sup> C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 3 vols. Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963–1972.

<sup>35</sup> Este *Ordo* coincide con el *Ordo Romanus V* editado por M. Andrieu (ANDRIEU II, 207–227).

<sup>36</sup> Cfr. ANDRIEU II, 204–205.

<sup>37</sup> Cfr. MARTÈNE I, 176–186.

(pocas) pasan luego a la Misa romana. Aparecen también más oraciones para acompañar diversos momentos (el ofrecimiento de los dones, la incensación, etc.) y se da un paso más en la separación entre celebrante y el resto de la asamblea, ya que cuando todos cantan el *Sanctus* el sacerdote dice otra oración, y mientras recita el Canon el resto de ministros cantan cinco salmos. Se sigue hablando de la comunión, que se realiza jerárquicamente entre el clero y también incluye la del pueblo. No se dice nada, en cambio, de una bendición final.

En Roma, en cambio, durante un largo periodo (aproximadamente entre el s. IX hasta mediados del s. XII) no hay testimonios de libros litúrgicos. Pero, a través de diversos códices, se puede reconstruir la Misa en la capilla papal del tiempo de Inocencio III (1198–1216) y Honorio III (1216–1227)<sup>38</sup>. Este *ordo* incorpora algunos elementos franco-germánicos, como la recitación de diversas oraciones antes de acceder al altar<sup>39</sup>. Se manda también que el Pontífice en este momento *faciat confessionem*<sup>40</sup>. Hay varios elementos que no se mencionan, quizás porque se supone el uso de otros libros litúrgicos, como el sacramentario y el epistolario. Los gestos durante el Canon, por su parte, se encuentran ya en buena medida en el *Ordo Romanus V* (incluido en el Pontifical Romano-Germánico). Se testimonia también una invitación al *Pater noster* y un embolismo que quedarán incorporados a los *ordines* posteriores. No se dice nada en cambio del intercambio de la paz, ni se toma en cuenta la comunión de los asistentes<sup>41</sup>. La importancia de este *Ordo Missæ* radica en que será luego adoptado y difundido por los franciscanos a todo el

---

<sup>38</sup> S.J.P. VAN DIJK y J.H. WALKER (eds.), *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, Universitätsverlag Freiburg, Freiburg 1975, 493–526.

<sup>39</sup> Algunas –como el Salmo 42, el *Aufer a nobis* y el *Oramus te domine*– aparecen, por ejemplo, en el *Ordo Missæ* de Minden. Lo mismo sucede con las oraciones del sector ofertorial y del final de la Misa, aunque aquí muchas de las oraciones aparecen más desarrolladas que en el texto de Minden.

<sup>40</sup> En el manuscrito proveniente de S. Maria Maggiore se da además la fórmula del *Confiteor deo omnipotenti*.

<sup>41</sup> De hecho, las únicas menciones que se hacen al pueblo durante el desarrollo de la celebración (ostensión y bendición final) se encuentran sólo en el citado códice de S. Maria Maggiore, que es una revisión del anterior hecha en el tercer cuarto del s. XIII (cfr. VAN DIJK, XXXI).

occidente<sup>42</sup>. Esta Misa papal –pero adaptado para que pueda ser utilizado por cualquier sacerdote– constituye, pues, la última etapa de mayor relieve de la evolución histórica del *Ordo Missæ*, antes de la fijación del Misal después del Concilio de Trento.

Esta situación responde también al espíritu de la época. Efectivamente, en estos siglos asistimos a la multiplicación de los altares y de las Misas en una misma Iglesia. Se hace cada vez más común la Misa con grupos reducidos de personas o incluso sin pueblo, y el misal que comienza a utilizarse es también testigo de esta situación. En efecto, durante el s. XI se difunden misales que combinan los textos que antes pertenecían a libros litúrgicos distintos (sacramentario, leccionario, antifonario, los *ordines*, etc.), en modo tal de permitir que el sacerdote celebrante dispusiera de todos ellos en un único volumen<sup>43</sup>.

Esto implica también que la forma ejemplar de la Misa, que por muchos siglos era la “Misa estacional”, cede su lugar a la que podríamos llamar “Misa privada”, a la par que se va haciendo praxis común decir individualmente las partes de la Misa cantadas o recitadas por la *schola* o el pueblo. Se va acentuando así la separación entre el clero y el pueblo, que terminará por mostrar el culto como una realidad básicamente clerical, cada vez menos comprendida por el pueblo por falta de instrucción.

Así, al pueblo le quedaba no tanto la participación litúrgica sino las prácticas de devoción realizadas con ocasión de los ritos sagrados. De hecho, los fieles ya no participan normalmente en la ofrenda y en la comunión<sup>44</sup>. De modo análogo, aunque los domingos se celebra aún la misa cantada (al menos en las iglesias urbanas y rurales; menos, en cambio, en las religiosas) cada vez se prefiere más la llamada misa “baja”, como expresión de la devoción privada de un grupo de fieles. La predicación, por su parte, queda separada de la acción litúrgica y se centra sobre todo en la exhortación moral.

---

<sup>42</sup> Los franciscanos adoptan el misal de la Curia en 1223. Posteriormente, entre 1243–1244, Aimone de Faversham recibe el encargo de revisar el *Ordinarium Missæ* (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 155).

<sup>43</sup> Cfr. MR1570, XII; J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 131–133.

<sup>44</sup> Ante esta situación, diversos concilios se preocupan de inculcar la necesidad de comulgar al menos un mínimo de veces (por ejemplo, el Concilio Lateranense de 1215 estableció el mínimo de una vez, por Pascua).

Volviendo al esquema ritual, aunque aparecen diversos intermediarios desde el *Ordo* de la corte papal hasta el *Missale Romanum* de 1570, la estructura básica se conserva. Es así que el misal promulgado por S. Pío V (1566–1572) parte de los primeros misales que se dieron a la imprenta<sup>45</sup>, con el *Ordo Missæ* proveniente de la corte papal, y lo reelabora eliminando las fórmulas menos adecuadas, restaurando otras a su forma original, eliminando casi todas las secuencias, reduciendo y ordenando mejor las oraciones que dice el sacerdote en privado. Como sistema de lecturas bíblicas se adoptó el *comes* de Murbach<sup>46</sup>, que prevé el uso de dos lecturas. Finalmente, el libro fue enriquecido con el *corpus rubricarum* que se había ido desarrollando desde la primera edición del «*Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missæ sine cantu et sine ministris secundum ritum sanctæ Romanæ ecclesiæ*» de Jean Burckard<sup>47</sup>. De esta manera se tiene un verdadero misal “plenario”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Entre ellos, el más citado suele ser el *Missale Romanum* de 1474 (A. WARD y C. JOHNSON (eds.), *Missalis romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata. Reimpresio Vaticani exemplaris introductione aliisque elementis aucta*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1996). Este misal fue de los primeros que se dieron a la imprenta, aunque no se sabe si se trata exactamente de una *editio princeps* o no (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 159–160). Se puede consultar un prontuario de los misales impresos en esta época en MR1570, XV, nota 19.

<sup>46</sup> Cfr. DACL V, 316–321; 908–914; A. WILMART, *Le Comes de Murbach*, en «Revue Bénédictine» 30 (1913) 25–69. Este *comes* contiene una lista de perícopes correspondientes a la Epístola y al Evangelio para todo el año. Representa una disposición de lecturas de tipo romano-franco, es decir, adaptada de algún leccionario romano al calendario de los sacramentarios gelasianos híbridos del s. VIII (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione dell’Eucaristia. Per una comprensione teologico-pastorale della Messa secondo il Messale Romano*, Elle Di Ci Editrice, Leumann 1985, 210).

<sup>47</sup> Desde el s. XII–XIII los ceremonieros papales ponen por escrito una gran cantidad de *ordines* que atestiguan las costumbres según las cuales se celebraba la Misa papal. Este trabajo ingente culmina en un tratado sobre el *Ordo Missæ* para la Misa leída que redactó Jean Burckard, que tuvo una gran difusión desde la primera edición de 1498 e influyó positivamente en las rúbricas del Misal de S. Pío V (cfr. LEGG, 119–178). Es igualmente importante la obra titulada *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum ceremoniarum S. Romanæ Ecclesiæ libri tres*, compuesta en 1488 por Jean Burckard, Agostino Patrizi y Paride Grassi, que constituye la base para el libro que posteriormente se conocerá como *Ceremoniale Episcoporum*.

<sup>48</sup> Se llama así al misal que poseía en un único volumen todos los componentes necesarios para la Misa, incluida la normativa general y rubrical, orgánicamente insertadas en su lugar correspondiente tanto para cada Misa como para todo el ciclo anual. En este sentido, un libro así quizás no sea anterior a los s. XV–XVI (cfr. MR1570, XII–XIII).

En esta *editio princeps* del *Missale Romanum* de 1570 la estructura de la celebración eucarística es la siguiente<sup>49</sup>:

1. Preparación:
  - Saludo al altar.
  - Signación con *In nomine Patris*.
  - Antífona *Introibo ad altare Dei* con el salmo *Iudica me*.
  - *Adiutorium nostrum*.
  - *Confiteor; Misereatur* (primero el sacerdote, luego el ministro).
  - *Indulgentiam*.
  - Versículos *Deus tu conversus*; etc.
2. Ritos iniciales al altar:
  - *Aufer a nobis* (sube al altar).
  - *Oramus te* (besa el altar).
  - En la Misa solemne: bendición del incienso e incensación del altar, cruz, reliquias, candelabros.
  - *Antiphona ad introitum*.
  - *Kyrie-Christe, eleison* (9 veces, alternadamente con el ministro).
  - *Gloria* (si se debe decir).
  - Una o varias oraciones.
3. Liturgia de la palabra:
  - *Epistola*.
  - *Graduale*
  - *Alleluia* o *Tractus* o *Sequentia*.
  - Preparación para la proclamación del Evangelio.
  - *Evangelium*.
  - *Credo* (si se debe decir).
4. Ofertorio:
  - Saludo al pueblo y antífona de ofertorio.
  - Ofrenda de la hostia en la patena (*Súscipe, Sancte Pater*).
  - Bendición del agua (*Deus, qui humanæ substántiæ*).
  - Ofrenda del cáliz con el vino mezclado con agua (*Offérimus tibi, Dómine*).
  - *In spiritu humilitatis*.
  - *Veni, sanctificator*.

---

<sup>49</sup> Cfr. MR1570, 293–352.

- En la Misa solemne: bendición del incienso, incensación del cáliz y hostia, del altar, del sacerdote, del coro y del subdiácono que sostiene la patena).
  - Lavabo (*Lavabo inter innocentes*).
  - *Suscipe, sancta Trinitas*.
  - *Orate, fratres*.
  - *Secreta*.
  - Prefacio (desde el diálogo introductorio hasta el *Sanctus-Benedictus*).
5. Plegaria eucarística (desde el *Te igitur* hasta el *Amen* de la doxología)
6. Ritos de comunión:
- *Pater noster*, con embolismo.
  - *Pax Dómini* con fracción y conmixión (*Hæc commixtio*).
  - *Dómine Iesu Christe* y rito de la paz (si se debe dar).
  - Preparación para la comunión del sacerdote (*Domine Iesu Christe; Perceptio corporis*).
  - Comunión del sacerdote (acompañada con diversas oraciones).
  - Si se debe dar la comunión a otros fieles se hace en este momento (no se especifica el rito).
  - Purificación.
7. Ritos conclusivos:
- Antífona de comunión.
  - *Postcommunio*.
  - *Ite, missa est*.
  - *Placeat tibi*.
  - Bendición.
  - Lectura del prólogo del Evangelio según S. Juan.
  - Regreso a la sacristía.

Al provenir este *Ordo Missæ* de aquel utilizado en la corte papal no se podía pedir que tuviera demasiado en cuenta la participación del pueblo<sup>50</sup>. En efecto, es el mismo sacerdote celebrante quien lee todas las lecturas y recita las oraciones (muchas veces incluso en voz baja), y no incorpora ni el rito de la paz ni el de la comunión de los fieles<sup>51</sup>. De todas maneras, hay que hacer notar que el Concilio se preocupó de que el pueblo recibiera también alguna

<sup>50</sup> Vid. *supra*, 75.

<sup>51</sup> Cosa que sí sucedía, como hemos visto, en el *Ordo Romanus I* (vid. *supra*, 72).

instrucción sobre las ceremonias litúrgicas que mejorara su participación<sup>52</sup> y exhortó a que pudiera recibir la comunión dentro de la Misa<sup>53</sup>.

Poco a poco el nuevo *Missale Romanum* se extendió a todo el occidente, con excepción de aquellos lugares que contaban con un rito de más de doscientos años de antigüedad<sup>54</sup>. Pocas modificaciones recibirá este *Ordo Missæ* en las sucesivas ediciones del *Missale Romanum*, de modo que el *Ordo Missæ* expuesto fue el que siguió prácticamente toda la iglesia latina durante cuatro siglos. La última reforma de las rúbricas fue hecha por el Papa Juan XXIII (1958–1963), dando origen así a la última edición típica de este Misal en 1962<sup>55</sup>.

Por otra parte, hacia finales del s. XIX comienza a desarrollarse un “movimiento litúrgico” que intenta recuperar el valor de la dimensión propiamente celebrativa, la participación real de la comunidad en la acción divina derivada

<sup>52</sup> CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XXII, Doctrina et canones de sanctissimo missæ sacrificio*, 17.IX.1562, cap. 8 (DH n. 1749): «*Esti Missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est Patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur. Quamobrem, retento ubique cuiusque ecclesiæ antiquo et a sancta Romana Ecclesia, omnium ecclesiarum matre et magistra, probatu ritu, ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant et non sit, qui frangat eis: mandat sancta Synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter Missarum celebrationem vel per se vel per alios, ex his, quæ in Missa leguntur, exponant atque inter cetera sanctissimi huius sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus præsertim Dominicis et festis*».

<sup>53</sup> CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XXII, Doctrina et canones de sanctissimo missæ sacrificio*, 17.IX.1562, cap. 6 (DH n. 1747): «*Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis Missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi huius sacrificii fructus uberius proveniret; nec tamen, si id non semper fiat, propterea Missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque commendat, si quidem illæ quoque Missæ vere communes censi debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet, partim vero, quod a publico Ecclesiæ ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus qui ad Corpus Christi pertinent, celebrentur*».

<sup>54</sup> Así lo estableció el Papa S. Pío V en la Bula *Quo primum* con la que promulgó el nuevo misal (cfr. MR1570, 4).

<sup>55</sup> Cfr. el *motu proprio* en AAS 52 (1960) 596–740. Además de la edición que hemos utilizado para este estudio (C. JOHNSON y A. WARD (eds.), *Missale Romanum. Anno 1962 promulgatum*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1994), recientemente se ha vuelto a editar este libro litúrgico a cargo de M. SODI y A. TONIOLO (EDS.), *Missale Romanum. Editio Typica 1962*, LEV, Città del Vaticano 2007.

del Misterio Pascual de Cristo y el valor que tiene para su vida espiritual; la unidad del clero y el pueblo en la acción litúrgica y, sobre todo, el lugar del ejercicio del sacerdocio bautismal de los fieles. Algunas de estas propuestas encontrarán eco en los diversos pontificados del s. XX e influirán también en la doctrina conciliar sobre la liturgia<sup>56</sup>.

## 2. EL *Ordo Missæ* DE LA REFORMA LITÚRGICA DEL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II, tras afirmar la importancia del Santo Sacrificio para la vida de la Iglesia entera y de cada uno de sus fieles, estableció en consecuencia que:

«Por tanto, la Iglesia procura con solícito cuidado que los fieles no asistan a este misterio de fe como espectadores mudos o extraños, sino que, comprendiéndolo bien, mediante ritos y oraciones, participen consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada, sean instruidos por la Palabra de Dios, reparen sus fuerzas en el banquete del Cuerpo del Señor, den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino también juntamente con él, y se perfeccionen día a día, por Cristo Mediador, en la unidad con Dios y entre sí, para que finalmente Dios sea todo en todos»<sup>57</sup>.

Esta preocupación pastoral será como el *leit motif* que guíe todo el trabajo posterior de la reforma litúrgica, que en la constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* queda esbozada en sus principios y líneas generales. En este sentido, lo que se buscaba era volver a confiar la Liturgia en las manos de la Iglesia-Pueblo de Dios, pidiéndole a la vez que se configurase como un lugar de “participación activa” y de manifestación de su “misterio” y de su “misión”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Estudiar cómo se han acogido estas propuestas y su influencia concreta en el Concilio Vaticano II y la posterior reforma litúrgica se sale de los límites de este estudio.

<sup>57</sup> SC n. 48.

<sup>58</sup> Cfr. F. BROVELLI, *Le modalità*, o. c., 223.

### 2.1. *Del Concilio al “novus Ordo”*

En el primer capítulo de la constitución conciliar sobre la Sagrada Liturgia se establece lo siguiente<sup>59</sup>:

- El pueblo cristiano tiene el derecho y la obligación de participar plena, consciente y activamente en la Liturgia (SC n. 14).
- La Iglesia desea reformar la Liturgia para que los ritos reflejen más claramente las realidades divinas y sean más comprensibles (SC n. 21).
- Las acciones litúrgicas no son acciones privadas sino acciones que pertenecen, influyen y manifiestan al entero Cuerpo de la Iglesia (SC n. 26).
- Hay que preferir las celebraciones comunitarias (SC n. 27).
- Cada cual, ministro sagrado o fiel, desempeñará en las celebraciones litúrgicas todo y sólo aquello que le compete (SC n. 28).
- Acólitos, lectores, comentaristas y *schola* desempeñan un auténtico ministerio litúrgico (SC n. 29).
- Hay que fomentar la participación de los fieles a través de las aclamaciones, respuestas, etc. (SC n. 30).
- En las rúbricas de los libros litúrgicos debe estar prevista la participación de los fieles (SC n. 31).
- Los ritos deben ser sencillos, breves, claros (SC n. 34).
- Mostrar la íntima conexión entre palabra y rito, hacer más abundante el uso de las Sagradas Escrituras e indicar en los ritos los momentos de predicación y moniciones (SC n. 35).
- Se le puede dar mayor cabida a la lengua vernácula (SC n. 36).

En vista de lo cual, aplicando estos criterios a la celebración de la Sagrada Eucaristía, el mismo Concilio decreta:

---

<sup>59</sup> Para elaborar esta sección nos hemos servido de los estudios de: M. BARBA, *La genesi istituzionale dell’“Editio typica tertia” del “Missale Romanum”*, «Notitiae» 38 (2002) 56–62; IDEM, *La riforma conciliare dell’“Ordo missae”*: il percorso storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione, CLV – Edizioni liturgiche, Roma 2002, 3–138; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948–1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 335–402, 443–480; F. MAGNANI, *La revisione dell’“Ordo missae”*, «Rivista Liturgica» 90 (2003) 612–626; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 181–222.

«Debe revisarse el Ordinario de la misa de modo que aparezcan con mayor claridad el sentido propio y la mutua conexión de cada una de las partes y se facilite la participación activa y piadosa de los fieles. En consecuencia, deben simplificarse los ritos, conservando con cuidado su sustancia, omitiendo lo que en el curso de los tiempos se haya duplicado o añadido con poca utilidad; restablézcanse, en cambio, según la norma primitiva de los Santos Padres, las cosas que han desaparecido a causa del tiempo, siempre que parezcan oportunas o necesarias»<sup>60</sup>.

Además, superando las antiguas divisiones entre las partes de la Misa, el Concilio recalca que:

«Las dos partes de que consta la misa, a saber, la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística, están tan estrechamente unidas entre sí, que constituyen un único acto de culto. Por ello, el sagrado Sínodo exhorta vehementemente a los pastores de almas a que en la catequesis instruyan cuidadosamente a los fieles sobre la participación en toda la misa, sobre todo los domingos y fiestas de precepto»<sup>61</sup>.

Se puede ver aquí como la reforma litúrgica proyectada por el Vaticano II concede una mayor importancia a los contenidos del rito y a su comprensión que a la mera “materialidad ritual” y a las rúbricas mismas. Criterios estos que luego tuvieron que ser estudiados y concretados por los organismos competentes para realizar directamente la reforma de la celebración eucarística del rito romano<sup>62</sup>. Como es sabido, la actuación de la reforma litúrgica se llevó a cabo a través de varios grupos de estudio (*coetus*), coordinados por la Secretaría del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> SC n. 50.

<sup>61</sup> SC n. 56.

<sup>62</sup> Se puede ver una primera relación completa de estas propuestas y cómo se engarzan con los *mandata* de SC nn. 34,50-57) en las *Questiones tractande* n. 6, 17.IV.1964 en RCOM, 265–271.

<sup>63</sup> Dicho organismo fue instaurado por el Papa Pablo VI con el motu proprio *Sacram Liturgiam* el 25 de enero de 1964. El plan de trabajo preveía siete grupos directamente encargados de la reforma de la celebración eucarística, dentro de las cuales el décimo era el *de Ordine Missæ* con el rol de grupo-guía del resto (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 76–78; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 187, nota 9). Originalmente este último grupo estaba

Desde el comienzo se tuvo claro que, según los criterios establecidos por *Sacrosanctum Concilium*, la “Misa normativa” debería ser aquella que se celebra con la participación del pueblo, la Misa parroquial<sup>64</sup>. Se toma en cuenta también, por diversas razones, que es una Misa que se celebra cantada (es decir, con la presencia de un pequeño coro o al menos de un cantor, y también con la participación del pueblo en el canto). En esta Misa, habrá un lector y el sacerdote será ayudado por un ministro. El lugar propio de la liturgia de la Palabra será el ambón y la sede, y el de la liturgia eucarística será el altar. El sacerdote dirá una única *Collecta*, *Super oblata* y *Post communionem*.

El grupo de trabajo decidió que sobre todo deberían revisarse los ritos de inicio, de ofertorio y de comunión; debería reformarse la liturgia de la Palabra de manera que los fieles puedan recibir más abundantemente la Palabra de Dios; y se debería estudiar el modo de devolver al Canon su forma romana original, garantizando en todo la adecuada participación del pueblo. Se desea restaurar, además, la antigua oración de los fieles, devolver a la oración *Super oblata* su función original y permitir que las oraciones presidenciales sean dichas en voz alta, lo mismo que la doxología y el *Pater noster*. La fórmula de comunión será abreviada y se prevé la posibilidad de comulgar bajo las dos especies.

Dicho grupo propuso el primer esbozo del nuevo *Ordo Missæ* en 1964. Cinco años más tarde, es decir en 1969, se presentó el nuevo rito ya completo, que entró a formar parte de la primera *editio typica* del *Missale Romanum*

---

compuesto por: J. Wagner (relator); A. Hänggi (secretario); M. Riguetti, T. Schnitzler, P. Journel, C. Vagaggini, A. Franquesa, P.-M. Gy y J.A. Jungmann como miembros. Debido a la complejidad de los trabajos el grupo se tuvo que ampliar, quedando de la siguiente manera a marzo de 1967: J. Wagner (relator); A. Franquesa (pro-secretario); M. Riguetti, T. Schnitzler, A. Hänggi, P. Journel, P.-M. Gy, J.A. Jungmann, L. Augustoni, J. Gelineau, C. Vagaggini y L. Bouyer como miembros; S. Famoso, K. Amon, J. Cellier, F. McManus, V. Noè, H. Wegman y J. Patino como consejeros (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 335).

<sup>64</sup> El término “Misa normativa” usado durante los trabajos del *Cætus X* era una forma de decir técnica, de estudio, que una vez acabada la reforma cedió el puesto a los nombres específicos de cada tipo de celebración. Se usaba para designar aquella forma de celebración que sirve de norma a las demás y en base a la cual se describen las otras como variaciones (cfr. Schema170Mem, 7–8). En un primer momento se pensó en la Misa Pontifical, pero por celebrarse rara vez se decidió cambiar a la Misa que puede celebrar cualquier sacerdote.

en 1970<sup>65</sup>. A partir de entonces se introducen una unas variaciones en 1972 (por la supresión del orden del subdiaconado), una nueva *editio typica altera* en 1975 (armonizada a los nuevos libros litúrgicos que se fueron publicando y dando cabida a los ministerios de acólito y lector), pasando por algunas enmiendas en 1983 para adecuarse al nuevo Código de Derecho Canónico.

La *editio typica tertia* saldrá de la imprenta pasados veintiocho años de la anterior<sup>66</sup>. Como ya es bastante conocido, este nuevo *Ordo Missæ* está compuesto por 146 números<sup>67</sup> en los que se describen:

1. Ritos iniciales:
  - Procesión acompañada por el canto de la antífona de ingreso.
  - Incensación.
  - Veneración al altar, signación y saludo a la asamblea.
  - Monición.
  - Acto penitencial (3 formas o bendición y aspersion del agua)
  - *Gloria* (si es el caso)
  - *Collecta*
2. Liturgia de la Palabra:
  - Primera lectura,
  - Salmo responsorial,
  - Segunda lectura (si es el caso),
  - *Alleluia* y versículo antes del Evangelio,
  - Evangelio,
  - Homilía,
  - *Credo* (si es el caso),
  - Oración universal,
3. Liturgia eucarística:
  - Procesión de ofrenda, ofrenda del pan, ofrenda del vino mezclado con agua, lavabo, incensación, *Super oblata*.
  - Plegaria Eucarística (4 posibles, desde el diálogo introductorio con prefacio variable o fijo).

---

<sup>65</sup> El *Ordo Missæ* fue publicado por primera vez, independientemente del *Missale Romanum* que aún estaba en preparación, el 6 de abril de 1969.

<sup>66</sup> Cfr. MISSALE ROMANUM, *ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp VI promulgatum Ioannis Pauli Pp II cura recognitum. Editio typica tertia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 2002.

<sup>67</sup> Se encuentran en MR2002, 503–605.

- *Pater noster*
  - Rito de la paz.
  - Fracción e *immixtio* acompañada por el *Agnus Dei*.
  - Ostensión con el diálogo *Ecce Agnus Dei*.
  - Comunión del sacerdote, de los demás ministros, del pueblo (posibilidad de hacerlo bajo las dos especies) en procesión acompañado por el canto de la antífona de comunión.
  - Purificación.
  - *Post communionem*.
4. Ritos conclusivos:
- Anuncios.
  - Bendición (normal o si es el caso, *Super populum* o solemne).
  - Despedida.
  - Procesión de salida.

## 2.2. *La liturgia de la Palabra*

Luego de decretar la revisión del Ordinario de la Misa, la Constitución conciliar continúa enunciando otras líneas de actuación de la misma, esta vez refiriéndose concretamente a la liturgia de la Palabra :

«Para que la mesa de la Palabra de Dios se prepare con mayor abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros bíblicos, de modo que, en un espacio determinado de años, sean leídas al pueblo las partes más importantes de la Sagrada Escritura»<sup>68</sup>.

«Se recomienda encarecidamente la homilía como parte de la misma liturgia; en ella, durante el curso del año litúrgico, a partir del texto sagrado, se exponen los misterios de la fe y las normas de vida cristiana; más aún, no debe omitirse, a no ser por una causa grave, en las misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo»<sup>69</sup>.

«Debe restablecerse la “oración común” o “de los fieles” después del Evangelio y de la homilía, sobre todo los domingos y fiestas de precep-

---

<sup>68</sup> SC n. 51.

<sup>69</sup> SC n. 52.

to, para que, participando el pueblo en ella, se hagan peticiones por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren cualquier necesidad, por todos los hombres y por la salvación del mundo entero»<sup>70</sup>.

De la reestructuración de las lecturas bíblicas se encargó el *Cætus XI*<sup>71</sup> revisando todas las lecturas del ciclo temporal, del propio de los santos, de las misas *ad diversa*, etc. Además de crear un ciclo ferial bienal y un ciclo dominical trienal, restableció también el uso de la tercera lectura, proponiéndola como obligatoria al menos para los días domingo y festivos<sup>72</sup>.

La homilía, por su parte, a pesar de encontrarse atestiguada ya desde el s. II como parte de la celebración eucarística<sup>73</sup> y de constituir un elemento litúrgico fundamental de la Santa Misa en la época de oro de la patrística, había caído paulatinamente en desuso durante el periodo medieval, al desligarse la predicación de la celebración litúrgica. El Concilio de Trento habla ciertamente de su necesidad pastoral<sup>74</sup>, pero nada nos dice al respecto el *Missale Romanum* de 1570. Será sólo el Vaticano II el que, reconociéndola explícitamente como parte de la misma Liturgia, establezca que al menos los domingos y fiestas de precepto no se omita si no es por causa grave; constituyendo así un signo de la revalorización del carácter comunitario de la Liturgia.

En cuanto a la “oración universal”, es comúnmente aceptado que la costumbre de rezar por las necesidades de la Iglesia y de todo el mundo tiene

<sup>70</sup> SC n. 53.

<sup>71</sup> Dicho grupo de trabajo estaba conformado originalmente por: G. Diekmann (relator); G. Fontaine (secretario); H. Schürmann, P. Jounel, P. Massi, E. Lanne y H. Kahlefeld como miembros. Posteriormente C. Vagaggini asumió el cargo de relator y se agregaron otros miembros procedentes de los sectores litúrgico, bíblico, catequético y pastoral: J. Féder, A. Rose, A. Nocent, A.-M. Roguet, K. Tilmann, H. Oster, J. Gaillard, H. Marot y L. Deiss (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 406).

<sup>72</sup> La discusión sobre el número de lecturas y la obligatoriedad fue bastante larga y tuvo sus momentos difíciles, como se explica en RCOM, 133–135.

<sup>73</sup> *Apologia I*, cap. 67 (SOLANO I, 63): «Luego, cuando el lector ha acabado, el que preside exhorta e incita de palabra a la imitación de estas cosas excelsas». Seguramente se podría hacer referencia también a las celebraciones eucarísticas de la comunidad apostólica, como la fracción del pan de Pablo en Tróade (cfr. *Hch* 20,7).

<sup>74</sup> Cfr. CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XXII, Doctrina et canones de sanctissimo missæ sacrificio*, 17.IX.1562, cap. 8 (DH n. 1749).

un fundamento escriturístico<sup>75</sup>, que encontramos puesto por obra muy pronto en la celebración eucarística, como lo sugiere ya san Justino<sup>76</sup>. Sin embargo, diversas son las teorías que estudian tanto el desarrollo original de esta secuencia ritual como los motivos por los que dejó de usarse dentro de la celebración eucarística<sup>77</sup>.

La reforma litúrgica, a través del trabajo del *Cætus XII*<sup>78</sup>, restaura por mandato conciliar un rito que está en continuidad con esta antigua oración universal tanto bajo el punto de vista de la participación del pueblo fiel, como de

<sup>75</sup> *1 Tm* 2,1–2: «Por eso, te encarezco ante todo que se hagan súplicas, oraciones, peticiones y acciones de gracias por todos los hombres, por los emperadores y todos los que ocupan altos cargos, para que pasemos una vida tranquila y serena con toda piedad y dignidad».

<sup>76</sup> *Apologia I*, caps. 65 y 67 (SOLANO I, 61–64): «Nosotros, después de haber bautizado al que ha creído y se ha unido a nosotros, lo llevamos a los llamados hermanos, allí donde están reunidos para rezar fervorosamente las oraciones comunes por nosotros mismos, por el que ha sido iluminado y por todos los otros que hay en todas partes, para que seamos dignos de ser hallados perfectos conocedores de la verdad, buenos administradores y cumplidores de los mandamientos con obras, de suerte que consigamos la salvación eterna»; «Después nos levantamos todos a una y recitamos oraciones».

<sup>77</sup> Las principales posturas están representadas por: J.F. BALDOVIN, *The urban character of christian worship. The origins, development, and meaning of stational liturgy*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1987, 158–166; 241–251; B. CAPELLE, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire, II: Histoire. La messe*, Centre Liturgique, Abbaye du Mont César, Louvain 1962, 116–160; A. CHAVASSE, *La liturgie de la ville de Rome du Ve au VIIIe siècle. Une liturgie conditionnée par l'organisation de la vie in urbe et extra muros*, PIL, Roma 1993, 27–45; IDEM, *À Rome, au tournant du Ve siècle, additions et rémaniements dans l'Ordinaire de la messe*, en «Ephemerides Liturgicae» 5 (1988) 25–44; P. DE CLERCK, *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Aschendorff, Münster West. 1977. Además, se pueden encontrar numerosos estudios sobre el tema en la bibliografía recogida por G. BUSANI, *La risposta orante alla Parola di Dio: una supplica che interpella Dio*, en C. GIRAUDO (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*. Atti della XXX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 137, notas 7 a 9 y V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 348.

<sup>78</sup> Este grupo de trabajo estaba conformado por: A.-M. Roguet (relator); J.-B. Molin (secretario); B. Opfermann, R. Beron, C. Vagaggini, E. Ramos y C.A. Bouman como miembros (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 399). En el directorio práctico publicado por el mismo *Consilium* aparece luego una cierta ambigüedad en la manera de nombrarla: “oración común” se puede referir a toda la Misa; “oración de los fieles” es propiamente el *Pater noster* (con el sentido excluyente de los infieles, catecúmenos y penitentes); “oración universal” parece el nombre más apropiado (cfr. DOC, *caput II*; EV II, n. 701).

la naturaleza de súplica a Dios y del contenido universal. Cabe señalar, sin embargo, que los libros litúrgicos –tanto los más antiguos como los inmediatamente anteriores– desconocen una oración de los fieles como la que describe S. Justino entre la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística. Al hablar, por tanto, de “restituir” esta oración, los padres conciliares seguían la opinión de quienes la presentaban como una oración cotidiana de la Misa de la tradición romana, al menos hasta el s. V. En todo caso, había varias razones prácticas y pastorales que aconsejaban su introducción, ya que se veía como muy conveniente que la comunidad de fieles –antes de acceder al Sacrificio propiamente dicho– encomendara a Dios las necesidades de la santa Iglesia y de todo el género humano<sup>79</sup>.

### 2.3. *Los formularios eucológicos*

Como se ha visto hasta aquí, no se puede decir que la citada Constitución haya dado indicaciones directas respecto al depósito eucológico<sup>80</sup> del *Missale Romanum*. Sin embargo, enunciados los principios generales de que los textos deben expresar con mayor claridad las cosas santas que significan para que el pueblo pueda comprenderlos adecuadamente y participar activamente<sup>81</sup>, que en la celebración litúrgica el sacerdote dirige a Dios una oración en nombre de todo el pueblo<sup>82</sup>, o que los ritos –y también las oraciones que incluyen– deben restituirse *ad pristinam sanctorum Patrum normam* según se vea la oportunidad o necesidad<sup>83</sup>, la comisión litúrgica entendió que también debía emprenderse un trabajo de reforma en este campo.

---

<sup>79</sup> Cfr. F. GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio de sacra Liturgia “Sacrosanctum Concilium”*, LEV, Città del Vaticano 2003, 158.

<sup>80</sup> Entendemos con este nombre el conjunto de oraciones contenidas en un libro litúrgico. Cada una de estas oraciones fue creada por la Iglesia con el propósito de expresar su misterio cultural en un modo adecuado a las condiciones socio-culturales de la asamblea. Por eso, la eucología de las distintas tradiciones litúrgicas constituye la manifestación más característica de la concepción que una determinada Iglesia local tiene sobre la Liturgia y sobre sí misma (cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, en B. NEUNHEUSER (ed.), *Anamnesis, I: La Liturgia. Momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974, 167).

<sup>81</sup> Cfr. SC nn. 21, 48.

<sup>82</sup> Cfr. SC n. 33.

<sup>83</sup> Cfr. SC n. 50.

De este trabajo de revisión se encargó al *Cætus XVIIIbis*<sup>84</sup>, que tuvo como primera tarea formular los principios concretos que guiarían la revisión de los textos eucológicos tanto del Misal como del Breviario. Ciertamente no se trataba de un mero “volver a las fuentes”, sino también de armonizar los textos eucológicos con los principios de la reforma y la teología del Vaticano II. Según los estudios publicados al respecto, los principales criterios para llevar a cabo la revisión fueron<sup>85</sup>:

- Asegurar la verdad de la oración tanto con respecto a Dios y sus misterios, como a los hombres y sus relaciones. Esto implica la corrección y restauración del texto según las mejores fuentes, el respeto de la naturaleza funcional de cada tipo de oración<sup>86</sup>, la historicidad de las alusiones que se hacen a la vida de los santos, sobriedad en el modo de expresión sin superlativos o adverbios excesivos y, sobre todo, exactitud teológica.
- Devolver la simplicidad a las oraciones, quitando las repeticiones y reduciendo su tamaño.
- Dar un sentido pastoral, incorporando las nuevas realidades humanas, económicas y sociales (paz, justicia, progreso, trabajo, evangelización, etc.). Esto implica tanto que se deberán realizar composiciones nuevas, como que se deberán descartar aquellas antiguas que hoy en día sean prácticamente intraducibles a las lenguas vernáculas.

Estos criterios de revisión de la eucología muestran, sin duda, el sentido de la celebración renovada que será entregada por el Vaticano II a la comunidad cristiana<sup>87</sup>. La puesta en práctica de estos criterios llevaron a:

<sup>84</sup> El grupo estaba compuesto por: P. Bruylants (relator); G. Lucchesi (secretario); A. Rose, W. Dürig, H. Ashworth, J.A. Gracias y A. Dumas como miembros. Este último asumió la presidencia del grupo después de la muerte de P. Bruylants (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 394).

<sup>85</sup> Nos fundamos básicamente en el testimonio de A. DUMAS, *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du missel romain*, «Notitiae» 6 (1970) 194–213; IDEM, *Le Orazioni del Messale: Criteri di scelta e composizione*, «Rivista Liturgica» 58 (1971) 92–102.

<sup>86</sup> El respeto de la naturaleza de los textos ha sido un criterio fundamental sobre todo para la revisión de las *Super oblata* y *Post communionem*. En ellas se evita siempre el hacer la apología de un santo o de exaltar excesivamente su intercesión de modo que la eficacia del sacrificio aparezca como disminuida. Además, en las *Super oblata* debe quedar claro que se pide a Dios que mire favorablemente los dones destinados al sacrificio, no que reciba un sacrificio que en realidad todavía no ha sido ofrecido.

<sup>87</sup> Cfr. E. CATTANEO, *Il culto cristiano*, o. c., 619.

- Conservar las oraciones del antiguo *Missale Romanum* que no presentaban ningún problema de acuerdo a los principios mencionados, ya sea en su lugar original o trasladándolas a otro formulario más adecuado.
- Utilizar las fuentes antiguas (Ve, Ge, GrH, rótulo de Rávena) para restaurar un texto o para incrementar el número de oraciones, de modo que no se repitan innecesariamente en varios formularios.
- Aumentar el depósito eucológico con otras fuentes litúrgicas no romanas (Sacramentario de Bérgamo, Mozarábico, Misal Gótico, Misal de Bobio, Oracional Visigótico, Propios de diócesis y órdenes religiosas, etc.).
- Adaptar el texto de aquellas oraciones difíciles de traducir o menos comprensibles para la sensibilidad actual.
- Crear nuevas fórmulas totalmente *ex novo* o centonizando otros textos litúrgicos y trasponiendo textos bíblicos, patrísticos o eclesiásticos<sup>88</sup>.

Como era previsible, la reforma también afectó a las antífonas del introito, del ofertorio y de la comunión<sup>89</sup>. Dado que estos textos servían originariamente para acompañar las tres procesiones de la Misa y que antiguamente habían sido elegidos en función del canto, algunos pidieron que al componer el nuevo Misal estas piezas se omitiesen completamente en la Misa sin canto. Sin embargo, se aceptó hacer una distinción entre la naturaleza de las antífonas del ofertorio –elegidas más exclusivamente en razón del canto que por su contenido pastoral– y las otras. En efecto, el *Consilium* aprobó en abril de 1968 la obligatoriedad de recitar las antífonas del introito y de la Comunión en las Misas sin canto.

Esta vez, los textos fueron escogidos en orden a su recitación y teniendo en cuenta su funcionalidad. En general, los textos del introito continúan la antigua tradición de proponer un texto proveniente de los Salmos, aunque también se ha recurrido a otros libros de la Sagrada Escritura. Los nuevos textos de las antífonas de comunión provienen en su mayor parte del Evangelio, o más en general del Nuevo Testamento.

---

<sup>88</sup> Merece una atención particular el uso de algunos textos magisteriales del mismo Concilio, adaptados a las características de la liturgia romana, dentro de la oración pública de la Iglesia. Esta fuente de inspiración se nota sobre todo en los formularios *ad diversa*.

<sup>89</sup> Usamos como fuente el estudio de A. FRANQUESA, *Las antífonas del introito y de la comunión en las misas sin canto*, «Notitiae» 6 (1970) 213–221.

#### 2.4. *La liturgia eucarística*

Aunque la *Sacrosanctum Concilium* tampoco ordenó una revisión de la plegaria eucarística, la reforma litúrgica llevó a cabo tanto la revisión del Canon Romano como la creación de una serie de nuevas anáforas<sup>90</sup>. Dado que la plegaria eucarística constituye un género propio con exigencias particulares de estructura, tema y estilo, se determinó que las nuevas composiciones deberían seguir el esquema siguiente, inspirado en la tradición antioquena:

1. Prefacio (variable o fijo).
2. Paso del *Sanctus* a la epiclesis sobre los dones.
3. Epiclesis sobre los dones.
4. Narración de la institución.
5. Anámnesis y ofrenda de la Víctima divina.
6. Petición de aceptación de la ofrenda y petición por la comunión fructuosa.
7. Conmemoración de los santos.
8. Intercesiones (o invirtiendo el orden con la conmemoración).
9. Doxología.

La diferencia principal con *Præx Eucharistica I seu Canon Romanus* está en que las nuevas anáforas agrupan la conmemoración de los santos y las intercesiones después de la consagración y la anámnesis-ofrenda. A la vez, su carácter específicamente romano se encuentra sobre todo en la única epiclesis sobre los dones situada antes de la narración de la institución. Por otra parte, cada anáfora tiene sus propias características espirituales, pastorales y estilísticas que aportan algo propio a la tan deseada variedad. Así, la Plegaria Eucarística II es de estructura simple, clara y breve. La tercera tiene una estructura clara con buenos engarces entre las diversas partes y se adecua perfectamente a cualquiera de los prefacios romanos ya existentes o de nueva creación. La cuarta se detiene más en la confesión y exaltación de toda la economía divina de la creación y salvación, siguiendo más de cerca el ejemplo de la tradición antioquena (su prefacio es siempre fijo).

---

<sup>90</sup> El Canon Romano en realidad sufrió sólo pequeños cambios, quedando prácticamente inalterado. Se prefirió, en cambio, componer o buscar otras anáforas y agregarlas al nuevo Misal. Para este tema nos basamos en A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 443–453.

Hay otros cambios que han afectado a todas las plegarias, como son: la decisión de usar en todas las mismas palabras para la consagración (agregando a la consagración del pan las palabras «*quod pro vobis tradetur*» y quitando de la consagración del vino la frase «*mysterium fidei*»); la recitación en voz alta; la introducción de una aclamación del pueblo después de la elevación del cáliz<sup>91</sup>.

Finalmente, el Concilio tiene una mención para los ritos de comunión, al pedir que sea concedida para algunos casos la comunión bajo las dos especies<sup>92</sup>. De esto, sin embargo, habrá ocasión de tratar con más detalle en los siguientes capítulos.

### 3. LA *Institutio Generalis Missalis Romani* HASTA SU REDACCIÓN DEL AÑO 2002

Una de las novedades que han caracterizado la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II consiste en que todo nuevo libro litúrgico cuenta ahora con un documento que introduce el contenido ritual: los *Prænotanda*<sup>93</sup>. La característica distintiva de esta nueva parte del libro respecto a las introducciones que se pueden encontrar también en los libros hasta entonces vigentes es que los nuevos *Prænotanda* abandonan el terreno exclusivamente rubrical para ponerse en la línea de la catequesis, de una descripción motivada del desarrollo del rito y de los diversos elementos presentes. Por eso, resulta indispensable conocerlos bien para poder captar correctamente y en toda su profundidad los contenidos teológicos, celebrativos, pastorales y espirituales del libro: es aquí donde se percibe más claramente la *mens* de la reforma litúrgica.

---

<sup>91</sup> Aunque se reconoce que este es un uso más bien oriental se vio oportuno introducirlo en la tradición romana para incrementar la participación activa del pueblo.

<sup>92</sup> Cfr. SC n. 55.

<sup>93</sup> Para esta parte nos basamos principalmente en M. SODI y A. TONIOLO, *Praenotanda Missalis Romani. Textus – Concordantia – Appendices. Editio typica tertia*, LEV, Città del Vaticano 2003, V–XIV; M. BARBA, *La nuova “Institutio Generalis” del “Missale Romanum”*, «Rivista Liturgica» 90 (2003) 513–532; IDEM, *L’Institutio generalis del Missale Romanum. Analisi storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione*, LEV, Città del Vaticano 2005, 1–26; IDEM, *Institutio generalis Missalis Romani. Textus - Synopsis - Variationes*, LEV, Città del Vaticano 2006, V–XXVI.

Los *Prænotanda* permiten ver el dato bíblico-litúrgico en el contexto específico de la celebración memorial, a través de afirmaciones teológicas concisas diseminadas a lo largo de todos los capítulos (si bien suelen comenzar con una primera parte más marcadamente teológica), sin tomar la forma, por tanto, de un tratado sistemático. Se suele partir de puntos doctrinales que son patrimonio seguro de la Iglesia, o se los presupone, para formular aplicaciones en el plano litúrgico, para mostrar cómo las verdades enunciadas se viven y se traducen en realidades en la celebración<sup>94</sup>. A veces, se pueden resaltar más unos aspectos que otros, pero en ningún caso se niegan aquellos que no son mencionados<sup>95</sup>.

Estos documentos dan a conocer también una terminología, unos ministerios, una atención a la asamblea, etc. propios de cada celebración. Igualmente, dan numerosas indicaciones que pueden servir tanto para preparar con fruto la celebración, como para prolongarla luego en la vida del creyente. Asimismo, incluyen algunos párrafos dedicados a la adaptación de los ritos a las necesidades de una determinada comunidad.

Para completar lo dicho anteriormente hay que tener en cuenta que estos contenidos se encuentran expuestos según un “código teológico” y un “código rubrical”. El primero es el que presenta sintéticamente, en un género expositivo, los datos doctrinales que indican el contenido de una determinada celebración, lo que ésta debería significar; el segundo, a través de una serie de normas, dice cómo debe desarrollarse dicha celebración para que se alcancen los efectos en ella significados. A nosotros nos interesan ambos<sup>96</sup>.

En el *Missale Romanum* los *Prænotanda* reciben el nombre de *Institutio Generalis Missalis Romani*. En ella podemos ver uno de los primeros frutos de

<sup>94</sup> De hecho, más que seguir un orden especulativo, se prefiere comenzar a exponer la doctrina a medida que se va presentando cada una de las partes de la celebración (cfr. cuanto se afirma en el *Schema* preparatorio 250 del Misal, según viene citado en IDEM, *L’Institutio generalis*, o. c., 28).

<sup>95</sup> Cfr. C. BRAGA, *Punti qualificanti della «Institutio generalis Missalis Romani»*, en P. JOUNEL, R. KACZYNSKI y G. PASQUALETTI (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 246–247.

<sup>96</sup> Cfr. S. MAGGIANI, *Come leggere gli elementi costitutivi del libro liturgico*, en A. PISTOIA, C.M. TRIACCA y A.M. TRIACCA (eds.), *Celebrare il mistero di Cristo, I: La celebrazione: Introduzione alla liturgia cristiana*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1993, 136–138.

la reforma litúrgica, lo cual le da una cierta importancia en cuanto modelo para los futuros *Prænotanda* de los otros libros litúrgicos<sup>97</sup>. En esta ordenación o instrucción convergen los principios teológicos conciliares aplicados a la elaboración del proyecto ritual de la Eucaristía<sup>98</sup>.

Ciertamente, ya existían varias indicaciones rubricales diseminadas por todo el *Ordo Missæ* anterior; sin embargo, esta situación no facilitaba la linealidad y la comprensión del texto. Tampoco parecía oportuno seguir con dicha modalidad, ya que el resultado hubiera sido un texto para la celebración sobrecargado de explicaciones. Por otra parte, otros documentos que acompañaban al *Ordo* en el misal piano, no trataban más que algunos aspectos rubricales de la celebración, mientras que esta vez se deseaba un documento con otras características<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Ya en 1968 se había publicado el *De Ordinatione diaconi, presbyteri et Episcopi*, y en 1969 el *Ordo celebrandi matrimonium*; pero en ambos casos el contenido de sus *Prænotanda* era casi exclusivamente rubrical, con poco desarrollo teológico y pastoral.

<sup>98</sup> SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Declaratio*, 18.XI.1969 (EDIL I, nn. 1374–1375): «*Eadem vero Institutio fideliter resumit et ad rem adducit principia doctrinalia atque practicas normas, quae de cultu mysterii eucharistici continentur tum in ipsa Conciliari Constitutione Sacrosanctum Concilium (4 dec. 1963), tum in Encyclicis Litteraris Mysterium fidei (3 sept. 1965), a Summo Pontifice Paulo VI datis, tum in S. Rituum Congregationis Instructione Eucharisticum mysterium (25 maii 1967).*

«*Haec tamen Insitutio censenda non est documentum doctrinale seu dogmaticum, sed instructio pastoralis atque ritualis, qua celebratio eiusque partes describuntur, habita quidem ratione principiorum doctrinalium in documentis supra recensitis exstantium. Ritus enim ex ipsa doctrina profluunt eandemque palam faciunt. Proinde Institutio lineamenta exhibere contendit instructioni catecheticae fidelibus tradendæ, atque præcipuas præbere normas pro celebratione eucharistica ad usum eorum qui ipsi celebrationi, iuxta diversitatem ordinis et gradus, intersunt.*

<sup>99</sup> Inicialmente, de la tan deseada simplificación de las rúbricas (tanto del Breviario como del Misal), se encargó el *Cætus XIX*, compuesto por: S. Famoso (relator); A. Franquesa (secretario); T. Schnitzler, R. Pilkington, J. O'Connell, F. Laroque, L. Trimeloni y J. Pfab como miembros; ayudados también por el P. Braga que ya tenía experiencia en el tema por haber participado en la redacción del *Codex rubricarum* de 1962 (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 125). También se pidió el parecer de consultores de otros grupos, sobre todo del *Cætus X*. El primer tentativo de documento se publicó como: *Ordo Missæ. Ritus servandus in celebratione Missæ et de defectibus in celebratione Missæ occurrentibus*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1965.

La iniciativa de redactar esta *Institutio Generalis* partió del *Cætus X*, como respuesta a la necesidad de aclarar muchos de los elementos rituales de la Misa. De este modo se podría llegar a ilustrar las dinámicas propias del rito con el fin de llegar a un cuadro orgánico de toda la celebración eucarística bajo los aspectos tanto rubrical y ceremonial, como doctrinal y pastoral. La idea de un nuevo documento finalmente se concretó y, con la ayuda del *Cætus XV*, dedicado a la estructura general de la Misa, se le comenzó a dar una formulación más ordenada y armónica<sup>100</sup>; de esta manera podría servir también para aclarar y precisar varios puntos de la reforma, y para ayudar luego a su exacta aplicación.

Este modo de trabajar aligera el desarrollo del ritual eucarístico y permite tener un documento que no sólo describa ritualmente la celebración sino que también explique el valor y el significado más profundo de cada elemento ritual y de todo el conjunto; favoreciéndose así la participación activa, consciente y fructuosa de todos los fieles. Se llegó a la primera redacción oficial de este documento, después de casi un año de trabajo, hacia fines de 1968. Al ser publicada por primera vez a principios de 1969, se dijo explícitamente que la nueva *Institutio Generalis* ocuparía el lugar que hasta ahora correspondía a las *Rubricæ generales*, al *Ritus servandus in celebratione et in concelebratione Missæ* y al *De defectibus in celebratione Missæ occurrentibus*<sup>101</sup>.

Después de esta primera publicación, la *Institutio Generalis Missalis Romani* conoció muy pronto una nueva redacción en 1970 (fue cuando se le incluyó el *Proæmium*) al ser publicada ya con el nuevo Misal, en adelante correrá la misma suerte que este libro litúrgico en sus sucesivas ediciones<sup>102</sup>, volviendo a conocer una pre-publicación oficial el 2000, y finalmente, presentándose junto con la *editio typica tertia* el *Missale Romanum* en la forma que tiene actualmente (con un entero capítulo nuevo —el noveno— sobre las adaptaciones y la inculturación<sup>103</sup>).

<sup>100</sup> Quienes se encargaron efectivamente de la redacción del documento desde sus primeros esquemas fueron: D. Amon, D. Famoso, P. Franquesa, P. Gelineau, D. Hänggi, D. Journel, P. Jungmann, P. Martelli, D. Moneta Caglio, P. Roguet y P. Vagaggini (cfr. M. BARBA, *L'Institutio generalis*, o. c., 10–11).

<sup>101</sup> Cfr. EDIL I, n. 1373.

<sup>102</sup> Vid. *supra*, 85.

<sup>103</sup> Para conocer más detalles de esta última parte del *iter* redaccional cfr. C. BRAGA, *L'“Editio typica tertia” della IGMR*, «Ephemerides Liturgicæ» 114 (2000) 481–497; A. CU-

Por tanto, considerando la publicación del 2002 como el texto oficial vigente hoy en día, tenemos la siguiente estructura:

*Proæmium*

*Caput I: De celebrationis eucharisticæ momento et dignitate*

*Caput II: De structura Missæ eiusque elementis et partibus*

*Caput III: De officiis et ministeriis in Missa*

*Caput IV: De diversis formis Missam celebrandi*

*Caput V: De ecclesiarum dispositione et ornatu ad Eucharistiam celebrandam*

*Caput VI: De iis quæ ad Missæ celebrationem requiruntur*

*Caput VII: De Missa eiusque partibus eligendis*

*Caput VIII: De Missis et orationibus ad diversa et de Missis defunctorum*

*Caput IX: De aptationibus quæ episcopis eorumque conferentiis competunt*



Con este rápido recorrido histórico esperamos haber contribuido a entender mejor la especificidad de los documentos litúrgicos que gobiernan actualmente la celebración eucarística del rito romano, y que procederemos a analizar en los siguientes capítulos. En particular, dado que la *Institutio Generalis Missalis Romani* se presenta como la clave de lectura del *Ordo Missæ*, empezaremos por estudiar dicha “Instrucción” u “Ordenación” General.

---

VA, *L'arricchita documentazione della IGMR*, «Ephemerides Liturgicæ» 114 (2000) 511–520; J.A. GOÑI, *Indicación de otras variaciones en la IGMR de la tercera edición típica del Misal Romano*, «Ephemerides Liturgicæ» 117 (2003) 239–248; A. WARD, *Features and Significance of the New Chapter of the IGMR*, «Ephemerides Liturgicæ» 114 (2000) 498–510; IDEM, *Final Variants in the IGMR of the Third Typical Edition of the Missale Romanum*, «Ephemerides Liturgicæ» 116 (2002) 263–284.



## CAPÍTULO II. LA *INSTITUTIO GENERALIS* COMO MARCO TEOLÓGICO DEL *ORDO* *MISSÆ*

En este capítulo intentaremos poner de relieve los aspectos teológicos de la *Institutio Generalis Missalis Romani* que influyen más directamente en la comprensión de la imagen de la Iglesia en la celebración eucarística en acto<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para realizar el estudio hemos usado la versión típica latina de la *Institutio Generalis Missalis Romani*, que es la que se cita. Al hacer los comentarios tanto del contenido de los puntos como del enfoque general que da esta Ordenación se han tenido en cuenta los estudios de: E. ALIAGA, *Eclesiología del misal de Pablo VI: ministerios litúrgicos y lugares de la celebración*, «Teología Espiritual» 39 (1995) 339–363; C. BRAGA, *Punti qualificanti della «Institutio generalis Missalis Romani»*, en P. JOUNEL, R. KACZYNSKI y G. PASQUALETTI (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 241–261; IDEM, *Le chiavi di lettura delle premesse al messale romano di Paolo VI*, «Liturgia» 35 (2001) 150–162; J. GONZÁLEZ PADRÓS, *La Liturgia, epifanía de la Iglesia*, en J.L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, F.M. AROCENA y P. BLANCO (eds.), *La Liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, EUNSA 2007, 87–97; B. NEUNHEUSER, *La relation entre le prêtre et les fidèles dans la liturgie de Pie V et celle de Paul VI*, en A.M. TRIACCA (ed.), *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'Assemblée. Conférence Saint-Serge XXIIIe Semaine d'études liturgiques. Paris 28 Juin-1er Juillet 1976*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1977, 239–252; A. PISTOIA, *L'assemblea come soggetto della celebrazione: Una verifica sui "Praenotanda" e sui modelli celebrativi dei nuovi libri liturgici*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Bologna: 28 agosto-1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 90–126; A. M. ROGUET, *L'arrière plan doctrinal de la nouvelle liturgie de la messe*, «La Maison-Dieu» 100 (1969) 72–92; C. VAGAGGINI, *La ecclesiologia "di comunione" come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori*, en P. JOUNEL, R. KACZYNSKI y G. PASQUALETTI (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 59–131.

Al estudiar este documento tendremos siempre de vista el momento celebrativo, de modo que podamos hacer una primera aproximación a la imagen de la Iglesia que resulta –según este documento– cuando ésta “da vida” a aquello que se describe en el *Ordo Missæ*.

Sin embargo, dejamos el comentario detallado de las partes que componen el rito para el capítulo siguiente, dedicado específicamente al análisis de la celebración en sí. Asimismo, nos ha parecido mejor seguir el orden de los puntos y capítulos que ya están fijados en el texto oficial para evitar la tentación de disponer el contenido en esquemas demasiado “prefabricados”.

## 1. PROÆMIUM

Estos primeros quince puntos, de carácter más marcadamente doctrinal y apoloético, enuncian el sentido con el que ha de leerse el resto del documento<sup>2</sup>. Tras afirmar que el fundamento del derecho que tiene la Iglesia de regular la celebración eucarística se engarza directamente con cuanto Cristo pidió a sus Apóstoles a fin de celebrar la Última Cena, el documento comienza a describir brevemente los rasgos teológicos esenciales de esta acción sagrada (sacrificio y sacramento; acción de Cristo, los ministros y el pueblo), y termina explicando cómo todo este significado tradicional se puede revestir de nuevas formas sin alterar a su vez aquello que es inmutable y esencial. De este modo, se presenta un Misal que, siendo nuevo, es a la vez testigo de una fe inalterada y de una tradición ininterrumpida; en él, la *lex orandi* de la Iglesia sigue respondiendo a su perenne *lex credendi*.

Como acabamos de afirmar, lo primero que hace este documento es poner la acción litúrgica que en él se describe en relación con la Última Cena del Señor. Pero no se queda ahí, sino que afirma explícitamente que en dicho momento el Señor instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre, como

---

<sup>2</sup> El *Proæmium* se propone como una introducción dogmática que ayude a la plena comprensión de la *Institutio*, sobre todo en aquellos puntos que habían causado mayor polémica durante la preparación del Misal de Pablo VI (cfr. M. BARBA, *L’Institutio generalis del Missale Romanum. Analisi storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione*, LEV, Città del Vaticano 2005, 22–24). A partir de la *editio typica tertia* del *Missale Romanum* la numeración de los puntos de la Ordenación General es única, y comprende también el *Proæmium*.

perpetuación del sacrificio de la Cruz, y que Él mismo mandó a sus Apóstoles celebrar en su conmemoración o, con otras palabras, que Cristo lo confió a la Iglesia, su Esposa, como memorial de su muerte y resurrección<sup>3</sup>.

Por tanto, la acción que lleva a cabo la Iglesia al celebrar este memorial, salvo el modo diverso de ofrecer, constituye un mismo y único sacrificio con el sacrificio de la Cruz; sacrificio de alabanza, acción de gracias, propiciación y satisfacción. Por tanto, cada vez que se celebra, se realiza la obra de nuestra redención<sup>4</sup>.

Pero, ¿de qué manera la Iglesia lleva a cabo este gran misterio? El mismo *Proæmium* nos señala que la doctrina acerca de la Santa Misa como sacrificio aparece de modo claro y preciso en las plegarias eucarísticas. En ellas, se dice, el sacerdote se dirige a Dios en nombre de todo el pueblo para realizar la “anámnesis”, dar gracias, y ofrecer el sacrificio vivo y santo, es decir, la oblación de la Iglesia y la Víctima divina; a la vez que pide para que sea un sacrificio agradable al Padre y traiga la salvación para todo el mundo<sup>5</sup>. Además, un poco después se profesa que por las palabras de la consagración, Cristo se hace realmente presente bajo las especies eucarísticas<sup>6</sup>. Estas breves afirmaciones nos pueden llevar a otras tantas consideraciones.

<sup>3</sup> IGMR n. 1: «*Cenam paschalem cum discipulis celebraturus, in qua sacrificium sui Corporis et Sanguinis instituit, Christus Dominus cenaculum magnum, stratum (Lc 22, 12) parari mandavit*».

IGMR n. 2: «*[...] Salvator noster in Cena novissima sacrificium eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo sacrificium crucis in sæcula, donec veniret, perpetuaret, atque adeo Ecclesiæ dilectæ sponsæ memoriale concrederet mortis et resurrectionis suæ*».

<sup>4</sup> IGMR n. 2: «*[...] monemur unum et idem esse, excepta diversa offerendi ratione, crucis sacrificium eiusque in Missa sacramentalem renovationem, quam in Cena novissima Christus Dominus instituit Apostolisque faciendam mandavit in sui memoriam, atque proinde Missam simul esse sacrificium laudis, gratiarum actionis, propitiatorium et satisfactorium*».

<sup>5</sup> IGMR n. 2: «*[...] apte accurateque explicatur in Precibus eucharisticis; in his enim sacerdos, dum anamnesin peragit, ad Deum nomine etiam totius populi conversus, ei gratias persolvit et sacrificium offert vivum et sanctum, oblationem scilicet Ecclesiæ et hostiam, cuius immolatione ipse Deus voluit placari, atque orat, ut Corpus et Sanguis Christi sint Patri sacrificium acceptabile et toti mundo salutare*».

<sup>6</sup> IGMR n. 3: «*[...] in Missæ celebratione declaratur non solum ipsis verbis consecrationis, quibus Christus per transubstantiationem præsens redditur, sed etiam sensu et exhibitione summæ reverentiæ et adorationis, quæ in Liturgia eucharistica fieri contingit*».

En primer lugar, lo que aparece primero y de modo más inmediato es la acción del sacerdote. En efecto, los siguientes párrafos del texto se detienen en explicar que el Obispo y el presbítero poseen el sacerdocio ministerial, transmitido por la imposición de las manos, que les da una potestad que es continuación de la de Cristo, Sumo Pontífice del Nuevo Testamento. Esta potestad sacramental los capacita para ofrecer el sacrificio *in persona Christi* y presidir<sup>7</sup> la asamblea del pueblo santo. La celebración misma, por su parte, esclarece la naturaleza de este sacerdocio ministerial a través de la disposición del mismo rito, por la preeminencia del lugar que se le reserva al sacerdote y por la función que desempeña<sup>8</sup>.

Asimismo, la acción que el sacerdote realiza *in persona Christi* aparece íntimamente ligada al mandato, a la presencia y a la acción de Cristo; de modo que no resulta extraño que más adelante dentro del mismo *Proœmium* se afirme que el sacrificio eucarístico es, ante todo, una acción de Cristo mismo, cuya eficacia intrínseca no se ve afectada por el modo de participar de los fieles<sup>9</sup>.

En segundo lugar, en esta acción ha quedado también incluido el pueblo que el sacerdote une a sí. Se trata nada menos que del Pueblo de Dios adquirido por la sangre de Cristo, es decir, de un pueblo que bajo la acción de Dios se congrega, se alimenta con su palabra, eleva súplicas, da gracias en Cristo ofreciendo su sacrificio y se consolida en la unidad por la comunión del Cuerpo y Sangre de Cristo.

No se trata, por tanto, de un sujeto meramente pasivo, sino de un sujeto que en el ejercicio de su sacerdocio real –por la participación consciente, intensa

<sup>7</sup> Aquí encontramos mencionada por primera vez la función presidencial del sacerdote celebrante, que irá concretándose más en los otros capítulos de esta *Institutio*.

<sup>8</sup> IGMR n. 4: «*Natura vero sacerdotii ministerialis, quod episcopi et presbyteri proprium est, qui in persona Christi sacrificium offerunt coetuique populi sancti præsent, in ipsius ritus forma, e præstantiore loco et munere eiusdem sacerdotis elucet [... ] In illa enim collatio potestatis sacerdotalis per manuum impositionem facta illustratur; atque ipsa potestas, singulis officiis recensitis, describitur, quæ est continuatio potestatis Christi, Summi Pontificis Novi Testamenti*».

<sup>9</sup> IGMR n. 11: «*[...] sacrificium eucharisticum imprimis Christi ipsius est actio, cuius proinde efficacia propria eo modo non afficitur, quo fideles eiusdem fiunt participes*».

y fructuosa en el misterio eucarístico— crece de continuo en esa santidad de la que ya goza por su origen<sup>10</sup>.

Como queda dicho, esta participación del pueblo se fundamenta en el sacerdocio real o bautismal —por el cual pueden consumir su ofrenda espiritual en unión con el sacrificio de Cristo— pero en dependencia del sacerdocio ministerial, es decir, por el ministerio del Obispo y de los presbíteros.

De esta manera queda delineado como un principio que la celebración eucarística es acción de Cristo y de la Iglesia Universal; celebración en la que cada uno realiza lo que de hecho le compete conforme al grado en que se encuentra situado dentro del pueblo de Dios<sup>11</sup>.

Aunque no hayamos hecho referencia a todos los puntos del *Proœmium*, preferimos seguir con el análisis del siguiente capítulo, ya que los puntos restantes no dan ningún aporte específico a nuestro tema de estudio. Seguiremos este mismo criterio para el resto de capítulos.

## 2. CAPUT I. DE CELEBRATIONIS EUCHARISTICÆ MOMENTO ET DIGNITATE

Este capítulo consta de pocos puntos, pero muy densos y muy ricos en el modo de profundizar cuanto ya se había dejado incoado en el *Proœmium*. De hecho, el primer punto retoma casi a la letra el principio enunciado más arriba (la Misa como acción de Cristo y del Pueblo de Dios ordenado jerárquicamente) destacando esta vez la centralidad de la celebración eucarística para la

<sup>10</sup> IGMR n. 5: «[...] regale sacerdotium fidelium, quorum sacrificium spirituale per Episcopi et presbyterorum ministerium in unione cum sacrificio Christi, unici Mediatoris, consummatur [...] Hic enim populus est populus Dei, Sanguine Christi acquisitus, a Domino congregatus, eius verbo nutritus, populus ad id vocatus, ut preces totius familiæ humanæ ad Deum admoveat, populus, qui pro mysterio salutis gratias in Christo agit eius sacrificium offerendo, populus denique, qui per Communionem Corporis et Sanguinis Christi in unum coalescit. Qui populus, licet origine sua sit sanctus, tamen per ipsam participationem consciam, actuosam et fructuosam mysterii eucharistici in sanctitate continenter crescit».

<sup>11</sup> IGMR n. 5: «Namque celebratio Eucharistiæ est actio Ecclesiæ universæ; in qua unusquisque solum et totum id agat, quod ad ipsum pertinet, respectu habito gradus eius in populo Dei».

vida cristiana tanto de la Iglesia Universal, como de la Iglesia local, como de cada fiel individualmente<sup>12</sup>.

Esta centralidad proviene de que en la celebración eucarística se da tanto la cumbre de la acción por la cual Dios, en Cristo, santifica al mundo, como la del culto que los hombres tributan al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo. Además, en esta acción litúrgica se renuevan los misterios de la redención a lo largo del año para que en cierto modo se hagan presentes en la Iglesia y para cada uno de sus miembros. Por esto, todas las demás acciones de la Iglesia y de sus miembros no sólo están vinculadas a la Eucaristía, sino que de ella fluyen y a ella se ordenan<sup>13</sup>.

La consecuencia necesaria que se saca de la afirmación hecha anteriormente es que la celebración eucarística se debe ordenar de modo que todos, ministros sagrados y fieles, participando cada uno según su condición, reciban los frutos abundantes para cuya consecución Cristo instituyó este sacrificio memorial. Esto implica, en primer lugar, que se debe favorecer la consciente, intensa y total participación de los fieles. Participación de cuerpo y alma por el ejercicio de las virtudes teologales. Participación que reclama de ellos la misma naturaleza de la liturgia y que tienen como derecho-deber por fuerza del bautismo. Participación, además, que manifiesta de modo óptimo la naturaleza eclesial de la acción litúrgica<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Esta enumeración nos da luz también sobre las dimensiones que abarca la celebración misma, a saber: universal, local y personal.

<sup>13</sup> IGMR n. 16: «*Celebratio Missæ, ut actio Christi et populi Dei hierarchice ordinati, centrum est totius vitæ christianæ pro Ecclesia tum universa tum locali, ac pro singulis fidelibus. In ea enim culmen habetur et actionis qua Deus in Christo mundum sanctificat, et cultus quem homines exhibent Patri, eum per Christum Dei Filium in Spiritu Sancto adorantes. In ea insuper mysteria redemptionis ita per anni circulum recoluntur, ut quodammodo præsentia reddantur. Ceteræ autem actiones sacræ et omnia opera christianæ vitæ cum ea cohærent, ex ea profluunt et ad eam ordinantur*».

<sup>14</sup> IGMR n. 17: «*Maxime proinde interest ut celebratio Missæ seu Cenæ dominicæ ita ordinetur, ut sacri ministri atque fideles, illam pro sua conditione participantes, eos fructus plenius exinde capiant, ad quos obtinendos Christus Dominus sacrificium eucharisticum sui Corporis et sui Sanguinis instituit illudque, velut memoriale passionis et resurrectionis suæ, Ecclesiæ dilectæ sponsæ concredidit*».

IGMR n. 18: «*Quod apte fiet si, attentis natura aliisque adiunctis uniuscuiusque coetus liturgici, universa celebratio ita disponatur, ut consciam illam, actuosam atque plenam participationem fidelium inducat, corporis nempe et animi, fide, spe et caritate ferventem, quæ ab*

Por otra parte, al ministro ordenado se le encarece para que, a ser posible, celebre diariamente el sacrificio eucarístico, ya que en él cumple su principal ministerio y obra siempre por la salvación del pueblo. Por esta razón, una vez más se afirma que queda a salvo la eficacia y la dignidad de la celebración eucarística aunque no sea posible la presencia del pueblo<sup>15</sup>.

Pero las afirmaciones más interesantes y “originales” de este capítulo nos parece que se encuentran en el punto de nueva redacción que habla sobre la relación del Obispo diocesano con la celebración eucarística. En efecto, se dice que la Santa Misa celebrada en la iglesia particular es de suma importancia, porque cuando el Obispo la preside y la celebra con la participación de su presbiterio, de los diáconos y del pueblo, se pone de manifiesto el misterio de la Iglesia<sup>16</sup>.

Aunque no se desarrolle ulteriormente cómo es que dicha celebración litúrgica en una comunidad pueda manifestar el misterio de la Iglesia (entendamos de “toda” la Iglesia, de la “única” Iglesia) queda, sin embargo, incoada esta relación entre la Iglesia Universal y la Iglesia particular como otro principio a tener en cuenta para comprender las características de la eclesialidad de esta celebración.

---

*Ecclesia exoptatur et ab ipsa celebrationis natura postulatur, et ad quam populus christianus vi baptismatis ius habet et officium».*

IGMR n. 19: «[. . .] *fidelium præsentia et actuosa participatio, quæ ecclesiam celebrationis naturam apertius manifestant».*

IGMR n. 20: «*Cum autem Eucharistiæ celebratio, sicut et universa Liturgia, fiat per signa sensibilia, quibus fides alitur, roboratur et exprimitur, maxime curandum est eas formas et elementa ab Ecclesia proposita seligi et ordinari, quæ, attentis personarum et locorum adiunctis, actuosam et plenam participationem intensius foveant et fidelium utilitati spirituali aptius respondeant».*

<sup>15</sup> IGMR n. 19: «*Quamvis fidelium præsentia [. . .] aliquando non possint haberi, eucharistica celebratio sua efficacia et dignitate semper est prædita, quippe quæ sit actus Christi et Ecclesiæ, in quo sacerdos munus suum præcipuum adimplet et semper agit pro salute populi. Ipsi ergo commendatur ut sacrificium eucharisticum etiam cotidie, pro posse, celebret».*

<sup>16</sup> IGMR n. 22: «*Episcopus enim dioecesanus, primus mysteriorum Dei dispensator in Ecclesia particulari sibi commissa, moderator est, promotor et custos totius vitæ liturgicæ. In celebrationibus quæ, ipso præsidente, aguntur, præsertim vero in celebratione eucharistica, quæ ab ipso agitur, presbyterio, diaconis et populo participantibus, mysterium Ecclesiæ manifestatur».*

Quizá valga la pena hacer aquí algunas consideraciones terminológicas, antes de pasar al siguiente capítulo. En el uso del vocablo “pueblo” que hace esta Ordenación –más en concreto se trata del “pueblo de Dios” en los nn. 5 y 16– se puede percibir una cierta correspondencia con la “Iglesia Universal”. Lo mismo se podría entender cuando en los nn. 2 y 19 se habla del “pueblo” sin más; aunque en estos casos la mención podría referirse sobre todo a los que no forman parte del clero (cosa que resulta claro en el n. 22); uso que como veremos es bastante común en otros capítulos de este documento.

De todas maneras, dejamos aquí esbozada esta equivalencia que nos ayudará a darle a este término la apertura a la totalidad eclesial que le corresponde, evitando reducirlo sólo a la designación de una categoría de personas o sólo a designación de los que están reunidos en un lugar y tiempo determinados.

El término “fieles”, por su parte, se utiliza más bien para designar a la parte del pueblo de Dios distinta de los “ministros sagrados” –como ocurre en el n. 17– de modo que, aunque no se especifique mayormente, hace siempre referencia a los bautizados que no han recibido el sacramento del Orden.

Finalmente, no hay que dejar pasar el hecho que, junto a la Iglesia como “Pueblo de Dios”, también aparece la figura de la Iglesia “Esposa” de Cristo. Al menos dos veces –en los nn. 2 y 17– el documento la llama así cuando se refiere a la Iglesia como a quien Cristo ha confiado la celebración del memorial de su pasión y resurrección. Sin embargo, no vuelve a hacer ulteriores referencias a esta imagen cuando explica que la Santa Misa es una acción de Cristo y de la Iglesia<sup>17</sup>.

### **3. CAPUT II. DE STRUCTURA MISSÆ EIUSQUE ELEMENTIS ET PARTIBUS**

El capítulo comienza con una primera sección muy breve, de sólo dos puntos, pero bastante útiles para nuestro estudio. En ellos se nos presenta la Santa

---

<sup>17</sup> Cosa que sí hace el Vaticano II cuando afirma en SC n. 7 que: «Realmente, en una obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a la Iglesia, su esposa amadísima, que invoca a su Señor y por Él rinde culto al Padre Eterno».

Misa<sup>18</sup> como la convocación del pueblo de Dios bajo la presidencia del sacerdote –que actúa *in persona Christi*– para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico. Nuevamente encontramos, por tanto, cuanto ya habíamos delineado más arriba. Lo que este punto quiere resaltar es que en la asamblea local de la santa Iglesia se cumple con total validez la promesa del Señor de estar en medio de sus discípulos. Esta presencia de Cristo en la celebración se da en modos diversos: en la asamblea congregada en su nombre, en la persona del ministro, en su palabra, y de modo sustancial y permanente en las especies eucarísticas<sup>19</sup>.

Es de notar que antes de empezar a explicar los diversos elementos y partes de la Misa la *Institutio Generalis* quiere centrar la atención en Cristo, que es a quien estamos llamados a encontrar y tratar a través de los diversos elementos que componen la celebración. Más aún, sin su presencia no sería posible llevar a cabo esta acción litúrgica<sup>20</sup>.

Puede ser interesante detenernos un momento en el hecho que esta presencia de Cristo se da –si bien de modos distintos– tanto en los ministros ordenados como en todos los fieles. En el caso del sacerdote, en cuanto que al presidir la asamblea actúa en la persona de Cristo, le corresponde dirigir a Dios ciertas oraciones en nombre de todo el pueblo santo y de todos los cir-

---

<sup>18</sup> Dada la riqueza del misterio eucarístico, más que dar una definición única, este documento describe su celebración a partir de sus diversos aspectos: sacrificio eucarístico, Cena Pascual, Cena del Señor o *sacra synaxis*, perpetuación del sacrificio de la Cruz, memorial de su pasión y resurrección y presencia real de Cristo (IGMR nn. 2, 27). Esta Instrucción u Ordenación General, en efecto, intenta sobre todo presentar un concepto “ritual” en vista de una catequesis litúrgica *per ritus et preces* (cfr. C. BRAGA, *Punti qualificanti*, o. c., 248).

<sup>19</sup> IGMR n. 27: «*In Missa seu Cena dominica populus Dei in unum convocatur, sacerdote præside personamque Christi gerente, ad memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum celebrandum. Quare de huiusmodi sanctæ Ecclesiæ coadunatione locali eminenter valet promissio Christi: “Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum” (Mt 18, 20). In Missæ enim celebratione, in qua sacrificium crucis perpetuatur, Christus realiter præsens adest in ipso coetu in suo nomine congregato, in persona ministri, in verbo suo, et quidem substantialiter et continenter sub speciebus eucharisticis*».

<sup>20</sup> Es cuanto afirma SC n. 7: «Para llevar a cabo una obra tan grande, Cristo está siempre presente en su Iglesia, principalmente en los actos litúrgicos. Está presente en el sacrificio de la misa, no sólo en la persona del ministro, “ofreciéndose ahora por el ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz”, sino también, sobre todo, bajo las especies eucarísticas».

cunstantes<sup>21</sup>. Además, en cuanto que ejerce este *munus* de presidir la asamblea le corresponde recitar algunas moniciones y fórmulas de introducción y conclusión, moderar la celebración de la palabra de Dios, y dar la bendición final<sup>22</sup>. Encontramos aquí, por tanto, una primera concreción de la función presidencial anunciada ya en los capítulos anteriores del documento<sup>23</sup>.

A continuación, la *Institutio* se centra en el carácter comunitario que es inherente a la celebración, poniendo de relieve aquellos factores que hacen que la comunidad de fieles no sólo asista sino que participe intensamente. Por eso, el documento advierte que no se tratan de meras señales externas de una celebración común, sino de acciones que deben fomentar y realizar la comunión entre el sacerdote y el pueblo<sup>24</sup>. Sobre todo se tratan de aclamaciones y de respuestas a los saludos y oraciones del sacerdote<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> IGMR n. 30: «*Inter ea quæ sacerdoti tribuuntur, primum locum obtinet Præx eucharistica, quæ culmen est totius celebrationis. Accedunt deinde orationes, idest collecta, oratio super oblata et oratio post Communionem. Hæ preces a sacerdote, qui coetui personam Christi gerens præest, ad Deum diriguntur nomine totius plebis sanctæ et omnium circumstantium. Merito igitur "orationes præsidiales" nominantur*». Aquí también se ve la articulación que se presenta entre “todo el pueblo santo” y “los circunstantes” (o entre “la Iglesia” y la “la comunidad reunida”). Distinción que resalta la mutua implicación entre la Iglesia Universal y local que se da en la celebración de la Santa Misa.

<sup>22</sup> IGMR n. 31: «*Item ad sacerdotem, munere præsidis coetus congregati fungentem, spectat proferre quasdam monitiones in ipso ritu prævisas [...] Sacerdoti præsidii etiam spectat verbum Dei moderari, necnon benedictionem finalem impertire*».

<sup>23</sup> A diferencia del Misal vigente hasta el Vaticano II, aquí se afirma que la naturaleza misma de las partes presidenciales exige que se pronuncien en voz alta y clara, y que todos las escuchen atentamente, sin que se cante o rece otra cosa (cfr. IGMR n. 31). Por otra parte, se pueden encontrar también algunas oraciones que el sacerdote celebrante reza en secreto pidiendo por él mismo, pero no están por ello como “desconectadas” de su función presidencial, ya que lo que pide es precisamente poder realizar su ministerio con mayor atención y piedad (cfr. IGMR n. 33).

<sup>24</sup> IGMR n. 34: «*Cum Missæ celebratio natura sua indolem "communitariam" habeat, dialogis inter sacerdotem et fideles congregatos necnon acclamationibus magna vis inhæret: etenim non sunt tantum signa externa celebrationis communis, sed communionem inter sacerdotem et populum fovent et efficiunt*».

<sup>25</sup> IGMR n. 35: «*Acclamationes et responsiones fidelium salutationibus sacerdotis et orationibus illum participationis actuosæ gradum constituunt, qui in omni Missæ forma a fidelibus congregatis præstandus est, ut actio totius communitatis clare exprimatur et foveatur*».

También entran aquí todas aquellas partes que se encomiendan a toda la asamblea convocada para ser recitadas –o mejor aún cantadas, como se encarece en el documento<sup>26</sup>–. Se trata sobre todo del acto penitencial, la profesión de fe, la oración de los fieles y la oración dominical, aunque entran también otras fórmulas que, o son un rito en sí mismas, o acompañan a otro rito<sup>27</sup>.

Otra manera de manifestar y fomentar la unidad y la participación consiste en que todos realicen con armonía los diversos gestos y adopten las diversas posturas corporales requeridas en cada parte del rito. Esto resulta importante, además, porque con ello se busca que se pueda percibir el verdadero y pleno significado y la diversa índole de cada parte de la celebración<sup>28</sup>. A esto ayuda también la observancia del silencio sagrado<sup>29</sup>.

Aunque ya se ha advertido que no se debe considerar la participación de los fieles como la mera materialidad de hacer cosas, vale la pena recalcarlo. Es evidente que la *Institutio Generalis* intenta explicar catequéticamente y desde el rito mismo la participación de los fieles, pero tampoco se puede esperar que extraiga todas las consecuencias espirituales. Por eso, según lo que dice el documento literalmente hasta aquí, podría parecer que el término de la celebración se queda dentro de la comunidad, como un mero favorecer la unidad entre sus diversos miembros, difuminando así la dimensión trascendente y escatológica de la Santa Misa.

---

<sup>26</sup> Cfr. IGMR nn. 39–41.

<sup>27</sup> IGMR n. 36: «*Aliæ partes, ad actuosam fidelium participationem manifestandam et fovendam valde utiles, quæ universo coetui convocato tribuuntur, sunt præsertim actus penitentialis, professio fidei, oratio universalis et Oratio dominica*».

IGMR n. 37: «*Demum ex aliis formulis: a) nonnullæ ritum seu actum per se stantem, uti hymnus Glória, psalmus responsorius, Allelúia et versus ante Evangelium, Sanctus, acclamatio anamneseos, cantus post Communionem, constituunt; b) nonnullæ vero, uti cantus ad introitum, ad offertorium, ad fractionem (Agnus Dei) et ad Communionem, ritum aliquem comitantur*».

<sup>28</sup> IGMR n. 42: «*Gestus et corporis habitus tum sacerdotis, diaconi, et ministrorum, tum populi eo contendere debent ut tota celebratio decore nobilique simplicitate fulgeat, diversarum eius partium vera plenaque significatio percipiatur et omnium participatio foveatur [... ] Communis corporis habitus, ab omnibus participantibus servandus, signum est unitatis membrorum communitatis christianæ ad sacram Liturgiam congregatorum: mentem enim et sensus animi participantium exprimit eosdemque fovet*». La descripción concreta de estos gestos y posturas se hace en los nn. 43–44.

<sup>29</sup> Cfr. IGMR n. 45.

Para evitar lo apenas mencionado hay que leer estas afirmaciones en el contexto de todo el documento, sobre todo junto a la siguiente sección que explica el sentido de los otros elementos del rito que aquí se denominan solamente “otras partes útiles” u “otras fórmulas” y que ponen de manifiesto otras dimensiones de la comunión eclesial.

Ahora comienza la tercera sección de este capítulo dedicada a exponer cada una de las diversas partes de la Santa Misa. Dado que en el próximo capítulo de la tesis, dedicado al análisis del *Ordo Missæ*, tendremos que recurrir necesariamente a estos puntos de la *Institutio*, ahora los presentaremos únicamente de modo sumario, subrayando sólo aquello que nos sirva para dar el marco teológico de la celebración.

En este sentido, de los ritos iniciales interesa resaltar que tienen por finalidad hacer que los fieles reunidos formen una comunión y se dispongan debidamente a escuchar la Palabra de Dios y a celebrar dignamente la Eucaristía<sup>30</sup>. A esto se ordenan, por tanto, el canto de entrada, la señal de la cruz que hace toda la asamblea, el saludo y respuesta entre sacerdote y pueblo, la recitación en común del acto penitencial y del Gloria, y las aclamaciones.

Nos parece importante resaltar cuatro cosas: i) que para esta *Institutio Generalis*, la Santa Misa comienza una vez que se ha reunido el pueblo<sup>31</sup>; ii) que por medio del saludo del sacerdote y la respuesta del pueblo queda de manifiesto la presencia del Señor y el misterio de la iglesia congregada<sup>32</sup>; iii) que el pueblo se une a la súplica y con la aclamación *Amen* hace suya la oración presidencial (la *Colecta*)<sup>33</sup>; iv) que ya desde el comienzo se pone en relación la celebración con la acción trinitaria<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> IGMR n. 46: «*Ritus qui liturgiam verbi præcedunt [...] characterem habent exordii, introductionis et præparationis. Finis eorum est, ut fideles in unum convenientes communionem constituent et recte ad verbum Dei audiendum digneque Eucharistiam celebrandam sese disponant*».

<sup>31</sup> IGMR n. 47: «*Populo congregato, dum ingreditur sacerdos cum diacono et ministris, cantus ad introitum incipitur*».

<sup>32</sup> IGMR n. 50: «*[...] deinde communitati congregatæ præsentiam Domini per salutationem significat. Qua salutatione et populi responsione manifestatur Ecclesiæ congregatæ mysterium*».

<sup>33</sup> IGMR n. 54: «*Populus, precationi se coniungens, acclamatione “Amen” orationem facit suam*».

<sup>34</sup> Cfr. IGMR n. 53 (Gloria), n. 56 (silencio) y n. 54 (conclusión trinitaria de la *Colecta*).

Respecto a la liturgia de la Palabra lo más importante es que en las lecturas es Dios mismo quien habla a su pueblo, instruyéndolo y alimentándolo, y que Cristo mismo se hace presente en medio de los fieles. El pueblo participa escuchando, interiorizando y adhiriéndose a esta palabra divina<sup>35</sup>. Es este el “dinamismo interno” que luego se exteriorizará en respuestas, aclamaciones, súplicas, etc.

Algunos elementos que nos parecen particularmente importantes son: el *Credo*, como confesión conjunta de la misma y única fe de toda la asamblea<sup>36</sup>, y la oración universal, como ejercicio del sacerdocio bautismal de los fieles, abierto a la Iglesia Universal y a la salvación de todo el mundo<sup>37</sup>. Se trata no sólo de un instrumento pastoral, sino de una acción de valor eclesiológico, ya que permite expresar muy bien –en el nivel propio del signo– el rol del pueblo congregado en cuanto parte viva y activa del único sujeto del culto, es decir, del Cristo Total.

Respecto a las funciones diversas de los ministros sagrados también hay varias indicaciones. Así, se afirma que según la tradición el oficio de proclamar las lecturas no es presidencial, sino ministerial<sup>38</sup>. Pero, la proclamación del Evangelio está reservada a un ministro “especial”, es decir, ordenado (el diácono o el sacerdote)<sup>39</sup>. Lo mismo sucede en el caso de la homilía, para

<sup>35</sup> IGMR n. 55: «*Nam in lectionibus, quas homilia exponit, Deus populum suum alloquitur, mysterium redemptionis et salutis patefacit, atque nutrimentum spirituale offert; et ipse Christus per verbum suum in medio fidelium præsens adest. Hoc verbum divinum populus suum facit silentio et cantibus, atque ipsi adhæret professione fidei; eo autem nutritus, oratione universali pro necessitatibus totius Ecclesiæ et pro totius mundi salute preces fundit*».

<sup>36</sup> IGMR n. 67: «*Symbolum seu confessio fidei eo tendit ut universus populus congregatus verbo Dei in lectionibus e sacra Scriptura nuntiato et per homiliam exposito respondeat, et ut, regulam fidei proferendo, formula pro usu liturgico probata, magna fidei mysteria recolat et confiteatur; antequam eorum celebratio in Eucharistia incipiatur*».

<sup>37</sup> IGMR n. 69: «*In oratione universali, seu oratione fidelium, populus, verbo Dei in fide suscepto quodammodo respondet et, sui sacerdotii baptismalis munus exercens, preces Deo offert pro salute omnium*».

<sup>38</sup> IGMR n. 59: «*Munus lectiones proferendi ex traditione non est præsidiale sed ministeriale*».

<sup>39</sup> IGMR n. 60: «*Lectio Evangelii culmen constituit liturgiæ verbi. Maximam venerationem illi esse tribuendam, ipsa Liturgia docet, cum eam præ ceteris lectionibus speciali honore insigniat, sive ex parte ministri ad eam annuntiandam deputati et per benedictionem vel orationem sese præparantis*».

la que además se especifica que ordinariamente le compete el sacerdote celebrante (función por tanto, presidencial)<sup>40</sup>. Esta presidencialidad también se ejerce en la introducción y conclusión de la oración de los fieles; mientras que al diácono le compete una cierta prioridad en la formulación de las intenciones<sup>41</sup>.

El primer punto que trata sobre la liturgia eucarística vuelve a poner la Santa Misa en relación al momento institucional de la Eucaristía, explicando en particular cómo las acciones siguientes se relacionan con cuanto Cristo mismo hizo y encargó a sus discípulos que hicieran. Respecto al sacerdote, es una ocasión más para reafirmar que él actúa representando a Cristo Señor<sup>42</sup>. Respecto a la participación del pueblo en la secuencia ahora denominada “preparación de los dones” se hace hincapié sobre todo en el significado espiritual de la acción de aportar las ofrendas<sup>43</sup>. El sentido de toda esta parte nos parece que queda bien reflejado a partir de lo que se dice sobre la incensación de las ofrendas: que la oblación de la Iglesia y su oración suben hasta la presencia de Dios<sup>44</sup>. El porqué de la incensación de las distintas personas –el sacerdote y el pueblo–, además, nos debería revelar la realidad de la dignidad y a la vez de la diversidad de la participación en el único sacerdocio de Cristo<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> IGMR n. 66: «Homilia de more ab ipso sacerdote celebrante habeatur vel ab eo committatur sacerdoti concelebranti, vel quandoque, pro opportunitate, etiam diacono, numquam vero laico».

<sup>41</sup> IGMR n. 71: «Est sacerdotis celebrantis precationem a sede moderari. Ipse eam brevi monitione introducit, qua fideles ad orandum invitat, ipsamque oratione concludit [...] Proferuntur ex ambone aut ex alio loco convenienti, a diacono vel a cantore vel a lectore, vel a fidei laico».

<sup>42</sup> IGMR n. 72: «In Cena novissima, Christus sacrificium et convivium paschale instituit, quo sacrificium crucis in Ecclesia continue præsens efficitur, cum sacerdos, Christum Dominum repræsens, idem perficit quod ipse Dominus egit atque discipulis in sui memoriam faciendum tradidit».

<sup>43</sup> IGMR n. 72: «Oblationes deinde afferuntur: panis et vinum laudabiliter a fidelibus præsentantur, a sacerdote autem vel a diacono loco opportuno accipiuntur ad altare deferenda. Quamvis fideles panem et vinum ad liturgiam destinata non iam de suis proferant sicut olim, ritus tamen illa deferendi vim et significationem spiritualem servat».

<sup>44</sup> IGMR n. 75: «[...] sacerdos dona super altare collocata incensare potest, dein crucem et ipsum altare, ut oblatio Ecclesiæ eiusque oratio sicut incensum in conspectum Dei ascendere significantur».

<sup>45</sup> IGMR n. 75: «Deinde sacerdos, propter sacrum ministerium, et populus, ratione baptismalis dignitatis, incensari possunt a diacono vel ab alio ministro».

A continuación tiene lugar la plegaria eucarística, centro y cumbre de toda la celebración. En ella el sacerdote invita al pueblo a orar y dar gracias, y lo asocia a la oración que él dirige en nombre de toda la comunidad, para que toda la congregación de fieles, a su vez, pueda unirse a Cristo en el reconocimiento de las grandezas de Dios y en la ofrenda del sacrificio. Este es, según la Ordenación General, el “movimiento” que tiene lugar a través de estos ritos. Se trata de una acción, por tanto, que sólo se puede realizar en Cristo, es decir, por la mediación de Cristo y en unión con Él. A su vez, a esta mediación el pueblo sólo puede acceder uniéndose a la mediación del sacerdote que actúa *in persona Christi*<sup>46</sup>.

Como ya hemos dicho al hablar de las partes presidenciales, en cuanto al signo, es el sacerdote quien las recita en nombre de todo el pueblo santo; pero, por eso mismo, la acción no es sólo suya. En efecto, la *Institutio*<sup>47</sup> tiene

<sup>46</sup> IGMR n. 78: «*Nunc centrum et culmen totius celebrationis initium habet, ipsa nempe Prex eucharistica, prex scilicet gratiarum actionis et sanctificationis. Sacerdos populum ad corda versus Dominum in oratione et gratiarum actione elevanda invitat eumque sibi sociat in oratione, quam nomine totius communitatis per Iesum Christum in Spiritu Sancto ad Deum Patrem dirigit. Sensus autem huius orationis est, ut tota congregatio fidelium se cum Christo coniungat in confessione magnalium Dei et in oblatione sacrificii*».

<sup>47</sup> IGMR n. 79: «*Præcipua elementa e quibus Prex eucharistica constat, hoc modo distingui possunt: a) Gratiarum actio (quæ præsertim in Præfatione exprimitur), in qua sacerdos nomine totius populi sancti Deum Patrem glorificat et ei gratias agit pro toto opere salutis vel aliqua eius ratione particulari, secundum diversitatem diei, festivitatis vel temporis.*

*b) Acclamatio: qua tota congregatio, cælestibus virtutibus se iungens, cantat Sanctus. Hæc acclamatio, quæ partem ipsius Precis eucharisticæ constituit, ab omni populo cum sacerdote profertur.*

*c) Epiclesis: qua per invocationes peculiare Ecclesia Spiritus Sancti virtutem implorat, ut dona ab hominibus oblata consecrentur, seu Corpus et Sanguis Christi fiant, et ut hostia immaculata, in Communionem sumenda, sit in salutem eorum qui illam participaturi sunt.*

*d) Narratio institutionis et consecratio: verbis et actionibus Christi sacrificium peragitur, quod ipse Christus in Cena novissima instituit, cum suum Corpus et Sanguinem sub speciebus panis et vini obtulit, Apostolisque manducandum et bibendum dedit et iis mandatum reliquit idem mysterium perpetuandi.*

*e) Anamnesis: per quam, mandatum adimplens, quod a Christo Domino per Apostolos accepit, Ecclesia memoriam ipsius Christi agit, recolens præcipue eius beatam passionem, gloriosam resurrectionem et ad cælos ascensionem.*

*f) Oblatio: per quam in ipsa hac memoria Ecclesia, eaque præsertim hic et nunc congregata, in Spiritu Sancto hostiam immaculatam Patri offert. Intendit vero Ecclesia ut fideles non solummodo immaculatam hostiam offerant sed etiam seipsos offerre discant, et de die in*

cuidado en afirmar explícitamente que es la Iglesia la que implora la fuerza del Espíritu Santo, la que realiza el memorial del mismo Cristo, la que ofrece en este memorial al Padre en el Espíritu Santo la Víctima inmaculada. En esta última acción se resalta que se trata en primer lugar de la iglesia congregada “aquí y ahora” para la celebración. Además, como se expresa en las intercesiones y en el *Sanctus*, la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia, celeste y terrena, y la oblación se hace por ella y por todos sus fieles, vivos y difuntos. La densidad de contenido del número de la *Institutio* citado en la nota muestra a las claras que lo que ahora hacemos no es más que un primer acercamiento. A su tiempo tendremos que detenernos a hacer un análisis adecuado.

El pueblo, por su parte, no permanece inactivo. No sólo porque rece el *Sanctus* uniéndose a las jerarquías celestiales y porque confirme toda la oración con su *Amen*, sino, sobre todo, porque la Iglesia quiere que ellos ofrezcan también la víctima inmaculada y aprendan a ofrecerse a sí mismos, perfeccionándose de esta manera de día en día –por la mediación de Cristo– en la unidad con Dios y entre sí<sup>48</sup>.

Respecto a los ritos de preparación a la comunión pensamos que tienen particular importancia: la oración dominical, por la que todos juntos piden el pan eucarístico<sup>49</sup>; el signo de paz, con el que la Iglesia implora la paz y la unidad para sí misma y para toda la familia humana, y los fieles expresan la comunión eclesial y la mutua caridad<sup>50</sup>; la fracción del pan, que significa que los fieles siendo muchos, en la Comunión de un solo Pan de vida, Cristo,

---

*diem consummentur, Christo mediatore, in unitatem cum Deo et inter se, ut sit tandem Deus omnia in omnibus.*

g) *Intercessionem: per quas exprimitur Eucharistiam celebrari in communione cum tota Ecclesia tam caelesti quam terrestri, oblationemque fieri pro ipsa et omnibus eius membris vivis atque defunctis, quae ad participandam redemptionem et salutem per Christi Corpus et Sanguinem acquisitam vocata sunt».*

<sup>48</sup> *Ibidem.*

<sup>49</sup> IGMR n. 81: «*In Oratione dominica panis cotidianus petitur, quo christianis praecipue panis eucharisticus innuitur, atque purificatio a peccatis imploratur, ita ut sancta revera sanctis dentur. Sacerdos invitationem ad orationem profert, omnes vero fideles orationem una cum sacerdote dicunt [...]*».

<sup>50</sup> IGMR n. 82: «*Sequitur ritus pacis, quo Ecclesia pacem et unitatem pro se ipsa et universa hominum familia implorat et fideles ecclesiam communionem mutuamque caritatem sibi exprimunt, priusquam Sacramento communicent*».

forman un solo cuerpo<sup>51</sup>. Luego los fieles pueden participar del Cuerpo del Señor con el pan consagrado en esa misma Misa, mostrando así mejor que la celebración es un convite pascual y que la Comunión es una participación en el sacrificio que se está celebrando<sup>52</sup>. Finalmente, el sacerdote termina la súplica del pueblo de Dios con una oración, lo saluda, lo bendice y lo despide.

Ya sólo con esta breve exposición sobre el desarrollo de la celebración eucarística se puede percibir que la nueva Ordenación General ayuda a comprender mejor la Santa Misa como acción de Cristo y de su Pueblo jerárquicamente ordenado, y a celebrarla prestando atención a los principios que permiten conseguir aquella participación que manifiesta mejor la naturaleza eclesial del acto.

En consecuencia con cuanto afirma el *Proœmium* sobre la realidad teológica del sacerdocio real de los fieles, a lo largo de todo el documento se va haciendo explícita la manera en que éste se actualiza en la celebración misma. Por eso, en la actual explicación de la celebración eucarística se toma muy en cuenta a todos los fieles: se dice cómo les afecta cada secuencia ritual (qué sucede entre Dios y ellos, entre el sacerdote y ellos, en cada parte de la Misa), cómo deben llevar a cabo tal o cual acción, qué sentido tiene para ellos, etc. Incluso en las partes que sólo compete recitar al sacerdote, como la plegaria eucarística, se dice cómo debe participar el pueblo, mostrando que también en esas partes está involucrada toda la Iglesia.

#### 4. CAPUT III. DE OFFICIIS ET MINISTERIIS IN MISSA

Este capítulo resulta muy importante para nuestro estudio pues en él encontramos, si bien no de modo completo, sí en sus líneas generales, la acción de

---

<sup>51</sup> IGMR n. 83: «*Gestus fractionis [...] significat fideles multos in Communionem ex uno pane vitæ, qui est Christus pro mundi salute mortuus et resurgens, unum corpus effici*».

<sup>52</sup> IGMR n. 80: «*Cum celebratio eucharistica convivium paschale sit, expedit ut, iuxta mandatum Domini, Corpus et Sanguis eius a fidelibus rite dispositis ut cibus spiritualis accipiantur*».

IGMR n. 85: «*Valde optandum est, ut fideles, sicut et ipse sacerdos facere tenentur, ex hostiis, in eadem Missa consecratis, Corpus dominicum accipiant et in casibus prævisis calicem (cf. n. 283) participant, quo etiam per signa Communio melius appareat participatio sacrificii, quod actu celebratur*».

la Iglesia que, cual Cuerpo, celebra la Eucaristía reflejando la diversidad de funciones que es inherente a la diversidad de sus miembros<sup>53</sup>. Aprovechamos para hacer notar que, aunque ya se había hablado de que los fieles por la Comunión son hechos un único cuerpo<sup>54</sup>, esta es la primera vez en el documento se hace referencia a la imagen bíblica de la Iglesia-Cuerpo de Cristo.

Lo apenas afirmado nos permite poner en relación las dos imágenes que se usan en este mismo punto, es decir, la Iglesia-Cuerpo de Cristo y la Iglesia-pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección del Obispo (definición que vale tanto para la Iglesia particular como para la Iglesia Universal).

En efecto, cuando en los puntos siguientes se dice que toda celebración eucarística legítima es dirigida por el Obispo –ya sea personalmente, ya por los presbíteros, sus colaboradores– y que cuando está presente el Obispo es bueno que sea él quien celebre asociando a su persona a los presbíteros como concelebrantes –lo cual se hace precisamente para manifestar mejor el misterio de la Iglesia cual “sacramento de unidad”<sup>55</sup>– se nos está diciendo que esta capitalidad del sacerdocio ministerial (y en particular del Obispo) no se queda en una mera funcionalidad (hacer unas cosas determinadas en la celebración), sino que remiten a un fundamento: el haber sido configurados por el sacramento del Orden con Cristo-Cabeza que los capacita para ejercer esta capitalidad en la Iglesia y en las acciones de la Iglesia.

---

<sup>53</sup> IGMR n. 91: «*Celebratio eucharistica est actio Christi et Ecclesiae, scilicet plebis sanctae sub Episcopo adunatae et ordinatae. Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinet illudque manifestat et afficit; singula vero membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munus, et actualis participationis attingit. Hoc modo populus christianus, “genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis”, suam coherentem et hierarchicam ordinationem manifestat. Omnes ergo sive ministri ordinati sive christifideles laici, munere vel officio suo fungentes, solum et totum id agant, quod ad ipsos pertinet*».

<sup>54</sup> Cfr. IGMR n. 83.

<sup>55</sup> IGMR n. 92: «*Omnis legitima Eucharistiae celebratio dirigitur ab Episcopo, sive per seipsum, sive per presbyteros adiutores ipsius. Cum Episcopus Missae interest, ubi populus est congregatus, maxime decet ipsum Eucharistiam celebrare, et presbyteros, ut concelebrantes, sibi in actione sacra consociare. Quod fit non ad sollemnitatem exteriorem ritus augendam, sed ad significandum vividior luce mysterium Ecclesiae, “unitatis sacramentum”*». Resulta útil confrontar estos principios con lo que pone de relieve SC en los nn. 26, 41 y 42.

Los párrafos siguientes sobre los ministros sagrados siguen explicitando el modo en que el sacerdote<sup>56</sup> ejerce la presidencia en la celebración eucarística, repitiendo lo que ya se ha visto hasta ahora: preside la oración del pueblo, les anuncia el mensaje de salvación, los asocia en el ofrecimiento del sacrificio, y les da el pan de la vida eterna del cual él también participa junto con ellos; sólo se agrega que en todo su comportamiento debe sugerir a los fieles la presencia viva del mismo Cristo<sup>57</sup>.

En estas indicaciones se puede ver el esfuerzo por mostrar que el sacerdote no está solo cuando celebra el Santo Sacrificio, sino que tiene consigo a un pueblo que debe guiar y unir a sí; preside a un pueblo que se reúne para celebrar y como tal es que se le indica lo que debe hacer<sup>58</sup>. Del diácono se dice que en virtud de la sagrada ordenación ocupa el primer lugar entre los que sirven en la Santa Misa, con un cometido propio<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> El término con el que la *Institutio* se refiere a él es, por lo general, simplemente “*sacerdos*”. De hecho esta forma lingüística, con sus 142 ocurrencias, es una de las más usadas en el documento. Otras muchas veces se le llama “*sacerdos celebrans*”, y pocas veces se refiere a él como “*presbyter*”. De él se dice (ver nota siguiente) que es quien tiene en la Iglesia la sagrada potestad de Orden para ofrecer el sacrificio *in persona Christi*.

<sup>57</sup> IGMR n. 93: «*Etiam presbyter, qui in Ecclesia sacra Ordinis potestate pollet sacrificium in persona Christi offerendi, exinde populo fideli hic et nunc congregato præest, eius orationi præsidet, illi nuntium salutis proclamat, populum sibi sociat in offerendo sacrificio per Christum in Spiritu Sancto Deo Patri, fratribus suis panem vitæ æternæ dat, ipsumque cum illis participat. Cum igitur Eucharistiam celebrat, debet Deo et populo cum dignitate et humilitate servire, et in modo se gerendi et verba divina proferendi præsentiam vivam Christi fidelibus insinuare*».

<sup>58</sup> Por eso la dicción *celebrans* fue sustituida por *sacerdos celebrans* a partir de la edición de 1975, para no dar la impresión que el sacerdote es el único sujeto de la celebración. Sólo ha quedado alguna mención esporádica (IGMR nn. 31, 140, 310). En cambio, dentro de la concelebración el uso de la frase “*celebrante principali*” es bastante común, pero se trata de un caso distinto.

<sup>59</sup> IGMR n. 94: «*Post presbyterum diaconus, vi sacræ ordinationis acceptæ, primum locum obtinet inter eos qui in celebratione eucharistica ministrant [...] In Missa diaconus proprias habet partes*».

Luego, la *Institutio* trata del rol o del ministerio del pueblo de Dios<sup>60</sup>. Estos pocos puntos se encuentran claramente separados de los siguientes, que llevan el título de “ministerios peculiares”. Tras analizar su contenido diremos por qué nos parece importante esta división. De los miembros del pueblo se dice que en la celebración forman la nación santa que ejerce su sacerdocio real para dar gracias a Dios y ofrecer no sólo por manos del sacerdote, sino junto con él, la Víctima inmaculada, y aprender a ofrecerse a sí mismos<sup>61</sup>.

Se les encarece a además comportarse con un profundo sentido religioso y con la caridad propia de quien tiene un Padre común en el cielo, es decir, que forman parte de la misma familia<sup>62</sup> (la Iglesia). Todo esto tiene manifestaciones prácticas en la celebración, por las que los fieles han de mostrar su unidad y formar un solo cuerpo<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Hacemos notar que la *Institutio* distingue a “todo el pueblo santo”, en general, de los que están específicamente reunidos aquí y ahora en la celebración: los *circumstantes* (IGMR n. 30), los *participantes* (IGMR n. 31), los *adstantes* (IGMR nn. 133, 148), los fieles congregados o reunidos (IGMR nn. 34–35), la Iglesia congregada [en el Espíritu Santo] (IGMR nn. 50, 53). Sin embargo, la mayoría de las veces la dicción “pueblo” hace referencia a estos últimos (al *populus congregatus*, como se ve específicamente en IGMR nn. 59, 67, etc.) y así la entenderemos en los párrafos siguientes, pero sin quitarle de ninguna manera su apertura universal. Un término que puede servir como sinónimo es el de *fideles*, con el que este documento suele designar a los que no son ministros sagrados. Por otra parte, estos mismos fieles pueden recibir una ulterior especificación, como cuando se habla de los *communicandi* (IGMR n. 160).

<sup>61</sup> IGMR n. 95: «*In celebratione Missæ fideles efficiunt plebem sanctam, populum acquisitionis et sacerdotium regale, ut gratias Deo agant et immaculatam hostiam, non tantum per sacerdotis manus, sed etiam una cum ipso offerant et seipsos offerre discant. Curent autem id manifestare per profundum sensum religiosum et per caritatem erga fratres, qui eandem celebrationem participant. Vitent proinde omnes species vel singulariæ vitæ vel divisionis, præ oculis habentes se unicum Patrem habere in cælis, omnesque propterea esse inter se fratres*».

<sup>62</sup> La imagen de la Iglesia-Familia de Dios pasa así a enriquecer a las de Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo; aunque será la única vez que este documento la utilice. En cambio, sí que es frecuente en la eucología del Misal, como se muestra en el estudio de M.P. RÍO, *La Iglesia, misterio de comunión familiar* (y III), en «*Annales Theologici*» 19 (2005) 7–56.

<sup>63</sup> IGMR n. 96: «*Unum autem corpus efficiant sive verbum Dei audiendo, sive in orationibus et in cantu partem habendo, sive præsertim in communi oblatione sacrificii et in communi participatione mensæ Domini. Hæc unitas pulchre apparet ex gestibus et corporis habitibus a fidelibus communiter servatis*».

De hecho, en la celebración misma, el pueblo no sólo “manifiesta” su unidad, sino que de hecho construye y consolida su unidad<sup>64</sup>.

Es importante hacer notar aquí que cuando se habla del derecho-deber de cada fiel de participar según su estado y función, se da como razón no sólo un buen-hacer, sino una verdad en el plano celebrativo: que en la celebración aparezca la constitución jerárquica de la Iglesia<sup>65</sup>. En este sentido, tal como se explicó en los párrafos anteriores, la *Institutio* pone el acento primariamente en lo que los fieles reunidos en asamblea *son* (Pueblo santo congregado por Dios) y sólo sucesivamente en lo que estos fieles *hacen* (cómo participan).

Ahora bien, una precisión importante que queda remarcada en este documento es la prioridad y necesidad del sacerdocio ministerial. Es decir, que los fieles laicos ejercen su sacerdocio real consumando su ofrenda espiritual en unión con el sacrificio de Cristo –único Mediador–, *por el ministerio del obispo y de los presbíteros*<sup>66</sup>. Estos fieles ofrecen siempre “por manos del sacerdote”, y también juntamente con él; pero sólo el ministro ordenado puede presidir la celebración y puede ofrecer el sacrificio *in persona Christi*. Es él, por tanto, quien une consigo al pueblo en la oblación, quien ora representando al pueblo y dirige su oración, y quien le da el pan de la vida eterna<sup>67</sup>.

El último punto de esta sección sirve de introducción a los diez siguientes que describen algunos ministerios más o menos estables con los que los mismos fieles ayudan de un modo especial y concreto al desarrollo de la acción litúrgica (se trata fundamentalmente, del acólito y del lector instituidos, junto a muchos otros oficios)<sup>68</sup>. Los últimos cuatro puntos del capítulo, en cam-

---

<sup>64</sup> IGMR n. 5: «*Hic enim populus est populus Dei, Sanguine Christi acquisitus, a Domino congregatus, eius verbo nutritus, populus ad id vocatus, ut preces totius familie humanæ ad Deum admoveat, populus, qui pro mysterio salutis gratias in Christo agit eius sacrificium offerendo, populus denique, qui per Communionem Corporis et Sanguinis Christi in unum coalescit*».

<sup>65</sup> Cfr. IGMR n. 91.

<sup>66</sup> IGMR n. 5: «*Sed hac sacerdotii ministerialis natura etiam aliud quiddam, magni sane faciendum, in sua luce collocatur, id est regale sacerdotium fidelium, quorum sacrificium spirituale per Episcopi et presbyterorum ministerium in unione cum sacrificio Christi, unici Mediatoris, consummatur*».

<sup>67</sup> Cfr. IGMR n. 93.

<sup>68</sup> Cfr. IGMR nn. 98–107.

bio, tratan sobre cómo se distribuyen los diversos oficios entre los ministros y cómo se prepara la celebración entre todos aquellos a quienes les atañe.

Decíamos que nos parecía importante la división que se hace entre la descripción de la manera como participa todo el pueblo y los ministerios peculiares que realizan determinados fieles, porque así se evita la confusión que resulta de identificar la “participación activa” –que se pide para todo el pueblo– con el hecho de “hacer algo” o de “ayudar en algo” al desarrollo de la ceremonia –que evidentemente sólo podrán hacer algunos, los necesarios–. La participación, en cambio, es posible para todos y va más allá de estas funciones particulares.

## 5. CAPUT IV. DE DIVERSIS FORMIS MISSAM CELEBRANDI

Antes de tratar con detalle las diversas formas de celebrar la Eucaristía, el capítulo presenta algunas celebraciones que por sí mismas tienen un significado especial. En primer lugar, está la Santa Misa del Obispo en su iglesia local, rodeado de su presbiterio y diáconos, de los demás ministros y con la participación activa del pueblo. En ella, se dice nuevamente, se realiza la principal manifestación de la Iglesia<sup>69</sup>. Asimismo, a la Misa de la comunidad parroquial se le ha de dar también una gran importancia, puesto que representa a la Iglesia Universal en un tiempo y lugar definidos (sobre todo en la celebración comunitaria dominical)<sup>70</sup>. Esta última afirmación es importante para entender todo el valor eclesiológico que se le da a la *Missa cum populo*.

En adelante el capítulo se divide en cuatro apartados: la Misa con pueblo (sin y con diácono), la Misa concelebrada, la Misa en la que sólo participa un ministro<sup>71</sup> y algunas normas generales para todas las formas de Misa. Por “Misa con pueblo” se entiende aquella que se celebra con participación de los

<sup>69</sup> IGMR n. 112: «*In Ecclesia locali primus sane locus tribuatur, propter eius significacionem, Missæ cui præest Episcopus a suo presbyterio, diaconis et ministris laicis circumdatus et in qua plebs sancta Dei plene et actuose participat, ibi enim habetur præcipua manifestatio Ecclesiæ*».

<sup>70</sup> IGMR n. 113: «*Magni etiam habeatur Missa quæ cum aliqua communitate, præsertim vero paroeciali, celebratur, utpote quæ Ecclesiam universalem repræsentet tempore et loco statutis, præcipue vero in communi celebratione dominicali*».

<sup>71</sup> Antes se la llamaba *Missa sine populo*, dicción abandonada en la *editio typica tertia*.

fieles<sup>72</sup>, y es a la que se le concede un importante valor normativo y ejemplar. En efecto, se trata de la modalidad celebrativa de la Misa que, respondiendo plenamente al principio de la participación comunitaria, se convierte en norma y modelo para cualquier otro tipo de celebración de la Eucaristía.

Respecto a los detalles de esta forma de celebrar el Santo Sacrificio (la “Misa con pueblo, sin diácono”), que será la forma más común, queremos resaltar sólo algunos detalles. El primero es que, como ya se decía en la explicación general de las partes de la Santa Misa, la celebración comienza con el pueblo reunido<sup>73</sup>.

Una segunda observación es que se puede ver cómo, en total coherencia con lo que se expone en los capítulos anteriores, las rúbricas explican la participación tanto de los que ejercen un “ministerio peculiar” como la de todo el pueblo en su conjunto. Dentro de estas indicaciones se subraya la conveniencia de la participación de los fieles en la presentación del pan y del vino<sup>74</sup>, y se describen minuciosamente los ritos de comunión<sup>75</sup>, precisamente para permitir que puedan acercarse a recibir la Comunión con la debida reverencia todos los fieles que se encuentren con las disposiciones requeridas.

En tercer lugar, al sacerdote se le pide realizar muchos saludos y diálogos “vuelto hacia el pueblo”<sup>76</sup> y se le ofrece la posibilidad de emplear algunas moniciones para ayudarles a hacer fructuosa su participación<sup>77</sup>. Además, también resulta relevante que se detallen las fórmulas con las se ha de mencionar al Papa y a los obispos en la plegaria eucarística, como manifestación concreta de que la Eucaristía de cualquier comunidad se celebra siempre en comunión con toda la Iglesia<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup> IGMR n. 115: «*Missa cum populo ea intellegitur quæ cum fidelium participatione celebratur. Convenit autem ut, quantum fieri potest, præsertim vero diebus dominicis et festis de præcepto, cum cantu et congruo numero ministrorum celebratio peragatur; attamen etiam sine cantu et cum uno ministro perfici potest*».

<sup>73</sup> IGMR n. 120: «*Populo congregato, sacerdos et ministri, sacris vestibus induti, ad altare procedunt*».

<sup>74</sup> Cfr. IGMR n. 140

<sup>75</sup> Cfr. IGMR nn. 160–162.

<sup>76</sup> Cfr. IGMR nn. 124, 146, 157, 165, 167.

<sup>77</sup> Cfr. IGMR nn. 124, 128, 138.

<sup>78</sup> Cfr. IGMR n. 149.

Luego, en otra sección, se detallan las tareas que competen específicamente al diácono cuando está presente en la celebración eucarística asistiendo sea al Obispo que al presbítero. A pesar de que la primera descripción ritual de la celebración eucarística que encontramos sea la *Missa sine diacono*, son numerosos los puntos en toda la *Institutio* que explicitan el ministerio específico confiado al diácono en la Santa Misa<sup>79</sup>, mostrando de esta manera que todos los grados del sacramento del Orden entran de un modo específico en la celebración. A continuación, otras dos pequeñas secciones explican las funciones del acólito y del lector instituidos.

De la Misa concelebrada sólo queremos recoger el sentido que tiene, es decir, la clara manifestación de la unidad del sacerdocio, del sacrificio, y de todo el pueblo de Dios<sup>80</sup>. Especialmente se dice que merece particular estima la concelebración de los presbíteros con su propio Obispo<sup>81</sup>. Aquí no se detalla el porqué, pero lo podemos colegir de las afirmaciones hechas en otras partes del documento<sup>82</sup>. Como esta forma de celebración no será objeto de nuestro posterior análisis, no nos detendremos más en esta sección.

<sup>79</sup> Por ejemplo, en el capítulo I se le menciona al hablar del especial significado eclesiológico de la “Misa estacional” (IGMR n. 22); varias veces se hace referencia a él a lo largo del capítulo II, al explicar la estructura de la Misa (IGMR nn. 38, 40, 42–44, 47, 49, 50, 59, 66, 71, 73, 75, 83, 90); en el capítulo III, al explicar los oficios y ministerios del Orden sagrado (IGMR nn. 94, 98, 100, 107, 109); en el capítulo IV, prácticamente en todas las secciones con excepción de la *Missa sine diacono* (IGMR nn. 118, 119, 171–197, 208, 212, 215, 239, 240, 244, 246–249, 251, 253, 274, 275, 279, 283, 284); en el capítulo V, cuando se trata de la disposición del presbiterio (IGMR nn. 294, 295, 310, 311); en el capítulo VI, al tratar sobre los vasos sagrados y las vestiduras litúrgicas propias de cada ministro sagrado (IGMR nn. 331, 335, 338, 340); en el capítulo VII, al describir la preparación en común de las ceremonias (IGMR n. 352).

<sup>80</sup> IGMR n. 199: «*Concelebratio qua unitas sacerdotii et sacrificii necnon totius populi Dei opportune manifestatur*».

<sup>81</sup> IGMR n. 203: «*In singulari honore illa concelebratio habenda est, qua presbyteri alicuius dioecesis cum proprio Episcopo concelebrant, in Missa stationali [...] Eadem ratione concelebratio commendatur quoties presbyteri cum proprio Episcopo conveniunt, sive occasione exercitiorum spiritualium, sive alicuius conventus. In his casibus illud signum unitatis sacerdotii necnon Ecclesiae, omni concelebrationi proprium, magis perspicuo modo manifestatur*».

<sup>82</sup> Cfr. IGMR nn. 22, 92. En estos puntos se funda la importancia especial de esta celebración en su capacidad de significar o manifestar el misterio de la Iglesia cual “sacramento de unidad”. Sin embargo, habría que agregar que esta celebración eucarística también es importante para la Iglesia particular en cuanto que causa su unidad.

La Misa en la que sólo participa un ministro muestra pequeñas variaciones respecto a la Misa con pueblo<sup>83</sup>, que no aportan elementos significativos para nuestro estudio. En cualquier caso, vale la pena comprobar cómo tanto en la Misa concelebrada como en la Misa en la que sólo participa un ministro el punto de referencia es siempre la Misa con pueblo<sup>84</sup>, confirmándose de esta manera cuanto se ha dicho sobre el valor “normativo” de esta forma de celebración.

La última sección de este capítulo detalla diversas formas por las que todos –ministros sagrados y fieles– expresan su veneración ya sea a aquellos signos que representa a Cristo en la celebración, ya sea a su presencia misma, especialmente bajo las especies eucarísticas. Estas indicaciones resultan importantes porque recuerdan plásticamente a los fieles la realidad de la presencia de Dios mismo en la celebración y los mueven a confesar su fe y a presentarle su adoración. Por esto mismo, se entiende que se detallen tan minuciosamente las normas para la comunión bajo las dos especies.

Un hecho que se puede poner de relieve es que a lo largo de este capítulo la *Institutio* pone un cuidado especial en indicar en cada parte de la celebración las funciones del *episcopus*, del *sacerdos*, del *diaconus*, de los demás ministros y del pueblo. Esto, que podría ser visto como una repetición o insistencia inútil, se revela, en cambio, como una oportuna manifestación del principio fundamental de que cada uno debe participar en la celebración realizando todo y sólo aquello que compete a su condición. Sólo así se puede poner de relieve verdaderamente el culto que realiza la Iglesia jerárquicamente estructurada y enriquecida con carismas y ministerios.

## 6. CAPUT V. DE ECCLESIARUM DISPOSITIONE ET ORNATU AD EUCHARISTIAM CELEBRANDAM

Normalmente, en un capítulo de este tipo no cabría esperar afirmaciones de gran valor eclesiológico. Pero en este caso, encontramos un punto en el que se pone de relieve admirablemente la relación que existe entre el espacio celebrativo y la comunidad que celebra en él la Eucaristía.

---

<sup>83</sup> Cfr. IGMR nn. 256, 268, 272.

<sup>84</sup> Cfr. IGMR nn. 205, 252.

Efectivamente, se dice que el Pueblo de Dios –que es el que se congrega para la Misa– tiene una ordenación coherente y jerárquica, la cual se expresa tanto en la diversidad de ministerios como en la diversidad de acciones que se realizan en cada parte de la celebración. En vista de esta realidad, se indica como conveniente que la disposición del edificio sagrado manifieste de alguna manera la imagen de la asamblea congregada, la cual además de “diversificada” es también “unitaria”<sup>85</sup>. Este criterio se puede concretar en tres puntos.

La diversidad de personas exigirá que los ministros sagrados ocupen un lugar en el presbiterio; mientras que los fieles y la *schola* ocuparán otro lugar, la nave<sup>86</sup>. Además, dentro del presbiterio la sede del sacerdote celebrante debe significar su ministerio de presidente de la asamblea y de moderador de la oración; y, mientras que cerca a él tendrá al diácono y a los concelebrantes, los demás ministros deben tener un puesto que se distinga claramente de las sillas del clero<sup>87</sup>.

Por otra parte, la diversidad de acciones también se debe tener en cuenta, tanto dentro del presbiterio como en la nave. En el presbiterio, debe poder desarrollarse y verse cómodamente la celebración de la Eucaristía y todos los ministros deben poder cumplir con facilidad el oficio que se le ha confiado a

<sup>85</sup> IGMR n. 294: «*Populus Dei, qui ad Missam congregatur, cohærentem et hierarchicam habet ordinationem, quæ diversis ministeriis diversaque actione pro singulis celebrationis partibus exprimitur. Generalis itaque dispositio ædis sacræ ea sit oportet quæ coetus congregati imaginem quodammodo præ se ferat, atque congruam omnium ordinationem permittat necnon rectam muneris executionem uniuscuiusque foveat [...]* Hæc omnia, quamvis hierarchicam dispositionem et munerum diversitatem exprimere debeant, intimam tamen et cohærentem unitatem efficiant, qua unitas totius plebis sanctæ clare eluceat».

<sup>86</sup> IGMR n. 294: «*Fideles atque schola cantorum locum obtinebunt, qui ipsorum actuosam participationem faciliorem reddat. Sacerdos celebrans, diaconus et alii ministri locum capient in presbyterio. Ibidem parentur sedes concelebrantium; si vero eorum numerus magnus sit, sedes in alia ecclesiæ parte, sed prope altare, disponantur».*

<sup>87</sup> IGMR n. 310: «*Sedes sacerdotis celebrantis debet munus eius præsidendi coetui atque orationem dirigendi significare [...]* Item in presbyterio sedes disponantur pro sacerdotibus concelebrantibus necnon pro presbyteris, qui veste choralis induti, celebrationi intersunt, quin concelebrent. Sedes diaconi prope sedem celebrantis ponatur. Pro aliis ministris sedes ita collocentur, ut clare distinguantur a sedibus cleri et ipsi munus sibi concreditum facile implere possint».

cada uno<sup>88</sup>. La nave, por su parte, debe permitir que los fieles participen tanto con el espíritu como también viendo, escuchando y moviéndose (para adoptar las posturas requeridas o para acercarse a recibir la comunión)<sup>89</sup>.

Finalmente, en todo debe ponerse de relieve la santidad de los misterios que se celebran<sup>90</sup>; pero de modo especial en el Sagrario, el altar y el ambón. Asimismo, las imágenes sagradas deben llevar a los fieles hacia los misterios de fe que se celebran en la iglesia, recordando particularmente cómo la Iglesia en la liturgia terrena participa y pre degusta la liturgia celeste, hacia la que tiende como peregrina y en la que espera tener parte junto con los santos<sup>91</sup>.

## 7. CAPUT VI. DE IIS QUÆ AD MISSÆ CELEBRATIONEM REQUIRUNTUR

De este capítulo nos gustaría poner de relieve sólo un par de cosas. En primer lugar, que se insiste en que el pan sea confeccionado de tal forma que permita al sacerdote partirlo verdaderamente en el rito de la fracción del pan y repartirlo al menos a algunos fieles en la Comunión; porque así se manifiesta mejor la fuerza y la importancia del signo de la unidad de todos en un

<sup>88</sup> IGMR n. 295: «*Talis autem amplitudinis sit, ut Eucharistiæ celebratio commode peragi et conspici possit*».

IGMR n. 310: «*Pro aliis ministris sedes ita collocentur, ut [...] ipsi munus sibi creditum facile implere possint*».

<sup>89</sup> IGMR n. 311: «*Loca fidelium congrua cura disponantur, ut ipsi oculis et animo sacras celebrationes debite participare possint [...] Scamna autem seu sedilia, præsertim in ecclesiis noviter exstructis, ita disponantur, ut fideles corporis habitus a diversis celebrationis partibus requisitos facile sumere possint et expedite ad sacram Communionem recipiendam accedere valeant. Caveatur ut fideles sive sacerdotem sive diaconum et lectores non tantum videre, sed etiam, hodiernis instrumentis technicis adhibitis, commode audire valeant*».

<sup>90</sup> IGMR n. 294: «*Natura vero et pulchritudo loci universæque suppellectilis pietatem foveant et sanctitatem mysteriorum quæ celebrantur ostendant*».

<sup>91</sup> IGMR n. 318: «*Ecclesia in terrena Liturgia cælestem illam prægustando participat, quæ in sancta civitate Ierusalem, ad quam peregrina tendit, celebratur, ubi Christus est in dextera Dei sedens, et memoriam Sanctorum venerando partem aliquam et societatem cum iis sperat se habituram. Itaque Domini, beatæ Mariæ Virginis et Sanctorum imagines, iuxta antiquissimam Ecclesiæ traditionem, in ædibus sacris fidelium venerationi exhibeantur et ibi ita disponantur ut fideles manuducant ad mysteria fidei quæ ibi celebrantur*».

único pan y de caridad, por el hecho de que se distribuye un único pan entre hermanos<sup>92</sup>.

En segundo lugar, destaca la función de las vestiduras sagradas que a través de su diversidad manifiestan exteriormente la diversidad de funciones que se desempeñan en la celebración. Éstas, por tanto, constituyen un distintivo propio del oficio que desempeña cada ministro, en correspondencia con la diversidad de miembros que existen en la Iglesia, Cuerpo de Cristo<sup>93</sup>.

## 8. CAPUT VII. DE MISSA EIUSQUE PARTIBUS ELIGENDIS

Aunque este capítulo no trata directamente sobre el momento celebrativo, sí que nos puede dar algunos elementos que influirán luego en el modo concreto de celebrar una determinada Misa. Hacemos mención, por tanto, de la exhortación a que la preparación tenga lugar de común acuerdo con los diversos ministros que participarán en la celebración, de modo que cada uno pueda desarrollar adecuadamente su oficio y todo redunde en el bien espiritual común del pueblo de Dios<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> IGMR n. 321: «*Expedit ergo ut panis eucharisticus, quamvis azymus et forma tradita confectus, tali modo efficiatur, ut sacerdos in Missa cum populo celebrata revera hostiam frangere possit in diversas partes, easque saltem aliquibus fidelibus distribuere [...]* Gestus autem fractionis panis, quo simpliciter Eucharistia designabatur tempore apostolico, apertius manifestabit vim et momentum signi unitatis omnium in uno pane, et caritatis ex eo quod unus panis inter fratres distribuitur».

<sup>93</sup> IGMR n. 335: «*In Ecclesia, quæ est Corpus Christi, non omnia membra eodem munere funguntur. Hæc diversitas munerum in Eucharistiæ celebratione exterius manifestatur diversitate sacrarum vestium, quæ proinde signum exstare debent muneris cuique ministro proprii*».

<sup>94</sup> IGMR n. 352: «*Sacerdos proinde, in ordinanda Missa, ad commune bonum spirituale populi Dei, potius quam ad suam propensionem attendet. Memor sit insuper huiusmodi electionem partium concordie ratione esse faciendam cum iis qui partem aliquam in celebratione exercent, fidelibus minime exclusis, in iis quæ ad ipsos magis directo spectant. Cum vero multiplex afferatur facultas seligendi diversas Missæ partes, necesse est ut ante celebrationem diaconus, lectores, psalmista, cantor, commentator, schola, unusquisque pro sua parte, probe sciant quinam textus ad se spectans adhibeatur, nihilque ex tempore quodammodo eveniat. Harmonica enim ordinatio et exsecutio rituum multum confert ad componendos fidelium animos ad Eucharistiam participandam*».

Otra consideración interesante desde el punto de vista de la relación entre la Iglesia Universal y la Iglesia particular es que, en las Santas Misas con pueblo el sacerdote debe seguir el calendario litúrgico de la iglesia en que celebra (salvo excepciones); y entre una memoria del calendario general y otra del calendario diocesano o religioso debe preferir, en igualdad de condiciones, la memoria particular. Además, en todas las celebraciones con pueblo se le exhorta a utilizar las lecturas indicadas para cada día en el leccionario, de manera que los fieles puedan ser abundantemente alimentados de la mesa de la Palabra de Dios<sup>95</sup>.

## 9. CAPUT VIII. DE MISSIS ET ORATIONIBUS AD DIVERSA ET DE MISSIS DEFUNCTORUM

Para este capítulo de la *Institutio Generalis* sirve lo dicho respecto al precedente. Lo que aquí nos interesa destacar es que a través de la celebración misma se pueden poner de relieve algunas circunstancias de la vida cristiana o algunas necesidades de todo el mundo, o de la Iglesia Universal o local<sup>96</sup>. En algunos casos, estas necesidades de la Iglesia local pueden ser tales que el mismo Obispo diocesano mande o permita la celebración de alguna Misa determinada<sup>97</sup>.

Con una mención especial se recuerda que la liturgia tributa singular veneración, por encima de todos los santos, a la Madre del Redentor, y por eso recomienda la celebración de la memoria de Santa María “en sábado”<sup>98</sup>.

---

<sup>95</sup> Cfr. IGMR nn. 353–355.

<sup>96</sup> IGMR n. 368: «*Quoniam liturgia Sacramentorum et Sacramentalium id efficit ut fidelibus bene dispositis omnis fere eventus vitæ sanctificetur gratia divina manante ex mysterio paschali, et quoniam Eucharistia est sacramentum sacramentorum, Missale suppeditat exempla Missarum et orationum, quæ in diversis occasionibus vitæ christianæ adhiberi possunt pro necessitatibus totius mundi aut Ecclesiæ universæ vel localis*».

<sup>97</sup> IGMR n. 374: «*Occurrente aliqua graviore necessitate vel utilitate pastorali, Missa ipsi conveniens celebrari potest, de mandato vel licentia Episcopi dioecesani*».

<sup>98</sup> IGMR n. 378: «*Peculiari modo, memoria sanctæ Mariæ in sabbato commendatur, quia Redemptoris Matri in Liturgia Ecclesiæ imprimis et præ omnibus Sanctis veneratio tribuitur*».

Finalmente, respecto a las Misas de difuntos, se recuerda que la Iglesia ofrece el sacrificio eucarístico de la Pascua de Cristo por los difuntos para que, por la comunión de los santos, les otorgue el consuelo de la esperanza<sup>99</sup>.

#### 10. CAPUT IX. DE APTATIONIBUS QUÆ EPISCOPIS EORUMQUE CONFERENTIIS COMPETUNT

La naturaleza de este capítulo lo sitúa en una posición más lejana aunque, paradójicamente, a la vez cercana al momento celebrativo. Lejana por cuanto se tratan de asuntos que se deciden en un ámbito distinto de la celebración. Cercana por cuanto dichos asuntos acabarán por influir directamente en la celebración, mostrando cómo en una localidad determinada se recibe –adaptada– la universalidad de la liturgia de la Iglesia. Por eso, resaltamos la afirmación del principio según el cual «cada una de las Iglesias particulares debe estar de acuerdo con la Iglesia Universal, no sólo en la doctrina de la fe y de los signos sacramentales sino también en los usos universalmente recibidos de la ininterrumpida tradición apostólica, que deben observarse, no sólo para evitar los errores, sino también para transmitir la integridad de la fe, porque la ley de la oración de la Iglesia corresponde a su ley de la fe»<sup>100</sup>.

\* \* \*

Según lo dicho hasta ahora nos parece posible afirmar que la *Institutio Generalis Missalis Romani* da una visión teológica de la celebración eucarística, tanto en su conjunto como de cada una de sus partes, que tiene connotaciones eclesiológicas patentes.

<sup>99</sup> IGMR n. 379: «*Sacrificium eucharisticum Paschatis Christi pro defunctis offert Ecclesia ut, inter se communicantibus omnibus Christi membris, quæ aliis impetrent spiritualem opem, aliis afferant spei solacium*».

<sup>100</sup> IGMR n. 397: «*Principium quoque servetur, iuxta quod unaquæque Ecclesia particularis concordare debet cum universali Ecclesia non solum quoad fidei doctrinam et signa sacramentalia, sed etiam quoad usus universaliter acceptos ab apostolica et continua traditione, qui servandi sunt non solum ut errores vitentur, verum etiam ad fidei integritatem tradendam, quia Ecclesiae lex orandi eius legi credendi respondet*».

Para comenzar, encontramos que se afirma expresamente que en la celebración eucarística se manifiesta una imagen de la Iglesia cual “sacramento de unidad” o “misterio de comunión”, y se afirma de ella que es el Pueblo de Dios y el Cuerpo de Cristo. Por eso, en la Santa Misa, la Iglesia se manifiesta en su diversidad de miembros y funciones, con una estructura jerárquica y a la vez con una fuerte unidad.

Pero este documento va más allá e intenta presentar –con mayor o menor profundidad y a través de la explicación de las acciones, gestos, fórmulas, lugares litúrgicos, etc.– la relación de la Iglesia que celebra con Cristo y con toda la Trinidad, la dinámica de Dios que congrega a su Pueblo y éste que responde, la presencia de Cristo entre su Pueblo como Sacerdote y las diversas maneras de participación en su sacerdocio tal como se ponen en acto y se articulan en la celebración, la gran importancia de la dimensión local y personal pero abierta siempre a la dimensión universal, el ligamen existente entre este Pueblo peregrino y la Iglesia triunfante y purgante, etc.

Si esto es así, si es una realidad que todo esto está presente en la Santa Misa, en el siguiente capítulo intentaremos concretar cómo es que esto se realiza en cada momento de la celebración eucarística.



## CAPÍTULO III. ANÁLISIS DEL *ORDO MISSÆ*

### 1. PRESENTACIÓN DE LA CELEBRACIÓN

#### 1.1. *El Tiempo Ordinario en el año litúrgico*

Los inicios del tiempo «*per annum*» se remontan a las primeras celebraciones eucarísticas de la Pascua del Señor el primer día de la semana, o “día del Señor”<sup>1</sup>. Poco a poco, la Iglesia ha comenzado a celebrar con una especial profundidad los misterios centrales de la vida del Señor, introduciendo periodos de preparación y de contemplación de dichos acontecimientos salvíficos en el curso cíclico del año. Esto implicó también que el número de los domingos de las semanas “ordinarias” fuera disminuyendo con el correr de los primeros siglos, a medida que se perfilaba más la organización del año litúrgico<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> SC n. 106: «La Iglesia, desde la tradición apostólica que tiene su origen en el mismo día de la resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón “día del Señor” o domingo. Así pues, en este día los fieles deben reunirse para, escuchando la palabra de Dios y participando en la Eucaristía, recordar la pasión, resurrección y gloria del Señor Jesús y dar gracias a Dios, que los “hizo renacer a la esperanza viva por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos” (I P 1,3). Por consiguiente, el domingo es la fiesta primordial [...] puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico».

<sup>2</sup> Para esta breve introducción cfr. J.A. ABAD IBÁÑEZ, *La celebración del Misterio cristiano*, EUNSA, Pamplona 1996, 555–562; J. CASTELLANO, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogia de la Iglesia*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelon 1994, 253–268; J. LÓPEZ MARTÍN, *El Año Litúrgico. Historia y Teología de los tiempos festivos cristianos*, BAC, Madrid 1984, 261–274; P. JOUNEL, *El domingo y la semana*, en A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia. Nueva edición actualizada y aumentada*, Herder, Barcelona 1987, 897–916.

En los primeros sacramentarios, los formularios para estos domingos no llevaban ningún título específico. Por ejemplo, el Gelasiano antiguo contiene 16 formularios de Misa agrupados bajo el título genérico de “[...] *per dominicis diebus*”<sup>3</sup>. Un poco más tarde, en los Gelasianos del s. VIII y en otras fuentes vecinas encontramos que se comienzan a numerar estos domingos, quedando fijados 6 domingos *post Theophaniam* y de 22 a 27 domingos *post Pentecosten*. Con el suplemento del Sacramentario Gregoriano (s. VIII-IX) se llega a una estructura más o menos definitiva; para quedar finalmente fijados de 4 a 6 domingos *post Epiphaniam* y 24 domingos *post Pentecosten* con el Misal tridentino.

Desde el punto de vista de las lecturas bíblicas, los más antiguos manuscritos del Epistolario y del Evangeliario contienen series de lecturas para los domingos siguientes a la Epifanía y a Pentecostés que se remontan al periodo anterior al s. VI. En los *capitularia* del Evangeliario romano puro existen concretamente lecturas para 10 domingos después de Epifanía y 16 domingos después de Pentecostés. En los evangeliarios de tipo romano galicano (s. VIII) las misas dominicales aparecen mezcladas con las del Santoral, produciendo una nomenclatura muy variada (*post pentecostem*, *post octavas apostolorum*, *post natalem s. Laurenti*, *post s. Angeli*).

La reforma litúrgica del Vaticano II, por tanto, al dotar estas semanas del año litúrgico de unidad y continuidad, enriqueciéndolas tanto desde el punto de vista eucológico como bíblico, ha creado un tiempo litúrgico prácticamente nuevo en cuanto al nombre y al contenido. El tiempo «*per annum*», se presenta así como una sucesión de 33 ó 34 semanas, que comienzan el lunes siguiente al domingo después del 6 de enero, y se extienden hasta el martes anterior al inicio de la Cuaresma. Luego, recomienzan el lunes siguiente a Pentecostés para terminar antes de las primeras vísperas del primer domingo de Adviento<sup>4</sup>.

Los domingos y días feriales del tiempo «*per annum*» se caracterizan desde el punto de vista litúrgico sobre todo por las lecturas que tienen asignadas en el *Ordo Lectionum Missæ*. A diferencia de los tiempos “fuertes”, para los que se escogen las lecturas siguiendo el criterio de armonía temática, en el

<sup>3</sup> Cfr. GeV nn. 1178–1241. Evidentemente esto no quiere decir que únicamente existieran 16 domingos fuera de los otros tiempos litúrgicos.

<sup>4</sup> Cfr. *Normæ universales de anno liturgico et de calendario* nn. 43-44, en MR2002, 97–98.

tiempo ordinario se sigue la lectura semicontinua de algunos libros bíblicos, organizados según un ciclo de 3 años para los domingos y un ciclo de 2 años para los días feriales (con el Evangelio común a los dos años). De hecho, el leccionario ferial del tiempo ordinario constituye una novedad absoluta en la liturgia romana. A través de estos ciclos se proclama por entero la historia de la salvación, desde la creación hasta la Parusía.

El *Missale Romanum* prevé para este tiempo litúrgico 34 formularios dominicales<sup>5</sup>, 8 prefacios dominicales y 6 prefacios comunes. No existen, en cambio, formularios especiales para la celebración ferial de la Santa Misa durante este tiempo<sup>6</sup>. El contenido eucológico de las misas dominicales de este periodo litúrgico resulta muy variado, por el modo global en que se considera el misterio de Cristo; no tienen una temática precisa ni unitaria, ni tampoco se relacionan con las lecturas bíblicas, sino que reflejan más bien aspectos diversos de la vida cristiana en el horizonte de la celebración semanal de la Pascua. De los prefacios dominicales y los prefacios comunes se puede decir que ponen en relación el tiempo de la historia humana con el desplegarse de la historia de la salvación, que tiene como centro el misterio pascual de Cristo.

La teología del tiempo ordinario está marcada fundamentalmente por el valor del tiempo cristiano, que en cualquier momento tiene su referencia total al misterio de Cristo y la historia de la salvación. Así pues, estas semanas se presentan como un tiempo en el que, a la escucha de la Palabra de Dios, los miembros de la Iglesia contemplan la vida terrena de Jesús y confrontan con ella su propia vida, se identifican con la expectación del antiguo pueblo elegido y con la fidelidad de las primeras comunidades cristianas; y así, la comunidad cristiana crece y madura, y el misterio de Cristo penetra progresivamente en la historia hasta que se cumpla la recapitulación de todo en Cristo.

---

<sup>5</sup> Ciertamente el primer formulario corresponde más bien a la primera semana que al domingo, ya que en él se celebra más bien la fiesta del Bautismo del Señor, como se dice en el mismo formulario: «*Dominica prima "per annum" fit festum Baptismatis Domini*» (MR2002, 451). Además, dentro de este tiempo se celebran algunas solemnidades del Señor y la mayor parte de las memorias de los santos.

<sup>6</sup> Se pueden celebrar, por tanto, las misas de los formularios dominicales o de los formularios *ad diversa*.

## 1.2. *La Misa de la Dominica XVI «per annum»*

La celebración que hemos elegido para nuestro estudio corresponde a una Misa con pueblo del Domingo XVI del Tiempo Ordinario<sup>7</sup>. Por tanto, se trata de una celebración eucarística dominical que cuenta con la normal participación de los fieles –posiblemente se trate de un Misa “parroquial”, que tiene de por sí interesantes connotaciones eclesiológicas<sup>8</sup>–, celebrada con algunas partes cantadas y con el número oportuno de ministros<sup>9</sup>. Suponemos, por tanto, además del sacerdote celebrante, la presencia del diácono, del acólito y del lector instituidos, del turiferario<sup>10</sup> y del cantor<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Nos hemos interesado en particular por este formulario porque es uno de los que presentan dinámicas y términos de interesante valor eclesiológico en casi todas sus oraciones. Para la justificación de la elección de un formulario dominical del tiempo ordinario vid. *supra*, 46 y 58.

<sup>8</sup> IGMR n. 113: «*Magni etiam habeatur Missa quæ cum aliqua communitate, præsertim vero paroeciali, celebratur, utpote quæ Ecclesiam universalem repræsentet tempore et loco statutis, præcipue vero in communi celebratione dominicali*». Asimismo, se puede recordar lo que dice al respecto DD n. 34: «Ciertamente, la Eucaristía dominical no tiene en sí misma un estatuto diverso de la que se celebra cualquier otro día, ni es separable de toda la vida litúrgica y sacramental (...) sin embargo, con la obligación de la presencia comunitaria y la especial solemnidad que la caracterizan, precisamente porque se celebra “el día en que Cristo ha vencido a la muerte y nos ha hecho partícipes de su vida inmortal”, subraya con nuevo énfasis la propia dimensión eclesial, quedando como paradigma para las otras celebraciones eucarísticas».

<sup>9</sup> IGMR n. 115: «*Missa cum populo ea intellegitur quæ cum fidelium participatione celebratur. Convenit autem ut, quantum fieri potest, præsertim vero diebus dominicis et festis de præcepto, cum cantu et congruo numero ministrorum celebratio peragatur; attamen etiam sine cantu et cum uno ministro perfici potest*».

<sup>10</sup> Según IGMR n. 119 los días domingos y festivos se puede emplear incienso.

<sup>11</sup> IGMR n. 116: «*In qualibet Missæ celebratione si adest diaconus, hic suo munere fungatur. Expediit autem ut sacerdoti celebranti de more adsint acolythus, lector et cantor. Ritus vero qui infra describitur facultatem prævidet amplioris etiam numeri ministrorum*». Conviene aclarar que el cap. II de la *Institutio* describe los distintos ritos haciendo referencia siempre a la presencia del diácono, mientras que el cap. IV distingue netamente dentro de la misma *Missa cum populo* entre la *Missa sine diacono* (IGMR nn. 120–170), y la *Missa cum diacono* (IGMR nn. 171–186). Aquí tomaremos en cuenta la presencia del diácono por cuanto tiene de hecho una función litúrgica propia dentro de la celebración eucarística y, por tanto, su presencia dice también algo sobre la realidad de la Iglesia misma.

Como ya se dijo al tratar sobre la *Institutio Generalis Missalis Romani*<sup>12</sup>, el *Ordo Missæ cum populo* es el primero que se describe y el primero que se encuentra en el *Missale Romanum* renovado, porque responde a la concepción conciliar de la liturgia como acción conjunta de Cristo y de su Iglesia, es decir, una acción de carácter eminentemente comunitario a la vez que jerárquico, tanto en su contenido como en su realidad de signo (si bien a niveles distintos). Además, todas las otras formas de celebración (que siguen existiendo) se describen como variantes a partir de este *Ordo*, de manera que queda claro que éste contiene lo que es esencial y común a toda forma de celebración de la Eucaristía. Este es, por lo tanto, el esquema ritual que seguiremos para esta celebración<sup>13</sup>.

El *Missale Romanum* cuenta con un formulario propio para al Domingo XVI del tiempo «*per annum*»<sup>14</sup>, que contiene las antífonas y textos eucológicos presidenciales menores. Respecto a la plegaria eucarística, se ha tomado uno de los prefacios dominicales apropiados para el Tiempo Ordinario –el octavo<sup>15</sup>– y se seguirá el texto fijo correspondiente a la tercera anáfora, cuyo uso está recomendado en efecto para los domingos y fiestas<sup>16</sup>. Para la liturgia de la Palabra, se asumirán aquellas lecturas que el Leccionario asigna para el ciclo “B”<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> Vid. *supra*, 120.

<sup>13</sup> Cuando sea necesario citar el *Ordo Missæ* o la *Institutio Generalis Missalis Romani* lo haremos refiriéndonos a la tercera edición típica latina. Además, quede señalado que para éstas y las restantes citas en latín preferimos adoptar la ortografía que presenta la respectiva fuente.

<sup>14</sup> Cfr. MR2002, 466. Además de incluir las fórmulas dentro de cada parte del capítulo, las hemos juntado también en el Apéndice I para hacer más fácil su consulta en cualquier momento.

<sup>15</sup> Cfr. MR2002, 544. Este prefacio que lleva por título «*De Ecclesia adunata ex unitate Trinitatis*» nos ha parecido particularmente rico y profundo respecto a nuestro tema de estudio y por eso lo hemos escogido. Sin embargo, haremos referencia también a otros prefacios a título de ejemplo. El texto se puede consultar en el Apéndice III.

<sup>16</sup> IGMR n. 365: «*c) Præx eucharistica tertia cum qualibet præfatione dici potest. Eius usus præferatur diebus dominicis et festis*».

<sup>17</sup> Cfr. OLM [107]. Para esta selección, vale también lo explicado en la página 58. Para mayor facilidad de referencia, estas lecturas y sus “títulos” se encuentran en el Apéndice II.

## 2. LOS RITOS INICIALES

La Santa Misa comienza con unos ritos que tienen un carácter de exordio, introducción y preparación para las partes fundamentales de la celebración. Es decir, buscan disponer a los fieles para escuchar con provecho la Palabra de Dios y para celebrar dignamente la Eucaristía<sup>18</sup>. Pero más allá de este carácter preparatorio, estos ritos llevan a los fieles congregados a formar una comunión, es decir, a convertirse en una realización concreta de la Iglesia<sup>19</sup>.

### 2.1. *El Introito, el saludo al altar, la incensación, la signación y el saludo al pueblo (OM nn. 1–3)*

La primera rúbrica del *Ordo Missæ*, y su correspondiente en la *Institutio*, señalan que la Misa empieza «*populo congregato*», es decir, una vez que el pueblo se ha reunido para la celebración<sup>20</sup>. Desde el comienzo, por tanto, se está expresando el carácter comunitario que tiene esta celebración; no tanto desde el punto de vista del contenido (cosa que siempre es verdad), sino sobre todo en el plano del signo visible.

El mismo hecho de reunirse puede considerarse ya como una acción cargada de significado litúrgico<sup>21</sup>, en cuanto que es Dios quien está llamando y reuniendo a su Iglesia<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> IGMR n. 46: «*Ritus qui liturgiam verbi præcedunt, scilicet introitus, salutatio, actus pænitentialis, Kyrie, Glória et collecta, characterem habent exordii, introductionis et præparationis. Finis eorum est, ut fideles in unum convenientes communionem constituent et recte ad verbum Dei audiendum digneque Eucharistiam celebrandam sese disponant*».

<sup>19</sup> Como se podrá apreciar en este capítulo, estos ritos están entre los que la reforma ha reelaborado más para resaltar el carácter comunitario de la celebración, en cuanto ejercicio articulado del sacerdocio ministerial de los ministros ordenados y el sacerdocio común de todo el pueblo fiel (cfr. RCOM, 372).

<sup>20</sup> OM n. 1: «*Populo congregato, sacerdos cum ministris ad altare accedit, dum cantus ad introitum peragitur*».

<sup>21</sup> Cfr. A. CUVA, *Assemblea*, en DSPL, 159, 161–164; J. HERMANS, *La celebrazione dell'Eucaristia. Per una comprensione teologico-pastorale della Messa secondo il Messale Romano*, Elle Di Ci Editrice, Leumann 1985, 143.

<sup>22</sup> Así lo confiesa la misma liturgia al entrar en la gran acción de gracias que es la plegaria eucarística (cfr. OM n. 108).

Por una parte, la reunión en asamblea conmemora las veces que YHWH congregó a su pueblo para constituirlo como tal y establecer una alianza con él<sup>23</sup>. De aquellas asambleas destaca, en efecto, la iniciativa divina, la presencia de Dios, la adhesión del pueblo y el sacrificio que sella la alianza. No resulta raro, por tanto, que también la primera comunidad cristiana se denominara a sí misma Iglesia de Dios, en referencia al pueblo de Dios del cual se sentía continuadora, en cuanto que las promesas y los anuncios proféticos de restauración se cumplían en ella<sup>24</sup>.

Por eso, si aquellas reuniones israelíticas manifestaban a dicha comunidad como el pueblo de la Alianza, ahora también la asamblea cristiana es un signo que revela la presencia del nuevo Pueblo de Dios: la Iglesia. Así, vemos que desde el día de Pentecostés, «la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual; leyendo “cuanto a Él se refiere en toda la Escritura” (*Lc* 24,27), celebrando la Eucaristía, en la que “se hace de nuevo presente la victoria y el triunfo de su muerte”, y dando gracias al mismo tiempo “a Dios por el don inefable” (*2 Co* 9,15) en Cristo Jesús, “para alabar su gloria” (*Ef* 1,12) por la fuerza del Espíritu Santo»<sup>25</sup>. Ciertamente este ha sido el testimonio común desde las celebraciones eucarísticas de las primeras comunidades<sup>26</sup>, para quienes la participación en la asamblea era un signo de pertenencia a la Iglesia<sup>27</sup>.

En aquella pequeña comunidad de discípulos estaba ya presente, de alguna manera, el Pueblo de Dios de todos los tiempos; por eso, la convocación dominical para conmemorar la resurrección del Señor y revivir la experiencia apostólica de aquella tarde de Pascua expresa de manera especial la dimensión eclesial intrínseca de la Eucaristía<sup>28</sup>. El *dies Domini* es también, por tanto, el

---

<sup>23</sup> Cfr. *Ex* 19–24.

<sup>24</sup> Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, “*Ekklêsía*” y “*Ekklêsíai*” en el Nuevo Testamento, en *Unité et diversité dans l’Église. Texte officiel de la Comisión Biblique Pontificale et travaux personnels des Membres*, LEV, Città del Vaticano 1989, 117..

<sup>25</sup> SC n. 6.

<sup>26</sup> *Hch* 2,42: «Perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones».

<sup>27</sup> Cfr. J. LÉCUYER, *La asamblea litúrgica. Fundamentos bíblicos y patrísticos*, «*Concilium*» 2 (1965) 163–181. En el mismo sentido lo comenta el Papa Juan Pablo II en DD n. 31.

<sup>28</sup> Cfr. DD nn. 32–33.

*dies Ecclesiæ*, ya que «cada comunidad, al reunir a todos sus miembros para la “fracción del pan”, se siente como el lugar en el que se realiza concretamente el misterio de la Iglesia»<sup>29</sup>.

Es también un signo profético de lo que será la Iglesia en la consumación de los tiempos, ya que a través de la celebración participa ya en la acción litúrgica de la asamblea celeste descrita en el Apocalipsis. Además, a través de la misma celebración, la asamblea se empeña a constituirse en una comunión a imagen de la Iglesia, tanto dentro de la celebración como fuera. En ella, el fiel cristiano hace más íntima y profunda su pertenencia a Cristo y descubre así la «dimensión comunitaria de su propia existencia redimida»<sup>30</sup>.

Por otra parte, el espacio sagrado donde el pueblo se reúne dice ya algo sobre el mismo. Normalmente existen en él al menos dos lugares con una significación litúrgica distinta. Por una parte está la nave, que es el lugar propio de los fieles, y que está dotado de unas características tales que permite a todos los fieles participar con el espíritu, la vista, el canto, las posturas corporales adecuadas y accediendo fácilmente a la Comunión<sup>31</sup>. El presbiterio, en cambio, distinguiéndose de alguna manera de la nave, es el lugar donde el sacerdote, el diácono y los demás ministros ejercen su ministerio<sup>32</sup>.

Es así que el espacio litúrgico del templo se nos presenta como una imagen del orden jerárquico, de la diversidad de ministerios y, a la vez, de la unidad que tiene el Pueblo de Dios congregado para la celebración de la Santa Misa<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> DD n. 34.

<sup>30</sup> SCar n. 76.

<sup>31</sup> IGMR n. 311: «*Loca fidelium congrua cura disponantur, ut ipsi oculis et animo sacras celebrationes debite participare possint [...] Scamna autem seu sedilia, præsertim in ecclesiis noviter exstructis, ita disponantur, ut fideles corporis habitus a diversis celebrationis partibus requisitos facile sumere possint et expedite ad sacram Communionem recipiendam accedere valeant. Caveatur ut fideles sive sacerdotem sive diaconum et lectores non tantum videre, sed etiam, hodiernis instrumentis technicis adhibitis, commode audire valeant*».

<sup>32</sup> IGMR n. 295: «*Presbyterium locus est ubi altare exstat, verbum Dei proclamatur, et sacerdos, diaconus et alii ministri munus suum exercent. Ab aula ecclesiæ opportune distinguatur aut per aliquam elevationem, aut per peculiarem structuram et ornatum*».

<sup>33</sup> IGMR n. 294: «*Populus Dei, qui ad Missam congregatur, cohærentem et hierarchicam habet ordinationem, quæ diversis ministeriis diversaque actione pro singulis celebrationis partibus exprimitur. Generalis itaque dispositio ædis sacræ ea sit oportet quæ coetus congregati imaginem quodammodo præ se ferat, atque congruam omnium ordinationem permit-*

Dicha unidad implica también que, aunque haya diversidad en cuanto a las acciones rituales, nadie está llamado a una participación interior de menor grado, sino que a todo el Pueblo de Dios corresponde una participación activa, intensa y fructuosa.

Entonces, el pueblo que se haya reunido entona el canto de entrada y se da inicio a la celebración. Dicho canto, en el que se prevé que participe todo el pueblo, se puede tomar del *Graduale Simplex* o de entre otros cantos aprobados por la Conferencia Episcopal<sup>34</sup>. A través del canto se manifiesta la alegría de corazón del pueblo reunido en espera de la llegada de su Señor; es un canto con contenido, una oración<sup>35</sup>.

El *Missale Romanum* propone además una *antiphona ad introitum*<sup>36</sup> que se lee si no ha tenido lugar el canto<sup>37</sup>:

*«Ecce Deus ádiuvat me  
et Dóminus suscéptor est ánimæ meæ.»*

---

*tat necnon rectam muneris executionem uniuscuiusque foveat [...] Hæc omnia, quamvis hierarchicam dispositionem et munerum diversitatem exprimere debeant, intimam tamen et coherentem unitatem efficiant, qua unitas totius plebis sanctæ clare eluceat».*

<sup>34</sup> IGMR n. 48: «*Peragitur autem a schola et populo alternatim, vel simili modo a cantore et populo, vel totus a populo vel a schola sola. Adhiberi potest sive antiphona cum suo psalmo in Graduali romano vel in Graduali simplici exstans, sive alius cantus, actioni sacræ, diei vel temporis indoli congruus, cuius textus a Conferentia Episcoporum sit approbatus».*

<sup>35</sup> IGMR n. 39: «*Ab Apostolo monentur christifideles qui in unum conveniunt exspectantes adventum Domini sui, ut una simul cantent psalmis, hymnis et canticis spiritualibus (cf. Col 3, 16). Cantus enim est signum exsultationis cordis (cf. Act 2, 46). Unde S. Augustinus recte dicit: “cantare amantis est”, et iam antiquitus in proverbium venit: “bis orat qui bene cantat”».*

<sup>36</sup> La antífona es el elemento que se conservó inalterado de modo más constante en esta parte de los ritos de entrada, mientras que los versículos del salmo que se cantaban después de la antífona tendían a disminuir a la par que la música se hacía más compleja y larga. Los fieles incluso repetían varias veces esta antífona a manera de responsorio (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 150).

<sup>37</sup> IGMR n. 48: «*Si ad introitum non habetur cantus, antiphona in Missali proposita recitatur sive a fidelibus, sive ab aliquibus ex ipsis, sive a lectore, sin aliter ab ipso sacerdote, qui potest etiam in modum monitionis initialis (cf. n. 31) eam aptare».* Como se puede ver, para el Vaticano II las antífonas y los cantos se encuentran entre los elementos de la liturgia que favorecen la participación activa (cfr. SC n. 30).

*Voluntarie sacrificabo tibi,  
et confitebor nomini tuo, Domine, quoniam bonum est (Ps 53, 6.8)»<sup>38</sup>*

En cualquier caso, el canto o la antífona de ingreso tiene por finalidad acompañar a la procesión y abrir la celebración; pero, más allá de este significado funcional, favorece también la unión entre los fieles congregados e introduce su espíritu en el misterio del tiempo litúrgico o de la fiesta<sup>39</sup>.

El sentido de los versículos elegidos del Salmo 54 (53) –salmo de súplica individual– expresa por una parte la actitud fundamental de confianza en Dios (v. 6) que conlleva el propósito de ofrecerle un sacrificio (v. 8). Este sacrificio tiene la peculiaridad de ser “voluntario”, es decir, de no estar obligado por la Ley<sup>40</sup>. El motivo por el que se ofrecía era fundamentalmente la alabanza del Nombre de Dios a causa de su bondad.

Ahora bien, la tradición ha leído también en sentido cristológico este salmo y ha visto en la actitud del salmista una figura del sacrificio de Nuestro Señor Jesucristo, quien aceptó voluntariamente su muerte como expiación de los pecados de los hombres<sup>41</sup>.

Por tanto, con la *antiphona ad introitum* los fieles van entrando progresivamente en la oración común de la Iglesia; se unen en una oración llena de confianza en la que reconocen la ayuda que les viene de Dios para disponerse

<sup>38</sup> MR2002, 466.

<sup>39</sup> IGMR n. 47: «*Finis huius cantus est celebrationem aperire, unionem congregatorum fovere, eorumque mentem in mysterium temporis liturgici vel festivitatis introducere atque processionem sacerdotis ministrorumque comitari*».

<sup>40</sup> En este sacrificio la víctima debía ser una res sin defecto y debía comerse el mismo día en que era ofrecida, o a lo sumo el segundo día, porque el tercer día se quemaba toda la carne sobrante (cfr. *Lv* 7,16–17; 22,18.21).

<sup>41</sup> Cfr. cuanto dice, por ejemplo, HILARIO DE POITIERS, *Tractatus super Psalmos. In Ps. LIII, 13* (CCL 61, 138): «*Sequitur enim: VOLUNTARIE SACRIFICABO TIBI. Legis sacrificia, quae in holocaustomatibus et oblationibus hircorum atque taurorum sunt, non habent in se uoluntatis professionem, quia maledicti sententia legem sit decreta uiolantibus [...] A quo maledicto nos Dominus noster Iesus Christus exemit [...] Maledictorum se ergo obtulit mori, ut maledictum legis dissolueret, hostiam se ipse Deo Patri uoluntarie offerendo, ut per hostiam uoluntariam maledictum, quod ob hostiae necessariae et intermissae reatum erat additum, solueretur [...] omnem humani generis salutem oblatione sanctae huius et perfectae hostiae redempturus*».

a ofrecerle ellos también *hic et nunc* un sacrificio en alabanza y agradecimiento por su bondad<sup>42</sup>.

Mientras se canta, entra la procesión<sup>43</sup> encabezada por el turiferario, el acólito, el diácono llevando el Evangeliario un poco elevado y el sacerdote celebrante<sup>44</sup>. En esta procesión cada uno lleva las vestiduras propias del ministerio que ejerce en la celebración eucarística<sup>45</sup>.

Esta diversidad destaca visiblemente que la celebración de la Santa Misa, aunque pertenezca y manifieste a toda la Iglesia, afecta a cada miembro de modo diverso; modo que depende del orden en que se encuentra constituido, del ministerio que desempeña en razón de éste orden y de su participación actual. Por eso, cada miembro realizará todo y sólo aquello que le corresponde en la celebración según su condición<sup>46</sup>. Esta es la realidad de la que habla el Apóstol cuando instruye a los fieles de Corinto sobre la diversidad de dones y

<sup>42</sup> El valor eclesiológico de esta antifona y su función de introducir en la celebración se podrá captar mejor cuando se analicen los textos eucológicos del formulario propio de la Misa. Al ponerla en relación sobre todo con la *Super oblata*, se podrá percibir mejor cómo se inserta la ofrenda de cada uno en la única ofrenda de la Iglesia y, poniéndola en relación con la *antiphona ad communionem* y la *Post communionem*, se podrá ver también cómo el Pueblo de Dios, confesando su bondad y su ayuda incensante, pide que por la participación en este sacrificio alcance la vida eterna.

<sup>43</sup> Sobre el orden de la procesión cfr. IGMR nn. 120, 172.

<sup>44</sup> Según el OR I nn. 41–50 (ANDRIEU II, 80–83) sólo participaban en la procesión junto al Papa aquellos que ejercían activamente algún ministerio en la celebración. Los demás obispos y presbíteros esperaban la llegada del Papa en el presbiterio. Posteriormente, en algunas regiones se suman más miembros del clero a la procesión. Por ejemplo, para el ámbito franco del s. VIII, el OR XV n. 10 (ANDRIEU III, 97) habla de todo el *ordine sacerdotum*. De modo más completo el OR XVII nn. 17–22 (ANDRIEU III, 178) indica la presencia de otros presbíteros, diáconos, subdiáconos y clérigos. Este último documento, también de origen franco alrededor del s. VIII, se refiere a un ambiente monástico y declara seguir las costumbres de la Iglesia romana.

<sup>45</sup> IGMR n. 335: «*In Ecclesia, quæ est Corpus Christi, non omnia membra eodem munere funguntur. Hæc diversitas munerum in Eucharistiæ celebratione exterius manifestatur diversitate sacrarum vestium, quæ proinde signum exstare debent muneris cuique ministro proprii*».

<sup>46</sup> IGMR n. 91: «*Quare ad universum Corpus Ecclesiæ pertinet illudque manifestat et afficit [la celebración eucarística]; singula vero membra ipsius diverso modo, pro diversitate ordinum, munerum, et actualis participationis attingit [...] Omnes ergo sive ministri ordinati sive christifideles laici, munere vel officio suo fungentes, solum et totum id agant, quod ad ipsos pertinet*».

ministerios en la Iglesia que, contando con miembros diversos unos de otros –pero todos necesarios–, forma, sin embargo, un único cuerpo: el Cuerpo de Cristo.

A su vez, este momento cumple bastante bien cuanto afirmaba el Concilio sobre las celebraciones litúrgicas de la Iglesia: «Para llevar a cabo una obra tan grande, Cristo está siempre presente en su Iglesia, principalmente en los actos litúrgicos. Está presente en el sacrificio de la misa, no sólo en la persona del ministro, “ofreciéndose ahora por el ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz”, sino también, sobre todo, bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra, pues es Él mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura. Está presente, finalmente, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: “Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20)»<sup>47</sup>.

En efecto, todos estos elementos dan a entender, de modo más o menos directo, la presencia operante de Cristo en la celebración de la Santa Misa: en medio de la asamblea orante de los bautizados, en el Evangelionario que contiene la Palabra con la que Él quiere dirigirse a su pueblo, en los ministros ordenados, especialmente en el sacerdote celebrante que en su nombre preside la celebración y que en su misma manera de comportarse y de proclamar las palabras divinas debe dar a conocer a los fieles la presencia viva de Cristo a quien él representa sacramentalmente<sup>48</sup>.

Por otra parte, el lugar hacia el que se dirige la procesión, es decir, el presbiterio, pero más en concreto el altar, se convierte ya desde este momento en un punto de convergencia importante en la celebración. El altar es un símbolo de Cristo, quien fue sacerdote, víctima y altar de su propio sacrificio, y que,

<sup>47</sup> SC n. 7

<sup>48</sup> IGMR n. 93: «*Etiam presbyter, qui in Ecclesia sacra Ordinis potestate pollet sacrificium in persona Christi offerendi, exinde populo fidei hic et nunc congregato praest, eius orationi praesidet, illi nuntium salutis proclamat, populum sibi sociat in offerendo sacrificio per Christum in Spiritu Sancto Deo Patri, fratribus suis panem vitae aeternae dat, ipsumque cum illis participat. Cum igitur Eucharistiam celebrat, debet Deo et populo cum dignitate et humilitate servire, et in modo se gerendi et verba divina proferendi praesentiam vivam Christi fidelibus insinuare*».

ahora glorioso, continúa siendo el Altar vivo del Templo celestial<sup>49</sup>. Desde el punto de vista simbólico, el material sólido del que está hecho –piedra, a ser posible<sup>50</sup>– lo convierte en una imagen de Jesús “Piedra viva”, a quien se asocian los cristianos para constituir un edificio espiritual en el cual ejercer su sacerdocio bautismal ofreciendo sacrificios espirituales<sup>51</sup>. Igualmente su unicidad puede ayudar a resaltar al único Cristo y la única Eucaristía de la Iglesia<sup>52</sup>.

Sin embargo, desde el punto de vista celebrativo, encontramos que la importancia del altar en cuanto símbolo de Cristo y de su Pasión, se fundamenta en la función que tiene dentro de la liturgia eucarística<sup>53</sup>: en efecto, es el centro de toda la gran acción de gracias, sobre él se actualiza el sacrificio de Cristo en la Cruz bajo los signos sacramentales, y es también la mesa a la que podemos acercarnos para unirnos a este sacrificio recibiendo el Cuerpo entregado y la Sangre derramada por nuestra redención<sup>54</sup>. Esta centralidad del altar revela, por tanto, que la comunidad está orientada hacia Cristo como a su centro.

<sup>49</sup> ODA n. 1: «*Antiqui Ecclesiæ Patres, Dei verbum meditati, affirmare non dubitaverunt Christum victimam, sacerdotem, altare sui ipsius exstitisse sacrificii. In Epistula enim ad Hebræos, Christus exhibetur Pontifex magnus idemque Altare vivum Templi cælestis (cf. Hebr 4,14; 13,10)*».

<sup>50</sup> IGMR n. 301: «*Iuxta traditum Ecclesiæ morem et significationem, mensa altaris fixi sit lapidea, et quidem ex lapide naturali*».

<sup>51</sup> *I P* 2,4–5: «Al acercaros a él, piedra viva desechada por los hombres pero escogida y preciosa delante de Dios, también vosotros –como piedras vivas– sois edificados como edificio espiritual para un sacerdocio santo, con el fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo».

<sup>52</sup> IGMR n. 303: «*In novis ecclesiis exstruendis præstat unum altare erigi, quod in fidelium coetu unum Christum unamque Ecclesiæ Eucharistiam significet*».

<sup>53</sup> IGMR n. 296: «*Altare, in quo sacrificium crucis sub signis sacramentalibus præsens efficitur, est etiam mensa Domini, ad quam participandam in Missa populus Dei convocatur; atque centrum gratiarum actionis, quæ per Eucharistiam perficitur*»

En uno de los esquemas redaccionales previos la explicación se encontraba sintetizada en un único párrafo: «*Sequitur deinde salutatio altaris, quod secundum verba sancti Ambrosii “forma Christi Corporis est” (De sacram. 4,2,7), et ob mysterium in eo peragendum speciali veneratione dignum est*» (Schema264, 8, n. 2).

<sup>54</sup> Estos aspectos se pueden ver desarrollados en la *prex dedicationis* del altar (cfr. ODA n. 48). También aparecen sintetizados en CatIg n. 1182.

Ciertamente, la reforma litúrgica previó la inclusión de algunas procesiones en diversos momentos de la celebración como un elemento funcional que ayude a incrementar la participación activa del pueblo. Sin embargo, al menos en las fases preparatorias no faltó el interés por profundizar en su sentido teológico-litúrgico, por cuanto a través de estas acciones se puede realizar una asimilación al misterio pascual que se celebra en la Santa Misa y una conformación a Cristo<sup>55</sup>.

La entrada procesional, por tanto, no sólo tiene la función de completar la asamblea y dar ocasión a una cierta participación activa del pueblo. En primer lugar, está manifestando la presencia del Señor en medio de su pueblo, que lo acoge y celebra<sup>56</sup>. En este mismo sentido, la asamblea de fieles se constituye por el ingreso del sacerdote –que obra en la persona de Cristo– como una congregación eclesial jerárquicamente estructurada según la relación *ordo-plebs*<sup>57</sup>.

En segundo lugar, manifiesta también la unión entre la Cabeza y los miembros del Cuerpo Místico de Cristo en la celebración, unión que existe ya, pero que también está ahora como *in fieri* (en la formación de la sacra *synaxis*) para alcanzar su perfeccionamiento en la unidad del Cristo Total –Cabeza y Cuerpo– con la Santa Comunión<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> El párrafo que iba a estar dedicado a explicar los movimientos procesionales en la *Institutio* y que lamentablemente no pasó de los esquemas iniciales a la redacción final decía así: «*In ipsa Missæ celebratione processiones etiam habentur, quæ omnes characterem solemnem utpote expressionem mysterii paschalis, quod in Missa celebratur, includunt.*

»*In ipsis sive Domino nos consociamur uti in introitu sacerdotis Christi personam gerentis, vel in processione annuntiationis evangelii, cum diaconus vel sacerdos una cum ministris ad ambonem pergat ad evangelium cantandum vel legendum, in quo Christus ipse verbum suum annuntians in eo præsens adest, sive Domino dona nostra offerentes, quæ propriam oblationem significant, sive in communionem fidelium, qui ad altare accedunt ut Christum, qui seipsum tamquam hostiam perfectam Deo suo offert, suscipiant [...]*» (Schema264, 7, G).

<sup>56</sup> IGMR n. 27: «*Quare de huiusmodi sanctæ Ecclesiæ coadunatione locali eminenter valet promissio Christi: “Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum” (Mt 18, 20)*».

<sup>57</sup> En los primeros esquemas redaccionales de la *Institutio* se afirmaba claramente que: «*Per ingressum sacerdotis personam Christi agentis cætus fidelium constituitur tamquam congregatio ecclesiastica hierarchice formata*» (Schema264, 8, n. 1).

<sup>58</sup> Cfr. M. BARBA, “*L’Eucaristia fa la Chiesa*” nei riti d’ingresso, «*Rivista di scienze religiose*» 11 (1997), 16. Además, algunos autores eclesiásticos han visto en la procesión de

Desde el punto de vista del código cinético, la procesión, en su dirigirse hacia el altar, orienta al pueblo hacia el Misterio que se comienza a celebrar. Por tanto, hay una cierta identificación en la que el pueblo acompaña la marcha de Cristo hacia el lugar de su sacrificio, recordando y uniéndose así a la entrada de Jesús en Jerusalén antes de su Pasión<sup>59</sup>.

Sin embargo, no es éste el único significado del movimiento procesional: también expresa la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma como “pueblo en camino” en el acto mismo de celebrar y por el hecho de celebrar<sup>60</sup>. Este movimiento indica, por tanto, el camino que la Iglesia peregrinante recorre hacia la Jerusalén celeste. Así, la entera comunidad de fieles, orgánicamente estructurada, manifiesta simultáneamente lo que es y lo que está llamada a ser en la plenitud de aquella comunión que le pertenece ya desde ahora, pero que sólo se realizará perfectamente al final de los tiempos.

Cuando la procesión llega al altar todos (a excepción del diácono que lleva el Evangelionario) lo saludan con una profunda inclinación, como muestra de veneración a Cristo (simbolizado por el altar). El diácono coloca el Evangelionario sobre el altar<sup>61</sup>, gesto que manifiesta la unidad entre la Palabra de Dios

---

ingreso de la Misa una figura de la Encarnación y, por tanto, de la manifestación de la unidad del Cuerpo Místico de Cristo; otros la han leído en clave nupcial, es decir, de la Iglesia-Esposa que acoge y se une a Cristo-Esposo (cfr. C. VALENZIANO, *L'anello della sposa: mistagogia eucaristica*, 2 vols. CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2005, vol. I, 64–85 *passim*).

<sup>59</sup> Cfr. Mt 21,1–11 par.

<sup>60</sup> Cfr. A. PISTOIA, *L'assemblea come soggetto della celebrazione: Una verifica sui “Praenotanda” e sui modelli celebrativi dei nuovi libri liturgici*, en APL (ed.), *Ecclesiologia e liturgia. Atti della X Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Bologna: 28 agosto-1 settembre 1981*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 116.

<sup>61</sup> IGMR n. 173: «*Cum ad altare pervenerit, si Evangeliarium defert, omissa reverentia, ad altare ascendit. Deinde Evangelionario laudabiliter super altare deposita, simul cum sacerdote altare osculo veneratur*». Desde siempre se ha mostrado gran veneración a los Santos Evangelios en la Liturgia. Por ejemplo, en el OR I n. 31 (ANDRIEU II, 77) el Evangelionario es llevado solemnemente por un subdiácono y un acólito –que sujeta el libro no directamente con las manos sino con su misma vestidura litúrgica– hasta el altar y depositado allí antes de la entrada del Sumo Pontífice. En el OR V nn. 16, 20 (ANDRIEU II, 211, 212) aparece, en cambio, llevado por el subdiácono en la misma procesión de ingreso que el Obispo y depositado sobre el altar. Posteriormente, esta costumbre se continúa de alguna manera en las misas solemnes. Así, el *Ceremoniale Episcoporum* del 1600 prevé que un subdiácono lleve el Evangelionario en la procesión de ingreso, aunque no dice que lo deposite sobre el altar (CE1600, 166). En cambio, para las misas rezadas, en algunos *ordines* aparece una oración

y el sacrificio de Cristo en la misma mesa (en el mismo acto de culto) a la que la asamblea litúrgica es convocada<sup>62</sup>.

Luego, el diácono junto con el sacerdote besan el altar como muestra de veneración<sup>63</sup>. Esta vez el gesto lo realizan únicamente aquellos que han recibido el sacramento del Orden y que, por tanto, tienen un contacto más directo con el altar en cuanto oferente del sacrificio *in persona Christi* y servidor a la mesa del Señor, respectivamente. A continuación, el sacerdote asistido por el diácono pone incienso en el túribulo, lo bendice con el signo de la Cruz sin decir nada, e incienso la Cruz y el altar<sup>64</sup>.

---

para cuando el sacerdote besa el Evangelionario al llegar al altar, pero no se describe explícitamente la procesión ni se habla de colocar el libro en el altar (cfr. los *ordines* de Sééz y Minden, s. IX-X, en PL 78, 246 y PL 138, 1309, 1311, 1321, respectivamente). Ciertamente, a medida que se va imponiendo el así llamado “misal plenario” desaparece también este uso (por ejemplo, el Misal tridentino no hace ya ninguna mención).

<sup>62</sup> IGMR n. 28: «*Missa duabus partibus quodammodo constat, liturgia nempe verbi et liturgia eucharistica, quæ tam arte inter se coniunguntur, ut unum actum cultus efficiant. Siquidem in Missa mensa tam verbi Dei quam Corporis Christi paratur e qua fideles instituantur et reficiantur*».

<sup>63</sup> OM n. 1: «*Cum ad altare pervenerit, facta cum ministris profunda inclinatione, osculo altare veneratur*». El significado de este beso al altar ha pasado por varias etapas: una simple muestra de devoción privada por parte de los fieles, una muestra de veneración a la *mensa Dómini* sobre la que se celebraban los santos misterios, un saludo dirigido a Cristo (identificado con la piedra espiritual y angular) de parte de la Iglesia, un saludo a la Iglesia (representada por las reliquias de los mártires puestas en el altar) de parte de Cristo (el obispo). Éste último era el significado al que hacía referencia la oración que se rezaba al besar el altar según el Misal tridentino: «*Oramus te Domine per merita sanctorum tuorum, quorum reliquie hic sunt, et omnium sanctorum: ut indulgere digneris omnia peccata mea. Amen*» (MR1570, 294). Con la supresión de esta oración el beso que abre y cierra la celebración vuelve a adquirir el significado de veneración a Cristo simbolizado en el altar, centro de la celebración, y constituye un acto de fe que enmarca toda la celebración (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 154–158).

<sup>64</sup> Cfr. OM n. 1; IGMR nn. 49, 173, 277. Este uso, proveniente del Oriente, aparece con seguridad en el s. IX; pero sólo a partir del s. XI quedará bien establecido. Aunque el rito preveía alguna oración para bendecir el incienso (como se encuentra ya, por ejemplo, en el Sacramentario de Amiens), en general, esta incensación no adquirió mayor importancia en toda la Edad Media y estuvo restringida únicamente al altar. Sólo con el Misal tridentino se incorporaron también las incensaciones de la cruz y las reliquias (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico*, BAC, Madrid 1963, 357–358).

Esta acción refuerza la veneración a los símbolos de Cristo y expresa también la oración en la que la comunidad se encuentra inmersa y que ofrece ya a Dios sobre su altar<sup>65</sup>. Así, desde el comienzo de la celebración se pone de relieve –casi continuamente– que la comunidad está unida a Cristo, su Cabeza.

Finalizados los ritos ante el altar, todos se dirigen a sus respectivas sedes<sup>66</sup>. La sede del sacerdote celebrante ocupa un lugar preeminente y distinto de los lugares de los ministros, en correspondencia con la función presidencial que tiene<sup>67</sup>. La sede para el diácono está cerca de la del sacerdote celebrante<sup>68</sup>, mostrando así que es el primero entre los que sirven en la celebración por haber recibido también el sacramento del Orden<sup>69</sup>.

Cuando acaba el canto todos se signan mientras el sacerdote dice vuelto hacia el pueblo: «*In nómine Patris, et Fílii, et Spíritus Sancti*», y el pueblo responde con su *Amen*<sup>70</sup>. No se dice más sobre este gesto, pero no resulta

<sup>65</sup> IGMR n. 276: «*Thurificatio seu incensatio reverentiam exprimit et orationem, ut in Sacra Scriptura significatur (cf. Ps 140, 2; Apoc 8, 3)*». Los pasajes de la Sagrada Escritura a los que se hace referencia son: «Llegue mi plegaria a tu presencia como incienso, la elevación de mis manos, como ofrenda de la tarde» (*Sal 141 [140],2*); «Vino otro ángel y se quedó en pie junto al altar con un incensario de oro. Le entregaron muchos perfumes para que los ofreciera, con las oraciones de todos los santos, sobre el altar de oro que está ante el trono» (*Ap 8,3*).

<sup>66</sup> OM n. 1: «*Postea cum ministris sedem petit*».

<sup>67</sup> IGMR n. 310: «*Sedes sacerdotis celebrantis debet munus eius præsidendi coetui atque orationem dirigendi significare [...] Pro aliis ministris sedes ita collocetur, ut clare distinguantur a sedibus cleri*». La función de “presidir” al pueblo aparece ligada al carácter sacramental del sacerdocio ministerial, junto con la capacidad de ofrecer el sacrificio *in persona Christi* y la función de dirigir la oración del pueblo (que también se dice que “preside”). Esta “presidencia” consiste, por tanto, en traducir visiblemente en la celebración el obrar de Cristo-Cabeza en favor de su Cuerpo. Esto implica unas acciones y comportamientos concretos en la celebración de los que ya se habló con detalle (vid. *supra*, 107).

<sup>68</sup> IGMR n. 310: «*Sedes diaconi prope sedem celebrantis ponatur*».

<sup>69</sup> IGMR n. 94: «*Post presbyterum diaconus, vi sacrae ordinationis acceptæ, primum locum obtinet inter eos qui in celebratione eucharistica ministrant*».

<sup>70</sup> OM n. 1: «*Cantu ad introitum absoluto, sacerdos et fideles, stantes, signant se signo crucis, dum sacerdos, ad populum conversus, dicit: “In nómine Patris, et Fílii, et Spíritus Sancti”. Populus respondet: “Amen”*». En cuanto gesto común realizado por el sacerdote celebrante, ministros y pueblo, resulta desconocido a la tradición romana. En el *Ordo Missæ* anterior a la reforma del Vaticano II las signaciones eran mucho más frecuentes como gesto realizado sólo por el sacerdote celebrante; ahora, este tipo de signación ha desaparecido, a

difícil asociar el signo de la Cruz y la breve confesión de fe trinitaria, a la que todo el pueblo se adhiere, con el Bautismo que han recibido. Al celebrar dicho sacramento, todos han sido signados con la Cruz y han sido bautizados “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”<sup>71</sup>. Por el Bautismo se han hecho partícipes de la muerte salvadora de Cristo en la Cruz, para resucitar también con Él a una nueva vida y también por él forman parte ahora del Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia<sup>72</sup>.

Ahora, con este gesto, los fieles expresan que van a celebrar la Eucaristía en razón de su pertenencia a la comunidad eclesial por medio del Bautismo<sup>73</sup>. La asamblea eucarística es, por tanto, la asamblea de los bautizados, y el sentido y la eficacia de su obrar se funda en la presencia operativa de la Trinidad.

El sacerdote celebrante extiende las manos, en gesto de oración, y saluda al pueblo diciendo: «*Dóminus vobiscum*»<sup>74</sup>. Como saludo esta fórmula aparece ya en el Antiguo Testamento<sup>75</sup> y es retomada en los escritos neotestamenta-

---

excepción de la que realiza el diácono al recibir la bendición antes de proclamar el Evangelio y de la que realiza el sacerdote cuando reza el *omni benedictione celesti* del Canon Romano. El Papa Pablo VI intervino en persona para establecer que este gesto estuviera acompañado por las invocación trinitaria seguida de la respuesta del pueblo (cfr. RCOM, 186; A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948–1975). Nuova edizione riveduta e arricchita di note e di supplementi per una lettura analitica*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 374).

<sup>71</sup> Cfr. Mt 28,19.

<sup>72</sup> Cfr. Rm 6,3–11; 1 Co 12,12–13.

<sup>73</sup> En este sentido remarca un estudio que: «*The ecclesiological character of the liturgical assembly which manifests “the real nature of the true church” (S.C.,2) is rooted in the mystical union of Christians with Christ*» (cfr. J. GALLEN, *Assembly*, en P. FINK (ed.), *The New Dictionary of Sacramental Worship*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1990, 73).

<sup>74</sup> El sacerdote celebrante puede usar cualquiera de las tres fórmulas propuestas en OM n. 2 (todas de origen bíblico). Sin embargo, si el celebrante fuera un obispo, usaría siempre la fórmula con la que el Resucitado saludó a los suyos: «*Pax vobis*» (esta distinción se encuentra ya en el OR V n. 25 [cfr. ANDRIEU II, 214]). En el Misal piano, el saludo del sacerdote precedía inmediatamente a la colecta; hacia el final, por tanto, de los ritos de entrada. El *Cætus X*, en cambio, ha decidido situarlo al inicio de la celebración por razones de diverso tipo: bíblicas, porque el Señor también saluda a sus discípulos reunidos en el cenáculo (cfr. Lc 24,36); histórico-litúrgicas, ya que el saludo es un elemento más antiguo que la *Collecta* y no ha estado siempre unido a ella; pastorales, porque así se permite un inicio de la celebración más marcado y se evita la acumulación de tres cantos seguidos (cfr. Schema 113, 6–7, nn. 21, 24).

<sup>75</sup> Cfr. Rt 2,4.

rios, tanto en singular como en plural<sup>76</sup>. En todos ellos, este saludo constituye una especie de bendición, ya que expresa un deseo y como una invocación de la gracia<sup>77</sup>. El origen bíblico de este saludo (en cuanto al uso y al texto) hace que la asamblea sea vista a la luz de la fe y puesta ya ante Dios; se trata de una primera palabra que Dios dirige a la asamblea para conducirla al Misterio que está por celebrar y hacerle más cercana su gracia<sup>78</sup>. El pueblo por su parte contesta al saludo diciendo: «*Et cum spíritu tuo*».

Esta secuencia ritual resulta de gran importancia para nuestro tema porque a través de ella se declara a la comunidad reunida la presencia del Señor<sup>79</sup> y, junto con la respuesta del pueblo, se pone de manifiesto el misterio de la Iglesia congregada<sup>80</sup>. Para tratar de llegar a entender cómo sucede efectivamente esto, consideraremos este diálogo inicial en sus diversos aspectos.

<sup>76</sup> Cfr. *Lc* 1,28; *2 Ts* 3,16.

<sup>77</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Nuova edizione ampiamente riveduta e aggiornata secondo l'editio typica tertia del Messale Romano*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 265. En algunos escritos paolinos la expresión es, en efecto, *Gratia...vobiscum* (*1 Co* 16,23; *Col* 4,18; *1 Tm* 6,21; *2 Tm* 4,22).

<sup>78</sup> Cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 160–161. En cuanto a su uso litúrgico como saludo de quien preside dentro de los ritos iniciales, parece ser que el primer testimonio escrito es una carta del Papa León VII del año 937 (cfr. H. LECLERCQ, *Dominus vobiscum*, en *DACL*, XL, 1388). Algunos postulan, sin embargo, que ya era empleado como tal en las celebraciones litúrgicas de finales del primer siglo o inicios del segundo (cfr. P. DACQUINO, *I saluti liturgici nel nuovo rito della messa*, «*Notitiae*» 6 (1970), 256).

<sup>79</sup> Respecto al significado de *Dóminus* cabría preguntarse si se puede precisar un poco más el sujeto: Dios (YHWH) o Cristo. Por el uso que encontramos en las Escrituras, cualquiera de estas posibilidades sería igualmente válida. Sin embargo, considerando que el saludo aparece ya en *2 Ts* 3,16 y dado que precisamente estos escritos paulinos gozaban de un carácter cuasilitúrgico desde la antigüedad, es más probable que el sentido incorporado al uso propiamente litúrgico provenga de estos escritos neotestamentarios. Pues bien, al poner el versículo citado (*Ipse autem Dominus pacis det vobis pacem sempiternam in omni modo. Dominus cum omnibus vobis*) en relación con los anteriores (v. 12: «*his autem, qui eiusmodi sunt, praecipimus et obsecramus in Domino Iesu Christo, ut cum quiete operantes suum panem manducent*») se puede ver que san Pablo lo refiere sin duda a Jesucristo.

<sup>80</sup> IGMR n. 50: «[...] *deinde communitati congregatae praesentiam Domini per salutationem significat. Qua salutatione et populi responsione manifestatur Ecclesiae congregatae mysterium*».

En primer lugar, es de notar que en el *Dóminus vobiscum* el verbo tácito puede ser tanto *est* como *sit*. Ambos dan una coloración específica al saludo y el hecho de no aparecer explícitamente permite recoger ambos matices: la declaración del cumplimiento de la promesa del Señor de estar presente en medio de la comunidad reunida en su nombre<sup>81</sup> y, por otra parte, la súplica y la exhortación a ser verdaderamente la Iglesia de Cristo. Este saludo da a entender que Cristo no sólo se hace presente en la celebración, sino que Él es el celebrante principal, de quien depende más que de nadie la eficacia de la acción litúrgica<sup>82</sup>.

Recogiendo las otras fórmulas posibles para el saludo del sacerdote podemos hacernos una idea más clara de lo que implica la presencia de Cristo, de toda la Trinidad, en la celebración: «*Grátia Dómini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spíritus sit cum omnibus vobis*», o bien: «*Grátia vobis et pax a Deo Patre nostro et Dómino Iesu Christo*»<sup>83</sup>. En estas fórmulas se puede percibir que la presencia de Cristo nos trae su “gracia” y su “paz”, ayuda divina indispensable para que podamos participar en la acción litúrgica de la Iglesia. Y junto con la gracia de Cristo recibimos también el “amor” del Padre y la “comunión” del Espíritu Santo; realidades todas que dan a entender una presencia de la Trinidad que tiende a la unión, a dar a compartir la vida divina a quienes participan en la celebración, de modo que queda claro que la comunión intratrinitaria es la fuente de la comunión de la asamblea reunida para celebrar<sup>84</sup>.

Hay también un matiz en el gesto de la signación y en este saludo en cuanto realizados por el sacerdote para abrir la celebración. Su identidad misma de presbítero tiene su fuente en la Santísima Trinidad ya que, «en virtud de la

<sup>81</sup> Cfr. *Mt* 18,20; 28,20.

<sup>82</sup> F.M. AROCENA, *En el Corazón de la Liturgia. La Celebración Eucarística*, Palabra, Madrid 1999, 352.

<sup>83</sup> Cfr. OM n. 2. También estas fórmulas son de origen bíblico. La primera se encuentra en *2 Co* 13,13 (con la diferencia que el verbo está implícito y que en la Neovulgata no aparece el *nostri* mientras que en la Vulgata sí); la segunda coincide prácticamente con el inicio de muchas de las epístolas paulinas, como por ejemplo: *Rm* 1,7; *Gal* 1,3; *1 Co* 1,3; *2 Co* 1,2; *Ef* 1,2; *Flp* 1,2; *2 Ts* 1,2; etc.

<sup>84</sup> La *communicatio Sancti Spíritus* se puede entender como un genitivo tanto declarativo como subjetivo, expresando así la comunión que es el Espíritu Santo mismo y que, a la vez, es don del Espíritu Santo.

consagración que recibe con el sacramento del Orden, es enviado por el Padre, por medio de Jesucristo, con el cual, como Cabeza y Pastor de su pueblo, se configura de un modo especial para vivir y actuar con la fuerza del Espíritu Santo al servicio de la Iglesia y por la salvación del mundo»<sup>85</sup>. Por eso, se comprende bien que sea él quien declare a toda la asamblea litúrgica que la celebración tiene lugar en el Nombre de la Trinidad, que es tanto como decir en íntima comunión con el Dios Uno y Trino.

En segundo lugar, es posible afirmar que este diálogo pide y anuncia con palabras la co-presencia en la celebración del Señor y de la Iglesia congregada, de la Cabeza y del Cuerpo Místico de Cristo. Esta presencia del “Cristo Total” se hace más clara también en el nivel gestual si se ponen en relación el saludo al pueblo con el saludo al altar, es decir, el saludo a los miembros del Cuerpo Místico y a su Cabeza<sup>86</sup>.

En tercer lugar interesa también la forma en la que se desarrolla este saludo. Por una parte, el saludo declara la realidad de la gracia, una presencia dinámica del Espíritu de Dios que habilita a alguien para realizar una acción que es también divina<sup>87</sup>. Ahora bien, la vida de la gracia llega a los fieles a través del Bautismo, y el carácter que este sacramento imprime en el alma hace de los fieles un pueblo sacerdotal, los hace partícipes de un sacerdocio “real” y quedan así ordenados al culto<sup>88</sup>. Se puede afirmar entonces que esta parte del saludo hace referencia al fundamento (el carácter bautismal) de la capacidad que tienen los fieles para participar en el culto de la Iglesia. El sacerdote celebrante saluda, por tanto, a una asamblea de fieles que se ha reunido para

---

<sup>85</sup> PDV n. 12.

<sup>86</sup> Cfr. M. BARBA, *L'Eucaristia*, o. c., 19.

<sup>87</sup> Léase lo que concluye con respecto a esta fórmula el estudio de W.C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula*, en A.J.B. HIGGINS (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of T.W. Manson*, University Press, Manchester 1959, 293: «*the dynamic activity of God's Spirit given to particular chosen individuals or the people of God, enabling them to do a work of God in word or deed by protecting, assisting and blessing them; this presence of the Spirit manifests itself in the individual and to the outside world*».

<sup>88</sup> LG n. 10: «Cristo el Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cfr. *Hb* 5,1–5), ha hecho del nuevo pueblo un “reino de sacerdote para Dios, su Padre” (*Ap* 1,6; cfr. 5,9–10). Los bautizados, en efecto, por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales».

ejercer su *regale sacerdotium*, en unión con Cristo y en el Espíritu Santo, en la celebración eucarística<sup>89</sup>.

El pueblo, por su parte, devuelve el saludo dirigiéndose al “espíritu” en la persona del sacerdote celebrante. Esta respuesta, aunque pueda provenir de un semitismo<sup>90</sup>, no equivale sólo a “Y también contigo”, sino que se trata de una referencia al carisma propio del sacerdocio ministerial. Así aparece a la luz de la exégesis bíblica<sup>91</sup> y de algunos escritos patrísticos<sup>92</sup>.

Por tanto, el pueblo responde al saludo reconociendo el carisma recibido por el sacerdote con la ordenación a través de la imposición de las manos y de la comunicación del Espíritu en vista de este ministerio, y le desea que pueda ejercer dicho carisma de representar a Cristo-Cabeza en medio de su pueblo

<sup>89</sup> Subrayando la dimensión pneumática van Unnik afirma: «*The Lord with you*», says the minister with a word of assurance: here where the people of God is gathered in the name of Jesus IMMANUEL the dynamic presence of the Spirit is found which enables them to perform the holy work of the spiritual sacrifices; He assists these weak men and women; He will keep their spirit from all wordly thoughts, etc.» (W.C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum*, o. c., 297).

<sup>90</sup> Cfr. R. CABIÈ, *La Eucaristía*, en A.G. MARTIMORT (ed.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia. Nueva edición actualizada y aumentada*, Herder, Barcelona 1987, 357; J.A. JUNGMANN, *El sacrificio*, o. c., 406; V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 266–267.

<sup>91</sup> W.C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum*, o. c., 293, 297: «*The response of the congregation is very much to the point: when the minister assures them of the presence of the Spirit who “is with them”, i.e. with their spirit as Christian folk, they in their turn assure him of the same divine assistance with his spirit, he having a special charisma and standing in need of that assistance because of his prophetic power [...] “And with thy spirit”, rings the answer: like them the minister called to that work of the Spirit, to say the prayer, needs to be assured of that assisting power of the Spirit which keeps his spirit from all wordly thoughts, etc.*».

<sup>92</sup> Por ejemplo, respecto a la escuela teológica antioquena (de san Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Narsai de Nísibe), el estudio de J. LECUYER, “*Et avec ton esprit*”: *Le sens de cette formule chez les Pères de l’École d’Antioche*, en A.G. MARTIMORT et al. (eds.), *Mens concordet voci. Pour Mgr. A. G. Martimort à l’occasion de ses quarante années d’enseignement et des vingt ans de la Constitution “Sacrosanctum Concilium”*, Desclée, Paris 1983, 447 afirma lo siguiente: «*Les grands représentants de cette École ont perçu très clairement que le prêtre et l’évêque (pour ne rien dire ici du diacre) possèdent un charisme permanent sans lequel leurs fonctions n’auraient plus de signification. Cette conviction s’exprime entre autres par le sens qu’ils donnent à la réponse que fait le peuple au salut des prêtres : La paix soit avec vous ! Cette réponse, dans la liturgie de nos auteurs, consiste dans les mots : “Et avec ton pneûma”, ce qui traduit très exactement la formule latine : “Et cum spiritu tuo”*».

y ofrecer así *in persona Christi* el sacrificio redentor de Cristo mismo<sup>93</sup>. Es interesante hacer notar que tanto en el *Missale Romanum* como en otros libros litúrgicos el pueblo responde así únicamente al saludo de los ministros ordenados<sup>94</sup>.

Se puede afirmar, por tanto, que en todas las acciones correspondientes a esta parte de los ritos de entrada se va realizando una comunión basada en el mutuo reconocimiento del diverso título por el que cada fiel de la asamblea –jerárquicamente estructurada por voluntad de Dios y bajo su asistencia– participa en la celebración eucarística.

## 2.2. *El acto penitencial y el Gloria (OM nn. 4–8)*

El acto penitencial<sup>95</sup>, tal como se presenta en el *Ordo Missæ*, está constituida alrededor de cuatro “momentos”:

- Invitación a reconocer los propios pecados.
- Breve momento de silencio para el examen de conciencia.
- Confesión de las culpas (según alguna de las tres formas posibles).
- Oración para pedir el perdón de los pecados.

---

<sup>93</sup> PO n. 2: «Por eso el sacerdocio de los presbíteros supone ciertamente los sacramentos de la iniciación cristiana. Se confiere, sin embargo, por aquel sacramento peculiar que, mediante la unción del Espíritu Santo, marca a los sacerdotes con un carácter especial. Así están identificados con Cristo Sacerdote, de tal manera que pueden actuar como representantes de Cristo Cabeza». En este sentido comentan la respuesta también M. BARBA, *L'Eucaristia*, o. c., 24–25 y F.J. VAN BEEK, *A Note on two Liturgical Greetings and the People's Reply*, «Ephemerides Liturgicæ» 103 (1989) 519–522.

<sup>94</sup> Cfr. como ejemplo IGLH n. 54 y RITUALE ROMANUM ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1973, n. 27.

<sup>95</sup> Puede resultar útil advertir al lector que, en general, esta parte del rito de la Misa fue una de las más debatidas por el *Cætus X*, el Papa y algunos peritos (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 371–372). En el *Ordo Missæ* se mencionan también la posibilidad de sustituir el acto penitencial los domingos, especialmente durante el tiempo pascual, por el rito de la bendición y aspersion del agua, que constituye un recuerdo del Bautismo y tiene un carácter pascual y penitencial (cfr. MR2002, 1249–1252). Dado que otros elementos ya estudiados ponen de relieve las mismas características, no analizaremos este rito.

Dado que es el sacerdote celebrante quien dirige la oración de toda la comunidad reunida, es él quien invita a todos –incluyéndose a sí mismo– a reconocer los propios pecados<sup>96</sup>.

Sigue luego un tiempo de silencio, necesario para que cada uno tome conciencia del significado e importancia del rito en su propia vida y así pueda fundamentar el siguiente momento comunitario en un acto de conversión personal.

En el tercer momento, sacerdote celebrante y pueblo recitan juntos el acto penitencial<sup>97</sup>:

*«Confíteor Deo omnipoténti et vobis, fratres, quia peccávi nimis cogitatióne, verbo, ópere et omissiõe: mea culpa, mea culpa, mea máxima culpa. Ideo precor beátam Mariám semper Vírginem, omnes Angelos et Sanctos, et vos, fratres, oráre pro me ad Dóminum Deum nostrum»*<sup>98</sup>.

En esta fórmula, la confesión de los pecados se hace ante Dios y ante los demás fieles presentes<sup>99</sup>. De hecho, aunque en la Misa hay otros momentos de petición de perdón a Dios, una particularidad del *Confíteor* es precisamente

<sup>96</sup> OM n. 4: *«Deinde sequitur actus penitentialis ad quem sacerdos fideles invitat, dicens: "Fratres, agnoscámus peccáta nostra, ut apti simus ad sacra mystéria celebránda"»*.

<sup>97</sup> IGMR n. 51: *«Postea omnes simul formulam confessionis generalis perficiunt»*.

<sup>98</sup> OM n. 4. Esta fórmula procede de los anteriores ritos, primero de preparación en la sacristía, y luego como parte de las oraciones al pie del altar. La forma actual es el resultado de la simplificación de aquella usada en el Misal anterior según modelos más antiguos. Por petición del Papa Pablo VI, el *Cætus X* buscó que las diversas formas propuestas en el nuevo *Ordo* hicieran participar a toda la asamblea, y no sólo al sacerdote y a los ministros como en las oraciones al pie del altar del Misal precedente (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 344). Por tanto, a esta oración se le hicieron las debidas adaptaciones para que pueda ser recitada por el sacerdote junto con todo el pueblo. Puede tener algún interés mencionar que en las redacciones tentativas (cfr. Schema281, 2–3, n. 4) se pensó insertar una referencia a toda la Iglesia en la acusación: *«Confíteor Deo omnipoténti et vobis, fratres, coram ecclésia universa...»*; pero finalmente no prosperó.

<sup>99</sup> La redacción antigua de esta fórmula extiende la confesión ante la Iglesia celeste recordando varios nombres de santos. Asimismo, al acusarse ante la Iglesia terrena, el sacerdote se dirigía fundamentalmente a los ministros: *fratres*; y éstos a su vez mencionaban sólo al sacerdote: *pater* (cfr. MR1570, 294).

esta petición de perdón ante los hermanos, la cual es también una manera de pedirles perdón a ellos<sup>100</sup>.

Ciertamente el acto penitencial expresa la necesidad de examinar la propia vida antes de acercarse a la mesa del Señor, tal como amonesta el Apóstol<sup>101</sup>. Pero además, aunque en la tradición romana el gesto litúrgico de dar la paz suele ser más bien posterior a la plegaria eucarística y previo a la comunión, se puede considerar este momento penitencial como una manera de cumplir el mandato del Señor de reconciliarse con los hermanos antes de llevar las ofrendas al altar de Dios<sup>102</sup>.

Luego, la triple afirmación de la propia culpa se acompaña con tres golpes de pecho; gesto penitencial de origen bíblico<sup>103</sup> que es realizado en común por toda la asamblea. La última parte de la oración está dirigida tanto a la Iglesia Celeste (la Virgen María, los ángeles y santos) como a la Iglesia terrestre (los fieles reunidos); a todos ellos se les pide ejercer la intercesión ante Dios en favor del que se acusa como pecador. Esta costumbre es de raigambre apostólica<sup>104</sup> y muestra una característica propia de la comunidad cristiana.

En razón de todo esto, se podría decir que, en comparación a las otras nuevas maneras que propone el *Ordo* para realizar el acto penitencial<sup>105</sup>, es esta fórmula “tradicional” (ahora rezada en voz alta por toda la asamblea) la que mejor muestra el ejercicio del sacerdocio común de los fieles y la que mejor expresa también la plenitud de comunión eclesial en la que debe celebrarse la Eucaristía.

---

<sup>100</sup> PABLO VI, *Constitutio Apostolica “Missale Romanum”*, 3.IV.1969 (MR2002, 13): «[...] ritus pœnitentialis, seu reconciliationis cum Deo et cum fratribus, initio Missæ peragendus: cui, ut oportebat, suum redditum est momentum».

<sup>101</sup> *I Co* 11,28: «Examínese, por tanto, cada uno a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz».

<sup>102</sup> *Mt* 5,23–24: «Por lo tanto, si al llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar, vete primero a reconciliarte con tu hermano, y vuelve después para presentar tu ofrenda».

<sup>103</sup> Cfr. *Lc* 18,13.

<sup>104</sup> *St* 5,16: «Así pues, confesaos unos a otros los pecados, y rezad unos por otros, para que seáis curados. La oración fervorosa del justo puede mucho».

<sup>105</sup> Cfr. OM nn. 5–6.

El cuarto y último momento de la secuencia ritual descrita anteriormente es la absolución del sacerdote:

*«Misereatur nostri omnipotens Deus et, dimissis peccatis nostris, perdúcat nos ad vitam ætérnam»<sup>106</sup>.*

Dado que es el sacerdote celebrante quien suplica que Dios conceda a todos el perdón de los pecados<sup>107</sup>, estamos ante una acción presidencial. Por tanto, al rezarla en nombre del pueblo está ejerciendo una función de mediación, que le corresponde en cuanto representa sacramentalmente a Cristo, que siempre intercede ante el Padre por nosotros<sup>108</sup>. En dicha fórmula se utiliza el subjuntivo con valor optativo para expresar un deseo o promesa, de modo que la fórmula se encuentra entre una súplica dirigida a Dios y la declaración de una acción realizada<sup>109</sup>. Hay que recordar, sin embargo, que esta absolución carece de la eficacia propia del sacramento de la Penitencia<sup>110</sup>.

A la vez vemos que, al pronunciar esta absolución, el sacerdote se expresa usando la primera persona del plural (*nostris, nos*); así como ya se había unido a la asamblea en la confesión general. El sacerdote, en cuanto fiel bautizado necesita también apoyarse en el valor propiciatorio de la Eucaristía y disponerse a la participación fructuosa en la celebración eucarística a través de un adecuado espíritu de penitencia. Resulta así que esta confesión en común de

<sup>106</sup> OM n. 4. En el Misal anterior esta oración se rezaba dos veces: primero la rezaban los ministros después del *Confiteor* del sacerdote, y luego el sacerdote después del *Confiteor* de los ministros. En el Misal de Pablo VI esta repetición ha desaparecido y sólo se reza una vez por parte del sacerdote.

<sup>107</sup> La rúbrica introduce esta oración llamándola explícitamente *absolutio sacerdotis* (cfr. OM n. 4).

<sup>108</sup> *Rm* 8,34: «¿Quién condenará? ¿Cristo Jesús, el que murió, más aún, el que fue resucitado, el que además está a la derecha de Dios, el que está intercediendo por nosotros?»; *Hb* 7,25: «Por eso puede también salvar perfectamente a los que se acercan a Dios a través de él, ya que vive siempre para interceder por nosotros».

<sup>109</sup> Cfr. C. MAGNOLI, *La cornice rituale della Messa: il Rito d'Introduzione e il Rito di Conclusione*, en C. GIRAUDO (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento. Atti della XXX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 91.

<sup>110</sup> IGMR n. 51: «*Postea sacerdos invitat ad actum pœnitentialem, qui, post brevem pausam silentii, a tota communitate formula confessionis generalis perficitur, et sacerdotis absolutio-ne concluditur, quæ tamen efficacia sacramenti Pœnitentiæ caret*».

las culpas es una acción que unifica a toda la asamblea dentro de un “itinerario” de conversión, mostrando que la Iglesia siendo santa en sí misma, es también *semper purificanda* en sus miembros que no han alcanzado aún la gloria del Cielo<sup>111</sup>.

El rito penitencial se cierra con las invocaciones «*Kyrie, eléison*» y «*Christe, eléison*» rezadas en forma responsorial<sup>112</sup>. Con estas invocaciones toda la asamblea aclama al Señor Glorioso e invoca su misericordia<sup>113</sup>. Por eso deben participar todos, tanto el pueblo como la *schola* o el cantor<sup>114</sup>; si se reza, adopta la forma de un diálogo entre el sacerdote y los demás fieles, de modo que siempre quede claro que se trata de una acción de toda la asamblea<sup>115</sup>,

<sup>111</sup> LG n. 8: «[...] mientras que Cristo, “santo, inocente, sin mancha” (*Hb* 7,26) no conoció el pecado (cfr. *2 Co* 5,21), sino que vino solamente a expiar los pecados del pueblo (cfr. *Hb* 2,17). La Iglesia, abrazando en su seno a los pecadores, es a la vez santa y siempre necesitada de purificación, y busca sin cesar la conversión y la renovación».

<sup>112</sup> OM n. 7: «*Sequuntur invocationes “Kyrie, eléison”, nisi iam præcesserint in aliqua formula actus penitentialis*». Es esta una de las pocas aclamaciones que han permanecido en griego en las distintas liturgias. Se suele decir que su proveniencia directa depende de las liturgias orientales; pero dada su amplia difusión podría pensarse más bien en un origen común en la versión griega de los LXX, y también en el Nuevo Testamento (cfr. *Mt* 15,22; 17,15; 20,30–31), teniendo en cuenta además que en los primeros siglos la liturgia romana se tenía en lengua griega y que esta se encontraba difundida en todo el imperio. Con respecto a su empleo dentro de la Misa, el uso romano se caracterizaba porque los clérigos cantaban primero y luego el pueblo respondía; además de que se intercalaba también la aclamación *Christe, eléison*. Cuando comenzó a usarse al inicio de la Santa Misa como una invocación *a se* el número adquirió un simbolismo trinitario: tres invocaciones cantadas tres veces (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 184; M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica, III: La Messa*, Ancora, Milano 1966, 213–218; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 281–285; Schema 113, 7–8, nn. 27–30).

<sup>113</sup> La aclamación *Kyrie, eléison* era conocida ya en el mundo pagano, como una petición de ayuda a la divinidad (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 281). En ámbito bíblico, la versión de los LXX utiliza varias veces esta expresión de súplica dirigida a Dios: *Sal* 30,10; 40,5.11; 55,2, etc., y en los Evangelios es frecuente invocar a Jesús como Señor (Κύριε) para pedirle que tenga compasión (ἐλεέω) de una persona y la cure: *Mt* 15,22; 17,15; 20,30–31; etc.

<sup>114</sup> IGMR n. 52: «*Cum sit cantus quo fideles Dominum acclamant eiusque misericordiam implorant, peragitur de more ab omnibus, partem nempe in eo habentibus populo atque schola vel cantore*».

<sup>115</sup> IGMR n. 35: «*Acclamationes et responsiones fidelium salutationibus sacerdotis et orationibus illum participationis actuosæ gradum constituunt, qui in omni Missæ forma a fidelibus congregatis præstandus est, ut actio totius communitatis clare exprimat et foveatur*».

porque cuando es la Iglesia quien suplica, Cristo está presente en medio de ella.

Concluido el acto penitencial, se entona el himno «*Glória in excelsis*» con la participación de toda la asamblea<sup>116</sup>. Cantando este himno la Iglesia congregada se une a los coros angélicos para dar gloria y elevar sus súplicas a Dios Padre y al Cordero junto con el Espíritu Santo. Ya el comienzo del himno, que repite el anuncio angélico del nacimiento de Jesús en Belén<sup>117</sup>, constituye una profesión de fe en el misterio que dio origen a la Iglesia misma, pues “el nacimiento de la Cabeza es también el nacimiento del Cuerpo”<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> IGMR n. 53: «*Glória [ . . . ] Inchoatur a sacerdote vel, pro opportunitate, a cantore, aut a schola, cantatur autem vel ab omnibus simul, vel a populo alternatim cum schola, vel ab ipsa schola. Si non cantatur, recitandum est ab omnibus simul aut a duobus choris sibi invicem respondentibus*». Se trata de un himno muy antiguo (anterior al s. IV) que no parece que fuese compuesto específicamente para la liturgia eucarística, pues se usaba, por ejemplo, como un himno matutino de alabanza o de acción de gracias (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 289–292). El *Liber Pontificalis* –cuyo testimonio resulta válido para el s. VI o fines del s. V– atribuye su introducción en la Misa nocturna de Navidad al Papa Telésforo (127/8–137/8); mientras que el Papa Simmaco (498–514) habría extendido su uso a los domingos y fiestas de mártires (cfr. L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 vols. E. Thorin, E. de Boccard, Paris 1886-1957, vol. I, 56–57, 129, 263). En cualquier caso, se trataba de un privilegio del obispo, como confirma el sacramentario gregoriano-adriano; con la sola excepción de la Pascua, en la que también lo puede recitar el presbítero (cfr. GrH n. 2). El *Ordo I* menciona su uso en la misa papal, «*si tempus fuerit*» (cfr. n. 53; ANDRIEU I, 84). Parece ser que alrededor del s. XII se introdujo su uso para cualquier Misa de carácter festivo; pero las posiciones son discordantes al decir si era cantado o no por todo el pueblo, ya que su generalización coincide con la época en que predominaba casi exclusivamente el papel del clero en las celebraciones (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 186–187; J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 275). En todo caso, la reforma litúrgica ha previsto que sea recitado por toda la asamblea, siendo esta una de las razones de peso por la que se conservó en su lugar actual (cfr. Schema 16, 5, n. 23).

<sup>117</sup> Cfr. *Lc* 2,14.

<sup>118</sup> Así lo entiende, por ejemplo, S. León Magno: «*dum Salvatoris nostri adoramus ortum, inuenimur nos nostrum celebrare principium. Generatio enim Christi origo est populi christiani, et natalis capitis natalis est corporis. Habeant licet singuli quique uocatorum ordinem suum et omnes Ecclesiae filii temporum succesione distincti, uniuersa tamen summa fidelium fonte orta baptismatis [ . . . ] ita cum ipso sumus in hac natiuitate congeniti*» (*Tractatus XXVI*, 2; CCL 138, 126); «*Dei ergo gloria est ex matre uirgine Christi nascentis infantia, et reparatio humani generis merito in laudem sui refertur auctoris [ . . . ] In terra autem illa pax conditur, quae homines bonae efficit uoluntatis. Quo enim Spiritu de intemeratae matris uis-*

Y en el mismo momento que nace Cristo, los ángeles anuncian la paz a todos los hombres de buena voluntad, incoando la que será en adelante la misión de la Iglesia. En efecto, ella se reconoce como “Iglesia de Cristo” formada a partir de todos los pueblos, llamados ha a recibir el anuncio de la Buena Nueva y a renacer por el Bautismo a una nueva vida. Por eso, el himno se detiene especialmente en la confesión de la divinidad de Jesucristo, quien habiendo borrado el pecado del mundo ahora está sentado a la derecha del Padre y sigue intercediendo por los hombres, para que se cumpla en cada momento de la historia la voluntad salvífica de Dios.

La glorificación que eleva la Iglesia se va traduciendo en expresiones breves que indican la acción humana de alabanza, de acción de gracias, de petición de perdón y de súplica al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. La Iglesia se pone así nuevamente en relación con cada una de las Personas Divinas, y eleva su acción de gracias al Padre, con el Hijo y el Espíritu Santo, para que continúe manifestando su gloria en el *hic et nunc* celebrativo, de manera que pueda ella ser verdaderamente el Cuerpo Místico de Cristo para gloria de Dios<sup>119</sup>.

### 2.3. *La oración Collecta (OM n. 9)*

Los ritos de entrada acaban con la oración *Collecta* que el sacerdote dice en voz alta<sup>120</sup>. Para analizar esta oración partimos de la siguiente secuencia ritual<sup>121</sup>:

- El sacerdote invita al pueblo a orar.
- Por un momento todos permanecen en silencio para ponerse en la presencia de Dios y formular interiormente su propia oración<sup>122</sup>.

---

*ceribus nascitur Christus, hoc de sanctæ Ecclesiæ utero renascitur christianus» (Tractatus XXIX, 1; CCL 138, 147).*

<sup>119</sup> Cfr. M. BARBA, *L'Eucaristia*, o. c., 35.

<sup>120</sup> Como ya se mencionó anteriormente, la reforma litúrgica prevé que se diga una única *Collecta*, al igual que una única *Super oblata* y *Post communionem* (cfr. IGMR nn. 54, 77, 89).

<sup>121</sup> OM n. 9: «*Quo hymno expleto, sacerdos, manibus iunctis, dicit: “Orémus”. Et omnes una cum sacerdote per aliquod temporis spatium in silentio orant. Tunc sacerdos, manibus extensis, dicit orationem collectam, qua expleta, populus acclamat: “Amen”*».

<sup>122</sup> IGMR n. 54: «*[...] omnes una cum sacerdote parumper silent, ut conscii fiant se in conspectu Dei stare, et vota sua in animo possint nuncupare*».

- El sacerdote, extendiendo las manos, recita en voz alta la *Collecta*.
- El pueblo se une a esta oración y la hace suya aclamando *Amen*<sup>123</sup>.

La *Collecta* es una de las “oraciones presidenciales” por la cual el sacerdote se dirige a Dios en nombre de todo el pueblo santo (es decir, de toda la Iglesia) y en nombre de todos los que están presentes en la asamblea<sup>124</sup>. Por eso, ejerciendo su función de presidir y dirigir la oración de la comunidad reunida en la celebración lo primero que hace el sacerdote celebrante es invitar la asamblea a orar. Esta invitación se refiere a todos los momentos siguientes, es decir, tanto a la oración de cada uno en silencio, como a la que reza el sacerdote celebrante en voz alta.

En el segundo momento de esta secuencia ritual los miembros de la asamblea acogen la invitación de quien los preside y rezan en silencio. Luego, como tercer momento, el sacerdote celebrante aúna todas esas oraciones en la *Collecta*<sup>125</sup>, de modo que, después de haber rezado como y con el pueblo reunido, ahora lo hace por y en nombre de ellos, diciendo<sup>126</sup>:

«*Propitiare, Dómine, fámulis tuis,  
et clémenter grátia tuae super eos dona múltiplica,  
ut, spe, fide et caritáte fervéntes,  
semper in mandátis tuis vígili custódia persevérent*»<sup>127</sup>.

<sup>123</sup> IGMR n. 54: «*Populus, precationi se coniungens, acclamatione “Amen” orationem facit suam*».

<sup>124</sup> IGMR n. 30: «*Inter ea quæ sacerdoti tribuuntur, primum locum obtinet Prex eucharistica, quæ culmen est totius celebrationis. Accedunt deinde orationes, idest collecta, oratio super oblata et oratio post Communionem. Hæ preces a sacerdote, qui coetui personam Christi gerens præest, ad Deum diriguntur nomine totius plebis sanctæ et omnium circumstantium. Merito igitur “orationes præsidenciales” nominantur*».

SC n. 33: «Incluso las oraciones dirigidas a Dios por el sacerdote –que preside la asamblea representando a Cristo– se dicen en nombre de todo el pueblo santo y de todos los presentes».

<sup>125</sup> En las primeras redacciones de la *Institutio Generalis* aparecía claramente expresada esta función de la *Collecta*: «*per eam totius communitatis oratio quodammodo colligitur*» (Schema264, 10, n. 6).

<sup>126</sup> Cfr. S. MARSILI, *Le orazioni della Messa nel nuovo messale. Teologia e pratica della preghiera liturgica*, «Rivista Liturgica» 58 (1971), 88.

<sup>127</sup> MR2002, 466. Aunque en el nuevo Misal están presentes la mayoría de colectas de los antiguos domingos después de Epifanía y Pentecostés, esta oración, en concreto, fue tomada del sacramentario bergomense n. 719 donde aparece con la siguiente variación: «[...] ut,

Esta *Collecta* inicia directamente con un verbo en imperativo que introduce sin duda la petición. Dicha petición comprende dos frases coordinadas unidas por una conjunción copulativa (*Propitiâre ... et ... multiplica*). En este caso, la invocación está reducida al vocativo *Dómine*, es decir a Dios Padre<sup>128</sup>, sin incluir ningún elemento de ampliación ni de anámnesis<sup>129</sup>.

A Dios Padre se le pide, en primer lugar y simplemente, que sea propicio o favorable<sup>130</sup> a sus *fámulis*. Por el carácter más bien general de esta primera petición, que busca sólo predisponer a Dios a una actitud benevolente hacia la comunidad orante, podemos decir que nos encontramos ante una “petición introductoria”, que va unida a otra petición de contenido más definido y en la cual se apoya toda la fuerza de súplica<sup>131</sup>.

En la siguiente frase que contiene, por tanto, la “petición principal” el adverbio *clémenter* hace referencia al modo como Dios concede lo que se pide. Se le pide al Padre, por tanto, que multiplique o conceda abundantemente los *dona ... grátia tuæ*. El complemento indirecto *super eos* hace referencia a los *fámulis tuis* mencionados ya en la primera frase.

En este sintagma, la *gratia* que se pide puede ser la benevolencia y amor de Dios para con los hombres, puede tratarse también de un don particular o de la misma Redención, o puede ser la ayuda de Dios para cumplir el bien.

---

*spei fideique et caritatis amore ferventes [ . . . ].* La rúbrica que la acompaña dice: «*Orationes quæ dicendæ sunt in litaniiis vel in vigiliis cottidianis diebus de die secundo, oratio XIIIa*» (CO r. n. 6824).

<sup>128</sup> IGMR n. 54: «*Ex antiqua traditione Ecclesiæ, oratio collecta de more ad Deum Patrem, per Christum in Spiritu Sancto, dirigitur*». Un testimonio antiguo de esta tradición es el Concilio de Hipona del año 393 que establece que: «*Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio*» (cfr. *Statuta breviata*, n. 21.a, en el *Breviarium Hipponense*; CCL 149, 39).

<sup>129</sup> Según esta estructura, nos encontramos ante una fórmula que resalta sobre todo el contenido de la petición (cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, en B. NEUNHEUSER (ed.), *Anamnesis, I: La Liturgia. Momento nella storia della salvezza*, Marietti, Torino 1974, 173). En este sentido, se parece a las oraciones *Super populum* (cfr. por ejemplo: MR2002, 617, n. 8).

<sup>130</sup> Cfr. el significado de *propitiâre* en BLAISE-DUMAS, 182, 397. En el MR2002 el objeto directo de este verbo es mayormente o *supplicationibus* o *muneribus*. También aparece junto a *fámulo tuo* o a *fámulis tuis* sobre todo cuando se trata de las misas por los difuntos, por lo cual su significado en esos casos sería más bien el de “perdonar”.

<sup>131</sup> Cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione*, o. c., 174.

Frecuentemente estos aspectos se encuentran entrelazados entre sí<sup>132</sup>, aunque por la manera como continúa la oración pareciera que se hace referencia sobre todo al último aspecto mencionado.

La partícula *ut* introduce el fin o propósito (*scopus*) por el cual se pide algo. El verbo principal de esta unidad sintáctica es *persevérent*<sup>133</sup>, que tiene por sujeto a los *fámulis tuis* de la petición introductoria. Dentro de este *scopus* encontramos un *adiunctum* que hace referencia a una característica espiritual-existencial de la comunidad orante, que es la de ser *spe, fide et caritate ferventes*. En las Sagradas Escrituras con frecuencia las tres virtudes teológicas aparecen unidas<sup>134</sup>, cosa que también sucede en las oraciones litúrgicas<sup>135</sup>.

La petición queda motivada, por tanto, con la necesidad de que sus *fámuli* –fervientes en el ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad– sean hechos capaces de perseverar siempre en una actitud de atenta custodia de los mandamientos de Dios. Guardar los mandamientos del Señor es la manera de mostrar el amor a Cristo y al Padre<sup>136</sup>, y es la condición necesaria para ser reconocidos como verdaderos discípulos de Jesús<sup>137</sup>. Pero para poder cumplir los preceptos del Señor hace falta contar con la ayuda divina<sup>138</sup>, razón por la cual la oración que estamos analizando le pide ante todo su gracia.

Hemos dejado hasta ahora el estudio del término *famulus* porque tiene una multitud de significados que hace falta considerar con un cierto detalle. En el latín clásico, se denominaba *famulus* únicamente al sirviente o esclavo<sup>139</sup>. Sin embargo, desde el advenimiento del cristianismo, no era extraño que con esta terminología se quisiera expresar también la situación de todo aquel que es un

<sup>132</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 411, 413–414.

<sup>133</sup> El verbo se encuentra en subjuntivo para expresar así el matiz final de esta frase.

<sup>134</sup> Cfr. *1 Co* 13,13; *1 Ts* 1,3;5,8.

<sup>135</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 153. Siempre dentro del tiempo ordinario, las tres virtudes teológicas aparecen como una petición directa a Dios dentro de la *Collecta* de la *Dominica XXX* (cfr. MR2002, 480). Por otra parte, también se las encuentra juntas en una *Collecta* del tiempo de Cuaresma, en un par de antífonas y, con frecuencia, entre las *benedictiones sollemnes*.

<sup>136</sup> Cfr. *Jn* 14,15.21; 15,10.

<sup>137</sup> Cfr. *Mt* 19,17 par.; *1 Jn* 2 y 3 *passim*.

<sup>138</sup> Cfr. *Ez* 11,19–20; 36,26–27.

<sup>139</sup> Cfr. GLARE, 676.

“servidor de Dios”, es decir, cualquier cristiano, sea éste sacerdote o simple fiel, vivo o difunto<sup>140</sup>.

En efecto, la nueva dignidad a la que ha sido llamado el cristiano trasciende las diferencias sociales: Dios llama a quien quiere allí donde se encuentre, sin hacer acepción de personas. Todo cristiano, por tanto, es hecho otro Cristo, y a todos le pide Dios comportarse según esta nueva dignidad<sup>141</sup>. Por otra parte, ni Nuestro Señor rehusó identificarse con el “Siervo de YHWH”, ni los Apóstoles tuvieron en menos el ser considerados como “siervos de Dios” o “siervos de Cristo”<sup>142</sup>, expresando así su total y humilde dedicación a cumplir la voluntad de Dios. Con todo, ellos sabían bien que la vida nueva que había venido a traer el Hijo de Dios Encarnado los liberaba de toda servidumbre de este mundo para constituirlos en amigos de Dios e hijos del Padre<sup>143</sup>.

Este uso propiamente cristiano se traslada también a la oración de la Iglesia –como lo atestiguan ya los primeros sacramentarios– donde encontramos el término *famulus* referido tanto a un ministro sagrado como a los cristianos en general<sup>144</sup>. El éxito del término queda pronto reflejado en su uso prolífico dentro del depósito eucológico clásico; situación que se debe probablemente a la conciencia que tiene el cristiano sobre la importancia de la humildad al presentarse delante de Dios<sup>145</sup>.

Dentro del nuevo Misal el uso de este vocablo resulta tan abundante como variado. En singular, hace referencia sobre todo a un ministro sagrado o a un religioso. En femenino, se emplea para una religiosa, una virgen, una santa o una esposa. En plural, como en nuestro caso, se lo encuentra en todas las funciones y con toda la diversidad de significados. Resulta fácil constatar, además, que se trata de un término bastante empleado en las misas por los difuntos.

<sup>140</sup> Cfr. BLAISE-CHIRAT, 345; ELLEBRACHT, 30.

<sup>141</sup> Cfr. *1 Co* 7,22; *Ga* 3,28; *Ef* 6,8–9; *Col* 3,11.

<sup>142</sup> Cfr. *Rm* 1,1; *Ga* 1,10; *Tt* 1,1; *St* 1,1; *2 P* 1,1; *Judas* 1,1; *Ap* 1,1.

<sup>143</sup> Cfr. *Jn* 15,15; *Ga* 4,7.

<sup>144</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 505 nota 24, 525.

<sup>145</sup> Aunque el término *famulus* es equivalente a *servus*, la composición eucológica de la Iglesia prefirió el primer término por ser de uso menos corriente y por provenir de un ambiente literario más elevado (el poético), cosa que lo hacía más apropiado para el culto (cfr. ELLEBRACHT, 30).

Por tanto, podemos concluir que el uso de este término para todos estos casos indica una cierta igualdad de todos ante Dios. Incluso en los casos en que el vocablo se aplica al Papa o a un obispo, nunca se refiere directamente a su “rango” sino únicamente a su condición de servidor de Dios<sup>146</sup>. En nuestro caso concreto, dado el uso en plural y el contexto más bien amplio que asume dentro de la *Collecta*, nos inclinamos a traducir *fámulis* por “fieles”<sup>147</sup>.

Desde el punto de vista formal, la *Collecta* tiene las características de un discurso público, del cual el sacerdote es el portavoz, y al cual el pueblo está invitado a unirse. Globalmente se puede decir que el lenguaje y la temática de las oraciones *Collecta* encuentra su inspiración más fuerte en las Sagradas Escrituras y, pese a su necesaria concisión, son capaces de ilustrar con claridad los diversos aspectos del Misterio de Cristo que se celebran a lo largo de todo el año litúrgico. Su contenido está menos ligado al momento ritual que las otras oraciones presidenciales y busca ser –expresándose por eso con una cierta generalidad– el resumen de la oración que el pueblo formuló en silencio<sup>148</sup>.

Desde el punto de vista litúrgico-ritual es un elemento hacia el cual convergen los ritos de ingreso y su función específica es más bien la de crear el ambiente espiritual en el que la asamblea reunida se apresta a escuchar la Palabra de Dios y a celebrar la Eucaristía<sup>149</sup>. En este contexto resulta importante considerar también el cumplimiento *hic et nunc* de cuanto se pide en esta oración. Así resulta que, por su benevolencia, el Padre concede a los fieles reunidos copiosos dones de su gracia para que, por el ejercicio de las virtudes teologales, perseveren en lo que Dios les pide en este momento, es

<sup>146</sup> Cfr. ELLEBRACHT, 30.

<sup>147</sup> El uso del término “fieles”, si bien pierde la referencia directa a la actitud humilde del hombre ante Dios, permite expresar la radical igualdad ontológica de todos los incorporados a la Iglesia por el Bautismo. Matiz que ha quedado bien recogido, por ejemplo, en el *Código de Derecho Canónico* n. 208: «Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo».

<sup>148</sup> Cfr. M. BARBA, *L'Institutio generalis del Missale Romanum. Analisi storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, LEV, Città del Vaticano 2005, 48; J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 416–435.

<sup>149</sup> Cfr. M. AUGÉ, *Le Collette del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, «Ephemerides Liturgicæ» 84 (1970), 298.

decir, constituir una comunión que sea una realización concreta de la Iglesia de Cristo para cumplir el mandato de realizar el memorial de su sacrificio redentor.

Dentro del Tiempo Ordinario, las oraciones *Collecta* presentan el Misterio Pascual de Cristo en sus diversos aspectos<sup>150</sup>, pidiendo a Dios la efusión continua de la gracia que de él deriva y su protección mientras dura el peregrinaje terreno; de modo que, viviendo según corresponde a quien ha sido redimido del pecado, pueda alcanzar la vida eterna. Pero además, la fórmula que estamos estudiando corresponde a un tipo de *Collecta* que utiliza alguna figura en especial para referirse a la comunidad orante que está dirigiendo su oración a Dios a través del sacerdote<sup>151</sup>. Es así que, junto a *fámuli* (que resulta más o menos equivalente a *fidéles*), se puede encontrar una vez la designación de los fieles reunidos como *Ecclēsia tua*<sup>152</sup>, una vez también como *familia tua*<sup>153</sup>, varias veces hay una mención de la condición filial<sup>154</sup> y algunas otras se le llama *pópulo tuo*<sup>155</sup>.

Finamente, todo esto se pide «*Per Dóminum nostrum Iesum Christum Fílium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitáte Spíritus Sancti, Deus, per*

<sup>150</sup> Morfológicamente, estos aspectos anamnéticos suelen estar recogidos en las ampliaciones de la invocación o a través de algunas *adiuncta* en cualquier parte de la fórmula.

<sup>151</sup> En los otros casos la referencia más genérica es un *nos*, o una cualificación que enfatiza algún aspecto existencial como la súplica, el cumplimiento de los mandamientos de Dios, el ser amados por Dios o el amar a Dios, etc.

<sup>152</sup> Co, *Dominica VIII «per annum»* (MR2002, 458): «*Da nobis, quæsumus, Dómine, ut et mundi cursus pacífico nobis tuo ordine dirigátur, et Ecclēsia tua tranquilla devotiōne lætétur*».

<sup>153</sup> Co, *Dominica V «per annum»* (MR2002, 455): «*Famíliam tuam, quæsumus, Dómine, continúa pietáte custódi, ut, quæ in sola spe grátiae cælestis innítitur, tua semper protectiōne muniátur*».

<sup>154</sup> Co, *Dominica XXIII «per annum»* (MR2002, 473): «*Deus, per quem nobis et redemptio venit et præstátur adoptio, filios dilectiōnis tuæ benígnus inténde, ut in Christo credéntibus et vera tribuátur libértas, et heréditas ætérna*». Cfr. también las colectas de los domingos XIII y XIX.

<sup>155</sup> Co, *Hebdomada I «per annum»* (MR2002, 451): «*Vota, quæsumus, Dómine, supplicántis pópuli cælesti pietáte proséquere, ut et quæ agénda sunt vídeant, et ad implénda quæ víderint convaléscant*». Cfr. también las colectas de los domingos II y XXI (en esta última aparece el término en plural).

*omnia saecula saeculorum*»<sup>156</sup>. La conclusión trinitaria pone de manifiesto que la oración brota de la comunidad de la Santa Iglesia y sube por la mediación de Cristo hasta el Padre. En efecto, la preposición *per* expresa este movimiento ascendente de mediación de nuestra oración<sup>157</sup>, mientras que al decir *Dóminum nostrum Iesum Christum Fílium tuum* la Iglesia reunida confiesa que su Mediador puede ser tal porque es verdadero Dios y verdadero hombre.

Es Cristo, en efecto, el verdadero orante, y la asamblea ora a Él, ora por medio de Él y ora en Él. Hay una única oración formada por la presencia-acción de Cristo que es hecha visible por la Iglesia orante aquí y ahora para continuar siendo signo de la permanente intercesión de Cristo por los hombres<sup>158</sup>. En este momento, por tanto, el sacerdote celebrante no sólo manifiesta la presencia de Cristo, en cuanto Cabeza que dirige y une a sí la oración de su Cuerpo (la Iglesia), sino que también manifiesta la mediación de Cristo que introduce la oración de su Cuerpo en la vida íntima de la Trinidad y la comunión eclesial en la que se realiza.

La estructura trinitaria que encontramos en la *Collecta* nos muestra, en primer lugar, la fe actual de la Iglesia en la economía trinitaria de la salvación, donde toda alabanza y súplica sube hasta el Padre por medio de Cristo y en el Espíritu Santo; a la vez que toda gracia del Padre nos viene a través del Hijo encarnado y en el don del Espíritu que nos une en la Iglesia haciendo posible la comunión entre los hombres y con Dios. Además, la Iglesia contempla también la vida íntima de la Trinidad, en la cual el Hijo, que también es Dios, vive y reina junto al Padre en la unidad del Espíritu Santo: tres Personas y un único Dios. Y todo esto no como simples afirmaciones doctrinales, sino como fe actual en la Santísima Trinidad que se vive en la misma *actio liturgica*.

En el cuarto y último momento de esta secuencia, cada persona con su *Amen* se une a esta oración y la hace suya<sup>159</sup>. Con su *Amen* el pueblo está ha-

<sup>156</sup> Al final de la *Collecta* siempre se usa la llamada “conclusión larga” que, sin embargo, puede cambiar según los matices que tenga la fórmula al momento de dirigirse a las Personas Divinas (cfr. IGMR n. 54).

<sup>157</sup> Cfr. *Rm* 1,8; 16,27; *2 Co* 1,20; *Hb* 13,15; *1 P* 2,5; 4,11; *Judas* 2,5.

<sup>158</sup> Cfr. M. BARBA, *L'Eucaristia*, o. c., 42–43.

<sup>159</sup> Es interesante notar que este uso se afirma muy pronto en la oración de la asamblea cristiana, como queda atestiguado en algunos escritos neotestamentarios (cfr. *1 Co* 14,16).

ciendo suyo tanto el contenido de la oración que el sacerdote celebrante ha elevado a Dios en su nombre como la misma dinámica trinitaria que ha quedado expresada sobre todo con la doxología final.

En efecto, dado que en la *Collecta* se eleva la oración de toda la asamblea *per Dominum nostrum Iesum Christum* al Padre, con el *Amen* se está afirmando el hecho de que la asamblea forma una sola presencia orante con Cristo<sup>160</sup>, de modo que sea ésta la oración de la asamblea de los hijos de Dios “unida a” y “a través de” la oración del Hijo<sup>161</sup>. En las Sagradas Escrituras aparece Cristo designado como el *Amen*<sup>162</sup>, quien con su sangre selló la Nueva Alianza en el Espíritu Santo, de modo que es por su mediación –unidos a Él, identificados con Él– que nosotros podemos decir nuestro *Amen* a Dios<sup>163</sup>. Además, del uso que según el Apocalipsis se hace de esta palabra en la liturgia celeste<sup>164</sup> podemos captar también la dimensión trascendente de esta aclamación, en cuanto pone a la asamblea orante en la tierra en consonancia con la perfecta adoración que le tributa a Dios la Iglesia celeste.

---

Un estudio sobre este término muestra que esta palabra de origen semítico ha entrado en el vocabulario griego de las primeras comunidades cristianas precisamente a través del uso litúrgico, y no por la traducción griega del Antiguo Testamento. Además, este mismo hecho ha conseguido que *Amen* se convierta en un vocablo típicamente cristiano que viene incorporado como tal al latín y a otras lenguas. Por su origen y su uso, la expresión equivale a “mantenerse firme” respecto a algo, no sólo en el plano cognoscitivo sino fundamentalmente en una adhesión o un acto de fe que compromete a la persona entera (cfr. B. BOTTE y C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Cerf, Paris 1953, 97–104).

<sup>160</sup> Cfr. S. MARSILI, *Rivista Liturgica* 1971, o. c., 90–91.

<sup>161</sup> Dice, en efecto, S. Agustín que: «*ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis*» (*Enarrationes in Psalmos, In Psalmum LXXXV, 1; OBRAS XXI, 216*).

<sup>162</sup> *Ap* 3,14: «Al ángel de la iglesia de Laodicea escríbele: “Esto dice el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios”».

<sup>163</sup> *2 Co* 1,19–22: «Porque Jesucristo, el Hijo de Dios –que os predicamos Silvano, Timoteo y yo– no fue sí y no, sino que en él se ha hecho realidad el sí. Porque cuantas promesas hay de Dios, en él tienen su sí; por eso también decimos por su mediación el Amén a Dios para su gloria. Y es Dios quien nos confirma con vosotros en Cristo, y quien nos ungió, y quien nos marcó con su sello, y nos dio como arras el Espíritu en nuestros corazones».

<sup>164</sup> Cfr. *Ap* 5,14; 7,12; 19,4.

Por otra parte, y volviendo al carácter dialógico de la secuencia, este movimiento de ida y vuelta entre lo individual y lo comunitario refleja muy bien que la Iglesia siendo un único cuerpo tiene, sin embargo, muchos miembros diversos. Y por tratarse de una respuesta propia del pueblo a una oración presidencial, junto con la unidad de la asamblea en un único “cuerpo orante”, se manifiesta también la diversidad de funciones que hay en sus diversos miembros; en concreto, manifiesta la diversidad entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común.

En conclusión, este momento que cierra los ritos iniciales es como un resello de la comunión que Dios dona a la asamblea, entre sus miembros y con Él, para que sea verdaderamente imagen de la Iglesia y se disponga así a celebrar la Eucaristía.

#### **2.4. *La imagen de la Iglesia en los ritos iniciales***

Lo primero que revela el análisis del inicio de la celebración eucarística es la imagen de un pueblo que se reúne para celebrar. No es una asamblea anónima porque sus miembros, por el Bautismo, han sido redimidos por la Sangre de Cristo e incorporados a este pueblo. Además, la iniciativa de la reunión no proviene de un mero acuerdo humano, sino que es una respuesta a la llamada de Dios que congrega a “su” pueblo.

En este pueblo resalta la diversidad de miembros y ministerios, de modo que, en el acto de celebrar se puede percibir su composición orgánica y jerárquica. Es así que, a medida que se desarrolla la celebración se manifiesta la distinción de funciones dentro del único sujeto eclesial orante, perceptible a través de los códigos ecológico (el lugar de la celebración), icónico-ceremonial (el movimiento procesional) y gestual, que ejercen predominantemente el sacerdote celebrante, el diácono y los demás ministros<sup>165</sup>.

La diversidad jerárquica mencionada está fundada en la representación sacramental de Cristo Cabeza que ejercen algunos de sus miembros<sup>166</sup>, ayudan-

<sup>165</sup> Cfr. G. CARMINATI, *Una teoria semiologica del linguaggio liturgico: una verifica sull' "Ordo Missae"*, «Ephemerides Liturgicae» 102 (1988), 208.

<sup>166</sup> PDV n. 15: «Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor».

do así a descubrir en el pueblo congregado el misterio del Cuerpo Místico de Cristo. Además, la presidencia del ministro ordenado hace patente a lo largo de toda la celebración que la comunidad reunida es presidida y guiada por Cristo mismo: de otra manera no sería una realización verdadera de la Iglesia.

Esta incorporación a Cristo de todos los fieles en parte igual y en parte diversa se manifiesta también en los diálogos entre el sacerdote celebrante y el pueblo, que permite mostrar en acto la articulación existente entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial del presbítero. Este último aparece ejerciendo visiblemente una función presidencial que participa de la mediación del mismo Cristo. A la vez, el sacerdote no deja de ser un “fiel”, que participa en la celebración como un miembro del Pueblo de Dios.

Sin embargo, no todo son diferencias. Este pueblo manifiesta también visiblemente su unidad por el lugar y los gestos y acciones realizados en común. Más aún, esta unidad es favorecida constantemente por los mismos ritos, y “reparada” si hubiese sido dañada por la separación que introduce el pecado.

En este pueblo y en este cuerpo, cada miembro, aunque consciente de formar parte de un “todo” más amplio, mantiene su individualidad<sup>167</sup>. Por ejemplo, la oración que eleva este pueblo, a pesar de estar hecha en común, tiene momentos o maneras de expresar también la asimilación o la adhesión individual (por ejemplo, a través de los momentos de silencio).

Otra característica de este pueblo es el encontrarse aún “en camino” hacia la verdadera patria. De ahí la experiencia del pecado en la propia vida y la necesidad de buscar la purificación y la ayuda de Dios. Ayuda que también le viene gracias a la intercesión de los otros miembros de este pueblo que comparten su condición de *viator*. Al mismo tiempo, dicho pueblo reunido recurre también a aquellos miembros que gozan ya de la posesión de la gloria, suplicando su intercesión y uniéndose a ellos en su adoración eterna a Dios.

Con todo, quizás la característica más importante de este pueblo es que Dios mismo está presente en medio de ellos: en los fieles reunidos en oración, en su palabra, en sus ministros. La importancia de esta presencia se hace patente también en los ritos, que “centran” y “dirigen” a toda la comunidad hacia Cristo.

---

<sup>167</sup> Cfr. Pío XII, *Carta Encíclica “Mystici Corporis”*, 29.VI.1943 (EE VI, n. 209).

Pero yendo incluso más allá, este pueblo aún peregrino en la tierra posee ya la capacidad de dialogar con cada una de las Personas divinas, de acudir a ellas, de alabarlas. Y esto gracias a que está unido a Cristo de tal manera que su vida ha sido introducida –aunque aún no plena y perfectamente– en la vida divina de la Trinidad. En esto podemos captar también un cierto matiz “familiar” en la realidad de la Iglesia.

Por todo esto, se puede afirmar que los ritos iniciales presentan al pueblo congregado en acto de constituir una comunión que sea una realización concreta de la Iglesia de Cristo para cumplir el mandato de realizar el memorial de su sacrificio redentor. Esta es la “imagen” que se revela: una Iglesia en su “hacerse comunión” según los diversos aspectos mencionados.

### 3. LA LITURGIA DE LA PALABRA

La Santa Misa consta de dos partes tan íntimamente unidas entre sí que no forman sino un único acto de culto: la liturgia de la Palabra, que comienza ahora, y la liturgia eucarística<sup>168</sup>. En efecto, con los ritos iniciales la asamblea se ha dispuesto ya de modo adecuado para escuchar la Palabra de Dios; ahora dirige su atención sobre todo al ambón y a la sede, lugares donde se desarrolla propiamente esta parte de la Misa<sup>169</sup>.

El elemento más importante de la liturgia de la Palabra lo constituye la lectura de la Sagrada Escritura pues a través de ella Dios mismo habla a su pueblo y Cristo les anuncia su Evangelio, los ilumina acerca del misterio de la redención y les ofrece el alimento espiritual<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> IGMR n. 28: «*Missa duabus partibus quodammodo constat, liturgia nempe verbi et liturgia eucharistica, quæ tam arte inter se coniunguntur, ut unum actum cultus efficiant*». Es lo mismo que declaró el Concilio en SC n. 56. Por tanto, queda superada la tendencia a considerar la liturgia de la Palabra como una “ante-misa” o “misa didáctica” o “misa de catecúmenos” (cfr. M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 158).

<sup>169</sup> La reforma prevé una clara distinción entre los lugares desde donde se desarrollan las dos partes fundamentales de la Santa Misa. Según esta óptica los lugares propios de la liturgia de la Palabra son la sede, para el sacerdote que preside la asamblea, y el ambón, para los otros ministros que intervienen en las diversas partes de la liturgia de la Palabra (cfr. *Quæstiones tractandæ* n. 6, 17.IV.1964 en RCOM, 266).

<sup>170</sup> IGMR n. 55: «*Partem præcipuam liturgiæ verbi constituunt lectiones e sacra Scriptura desumptæ cum cantibus inter eas occurrentibus [...] Nam in lectionibus, quas homilia*

Respecto al lugar, el ambón es el sitio apropiado para la leer al pueblo la Palabra de Dios<sup>171</sup>. Por eso, la dignidad del ambón debe ir de acuerdo con la dignidad de la Palabra de Dios y a él sólo debe acceder el ministro de la palabra<sup>172</sup>.

Además de las lecturas hay también otros ritos en la liturgia de la Palabra que tienen la función de desarrollar y concluir esta parte de la celebración, de modo que el pueblo pueda hacer suyas las palabras divinas que escucha con su silencio y con sus cantos, adherirse a ellas con su profesión de fe y, nutrido por ellas, orar por las necesidades de la Iglesia y de todo el mundo<sup>173</sup>.

### 3.1. *La primera lectura, el salmo y la segunda lectura (OM nn. 10–12)*

Tradicionalmente, la función de leer las lecturas y cantar el salmo es una función ministerial, no presidencial (aunque el mismo sacerdote celebrante

---

*exponit, Deus populum suum alloquitur, mysterium redemptionis et salutis patefacit, atque nutrimentum spirituale offert; et ipse Christus per verbum suum in medio fidelium præsens adest».*

<sup>171</sup> IGMR n. 58: «*In celebratione Missæ cum populo, lectiones semper ex ambone proferuntur*». En las Sagradas Escrituras se encuentra ya una mención a un cierto estrado elevado desde el que se leían los libros de la Ley (cfr. *Ne* 8,4). De hecho, como lugar litúrgico asociado a la lectura de la Palabra de Dios, el ambón existe desde muy antiguo. Es el sitio propio desde el que el lector leía vuelto hacia el pueblo el texto sagrado. En algunos casos era lo suficientemente grande para tener dos niveles: el inferior para que el subdiácono leyera la Epístola y el superior para que el diácono proclamara el Evangelio. Sin embargo, desde el s. XII se tienen testimonios de que este uso pierde importancia y las lecturas comienzan a leerse *contra altare* y ya no *versus populum*. Con más razón aún en las misas “privadas” en las que todo se desarrollaba directamente sobre el altar, en el que existía simbólicamente un “lado de la Epístola” y un “lado del Evangelio” (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 455–459; M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 262). Sólo con Pio XII se volverá a realizar la lectura por parte de un lector, en voz alta y desde el medio del coro, como lo prevé el *ordo* reformado de la Vigilia Pascual (cfr. *Ordo Hebdomadæ Sanctæ instauratus. Editio typica* en DILS, 720–728). En cambio, para que el uso del ambón volviese a ser algo normal en todas las celebraciones hubo que esperar hasta la reforma del Vaticano II.

<sup>172</sup> IGMR n. 309: «*Dignitas verbi Dei requirit ut in ecclesia locus congruus existat e quo annuntietur [...] Ambonis dignitas exigit ut ad eum solus minister verbi ascendat*».

<sup>173</sup> IGMR n. 55: «*[...] homilia autem, professio fidei et oratio universalis seu oratio fidelium illam evolvunt et concludunt [...] Hoc verbum divinum populus suum facit silentio et cantibus, atque ipsi adhæret professione fidei; eo autem nutritus, oratione universali pro necessitatibus totius Ecclesiæ et pro totius mundi salute preces fundit*».

puede también hacerlo)<sup>174</sup>. De hecho el Misal actual asigna esta función al lector instituido y al salmista, respectivamente, y los exhorta a ponerla por obra en la asamblea litúrgica<sup>175</sup>.

Por tanto, al comenzar la liturgia de la Palabra el lector se dirige al ambón y lee la primera lectura:

«*Lectio libri Ieremiæ prophetæ:*

*Væ pastoribus, qui disperdunt et dissipant gregem pascuæ meæ!, dicit Dominus. Ideo hæc dicit Dominus, Deus Israel, ad pastores, qui pascunt populum meum: Vos dissipastis gregem meum et eiecistis eos et non visitastis eos; ecce ego visitabo super vos malitiam operum vestrorum, ait Dominus. Et ego congregabo reliquias gregis mei de omnibus terris, ad quas eiecero eos, et convertam eos ad rura sua, et crescent et multiplicabuntur. Et suscitabo super eos pastores, et pascent eos; non formidabunt ultra et non pavebunt, et nullus quæretur ex numero, dicit Dominus. Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen iustum; et regnabit rex et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in*

<sup>174</sup> Se trata de un ministerio muy antiguo en la Iglesia que, al inicio, comprendía la lectura de todos los libros incluido el Evangelio. Sólo alrededor del s. IV como atestiguan las “Constituciones Apostólicas” en Oriente (lib. II, 57, 7; METZGER II, 312–314) y S. Jerónimo en Occidente (*Epistola CXLVII*; CSEL 56, 322) se reservó la proclamación del Evangelio al diácono. En otros sitios como Jerusalén, Constantinopla y Alejandría estaba reservada al Obispo. San Gregorio dispuso en el sínodo romano de 595 que sólo fuera el diácono quien cantara el Evangelio, mientras que al subdiácono correspondería hacer las demás lecturas (cfr. MANSI X, 434). El OR I nn. 56–64 (ANDRIEU II, 86–89) prevé que el diácono proclame el Evangelio, el subdiácono lea la epístola y que haya dos cantores para los dos cantos interleccionales. Esta situación cambia en la época del predominio de las Misas “privadas”, en las que era el sacerdote quien hacía todas las lecturas sobre el altar (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 311, 315; M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 260–262). Después del Concilio Vaticano II, Paolo VI abolió la orden menor del subdiaconado sustituyéndola por el ministerio laical del lectorado con la carta apostólica *Ministeria quædam* del 15.VIII.92 (EDIL I, nn. 2877–2893).

<sup>175</sup> IGMR n. 59: «*Munus lectiones proferendi ex traditione non est præsidiale sed ministeriale. Lectiones ergo a lectore proferantur*»; IGMR n. 99: «*Lector instituitur ad proferendas lectiones sacre Scripturæ, Evangelio excepto [...] In celebratione eucharistica lector proprium munus habet (cf. nn. 194-198), quod ipse per se exercere debet*».

*terra. In diebus illis salvabitur Iuda, et Israel habitabit confidenter; et hoc est nomen, quod vocabunt eum: Dominus iustitia nostra»<sup>176</sup>.*

En esta lectura el profeta Jeremías se lamenta por la infidelidad de los reyes a la Alianza con YHWH, situación que llevó al pueblo al destierro. Ante esta situación, Dios mismo promete que se ocupará de guiar a su pueblo. Por eso, el profeta anuncia de parte de Dios un oráculo de salvación; a saber, que Dios suscitará un nuevo rey que obrará según justicia, y por eso será llamado “el Señor, nuestra justicia”. De modo directo el vaticinio del profeta predice la vuelta del destierro del resto de Israel que, regido por Sedecías (cuyo nombre significa “justicia del Señor), conocerá una situación mejor y más gloriosa que la vivida tras el éxodo de Egipto.

Sin quitar valor a lo anterior, la expresión «*ecce dies veniunt*» contiene también una velada referencia al tiempo mesiánico en el que Dios suscitará el «*David germen iustum*»; es decir, en el que un descendiente legal de David reinará y traerá consigo una era de paz y de salvación definitivas. Por tanto, para entender el cumplimiento pleno de esta profecía hay que leerla también a la luz del advenimiento del Mesías esperado: Jesucristo.

En efecto, el arcángel anuncia a María que a Jesús le será dado “el trono de David, su padre” y que “reinará eternamente sobre la casa de Jacob”<sup>177</sup>. Además, durante su vida, Jesús será aclamado varias veces como el “Hijo de David”<sup>178</sup>. Era Él, ciertamente, el Mesías-Rey que había de traer la salvación a su pueblo. Y como tal, es Él quien estableció en la tierra el Reino de Dios, quien lo predicó como presente ya entre quienes lo escuchaban y quien lo confirmó haciendo milagros. A este reino están destinados todos los hombres y por eso la Iglesia –continuando la misión de Cristo– tiene la misión de anunciarlo y establecerlo en toda la tierra<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> Según lo indicado en OLM [107] la primera lectura corresponde a *Jr* 23,1–6 y lleva el título de «*Congregabo reliquias gregis mei, et suscitabo super eos pastores*».

<sup>177</sup> Cfr. *Lc* 1,32–33.

<sup>178</sup> Cfr. *Mt* 9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 21,9.15.

<sup>179</sup> CatIg n. 543: «Todos los hombres están llamados a entrar en el Reino. Anunciado en primer lugar a los hijos de Israel (cfr. *Mt* 10,5-7), este reino mesiánico está destinado a acoger a los hombres de todas las naciones (cfr. *Mt* 8,11; 28,19)».

A la vez, Cristo se da a conocer también como el “Buen Pastor” que reúne a todas las ovejas en un único rebaño bajo un único pastor; es Él quien las defiende, las guía y las alimenta para que tengan vida en abundancia<sup>180</sup>.

Al escuchar esta lectura, por tanto, los fieles saben y creen que de todas estas maneras Cristo está al frente de su Iglesia y ven cumplida en Jesucristo, Verbo Encarnado, el enviado del Padre, la promesa que hizo Dios de ocuparse Él mismo de su pueblo.

Cuando ha acabado la lectura, el lector aclama «*Verbum Dómini*» y todos responden «*Deo grátias*». Con su respuesta, los fieles rinden honor a la Palabra de Dios, que han procurado recibir con fe y buena disposición de ánimo<sup>181</sup>.

Como la liturgia de la Palabra se debe celebrar de modo que favorezca la meditación, tienen una gran importancia los momentos de silencio que pueden hacerse después de cada lectura, ya que con ellos se favorece el diálogo entre Dios y los hombres, bajo la acción del Espíritu Santo, de modo que la Palabra de Dios penetre en los corazones y provoque en ellos la respuesta de la oración<sup>182</sup>. También en el gesto de guardar silencio se manifiesta la unidad de los miembros de la comunidad cristiana que se han congregado para celebrar esta acción litúrgica<sup>183</sup>.

Luego el salmista<sup>184</sup> canta el salmo desde el ambón, vuelto hacia el pueblo:

<sup>180</sup> Cfr. *Jn* 10,1–16.

<sup>181</sup> IGMR n. 59: «*Post singulas lectiones qui legit profert acclamationem, cui respondens, populus congregatus honorem tribuit verbo Dei fide et grato animo recepto*».

<sup>182</sup> IGMR n. 55: «*Hoc verbum divinum populus suum facit silentio [...]*»; IGMR n. 56: «*Liturgia verbi ita celebranda est ut foveat meditationi, ideo plane vitanda est omnis forma festinationis quæ recollectionem impediat. In ea conveniunt etiam brevia momenta silentii, coetui congregato accommodata, quibus, Spiritu Sancto fovente, Dei verbum corde percipiatur, ac responsio per orationem præparetur. Quæ momenta silentii opportune servari possunt, ex. gr., antequam inchoetur ipsa liturgia verbi, post primam et secundam lectionem, peracta denique homilia*».

<sup>183</sup> IGMR n. 42: «*Communis corporis habitus, ab omnibus participantibus servandus, signum est unitatis membrorum communitatis christianæ ad sacram Liturgiam congregatorum*».

<sup>184</sup> IGMR n. 102: «*Psalmistæ est psalmum vel aliud canticum biblicum, quod inter lectiones invenitur, proferre*». Pero, si no hubiera un salmista, lo puede hacer el mismo lector (cfr. IGMR nn. 99, 129, 196).

«*R/. Dominus pascit me, et nihil mihi deerit*

*Dominus pascit me, et nihil mihi deerit:  
in pascuis virentibus me collocavit,  
super aquas quietis eduxit me,  
animam meam refecit. R/.*

*Eduxit me super semitas iustitiae propter nomen suum.  
Nam et si ambulavero in valle umbrae mortis,  
non timebo mala, quoniam tu mecum es.  
Virga tua et baculus tuus,  
ipsa me consolata sunt. R/.*

*Parasti in conspectu meo mensam  
adversus eos, qui tribulant me;  
impinguasti in oleo caput meum,  
et calix meus redundat. R/.*

*Etenim benignitas et misericordia subsequenter me  
omnibus diebus vitae meae,  
et inhabitabo in domo Domini  
in longitudinem dierum. R/.*»<sup>185</sup>

Este salmo es una clara confesión de la confianza en YHWH<sup>186</sup>. La continuidad temática con la primera lectura no resulta difícil de percibir: la profecía de Jeremías ha dejado claro que a los pastores que en el pasado han dispersado la grey, Dios opondrá el futuro Rey-Pastor que cuidará verdaderamente de su pueblo. El simbolismo pastoral aplicado a YHWH es fundamental en la Biblia; más aún, sólo Dios es pastor en sentido pleno, porque su poder salvífi-

<sup>185</sup> El salmo responsorial es el *Sal* 23 (22), 1-3a.3b-4.5.6, con el v. 1 como respuesta del pueblo.

<sup>186</sup> Para algunos exégetas el salmo se entiende sólo a la luz del culto de Jerusalén, donde se da la única y la plena experiencia de Dios como pastor y por eso lo asimilan a los llamados “salmos de la ascensión”. En este sentido, probablemente corresponda a la época post-exílica del segundo templo. Dos son los símbolos principales del salmo: el pastor que se dirige con su grey hacia una verde pradera (vv. 1-4), y una copa rebosante sobre una mesa preparada, signo de hospitalidad con reminiscencias litúrgico-sacrificiales (vv. 5-6). Cfr. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione, I:1-50*, Dehoniane, Bologna 1986, 425-446.

co supera cualquier obstáculo y nunca abandona a sus ovejas. Es así que el título de YHWH-Pastor es, en la práctica, equivalente al de YHWH-Rey<sup>187</sup>.

Dios mismo será, por tanto, quien conduzca a su grey hacia las sendas de la justicia, hacia los prados de fresca hierba y las aguas de reposo que re-crean el alma de sus fieles, y será también Él quien los guarde de los peligros. Y todo esto lo hará por su “Nombre”; lo cual quiere decir que precisamente en la salvación de su pueblo YHWH se dará a conocer a los otros pueblos y lo adorarán, y también da razón de la gratuidad de la salvación, que es para su gloria.

Luego, como a mitad del salmo, cambia la figura del pastor divino por la del anfitrión divino, y el tema dominante es el del “banquete”. Esta figura convivial quiere simbolizar la hospitalidad y la protección divinas, probablemente en un contexto ritual en la “Casa de YHWH” (el Templo) que no se describe con más detalle (podría tratarse de un sacrificio “pacífico” o de comunión). Esta imagen es usada también en la literatura profética con un acento apocalíptico-mesiánico<sup>188</sup>. Sin embargo, el uso de este salmo permite reconocer que a través de la vida cultural del Templo se puede participar ya en aquel banquete definitivo y pleno. Es decir, el banquete es visto como un símbolo mesiánico y eclesial de la comunión con Dios<sup>189</sup>.

Por otra parte, aunque la redacción le da un carácter prevalentemente personal, nada impide que este salmo se haya transformado también en una súplica coral, en un canto de todo Israel que camina bajo la guía del “Pastor de Jacob”<sup>190</sup> hacia el banquete de la paz y de la intimidad divina. En efecto, el israelita no está nunca en presencia de Dios como un individuo aislado, sino como miembro del pueblo de la Alianza en el cual Dios ha manifestado su fuerza y su ayuda. Precisamente por eso, la fe de la comunidad a la que pertenece se puede traducir en una confianza y en una esperanza personales: lo

<sup>187</sup> También la liturgia lo entiende así cuando propone este mismo salmo para la solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo (cfr. OLM [160]).

<sup>188</sup> *Is* 25,6: «El Señor de los ejércitos ofrecerá a todos los pueblos, en este monte, un banquete de sabrosos manjares, un banquete de vinos añejos, manjares succulentos, y vinos exquisitos».

<sup>189</sup> Más adelante tendremos ocasión de comentar como esta figura se hace realidad plenamente en la Eucaristía.

<sup>190</sup> Cfr. *Gn* 49,24; *Sal* 80 (79),2.

que Dios ha hecho por su pueblo entero lo hará también por cada uno de sus miembros.

Cuando la Iglesia usa los salmos dentro de la liturgia los medita a la luz plena de Cristo, en quien se cumple toda expectativa mesiánica anunciada en la Ley, en los Profetas y en los Salmos<sup>191</sup>. Así, la exegesis ha descubierto en este Salmo la voz de la Iglesia que camina bajo la guía de Cristo, Buen Pastor. Cristo, en efecto, conduce a cada alma a esas “aguas de reposo” –el Bautismo– donde son recreadas a una nueva vida<sup>192</sup>. Él es el Ungido que ha recibido el Espíritu sin medida, para luego comunicarlo a todos sus miembros. Y es Él quien, haciéndose “Pan de Vida”, confía a su Iglesia el don de la Eucaristía<sup>193</sup>.

De esta manera, cada fiel puede habitar en la casa del Señor, la Iglesia, por “años sin término”: mientras es todavía peregrino lo hace por la gracia, recibiendo el sustento espiritual de Cristo, y llegado el momento está llamado a habitar en el Cielo por la gloria. Por eso, la Iglesia reconoce también su índole escatológica, en cuanto espera aún el cumplimiento definitivo y perfecto en ella de esta comunión divina<sup>194</sup>.

<sup>191</sup> IGLH 109: «*Qui nomine Ecclesiæ psallit, debet ad plenum sensum psalmodum, præsertim ad sensum messianicum, attendere, propter quem Ecclesia Psalterium induxit. Sensus ille messianicus in Novo Testamento factus est plene manifestus, immo declaratus est ab ipso Christo Domino dicente Apostolis: “Quoniam necesse est impleri omnia, quæ scripta sunt in Lege Moysis et Prophetis et Psalmis de me” (Lc 24,44) [...] Hanc viam prosecuti, sancti Patres totum Psalterium acceperunt et enarraverunt tamquam prophetiam de Christo et de Ecclesia; eademque ratione in sacra Liturgia psalmi electi sunt.*»

<sup>192</sup> Comenta S. Agustín en *Enarrationes in Psalmos, In Psalmum XXII*, 1–2 (OBRAS XIX, 232–233): «*Ecclesia loquitur Christo: “Dominus pascit me, et nihil mihi deerit”, Dominus Iesus Christus pastor meus est, et nihil mihi deerit [...] “Super aquam refectionis educavit me”: super aquam baptismi, quo reficiuntur qui integritatem viresque amiserant, educavit me.*»

<sup>193</sup> Ya S. Ambrosio en sus catequesis mistagógicas invitaba a ver en este salmo la promesa del sacramento que sacia eternamente (cfr. *De Sacramentis*, V,12–13; SChr 25bis, 124–126).

<sup>194</sup> Las mismas Escrituras invitan a esta consideración: «Ya no pasarán hambre, ni tendrán sed, no les agobiará el sol, ni calor alguno, pues el Cordero, que está en medio del trono, será su pastor, que los conducirá a las fuentes de las aguas de la vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos» (Ap 7,16–17).

En el salmo el pueblo participa ya no sólo escuchando sino también respondiendo<sup>195</sup>. Por eso y según su naturaleza, conviene cantarlo, al menos la parte que corresponde a la respuesta del pueblo (aunque también puede recitarse, incluso de modo directo, es decir, sin la respuesta del pueblo). Y siempre hay que tener en cuenta que la función del salmo, sea cual sea la forma como se ejecute, es la de favorecer la meditación de la Palabra de Dios apenas leída<sup>196</sup>.

Sin embargo, pensamos que esta consideración puramente “funcional” no da suficiente razón del uso de los salmos dentro de la Santa Misa, ni del hecho que la *Institutio* afirme explícitamente que el salmo responsorial es una parte integrante de la liturgia de la Palabra<sup>197</sup>. Nos parece que su importancia reside en que a través del salmo responsorial se produce un diálogo no sólo entre el cantor y el resto de la asamblea, sino fundamentalmente entre Dios y su pueblo<sup>198</sup>. Por eso se dijo al inicio que en la liturgia de la Palabra—a través de las lecturas y de los cantos interleccionales— Dios habla a su pueblo y éste responde.

Hay que notar, sin embargo, que esta respuesta no consiste en lecturas ni en oraciones en prosa ni en fórmulas eucológicas, sino en poemas de alabanza

<sup>195</sup> OM n. 11: «*Psalmista, seu cantor, psalmum cantat vel dicit, populo responsum proferente*». Por esto se le conoce con el nombre de “salmo responsorial”; aunque otras veces se le llamaba “Gradual” por el lugar desde el que se cantaba, es decir, desde las gradas que suben al ambón. Inicialmente el salmo se cantaba por entero, pero al complicarse las melodías se redujo a un par de versículos. Igualmente, de repetirse siempre la primera parte, se pasó en el Misal piano a omitir toda repetición (cfr. M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 282). Actualmente se ha vuelto al uso de recitarlo por extenso y repitiendo un versículo o alternándolos, y se le ha restituido el nombre de *Psalmus responsorius* para resaltar el aspecto de la participación de todo el pueblo en su ejecución.

<sup>196</sup> IGMR n. 61: «*Præstat psalmum responsorium cantu proferri, saltem ad populi responsum quod attinet. Psalmista proinde, seu cantor psalmi, in ambone vel alio loco apto profert versus psalmi, tota congregatione sedente et auscultante, immo de more per responsum participante, nisi psalmus modo directo, idest sine responso, proferatur [...]* Si psalmus cani non potest, recitatur modo aptiore ad meditationem verbi Dei fovendam. Loco psalmi in lectionario assignati cani potest etiam vel responsorium graduale e Graduali romano, vel psalmus responsorius aut alleluaticus e Graduali simplici, sicut in his libris describuntur».

<sup>197</sup> IGMR n. 61: «*Post primam lectionem sequitur psalmus responsorius, qui est pars integralis liturgiæ verbi et magnum momentum liturgicum et pastorale præ se fert, cum verbi Dei meditationem foveat*».

<sup>198</sup> OLM n. 19: «*Quapropter fideles constante edocendi sunt de modo percipiendi verbum Dei in psalmis loquens, et in Ecclesie orationem eosdem psalmos vertendi*».

que se cantan a Dios o ante su presencia<sup>199</sup>. Tiene además la particularidad de que estas mismas palabras que el Espíritu Santo inspiró al salmista, las pone ahora en boca de la Iglesia a modo de respuesta a la misma Palabra divina. Por eso, quien recita los salmos dentro de la acción litúrgica, debe darse cuenta que no lo hace a título personal, sino entrando en ese diálogo entre el Padre, el Hijo y la Iglesia<sup>200</sup>. Por tanto, habría que afirmar que en el salmo, con tanta o mayor razón que en las oraciones del Ordinario de la Misa, cada miembro de la asamblea responde no tanto en nombre propio cuanto en nombre de todo el Cuerpo de Cristo, en nombre de la Iglesia<sup>201</sup>.

Luego el mismo lector lee la segunda lectura:

«*Lectio epistolæ beati Pauli apostoli ad Ephesios:*

*Fratres: Nunc in Christo Iesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum et medium parietem maceriæ solvit, inimicitiam, in carne sua, legem mandatorum in decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem, et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem, interficiens inimicitiam in semetipso. Et veniens evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis, et pacem his, qui prope; quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem»<sup>202</sup>.*

<sup>199</sup> IGLH 103: «*Psalmi non sunt lectiones neque preces, oratione soluta compositæ, sed poemata laudativa*».

IGLH n. 105: «*Inde patet psalmum non eandem habere rationem orationis, quam precem seu collectam ab Ecclesia compositam. Præterea cum poetica et musica indole psalmorum convenit, ut non necessario alloquantur Deum, sed ut cantetur ante Deum*».

<sup>200</sup> IGLH n. 109: «*Etsi aliquando quædam interpretationes contortulæ proponebantur, tamen generatim tam Patres quam Liturgia in psalmis legitime audierunt Christum clamantem ad Patrem, aut Patrem loquentem cum Filio, immo vocem agnoscebant Ecclesiæ, Apostolorum vel martyrum*».

<sup>201</sup> Aunque dicho de otra acción litúrgica, resulta igualmente aplicable a la liturgia de la Palabra de la Misa que: «*Qui psallit in Liturgia Horarum, non tam in propria persona psallit quam nomine totius Corporis Christi, immo et in persona ipsius Christi [... ] In Officio autem divino haud privatim, sed nomine Ecclesiæ publicus cursus psalmorum peragitur etiam ab eo, qui fortasse solus Horam persolvit*» (IGLH n. 108).

<sup>202</sup> Está tomada de *Ef* 2, 13–18 con el título propuesto «*Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum*».

Si la primera lectura y el salmo responsorial partían de la experiencia salvífica del pueblo de Israel, ahora nos encontramos con que el Apóstol se dirige fundamentalmente a los gentiles: aquellos que, a pesar de no formar parte del pueblo de la Antigua Alianza, han sido igualmente alcanzados por la salvación de Dios.

En efecto, el fin de este “acercamiento” a Dios de los gentiles es el de formar un “hombre nuevo” en Cristo, junto con los judíos. Esta unión, sin embargo, debía superar primero todo lo que los dividía y enemistaba entre sí. Por tanto, dicha unión no podía fundarse en la Ley, que más bien era motivo de separación y no era capaz de conseguir la definitiva reconciliación con Dios. Cristo, en cambio, en su carne –es decir, a través de su sacrificio en la Cruz– destruyó toda enemistad en sí mismo y consiguió la definitiva reconciliación de todo el género humano con Dios. Si la reconciliación tuvo lugar en su carne, es también en Él que se crea este hombre nuevo, que auna en sí a aquellos dos “grupos” en que estaba dividida la humanidad.

Esta realidad nueva que surge de la redención es la Iglesia, que forma “un solo cuerpo” en Cristo, el “Cristo Total”. En efecto, «Cristo, como Hombre Nuevo, incluye en sí mismo a todos los cristianos, ya provengan del judaísmo como de las naciones, y los incluye de tal modo que unos y otros son en Él el único Hombre Nuevo»<sup>203</sup>. Ahora bien, Cristo como Cabeza de este único cuerpo lo vivifica con su mismo Espíritu<sup>204</sup>, que viene a ser el artífice tanto de la unidad de los redimidos como de la unión con Dios. Es así, por tanto, que todo este nuevo cuerpo eclesial, en la unión del Espíritu Santo, por el Hijo y con el Hijo, puede acceder al Padre.

Nuevamente, el lector aclama «*Verbum Dómini*» al terminar la lectura y todos responden «*Deo grátias*». Con su aclamación, el pueblo acoge la Palabra de Dios en la que se revela la naturaleza misma de la Iglesia «como un sacra-

---

<sup>203</sup> Cfr. A. MIRALLES, *Los Sacramentos Cristianos. Curso de sacramentaria fundamental*, Palabra, Madrid 2000, 41.

<sup>204</sup> LG n. 7: «Para renovarnos sin cesar en El (cfr. *Ef* 4,23) nos dio su Espíritu, que es el único y el mismo en la Cabeza y en los miembros. Éste de tal manera da vida, unidad y movimiento a todo el cuerpo, que los Padres pudieron comparar su función a la que realiza el alma, principio de vida, en el cuerpo humano».

mento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»<sup>205</sup>.

En la Santa Misa, la asamblea congregada –compuesta por personas quizás muy diversas– se ha preparado para escuchar esta Palabra de Dios con los ritos iniciales, que la han llevado a procurar constituirse en una comunión. Así, unidos entre sí y con Dios gracias a la acción de las tres Personas divinas, la asamblea litúrgica refleja el mismo ser de la Iglesia-Cuerpo de Cristo. Además, esta convicción se ve reforzada por el hecho de que la asamblea litúrgica es congregada precisamente para celebrar el memorial sacramental del sacrificio de la Cruz por el cual quedó destruida toda enemistad y formado el “hombre nuevo” en Cristo, es decir, del cual nació la Iglesia<sup>206</sup>.

Por otra parte, queda también insinuada la naturaleza misionera de la Iglesia que, acogiendo la Palabra de Dios y apoyándose en la actualidad de la acción salvífica de Cristo, es movida a seguir evangelizando la paz a los que aún “están lejos” para que formen también parte de este único Cuerpo<sup>207</sup>.

### 3.2. *El Alleluia, la procesión y la proclamación del Evangelio (OM nn. 13–16)*

Después de la lectura que precede inmediatamente a la proclamación del Evangelio, el pueblo se pone en pie y comienza el canto del *Alleluia* con el versículo<sup>208</sup>:

<sup>205</sup> LG n. 1.

<sup>206</sup> SC n. 5: «Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia».

<sup>207</sup> OLM n. 7: «*In verbo Dei audiendo ædificatur et crescit Ecclesia [...] rursus vero Deus ipsum adhibet fidelium cætum, qui Liturgiam celebrat, ut eius sermo currat et clarificetur et nomen eius extollatur in gentibus. Quoties ergo Ecclesia, a Spiritu Sancto in liturgica celebratione congregata, verbum Dei annuntiat atque proclamat, se novum populum esse pernoscit, in quo fædus antiquitus sancitum, perfectum tandem fit et absolutum. Omnes autem christifideles baptisate et confirmatione in Spiritu nuntii verbi Dei facti, gratia auditionis percepta, idem verbum Dei in Ecclesia et mundo annuntiare debent, saltem testimonio vitæ*».

<sup>208</sup> OM n. 13: «*Sequitur Alleluia, vel alter cantus a rubricis statutus, prouti tempus liturgicum postulat*». Según IGMR n. 64 hay algunos días en que antes del *Alleluia* se canta la *Sequentia*; pieza litúrgica que entró de manera exhuberante en la liturgia romana alrededor del s. XIII, para luego ser limitada a cuatro formularios con el Misal tridentino (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 336–338; M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 292). Respecto al *Alleluia*,

«*Oves meae vocem meam audiunt, dicit Dominus;  
et ego cognosco eas, et sequuntur me*» (Jn 10,27).

Esta aclamación constituye un rito o un acto por sí mismo por el que la asamblea acoge a su Señor que le hablará a través del Evangelio, saludándolo y manifestándole su fe<sup>209</sup>. Además, manifiesta también la fe de la asamblea litúrgica en que la Iglesia es la grey de Cristo y que Él es su Pastor.

El diácono, habiendo recibido el primer grado del sacramento del Orden, es el ministro ordenado a quien compete propiamente la proclamación del Evangelio<sup>210</sup>. Antes de llevar a cabo la proclamación, el diácono se inclina profundamente ante el sacerdote celebrante y pide la bendición: «*Iube, domine, benedícere*». El sacerdote lo bendice en voz baja diciendo: «*Dóminus sit in corde tuo et in lábiis tuis, ut digne et competénter annúnties Evangélium suum, in nómine Patris, et Fílii, + et Spíritus Sancti*», mientras el diácono se signa y responde *Amen*<sup>211</sup>.

---

encontramos ya menciones indirectas a su uso en Tertuliano (cfr. *De oratione*, 27; PG 11, 505–522) y, de modo explícito, aparece en la *Traditio Apostólica* (cfr. cap. 26; B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorff, Münster 1989, 66) y en algunos escritos de S. Jerónimo (*Commentarioli in psalmos*; CCL 72, 229–230). Por su parte, el uso litúrgico de escuchar la proclamación del Evangelio puestos en pie es antiguo, como atestiguan las “Constituciones Apostólicas” (cfr. lib. II, 57, 8; METZGER II, 314).

<sup>209</sup> IGMR n. 62: «*Huiusmodi acclamatio ritum seu actum per se stantem constituit, quo fidelium coetus Dominum sibi in Evangelio locuturum excipit atque salutem fidemque suam cantu profitetur*».

<sup>210</sup> En efecto, esta función se resalta expresamente en el rito de ordenación cuando el Obispo le hace entrega del Evangeliario diciéndole: «*Accipe Evangelium Christi, cuius præco effectus es*» (cfr. PONTIFCALE ROMANUM ex decreto sacrosancti œcumenici concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioanni Pauli PP. II cura recognitum, *De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum, Editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1990, n. 210).

<sup>211</sup> Cfr. OM n. 14. La fórmula de bendición aparece ya en el OR I n. 59 (ANDRIEU II, 87). Antiguamente, después de haber recibido la bendición, el diácono o el sacerdote debía rezar además la oración «*Munda cor meum*» (cfr. MR1570, 296; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 317, nota 50). En el nuevo *Ordo Missæ* ya no se prevé que quien ha recibido la bendición rece además esta apología porque se entiende que dicha súplica a Dios de anunciar dignamente el Evangelio está contenida ya en la petición de la bendición.

Como se puede ver, según este punto del *Ordo Missæ*, el diácono se prepara de una manera especial para proclamar el Evangelio, suplicando la gracia de Dios para ejercer su ministerio de acuerdo con la dignidad de la acción que está por realizar. Esta acción, distinta de la simple “lectura”, aparece como específica de los ministros ordenados, manifiesta la diferencia de grados que existe entre ellos<sup>212</sup>, y sugiere también una especial ayuda de la Trinidad para hacer presente a Cristo a través de la proclamación de su Palabra.

Luego el diácono, toma el Evangeliario del altar y sosteniéndolo un poco en alto se dirige hacia el ambón acompañado por los ministros que llevan el incienso y los cirios encendidos<sup>213</sup>. Toda la asamblea se orienta hacia el ambón para manifestar su reverencia hacia el Evangelio de Cristo<sup>214</sup>.

El momento de la proclamación del Evangelio constituye el culmen de la liturgia de la Palabra. Por eso, la liturgia misma enseña a tenerle una gran veneración a través de los signos de honor con que rodea su proclamación entre las demás lecturas. En efecto, el Evangelio es proclamado por un ministro ordenado específicamente investido para su anuncio<sup>215</sup>, que se prepara además con una bendición o una oración; se emplean los cirios y el incienso como signos de veneración; y todos los fieles lo aclaman y lo escuchan de pie, en señal de respeto<sup>216</sup>. La razón de esta veneración es que se trata de un momen-

---

<sup>212</sup> Hacemos notar también que si es el sacerdote quien proclama el Evangelio, se prepara él mismo recitando el *Munda cor meum* (cfr. OM n. 14). En una concelebración, si el que proclama el Evangelio es un presbítero y quien preside la concelebración también, el primero no pide la bendición al segundo, sino que recita simplemente el *Munda cor meum*. En cambio, si quien preside es el Obispo, el diácono o el presbítero sí piden y reciben de él la bendición (cfr. IGMR n. 212).

<sup>213</sup> OM n. 15: «*Postea diaconus, vel sacerdos, ad ambonem pergat, ministris pro opportunitate cum incenso et cereis eum comitantibus*».

<sup>214</sup> IGMR n. 133: «*Adstantes ad ambonem se convertunt, singularem reverentiam erga Evangelium Christi manifestantes*».

<sup>215</sup> Algunos autores explican que resulta coherente que a los ministros ordenados – configurados sacramentalmente con Cristo Pastor– se les reserve la Palabra que es más específicamente de Cristo, basándose en que la proclamación del Evangelio es de naturaleza sacramental (cfr. F.M. AROCENA, *En el Corazón*, o. c., 98).

<sup>216</sup> IGMR n. 60: «*Lectio Evangelii culmen constituit liturgiæ verbi. Maximam venerationem illi esse tribuendam, ipsa Liturgia docet, cum eam præ ceteris lectionibus speciali honore insigniat, sive ex parte ministri ad eam annuntiandam deputati et per benedictionem vel orationem sese præparantis; sive ex parte fidelium, qui per acclamationes Christum præ-*

to culminante, y la razón de que este momento sea tal es que cuando se leen las Escrituras –en particular, el Evangelio– Cristo está realmente presente y habla a su pueblo<sup>217</sup>.

Desde el ambón el diácono saluda al pueblo con el «*Dóminus vobiscum*», a lo cual el pueblo responde diciendo «*Et cum spíritu tuo*»<sup>218</sup>; y luego anuncia la proclamación del Evangelio.

Según lo que ya se ha dicho al comentar los ritos iniciales<sup>219</sup>, este saludo y la respuesta del pueblo manifiesta el misterio de la Iglesia congregada y esto por un triple motivo. Primero, porque es el reconocimiento de la presencia de Cristo, ahora concretamente a través de la proclamación de su Buena Nueva. Segundo, porque pide la co-presencia de Cristo-Cabeza unido a su Cuerpo Místico en este momento concreto de la celebración. Tercero, porque es una petición de gracia para cumplir el carisma específico por el que cada miembro de la asamblea participa en la celebración: el diácono, ministro de Cristo con la potencia del Espíritu recibido en la Ordenación para proclamar el Evangelio; y el pueblo que, incorporado a Cristo por el Bautismo, puede acercarse a la mesa de la Palabra bajo la guía del Espíritu Santo.

A continuación el diácono proclama el Evangelio:

*«In illo tempore: Convenientes apostoli ad Iesum renuntiaverunt illi omnia, quae egerant et docuerant. Et ait illis: “Venite vos ipsi seorsum in desertum locum et requiescite pusillum”. Erant enim, qui veniebant*

*sentem sibi que loquentem agnoscunt et profitentur, et lectionem ipsam stantes auscultant; sive ex ipsis signis venerationis Evangelii tributis».*

<sup>217</sup> Esta verdad claramente afirmada por SC n. 7 la encontramos también en las mismas fuentes litúrgicas, como se lee, por ejemplo, en el Pontifical Romano-Germánico: «*Evangelium autem legitur, in quo Christus ore suo loquitur populo*» (cfr. PRG I, 18, 334).

<sup>218</sup> El saludo «*Dóminus vobiscum*» antes de la proclamación del Evangelio es una costumbre galicana que hasta el s. XI se ignoraba en Roma (cfr. M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 267). Esta es la única vez en el *Ordo Missae* que se usa este saludo con las manos juntas (esta precisión entró en el texto de IGMR nn. 134 y 175 sólo a partir de la *editio typica tertia*). Tanto las manos juntas como los brazos extendidos son posturas usadas en la oración y la *Institutio* no indica qué valor específico hay que darle a la primera en este contexto. Algún autor afirma que de esta manera más que invitar a la oración se está señalando la presencia de Cristo en su Palabra y se está sugiriendo también el comportamiento apropiado que hay que mantener (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 267, 319).

<sup>219</sup> Vid. *supra*, 148.

*et redibant, multi, et nec manducandi spatium habebant. Et abierunt in navi in desertum locum seorsum. Et viderunt eos abeuntes et cognoverunt multi; et pedestre de omnibus civitatibus concurrerunt illuc et prævenerunt eos. Et exiens vidit multam turbam et misertus est super eos, quia erant sicut oves non habentes pastorem, et cæpit docere illos multa»<sup>220</sup>.*

Esta perícopé evangélica comienza narrando la vuelta de los doce apóstoles que Jesús mismo había elegido<sup>221</sup> y enviado para predicar la conversión, sanar enfermos y expulsar demonios<sup>222</sup>. Ahora quiere llevarlos junto a Él a ellos solos, pero la gente los sigue y se amontona a su alrededor. Jesús ve que esta multitud sigue siendo un pueblo abandonado, “como ovejas que no tienen pastor”. Han pasado las generaciones y la queja de Dios a través del oráculo del profeta Jeremías sigue siendo actual: Israel ha tenido muchos reyes, pero ni ellos mismos han sido siempre fieles a la Alianza ni han podido evitar la consiguiente ruina del pueblo.

También el pueblo lo sabe y sabe también que YHWH mismo ha prometido suscitar a quien apaciente a su grey y rija a su pueblo en la justicia y en la paz. Y a través de la recitación de los salmos el pueblo ha profundizado en esta promesa divina hasta convertirla en una conciencia de seguridad y de confianza tanto individual como comunitaria en la palabra de YHWH. Ahora están frente a Jesús, ha quien han escuchado predicar y han visto hacer milagros, y que piensan que puede ser un profeta, quizás el mismo Elías<sup>223</sup>. Él, por su parte, movido por la compasión “se puso a enseñarles muchas cosas”.

Con esta acción, Jesús se está mostrando como aquél a quien las ovejas escuchan y siguen, por lo tanto, su dueño, su Pastor. La proclamación del Evangelio se había introducido con aquellas palabras que salen de la boca del mismo Cristo: «*Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me*»<sup>224</sup> y, por eso, ante la realidad de que «*erant sicut oves non ha-*

<sup>220</sup> El ciclo dominical “B” tiene asignado el Evangelio de *Mc* 6,30–34, que se introduce con el título «*Erant sicut oves non habentes pastorem*».

<sup>221</sup> Cfr. *Mc* 3,14–19.

<sup>222</sup> Cfr. *Mc* 6,7–13.

<sup>223</sup> Cfr. *Mc* 6,15.

<sup>224</sup> *Alleluia* antes del Evangelio.

*bentes pastorem*»<sup>225</sup>, Jesucristo asume el cumplimiento de la promesa divina: «*Congregabo reliquias gregis mei, et suscitabo super eos pastores*»<sup>226</sup>, para que en adelante su pueblo siempre pueda decir «*Dominus pascit me, et nihil mihi deerit*»<sup>227</sup>.

Así la celebración misma está mostrando la unidad entre ambos Testamentos, la unidad de la historia de la salvación y su pleno cumplimiento en Cristo<sup>228</sup>. De este modo, se cumple que cuando la Iglesia lee los libros del Antiguo Testamento en la celebración litúrgica siempre está anunciando el único misterio de Cristo, ya que es Él el centro y la plenitud de toda la Escritura<sup>229</sup>. Más aún, pues conservando su valor propio de revelación, «el fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cfr. *Lc* 24,44; *Jn* 5,39; *1 P* 1,10), representarla con diversas imágenes (cfr. *1 Co* 10,11)»<sup>230</sup>.

Cristo, con la Nueva Alianza sellada con su sangre funda el nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia. Él mismo se declara como el Buen Pastor de este pueblo (cfr. *Jn* 10,11; *Hb* 13,20) y confía a sus Apóstoles y a sus sucesores el ministerio de apacentar la grey de Dios (cfr. *Jn* 21,15ss; *1 P* 5,2). Por eso, aunque este pueblo parezca estar conducido por pastores humanos, en realidad es guiado y nutrido por el mismo Cristo<sup>231</sup>.

La misma celebración eucarística –que tiene también por centro a Cristo– constituye una actualización de estas palabras del Antiguo Testamento y la continuación de cuanto Cristo hizo y declaró en el Nuevo Testamento. En efecto, en el Santo Sacrificio no sólo se recuerdan estos acontecimientos

<sup>225</sup> “Título” asignado al Evangelio de la Misa. Hacemos notar que los títulos asignados a las lecturas son importantes para captar la unidad temática de las lecturas dominicales (cfr. OLM n. 106).

<sup>226</sup> “Título” asignado a la Primera Lectura de la Misa.

<sup>227</sup> Versículo responsorial del Salmo de la Misa.

<sup>228</sup> IGMR n. 57: «*Præstat proinde lectionum biblicarum dispositionem servari, qua unitas utriusque Testamenti et historiae salutis illustratur*».

<sup>229</sup> OLM n. 5: «*Unum idemque Ecclesia annuntiat Christi mysterium cum et Vetus et Novum Testamentum in liturgica celebratione proclamat. In Vetere enim Testamento Novum latet, et in Novo Testamento Vetus patet. Totius vero Scripturae, sicut et totius liturgicae celebrationis Christus centrum est et plenitudo*».

<sup>230</sup> DV n. 15.

<sup>231</sup> Cfr. LG n. 6.

salvíficos, sino que, por obra del Espíritu Santo, las figuras de la Antigua Alianza, cumplidas ya en Cristo, se realizan verdadera y actualmente en la economía sacramental<sup>232</sup>.

La Iglesia experimenta, por tanto, en el *hic et nunc* celebrativo, el cumplimiento profético de estas promesas divinas, y si continuamente debe dar gracias al Señor, ahora lo hace a través de esta solemne acción de gracias. De hecho, la misma celebración eucarística es posible únicamente porque a la Iglesia no le faltan los pastores enviados por Dios para gobernar a su nuevo Pueblo y para llevar a cabo la renovación sacramental de su Alianza Nueva y Eterna<sup>233</sup>.

Una vez terminada la proclamación, el diácono aclama «*Verbum Dómini*», y todos responden «*Laus tibi, Christe*», expresando así la alabanza a Cristo por su presencia en la palabra evangélica. Finalmente el diácono (o el sacerdote) besa el libro mientras reza una oración en voz baja y regresa donde el sacerdote<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> CatIg n. 1093: «El Espíritu Santo realiza en la economía sacramental las figuras de la Antigua Alianza. Puesto que la Iglesia de Cristo estaba “preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza” (LG 2), la liturgia de la Iglesia conserva como una parte integrante e irremplazable, haciéndolos suyos, algunos elementos del culto de la Antigua Alianza: –principalmente la lectura del Antiguo Testamento; –la oración de los Salmos; –y sobre todo la memoria de los acontecimientos salvíficos y de las realidades significativas que encontraron su cumplimiento en el misterio de Cristo (la Promesa y la Alianza; el Éxodo y la Pascua, el Reino y el Templo; el Exilio y el Retorno)».

<sup>233</sup> PDV n. 1: «Concretamente, sin sacerdotes la Iglesia no podría vivir aquella obediencia fundamental que se sitúa en el centro mismo de su existencia y de su misión en la historia, esto es, la obediencia al mandato de Jesús “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes” (Mt 28,19) y “Haced esto en conmemoración mía” (Lc 22,19; cfr. 1 Co 11,24), o sea, el mandato de anunciar el Evangelio y de renovar cada día el sacrificio de su cuerpo entregado y de su sangre derramada por la vida del mundo».

<sup>234</sup> OM n. 16: «*Expleto Evangelio, diaconus, vel sacerdos acclamat: “Verbum Dómini”. Omnes respondent: “Laus tibi, Christe”. Deinde librum osculatur dicens secreto: “Per evangélica dicta deleántur nostra delicta”*». Esta última oración se introdujo con el Misal piano para el sacerdote, fuera o no él quien había proclamado el Evangelio; ahora, en cambio, cuando el diácono ha proclamado el Evangelio es él mismo quien la dice, a no ser que esté presente el Obispo (cfr. MR1570, 296; M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 268; IGMR n. 175). Respecto al contenido, esta oración declara el valor purificador que tiene la proclamación del Evangelio en la celebración litúrgica en referencia a toda la asamblea (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 323).

Nos encontramos aquí ante dos aspectos que resulta interesante mencionar: el primero, lo que Cristo desde el Evangelio dice; el segundo, la presencia misma de Cristo<sup>235</sup>. El primer aspecto nos pone ante el hecho de que Dios pone en nuestras manos el libro que contiene la revelación divina para ser leído en la celebración como un medio para poner a los cristianos en relación personal con Él. Se pone aquí de relieve la naturaleza dialógica de la liturgia, con sus dimensiones ascendente y descendente, que nos pone en contacto con la vida misma de Dios, que “habla a su pueblo” (también se podría decir “con” su pueblo) en el hoy de la celebración.

Sobre el segundo aspecto, además del hecho ya mencionado de que se utilizan cirios e incienso para acompañar el Evangelionario hasta el ambón, se cuida especialmente que el mismo Evangelionario sea un libro particularmente rico y digno, signo y símbolo de las cosas celestes que representa<sup>236</sup> por eso, acabada la proclamación, se ha de dejar en un sitio digno<sup>237</sup>.

### 3.3. *La homilía, el Credo y la oración universal (OM nn. 17–20)*

Como ya se ha dicho antes, estos ritos tienen la función de desarrollar y concluir la liturgia de la Palabra, facilitando la adhesión de los fieles a esta palabra divina y su respuesta a ella tanto dentro como fuera de la celebración. Porque cuando Dios dirige su Palabra a los hombres, espera de ellos una respuesta hecha de escucha atenta y de adoración que, por la eficacia que el Espíritu Santo le concede, se convierta en vida<sup>238</sup>.

<sup>235</sup> Cfr. F.M. AROCENA, *En el Corazón*, o. c., 90–91.

<sup>236</sup> IGMR n. 349: «*Peculiari modo curandum est ut libri liturgici, Evangeliarium et lectionarium præsertim, quæ ad verbi Dei proclamationem destinantur et proinde peculiari veneratione gaudent, sint revera in actione liturgica rerum supernarum signa et symbola, et proinde vere digni, decori et pulchri*».

<sup>237</sup> IGMR n. 175: «*Evangeliarium demum ad abacum vel aliud locum aptum et dignum deferri potest*».

<sup>238</sup> OLM n. 6: «*Cum ergo Deus suum communicat verbum responsionem semper exspectat quæ quidem auditios est et adoratio “in Spiritu et veritate” (Io 4,23). Spiritus enim Sanctus ipsam responsionem reddit efficacem ut quæ in actione liturgica audiantur in vita quoque explicentur iuxta illud “estote factores verbi et non auditores tantum” (Iac 1, 22)*».

En primer lugar, después de la proclamación del Evangelio, el sacerdote celebrante pronuncia la homilía<sup>239</sup> desde la sede o desde el ambón<sup>240</sup>. En efecto, entre los ministros ordenados que participan en la celebración, es mejor que *de more* la homilía la pronuncie el sacerdote que preside<sup>241</sup>, ya que es a él a quien ha sido confiada en primer lugar la tarea de anunciar la palabra (aunque deba también él escuchar la palabra proclamada por otro ministro en la celebración)<sup>242</sup>.

Esto no significa que el resto de ministros o que los fieles laicos estén llamados a una menor participación, sino que también en la liturgia de la Palabra existe una diversidad de funciones ligada a la diversa participación al sacerdocio de Cristo, como ya se ha podido ver. En concreto, tanto más activamente participan los fieles cuanto más íntimamente escuchan la Palabra de Dios proclamada en la acción litúrgica, cuanto más brillan por su adhesión al Verbo de Dios Encarnado y cuanto más trasladan lo que han recibido en la celebración a su propia vida<sup>243</sup>. En cambio, la explicación de la Palabra de Dios compete únicamente a aquellos que a causa de la sagrada ordenación han recibido la función magisterial<sup>244</sup>.

<sup>239</sup> OM n. 17: «*Deinde fit homilia, quæ a sacerdote vel diacono habenda est omnibus diebus dominicis et festis de præcepto; aliis diebus commendatur*».

<sup>240</sup> IGMR n. 136: «*Sacerdos, stans ad sedem vel in ipso ambone vel, pro opportunitate, in alio loco idoneo, profert homiliam; qua finita, spatium silentii servari potest*».

<sup>241</sup> IGMR n. 66: «*Homilia de more ab ipso sacerdote celebrante habeatur vel ab eo committatur sacerdoti concelebranti, vel quandoque, pro opportunitate, etiam diacono, numquam vero laico*». Se puede mencionar también que el CE1984 n. 17 prevé que si el Obispo preside la acción litúrgica, sea él quien predique la homilía.

<sup>242</sup> OLM n. 38: «*Qui liturgiæ verbi præest, intimum quod continet nutrimentum cum fidelibus, præsertim in homilia communicans, etsi auscultans et ipse verbum Dei ab aliis proclamatum, manet semper primus cui munus est traditum verbum annuntiandi. Cum per se vel per alios curaverit ut apto modo verbum Dei proclametur, sibi de more relinquit aliquas monitiones contexere ad attentiores fidelium auditionem reddendam et, præcipue, homiliam ad fecundiores verbi Dei perceptionem in iisdem fovendam, facere*».

<sup>243</sup> OLM n. 6: «*[...] magis actionem liturgicam fideles participant, quo intimius, dum verbum Dei in ipsa proclamatum auscultant, ipsi Dei Verbo in Christo incarnato adhærere nituntur, ut quæ in Liturgia celebraverint, moribus et vita tenere studeant*».

<sup>244</sup> OLM n. 8: «*Cum ex ipsius Christi voluntate novus Dei populus mirabili sit membrorum varietate distinctus, varia etiam sunt officia et munera quæ competunt cuique quoad verbum Dei, ita ut ipsum verbum fideles auscultent atque meditentur, illi vero soli exponant ad*

A través de la homilía –que es parte de la acción litúrgica– el anuncio de la Palabra de Dios alcanza una más plena inteligencia y eficacia en la asamblea congregada para esta celebración, de modo que todos los fieles puedan alimentar su vida interior con las riquezas de las Escrituras (o también de los mismos ritos de la celebración eucarística, o del misterio que se está celebrando)<sup>245</sup>.

No se trata, sin embargo, de un simple recurso didáctico, ya que en ella se proclaman verdaderamente las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación<sup>246</sup>, Cristo mismo se hace presente y operante en la Iglesia a través de su predicación, y el mismo Misterio Pascual que ha sido anunciado el que se actualiza en el sacrificio de la Misa. Por eso, la homilía debe guiar a los fieles a la participación activa en la Eucaristía, de modo que puedan “realizar con su vida lo que recibieron por la fe”<sup>247</sup>. Para ayudar a esta interiorización y contemplación, se puede terminar con un momento de silencio.

Después de la homilía se canta o reza, cuando está prescrito, el símbolo de la fe<sup>248</sup>.

---

*quos ex sacra ordinatione magisterii munus spectat, vel quibus idem ministerium committitur exercendum».*

<sup>245</sup> IGMR n. 29: «*Quamvis autem verbum divinum in lectionibus sacrae Scripturae ad omnes homines cuiusque temporis dirigatur iisque intellegibile sit, eius tamen plenior intellegentia et efficacia expositione viva, id est homilia, utpote parte actionis liturgicae, fovetur».*

IGMR n. 65: «*Sit oportet explicatio aut alicuius aspectus lectionum sacrae Scripturae aut alterius textus ex Ordinario vel Proprio Missae diei, ratione habita sive mysterii, quod celebratur, sive peculiarium necessitatum auditorum».*

<sup>246</sup> SC n. 35: «[...] es un anuncio de las maravillas de Dios en la historia de la salvación, es decir, del misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, sobre todo en las celebraciones litúrgicas».

<sup>247</sup> OLM n. 24: «*Etenim mysterium paschale Christi quod lectionibus et homilia nuntiat; per Missae sacrificium exercetur. Christus autem in Ecclesiae suae praedicatione praesens semper adest et operatur. Homilia [...] communitatem fidelium ad Eucharistiam actuose celebrandam ducere debet, ut “vivendo teneant quod fide perceperunt”».*

<sup>248</sup> Cfr. OM n. 18. El *Credo* es, en su origen, un elemento de la liturgia bautismal, que entra en la Misa alrededor del s. VI en Oriente. El III Concilio de Toledo (589) decretó su introducción en la misa del territorio hispánico (cfr. can. 2; MANSI IX, 993); y durante el s. VIII se difundió también su uso en el área céltica y franco tedesca. En todos estos casos, su colocación variaba entre antes de la anáfora, inmediatamente después de la anáfora, después del *Pater noster* o después del Evangelio (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 345). En el OR V n. 40, que refleja las costumbres franco-germánicas, aparece situado después del Evan-

Esta profesión de fe la realiza el sacerdote con el pueblo<sup>249</sup>, de modo que sea la asamblea entera la que responde a la Palabra de Dios anunciada en las lecturas y expuesta en la homilía, para que traiga a la memoria y confiese los grandes misterios de su fe antes de celebrarlos en la Eucaristía<sup>250</sup>.

La fórmula está redactada en primera persona singular (hecho que se explica a partir de su origen en la liturgia bautismal) para que cada uno, pero junto a los otros fieles, profese su fe a través de este “compendio” de la historia de la salvación; así como al inicio de la Santa Misa cada uno se ha reconocido personalmente, junto con sus hermanos y ante ellos, como pecador delante de Dios. De este modo, el vínculo que tiene con la liturgia bautismal no se rompe, sino que enriquece su significado: en efecto, la Eucaristía es el sacramento en el que participan activamente sólo los que por el Bautismo han sido incorporados a la comunidad eclesial y han recibido el carácter bautismal que los habilita al culto<sup>251</sup>.

---

gelio (cfr. ANDRIEU II, 218). En Roma, en cambio, no aparece en la Misa sino hasta el s. XI; pero es sólo en el s. XII cuando alcanza un lugar estable después del Evangelio, y únicamente para los domingos y días festivos (cfr. M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 294–298). El Misal piano mandaba recitarlo, además de los domingos, en las fiestas más solemnes del Señor (y su octava) y de la Virgen y en otras fiestas de apóstoles y santos los domingos (cfr. *Rubricæ generales, De symbolo*; MR1570, 7–8). Actualmente se prescribe para los domingos y solemnidades; pudiendo recitarse también en algunas celebraciones peculiares más solemnes (cfr. IGMR n. 68). La fórmula fijada es la correspondiente al símbolo niceno-constantinopolitano. Actualmente, se puede utilizar esa o la fórmula del así llamado “Símbolo de los Apóstoles”, sobre todo durante los tiempos de Cuaresma y Pascua (cfr. OM n. 19).

<sup>249</sup> IGMR n. 68: «*Symbolum cantandum vel dicendum est a sacerdote cum populo [...] Si in cantu profertur [...] cantatur autem vel ab omnibus simul, vel a populo alternatim cum schola. Si non cantatur, recitandum est ab omnibus simul aut a duobus choris sibi invicem respondentibus*». Aunque en su origen se trataba de una oración de todo el pueblo, el uso romano era que lo cantaran los clérigos que estaban alrededor del altar o los subdiáconos. De modo similar, el Misal de S. Pío V preveía que, fuera de la Misa solemne o cantada, lo rezara únicamente el sacerdote celebrante, y el *Missale Romanum* de 1962 lo asignó al sacerdote y a sus ministros (cfr. *Ritus servandus*, IV, 7; MR1962, LVI). Ha sido sólo con la última reforma que el *Credo* ha recuperado su carácter plenamente comunitario (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 520; V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 346).

<sup>250</sup> IGMR n. 67: «*Symbolum seu confessio fidei eo tendit ut universus populus congregatus verbo Dei in lectionibus e sacra Scriptura nuntiato et per homiliam exposito respondeat, et ut, regulam fidei proferendo, formula pro usu liturgico probata, magna fidei mysteria recolat et confiteatur, antequam eorum celebratio in Eucharistia incipiatur*».

<sup>251</sup> Vid. *supra*, 147, 151.

Por otra parte y de acuerdo con la modalidad de la Revelación –manifestación de Dios mismo y su designio salvífico realizado a través la misión del Verbo y del Espíritu Santo–, el *Credo* tiene un carácter literario de tipo narrativo, según el cual la manifestación de la fe trinitaria va unida a la manifestación de sus obras salvíficas en favor de los hombres. Ahora bien, esto no quiere decir que se trate de un mero “contar” o “recordar” algo pasado: se trata de una verdadera confesión de fe de la asamblea que tiende a actualizar en ellos esos hechos salvíficos justo antes de que sean re-presentados sobre el altar<sup>252</sup>.

Las rúbricas indican también un código gestual: se canta o reza siempre de pie e inclinándose al mencionar la Encarnación de Nuestro Señor (excepto al celebrar la Anunciación y la Navidad, cuando se hace una genuflexión)<sup>253</sup>. Haciendo esto la Iglesia confiesa con veneración un misterio central de su fe, la Encarnación, en el que ella misma se reconoce.

Después del *Credo*, el *Ordo Missæ* indica con una rúbrica bastante esencial que se tenga la oración universal<sup>254</sup>, «para que, participando el pueblo en ella, se hagan peticiones por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren cualquier necesidad, por todos los hombres y por la salvación del mundo entero»<sup>255</sup>.

Compete al sacerdote celebrante, en cuanto presidente de la asamblea, dirigir la oración universal. Por eso, es él quien desde la sede, de pie y con las manos juntas, introduce este momento con una breve monición<sup>256</sup>. Dicha monición debe estar dirigida al pueblo para invitarlo a orar, y puede tener en cuenta el tiempo litúrgico, la festividad o el santo que se celebra<sup>257</sup>.

<sup>252</sup> Rm 10,9–10: «Porque si confiesas con tu boca: “Jesús es Señor”, y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, te salvarás. Porque con el corazón se cree para alcanzar la justicia, y con la boca se confiesa la fe para la salvación».

<sup>253</sup> IGMR n. 137: «*Symbolum cantatur vel recitatur a sacerdote una cum populo (cf. n. 68), omnibus stantibus. Ad verba Et incarnátus est, etc. omnes profunde se inclinant; in sollemnitatibus vero Annuntiationis et Nativitatis Domini genua flectunt*».

<sup>254</sup> OM n. 20: «*Deinde fit oratio universalis, seu oratio fidelium*».

<sup>255</sup> SC n. 53.

<sup>256</sup> IGMR n. 71: «*Est sacerdotis celebrantis precationem a sede moderari. Ipse eam brevi monitione introducit, qua fideles ad orandum invitati, ipsamque oratione concludit*».

<sup>257</sup> DOC n. 7 (EV II, n. 687): «*Officium est enim celebrantis fideles excitare ad orationem communem, pronuntiando præviam admonitionem, magni momenti liturgici et pastoralis*».

A continuación, el diácono propone las intenciones al pueblo desde el ambón u otro lugar conveniente<sup>258</sup>. Estas intenciones son una invitación dirigida al pueblo (no a Dios); por eso tienen la forma de una invitación y no de una oración<sup>259</sup>.

La serie de intenciones, *de more*, son<sup>260</sup>:

- Por las necesidades de la Iglesia<sup>261</sup>.
- Por las autoridades públicas y la salvación de todo el mundo<sup>262</sup>.
- Por los atribulados<sup>263</sup>.
- Por la comunidad local<sup>264</sup>.

Es importante que dichas intenciones expresen verdaderamente la súplica de toda la comunidad, ya que después de que cada intención sea formulada por

---

*Hæc introductio, plerumque brevis, semper vero ad plebem, non ad Deum, directa, respectum poterit habere temporis liturgici, thematis festivitatis, vel vitæ Sancti celebrati, connectendo cum eis orationem subsequentem».*

<sup>258</sup> IGMR n. 94: «*In Missa diaconus proprias habet partes [...] in orationis universalis intentiones enuntiando».*

IGMR n. 71: «*Proferuntur ex ambone aut ex alio loco convenienti, a diacono vel a cantore vel a lectore, vel a fidei laico».*

<sup>259</sup> DOC n. 2 (EV II, n. 682): «*1) Est supplicatio ad Deum. Proinde non exprimit tantum adorationem vel gratiarum actionem, vel laudem alicuius Sancti; nec est commemoratio aliquarum veritatum circa officia religionis vel naturam Missæ».* En esto se diferencian estas intenciones de las *preces* de la Liturgia de las Horas (cfr. IGLH n. 191).

<sup>260</sup> IGMR n. 70: «*Intentionum series de more sint: a) pro necessitatibus Ecclesiæ, b) pro rem publicam moderantibus et salute totius mundi, c) pro oppressis quacumque difficultate, d) pro communitate locali. Attamen in celebratione aliqua particulari, uti Confirmatione, Matrimonio, Exsequiis, ordo intentionum pressius respicere potest particularem occasionem».*

<sup>261</sup> DOC n. 9 (EV II, n. 689): «*B) pro necessitatibus universalis Ecclesiæ, v. g. pro Papa, Episcopis et pastoribus Ecclesiæ, re missionaria, unitate Christianorum, vocationibus sacerdotalibus et religiosis, etc.».*

<sup>262</sup> DOC n. 9 (EV II, n. 689): «*C) pro nationis et orbis rebus publicis, v. g. pro pace, moderatoribus rei publicæ, aërum temperie, incolumitate segetum, publicis electionibus, æconomicis discriminibus, etc.».*

<sup>263</sup> DOC n. 9 (EV II, n. 689): «*D) pro his qui laborant egestate vel difficultatibus, v. g. pro absentibus, a persecutione vexatis, operariis sine conductione (“chômeurs”), languentibus et infirmis, agonizantibus, carcere detentis, exsulibus, etc.».*

<sup>264</sup> DOC n. 9 (EV II, n. 689): «*E) pro ipso cætu fidelium et fratribus localis communitatis, v. g. pro huius paræciæ baptizandis, confirmandis, ordinandis, nupturientibus, pastoribus, pro proxima missione paræciali, prima comunione, etc.».*

el diácono, el pueblo entero<sup>265</sup>, puesto en pie, expresará su oración a través de una breve aclamación (aunque existen también otras formas de que el pueblo ejerza su participación<sup>266</sup>). Esta aclamación debe ser una verdadera “respuesta orante” del pueblo fiel a la invitación del ministro y no un simple modo de completar la petición ya expresada por él<sup>267</sup>.

Después de haber rezado por todas las intenciones, el sacerdote celebrante concluye la oración universal recitando una oración con las manos extendidas. Se trata de una oración presidencial por la cual se pide a Dios que acoja con bondad las súplicas que el pueblo entero le ha dirigido<sup>268</sup>.

Como se puede observar, se trata de que toda la asamblea, iluminada por la Palabra de Dios, responda en cierto modo a ella con su oración por intenciones de alcance tanto local como universal<sup>269</sup>. Así pues, la oración “universal o de los fieles” es verdaderamente una acción de todo este pueblo sacerdotal que ora unido a su Cabeza, Cristo; pero lo hace de modo que a través de ella se manifiesta también la estructura orgánica de la comunidad de los fieles congregados.

La relación con la Palabra anunciada y recibida no consiste únicamente en la asunción de algunas temáticas bíblicas para las súplicas, sino en el hecho de que la misma Palabra divina, al robustecer la fe en la fidelidad de Dios, suscita esta súplica comunitaria<sup>270</sup>. Y ya que la liturgia de la Palabra conduce al pueblo a esta súplica de contenido universal, se puede decir que, bajo el

<sup>265</sup> No está permitido que en las Misas con pueblo sólo respondan el coro o los ministros (cfr. DOC n. 13; EV II, n. 693).

<sup>266</sup> Por ejemplo, con la oración silenciosa o recitando un texto más bien largo o uniendo un momento de silencio con una breve aclamación (cfr. DOC n. 12; EV II, n. 692).

<sup>267</sup> DOC n. 2 (EV II, n. 682): «3) *Spectat ad populum fidelem* (“populo eam participante”) *quia cætus respondet invitationibus ministri, et non tantum per unam acclamationem concludit petitiones a solo ministro expressas*».

<sup>268</sup> DOC n. 14 (EV II, n. 694): «*Conclusio orationis fidelium ad præsidem pertinet. Generaliter sufficit una tantum interventio in fine totius orationis, quæ de more fit per orationem conclusivam, qua petitur a Deo tantum ut effusas preces benignus exaudiat. Hæc enim oratio non debet collectam diei aliquomodo reduplicare*».

<sup>269</sup> OLM n. 30: «*In oratione universali fidelium cætus in lumine verbi Dei, cui quodammodo respondet, de more orat pro totius ecclesiæ et localis communitatis necessitatibus, pro mundi salute et quacumque oppressis difficultate, pro certis hominum cætibus*».

<sup>270</sup> Cfr. G. BUSANI, *La risposta orante alla Parola di Dio: una supplica che interpella Dio*, en C. GIRAUDDO (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento*. Atti della

aspecto de la participación de los fieles, esta oración constituye el culmen de la liturgia de la Palabra<sup>271</sup>.

En esta oración el Pueblo de Dios ejerce su sacerdocio bautismal ofreciendo a Dios sus súplicas por la Iglesia y por la salvación de todo el mundo<sup>272</sup>. De esta manera, la Iglesia congregada, poniendo en acto su fe en la comunión de los santos y en su vocación universal, se presenta como la gran intercesora y abogada de todos los hombres<sup>273</sup>.

Desde el punto de vista ritual, se puede decir que la oración universal hace de perno entre las dos partes principales de la Misa. En efecto, a la vez que concluye la liturgia de la Palabra, en la que han sido recordadas las obras maravillosas de Dios y la vocación de todos los fieles en Cristo, sirve también como preludio de la liturgia eucarística, en cuanto hace explícitas algunas de las intenciones por las cuales se ofrecerá luego el sacrificio eucarístico<sup>274</sup>.

Una vez establecida su conexión con la liturgia eucarística, puede ser interesante señalar también su diferencia con respecto a las intercesiones que se encuentran en la plegaria eucarística. En efecto, mientras que en la plegaria eucarística la intercesión es parte de una oración presidencial –se dirige a Dios en nombre de todos los fieles pero a través de la mediación del sacer-

---

XXX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 152–153.

<sup>271</sup> DOC n. 4 (EV II, n. 684): «*Sicut ergo communio sacramentalis est conclusio et, quoad participationem plebis, culmen liturgiæ eucaristicæ, sic oratio communis, ex priscis testimoniis, videtur esse conclusio et, sub respectu participationis fidelium, culmen totius liturgiæ verbi*».

<sup>272</sup> IGMR n. 69: «*In oratione universali, seu oratione fidelium, populus, verbo Dei in fide suscepto quodammodo respondet et, sui sacerdotii baptismalis munus exercens, preces Deo offert pro salute omnium*».

<sup>273</sup> DOC n. 3 (EV II, n. 683): «*Eam promendo, Ecclesia congregata, certa fide credens in Sanctorum communionem et in universam suam vocationem, tamquam magna deprecatrix et advocata pro hominibus constituta apparet*».

<sup>274</sup> DOC n. 4 (EV II, n. 684): «*Sub quodam tamen aspectu quasi cardo inter duas partes Missæ haberi potest; etenim liturgiam verbi in qua memorata sunt et mirabilia Dei et vocatio christifidelium concludit; atque ad liturgiam eucharisticam manuducit, enuntiando nonnullas ex his intentionibus tam universalibus quam particularibus pro quibus Sacrificium offerendum est*».

dote celebrante— en la oración universal son los mismos fieles quienes elevan directamente a Dios sus súplicas<sup>275</sup>.

### 3.4. *La imagen de la Iglesia en la liturgia de la Palabra*

En esta parte de la Misa la Iglesia aparece como la destinataria de la Palabra de Dios y del diálogo que Dios mismo quiere tener con los hombres. Esta escucha de la palabra no es la mera actitud pasiva de algunos sujetos, sino el vehículo de la acción del Espíritu Santo sobre los bautizados<sup>276</sup>, que constituyen no una asamblea cualquiera sino un pueblo que Dios se ha constituido a través de una Alianza nueva y eterna, y templo en el que su Espíritu vive y actúa. Este pueblo reconoce, por tanto, en las palabras de las Escrituras que son leídas y proclamadas, la voz de Dios y la presencia de Cristo mismo.

<sup>275</sup> V. Raffa opina que: «*La vera differenza, a parte la struttura letteraria –fra l'altro, più libera nelle prime [la oración de los fieles] rispetto alle seconde più standardizzate [las intercesiones de la plegaria eucarística]- a nostro avviso, sta nel fatto che le prime sono preghiere specifiche dei fedeli, le seconde sono preghiere specifiche sacerdotali e presidenziali, anche se fatte a nome dei fedeli. Nelle prime è il popolo che si rivolge a Dio direttamente, nelle seconde lo fa attraverso la mediazione del sacerdote*» (V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 374). J. Hermans afirma –siguiendo a G. Danneels– que la distinción se da también en razón del ministro: las intercesiones de la anáfora son oraciones oficiales referidas a quienes tienen alguna relación con la confección del sacramento *hic et nunc* y, por eso, están confiadas al sacerdocio ministerial; la oración universal, en cambio, no está en relación directa con esta celebración concreta sino que se ordena a la *consecratio mundi*; por eso, esta última, abarca intenciones más generales y es ejercida por otro sacerdocio, el de los fieles comunes (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 272, nota 105). Nosotros preferimos evitar crear una separación artificial entre ambas ya que, por una parte, la oración universal se alza a Dios engendrada por su Palabra que ha sido escuchada en esta celebración concreta y bajo la forma de una articulación entre la oración del sacerdocio común y el sacerdocio ministerial; y, por otra parte, las intercesiones de la anáfora tienen también una apertura de horizontes que se ordena a la *consecratio mundi* (como se puede ver, por ejemplo, en las intercesiones de la Plegaria Eucarística IV).

<sup>276</sup> OLM n. 9: «*Ut autem Verbum Dei id revera in cordibus operetur quod in auribus sonat, actio requiritur Spiritus Sacti, quo inspirante et adiuvante, verbum Dei actionis liturgicæ fit fundamentum et totius vitæ norma atque subsidium. Ipsius ergo Spiritus operatio totam actionem liturgicam non tantum prævenit, comitatur atque subsequitur, sed cuiusque cordi ea omnia suggerit quæ in verbi Dei proclamatione pro universo fidelium cætu pronuntiantur, et dum omnium coagmentat unitatem, charismatum quoque diversitatem refovet et multiplicem operationem extollit*».

Por eso también responde como pueblo a la Palabra de Dios, y renueva en la celebración –de modo colectivo– su fe en la Alianza. Además, dentro de este pueblo, cada individuo puede fundar su fe bautismal en la fe de la Iglesia y en todo lo que Dios ha realizado ya en ella<sup>277</sup>.

En esta dinámica se revela también una diversidad de ministerios que ya se habían “anunciado” en la procesión de entrada. Ahora, en el desarrollo de la liturgia de la Palabra, se distinguen especialmente el sacerdote y el diácono –que realizan unas funciones determinadas por su condición dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia, que queda así reflejada también en la celebración de la Palabra en una asamblea concreta–, junto con las funciones del lector, el salmista o el cantor y algunos otros ministros (por ejemplo, los que llevan el incienso y los cirios)<sup>278</sup>.

En este momento cobra particular importancia el papel del diácono, que en la proclamación del Evangelio realiza uno de sus oficios principales, expresando por tanto una característica propia de su grado de participación en el sacramento del Orden que estructura jerárquicamente este pueblo. Su relación con los grados primero y segundo –grados sacerdotales– de este sacramento, queda patente con la bendición previa a la proclamación del Evangelio.

---

<sup>277</sup> DD n. 41: «No se ha de olvidar, por lo demás, que *la proclamación litúrgica de la Palabra de Dios*, sobre todo en el contexto de la asamblea eucarística, no es tanto un momento de meditación y de catequesis, sino que es *el diálogo de Dios con su pueblo*, en el cual son proclamadas las maravillas de la salvación y propuestas siempre de nuevo las exigencias de la alianza. El Pueblo de Dios, por su parte, se siente llamado a responder a este diálogo de amor con la acción de gracias y la alabanza, pero verificando al mismo tiempo su fidelidad en el esfuerzo de una continua “conversión”. La asamblea dominical compromete de este modo a una renovación interior de las promesas bautismales, que en cierto modo están implícitas al recitar el Credo y que la liturgia prevé expresamente en la celebración de la vigilia pascual o cuando se administra el bautismo durante la Misa. En este marco, la proclamación de la Palabra en la celebración eucarística del domingo adquiere el tono solemne que ya el Antiguo Testamento preveía para los momentos de renovación de la Alianza, cuando se proclamaba la Ley y la comunidad de Israel era llamada, como el pueblo del desierto a los pies del Sinaí (cfr. Ex 19,7-8; 24,3.7), a confirmar su “sí”, renovando la opción de fidelidad a Dios y de adhesión a sus preceptos. En efecto, Dios, al comunicar su Palabra, espera nuestra respuesta; respuesta que Cristo dio ya por nosotros con su “Amén” (cfr. 2 Co 1,20-22) y que el Espíritu Santo hace resonar en nosotros de modo que lo que se ha escuchado impregne profundamente nuestra vida».

<sup>278</sup> Cfr. G. CARMINATI, *Una teoria*, o. c., 209.

Asimismo, ya habíamos visto al sacerdote celebrante ejerciendo la presidencia de la celebración. Aquí seguimos encontrando la realización de esta función bajo el aspecto de dirigir la oración del pueblo. En cambio, aparece ahora como una nueva característica de la presidencia el ejercicio de la función magisterial a través de la predicación. En efecto, en la Iglesia, aunque todos participan del *munus* profético y sacerdotal, cada uno lo hace del modo que le es propio según la distinta configuración sacramental con Cristo que haya recibido.

El pueblo, por su parte, sigue ejerciendo su sacerdocio bautismal con una participación activa en la Misa. En esta parte, esto adquiere especial relieve en la oración de intercesión. Es así que en la oración universal participa activamente orando a Dios por unas intenciones determinadas, no a través de la mediación sacerdotal sino directamente. Dentro de la liturgia de la Palabra, la oración universal permite percibir con especial claridad la articulación entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial (en dos de sus grados).

En la Palabra de Dios proclamada en esta celebración la Iglesia congregada se reconoce heredera de las promesas de Dios al pueblo de la Antigua Alianza, promesas que han encontrado su pleno cumplimiento en Cristo, por la Alianza Nueva y Eterna fundada en su Sangre. Pero, a diferencia del antiguo pueblo escogido, el nuevo Pueblo de Dios tiene alcance universal, se dirige a todos los hombres, porque en Cristo se ha superado toda división y toda enemistad entre los hombres y con Dios hasta formar un nuevo y único cuerpo en Él. La Iglesia, por tanto, bajo la guía de sus pastores –representantes del mismo Cristo Cabeza y Pastor– busca vivir según el Evangelio y anunciar la Buena Nueva a todas las naciones, porque todos los hombres están llamados a esta comunión con Dios. La asamblea litúrgica se reconoce, por lo tanto, como Iglesia en sentido dinámico: con sus aclamaciones acoge la Palabra de Dios, reconoce lo que es y se empeña por realizarlo con su vida.

#### **4. LA LITURGIA EUCARÍSTICA**

Fiel al mandato de Cristo, la Iglesia ordena toda la celebración de la liturgia eucarística en partes correspondientes a las palabras y gestos de Cristo en la

Última Cena<sup>279</sup>. En efecto, en la “preparación de los dones” se llevan al altar los mismos elementos que Cristo usó: pan y vino con agua<sup>280</sup>. Luego, en la “plegaria eucarística”, se dan gracias a Dios por toda su obra salvífica y las ofrendas se transforman en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Finalmente, por la “fracción del pan” y la “comunión” todos los fieles, aun siendo muchos, reciben de un único pan el Cuerpo de Cristo y de un único cáliz la Sangre de Cristo, como los recibieron los Apóstoles en la Última Cena de manos del mismo Cristo.

#### 4.1. *La preparación de los dones (OM nn. 21–30)*

La reforma litúrgica querida por el Vaticano II trabajó bastante en esta parte de la celebración<sup>281</sup>, simplificándola y aclarando su naturaleza de modo

<sup>279</sup> IGMR n. 72: «*Christus enim accepit panem et calicem, gratias egit, fregit deditque discipulis suis, dicens: Accipite, manducate, bibite; hoc est Corpus meum; hic est calix Sanguinis mei. Hoc facite in meam commemorationem. Proinde Ecclesia totam celebrationem Liturgie eucharisticae partibus hisce Christi verbis et actibus respondentibus ordinavit. Siquidem:*

1) *In præparatione donorum, ad altare afferuntur panis et vinum cum aqua, ea nempe elementa, quæ Christus in manus suas accepit.*

2) *In Prece eucharistica Deo pro toto opere salutis gratiæ aguntur, et oblata Christi Corpus et Sanguis fiunt.*

3) *Per fractionem panis et per Communionem fideles, quamvis multi, ex uno pane accipiunt Corpus et ex uno calice Sanguinem Domini eodem modo ac Apostoli de manibus ipsius Christi».*

<sup>280</sup> IGMR n. 309: «*Exemplum Christi secuta, Ecclesia panem et vinum cum aqua ad celebrandum dominicum convivium semper adhibuit».*

<sup>281</sup> Es conocido que esta parte de la liturgia eucarística se denominaba antiguamente “oferitorio”. Originariamente se entendía con este nombre el momento en el que se realizaba precisamente esta acción, es decir, cuando se ponían sobre el altar los dones que se ofrecían a Dios para ser consagrados. Luego pasó a designar también el canto que acompañaba esta acción y, por extensión, toda la parte de la Misa en la que se llevaba a cabo estos ritos (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 377). Esta polisemia testimonia, pues, un progresivo enriquecimiento ritual. Así, por ejemplo, en el OR I no se menciona ninguna elevación u oración de ofrecimiento en especial; sí se describe detalladamente, en cambio, la recolección de las ofrendas del pueblo y de la jerarquía (OR I nn. 69–76; ANDRIEU II, 91–92). Posteriormente, los influjos franco-germánicos a partir del s. IX agregan al rito varios signos de cruz, oraciones para el ofrecimiento de los dones y para la bendición del agua, y textos para recitar en otros momentos intermedios. Desaparece, en cambio, la oblación del pueblo (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 377–382). Asimismo, con la generalización de las misas “priva-

que, por una parte, se resaltara la importancia y la especificidad de la plegaria eucarística y, por otra parte, el pueblo pudiera participar consciente y activamente con su canto, su oración y sus ofrendas. En general, la reforma parece haber dado una gran importancia a los elementos no verbales sobre los elementos verbales con los que se articulan y un rol renovado y a la vez originario a la asamblea jerárquicamente ordenada<sup>282</sup>.

El rito de preparación de los dones comienza cuando el diácono, con la ayuda del acólito, coloca el corporal, los purificadores, el cáliz, la palia y el misal sobre el altar<sup>283</sup>.

Los fieles, además de participar con su canto, manifiestan también su participación a través de una oblación, que puede consistir en llevar el pan y el vino que servirán para la celebración eucarística (y que por eso se depositarán

---

das” el canto *ad offertorium* se convierte en un texto más leído por el celebrante, en concreto, el que se encuentra inmediatamente después del Evangelio o del *Credo*. Esta evolución queda aprobada y fijada en el Misal piano, donde se llama *Offertorium* tanto a la antifona que sigue al Evangelio o al *Credo*, como a todo este sector de la Misa (así aparece en el *Ritus servandus*; cfr. MR1570, 13). En el nuevo Misal se ha preferido la dicción *præparatio donorum* (es el título que precede a IGMR n. 72), aunque se encuentran también algunas referencias al *offertorium* en cuanto canto o en cuanto sector de la liturgia eucarística (cfr. IGMR nn. 43, 74, 118). Alguna otra vez se emplea *presentatio donorum*, como para subrayar también el carácter oblativo de estas acciones (cfr. IGMR n. 140).

<sup>282</sup> Cuando se celebró la primera Misa delante de Pablo VI según el primer esquema del *novus Ordo*, el Papa afirmó: «*Sembra manchevole la parte che riguarda l'offertorio, sia perché i fedeli non vi hanno alcuna parte, mentre dovrebbe essere la parte della S. Messa in cui la loro azione è più diretta ed evidente [...] L'offertorio merita un suo risalto particolare a cui i fedeli (o loro rappresentanti) esercitino la loro funzione specifica di offerenti*» (A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 359). El estudio de S. MAGGIANI, *Il Rito della presentazione dei doni e i Riti di Comunione*, en C. GIRAUDO (ed.), *Il Messale Romano. Tradizione, traduzione, adattamento. Atti della XXX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2003, 238, 243 confirma que tanto el nuevo *Ordo Missæ* como la *Institutio Generalis* han acogido estas observaciones confiando la realización de este rito a la entera asamblea jerárquicamente ordenada, mostrando especialmente la participación de todo el pueblo.

<sup>283</sup> OM n. 21: «*Interim ministri corporale, purificatorium, calicem, pallam et missale super altare collocant*». IGMR n. 178 prevé que lo haga el diácono con la ayuda del acólito. Si, en cambio, no estuviera el diácono, lo puede hacer tanto el acólito como otro ministro laico (cfr. IGMR nn. 139, 190). En efecto, ya desde los esquemas anteriores al *Ordo Missæ* definitivo la reforma litúrgica considera esta tarea como una función específicamente ministerial, no sacerdotal (cfr. Schema170Mem, 12).

sobre el altar) u otros dones con los que puedan ayudar a aliviar las necesidades de la Iglesia y de los pobres<sup>284</sup>. Estas ofrendas se pueden llevar en procesión, de modo que los fieles, ofreciendo sus dones, se asocien al Señor manifestando así la entrega de ellos mismos<sup>285</sup>.

Aunque los fieles no provean ahora directamente de sus cosas los dones destinados a la liturgia (como sucedía antiguamente<sup>286</sup>), este rito de llevarlos y entregarlos mantiene su fuerza y su significado espiritual<sup>287</sup>. No se trata, por tanto, ni de una simple disposición material del pan y del vino, ni de un simbolismo exclusivamente espiritual, sino de una acción que permite significar

---

<sup>284</sup> OM n. 22: «*Expedit ut fideles participationem suam oblatione manifestent, afferendo sive panem et vinum ad Eucharistiæ celebrationem, sive alia dona, quibus necessitatibus Ecclesiæ et pauperum subveniatur*». IGMR nn. 73, 140 precisan que sólo las ofrendas del pan y del vino para la celebración misma se ponen sobre el altar; las demás ofrendas (dinero, etc.) se ponen en un lugar apto fuera de la mesa eucarística.

<sup>285</sup> Hay que decir que, mientras que en el área oriental era bastante común que existiera una procesión, sobre todo de clérigos (presbíteros y diáconos), para llevar las ofrendas al altar, en el área romana parece ser que la costumbre general consistía en que los miembros del clero recogieran las ofrendas de los fieles pero sin ninguna procesión especial, salvo algunos usos locales o circunstancias especiales (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 408–410). Por tanto, la posibilidad de que los fieles realicen la procesión ofertorial en cualquier celebración es una novedad introducida por la reforma litúrgica.

<sup>286</sup> En Occidente existen testimonios de la costumbre generalizada de que los fieles ofrezcan el pan y el vino para la Eucaristía (cfr. *Ibidem*, 377, 401–403). Era incluso obligatorio que lo hicieran todos los que luego se acercarían a recibir la comunión (así lo declara, por ejemplo, el Concilio de Mâcon del año 585; cfr. CCL 148A, 240–241). Esta costumbre adquiere dimensiones importantes con el OR I, que describe por extenso la recolección del pan y del vino que han traído las personas pertenecientes a los diversos grupos que conforman la asamblea (cfr. nn. 74, 79, 80, 82–83; ANDRIEU II, 92–94). Desde el s. X, pero sobre todo a partir del s. XII, esta ofrenda tiende a ser únicamente caritativa, ya que el pan y el vino se confeccionaban a parte específicamente para la Misa; por ejemplo, en los monasterios cluniacenses. Más tarde, el *Ordo secundum consuetudinem et usum Curie Romanæ* y otros documentos romanos ya no indican ninguna ofrenda que hagan los fieles (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 404–405). Por su parte, la ofrenda caritativa de bienes y dinero está presente también en los primeros siglos, a veces dentro de la Misa o a veces fuera de ella; en cualquier caso siempre con alguna referencia al sacrificio eucarístico: como acto solidario con los que celebran la Eucaristía, como acto de comunión con Cristo que se da como alimento, como participación en la acción oblativa de Cristo que se ofrece al Padre, como predisposición a la acción cultural, como purificación previa, etc. (cfr. *Ibidem*, 412).

<sup>287</sup> IGMR n. 73: «*Quamvis fideles panem et vinum ad liturgiam destinata non iam de suis proferant sicut olim, ritus tamen illa deferendi vim et significationem spiritualem servat*».

y ayudar a conseguir la disposición actual de los miembros de la asamblea para unirse al sacrificio de Cristo<sup>288</sup>.

El pan y el vino no son puestos directamente por los fieles sobre el altar, sino que se entregan al sacerdote o al diácono para que los deposite sobre el altar<sup>289</sup>, con la ayuda del acólito o de otros ministro cuando fuere necesario<sup>290</sup>. Este pequeño gesto muestra que toda la asamblea es un pueblo sacerdotal, pero que también tiene una estructura jerárquica por la que se distingue el modo de participación a la oblación del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial.

Cuando está todo preparado, el sacerdote celebrante accede al altar y toma primero la patena con el pan<sup>291</sup>, sosteniéndola un poco elevada con ambas manos, mientras dice en secreto –si aún dura el canto– la oración:

<sup>288</sup> Ya en la antigüedad la ofrenda del pan y del vino se consideraba una participación anticipada al sacrificio eucarístico y a la comunión, de manera que quien estaba impedido de comulgar tampoco podía presentar su ofrenda (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 404–407, 438–446). De hecho, en la discusión de los esquemas del *Ordo Missae*, esta procepción se pone en relación directa con el ejercicio del *munus sacerdotale* propio de los fieles (cfr. RCOM, 200).

<sup>289</sup> IGMR n. 73: «*Oblationes deinde afferuntur: panis et vinum laudabiliter a fidelibus praesentantur, a sacerdote autem vel a diacono loco opportuno accipiuntur ad altare deferenda*».

<sup>290</sup> IGMR n. 140: «*Oblationes fidelium a sacerdote accipiuntur, adiuvantibus acolytho vel alio ministro*»; IGMR n. 190: «*Deinde, si opus est, sacerdotem adiuvat [el acólito] in accipiendis donis populi et, pro opportunitate, panem et vinum ad altare defert et sacerdoti tradit*». Los testimonios más antiguos, como el de S. Justino (cfr. *Apologia I*, caps. 65 y 67; SOLANO I, 61–64) no especifican a quién se entregan las ofrendas antes de que las reciba el que preside; sólo a partir de la *Traditio Apostolica* (cfr. B. BOTTE, *La Tradition*, o. c., 10) se mencionan a los diáconos en esta función. Esta es la costumbre que se ve reflejada también en el OR I nn. 70, 73, 78–80, 83 (cfr. ANDRIEU II, 91, 93–94).

<sup>291</sup> IGMR n. 331: «*Ad hostias consecrandas patena amplior convenienter adhiberi potest, in qua ponatur panis tum pro sacerdote et diacono tum pro aliis ministris et fidelibus*».

IGMR n. 321: «*Ratio signi postulat ut materia celebrationis eucharisticae revera ut cibus appareat. Expediit ergo ut panis eucharisticus, quamvis azymus et forma tradita confectus, tali modo efficiatur, ut sacerdos in Missa cum populo celebrata revera hostiam frangere possit in diversas partes, easque saltem aliquibus fidelibus distribuere*».

«*Benedíctus es, Dómine, Deus univérsi, quia de tua largitáte accépipus panem, quem tibi offérimus, fructum terræ et óperis mánuum hóminum: ex quo nobis fiet panis vitæ*»<sup>292</sup>.

Nos parece interesante mencionar que las dos veces que se reza el «*Benedíctus es, Dómine*» sobre el pan y el vino, el sacerdote celebrante y el pueblo aparecen asociados, como se ve por el uso de la primera persona plural que emplea el sacerdote para dirigirse a Dios (*accépipus, offérimus*). El pueblo, en efecto, muestra su unión con la oración del sacerdote celebrante ya sea con su canto o con su aclamación de respuesta: «*Benedíctus Deus in sæcula*»<sup>293</sup>. La entera asamblea, por tanto, bendice a Dios por sus dones y se los presenta unidos junto a “su” don (representado por su trabajo para convertir los frutos de la tierra en pan y vino), para que ellos sean transformados en Pan de Vida y Cáliz de Salvación<sup>294</sup>.

Luego, el diácono vierte vino y un poco de agua en el cáliz, mientras dice en voz baja:

«*Per huius aquæ et vini mystérium eius efficiámur divinitátis consórtes, qui humanitátis nostræ fíeri dignátus est párticeps*»<sup>295</sup>.

<sup>292</sup> OM n. 23. En su origen, este rito no conocía una oración específica para realizar la presentación del pan (ni tampoco para el cáliz con vino y agua); dichas oraciones surgen en el área franco-germánica, especialmente en ámbito monástico, a partir del s. VIII. Algunas de ellas pasan a través de diversos sacramentarios al *Ordo* de la curia romana y, finalmente, quedan fijadas en el Misal piano (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 413–416). Las oraciones que preveía el Misal piano son: *Suscipe, sancte Pater; Offerimus tibi, Domine; Veni, sanctificator; Suscipe Sancta Trinitas* (cfr. MR1570, 297–298). Las oraciones actualmente previstas han tenido que ser compuestas *ex novo*, por las razones ya señaladas anteriormente (vid. *supra*, 199), para lo cual se ha seguido en cierta medida el ejemplo de las *berakot* hebreas.

<sup>293</sup> OM n. 25: «*Si vero cantus ad offertorium non peragitur, sacerdoti licet hæc verba elata voce proferre; in fine populus acclamare potest: “Benedíctus Deus in saecula”*».

<sup>294</sup> El deseo del Papa Pablo VI manifestado al *Cætus X* por Bugnini era: «*un solo schema di formule che esprimano il concetto di offerta del lavoro umano inserito nel sacrificio di Cristo e vi sia la partecipazione attiva del popolo, almeno quando non si canta*» (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 366).

<sup>295</sup> OM n. 24.

Esta fórmula proviene de una *Collecta* natalicia que ya antiguamente se usaba para acompañar este gesto<sup>296</sup>. En esta fórmula se presenta el misterio de la unión en Cristo de la humanidad con la divinidad, simbolizada por la unión del agua y del vino, como la causa de nuestra divinización. Misterio que se nos da a participar en la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo, presentes por la transustanciación.

Pero, además, algunos Padres y escritores eclesiásticos, y también el Concilio de Trento, han visto significada en este rito la unión entre el Pueblo de Dios –la Iglesia– (simbolizada por el agua) con Cristo (simbolizado por el vino) en una única realidad, como consecuencia de su Encarnación y de su sacrificio en la Cruz<sup>297</sup>.

Se puede concluir diciendo que este rito manifiesta un efecto de la Eucaristía que se consigue propiamente con la Comunión, pero que exige que el

<sup>296</sup> Las fórmulas de infusión de agua en el vino entran en el *Ordo Missæ* alrededor de los s. VIII–IX y varían según los lugares. En los países germánicos se usó la *Collecta* natalicia que se encuentra en Ve n. 1239, GeV n. 27 y GrH n. 59, enriquecida con la mención del agua y del vino. Así quedó recogida también en el *Ordo* de la curia romana y fijada en el Misal tridentino (cfr. MR1570, 297): «*Deus, qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti: da nobis per huius aquæ et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostræ fieri dignatus est particeps, Iesus Christus filius tuus dominus noster. Qui tecum vivit et regnat, in unitate spiritus sancti, deus: per omnia sæcula sæculorum. Amen*». En el Misal actual se ha tomado la misma fórmula pero recortada.

<sup>297</sup> Tenemos, por ejemplo, el testimonio de CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistola LXIII ad Cæcilium*, cap. 13 (CSEL 3, 711–712): «*[...] uidemus in aqua populum intellegi, in uino uero ostendi sanguinem Christi. quando autem in calice uino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credidit copulatur et iungitur. quæ copulatio et coniunctio aquæ et uini sic miscetur in calice Domini ut commixtio illa no possit ab inuicem separari, unde ecclesiam id est plebem in ecclesia constitutam fideliter et firmiter in eo quod credidit perseuerantem nulla res separare poterit a Christo quo minus hæreat semper et maneat indiuidua dilectione. sic autem in sanctificando calice Domini offerri aqua sola non potest quomodo nec uinum solum potest. nam si uinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis. si uero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi inuicem copulatur, tunc sacramentum spiritale et cæleste perficitur*». Se pueden consultar también IRENEO DE LYON, *Adversus hæreses*, V, 1,3; 2,3 (PG 7-II, 1123,1125–1127) y CLEMENTE ALEJANDRINO, *Pædagogus*, II, 2 (PG 8, 410–411). Por su parte el Concilio de Trento dirá (*Sessio XXII, Doctrina et canones de sanctissimo missæ sacrificio*, 17.IX.1562, cap. 7; DH n. 1748): «*Et cum “aquæ” in Apocalypsi beati Ioannis populi dicantur [cf. Apc 17,1.15] ipsius populi fidelis cum capite Christo unio representatur*».

pueblo se una ya en este momento concreto a Cristo, asumiendo interiormente su misma disposición de ofrecerse en oblación al Padre<sup>298</sup>

Continuando con el desarrollo de la Misa, el sacerdote celebrante toma en sus manos el cáliz un poco elevado y dice en secreto la correspondiente oración:

*«Benedíctus es, Dómine, Deus unívrsi, quia de tua largitáte accépinus vinum, quod tibi offérimus, fructum vitis et óperis mánuum hóminum, ex quo nobis fiet potus spiritális»<sup>299</sup>.*

Después se inclina profundamente delante del altar, mientras reza en secreto:

*«In spírítu humilitátis et in ánimo contríto suscipiámur a te, Dómine; et sic fiat sacrificium nostrum in conspéctu tuo hódie, ut pláceat tibi, Dómine Deus»<sup>300</sup>.*

En esta fórmula, el sacerdote celebrante, ejerciendo su rol de mediador, pide al Padre que acoja la ofrenda del sacrificio que hará él y, por sus manos, todo el pueblo (*sacrificium nostrum*). Esta petición constituye ahora una preparación para la ofrenda que se realizará dentro de la plegaria eucarística y la subsiguiente petición de aceptación.

Acto seguido, puede incensar según la oportunidad las ofrendas, la cruz y el altar. Luego el diácono (u otro ministro) inciensa al sacerdote (a un lado del altar) y luego al pueblo<sup>301</sup>. Se inciensan las ofrendas, la Cruz y el altar,

<sup>298</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 416–418.

<sup>299</sup> OM n. 25.

<sup>300</sup> OM n. 26. Esta oración se inspira en *Dn* 3,39–40 y forma parte de las apologías que aparecen en los libros litúrgicos francos alrededor del s. IX, para pasar luego al *Ordo* de la curia romana y al Misal piano (cfr. MR1570, 297; V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 424). El nuevo *Ordo* la incorpora sin cambios.

<sup>301</sup> OM n. 27: *«Et, pro opportunitate, incensat oblata, crucem et altare. Postea vero diaconus vel alius minister incensat sacerdotem et populum»*. El uso del incienso en este momento de la Misa puede haber tenido origen en Oriente, donde las “Constituciones Apostólicas” mencionan que los fieles ofrecían también el incienso para la oblación (cfr. lib. VIII, 47, 3; METZGER VIII, 274). El gesto original parece haber sido el tener sostenido el turíbulo

para significar que la oblación y la oración de la Iglesia suben hasta Dios<sup>302</sup>. En cambio, se incienso al sacerdote, en razón de su ministerio sagrado, y al pueblo, por su dignidad bautismal<sup>303</sup>. La incensación de la asamblea litúrgica, fundada en la diversa pero común participación al único sacerdocio de Cristo, es en el fondo una veneración a Cristo mismo. Así, la Iglesia se reconoce como una comunidad sacerdotal unida a Cristo, su Cabeza, representado sacramentalmente por el sacerdote celebrante; y como tal se adentra en la acción eucarístico-sacrificial.

Entrelazando ambos significados, podemos decir que esta acción unifica simbólicamente a la entera asamblea alrededor del altar para dirigirse a Dios en un único movimiento de ofrenda. La incensación se coloca ritualmente después de la procesión de los dones, prolongando la participación directa de la entera asamblea en este movimiento ascensional, y anticipa ya simbólicamente la oración *Super oblata*, por la que la súplica de la asamblea se dirige a Dios específicamente a través de la mediación del sacerdote celebrante<sup>304</sup>.

Terminada la preparación de las ofrendas, luego del lavabo, el sacerdote celebrante vuelve nuevamente al centro del altar y dirigiéndose hacia el pueblo dice:

---

sobre el altar en señal de ofrenda. Esto se explica porque el incienso era considerado como un objeto sagrado, sobre todo después de haber recibido una bendición de la Iglesia (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 357). Posteriormente, en la zona franca comienza a desarrollarse como una incensación en forma de círculos y signos de cruz, y rodeando el altar por entero. Este uso franco-germánico entra a Roma alrededor del s. XII. El *Ordo* de la curia romana adopta además varias fórmulas para acompañar las incensaciones, mientras que el Misal piano incorpora para la Misa solemne las incensaciones sobre las ofrendas, el altar y los ministros, y agrega la incensación de la cruz y del pueblo (cfr. MR1570, 298). El *Ordo Missæ* renovado mantuvo todas estas incensaciones pero sin las oraciones que las acompañan y mencionando explícitamente la razón de la incensación del pueblo (cfr. RCOM, 218–220).

<sup>302</sup> Cfr. *Sal* 141(140), 2; *Ap* 8,3–4.

<sup>303</sup> IGMR n. 75: «[...] sacerdos dona super altare collocata incensare potest, dein crucem et ipsum altare, ut oblatio Ecclesiae eiusque oratio sicut incensum in conspectum Dei ascendere significantur. Deinde sacerdos, propter sacrum ministerium, et populus, ratione baptismalis dignitatis, incensari possunt a diacono vel ab alio ministro».

<sup>304</sup> Cfr. S. MAGGIANI, *Il Rito*, o. c., 249; C. VALENZIANO, *L'anello*, o. c., 188.

«*Oráte, fratres: ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*»<sup>305</sup>.

El pueblo, puesto en pie, contesta diciendo:

«*Suscípiat Dóminus sacrificium de manibus tuis ad laudem et glóriam nóminis sui, ad utilitatem quoque nostram totiúsque Ecclésiæ suæ sanctæ*»<sup>306</sup>.

<sup>305</sup> OM n. 29. La petición del sacerdote en este momento del ofertorio es un elemento bastante uniforme en los *ordines missæ* medievales. Esta oración se encuentra ya en el sacramentario de Amiens del s. IX con una redacción bastante cercana a la actual: «*Orate, fratres, ut vestrum pariter et nostrum sacrificium acceptabile fiat Deo*» (OMSAm, 442). En Roma, esta fórmula se encuentra ya en el *Ordo Missæ* de la corte papal de inicios del s. XIII con una formulación casi idéntica a la actual: «*Orate fratres ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud deum omnipotentem*» (VANDIJK, 505). En cambio, en algunas variantes presentes sobre todo en otros ámbitos geográficos, se ve más acentuada la referencia al propio sacerdote, ya que con frecuencia se encuentra la súplica redactada en singular: «*Orate pro me (peccatore)*» (por ejemplo, en el *Ordo* de Miden; PL 138, 1329). De todas maneras, no suele faltar la segunda parte, en la que se especifica el motivo, a saber, que el sacrificio propio –que al mismo tiempo lo es de la comunidad– sea aceptable a Dios. Tanto en el *Ordo* de Amiens, como en el OR V (n. 56; ANDRIEU II, 220), como en el de la corte papal el uso era dirigirse *ad populum*, sin especificar nada más acerca del tono de voz. En cambio, encontramos que el *Ordo* de Jean Burckard prescribe decir las primeras palabras en voz alta y la continuación en secreto (cfr. LEGG, 152), uso que entra en el Misal tridentino (cfr. MR1570, 14). Sobre su conservación en el *novus Ordo* véase cuanto se dice en la nota siguiente.

<sup>306</sup> OM n. 29. Como respuesta al *Orate* surgieron diversas posibilidades: algunos versículos de un salmo (como el *Sal* 20[19],2–4 ó 3–5), a los cuales se sumaban también algunas fórmulas de súplica, entre las cuales aparecen las primeras redacciones del *Suscipiat* (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 634–636). En el ordinario de Amiens aparece una respuesta compuesta que contiene prácticamente la misma fórmula que se usa actualmente: «*Sit Dominus in corde tuo et in labiis tuis, et recipiat sacrificium sibi acceptum de ore tuo et de manibus tuis pro nostrorum omnium salute*» (OMSAm, 442). Por su parte, el *Ordo* de la corte papal prevé como respuesta: «*Suscipiat dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque ecclesie sue sancte*» (VANDIJK, 505–506); redacción que quedará fijada en el Misal tridentino (cfr. MR1570, 299). Tanto en el *Ordo* de Amiens como en el de la corte papal, como posteriormente el Misal tridentino, era previsto que fuera el *populum* o los *circumstantes* quienes respondieran (en cambio, el OR V no prevé respuesta alguna). El movimiento litúrgico vio en esta respuesta un elemento de participación activa del pueblo y favoreció la respuesta en voz alta de todos los participantes (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 298). Por su parte el *Consilium* dudó bastante en la conveniencia de conservar estas fórmulas debido a que algunos veían demasiada distinción

Este diálogo entre sacerdote celebrante y pueblo encierra un interesante significado eclesiológico, como ya vimos en su momento que sucedía también en los ritos de entrada<sup>307</sup>. En primer lugar, quien preside suplica la ayuda de la oración del pueblo fiel para que el sacrificio que se dispone a ofrecer sea aceptable a Dios Padre. Al momento de dirigirse al pueblo lo hace empleando el término *fratres*, es decir, haciendo referencia al estatuto común proveniente del Bautismo, al cual le reconoce ciertamente esta capacidad de dirigir sus súplicas a Dios, no tanto por él mismo, como por la acción que cumplen juntos.

En segundo lugar, el pueblo acoge esta invitación y eleva a Dios una oración deprecatoria para que reciba<sup>308</sup>, por manos del sacerdote, el *sacrificium*. Como ya decía la invitación, este sacrificio no es sólo el del sacerdote sino «*meum ac vestrum*», es decir, también de todo el pueblo fiel. Sin embargo, esto no significa solamente que el sacrificio es ofrecido tanto “a nombre” del sacerdote como “a nombre” de todos los demás fieles, ya que en ese caso hubiera bastado con decir nuevamente “nuestro” sacrificio. Esta precisión señala más bien que cada uno lo ofrecerá sí, verdaderamente, pero de modo diverso: el sacerdote celebrante, ejerciendo su sacerdocio ministerial; el resto de fieles, ejerciendo su sacerdocio bautismal.

En tercer lugar, el pueblo, al decir en su respuesta «*de manibus tuis*» reconoce explícitamente el carisma propio del presbítero para ser el mediador de esta ofrenda sacrificial cuyo culmen será la plegaria eucarística<sup>309</sup>. Esta dinámica de diálogo y de reconocimiento-intercesión la hemos visto ya en otras partes del Ordinario –como en el caso del saludo inicial y el saludo antes del Evangelio– y seguirá haciéndose presente durante el desarrollo de la

---

en el *meum ac vestrum sacrificium* o pensaban que había perdido su sentido primitivo ahora que el Canon se dice por entero en voz alta. El Romano Pontífice, sin embargo, intervino declarándola una conversación apropiada entre sacerdote celebrante y asamblea antes de la oración *Super oblata*, y una “gema” que contribuye a la participación activa del pueblo y, por tanto, fue conservada (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 374; RCOM, 215–218).

<sup>307</sup> Vid. *supra*, 149ss.

<sup>308</sup> En el uso litúrgico, *suscipere* tiene el sentido general de “aceptar”, pero con el matiz de ser un acto que se cumple libremente y, por eso, da a entender que uno está satisfecho con algo. Se trata de un término al que se recurre bastante en las *Super oblata* y, podríamos decir, que resulta adecuado a toda esta parte ritual (cfr. ELLEBRACHT, 88).

<sup>309</sup> Cfr. G. CARMINATI, *Una teoria*, o. c., 212.

celebración eucarística. Por eso, se puede afirmar también que el horizonte de la oración del pueblo no queda reducido a este momento, sino que se abre a todo lo que se llevará a cabo en la plegaria eucarística.

Como último punto, se puede decir que queda patente que la acción eucarística tiene como fin tanto el culto a Dios (*ad laudem et glóriam nóminis sui*) como la santificación de los hombres; y no sólo de los presentes (*ad utilitatem quoque nostram*<sup>310</sup>), ya que ellos mismos piden para que el fruto de la celebración se extienda al bien espiritual de toda la Iglesia (*totiúsque Ecclésiæ suæ sanctæ*).

Finalmente, el sacerdote reza con los brazos extendidos la oración *Super oblata*<sup>311</sup>:

*«Deus, qui legálium différentiam hostiárum  
uníus sacrificií perfectióne sanxísti,  
áccipe sacrificium a devótis tibi fámulis,  
et pari benedictióne, sicut múnera Abel, sanctífica,  
ut, quod sínguli obtulérunt ad maiestátis tuæ honórem,  
cunctis proficiat ad salútem»*<sup>312</sup>.

<sup>310</sup> El uso del vocablo *utilitas* es bastante reducido en el *Missale Romanum*. Se usa prevalentemente en la *Institutio* y en las rúbricas para referirse a la utilidad espiritual, pastoral, catequética, etc. de alguna celebración. En la eucología sólo aparece en la *Collecta* de la Misa *post collectos fructus terræ* (MR2002, 1129). Comúnmente significa “utilidad, ventaja, beneficio, provecho”, aunque aquí lo referimos particularmente a los beneficios espirituales fruto de la celebración.

<sup>311</sup> OM n. 30: *«Deinde sacerdos, manibus extensis, dicit orationem super oblata; qua conclusa, populus acclamat: “Amen”»*. Esta oración existía ya en el así llamado “sacramentario veronense” (s. VI/VII), aunque sin ningún nombre específico. El gelasiano antiguo, en cambio, la llama *Secreta*; quizá debido a la práctica de recitarla a baja voz, y así continúa a denominarse en todas las ediciones del *Missale Romanum* anteriores a la reforma del Vaticano II. En el *Ordo Missæ* actual se recupera el nombre de *Super oblata* –proveniente del sacramentario gregoriano– y su recitación en alta voz, como el resto de las oraciones presidenciales (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 429–430).

<sup>312</sup> MR2002, 466. Esta oración se encontraba ya en el Misal tridentino como *Secreta* de la *Dominica septima post Pentecosten* (cfr. MR1570, 408). Proviene, en realidad, del GeV n. 1188, bajo el título de *«Orationes et preces cum canone per dominicas dies, IIIa missa»* (CO r. n. 1776a). En los diversos códices aparece prácticamente sin variaciones como *Secreta* o *Super oblata* de algún formulario dominical *post Pentecosten*.

En esta oración, *Deus* constituye la invocación de la fórmula, y va seguido por una frase relativa (*qui . . . sanxísti*) que constituye la motivación de esta invocación. Nos dirigimos a Dios en este momento de la Misa porque Él ha hecho cesar todos los sacrificios legales de animales y ha constituido en su lugar un único sacrificio, la oblación del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Cruz, que es el que ahora celebramos<sup>313</sup>. La inspiración literaria y teológica de esta afirmación bien podría ser un sermón que S. León Magno pronunció el Miércoles de Pasión del año 444:

«*Traxisti, Domine, omnia ad te, ut quod in uno Iudææ templo obumbratis significationibus agebatur, pleno apertoque sacramento uniuersarum ubique nationum deuotio celebraret. Nunc enim carnalium sacrificiorum uaritetate cessante, omnes differentias hostiarum unum corpus et sanguinis tui implet oblatio, quoniam tu es uerus "Agnus Dei, qui tollis peccata mundi", et ita perficis in te uniuersa mysteria, ut sicut unum de pro omni uictima sacrificium, ita unum de omni gente sit regnum*»<sup>314</sup>

Con la siguiente unidad sintáctica comienza ya la petición, que es compuesta y depende de los verbos *accipe* y *sanctifica*. El primer objeto de la petición es la aceptación del sacrificio de los *devótis tibi fámulis*. Esta terminología de aceptación se conecta con la ya vista dentro de la petición introductoria de la *Collecta*, aunque aquí asume un matiz más marcadamente sacrificial, como corresponde a este momento ritual por su cercanía con la plegaria eucarísti-

<sup>313</sup> *Hb* 9,11–12: «Pero Cristo, al presentarse como Sumo Sacerdote de los bienes futuros a través de un Tabernáculo más excelente y perfecto –no hecho por mano de hombre, es decir, no de este mundo creado– y a través de su propia sangre –no de la sangre de machos cabríos y becerros–, entró de una vez para siempre en el Santuario y consiguió así una redención eterna».

<sup>314</sup> LEÓN I MAGNO, *Tractatus* LIX, n. 7 (CCL 138A, 358–359). Aquí se puede entender mejor cómo esta frase citada en su sobria concisión constituye una verdadera anámnesis de la obra salvífica. En efecto, esta breve motivación deja entrever que con este nuevo sacrificio se abre la salvación a todas las naciones, de modo que todas ellas son atraídas por Cristo para celebrar el misterio que antes estaba oculto bajo un velo en el templo de Judea, y así como todas las hostias que se ofrecen a Dios no forman ya más que un solo sacrificio, así todas las naciones de la tierra no forman más que un solo reino. De todas maneras, esta lectura no forma parte de la *Super oblata* en sí; simplemente ayuda a situar mejor el horizonte teológico de una de las frases que la componen.

ca<sup>315</sup>. Es así que la forma imperativa del verbo *accípere* se usa en las *Super oblata* con un claro sentido sacrificial, subrayando la libre voluntad con la que Dios toma algo para sí mismo, y estableciendo una íntima relación entre la aceptación por parte de Dios de este sacrificio y su eficacia sobrenatural<sup>316</sup>. El fundamento de esta aceptación no puede ser otro que Dios mismo: de Él provienen los dones presentados<sup>317</sup> y es Él quien quiso que se los ofrecieran<sup>318</sup>. Será precisamente por su origen divino y por ese destino concreto querido por su Creador, que estos dones –una vez consagrados– serán capaces de obtener para los fieles unas gracias insospechadas<sup>319</sup>.

La primera vez que aparece el término *sacrificium* dentro de esta misma oración se refiere claramente al sacrificio de Cristo en la Cruz. Esta segunda vez, en cambio, designa específicamente los dones que los fieles han presentado ante el altar en el rito del ofertorio (como quedará patente más adelante), sin excluir el aspecto espiritual del sacrificio que las ofrendas materiales también simbolizan<sup>320</sup>. Esta última mención también podría extenderse, por la dinámica interna de la celebración, para significar de modo concomitante el sacrificio eucarístico globalmente considerado<sup>321</sup>.

<sup>315</sup> De hecho, el estilo es bastante similar al del Canon Romano cuando reza, por ejemplo: «[...] *súpplices rogámus ac pétimus, uti accépta hábeas et benedícas + hæc dona, hæc múnera, hæc sancta sacrificia llibáta*», y «*Hanc ígitur oblatiónem servitútis nostræ, sed et cunctæ famíliæ tuæ, quæsumus, Dómine, ut placátus accípias [...]*».

<sup>316</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 395; ELLEBRACHT, 86.

<sup>317</sup> Así ha quedado expresado cuando el sacerdote celebrante presenta sobre el altar el pan y el vino rezando la oración «*Benedíctus es, Dómine, Deus univérsi, quia de tua largitáte accévimus...*».

<sup>318</sup> Por ejemplo, en la *Super oblata* de la última semana del Tiempo Ordinario se reza: «*Súscipe, Dómine, sacra múnera, quæ tuo nómini iussísti dicánda, et, ut per ea tuæ pietáti reddámur accépti, fac nos tuis semper obædíre mandátis*» (MR2002, 484).

<sup>319</sup> Cfr. J.A. GRACIA GIMENO, *Las oraciones sobre las ofrendas en el Sacramentario Leoniano. Texto y doctrina*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto “Francisco Suárez”, Madrid 1965, 36.

<sup>320</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 381, 392; ELLEBRACHT, 77–80. Por eso algunas *Super oblata* insisten explícitamente en este aspecto, como la de la *Dominica XVIII «per annum»* (MR2002, 468): «*Propítius, Dómine, quæsumus, hæc dona sanctífica, et, hóstiæ spiritális oblatióne suscépta, nosmetípsos tibi pérfice munus ætérnum*».

<sup>321</sup> Cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1979, 92–93.

Se puede recordar en este momento que la participación de todos los fieles en el sacrificio había quedado ya incoada por la *antiphona ad introitum*, con la que todos juntos expresaban al inicio de la celebración su confianza en la ayuda de Dios, que los llevaba a exclamar: «*Voluntárie sacrificábo tibi*». Además, así como entonces confesaban su nombre y proclamaban su bondad, ahora se asocian a la ofrenda sacrificial en honor de la Majestad divina, confiados en la gracia y la salvación para su alma que recibirán de ella.

Aquí, el término *fámulis*, ya examinado en precedencia, es calificado además por el adjetivo *devotis*. Los escritores cristianos han asumido esta palabra del uso clásico<sup>322</sup> para significar la actitud de “dedicación a Dios”<sup>323</sup>, y en la liturgia este término adquiere el matiz de “dedicación de uno mismo a Dios que se manifiesta en acto”. Este matiz se aplica perfectamente a la disposición de quienes participan en la celebración eucarística; y puntualizando aún más, se puede decir que es precisamente en las *Super oblata* donde se manifiesta que los dones y los ritos sagrados concretizan nuestra dedicación a Dios<sup>324</sup>. Lo cual quiere decir que la *devotio* de estos *famuli* no se limita a un plano puramente subjetivo, aunque es este aspecto el que resulta aquí más enfatizado<sup>325</sup>. De hecho, cuando se usa para calificar algún término de significado más directamente sacrificial (*oblatio, hostia, munera, sacrificium*, etc.) se ve mejor el aspecto objetivo proveniente de la misma participación interior al sacrificio eucarístico<sup>326</sup>.

El otro objeto de petición es la santificación de dicho sacrificio, que en cierta manera se puede considerar ya introducida por la petición anterior. Conti-

<sup>322</sup> La *devotio* tenía un significado en el mundo pagano relacionado con el ofrecimiento de la propia vida —o la de los enemigos— a los dioses infernales. También se usaba con el sentido de dedicación a los dioses, coincidiendo a veces con el sentido profano de *fides* y de *pietas* (cfr. GLARE, 534).

<sup>323</sup> Esta “dedicación” proviene del amor a Dios, de la virtud de la religión y se puede manifestar de muchas maneras: oraciones, ayuno, prácticas litúrgicas o votos, que también son designados como *devotio* (cfr. BLAISE-CHIRAT, 266–267).

<sup>324</sup> Cfr. ELLEBRACHT, 97–99.

<sup>325</sup> Según Santo Tomás, la palabra “devoción” proviene del verbo *devovere*, que significa “sacrificar”; «de ahí el que se llame devotos a quienes de alguna manera se ofrecen en sacrificio a Dios para estar del todo sometidos a Él» (S. Th. II-II, q. 82, a. 1c).

<sup>326</sup> Cfr. E. LODI, *La “devotio” nella teologia liturgica del Messale Romano*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 179 (1993/4), 6.

nuando la lógica de la oración, este sacrificio no se pone en relación a los sacrificios antiguos que prescribía la Ley y que se han declarado ya como superados, sino que, sin solución de continuidad, se presenta como la ofrenda que hiciera el justo Abel, que las Sagradas Escrituras dan testimonio de que fue grata a Dios<sup>327</sup>. Dios “miró propicio” esta oblación y así hizo esos dones santos; por eso la Iglesia, al momento de presentar su oblación, pide que encuentre la misma aceptación ante Él<sup>328</sup>.

En la liturgia, para pedir la aceptación de una ofrenda de parte de Dios, es común pedirle que las bendiga; pero, dado que *benedictio* tiene además un sentido sagrado bastante preciso –es como el *nomen actionis* de *sanctificare*– aquí la petición se está refiriendo también a la bendición por la que Dios hace que unos dones le sean gratos y aceptables, y les confiere la capacidad de realizar lo que significan<sup>329</sup>. Por tanto, el uso de este término se justifica a partir de su íntima unión a la *sanctificatio*, que hace referencia a la consagración que viene después en la celebración.

El fin de la petición es introducido por la conjunción causal *ut* y regida por el verbo en subjuntivo *proficiat*. Pero, antes de declararlo, un *adiunctum*<sup>330</sup> hace referencia al momento celebrativo ofertorial, recordando que en los ritos precedentes cada uno de los fieles ha presentado su “don” en honor de la majestad divina<sup>331</sup>.

<sup>327</sup> Gn 4,3–4: «Al cabo de algún tiempo Caín ofreció al Señor frutos del campo; y Abel, por su parte, los primogénitos y la grasa de su ganado. El Señor miró complacido a Abel y su ofrenda».

<sup>328</sup> Esta petición se conjuga muy bien con la que se hace en el Canon Romano: «*Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es múnera púeri tui iusti Abel*».

<sup>329</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 395, ELLEBRACHT, 9. Un buen ejemplo de esto puede ser la antigua *secreta* del 8 de noviembre: «*Benedictio tua Domine larga descendat, quæ et múnera nostra, deprecantibus sanctis martyribus tuis, tibi reddat accepta, et nobis sacramentum redemptionis efficiat*» (MR1570, 562).

<sup>330</sup> Este elemento –bastante típico en las *Super oblata* y en las *Post communionem*– sirve para subrayar el momento espiritual de la celebración, de manera que sirva como apoyo para la petición que se inserta a continuación (cfr. M. AUGÉ, *Principi di interpretazione*, o. c., 174).

<sup>331</sup> El verbo *offérre* utilizado en las oraciones significa en ocasiones el acto mismo de llevar unos dones materiales, como es el caso en esta oración, donde el uso del tiempo perfecto (*obtulerunt*) hace claramente referencia a la acción que el pueblo acaba de realizar.

Ahora se pide que reunido todo en un único sacrificio «*cunctis proficiat ad salutem*».

*Proficere* es un verbo que se usa con bastante frecuencia para referirse a la eficacia sacramental de la Eucaristía y que aquí encontramos acompañando a *salutem*, una realidad que no es estática sino dinámica, que se puede incrementar continuamente hasta alcanzar su plenitud en la vida futura; por tanto *proficiat* asume aquí un matiz de “realizar un verdadero o definitivo incremento”<sup>332</sup> de la gracia redentora de Cristo que confiera al alma la salvación eterna<sup>333</sup>. Por tanto, leyendo todo el conjunto, se pide que una vez que el sacrificio en el que ha tomado parte cada miembro de la asamblea haya sido “santificado”, produzca el efecto de la salvación para provecho de todos<sup>334</sup>. Así se abre también la perspectiva escatológica de la oración de la Iglesia en este momento ritual<sup>335</sup>.

Hay en esta oración como dos dinámicas de “intercambio” íntimamente entrelazadas. Una primera, bastante común en las oraciones *Super oblata*, se da entre aquello que nosotros ofrecemos y lo que Dios hace para nuestra salvación<sup>336</sup>. En este sentido, la acción santificadora de Dios alcanza a los fieles

<sup>332</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 591–291; ELLEBRACHT, 126–127. La locución *proficere ad salutem* aparece más de una decena de veces en los formularios del Misal actual, sobre todo dentro de las *Super oblata* y de las *Post communionem*, y también dentro de la PE III.

<sup>333</sup> Aunque *salus* pueda tener muy diversos significados, para los cristianos se trata sobre todo de la salvación del alma, de la vida eterna (cfr. BLAISE-DUMAS, 432–433).

<sup>334</sup> El *Missale Romanum* utiliza el vocablo *cunctis* en diversos contextos, a veces refiriéndose a la totalidad del género humano que debe llegar a conocer a Cristo (*c. terræ finibus, c. gentibus, c. populis, c. hominibus, c. egentibus*) y otras veces refiriéndose sólo a los fieles cristianos para que les aprovechen las gracias recibidas en la celebración (*fidelibus ... c. ad fructum proficiat animarum, famulis/famulorum ... c. proficiat ad salutem, c. ... celebrantibus*).

<sup>335</sup> Desarrollan bien esta idea las *Super oblata* de la *Dominica XIV «per annum»* (MR2002, 464): «*Oblatio nos, Domine, tuo nomini dicata purificet, et de die in diem ad cælestis vitæ transférat actionem*»; y de la *Dominica XVII «per annum»* (MR2002, 467): «*Suscipe, quæsumus, Domine, mûnera, quæ tibi de tua largitate deférimus, ut hæc sacrosáncta mystéria, grátia tuæ operánte virtúte, et præsentis vitæ nos conversatióne sanctíficent, et ad gáudia sempitérna perdúcant*».

<sup>336</sup> Este concepto se encuentra admirablemente resumido en el uso del término *commercium*. Sirva como ejemplo la *Super oblata* de la *Dominica XX «per annum»* (MR2002, 470): «*Suscipe, Domine, mûnera nostra, quibus exercéntur commércia gloriósa, ut, offeréntes quæ dedísti, teípsum mereámur accípere*». En el *Missale Romanum* este término se usa con pro-

en y a través de la ofrenda ritual. No se pide a Dios que nos santifique directamente, sino que los dones consagrados produzcan en nosotros un efecto santificador en virtud del poder divino que les ha sido concedido<sup>337</sup>. La petición en la *Super oblata* viene, por tanto, de la misma santificación de las ofrendas, ya que se piden efectos sobrenaturales bien *de* la acción eucarística misma, bien *por* la acción eucarística<sup>338</sup>. Es interesante notar que muchas oraciones *Super oblata* ligan tales efectos a la oblación a la que hacen referencia, que es imposible dudar que se trate de otra realidad que no sea la Eucaristía<sup>339</sup>.

Una dimensión inherente a esta dinámica está constituida por la significación misma de los dones ofrecidos, tal como quedó incoado en el momento que el sacerdote celebrante tomó el pan y el vino y los presentó a Dios sobre el altar<sup>340</sup>. Como esta vez el sacerdote celebrante eleva a Dios su oración presidencial *super oblata*, sobre las ofrendas, se puede decir que: «partiendo de la realidad humano-religiosa de la ofrenda, cuyo significado cósmico y simbolismo oblativo recalca, la recomienda ante Dios (dones y oferentes) cuya poderosa acción implora para que se consigan los efectos sobrenaturales [...] la ofrenda es única, la de la víctima divina, pero que envuelve y asume en sí toda la humilde realidad terrena y humana»<sup>341</sup>.

Una segunda dinámica que se hace explícita en esta fórmula –y en pocas más<sup>342</sup>– se desarrolla entre lo que ofrece uno pero sirve a la salud espiritual no sólo suya sino también de todos los otros fieles, así como la ofrenda de los otros fieles le aprovecha también a él. La antigüedad de estas fórmulas nos

---

fusión (en plural) en las *Super oblata* y en las *Post communionem* sobre todo del Tiempo Pascual y también en el de Navidad.

<sup>337</sup> Cfr. ELLEBRACHT, 15–16.

<sup>338</sup> Cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 129–130.

<sup>339</sup> Cfr. V. RAFFA, *Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, «Ephemerides Liturgicae» 84 (1970), 317.

<sup>340</sup> Algunas antiguas *secretas* lo expresaban así: «*Accipe, quæsumus, domine, hostias tua nobis dignatione collatas: quoniam et te creante procedunt, et tu causas humanæ salutis et gloriæ, quibus tibi grate sint, contedisti*» (GeV n. 1196).

<sup>341</sup> J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 124–125.

<sup>342</sup> SO, *Dominica XXIV «per annum»* (MR2002, 474): «*Propitiâre, Dômine, supplicatiônibus nostris, et has oblatiões famulôrum tuôrum benîgnus assûme, ut, quod sînguli ad honôrem tui nôminis obtulêrunt, cunctis proficiat ad salûtem*».

ayuda a comprender mejor el sentido del rito romano del ofertorio<sup>343</sup>, en el que, aunque cada fiel aporte su ofrenda de pan y vino, se tenía la certeza de que se trataba de un único sacrificio y que todos participaban de la misma víctima. Como ya se dijo antes, esta ofrenda exterior y material –que ciertamente sólo realizan algunos– es signo del sacrificio espiritual e interior con el que *todos* y *cada uno* se ofrecen a sí mismos a Dios<sup>344</sup>. Esto nos permite entrever la unidad espiritual que se da en el pueblo congregado, la misma vida espiritual que sostiene un único cuerpo, que no es otra cosa que la comunión de los santos en la Iglesia.

Esta es una oración presidencial, por lo cual vale lo dicho más arriba respecto a la *Collecta*<sup>345</sup>, pero con algunas diferencias. En primer lugar, no la precede la invitación *Oremus* porque en este caso ha tenido lugar ya una invitación más larga y explícita: el *Orate, fratres*. Otra diferencia es que la oración del pueblo no ha sido sólo personal e interior, sino que en voz alta y según una fórmula litúrgica ya establecida ha manifestado en acto su intercesión<sup>346</sup>. La última diferencia es que no usa la conclusión larga sino una corta: «*Per Christum Dóminum nostrum*»<sup>347</sup>. Al igual que en la *Collecta*, el pueblo se une a esta oración presidencial haciéndola suya con su «*Amen*».

Bajo el punto de vista “comunicativo”, hay que reconocer que en el entero formulario analizado brilla más el aspecto de mediación propio del sacerdocio ministerial que la voz del “nos” eclesial. Sin embargo, no hay que dejarse llevar por las apariencias, ya que las menciones que hay a la participación activa del pueblo, aunque expresadas de otra forma, son igualmente ricas en

<sup>343</sup> Tanto la oración en estudio como la fórmula citada en la nota anterior provienen del antiguo sacramentario gelasiano (n. 1188 y n. 1180, respectivamente).

<sup>344</sup> La liturgia misma lo reconoce cuando pide también en este momento: «*Súscipe, Dómine, fidélium preces cum oblatiónibus hostiárum, ut, per hæc piæ devotiónis offícia, ad cæléstem glóriam transeámus*» (*Super oblata* de la *Dominica XXVIII «per annum»*; MR2002, 478). Las oraciones (*preces*) de la Iglesia son también objeto de ofrenda a Dios, y en ella se manifiesta y se inserta precisamente la actitud oblativa de los participantes (cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 97–98).

<sup>345</sup> Vid. *supra*, 159.

<sup>346</sup> Cfr. OM n. 29.

<sup>347</sup> IGMR n. 77: «[...] *quæ concluditur conclusione brevior, idest: “Per Christum Dóminum nostrum”; si vero in fine ipsius fit mentio Filii: “Qui vivit et regnat in sæcula sæculórum”*».

significado. Por tanto, participan en la ofrenda todos –sacerdote y pueblo–, pero cada uno desde su puesto (es lo mismo que quedó ya expresado con el diálogo *Oráte-Suscípiat*). El sacerdote, por tanto, no se destaca como un ministro “particular” de la ofrenda, sino como un ministro “eclesial”, que actúa en nombre de la comunidad en la que él mismo se encuentra inmerso como oferente<sup>348</sup>. Por otra parte, el *Per Christum* final, aunque sea una referencia breve, sitúa la oración dentro de su marco teológico apropiado, ya que sólo Jesucristo puede ofrecer su propio sacrificio al Padre y, por tanto, los fieles tienen necesidad de unirse a esta única mediación a través de su representación sacramental: el sacerdocio ministerial<sup>349</sup>.

Respecto a su función ritual específica, esta oración sí hace referencia al momento litúrgico concreto: se reza sobre los dones que se presentan ante Dios pensando ya en que luego se convertirán en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo ofrecidos en sacrificio para nuestra salvación<sup>350</sup>. Esto es tan así que, de hecho, no se puede considerar la oración sobre las ofrendas como un todo independiente y completo en sí mismo: si por una parte es la traducción del gesto ritual de la ofrenda, por otra parte representa el comienzo de una acción cuya significación estará completa sólo con la posterior acción consagratória<sup>351</sup>.

Este momento de la celebración tiene, pues, un carácter articulado: si se pone atención al rito, esta oración mira hacia la presentación de las ofrendas; sin embargo, si se pone atención a su contenido, la *Super oblata* apunta más bien a la plegaria eucarística. De esta manera, se puede afirmar que la *Super oblata* a la vez que cierra y concluye la procesión y la presentación de las ofrendas sobre el altar, introduce ya en la plegaria eucarística<sup>352</sup>.

Como se podrá percibir, las *Super oblata* del Tiempo Ordinario no es que hagan particular hincapié en un determinado misterio salvífico, pero sí que

<sup>348</sup> Cfr. J.A. GRACIA GIMENO, *Las oraciones*, o. c., 44–45, 51, 59.

<sup>349</sup> Cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 644.

<sup>350</sup> Cfr. J.A. GRACIA GIMENO, *Las oraciones*, o. c., 12–13; J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 300–301; J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 642.

<sup>351</sup> Cfr. J.A. GRACIA GIMENO, *Las oraciones*, o. c., 24, 32.

<sup>352</sup> IGMR n. 77: «*Depositione oblatorum facta et ritibus qui eam comitantur perfectis, per invitationem ad orandum una cum sacerdote et per orationem super oblata præparatio donorum concluditur et Prex eucharistica præparatur*».

manifiestan aspectos concretos del Misterio Pascual tal cual se dan a través de la acción ritual<sup>353</sup>. De la misma manera quedan esbozadas algunas realidades de un interesante valor eclesiológico, sobre todo en lo que hemos llamado las “dinámicas” intrínsecas a esta oración. Además de esto, hay otros formularios en los que los dones llevados al altar son reconocidos explícitamente como *munera Ecclesiae*<sup>354</sup> –de la *Ecclésia tua* (de Dios)<sup>355</sup>–, u otros en los que se pide explícitamente para la Iglesia los dones “eclesiales” de la unidad y de la paz<sup>356</sup>, reforzando así la conciencia de la eclesialidad de la acción realizada por el sacerdote y los fieles. Asimismo, el sacerdote celebrante presenta ante el Padre la ofrenda de este pueblo jerárquicamente constituido, con la confianza que le viene de poder decir que son las ofrendas de “tu pueblo”<sup>357</sup>.

#### 4.2. *La plegaria eucarística (OM nn. 31–123)*

Ahora comienza el centro y culmen de toda la celebración, es decir, la plegaria eucarística. Se trata de una oración de acción de gracias y de santificación, que lleva a toda la comunidad de fieles a unirse a Cristo en la confesión de las maravillas de Dios y en la oblación del sacrificio<sup>358</sup>.

<sup>353</sup> Han quedado sugeridos más arriba aspectos cósmicos, morales, escatológicos, eclesiales, etc.

<sup>354</sup> SO, *Dominica XV «per annum»* (MR2002, 465): «*Réspice, Dómine, múnera supplicántis Ecclésiae, et pro credéntium sanctificatiónis increméto suménda concéde*».

<sup>355</sup> SO, *Dominica XIX «per annum»* (MR2002, 469): «*Ecclésiae tuæ, Dómine, múnera placátus assúme, quæ et miséricors offerénda tribuísti, et in nostræ salúti poténter éfficis transíre mystérium*».

<sup>356</sup> SO, *Dominica XXI «per annum»* (MR2002, 471): «*Qui una semel hóstia, Dómine, adoptiónis tibi pópulum acquisísti, unitátis et pacis in Ecclésia tua propítius nobis dona concédas*».

<sup>357</sup> SO, *Hebdomada I «per annum»* (MR2002, 451): «*Grata tibi sit, quæsumus, Dómine, tuæ plebis oblátio, per quam et sanctificatióne réferat, et quæ pie precátur obtíneat*».

<sup>358</sup> IGMR n. 78: «*Nunc centrum et culmen totius celebrationis initium habet, ipsa nempe Prex eucharistica, prex scilicet gratiarum actionis et sanctificationis [. . . ] Sensus autem huius orationis est, ut tota congregatio fidelium se cum Christo coniungat in confessione magnalium Dei et in oblatione sacrificii*». Se detiene en ello con mayor detalle Juan Pablo II en DD nn. 42–43.

Sin embargo, se trata de una oración presidencial; más aún, es la oración que por antonomasia compete al sacerdote celebrante<sup>359</sup>. Esto es, que con la plegaria eucarística es el sacerdote celebrante quien invita al pueblo a dirigirse a Dios y quien lo une en la oración y en la acción de gracias que él dirige en nombre de toda la comunidad al Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo<sup>360</sup>.

Pero, aunque por su naturaleza sólo competa al sacerdote celebrante rezar en voz alta la plegaria eucarística (en razón de la ordenación sacramental recibida), los fieles también participan activamente –aunque en silencio– uniéndose a él en la fe, en la oración, e interviniendo con sus aclamaciones en los momentos previstos<sup>361</sup>.

#### 4.2.1. Diálogo invitatorio

El sacerdote celebrante, por tanto, de pie y con los brazos extendidos, inicia el diálogo prefacial<sup>362</sup> con el saludo «*Dóminus vobíscum*», al que los fieles responden «*Et cum spírítu tuo*». Como ya se dijo más arriba, este saludo manifiesta la co-presencia de Cristo y la Iglesia en esta acción, es un reconocimiento del carisma con el que cada miembro de la asamblea participa en

<sup>359</sup> IGMR n. 30: «*Inter ea quæ sacerdoti tribuuntur, primum locum obtinet Præx eucharistica, quæ culmen est totius celebrationis*».

<sup>360</sup> IGMR n. 78: «*Sacerdos populum ad corda versus Dominum in oratione et gratiarum actione elevanda invitat eumque sibi sociat in oratione, quam nomine totius communitatis per Iesum Christum in Spiritu Sancto ad Deum Patrem dirigit*».

<sup>361</sup> IGMR n. 147: «*Præx eucharistica natura sua exigit ut solus sacerdos, vi ordinationis, eam proferat. Populus vero sacerdoti in fide et cum silentio se societ, necnon interventibus in eucharisticæ Præx cursu statutis, qui sunt responsiones in dialogo Præfationis, Sanctus, acclamatio post consecrationem et acclamatio Amen post doxologiam finalem, necnon alie acclamationes a Conferentia Episcoporum probatæ et a Sancta Sede recognitæ*». En el OR I se supone que esta oración se dice en voz alta. En cambio, a partir del s. VIII, en el área galo-franca se introduce el uso de decirla de manera que sea audible únicamente para los ministros que rodean el altar (cfr. OR XV, n. 39; ANDRIEU III, 103). Llegando al s. X las rúbricas prescriben explícitamente que el celebrante *tacito intrat in canonem* (cfr. OR V n. 58; ANDRIEU II, 221) hasta el momento del *Nobis quoque*, en que vuelve a elevar la voz (cfr. OR V n. 63; ANDRIEU II, 222). Este uso queda recogido en el Pontifical Romano-Germánico y pasa así al Misal de S. Pío V (cfr. MR1570, 14, 16, 345). Sólo a partir de la reforma litúrgica se retoma uniformemente la recitación en voz alta.

<sup>362</sup> Cfr. OM n. 107; IGMR n. 148. Este diálogo goza de bastante antigüedad, pues se lo encuentra ya en la Tradición Apostólica (cfr. cap. 4; B. BOTTE, *La Tradition*, o. c., 10).

la celebración y una súplica a Dios para que puedan ejercerlo en este momento<sup>363</sup>. Ahora que comienza el momento central de la celebración, dirigir al pueblo este saludo es invitarlo a ejercer su sacerdocio bautismal uniéndose a la gran acción de gracias de Cristo a través del ministerio del sacerdote celebrante, a quien responden reconociendo su mediación y deseando que la ponga por obra en su favor.

El diálogo continua con el «*Sursum corda*», dicho mientras se eleva un poco los brazos. El pueblo responde «*Habemus ad Dóminum*». Esta invitación a la oración era ya conocida en el ámbito veterotestamentario<sup>364</sup> y, probablemente, en el culto judío se empleaban expresiones similares<sup>365</sup>. Jesús en su oración también enseñó a dirigirse hacia lo alto, hacia el Padre<sup>366</sup>; y los primeros cristianos pronto entendieron que para ellos era no sólo la forma de orar, sino la disposición que debía orientar su vida, dirigiéndola al Padre a través del mismo Cristo que ahora resucitado y glorioso se sienta a su diestra<sup>367</sup>.

En efecto, si Cristo, Cabeza de la Iglesia, está en los cielos, hacia él deben dirigirse sus miembros; especialmente ahora, en este momento de la celebración, deben disponer sus almas de manera que, excluyendo todo pensamiento mundano, dirijan su atención únicamente al Señor<sup>368</sup>. Los fieles, por su parte, pueden responder que tienen el corazón levantado hacia su Cabeza, hacia el Señor, porque es un don que Dios mismo les concede; y es esta confianza que mueve al sacerdote a seguir con la invitación a la acción de gracias<sup>369</sup>.

<sup>363</sup> Vid. *supra*, 149–153.

<sup>364</sup> *Lm* 3,41: «Alcemos el corazón junto con las manos al Dios que está en los cielos».

<sup>365</sup> Cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 316–318; J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 660–661.

<sup>366</sup> Cfr. *Mt* 14,19 par.; *Jn* 11,41; 17,1.

<sup>367</sup> *Col* 3,1: «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios».

<sup>368</sup> Es la interpretación de este diálogo que encontramos ya en las obras de san Cipriano, *De Dominica Oratione* n. 31 (CCL 3A, 109), y en la quinta catequesis mistagógica de san Cirilo de Jerusalén (SOLANO I, 328).

<sup>369</sup> Así lo explica S. Agustín en uno de sus sermones: «*Tenetis sacramenta ordine suo. Primo, post orationem, admonemini sursum habere cor; hoc decet membra Christi. Si enim membra Christi facti estis, caput uestrum ubi est? Membra habent caput. Si caput non præcessisset, membra non sequerentur. Quo iuit caput nostrum? Quid reddidistis in simbolo? “Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris”. Ergo in caelo caput nostrum. Ideo cum dicitur: “Sursum cor”, respondetis: “Habemus ad dominum”. Et ne hoc*

El sacerdote celebrante invita, por tanto, al pueblo diciendo: «*Grátias agámus Dómino Deo nostro*». Y el pueblo acepta y confirma contestando: «*Dignum et iustum est*». La Iglesia congregada reconoce, pues, las gracias de Dios de las que ha sido objeto gratuitamente y ve como un deber de justicia, como un verdadero acto de religión, agradecer a Dios por estos beneficios<sup>370</sup>. En este último diálogo, aunque el destinatario del acto lingüístico sea el pueblo, se puede percibir que el verdadero destinatario de la acción es Dios. De esta manera queda preparado el “clima celebrativo” para entrar de modo concreto en la acción de gracias que se desarrollará alrededor de un motivo concreto.

Desde el punto de vista ritual, es el sacerdote celebrante quien eleva a Dios Padre en nombre de todo el pueblo santo esta acción de gracias y de alabanza<sup>371</sup>. Por tanto, este diálogo nos está transparentando nuevamente que la asamblea reunida tiene una estructuración jerárquica, ya que la comunidad manifiesta con su aclamación que sólo puede y quiere realizar esta acción de gracias por medio de quien la representa con autoridad ante Dios<sup>372</sup>. Por otra parte, queda claro también que no es sólo el sacerdote el que se encarga de la acción de gracias, sino que el pueblo lo hace con él. De este modo, desde el inicio de la plegaria eucarística, se está manifestando que la celebración

---

*ipsum quod cor habetis sursum ad dominum, tribuatis uiribus uestris, meritis uestris, laboribus uestris, quia dei donum est sursum habere cor, ideo sequitur episcopus uel presbiter qui offert et dicit –cum responderit populus: “Habemus ad dominum” sursum cor–: “Gratias agamus domino deo nostro quia” sursum cor habemus. “Gratias agamus”, quia nisi donaret in terra cor haberemus. Et uos adtestamini dicentes: “Dignum et iustum est” ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor» (Sermo 227; OBRAS XXIV, 287).*

<sup>370</sup> CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses mystagogicæ quinque*, V, 5 (SOLANO I, 328–329): «Después el sacerdote dice: “Demos gracias al Señor”. Y en verdad debemos dar gracias, ya que siendo indignos nos ha llamado a una gracia tan grande, porque siendo enemigos nos ha reconciliado, porque se ha dignado darnos el Espíritu de adopción. Después decís: “Es digno y justo”. Porque cuando damos gracias nosotros, hacemos una obra digna y justa; pero Él, obrando no sólo con justicia, sino sobre toda justicia, nos ha beneficiado y nos ha hecho dignos de tan grandes bienes».

<sup>371</sup> IGMR n. 79: «a) *Gratiarum actio (quæ præsertim in Præfatione exprimitur), in qua sacerdos nomine totius populi sancti Deum Patrem glorificat et ei gratias agit pro toto opere salutis vel aliqua eius ratione particulari, secundum diversitatem diei, festiuitatis vel temporis*».

<sup>372</sup> Cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 661.

pertenece al Pueblo de Dios bajo la dirección del sacerdote, en representación de Cristo<sup>373</sup>.

#### 4.2.2. Parte anafórica variable (prefacio)

Con estas últimas palabras se introduce el cuerpo del prefacio, que el sacerdote continua rezando con los brazos extendidos<sup>374</sup>:

*«Vere dignum et iustum est, æquum et salutäre,  
nos tibi semper et ubique grätias ägere:  
Dömine, sancte Pater, omnípotens ætérne Deus:*

*Quia filios, quos longe peccáti crimen abstúlerat,  
per sánguinem Fílii tui Spíritusque virtúte,  
in unum ad te dénuo congregäre voluísti:  
ut plebs, de unitáte Trinitátis adunáta,  
in tuæ laudem sapiéntiæ multifórmis  
Christi corpus templúmque Spíritus noscerétur Ecclésia.*

*Et ídeo, choris angélicis sociáti,  
te laudámus in gáudio confiténtes:»<sup>375</sup>.*

<sup>373</sup> Cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 318.

<sup>374</sup> IGMR n. 148: «*Postea sacerdos prosequitur, manibus extensis, Præfationem; eaque conclusa, iunctis manibus, una cum omnibus adstantibus, cantat vel clara voce dicit: Sanctus (cf. n. 79 b)*». Como es bien sabido, la variabilidad de los prefacios es una característica de la liturgia romana (junto con la invariabilidad del Canon). Así, por ejemplo, en el así llamado sacramentario veronense existían 267 prefacios, 54 en el sacramentario gelasiano antiguo, 189 en los gelasianos del s. VIII y 14 en el gregoriano. En el Misal piano se estableció que sólo hubieran 11 (sin ningún prefacio dominical equivalente a los actuales). En la primera edición del Misal de Pablo VI se incluyeron 82 prefacios, y la *editio typica tertia* cuenta actualmente con 98; 8 de los cuales están destinados específicamente a los domingos del tiempo ordinario.

<sup>375</sup> Como se ha dicho en la Introducción, para nuestro estudio hemos escogido el *Præfatio VIII de Dominicis «per annum»*, que lleva por “título”: «*De Ecclesia adunata ex unitate Trinitatis*» (OM n. 59). Se trata de un prefacio de nueva composición (para las fuentes del texto cfr. A. WARD y C. JOHNSON, *The prefaces of the Roman Missal. A source compendium with concordance and indices*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1989, 261–263).

En la primera parte<sup>376</sup>, también conocida como “protocolo inicial”, nos encontramos con que «*Vere dignum et iustum est, æquum et salutäre*» constituye el enganche o la respuesta definitiva a la dinámica ascensional que se había establecido con el diálogo inicial. Aquí se repropone en modo directo y simple la acción propia de este momento: el «*grátias agere*». Por eso, es la comunidad reunida aquí y ahora, el «*nos*» eclesial que, sin embargo, no sólo en este momento y aquí, sino que en y con toda su vida —«*semper et ubique*»— se entrega a la alabanza y a la acción de gracias. Las frases finales son una invocación apositiva que indica que, en primer lugar, la alabanza está dirigida al Padre (*Dómine, sancte Pater, omnipotens ætérne Deus*).

A continuación el “embolismo” (*Quia fílios ... Ecclésia*) hace explícito el motivo de la acción de gracias que, aunque es una constante de toda la plegaria eucarística, se motiva principalmente en el prefacio<sup>377</sup>. Por esta razón, este elemento se presenta estructuralmente como si fuera la *ratio* del protocolo inicial<sup>378</sup>, a la cual se le agregan una serie de *adiuncta* que hacen referencia a las circunstancias de la acción de Dios, o a algunas verdades teológicas, o a las circunstancias litúrgico-celebrativas. El sentido de cada término aislado, por tanto, hay que estudiarlo a la luz de la unidad semántica del entero embolismo.

Para la composición de este texto pensamos que se ha tenido como “falsilla” el texto conciliar de la constitución dogmática sobre la Iglesia, que dice:

«Cuando el Hijo terminó la obra que el Padre le encargó realizar en la tierra (cfr. *Jn* 17,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés para que santificara continuamente a la Iglesia y de esta manera los

<sup>376</sup> Para el análisis de la estructura de los prefacios estamos siguiendo los criterios enunciados por A.M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo per una loro retta esegesi*, «Ephemerides Liturgicæ» 86 (1972) 233–279. Según este autor, en el protocolo inicial se pueden reconocer expresiones: apocríticas, eulógicas, crono-topológicas, apositivas, existenciales y un *adiunctum* de la *mediatio Christi* protocolar. En cambio, el procolo final suele presentar expresiones: de enganche con el embolismo, culmen, doxológicas, asociativas, teleológicas, existenciales. Por su parte, la principal catalogación que se puede aplicar a los embolismos prefaciales es en función de la fuente en la que se inspiran: escriturísticos, patrísticos, escriturístico-patrísticos y mixtos. Estos embolismos utilizan también expresiones de enganche con el protocolo inicial y un *adiunctum* de la *mediatio Christi* embolica. Además, el prefacio se abre con el diálogo introductivo y se cierra con el *Sanctus-Benedictus*.

<sup>377</sup> Cfr. IGMR nn. 79, 364.

<sup>378</sup> Por eso comienza con la conjunción causal *quia*.

creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu (cfr. *Ef* 2,18) [...] El Espíritu habita en la Iglesia y en los corazones de los creyentes como en un templo (cfr. *I Co* 3,16; 6,19), ora en ellos y da testimonio de que son hijos adoptivos (cfr. *Ga* 4,6; *Rm* 8,15–16 y 26). El conduce la Iglesia a la verdad total (cfr. *Jn* 16,13), la une en la comunión y el servicio, la construye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos y la adorna con sus frutos (cfr. *Ef* 4,11–12; *I Co* 12,4; *Ga* 5,22). Con la fuerza del Evangelio, el Espíritu rejuvenece a la Iglesia, la renueva sin cesar y la lleva a la unión perfecta con su esposo. En efecto, el Espíritu y la Esposa dicen al Señor Jesús: “¡Ven!” (*Ap* 22,17).

Así se toda la Iglesia aparece como el pueblo unido “por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”<sup>379</sup>.

Aunque este texto magisterial –rico en alusiones bíblicas y patrísticas– no sea la fuente directa del texto litúrgico, sí nos parece que puede considerarse la inspiración al menos temática de cuanto se reza en este prefacio. Así, la exposición dogmática se “transforma” en breves frases que constituyen verdaderamente una confesión de toda la obra salvífica de la Santísima Trinidad, en la que queda bien encuadrado el ser y la misión de la Iglesia<sup>380</sup>.

El embolismo inicia, pues, con la confesión de la situación del hombre antes de la redención que, a causa del pecado, se hallaba alejado de Dios (*quos longe peccāti crimen abstúlerat*). Así, desde la desobediencia de Adán<sup>381</sup>, el crimen de Caín<sup>382</sup>, la presunción de Babel<sup>383</sup>, etc., el resultado del pecado ha sido siempre el apartarse los hombres de la presencia de Dios y dispersarse por

<sup>379</sup> LG n. 4.

<sup>380</sup> Para estudiar el contenido de este prefacio nos servimos de los estudios de G. DI NAPOLI, *Tematiche ecclesiológicas in alcuni prefazi delle domeniche “per annum”*, en E. CATTANEO y A. TERRACCIANO (eds.), *Credo Ecclesiam. Studi in onore di A. Barruffo, sj*, M. D’Auria, Napoli 2000, 416–420 y A. DONGHI, *I prefazi del Tempo Ordinario*, en *Il Messale Romano del Concilio Vaticano II. Orazionale e lezionario, I: La celebrazione del Mistero di Cristo nell’anno litúrgico*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1984, 549–553.

<sup>381</sup> *Gn* 3,23: «Así, pues, el Señor Dios lo expulsó del jardín del Edén, para que trabajase la tierra de la que había sido tomado».

<sup>382</sup> *Gn* 4,14: «Me expulsas hoy de esta tierra; tendré que ocultarme de tu rostro, vivir errante y vagabundo por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará».

<sup>383</sup> *Gn* 11,9: «Por eso se la denominó Babel, porque allí el Señor confundió la lengua de toda la tierra, y desde allí el Señor los dispersó por toda la faz de la tierra».

la tierra. El mismo Jesús, cuando predica la realidad del pecado, toma como ejemplo el hijo que se aleja de la casa paterna para vivir de mala manera<sup>384</sup>.

Precisamente ante esta situación, Dios Padre, por su fidelidad y su misericordia, prometió —como se leyó en la primera lectura<sup>385</sup>— volver a congregarse a su pueblo. Por eso, envió al Hijo y al Espíritu Santo para que, liberándolos del pecado y otorgándoles la adopción filial, reunieran nuevamente a los hombres en un solo pueblo<sup>386</sup>. Así pues, Jesucristo durante su vida pública quiso ardientemente reunir a los hijos de Israel<sup>387</sup> y dio su vida para “reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos”<sup>388</sup>. Y la eficacia de su Pasión redentora para congregarse a los que antes se hallaban lejos la hemos visto ya declarada en la segunda lectura<sup>389</sup>, y también la liturgia ha sabido hacerse eco de esta gozosa realidad<sup>390</sup>.

<sup>384</sup> *Lc* 15,13: «No muchos días después, el hijo más joven lo recogió todo, se fue a un país lejano y malgastó allí su fortuna viviendo lujuriosamente».

<sup>385</sup> *Jr* 23,3: «Congregaré los restos de mis ovejas de todas las tierras adonde las expulsé, y las haré volver a sus pastos para que crezcan y se multipliquen».

<sup>386</sup> LG n. 2: «Dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia. Ésta aparece prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza; se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu, y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los siglos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos, desde Adán, “desde el justo Abel hasta el último elegido”, se reunirán con el Padre en la Iglesia universal».

<sup>387</sup> *Lc* 13,34: «¡Jerusalén, Jerusalén!, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados. Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina a sus polluelos bajo las alas, y no quisiste».

<sup>388</sup> *Jn* 11,49–52: «Uno de ellos, Caifás, que aquel año era sumo sacerdote, les dijo: — Vosotros no sabéis nada, ni os dais cuenta de que os conviene que un solo hombre muera por el pueblo y no que perezca toda la nación —pero esto no lo dijo por sí mismo, sino que, siendo sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación; y no sólo por la nación, sino para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos». Esta última frase dice así en latín: «*ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum*»; de donde se puede ver la inspiración textual asumida en el prefacio.

<sup>389</sup> *Ef* 2,13: «Ahora, sin embargo, por Cristo Jesús, vosotros, que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo».

<sup>390</sup> Así quedaba patente, por ejemplo, en la antigua *Oratio* de la fiesta de *D. N. Iesu Christi Regis*: «*Omnípotens sempitérne Deus, qui in dilécto Fílio tuo, universórum Rege, ómnia instauráre voluísti: concéde propítius; ut cunctæ famíliæ géntium, peccáti vúlneris disgregáta, eius suavíssimo subdántur império*» (MR1962, 697).

Asimismo, el día de Pentecostés, se hace presente la fuerza del Espíritu Santo que, en oposición a cuanto sucedió en Babel, reúne a “hombres piadosos venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo” para que escuchen la predicación de Pedro y, creyendo, sean bautizados y reciban también ellos el don del Espíritu Santo, que había sido prometido no sólo para ellos sino “para todos los que están lejos, para todos los que quiera llamar el Señor Dios nuestro”<sup>391</sup>. De este modo, se ve cómo la acción salvífica del «*in unum ad te dénuo congregáre*» se realiza mediante el Misterio Pascual, es decir, mediante la sangre de Cristo derramada en la Cruz (*per ságuinem Filii tui*) y por la potencia del Espíritu Santo (*Spirítusque virtúte*)<sup>392</sup>. A consecuencia de esta obra salvífica, todos los hombres forman ahora una unidad, que no es una mera agregación de personas, sino «*plebs, de unitáte Trinitátis adunáta*».

Esta fórmula admirable, que aparece también al final del texto conciliar citado, tiene su origen en el tratado de S. Cipriano sobre la oración dominical<sup>393</sup>. En él san Cipriano fundamenta la conducta del cristiano en la nueva condición que ha recibido con el Bautismo: la filiación divina. Quienes poseen, por tanto, un mismo Espíritu, deben concordar también en tener una sola alma. Esta unidad se presenta, de manera especial, como un requisito para que las oraciones y sacrificios ofrecidos sobre el altar sean realmente agradables a Dios. Por eso, afirma, el mayor sacrificio ante Dios es que la comunidad eclesial refleje en sí la unidad que recibe de la unidad existente entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Y es con esta unidad, podemos entender, como la Iglesia debe presentarse especialmente en la celebración memorial del único sacrificio cristiano –la Santa Misa–, uniendo así su sacrificio al de Cristo.

<sup>391</sup> Cfr. *Hch 2 passim*.

<sup>392</sup> De esta manera el prefacio introduce tanto una *mediato Christi* “embólica” (bastante común en los prefacios y muchas veces ligada también a alguna expresión del mismo tipo en el protocolo inicial) como también una *mediatio pneumatologica*.

<sup>393</sup> CIPRIANO DE CARTAGO, *De Dominica Oratione*, n. 23 (CCL 3A, 105): «*Pacificos enim et concordés atque unánimes esse in domo sua Deus præcepit et quales nos fecit secunda natiuitate tales uult renatos perseuerare, ut qui filii Dei esse cæpimus in Dei pace maneamus, et quibus spiritus unus est unus sit et animus et sensus. Sic nec sacrificium Deus recipit dissidentis et ab altari reuertentem prius fratri reconciliari iubet, ut pacificis precibus et Deus possit esse pacatus. Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*».

Por esta unidad de la Iglesia Jesucristo había ya orado, para que fuera una participación en aquella unidad existente entre Él y el Padre<sup>394</sup>. Es cuanto expresaba ya la segunda lectura, a saber, que Cristo reconcilió la humanidad en un solo cuerpo, eliminando toda enemistad y separación entre los hombres y con Dios. Y precisamente porque este hombre nuevo es tal “en Cristo”, se hace posible la comunión con el Padre en un único Espíritu Santo.

Esta es, en efecto, la realidad que encontramos anunciada a lo largo de toda la epístola a los Efesios: la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, comparte un mismo y único Espíritu, todos los cristianos son sus miembros y trabajan para la edificación de este Cuerpo, Cristo es la Cabeza a quien está sometido todo el Cuerpo y de quien recibe la vitalidad<sup>395</sup>. Asimismo, los versículos que continúan la perícope de la segunda lectura desarrollan especialmente uno de estos aspectos de la nueva realidad eclesial surgida del sacrificio de la sangre de Cristo, a saber, que la Iglesia toda y en cada uno de sus miembros es Templo del Espíritu<sup>396</sup>.

Es así como la Iglesia se manifiesta ante el mundo, para que reconociéndola<sup>397</sup> como «*plebs, de unitáte Trinitátis adunáta*» y como «*Christi corpus*

<sup>394</sup> *Jn* 17,20–23: «No ruego sólo por éstos, sino por los que van a creer en mí por su palabra: que todos sean uno; como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que así ellos estén en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que Tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y Tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que Tú me has enviado y los has amado como me amaste a mí».

<sup>395</sup> Cfr. *Ef* 1,22–23; 4,4.12.15–16; 5,29–30.

<sup>396</sup> *Ef* 2,19–22: «Por lo tanto, ya no sois extraños y advenedizos sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, sobre quien toda la edificación se alza bien compacta para ser templo santo en el Señor, en quien también vosotros entráis a formar parte del edificio para ser morada de Dios por el Espíritu». En otras epístolas el Apóstol explica que por el Bautismo en el mismo Espíritu formamos un solo cuerpo (cfr. *1 Co* 12,13) y que el cuerpo de cada fiel se puede decir verdaderamente Templo de este Espíritu (cfr. *1 Co* 3,16;6,19).

<sup>397</sup> En la segunda parte del embolismo la conjunción *ut* introduce el *scopus* de la acción divina: dar a conocer la Iglesia como “lugar” de reconciliación y de reunión para el Padre, en el Hijo y en el Espíritu. El verbo *nosco* se puede traducir por “aprender a conocer, reconocer”. Sólo las traducciones castellana y portuguesa de este prefacio conservan el sentido “epifánico” del texto latino (cfr. A. WARD y C. JOHNSON, *The prefaces*, o. c., 264–265). Nos parece interesante señalar que este término es poco usado en el *Missale Romanum*, pero la otra vez que aparece bajo la forma *nosceretur* (voz pasiva, modo subjuntivo) es en la fiesta del Bautis-

*templúmque Spíritus»* conozcan y alaben todos la «*sapiéntia multifórmis*» de Dios. Dicho de otra manera: Dios ha revelado su misterio de salvación y la Iglesia anuncia las maravillas que en ella han sido realizadas, para que, por la manifestación del cumplimiento de este misterio, todos reconozcan la admirable sabiduría divina; conociéndola, la alaben y, alabándola, entren a formar parte también de este pueblo, de este cuerpo, de este templo de Dios<sup>398</sup>.

Este prefacio dominical, como el resto de prefacios previstos para el Tiempo Ordinario, hace motivo de la acción de gracias y de la alabanza el entero Misterio Pascual. De esta manera pone a la Iglesia en relación con el momento culmen de la historia de la salvación, suscita la fe actual de la asamblea congregada, expresa la fe de la Iglesia y proyecta a quienes celebran hacia el pleno cumplimiento en ellos de aquella realidad salvífica que ha sido ya insertada en el presente<sup>399</sup>. En particular se contempla en el prefacio visto la relación de la Iglesia tanto con la Trinidad inmanente como con la obra salvífica que lleva a cabo en la historia de los hombres; también en el *hic et nunc* celebrativo.

De entre los otros prefacios dominicales, el embolismo del *Præfatio I de Dominicis «per annum»*<sup>400</sup> es también de interés eclesiológico. En él se con-

---

mo del Señor, donde se refiere también a un hecho visible (el descenso del Espíritu en forma de paloma) que da a conocer quién es Jesucristo (el Mesías, el Siervo de Dios) y manifiesta al mundo su misión (anunciar la Buena Nueva a los pobres): «*Qui miris signásti mystériis novum in Iordáne lavácrum, ut, per vocem de celo delápsam, habitáre Verbum tuum inter hómines crederétur; et, per Spíritum in colúmbæ spécie descendéntem, Christus Servus tuus óleo perúngi lætítie ac mitti ad evangelizándum paupéribus noscerétur*» (MR2002, 192).

<sup>398</sup> *Ef* 3,8–12: «A mí, el menor de todos los santos, me ha sido otorgada esta gracia: anunciar a los gentiles la insondable riqueza de Cristo e iluminar a todos acerca del cumplimiento del misterio que durante siglos estuvo escondido en Dios, el Creador de todas las cosas, para dar a conocer ahora a los principados y a las potestades en los cielos las múltiples formas de la sabiduría de Dios [*multiformis sapientia Dei*], por medio de la Iglesia, conforme al plan eterno que ha realizado por medio de Cristo Jesús, Señor nuestro, en quien tenemos la segura confianza de llegar a Dios, mediante la fe en él». Este pasaje está en conexión directa con el inicio de la epístola, donde la revelación del misterio salvífico divino va unido siempre a la alabanza (cfr. *Ef* 1,6.12.14).

<sup>399</sup> Cfr. A.M. TRIACCA, *La strutturazione*, o. c., 278.

<sup>400</sup> «*Cuius hoc miríficum fuit opus per paschále mystérium, ut de peccáto et mortis iugo ad hanc glóriam vocarémur, qua nunc genus eléctum, regále sacerdotium, gens sancta et acquisitionis pópulus dicerémur, et tuas annuntiarémus ubíque virtútes, qui nos de ténebris ad tuum admirábile lumen vocásti*» (OM n. 59).

templa cómo por el Misterio Pascual los hombres de pecadores pasan a ser un pueblo sacerdotal, santo, elegido y adquirido por Dios a través de la muerte y resurrección de Cristo; pueblo que anuncia por toda la tierra en medio de los otros pueblos estas maravillas de Dios y su voluntad salvífica. Y así se nos invita a considerar también este pueblo ejerciendo *in actu* su sacerdocio real en la celebración eucarística a través de la alabanza, de la oblación y de la comunión<sup>401</sup>.

De modo similar, el *Præfatio Communis VI*<sup>402</sup> (que es el mismo de la segunda plegaria eucarística) presenta esta misma realidad pero resaltando el aspecto cristológico del entero designio divino; es decir, partiendo desde la Creación y, pasando por la Encarnación de Cristo y su padecimiento en la Cruz, para llegar hasta su gloriosa Resurrección. Así, aparecen explícitamente estos eventos clave de la obra redentora, que se encontraban implícitos en el prefacio que nosotros hemos estudiado pero que desembocan en la misma realidad: la constitución del nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia, dentro del plan salvífico de Dios.

Ahora bien, ¿es esta una exposición dogmática “de libro” sin más? ¿O tiene alguna incidencia real en el momento celebrativo? Ciertamente, y siendo consecuentes con lo que venimos diciendo de las otras partes de la celebración, nos inclinamos por la segunda opción<sup>403</sup>. Ante todo, la celebración eucarística comienza con el *populo congregato*. Pueblo que Dios ha reunido en su Iglesia

---

<sup>401</sup> La fuente principal de este texto proviene de *I P* 2,9; que ya había sido utilizada en diversas redacciones en los antiguos sacramentarios romanos (cfr. A. WARD y C. JOHNSON, *The prefaces*, o. c., 222–226). Con todo, parece necesario considerar su composición a la luz del capítulo sobre el Pueblo de Dios en la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* (especialmente nn. 9–11).

<sup>402</sup> «*Vere dignum et iustum est, æquum et salutäre, nos tibi, sancte Pater, semper et ubique grätias ägere per Fílium dilectiönis tuæ Iesum Christum, Verbum tuum per quod cuncta fecísti: quem misísti nobis Salvatórem et Redemptórem, incarnátum de Spírítu Sancto et ex Vírgine natum.*

»*Qui voluntátem tuam adímplens et pópulum tibi sanctum acqúrens exténdit manus cum paterétur, ut mortem sólveret et resurrecciónem manifestáret*» (OM nn. 77, 99).

<sup>403</sup> El Concilio Vaticano II quiso afirmar claramente que en la Liturgia se manifiesta la «naturaleza genuina de la verdadera Iglesia» (SC n. 2). Asimismo, varios párrafos de la *Institutio Generalis Missalis Romani* vuelven a enunciar esta realidad aplicándola concretamente a diversos aspectos de la celebración eucarística (cfr. IGMR nn. 4, 5, 19, 22, 50, 112, etc.). Estos puntos ya se han comentado con detalle en el capítulo II.

por la puerta del Bautismo. Ahora este pueblo recibe también el don de ser congregado por Dios para celebrar la Eucaristía. Y precisamente en y a través de la Santa Misa este pueblo convierte en motivo de acción de gracias el designio salvífico del Padre de volver a congregar a sus hijos (*Quia filios...ad te denuo congregare voluisti*) y alaba su sabiduría<sup>404</sup>, crece en unidad entre sí y con cada una de las Personas Divinas, actúa cada uno según su estado y condición dentro de la articulación orgánica que existe en él (como cuerpo de Cristo), se confía a la acción del Espíritu Santo que lo habita como a un templo, escucha la Palabra de Dios y se hace más consciente de su misión, etc.

Pero para percibir la conexión con el momento actual, hace falta considerar también las dos últimas frases del prefacio o “protocolo final”. Éstas utilizan el adverbio *ideo* para enganchar con el embolismo en modo tal que la contemplación se convierta en alabanza ritual. En efecto, la comunidad orante se une a la celeste<sup>405</sup> (indicado por la expresión “asociativa” «*choris angélicis sociáti*») y, según la invitación de quien preside la acción litúrgica, se dispone a dar gloria al Padre (como lo expresa el pronombre personal *te*). En este momento, la acción doxológica llega a su culmen en medio de la alegría de la Iglesia terrena y celeste (*in gáudio confitentes*).

#### 4.2.3. *Sanctus*

Entonces, como conclusión del prefacio, el sacerdote y el pueblo cantan o rezan juntos:

<sup>404</sup> En este sentido el *scopus* del embolismo indica también el fin por el que se expone la *ratio* del mismo; en otras palabras, que la acción redentora-congregante de la Trinidad se actualiza en *esta* asamblea congregada para que esta porción de la Iglesia se reconozca como pueblo a imagen y por causa de la unidad trinitaria, como Cuerpo de Cristo y como Templo del Espíritu y, por eso, eleve su alabanza de la divina sabiduría.

<sup>405</sup> En ocasiones la perspectiva puede ser aún más amplia, llegando a abarcar no sólo a los ángeles y los santos, sino también a todos los hombres redimidos, e incluso a todas las criaturas. Así lo expresa, por ejemplo, el *Præfatio Communis III*: «*Unde mérito tibi cunctæ sérviant creatúrae te redempti rite collaudant univérsi, et uno Sancti tui te corde benedícunt. Quaprópter et nos cum ómnibus te Angelis celebrámus, iucúnda semper confessióne dicéntes*» (OM n. 74).

«*Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sábaoth.*  
*Pleni sunt cæli et terra glória tua.*  
*Hosanna in excelsis.*  
*Benedictus qui venit in nómine Dómini.*  
*Hosanna in excelsis»<sup>406</sup>.*

En esta aclamación se confiesa que la gloria de Dios, que lo llena todo, alcanza en la tierra su revelación completa por medio de la venida del Hijo de Dios Encarnado, especialmente a través de su Misterio Pascual; y que ésta se actualiza en el hoy de la celebración de la Iglesia<sup>407</sup>. Los coros angélicos aclaman a Cristo porque Él es el Rey de la Iglesia triunfante<sup>408</sup>, y la asamblea terrena se une a esta alabanza porque sabe que pertenece a la familia de la Jerusalén Celestial<sup>409</sup> y que en la celebración sacramental tiene ya parte en

<sup>406</sup> OM n. 107. En las liturgias orientales el *Sanctus* se introdujo en la plegaria eucarística hacia el s. IV, según los testimonios de Jerusalén, Antioquía y Egipto. Probablemente se introdujo en la liturgia romana en los primeros decenios del s. V. El texto base de esta aclamación está tomado de *Is* 6,3; que muy pronto fue ampliado con la inserción del *Deus* y del *cæli*, para reforzar precisamente que toda la creación –cielo y tierra– están llenas de la gloria de Dios y se unen en su alabanza. Luego recibió la adición del *Benedictus*, precedido y seguido del *Hosanna*. Estos últimos versículos con una marcada referencia cristológica, como se puede ver por su fuente evangélica (cfr. *Mt* 21,9), parece que se combinaron por primera vez en una sola fórmula en territorio galo (el primer testimonio de este ámbito pertenece a CESÁREO DE ARLES, *Sermo* 73,2; CCL 103, 107). El primer testimonio seguro de su uso dentro de la Misa romana es la del *Liber Pontificalis* que lo atribuye a Sixto I (116–126?); en todo caso es un testigo de su uso en los s. V–VI (cfr. L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 vols., o. c., vol. I, 128). Por otra parte, a pesar de que en ámbito oriental se usaba siempre como una aclamación de todo el pueblo, el *Ordo Romanus I* pareciera que sólo manda cantarlo a algunos clérigos (cfr. n. 16; ANDRIEU II, 95). Además, hay que agregar el hecho que desde el medio evo en adelante la melodía se fue complicando cada vez más, convirtiéndose en la práctica en un canto reservado al coro (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 321–323; J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 681–689).

<sup>407</sup> F.M. AROCENA, *En el Corazón*, o. c., 139–140: «En efecto, convendría que fuéramos conscientes de que al escuchar el prefacio y al cantar el *Sanctus* estamos dando gracias a Dios por sus maravillas –la Creación, la Redención, la Santificación– y esa modalidad de la oración es tan genuinamente cristiana que, cuando la Iglesia canta así, se está autoexpresando a Sí misma».

<sup>408</sup> Cfr. *Ef* 1,21; *Col* 1,16; *I P* 3,22; *Ap* 5,11–12; 7,11–12; 19,1–3.

<sup>409</sup> *Ga* 4,26: «En cambio, la Jerusalén de arriba es libre, y es nuestra madre».

la liturgia celeste, en la que los ángeles y los santos no cesan de glorificar a Dios<sup>410</sup>.

De esta manera, el movimiento de acción de gracias que se desarrolla en el prefacio desemboca en la alabanza de la entera asamblea que se une no sólo entre sí sino también con toda la liturgia celeste para glorificar a Dios Padre Omnipotente y a quien viene en su nombre –siendo también Dios– Cristo, por su obra redentora. Por eso, este canto forma una unidad tanto con el prefacio que lo precede, y del cual es la aclamación conclusiva, como con el resto de la plegaria eucarística, de la cual forma también parte. Así, todo esta acción que se ha descrito hasta aquí no solo continúa sino que se hace más fuerte en los siguientes momentos de la celebración.

#### 4.2.4. Parte anafórica fija

El sacerdote celebrante prosigue con los brazos extendidos recitando la parte fija de la plegaria eucarística<sup>411</sup>:

*«Vere Sanctus es, Dómine,  
et mérito te laudat omnis a te cóndita creatúra,  
quia per Fílium tuum,  
Dóminum nostrum Iesum Christum,  
Spíritus Sancti operánte virtúte,  
vivíficas et sanctíficas univérsa,  
et pópulum tibi congregáre non désinis,  
ut a solis ortu usque ad occásu  
oblátio munda offerátur nómini tuo»<sup>412</sup>.*

<sup>410</sup> Hb 12,22–24: «En cambio, vosotros os habéis acercado al Monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial, y a miríadas de ángeles, a la asamblea gozosa y a la Iglesia de los primogénitos inscritos en los cielos, al Dios Juez de todos, a los espíritus de los justos que han alcanzado la perfección, a Jesús mediador de la nueva alianza y a la sangre derramada, que habla mejor que la de Abel».

<sup>411</sup> Como ya se dijo al inicio de este capítulo, al presentar la Misa que estamos estudiando, hemos escogido la Plegaria Eucarística III. Para una historia de la redacción de la tercera anáfora cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 445; E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 2 vols. Dehoniane, Bologna 1991, vol. I, 225–226.

<sup>412</sup> OM n. 108.

Dado que esta plegaria eucarística esta pensada para poder usarse con cualquiera de los prefacios, a ellos se reserva el desarrollo de los motivos de alabanza y de acción de gracias, mientras que en esta fórmula se pone en primer plano la acción trinitaria que lleva la historia de la salvación hacia su culminación.

Así, retomando el canto final del prefacio con la expresión intensiva «*Vere Sanctus es*»<sup>413</sup>, la santidad de Dios Padre se convierte en objeto de alabanza por parte de todas sus criaturas. El motivo<sup>414</sup> consiste en que a través de la acción del Hijo –quien al ser Dios y hombre verdadero, es el mediador universal, protológico y soteriológico<sup>415</sup>– y de su Espíritu<sup>416</sup> hace llegar a todas las criaturas los dones de la vida y de la santificación, y realiza la constitución del Pueblo de Dios definitivo, la Iglesia.

En esta oración, en efecto, la Iglesia se reconoce con razón como un pueblo congregado<sup>417</sup> por el Padre desde todos los extremos de la tierra. Anteriormente, hemos escuchado en las lecturas y en el salmo, cómo Dios había prometido hacerse cargo de su pueblo para reunirlo y guiarlo en la justicia y en la paz. Esta promesa se cumple definitivamente con la obra salvífica de

<sup>413</sup> Esta forma de *Post Sanctus* es típica en la tradición litúrgica galicana, y se conecta a su vez con elementos de origen siro-occidental (cfr. L. BOUYER, *La troisième prière eucharistique*, «Assemblée du Seigneur» 2 (1968) 23–33; A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 451; J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 168). Otros autores consideran que aunque la idea inicial era componer una anáfora emparentada con la tradición mozarábica y galicana, el resultado fue más bien otro, ya que ni por estructura ni por terminología se nota una clara influencia de ellas. En cambio, por el recurrente tema ofertorial y sacrificial, y por algunas expresiones literales derivadas del Canon Romano, parece más correcto decir que su origen es típicamente romano (cfr. E. MAZZA, *Le odierne*, o. c., vol. I, 223–225; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 735).

<sup>414</sup> La conjunción causal *quia* inserta una *ratio* para la alabanza divina, de manera similar a lo ya visto en el embolismo prefacial (también introducido con un *Quia...*).

<sup>415</sup> Cfr. *Col* 1,12–20.

<sup>416</sup> La presencia del Espíritu en esta parte de la anáfora, resaltando su acción en la obra redentora, sirve ya de preparación para el tránsito hacia la epiclesis de consagración (cfr. *RelatioPEIII*, 153, n. 2b.).

<sup>417</sup> La acción de *congregare* corresponde literalmente a la de formar un rebaño (de *cum* y *grex*), aunque también se aplica a “reunir (hombres o cosas), asociar, juntar, convocar”. Como ya hemos visto, el OM n. 1 designa a los fieles reunidos para celebrar los misterios precisamente con la locución «*pópulo congregato*».

Cristo, que reúne a quienes antes estaban separados y eran enemigos de Dios en un solo pueblo, del cual Él es el Rey y Pastor.

Pero más específicamente, Dios sigue realizando ahora y asiduamente la obra de congregación de su pueblo (*congregare non desinis*) en asamblea litúrgica, con el fin de que le sea ofrecida en toda la tierra una oblación pura (*ut...oblatio munda offeratur nomini tuo*)<sup>418</sup>, tal como fuera anunciado por el profeta Malaquías<sup>419</sup>. Ya las primeras comunidades cristianas veían en esta “oblación pura” un tipo del culto eucarístico<sup>420</sup>, donde el pueblo que lo ofrece no es otro que la Iglesia<sup>421</sup>.

Sin duda, esta «*oblatio munda*» es en primerísimo lugar, aquel sacrificio que, superando las imperfecciones de los sacrificios de la antigua ley, ofreció Cristo al Padre una sola vez y para siempre a fin de cancelar la deuda del

<sup>418</sup> Como se puede ver, aquí se designa a la Eucaristía sobre todo bajo el aspecto sacrificial y resaltando la acción oblativa que tiene lugar dentro de la plegaria eucarística. La palabra *oblatio* designa, en efecto, a toda la acción ritual y tiene un marcado carácter sacramental (cfr. ELLEBRACHT, 81). En el *Missale Romanum* sólo aparece calificada por el adjetivo *mundus* en la *Super oblata* de la *Dominica XXXI «per annum»* (cfr. MR2002, 481); el resto de veces que se usa con el significado de “limpio, puro” se refiere más bien a las disposiciones personales.

<sup>419</sup> *Ml* 1,11: «Pues desde donde sale el sol hasta el ocaso [*Ab ortu enim solis usque ad occasum*] grande es mi Nombre entre las naciones. En todo lugar es ofrecido incienso y una oblación pura a mi Nombre [*offeretur nomini meo oblatio munda*], porque mi Nombre es grande entre las naciones, dice el Señor de los ejércitos».

<sup>420</sup> Así tenemos, por ejemplo, el texto de la *Didaché* cap. 14: «En los domingos del Señor, reuníos y partid el pan, y haced gracias, confesando antes vuestros pecados, para que vuestro sacrificio sea puro. El que tenga algún disgusto con su amigo, no asista a vuestra reunión hasta haberse reconciliado, a fin de que no se contamine vuestro sacrificio. Pues esto es lo que dijo el Señor: “en todo lugar ofrézcaseme sacrificio limpio, porque soy yo Rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable en las naciones”» (SOLANO I, 55).

<sup>421</sup> Que la universalidad del sacrificio eucarístico implica también la universalidad del Pueblo de Dios lo hace, por ejemplo, S. Agustín en el *De Civitate Dei*, lib. XVIII, 35,3: «*Malachias prophetans Ecclesiam, quam per Christum cernimus propagatam, Iudæis apertissime dicit ex persona Dei: “Non est mihi voluntas in vobis, et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificabitur et offeretur nomini meo oblatio munda; quia magnum nomen meum in gentibus, dicit Dominus”. Hoc sacrificium per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech, cum in omni loco a solis ortu usque ad occasum Deo iam videamus offerri [...]*» (OBRAS XVI–XVII, 1308)

pecado de los hombres<sup>422</sup>. En el contexto del oráculo profético<sup>423</sup>, este sacrificio es puro de por sí y nada puede mancharlo, pero, a la vez, Dios quiere que quienes lo ofrezcan compartan también esta pureza<sup>424</sup>. Por esto, es posible ver también en esta *oblatio pura* el sacrificio que la Iglesia hace de sí misma junto a Cristo al Padre<sup>425</sup>. Pero preferimos profundizar en este aspecto un poco más adelante.

Siendo el memorial del sacrificio que reconcilió todas las cosas con el Padre por la única ofrenda sacrificial de su Hijo, la Eucaristía realiza también la recapitulación de toda la creación. En este sentido, asociado a esta única oblación pura por la comunión del Espíritu, el pueblo sacerdotal congregado por Dios actualiza realmente en la celebración el designio creador, ya que participa en la ofrenda en la que toda la creación –unida en una alabanza unánime– es presentada nuevamente al Padre.

Un último aspecto que se puede mencionar es que este sacrificio ofrecido «*a solis ortu usque ad occasum*» hace referencia también al carácter misionero de la Iglesia, pues no sólo a través de la predicación y del Bautismo, sino también a través del sacrificio eucarístico trabaja para que la totalidad del mundo se incorpore al Pueblo de Dios y al Cuerpo de Cristo<sup>426</sup>.

<sup>422</sup> Así se introducía en la *Super oblata* la petición al Padre: «*Deus, qui legálium différentiam hostiárum, uníus sacrificii perfectióne sanxísti*», con fundamento en la teología reflejada en *Hb* 9–10.

<sup>423</sup> Cfr. *Ml* 1,1–14.

<sup>424</sup> En el Nuevo Testamento resultan paradigmáticas las invectivas del Apóstol contra quienes piensan que pueden participar en el altar de los ídolos y en el altar del Señor (cfr. *1 Co* 10,14–21), o contra quienes celebran la Cena del Señor en medio de divisiones y abusos (cfr. *1 Co* 11,18–22).

<sup>425</sup> Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei*, lib. XIX, 23,5: «*Huius autem præclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas eius, cuius rei mysterium celebramus oblationibus nostris, quæ fidelibus notæ sunt, sicut in libris præcedentibus disputavimus. Cessaturas enim victimas, quas in umbra futuri offerebant Iudæi, et unum sacrificium gentes a solis ortu usque ad occasum, sicut iam fieri cernimus oblaturas, per Prophetas Hebræos oracula increpuere divina [...]*» (OBRAS XVI–XVII, 1424)

<sup>426</sup> LG n. 17: «Pero, aunque cualquier creyente puede bautizar, sin embargo es propio del sacerdote consumir la construcción del Cuerpo con el sacrificio de la Eucaristía. Así se cumplen las palabras de Dios por medio del profeta: “Mi nombre es grande en todos los pueblos situados entre la salida y la puesta del sol, y en todos los lugares se ofrece a mi nombre un sacrificio puro” (*Ml* 1,11). De esta manera, la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del

Luego, con las manos extendidas sobre las ofrendas, dice:

«*Súpplices ergo te, Dómine, deprecámur,  
ut hæc múnera, quæ tibi sacránda detúlimus,  
eódem Spíritu sanctificáre dignéris,  
ut Corpus et + Sanguis fiant  
Fílii tui Dómini nostri Iesu Christi,  
cuius mandáto hæc mystéria celebrámus*»<sup>427</sup>.

Este momento se presenta como consecuencia (*ergo*) de la anámnesis anterior. De esta manera, la Iglesia ora apoyándose en la santidad y benevolencia divinas, manifestadas a todas las criaturas, pero especialmente a la comunidad reunida para la celebración eucarística. Ahora, con el gesto de la imposición de las manos sobre las ofrendas y con su oración, la Iglesia suplica la acción del Espíritu Santo sobre los dones. En ella la Iglesia implora explícitamente la fuerza del Espíritu Santo para que estos dones que han ofrecido los hombres (*hæc múnera, quæ tibi sacránda detúlimus*<sup>428</sup>) se conviertan en el Cuerpo y

---

Espíritu y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos».

<sup>427</sup> OM n. 109.

<sup>428</sup> En el contexto de esta unidad sintáctica, *munera* designa primariamente (aunque no exclusivamente) los dones materiales –pan y vino– presentados sobre el altar (cfr. ELLEBRACHT, 163). El verbo *deferre* tiene el significado de “dedicar, sacrificar”, aunque no llega a tener un sentido tan técnico de “ofrecer el sacrificio”, como si sucede con *offerre* (cfr. ELLEBRACHT, 83). Aporta más bien un matiz de respeto, reverencia o veneración (cfr. BLAISE-DUMAS, 392). El lugar privilegiado para el uso del presente o del participio en el *Missale Romanum* son, sin duda, las oraciones *Super oblata*. En cambio, el uso del perfecto conoce sólo una ocurrencia, que es precisamente en esta anáfora. Su uso, por tanto, hace referencia a la acción ya cumplida de la presentación de los dones y especialmente a la oración *Super oblata* (cfr. RelatioPEIII, 153, 3b). *Sacrare*, por su parte, tiene el sentido pagano de “dedicar a la divinidad”, que en el uso litúrgico se convierte en “dedicar o consagrar a Dios”, como lo sugiere el dativo *tibi* en esta fórmula. El uso del gerundivo corresponde, además de a esta plegaria eucarística, a algunas *Super oblata*. En la eucología, constituye sobre todo un recurso estilístico que hace referencia a la acción en sí misma, que se está realizando *hic et nunc*, aunque puede tener también un cierto matiz de futuro e incluir una idea de finalidad (cfr. ELLEBRACHT, 144–148). Por tanto, «*hæc múnera, quæ tibi sacránda detúlimus*» se puede entender como “estas ofrendas que hemos presentado para que sean dedicadas a Ti”. Ciertamente *sacrare* no es un término que técnicamente haga referencia a la consagración; pero, por otra parte, ya hemos dicho que la misma *Super oblata*–y con ella todo el rito ofertorial– mira ya a lo que

Sangre de nuestro Señor Jesucristo (*Corpus et Sanguis fiant Fílii tui Dómini nostri Iesu Christi*)<sup>429</sup>.

Verdaderamente el sujeto de esta súplica es la Iglesia, aquí representada tanto por el sacerdote como por todos los demás fieles reunidos. En efecto, aunque sólo el sacerdote pronuncie la plegaria eucarística, muchas fórmulas están redactadas al plural (como es el caso aquí del *Súplices...deprecámur*), para expresar así que tanto el sacerdote como los laicos están llamados a unirse con Cristo en la celebración memorial de su sacrificio. Así, es toda la asamblea eucarística –en su variedad jerárquica– la que es un signo de la Iglesia entera<sup>430</sup>.

El objeto de la súplica es que el Padre santifique en el Espíritu o por medio del Espíritu aquellos dones que le han sido separados y ofrecidos. El *scopus* de esta petición es la transformación de las realidades materiales del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo, haciendo una clara referencia así al sacrificio de la Cruz, como también queda expresado por el gesto de signación de las ofrendas.

Hacia el final, la proposición relativa «*cuius mandáto hæc mystéria celebrámus*»<sup>431</sup> explica bien lo que la Iglesia desea realizar a través de la celebra-

---

los dones serán después de la consagración, es decir, el Cuerpo y Sangre de Cristo (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 738).

<sup>429</sup> IGMR n. 79: «c) *Epiclesis: qua per invocationes peculiare Ecclesia Spiritus Sancti virtutem implorat, ut dona ab hominibus oblata consecrentur, seu Corpus et Sanguis Christi fiant et ut hostia immaculata, in Communionem sumenda, sit in salutem eorum qui illam participaturi sunt*».

<sup>430</sup> En el Canon Romano, el *nos* eclesial queda al mismo tiempo manifestado en su diversidad cuando las mismas fórmulas enumeran por separado al ministro y al pueblo: «*Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familie tuæ*» (OM n. 87); «*Unde et memores, Dómine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta*» (OM n. 92).

<sup>431</sup> Con *mysterium* se puede designar toda la celebración eucarística, sin distinguir entre la acción ritual externa y la gracia interna, u otros matices dependiendo también si se usa en una *Super oblata* o en una *Post communionem*, etc. Especialmente en plural se refiere a los ritos sacramentales en cuanto se realizan aquí y ahora –podemos agregar: por mandato del Señor– (cfr. ELLEBRACHT, 68). Así, por ejemplo, al inicio de la Misa, cuando se invita al acto penitencial, se dice: «*Fratres, agnoscámus peccáta nostra, ut apti simus ad sacra mystéria celebránda*» (OM n. 4). Y de manera explícita el *Hanc igitur* de la Misa in *Cæna Domini* expresa la conexión entre esta celebración y la institución de la Eucaristía: «*Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familie tuæ, quam tibi offérimus ob diem, in qua*

ción, a saber, cumplir la voluntad de Cristo al instituir la Eucaristía y confiarla a su Iglesia<sup>432</sup>.

Llegado, pues, el momento de la consagración, el sacerdote celebrante, tomando la hostia con sus manos y manteniéndola un poco elevada sobre el altar, dice:

*«Ipse enim in qua nocte tradebatur  
accépit panem  
et tibi grátias agens benedíxit,  
fregit, dedítque discíplis suis, dicens:*

ACCÍPITE ET MANDUCÁTE EX HOC OMNES:  
HOC EST ENIM CORPUS MEUM,  
QUOD PRO VOBIS TRADÉTUR»<sup>433</sup>.

Luego el sacerdote, toma en sus manos el cáliz, lo mantiene un poco elevado sobre el altar, y dice:

*«Símili modo, postquam cenátum est,  
accípiens cálicem,*

---

*Dóminus noster Iesus Christus trádidit discíplis suis Córporis et Sanguinis sui mystéria celebránda» (MR2002, 307).*

<sup>432</sup> IGMR n. 72: *«Christus enim accepit panem et calicem, gratias egit, fregit deditque discipulis suis, dicens: Accipite, manducate, bibite; hoc est Corpus meum; hic est calix Sanguinis mei. Hoc facite in meam commemorationem. Proinde Ecclesia totam celebrationem Liturgiae eucharisticae partibus hisce Christi verbis et actibus respondentibus ordinavit».*

<sup>433</sup> OM n. 110. La fórmula de consagración sobre el pan ha sido ampliada respecto al Misal tridentino, que la limitaba al: «HOC EST ENIM CORPUS MEUM» (MR1570, 343). Las razones por las que pastores y liturgistas sugirieron que fuera completada son varias y de diverso tipo: esta “esencialidad” no se encuentra en las otras tradiciones litúrgicas, que siempre agregan algo más; en las cuatro narraciones de la Última Cena las palabras no son idénticas; es un uso común en la liturgia componer las fórmulas a base de varios versículos bíblicos; la teología de la Misa aparece incompleta porque no se manifiesta directamente el carácter sacrificial, etc. (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 447–448). De hecho, la primera vez que se publicaron las nuevas plegarias eucarísticas éstas presentaban algunas variantes en las palabras de la consagración (cfr. *Preces eucharisticae et praefationes*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1968); posteriormente el *Consilium*, por querer del Papa Pablo VI, anunció la uniformización del texto para las anáforas (cfr. EDIL I, n. 1198); disposición que quedó luego refrendada en la Constitución Apostólica *Missale Romanum* (cfr. MR2002, 13).

*et tibi grátias agens benedíxit,  
dedítque discíplis suis, dicens:*

ACCÍPITE ET BÍBITE EX EO OMNES:  
HIC EST ENIM CALIX SÁNGUINIS MEI  
NOVI ET ÆTÉRNI TESTAMÉNTI,  
QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDÉTUR  
IN REMISSIÓNEM PECCATÓRUM.  
HOC FÁCITE IN MEAM COMMEMORATIÓNEM<sup>434</sup>.

Se trata de una acción con unas características bastante particulares, ya que no es un “relato histórico” dirigido a los presentes; sigue siendo una oración dirigida a Dios Padre. En ella, de una parte, se hace patente el deseo de cumplir aquello que Jesús hizo y mandó realizar, y, por otra parte, a través de las palabras y acciones de Cristo y por el poder del Espíritu Santo que acaba de ser invocado en el «*Súpplices*», se actualiza sacramentalmente el sacrificio que Cristo mismo instituyó en la Última Cena<sup>435</sup>.

<sup>434</sup> OM n. 111. En la fórmula actual se ha suprimido la frase «*Mystérium fidei*» –que en el Misal tridentino aparecía intercalada entre *testamenti* y *qui pro vobis* (MR1570, 344)– porque se encuentra así sólo en el Canon Romano, sin referencias bíblicas semejantes, posee un significado incierto en dicha ubicación e interrumpe el sentido de la frase (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 448–449).

<sup>435</sup> IGMR n. 79: «*d) Narratio institutionis et consecratio: verbis et actionibus Christi sacrificium peragitur, quod ipse Christus in Cena novissima instituit, cum suum Corpus et Sanguinem sub speciebus panis et vini obtulit, Apostolisque manducandum et bibendum dedit et iis mandatum reliquit idem mysterium perpetuandi*». Nótese, en efecto, cómo se habla en este punto no solamente de una “*narratio institutionis*” sino que se especifica ulteriormente la naturaleza de la acción diciendo “*et consecratio*” (la redacción es ésta desde la *editio typica* de 1970, como se puede ver en M. BARBA, *Institutio generalis Missalis Romani. Textus - Synopsis - Variationes*, LEV, Città del Vaticano 2006, 460–461). No queremos entrar aquí en la debatida cuestión de si todo este bloque deba considerarse una parte anamnética o una parte epiclética de la plegaria eucarística. Se pueden confrontar ambas opiniones, respectivamente, en V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 637 *in fine*, 638, 640, 739 y C. GIRAUDO, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull’Eucaristia*, San Paolo, Roma 2001, 263–266, 406–409. Ciertamente el origen, la evolución y la manera de entender la estructura de las plegarias eucarísticas sigue siendo un tema abierto al estudio. Se pueden ver las diversas posiciones en las reseñas ofrecidas por V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., 477–510 y C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Biblical Institute Press, Rome, 1981, 1–8.

Así pues, estas palabras no son dichas por el sacerdote como cualquier otra oración, sino que dice aquellas palabras y realiza los gestos *in persona Christi*, es decir, «en la identificación específica, sacramental, con el “Sumo y Eterno Sacerdote”, que es el Autor y el Sujeto principal de este su propio Sacrificio, en el que, en verdad, no puede ser sustituido por nadie»<sup>436</sup>. En virtud, pues, de esta identificación sacramental y por la fuerza del Espíritu Santo apenas invocada, toda la sustancia del pan queda transformada en la sustancia del Cuerpo de Cristo y toda la sustancia del vino queda transformada en la sustancia de su Sangre<sup>437</sup>, de modo que, después de la consagración, Cristo está verdadera, real y sustancialmente presente con su Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad<sup>438</sup>.

En esta parte de la plegaria eucarística se ponen en acción una serie de códigos visivos, auditivos, gestuales, etc. que subrayan la importancia del momento<sup>439</sup>. Así, el sacerdote pronuncia estas palabras con claridad, mientras todos los demás fieles están de rodillas<sup>440</sup>, adorando la presencia eucarística de nuestro Señor Jesucristo. Cuando las especies consagradas son mostradas al pueblo, la liturgia permite que se resalte la presencia real del Señor con algunos signos de veneración, como el sonar una campanilla o usar el incienso<sup>441</sup>, mientras el sacerdote –hecha la ostensión– adora también la presencia real de Nuestro Señor con una genuflexión<sup>442</sup>.

<sup>436</sup> DC n. 8.

<sup>437</sup> Cfr. CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XIII, Decretum de ss. Eucharistia*, 11.X.1551, cap. 4 (DH n. 1639).

<sup>438</sup> Cfr. CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XIII, Decretum de ss. Eucharistia*, 11.X.1551, cap. 1 (DH n. 1636).

<sup>439</sup> IGMR n. 3: «*Mirabile etiam mysterium præsentiæ realis Domini sub speciebus eucharisticis [...] in Missæ celebratione declaratur non solum ipsis verbis consecrationis, quibus Christus per transubstantiationem præsens redditur, sed etiam sensu et exhibitione summæ reverentiæ et adorationis, quæ in Liturgia eucharistica fieri contingit*».

<sup>440</sup> IGMR n. 43: «*Genuflectant vero, nisi valetudinis causa, vel ob angustiam loci vel frequentiore numerum adstantium aliasve rationabiles causas impediatur, ad consecrationem*».

<sup>441</sup> IGMR n. 150: «*Paulo ante consecrationem, minister, pro opportunitate, campanulæ signo fideles monet [...] ]Si incensum adhibetur, cum hostia et calix populo post consecrationem ostenduntur, minister ea incensat*».

<sup>442</sup> La rúbrica prescribe: «*genuflexus adorat*» (cfr. OM nn. 110, 111).

Luego el sacerdote dice: «*Mysterium fidei*», manifestando así su fe en la presencia real de Nuestro Señor bajo las especies sacramentales y confesando a la vez que el misterio celebrado es ante todo un misterio de la fe sobrenatural: más aún, es «es el compendio y la suma de nuestra fe»<sup>443</sup>. El pueblo, a su vez, aclama: «*Mortem tuam annuntiámus, Dómine, et tuam resurrectionem confitémur, donec vénias*», confesando el misterio contenido en este memorial sacramental, declarando su cumplimiento en el anuncio-memorial celebrativo y, a la vez, manifestando la tensión escatológica que le es inherente hasta la venida gloriosa de Cristo<sup>444</sup>. Así, la Iglesia reunida confiesa también su propio misterio, su ser *Ecclesia de Eucharistia* desde el momento fundante de la institución de la Eucaristía en la Última Cena, en el que recibió de Cristo la actualización perenne del Misterio Pascual del que deriva todo su ser eclesial y toda su vida<sup>445</sup>.

Luego el sacerdote celebrante, con los brazos elevados, continúa:

*«Mémoires ígitur, Dómine,  
eiúsdem Fílii tui salutíferæ passiónis  
necnon mirábilis resurrectionis  
et ascensionis in cælum,  
sed et præstolántes álterum eius advéntum,*

<sup>443</sup> CatIg n. 1327.

<sup>444</sup> Cfr. OM n. 112. Esta aclamación –basada en el relato paulino de la celebración eucarística (cfr. *I Co* 11,23–26)– es de origen oriental, pero se ha querido introducir en la tradición romana para favorecer la participación activa del pueblo (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 449).

<sup>445</sup> EDE n. 5: «“¡Mysterium fidei! – ¡Misterio de la fe!”. Cuando el sacerdote pronuncia o canta estas palabras, los presentes aclaman: “Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ¡ven Señor Jesús!”. Con éstas o parecidas palabras, la Iglesia, a la vez que se refiere a Cristo en el misterio de su Pasión, revela también su propio misterio: Ecclesia de Eucharistia. Si con el don del Espíritu Santo en Pentecostés la Iglesia nace y se encamina por las vías del mundo, un momento decisivo de su formación es ciertamente la institución de la Eucaristía en el Cenáculo. Su fundamento y su hontanar es todo el Triduum paschale, pero éste está como incluido, anticipado, y “concentrado” para siempre en el don eucarístico. En este don, Jesucristo entregaba a la Iglesia la actualización perenne del misterio pascual. Con él instituyó una misteriosa “contemporaneidad” entre aquel Triduum y el transcurrir de todos los siglos».

*offérimus tibi, grátias referéntes,  
hoc sacrificium vivum et sanctum»*<sup>446</sup>.

Aquí el sustantivo verbal *mémores* determina la acción que se realiza en este momento. Su sujeto, que aquí aparece implícito, es la totalidad de la Iglesia, representada aquí y ahora por el ministro ordenado y todo el pueblo santo. Por su parte, la conjunción *igitur* sirve como conexión con el precedente relato institucional, de modo que este momento de la celebración aparece como la actualización y el cumplimiento del mandato de Cristo. Así resulta que, delante de esta presencia real por antonomasia de Nuestro Señor Jesucristo, la Iglesia cumple con el mandato recibido del Él por medio de los apóstoles de hacer memoria del mismo Cristo y, especialmente, de su Pasión santa y salvadora (*salutíferæ passiónis*), de su gloriosa Resurrección y Ascensión a los cielos (*mirábilis resurrectionis et ascensionis in cælum*)<sup>447</sup>.

El contenido de la anámnesis es, en síntesis, todo el Misterio Pascual de Cristo; misterio redentor que en esta anáfora amplía su perspectiva escatológica haciendo referencia expresa a la Parusía (*præstolántes álterum eius advéntum*). Por eso y con razón, la Iglesia tiene la clara conciencia de “estar celebrando ahora el memorial de nuestra redención”<sup>448</sup> y, a la vez que hace suya esta prenda de la obra redentora que el Hijo llevó a su cumplimiento, la presenta al Padre suplicando que le conceda alcanzar su consumación definitiva en la venida gloriosa de Cristo.

Así, dentro de esta acción anamnética, la Iglesia que está haciendo memoria (es decir, la Iglesia reunida) ofrece al Padre, en el Espíritu Santo, este «*sacrificium vivum et sanctum*»<sup>449</sup>. Este mismo concepto de “sacrificio vivo y

<sup>446</sup> OM n. 113.

<sup>447</sup> IGMR n. 79: «*e*) Anamnesis: per quam, mandatum adimplens, quod a Christo Domino per Apostolos accepit, Ecclesia memoriam ipsius Christi agit, recolens præcipue eius beatam passionem, gloriosam resurrectionem et ad cælos ascensionem».

<sup>448</sup> La PE IV explicita el contenido teológico de la anámnesis como «*redemptiõnis nostræ memoriále nunc celebrántes*» (OM n. 122).

<sup>449</sup> Esta misma realidad se expresa en las demás anáforas, a veces con acento más realista, a veces con un lenguaje más simbólico. Así tenemos que el objeto del ofrecimiento es:

— *hóstiam puram, hóstiam sanctam, hóstiam immaculátam, Panem sanctum vitæ æternæ et Cállicem salutis perpétuæ* (PE I; OM n. 92);

— *panem vitæ et cállicem salutis* (PE II; OM n. 105);

santo” se usa tal cual en la anáfora atribuida a Teodoro de Mopsuestia<sup>450</sup>; pero tiene ya su inspiración en los escritos neotestamentarios<sup>451</sup>. Por otra parte, esta expresión fue la que sobrevivió al proyecto inicial, en el que iba precedida por «*hanc Hostiam salutarem*» y seguida de «*ac nosmetipsos cum Ea et omnia nostra quia tui sumus et tua sunt universa*». En la redacción final la primera adición ha sido eliminada y la segunda ha sido reformulada en «*Ipse nos tibi perficiat munus ætérnum*» y situada al inicio de la conmemoración de los santos<sup>452</sup>. Se puede observar, por tanto, que los redactores de esta plegaria eucarística han querido hacer una clara referencia a la ofrenda de la Iglesia unida a la de Cristo, aunque “textualmente” en este momento todavía no se haya explicitado.

La acción de ofrenda descrita como «*offérimus*» es común a las cuatro anáforas, pero una característica particular de esta plegaria eucarística es el unir la a una forma verbal de participio —«*grátias referentes*»— que la cualifica dándole un tono netamente “eucarístico”. Esta acción, además, se puede entender de dos maneras: como la situación subjetiva de quienes ofrecen el sacrificio, de manera que los que ofrecen el sacrificio son aquellos que “dan gracias”; o como explicación de la naturaleza del sacrificio mismo, en cuanto que éste mismo es una acción de gracias<sup>453</sup>.

Ciertamente, este «*offérimus*» lo pronuncia sólo el sacerdote, pero lo hace en representación de la entera asamblea litúrgica, que ya había expresado su unión a la oblación del Señor desde que comenzó la celebración y especialmente en los ritos del ofertorio. Así la Iglesia refleja precisamente su conciencia de ser Cuerpo de Cristo y de estar unida a su Cabeza en la oblación<sup>454</sup>.

---

— *eius Corpus et Sanguinem, sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutáre* (PE IV; OM n. 122).

<sup>450</sup> Cfr. A. HÄNGGI y I. PAHL, *Prex eucharistica, textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Universitaires Fribourg, Fribourg 1978, 384.

<sup>451</sup> *Rm* 12,1: «Os exhorto, por tanto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como ofrenda viva, santa, agradable a Dios: éste es vuestro culto espiritual».

<sup>452</sup> Cfr. RelatioPEIII, 156–157; E. MAZZA, *Le odierne*, o. c., vol. I, 236–238.

<sup>453</sup> Cfr. E. MAZZA, *Le odierne*, o. c., vol. I, 234–235.

<sup>454</sup> Cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia: dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, EDUSC, Roma 2006, 539.

Tras el momento anamnético-ofertorial, la oración presidencial vuelve a asumir el tono de súplica para que Dios intervenga con su poder en la oblación de su Iglesia:

*«Réspice, quæsumus, in oblationem Ecclesiæ tuæ  
et, agnoscens Hóstiam, cuius voluísti immolatione placári,  
concède, ut qui Córporum et Sánguine Fílii tui refícimur,  
Spíritu eius Sancto repléti,  
unum corpus et unus spíritus inveniámur in Christo»<sup>455</sup>.*

Esta oración comienza suplicando la mirada del Padre sobre la ofrenda de su Iglesia (*Réspice ... in oblationem Ecclesiæ tuæ*<sup>456</sup>), para que reconozca en ella el sacrificio redentor de su Hijo (*agnoscens Hóstiam, cuius voluísti immolatione placári*<sup>457</sup>). Ciertamente no ha habido una “doble ofrenda” sino una única oblación; pero por otra parte, algún matiz debe de haber entre esta *oblatio Ecclesiæ* y la *Hostia* que es Cristo, de lo contrario no habría necesidad de pedir que sea reconocido y aceptado por el Padre, porque se trata del sacrificio agradable a Dios por antonomasia. Se ve que necesitamos hacer alguna precisión más, pero de momento el texto de la plegaria aún no nos permite concretarla.

<sup>455</sup> OM n. 113.

<sup>456</sup> *Respicere* expresa la conciencia de que Dios nos ve, de que dirige su mirada desde lo alto del cielo hacia la humildad de las cosas de la tierra; por eso se implora esta mirada y la atención misericordiosa de Dios sobre las oraciones y las ofrendas de la Iglesia (cfr. BLAISE-DUMAS, 168).

<sup>457</sup> El uso del término *Hostia* con mayúscula, unido a la frase *cuius voluísti immolatione placári*, muestra que se refiere indudablemente a Cristo, que se ofreció por nosotros cumpliendo la voluntad del Padre (cfr. *Ef* 5,2; *1 Jn* 2,2; 4,10): es éste sacrificio el que se pide al Padre que reconozca al fijar su mirada en la ofrenda de la Iglesia (este es el único caso en que se aplica la acción de *agnoscere* a Dios; en el resto de ocurrencias dentro del *Missale Romanum* son los hombres los que deben “reconocer” al Padre, a su Redentor, a Cristo en el prójimo, la gloria de la Trinidad, los beneficios divinos, etc.). En consecuencia, el término *immolatio* hace referencia a este acto de ofrecimiento (más que a un acto de destrucción de la víctima; cfr. ELLEBRACHT, 139); y el verbo *placare* señala el efecto propiciatorio de este sacrificio de Cristo y, aunque técnicamente tiene el significado de “tratar de aplacar, apaciguar, calmar, hacer favorable”, en el Misal de Pablo VI se identifica más bien con el concepto de “reconciliación” (cfr. A. DUMAS, *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du missel romain*, «Notitiae» 6 (1970), 208).

En todo caso, esta súplica de aceptación expresa que, así como la Iglesia –obedeciendo al mandato de su Cabeza y Señor– ha hecho el memorial de su obra salvífica, así también al presentar su oblación ante el Padre, pide que sirva ante Él de “memorial” y le obtenga los efectos salvíficos propios de esta acción redentora “re-presentada”<sup>458</sup>. No obstante, y como ya estamos acostumbrados a ver, esta súplica no es más que una petición introductoria, ya que la Iglesia se atreve a pedir más. En concreto se pide al Padre que por la recepción del Cuerpo y Sangre de su Hijo (*Córpore et Sanguine Filii tui reficimur*<sup>459</sup>) y llenos, por tanto, de su Espíritu Santo (*Spíritu eius Sancto repléti*), seamos hechos una sola cosa con Cristo<sup>460</sup>.

Aquí la acción pneumática se presenta en continuidad con la epiclesis sobre los dones y la consagración, de modo que los dones que se han convertido en Cuerpo y Sangre de Cristo por la santificación del Espíritu Santo nos llenen de ese mismo Espíritu al recibirlos en comunión, para formar así un solo Cuerpo y un solo Espíritu en Cristo. De esta manera se muestra que la acción del Espíritu Santo no se limita a hacer presente el Cuerpo y Sangre del Señor sino que, a través de la comunión, su obrar se extiende también a nuestra “cristificación”, a nuestra perfecta incorporación a Cristo. No se trata, por tanto, de dos “transformaciones independientes” sino profundamente relacionadas<sup>461</sup>.

Estos efectos sobrenaturales debidos a la donación del Espíritu y a su acción en nosotros son múltiples, pues abarcan en sí todas las gracias divinas<sup>462</sup>.

<sup>458</sup> Cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 172.

<sup>459</sup> También la participación en el sacrificio a través de la comunión forma parte del mandato de Cristo, sólo que en la celebración eucarística esto sucede en un momento posterior.

<sup>460</sup> Esta relación entre la comunión eucarística y la unidad eclesial queda bien afirmada por San Pablo: «Puesto que el pan es uno, muchos somos un solo cuerpo, porque todos participamos de un solo pan» (*I Co 10,17*).

<sup>461</sup> SCar n. 13: «Es muy necesario para la vida espiritual de los fieles que tomen más clara conciencia de la riqueza de la anáfora: junto con las palabras pronunciadas por Cristo en la última Cena, contiene la epiclesis, como invocación al Padre para que haga descender el don del Espíritu a fin de que el pan y el vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, y para que “toda la comunidad sea cada vez más cuerpo de Cristo”. El Espíritu, que invoca el celebrante sobre los dones del pan y el vino puestos sobre el altar, es el mismo que reúne a los fieles “en un sólo cuerpo”, haciendo de ellos una oferta espiritual agradable al Padre».

<sup>462</sup> Así lo expresa la PE I: «*ut, quotquot ex hac altáris participatióne sacrosánctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpsérimus, omni benedictiόne cælésti et grátia repléamur*» (OM n. 94).

Pero lo que aquí estamos pidiendo es más concreto, y expresa bien la relación entre la Eucaristía-Espíritu Santo con la Iglesia; a saber, que los que reciben la Sagrada Comunión se llenen del Espíritu Santo para formar un solo Cuerpo y un solo Espíritu en Cristo (*unum corpus et unus spírítus inveniámur in Christo*)<sup>463</sup>). Esta acción divina, que a través de la Eucaristía tiende a la perfección de la comunión eclesial, es el cumplimiento perfecto de la voluntad salvífica de Dios de reunir a todos sus hijos y es la continuación de aquella acción por la que cada fiel fue incorporado al Cuerpo Místico de Cristo al recibir el Bautismo en un mismo Espíritu<sup>464</sup>.

Hasta ahora, esta dimensión eclesial de la Eucaristía queda suficientemente afirmada sobre todo de quienes participan en el sacrificio eucarístico por medio de la comunión; nada se dice aún explícitamente del resto de miembros de la Iglesia ni del resto de la humanidad. Sin embargo, el signo del pan “uno”, procedente de la reunión de multitud de granos de trigo antes dispersos, hace referencia a la unidad de toda la Iglesia<sup>465</sup>; por tanto, “participar del

<sup>463</sup> La voz pasiva del verbo *invenire* se puede traducir por “ser hallado, mostrarse, revelarse” (BLAISE-DUMAS, 64). Pero hay que entender que la petición no se queda en un mero aspecto externo, sino que va a la realidad ontológica íntima e interna, como lo revela la petición paralela de la PE II: «*ut Córporis et Sánguinis Christi partícipes a Spírítu Sancto congregémur in unum*» (OM n. 105).

<sup>464</sup> CN n. 5: «La comunión eclesial, en la que cada uno es inserido por la fe y el Bautismo, tiene su raíz y su centro en la Sagrada Eucaristía. En efecto, el Bautismo es incorporación en un cuerpo edificado y vivificado por el Señor resucitado mediante la Eucaristía, de tal modo que este cuerpo puede ser llamado verdaderamente Cuerpo de Cristo. La Eucaristía es fuente y fuerza creadora de comunión entre los miembros de la Iglesia precisamente porque une a cada uno de ellos con el mismo Cristo: “participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a la comunión con El y entre nosotros: Porque el pan es uno, somos uno en un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan (*I Co 10, 17*)”.

»Por esto, la expresión paulina la Iglesia es el Cuerpo de Cristo significa que la Eucaristía, en la que el Señor nos entrega su Cuerpo y nos transforma en un solo Cuerpo, es el lugar donde permanentemente la Iglesia se expresa en su forma más esencial: presente en todas partes y, sin embargo, sólo una, así como uno es Cristo».

<sup>465</sup> Así se dice ya en la Didaché cap. 9: «Acerca de la Eucaristía, haréis las gracias de esta manera: [...] Sobre la fracción del pan: Gracias te hacemos, Padre nuestro, por la vida y la ciencia que nos revelaste por tu Hijo Jesús. A Ti la honra por los siglos. Como este pan partido estaba antes disperso por los montes, y recogido se ha hecho uno, así se recoja tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la honra y el poder por Jesucristo en los siglos» (SOLANO I, 53–54). También en la PE IV aparece esta imagen: «*concede benígnus*

único pan” quiere decir entrar en comunión con toda la Iglesia en él representada, más aún, con la Iglesia presente en él. Porque ahí está Cristo, Cabeza de la Iglesia. Porque ahí está el Espíritu, y donde está el Espíritu ahí está la Iglesia<sup>466</sup>.

Después el sacerdote prosigue rezando:

*«Ipse nos tibi perficiat munus ætérnum,  
ut cum eléctis tuis hereditátem cónsequi valeámus,  
in primis cum beatíssima Vírgine, Dei Genetríce, María,  
cum beátis Apóstolis tuis et gloriósis Martýribus  
(cum Sancto N.: Sancto diei vel patrono)  
et ómnibus Sanctis,  
quorum intercessióne  
perpétuo apud te confídimus adiuvári»<sup>467</sup>.*

Podemos considerar que en esta fórmula la parte epiclética se entrelaza con la conmemoración de los santos<sup>468</sup>; siendo el punto de enganche la *hereditátem* que ellos ya poseen y que nosotros, en cambio, debemos alcanzar. La primera frase, en efecto, extiende la epiclesis deprecatoria de formar un solo cuerpo en Cristo por el Espíritu para incluir la realidad dinámica de nuestra transformación en *munus ætérnum*. Esta acción se atribuye a «*Ipse*»; sea éste Cristo, en cuanto voluntariamente se ofreció al Padre como «*sacrificium vivum et sanctum*» y como la «*Hóstiam, cuius voluísti immolatióne placári*»; o el Espíritu Santo, que obra en nosotros la identificación con Cristo<sup>469</sup>.

---

*ómnibus qui ex hoc uno pane participábunt et cálice, ut, in unum corpus a Sancto Spíritu congregáti, in Christo hóstia viva perficiántur, ad laudem glóriæ tuæ»* (OM n. 122).

<sup>466</sup> IRENEO DE LYON, *Adversus hæreses*, III, 24,1 (PG 7-I, 966): «*Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*».

<sup>467</sup> OM n. 113.

<sup>468</sup> La estructura de esta nueva anáfora coincide sustancialmente con la del Canon Romano, salvo por la colocación de las conmemoraciones de los santos y las intercesiones, cuya ubicación corresponde más bien a la tradición antioquena (cfr. A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, o. c., 450).

<sup>469</sup> En efecto, este pronombre puede referirse tanto a Cristo como al Espíritu Santo. Algunos autores se inclinan por la referencia pneumatológica basándose en que el sujeto predominante de la epiclesis es el Espíritu Santo (cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 175). Por otra parte, esta misma petición aparece también dirigida al Padre en algunas oraciones *Super*

En cualquier caso, esta expresión es de por sí muy antigua, como lo demuestra su origen en una *Secreta* del sacramentario veronense<sup>470</sup>, que luego pasó al Misal tridentino y que actualmente se usa como *Super oblata* en bastantes formularios<sup>471</sup>: «*Propítius, Dómine, quæsumus, hæc dona sanctifica, et, hóstiæ spiritális oblatiõne suscèpta, nosmetípsos tibi pérfice munus ætérnum*». Similares expresiones se encuentran también en una *Super oblata* y en una *Post communionem* de las misas votivas *de sanctissima Trinitate*<sup>472</sup> y *de Domino nostro Iesu Christo Summo et Æterno Sacerdote*<sup>473</sup>, respectivamente.

Las diversas variantes alrededor de la misma temática nos ayudan a descubrir el sentido de esta petición: a través de la acción ritual nos unimos a la oblación de Cristo para ofrecer en unión con su sacrificio nuestras ofrendas espirituales y para participar luego en dicho sacrificio; de modo que a través de toda esta acción ritual (es decir, en ella y por ella) consigamos trasladar a nuestras vidas la cualidad de ofrenda agradable al Padre que tuvo toda la vida y la muerte de Cristo. Ya la asamblea entera había manifestado al inicio de la celebración que esta es también la intención de la Iglesia cuando celebra la Eucaristía; por eso aclamaba: «*Voluntárie sacrificábo tibi*». En Jesucristo se encuentra el paradigma de identificación entre el que ofrece el sacrificio y el sacrificio ofrecido<sup>474</sup>; por eso, junto con Él –es decir, unidos a Él en el orden

---

*oblata* (cfr. MR2002, 393, 401, 409, 415, 431, 485). Quizá convenga, por tanto, dejar que esta ambigüedad persista para no romper la profunda unidad existente entre la voluntad del Padre y la misión del Hijo y del Espíritu Santo en la obra redentora y, especialmente, en la santificación de las almas.

<sup>470</sup> Cfr. Ve nn. 201, 216; CO r n. 4709.

<sup>471</sup> Así, por ejemplo, en la *Dominica XVIII «per annum»* (MR2002, 468), y con bastante frecuencia durante el tiempo pascual.

<sup>472</sup> «*Sanctífica, quæsumus, Dómine Deus noster, per tui nóminis invocatiõnem, hæc múnera nostræ servitútis, et per ea nosmetípsos tibi pérfice munus ætérnum*» (MR2002, 1157). Esta oración aparecía en este mismo puesto en el Misal tridentino y está recogida en muchos códices antiguos (cfr. CO r n. 5377).

<sup>473</sup> «*Quæsumus, Dómine, ut, huius participatiõne sacrificií, quod in sui commemoratiõnem Fílius tuus præcépit offérri, nosmetípsos cum illo oblatiõnem fácias tibi sempitérnam*» (MR2002, 1160). El antecedente más inmediato de esta oración parece encontrarse en la *Missa votiva de Ss. Sacramento del Missale Parisiense* (n. 4364).

<sup>474</sup> *Hb* 9,14: «¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo como víctima inmaculada a Dios, limpiará de las obras muertas nuestra conciencia para dar culto al Dios vivo!».

de la gracia— los cristianos quieren ser una ofrenda perenne para gloria del Padre (apuntando ya a la plena realización escatológica de su identificación con el Cristo glorioso).

Con esta oración se hace entonces definitivamente explícito el objeto del ofrecimiento hecho al Padre. Así, la *oblatio Ecclesiæ*, si bien consiste primariamente en el único sacrificio capaz de devolvernos la amistad con Dios, incluye también la ofrenda que la Iglesia hace al Padre de sí misma<sup>475</sup>. Porque «al entregar su sacrificio a la Iglesia, Cristo ha querido además hacer suyo el sacrificio espiritual de la Iglesia, llamada a ofrecerse también a sí misma unida al sacrificio de Cristo»<sup>476</sup>

En efecto, todos los fieles a través de la mediación del sacerdocio ministerial ofrecen la Hostia Santa, pero además también ellos mismos se deben ofrecer con ella para que, teniendo a Cristo por Mediador, se consume cada día más su unión con Dios y entre sí, hasta que Dios sea todo en todos<sup>477</sup>.

El Papa Juan Pablo II expresa este hecho con profundidad:

«El pan y el vino se convierten en cierto sentido en símbolo de todo lo que lleva la asamblea eucarística, por sí misma, en ofrenda a Dios y que ofrece en espíritu [...] La conciencia del acto de presentar las ofrendas, debería ser mantenida durante toda la Misa. Más aún, debe ser llevada a plenitud en el momento de la consagración y de la oblación anamnéti-

<sup>475</sup> Así lo afirma, por ejemplo, san Agustín en *De Civitate Dei*, lib. X,6: «*profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi [...] Cum itaque nos hortatus esset Apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae; ad probandum quæ sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum, quod totum sacrificium ipsi nos sumus [...] Hoc est sacrificium Christianorum: “multi unum corpus in Christo”. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur*» (OBRAS XVI–XVII,643).

<sup>476</sup> EDE n. 13.

<sup>477</sup> IGMR n. 79: «*f) Oblatio: per quam in ipsa hac memoria Ecclesia, eaque præsertim hic et nunc congregata, in Spiritu Sancto hostiam immaculatam Patri offert. Intendit vero Ecclesia ut fideles non solummodo immaculatam hostiam offerant sed etiam seipsos offerre discant, et de die in diem consummentur; Christo mediatore, in unitatem cum Deo et inter se, ut sit tandem Deus omnia in omnibus*».

ca, tal como lo exige el valor fundamental del momento del sacrificio. Para demostrar esto ayudan las palabras de la oración eucarística que el sacerdote pronuncia en alta voz. Parece útil repetir aquí algunas expresiones de la tercera oración eucarística, que manifiestan especialmente el carácter sacrificial de la Eucaristía y unen el ofrecimiento de nuestras personas al de Cristo: “Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia, y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad, para que fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu. Que Él nos transforme en ofrenda permanente”.

Este valor sacrificial está ya expresado en cada celebración por las palabras con que el sacerdote concluye la presentación de los dones al pedir a los fieles que oren para que “este sacrificio mío y vuestro sea agradable a Dios, Padre todopoderoso”. Tales palabras tienen un valor de compromiso en cuanto expresan el carácter de toda la liturgia eucarística y la plenitud de su contenido tanto divino como eclesial.

Todos los que participan con fe en la Eucaristía se dan cuenta de que ella es “Sacrificium”, es decir, una “Ofrenda consagrada”. En efecto, el pan y el vino, presentados en el altar y acompañados por la devoción y por los sacrificios espirituales de los participantes, son finalmente consagrados, para que se conviertan verdadera, real y sustancialmente en el Cuerpo entregado y en la Sangre derramada de Cristo mismo»<sup>478</sup>.

Ahora bien, será precisamente a través de este progresivo perfeccionarse<sup>479</sup> en la identificación con Cristo como los cristianos se harán merecedores de la “herencia” celestial. Y para que esto sea posible, la Iglesia peregrinante conmemora y se confía en primer lugar a la intercesión de la Virgen María<sup>480</sup> y luego a la de todos los santos. Conmemorándolos, expresa la veneración hacia ellos y, suplicando su intercesión, actualiza la comunión que existe con

---

<sup>478</sup> DC n. 9.

<sup>479</sup> *Perficere* tiene el sentido de “hacer de una manera completa, con perfección”.

<sup>480</sup> IGMR n. 378: «[...] *Redemptoris Matri in Liturgia Ecclesiae imprimis et prae omnibus Sanctis veneratio tribuitur*».

ellos<sup>481</sup> y señala también el término hacia donde tiende toda la comunión eclesial<sup>482</sup>.

Una referencia particular se puede hacer aquí a la conmemoración de los Santos Apóstoles. Ciertamente, la Iglesia congregada celebra la Eucaristía en comunión con ellos; pero no sólo eso, sino que sigue leyendo sus escritos, hace profesión de su misma fe y celebra en conformidad con ella, transmite lo que de ellos ha recibido y continúa su misión. Además, el ministro que preside la celebración, es un reclamo a la sucesión apostólica por la que la Iglesia conserva y transmite el don del sacerdocio ministerial. Por todo esto, podemos decir que la Eucaristía muestra, realiza y exige la “apostolicidad” de la Iglesia<sup>483</sup>.

A continuación, la Iglesia eleva sus súplicas a Dios, a través del sacerdote celebrante, por todos aquellos miembros que no han alcanzado aún la gloria del cielo:

*«Hæc Hóstia nostræ reconciliatiónis profíciat,  
quæsumus, Dómine,  
ad totíus mundi pacem atque salútem.  
Ecclésiám tuam, peregrinántem in terra,  
in fide et caritaté firmáre dignéris  
cum fámulo tuo Papa nostro Benedicto et Epíscopo nostro N.,  
cum episcopáli órđine et univérso clero  
et omni pópulo adquisitiónis tuæ.*

*Votis huius famíliæ, quam tibi astáre voluísti,  
adésto propítius.  
Omnes fílios tuos ubíque dispérsos  
tibi, clemens Pater, miserátus coniúnge.*

*Fratres nostros defúntos  
et omnes qui, tibi placéntes, ex hoc sæculo transiérunt,  
in regnum tuum benígnum admítte,*

<sup>481</sup> El Canon Romano desarrolla también estas dos ideas al introducir este momento diciendo: «*Communicántes, et memóriam venerántes*» (OM n. 86).

<sup>482</sup> Cfr. *Relatio PEIII*, 154, 6d.

<sup>483</sup> Cfr. *EDE* nn. 27–29.

*ubi fore sperámus,  
ut simul glória tua perénniter satiémur»<sup>484</sup>.*

A través de estas intercesiones, se manifiesta que cada celebración eucarística se realiza en comunión con toda la Iglesia, tanto celeste como terrena, y que la oblación se ofrece por Ella y por todos sus miembros vivos y difuntos que están llamados a participar en la redención y la salvación adquiridas por el precio del Cuerpo y Sangre de Cristo<sup>485</sup>. El carácter presidencial de estas intercesiones, sugiere también la unión del sacerdote a Cristo –a quien representa visiblemente– en su función de intercesor delante del Padre.

En la plegaria eucarística, los *mementa* por la Iglesia peregrinante –ya sea en todo su conjunto como por determinados miembros– son particularmente intensos e insistentes. Estos recuerdos e intercesiones manifiestan, sin duda, la comunión existente con aquellos que son recordados y por quienes se intercede. Es así que, luego de pedir que el fruto salvífico de la Eucaristía se extienda a todo el mundo (*ad totius mundi pacem atque salutem*), se pide explícitamente por la Iglesia peregrinante (*Ecclésiám tuam, peregrinántem in terra*), comenzando por la jerarquía eclesiástica: el Papa, el Obispo diocesano, el colegio episcopal y todo el clero<sup>486</sup>.

Esto manifiesta que, aunque la Eucaristía se celebre en una comunidad concreta, está necesariamente abierta a la Iglesia particular en la que se celebra y a la totalidad de la Iglesia universal. Siendo el Obispo el principio y fundamento visible de la unidad de la Iglesia particular, y dado que toda celebración legítima de la Eucaristía es dirigida por él, la comunión de la asamblea eucarística es necesariamente comunión con él. «Asimismo, puesto que “el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad, tanto de los obispos como de la muchedumbre de

<sup>484</sup> OM n. 113.

<sup>485</sup> IGMR n. 79: «g) *Intercessiones: per quas exprimitur Eucharistiam celebrari in communionem cum tota Ecclesia tam caelesti quam terrestri, oblationemque fieri pro ipsa et omnibus eius membris vivis atque defunctis, quæ ad participandam redemptionem et salutem per Christi Corpus et Sanguinem acquisitam vocata sunt*».

<sup>486</sup> En las demás anáforas el primer lugar en la intercesión lo ocupa siempre la petición por la jerarquía eclesiástica. Pero, en nuestro caso concreto, por exigencia de redacción y lógica del texto, aparece después de la conmemoración de los santos.

los fieles”, la comunión con él es una exigencia intrínseca de la celebración del Sacrificio eucarístico»<sup>487</sup>.

Así, la celebración eucarística es una expresión de la comunión universal con todo el orden episcopal, con todo el clero y con el pueblo entero. Por eso, queda patente el impostergable sentido eclesial de la Eucaristía, en cuanto celebración del Pueblo de Dios reunido bajo la presidencia del sacerdote, el cual cumple su misión en virtud de su unión con el Obispo local y con toda la Iglesia universal y a favor de ella<sup>488</sup>.

Se pide, pues, por los pastores puestos al frente del Pueblo de Dios en representación de Cristo para que, a través de su acción, Dios confirme a su Iglesia en la fe y en la caridad (*in fide et caritate firmare digneris*) y consolide así su unidad.

Y sin solución de continuidad aparece también la intercesión por el pueblo congregado para la celebración, cuya presencia y participación en la asamblea litúrgica es una respuesta a un preciso querer divino (*quam tibi astare voluisti*<sup>489</sup>). Pero, más aún, delante de Dios esta reunión de fieles no es sólo

---

<sup>487</sup> EDE n. 39. Cfr. también CN n. 14 donde se habla de la unidad de la Eucaristía y de la unidad del Episcopado como realidades esencialmente vinculadas y raíces de la unidad de la Iglesia.

<sup>488</sup> También el mismo ministro sagrado –cuya existencia es inseparable de la Eucaristía– es un signo de esta comunión ya que, como escribió Juan Pablo II: «Mediante el sacerdocio que nace de la profundidad del inefable misterio de Dios, o sea, del amor del Padre, de la gracia de Jesucristo y del don de la unidad del Espíritu Santo, el presbítero está inserto sacramentalmente en la comunión con el Obispo y con los otros presbíteros, para servir al Pueblo de Dios que es la Iglesia y atraer a todos a Cristo» (PDV n. 12).

<sup>489</sup> De modo similar se expresa la segunda anáfora, resaltando aún más el carácter cultural de la convocación: «*grátias ágéntes quia nos dignos habuísti astare coram te et tibi ministrare*» (OM n. 105). Esta expresión, reflejada ya en la Tradición Apostólica, se inspira en la descripción que hace el Deuteronomio de la esencia del sacerdocio veterotestamentario (cfr. *Dt* 18,5.7). Según aquellas disposiciones el sacerdote era quien llevaba una existencia vivida en presencia del Señor y ejercía un ministerio en representación de los demás haciéndose cargo de los hombres ante el Señor, principalmente al llevar a cabo las acciones rituales previstas por la Ley con las cuales realizaba un servicio directo a Dios y a los hombres (cfr. BENEDICTO XI, *Homilía en la solemne Misa Crismal*, 20.III.2008, en [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080320\\_messacrismale\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080320_messacrismale_sp.html)). Este servicio sacerdotal descrito por la Plegaria Eucarística II se puede predicar de todo el pueblo cristiano porque es un pueblo sacerdotal.

una asamblea sino una *familia*, y con este fundamento se le pide al Padre que se muestre propicio y cercano a sus oraciones (*votis*<sup>490</sup>).

No queremos dejar de señalar que en la plegaria eucarística no es éste el único modo por el cual se expresa la comunión entre los miembros de la Iglesia peregrina (el recuerdo y la intercesión). En efecto, como ha quedado ya expresado en la epiclesis de comunión, se pide también por la unión de todos los miembros de la Iglesia peregrina en un único cuerpo, gracias a la participación al Cuerpo y Sangre del Señor, y para que así se llegue a la incorporación de todos al Cuerpo Místico de Cristo, por la fuerza del Espíritu Santo<sup>491</sup>. Fuerza congregante de la que ya se había hecho mención en el prefacio (*Spiritúsque virtúte*) y en el *Post Sanctus* de la misma anáfora (*Spíritus Sancti operánte virtúte*).

Por otra parte, se puede observar también cómo la visión “centrípeta” con la que comenzó la plegaria eucarística (la reunión del Pueblo de Dios) se completa ahora con una visión “centrífuga”, que invita a considerar la misión de la Iglesia en favor de todo el mundo<sup>492</sup>. Misión, por tanto, que se muestra en conexión directa con este sacrificio de reconciliación (*Hóstia nostræ reconciliaciónis*) que se celebra para que obtenga<sup>493</sup> a los “hijos dispersos” (*filios tuos ubíque dispérsos ... coniúnge*<sup>494</sup>) la paz, la salvación y la gracia de formar

---

Evidentemente cada uno lo realizará del modo que corresponda a su diversa participación en el único sacerdocio de Cristo. En la expresión utilizada por la Plegaria Eucarística III (*votis huius familiae, quam tibi astáre voluísti, adésto propítius*), que es la que estamos estudiando, queda patente tanto la participación de la entera asamblea como la mediación del sacerdote celebrante.

<sup>490</sup> *Votum* es, primariamente, un sinónimo de “oración” (cfr. ELLEBRACHT, 121–122); aunque no es de excluir, sobre todo si se usa dentro de una *Super oblata*, la referencia a la ofrenda (cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 98).

<sup>491</sup> Cfr. A. CUVÁ, *La preghiera eucaristica, preghiera-azione ecclesiale*, en AA. VV. (ed.), *In Ecclesia*, LAS, Roma 1977, 343–344.

<sup>492</sup> Cfr. A. LAMERI, *Per una teologia dell’Eucaristia “per ritus et preces”*, «Liturgia» 162 (2000), 653.

<sup>493</sup> El verbo usado es *profícere*, que significa más precisamente “progresar, ser útil, aprovechar, crecer”.

<sup>494</sup> Esta frase nos recuerda fuertemente cuanto ya se había manifestado en el prefacio: «*Quia filios, quos longe peccáti crimen abstúlerat ... in unum ad te dénuo congregáre voluísti*»; donde esta lejanía y esta dispersión hacen referencia precisamente a la realidad del pecado y

parte del nuevo pueblo que el Padre se ha adquirido al precio de la sangre de su Hijo (*pópulo acquisitionis tuæ*<sup>495</sup>), es decir, la Iglesia.

Finalmente, cierran las intercesiones la súplica que se hace por los miembros de la Iglesia purgante<sup>496</sup>. Esta súplica se fundamenta también en la fe en la comunión que existe entre todos los miembros de Cristo de modo que lo que a unos sirve como ayuda espiritual, a otros les sirva como sufragio<sup>497</sup>. En primer lugar, y siguiendo con la imagen de la Iglesia-Familia de Dios, se pide por aquellos que son “nuestros hermanos difuntos” (*Fratres nostros defunctos*) y que han muerto, por tanto, en plena comunión –también visible– con la Iglesia.

Pero las intercesiones se amplían luego –en modo análogo a como se hace en el *memento* de vivos– hacia un horizonte universal, hacia todos los hombres que han muerto en paz con Dios (*omnes qui, tibi placéntes, ex hoc sæculo transiérunt*), aunque sin estar en comunión visible con la Iglesia. Sea cual fuere la situación, por todos se pide para que sean admitidos en el Reino del Padre, donde también nosotros esperamos estar, para gozar por siempre de su gloria.

Resulta interesante que se vuelva a hacer aquí una referencia escatológica a la posesión del Reino<sup>498</sup>, porque esto permite “recapitular” de alguna manera

---

al alejamiento consecuente de Dios, y a la consiguiente necesidad de que vuelvan para formar parte de la familia de Dios: la Iglesia.

<sup>495</sup> *I P* 2,9–10 (Vg): «*vos autem genus electum regale sacerdotium gens sancta populus acquisitionis ut virtutes adnuntietis eius qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum, qui aliquando non populus nunc autem populus Dei, qui non consecuti misericordiam, nunc autem misericordiam consecuti*».

<sup>496</sup> En las demás plegarias eucarísticas esta intercesión normalmente tiene la forma de “recuerdo”. En cambio, en la PE III esto sólo se observa en la fórmula opcional que emplea para las misas de difuntos (cfr. OM n. 115).

<sup>497</sup> IGMR n. 379: «*Sacrificium eucharisticum Paschatis Christi pro defunctis offert Ecclesia ut, inter se communicantibus omnibus Christi membris, quæ aliis impetrent spiritualem opem, aliis afferant spei solacium*».

<sup>498</sup> En las otras anáforas solamente se hace referencia una vez, hacia el final de las intercesiones-conmemoraciones (cfr. OM nn. 96, 105 *in fine*, 122 *in fine*). Además, en algunas de ellas se explicita que el fin de esta reunión escatológica es la alabanza (PE II) y la glorificación de Dios (PE IV).

a toda la Iglesia peregrinante y purgante con la Iglesia triunfante, para verla convertida toda ella en la Iglesia gloriosa de Cristo.

Estando a punto de acabar la plegaria eucarística, el sacerdote celebrante confía toda la oración elevada en nombre de –y uniendo consigo a– todo el pueblo santo, a la mediación omnicomprendiva de Cristo:

*«per Christum Dóminum nostrum,  
per quem mundo bona cuncta largíris»<sup>499</sup>.*

Con esta cláusula de mediación se quiere expresar que sólo en Cristo (*per Christum*) encontramos a nuestro intercesor favorable, tanto para nuestra súplica y nuestra alabanza (sentido ascendente), como para recibir toda gracia y bendición (sentido descendente). La siguiente frase (*per quem mundo bona cuncta largíris*) no hace más que reforzar esta mediación sobre todo en su sentido descendente, tal como ya había sido mencionado al inicio de la plegaria, tanto en su aspecto “cosmológico” como “eclesiológico” (*quia per Fílium tuum ... vivíficas et sanctíficas univérsa et pópulum tibi congregáre non désinis*).

Finalmente, tomando la patena con la hostia y el cáliz y manteniéndolos elevados, el sacerdote celebrante aclama:

*«Per ipsum, et cum ipso, et in ipso,  
est tibi Deo Patri omnipoténti,  
in unitáte Spíritus Sancti,  
omnis honor et glória  
per ómnia sæcula sæculórum»<sup>500</sup>.*

La entera plegaria eucarística se concluye, pues, con una amplificación trinitaria de la mediación cristológica con vistas a la glorificación de Dios. Los estudiosos ofrecen una doble interpretación de esta doxología<sup>501</sup>. Según la primera, el Padre es glorificado como fuente de todo bien; la Iglesia lo glorifica por medio de Cristo, junto con Él e insertado en Él; y lo hace en la unidad

<sup>499</sup> OM n. 113 *in fine*.

<sup>500</sup> OM n. 114.

<sup>501</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 596–597.

eclesial producida por el Espíritu Santo. Para estos autores «*in unitate Spiritus Sancti*» es equivalente a la cláusula «*in Ecclesia*» que aparece en algunas anáforas antiguas; es decir, en toda la comunión de los santos, en la Iglesia entera, primeramente la Iglesia triunfante y unida a ella, la Iglesia terrena<sup>502</sup>.

Según la otra perspectiva, en cambio, *in unitate Spiritus Sanctus* expresa en forma sintética la glorificación que reciben el Padre y el Hijo *cum Spiritu Sancto*<sup>503</sup> confesando así la igual divinidad de la Tercera Persona, e *in Spiritu Sancto*, confesando la unidad y consustancialidad de las tres Personas divinas.

En cualquier caso, con su solemne «*Amen*» el pueblo manifiesta su unión a esta oración y confirma que toda la acción que ha tenido lugar se ha hecho también a su nombre<sup>504</sup>. En concreto, la Iglesia reconoce y alaba la unidad del designio divino creador y redentor, que tiene su fundamento en la unidad y en el amor de la Trinidad. Reconoce y da gracias también porque desde la creación Dios ha querido formar un pueblo que sea suyo, que lo reconozca y viva de su vida divina. Por este pueblo el Padre envió a su Hijo para morir en la cruz, y el Hijo ahora reúne este pueblo por su Espíritu y lo une a sí –en su Cuerpo– en la perfecta glorificación del Padre<sup>505</sup>.

### 4.3. *Los ritos de comunión (OM nn. 124–139)*

Los diferentes ritos que siguen a continuación sirven para disponer adecuadamente a los fieles para la comunión con el Cuerpo y Sangre del Señor, cumpliendo su mandato y manifestando así el carácter de convite pascual que tiene la celebración eucarística<sup>506</sup>. La importancia de estos ritos radica en que

<sup>502</sup> J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 427, nota 35; 428, 826–828.

<sup>503</sup> La forma más antigua es, con toda probabilidad, *cum Spiritu Sancto*, como se usa en Oriente. La forma actual de la doxología habría entrado en la liturgia romana y se habría difundido rápidamente en Occidente entre los años 420–430 (cfr. B. BOTTE y C. MOHRMANN, *L'ordinaire*, o. c., 133–139).

<sup>504</sup> IGMR n. 79: «*h) Doxologia finalis: qua glorificatio Dei exprimitur, quæque acclamatione Amen populi confirmatur et concluditur*». Sobre el valor de esta aclamación como respuesta a una oración presidencial que acaba mencionando la mediación de Cristo hemos hablado ya al tratar de los ritos iniciales (vid. *supra*, 167).

<sup>505</sup> Cfr. L. BOUYER, *La troisième prière*, o. c., 33.

<sup>506</sup> IGMR n. 80: «*Cum celebratio eucharistica convivium paschale sit, expedit ut, iuxta mandatum Domini, Corpus et Sanguis eius a fidelibus rite dispositis ut cibus spiritualis acci-*

a través de ellos se realiza la perfecta participación de la entera asamblea en el memorial del sacrificio de Cristo<sup>507</sup>.

Terminada la plegaria eucarística, el sacerdote celebrante deja el cáliz y la patena nuevamente sobre el altar e invita al pueblo a unirse en la recitación de la oración dominical, indicando que con dicha acción cumplirán una enseñanza que el Señor ha dejado para nuestra salvación. Con esa confianza, comienza a rezar en voz alta, junto con toda la asamblea, el *Pater noster*<sup>508</sup>. La oración dominical, aunque con ligeros cambios de posición dentro de la estructura de los ritos de comunión, desde antiguo ha sido considerada una preparación adecuada para la comunión eucarística<sup>509</sup>. En efecto, con esta preparación la Iglesia pide el pan cotidiano –que para los cristianos se refiere principalmente al pan eucarístico– participando ya de esta manera en el banquete escatológico, y pide también la pureza interior necesaria para recibirlo, de modo que las cosas santas sean efectivamente dadas a los santos<sup>510</sup>.

---

*piantur. Ad hoc tendunt fractio aliique ritus preparatorii, quibus fideles ad Communionem immediate adducuntur*». Con este criterio en mente, el *Cætus X* emprendió la reforma de los ritos de comunión para lograr que tuvieran una estructura más clara y ordenada, y que permitieran una mejor participación del pueblo. Pero, esencialmente, se tratan de los mismos ritos que tienen ya una larga tradición en la liturgia de la Iglesia, tanto romana como extra-romana (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 511–515).

<sup>507</sup> SC n. 55: «Se recomienda especialmente la participación más perfecta en la misa, recibiendo los fieles, después de la comunión del sacerdote, del mismo sacrificio, el cuerpo del Señor».

<sup>508</sup> OM n. 124: «*Calice et patena depositis, sacerdos, iunctis manibus, dicit: “Præcèptis salutáribus móniti, et divína institutióne formáti, audémus dícere:”. Extendit manus et, una cum populo, pergit: “Pater noster [...]”*».

<sup>509</sup> Sobre este uso del *Pater noster* dentro de la Misa, con un claro sentido eucarístico, existen muchos testimonios patrísticos. Algunos ejemplos son: AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo 227* (OBRAS XXIV, 287–288); CIPRIANO DE CARTAGO, *De Dominica Oratione*, n. 18 (CCL 3A, 101); AMBROSIO DE MILÁN, *De Sacramentis*, V,24 (SChr 25bis, 132). Los cambios de posición que sufre con el progresivo desarrollo de los ritos responden sobre todo a dos criterios: la continuidad ya sea con la plegaria eucarística o con el momento de la comunión, y la ubicación de los rito de la paz y de la fracción-conmestión (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 517–524). La estructura prólogo-*Pater noster*-embolismo la encontramos ya así en el sacramentario gregoriano-adriano (vid. *supra*, 68).

<sup>510</sup> IGMR n. 81: «*In Oratione dominica panis cotidianus petitur, quo christianis præcipue panis eucharisticus innuitur, atque purificatio a peccatis imploratur, ita ut sancta revera sanctis dentur*». Se encuentran además algunos testimonios patrísticos que atribuyen a la oración dominical una explícita eficacia expiatoria: «*Quare ante dicitur quam accipiatur corpus et*

Desde un punto de vista eclesiológico se puede llamar la atención sobre la petición de la venida del Reino de Dios: «*advéniat regnum tuum*». En ella la Iglesia pide que este reino venga “para nosotros”, es decir, que abarque a todos los fieles redimidos por su sangre porque nos juzgue dignos de pertenecer a la plenitud de dicho reino<sup>511</sup>. Así manifiesta la Iglesia la tensión escatológica en la que vive hasta la segunda venida de Cristo, tiempo durante el cual trabaja por la realización de su reino en la tierra<sup>512</sup>.

Para nuestro tema interesa también mencionar que por mucho tiempo en la liturgia romana el *Pater noster* fue considerado como una oración presidencial, mientras que en su origen y ahora, con el *novus Ordo*, se trata de una oración de toda la asamblea que se prepara comunitariamente para recibir el *sacramentum unitatis*<sup>513</sup>.

---

*sanguis Christi? Quia, sicut est humana fragilitas, si forte aliquid quod non decebat cogitatio nostra concepit, si aliquid lingua quod non oportebat effudit, si aliquid oculus sicut non decebat aspexit, si aliquid auris blandius quod non oportebat audivit, si forte aliqua talia contracta sunt de huius mundi temptatione et vitæ humanæ fragilitate, tergitur dominica oratione, ubi dicitur: “dimitte nobis debita nostra”; ut securi accedamus, ne quod accipimus in iudicium nobis manducemus et bibamus» (cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 229, 3; OBRAS XXIV, 300). Por tanto, se reza en este momento de la celebración para disponer a los fieles a recibir la Eucaristía con mayor limpieza interior y fruto.*

<sup>511</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 57,5: «*Sed ut sciatis quia et hoc pro nobis oramus, non pro Deo (non enim sic dicimus: “Veniat regnum tuum”, quasi optantes, ut regnet Deus); regnum ipsius nos erimus, si in illum credentes in eo profecerimus. Omnes fideles redempti sanguine Unici ipsius, erunt regnum ipsius. Venturum est autem ipsum regnum, cum facta fuerit resurrectio mortuorum: tunc enim veniet ipse. Et cum resurrexerint mortui, dividet eos, sicut ipse dicit, et ponet alios ad dexteram, alios ad sinistram. Dicet eis qui ad dexteram erunt: “Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum”. Hoc est quod optamus et rogamus, quando dicimus: “Veniat regnum tuum”, ut nobis veniat» (OBRAS X, 82).*

<sup>512</sup> LG n. 5: «Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y guardando fielmente sus mandamientos del amor, la humildad y la renuncia, recibe la misión de anunciar y establecer en todos los pueblos el Reino de Cristo y de Dios. Ella constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra. Mientras va creciendo poco a poco, anhela la plena realización del Reino, y espera y desea con todas sus fuerzas reunirse con su Rey en la gloria».

<sup>513</sup> A diferencia del uso oriental, en las liturgias occidentales se tendía a considerar que el *Pater noster* debía ser recitado únicamente por el sacerdote celebrante. San Gregorio Magno, que mandó que la oración dominical se rezara inmediatamente después de la plegaria eucarística, estableció también que fuera sólo el sacerdote quien la recitara, precisamente por su estrecha relación con el Canon (cfr. *Registrum epistularum*, lib. IX, 26; CCL 140A, 587). En la liturgia galicana el pueblo intervenía sólo para decir «*Sed libera nos a malo*» o para

Luego, el sacerdote solo continúa:

*«Líbera nos, quaesumus, Dómine, ab ómnibus malis, da propítius pacem in diébus nostris, ut, ope misericórdiae tuæ adiúti, et a peccáto simus semper líberi et ab omni perturbatióne secúri: exspectántes beátam spem et advéntum Salvatóris nostri Iesu Christi»*<sup>514</sup>.

Con este embolismo se alarga por una parte la petición de quedar libres de todo pecado y de todo mal, se introduce la petición por la paz (que es el rito sucesivo), y se abre a la dimensión escatológica de la espera de la segunda venida de Cristo<sup>515</sup>. El pueblo concluye esta oración manifestando su fe en el poder y señorío de Dios para hacer cuanto su pueblo le suplica:

*«Quia tuum est regnum, et potéstas, et glória in saecula»*<sup>516</sup>.

---

responder con su «Amen» (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 370). En el Misal de S. Pío V va precedida de un «Oremus» y está destinada al sacerdote celebrante, excepto el «*Sed líbera nos a malo*» que corresponde al ministro (cfr. MR1570, 16, 346–349). Este fue uno de los primeros elementos en recuperar su carácter comunitario, aún antes de que estuviera completa la reforma del *Ordo Missae* (cfr. RCOM, 224–225). El nuevo Misal manda cantarlo o rezarlo al sacerdote «*una cum populo*», aunque quizá la invitación inicial a la oración y el embolismo posterior –que corresponden al sacerdote celebrante– sean rastros de su antiguo carácter presidencial.

<sup>514</sup> OM n. 125. La rúbrica dice: «*Manibus extensis, sacerdos solus prosequitur, dicens*». El embolismo es una oración presidencial; de hecho, en la liturgia romana antigua, se recitaba en voz alta. Sólo a partir del s. IX pasa a aplicársele la misma recitación silenciosa que al Canon. La reforma ha previsto que vuelva a ser rezado por el sacerdote celebrante en voz alta (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 374).

<sup>515</sup> El embolismo conserva básicamente su forma antigua, habiéndose omitido en la redacción actual la mención explícita a los santos (por considerar que ya se han mencionado en el Canon) y agregando el versículo final que hace una referencia escatológica tomada de *Tr* 2,13 (cfr. Schema113, 16, n. 75). Además, en todas las tradiciones litúrgicas, subraya la importancia otorgada casi universalmente a las últimas peticiones del *Pater noster*, plegaria fraterna de los discípulos que podrían caer en la tentación y en el mal que arruina la caridad. Además, y a diferencia del rito romano, muchos ritos orientales suelen unir a la impetración, la glorificación de Dios (cfr. H. DALMAIS, *L'Introduction et l'embolisme de l'oraison dominicale dans la célébration eucharistique*, «La Maison-Dieu» 85 (1966), 97).

<sup>516</sup> OM n. 125. Esta aclamación sustituye a la antigua conclusión «*Per eumdem dominum nostrum Jesum Christum filium tuum*» que recitaba el sacerdote (cfr. MR1570, 349). El texto ha sido tomado de la *Didachè* 8, 2 (SChr 248bis, 174), y se encuentra también algo similar

A continuación el sacerdote celebrante se dirige a Cristo, en voz alta y con los brazos extendidos, diciendo:

«*Dómine Iesu Christe, qui dixisti Apóstolis tuis: Pacem relínquo vobis, pacem meam do vobis: ne respicias peccáta nostra, sed fidem Ecclésiae tuæ; eámque secúndum voluntátem tuam pacificáre et coadunáre dignéris. Qui vivis et regnas in sæcula sæculórum*»<sup>517</sup>.

El sacerdote celebrante pone ante Nuestro Señor la promesa que hizo a los Apóstoles de darles su paz<sup>518</sup> de manera que, pasando por alto la indignidad de quienes elevan hacia Él su oración, se fije más bien en la fe que tiene su Iglesia. Ahora bien, esta “fe de la Iglesia” no es una entidad teórica o abstracta, es la fe que se está expresando en el rito mismo, y que es reforzada además por él<sup>519</sup>. A este propósito conviene recordar lo que había afirmado ya el Concilio, a saber: que los sacramentos «no sólo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones; por eso se llaman sacramentos de fe»<sup>520</sup>. Por tanto, toda la acción eucarística, en cuanto

---

en los escritos de S. Ambrosio (cfr. *De Sacramentis* VI,24; SChr 25bis, 152). Se insertó esta aclamación tanto para reforzar el carácter comunitario como por motivos ecuménicos, debido a su uso en algunas liturgias orientales y entre los hermanos separados de occidente (cfr. Schema 113, 16, n. 76).

<sup>517</sup> OM n. 126. Esta oración introduce ahora toda la sub-secuencia ritual correspondiente al rito de la paz que en el Misal piano se hallaba mezclada con la fracción del pan, la conmistión y el *Agnus Dei* (cfr. MR1570, 350). Existen testimonios de su uso desde el s. XI (por ejemplo en el *Ordo* de Minden; PL 138, 1332). En el Misal tridentino la redacción es prácticamente la misma, a excepción del «*ne respicias peccáta mea*», propio de la recitación secreta prevista en ese *Ordo*; cuando la reforma dispuso que se rezara en voz alta cambio el texto al plural (*peccata nostra*) para reflejar la oración de todo la comunidad.

<sup>518</sup> *Jn* 14,27: «La paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde».

<sup>519</sup> SCar n. 6: «La fe de la Iglesia es esencialmente fe eucarística y se alimenta de modo particular en la mesa de la Eucaristía. La fe y los sacramentos son dos aspectos complementarios de la vida eclesial. La fe que suscita el anuncio de la Palabra de Dios se alimenta y crece en el encuentro de gracia con el Señor resucitado que se produce en los sacramentos: “La fe se expresa en el rito y el rito refuerza y fortalece la fe”. Por eso, el Sacramento del altar está siempre en el centro de la vida eclesial».

<sup>520</sup> SC n. 59.

cumplida en obediencia de fe al Señor, es en sí misma actividad creyente, confesión actual de la fe de la Iglesia a través de acciones y palabras<sup>521</sup>.

Así, poniendo la celebración eucarística como fundamento y manifestación de la fe de la Iglesia en las promesas de su Señor, y reconociendo que esa es su voluntad, el sacerdote celebrante le pide a Cristo que conceda a su Iglesia los dones de la paz y la unidad. El pueblo se une a esta petición con su «*Amen*», afirmando de esta manera que todo el contenido de la oración se refiere en primer lugar a la asamblea reunida *hic et nunc* para la celebración.

Luego el sacerdote celebrante dirigiéndose al pueblo, le desea la posesión permanente de la paz del Señor que acaba de implorar, diciendo: «*Pax Dómini sit semper vobiscum*»<sup>522</sup>. A lo cual el pueblo responde: «*Et cum spíritu tuo*». Este momento resalta la “componente vertical” de la paz cristiana, en cuanto que sólo Dios puede ser la fuente de esa paz que en la celebración litúrgica nos llega a través de Cristo y de sus ministros<sup>523</sup>.

Finalmente, el diácono (o el mismo sacerdote celebrante), puede indicar según la oportunidad que los presentes se intercambien también un signo de paz, comunión y caridad; el sacerdote a su vez lo intercambia con el diácono o el ministro<sup>524</sup>. Este momento, en cambio, resalta sobre todo la “componen-

<sup>521</sup> Cfr. A. MIRALLES, *Los Sacramentos*, o. c., 309–315.

<sup>522</sup> OM n. 127. Este texto, que ya encontramos en el anterior Misal, corresponde a una tradición muy antigua atestiguada ya, aunque en manera más sintética, por S. Agustín (cfr. *Sermo* 227; OBRAS XXIV, 288).

<sup>523</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 538–539.

<sup>524</sup> OM n. 128: «*Deinde, pro opportunitate, diaconus, vel sacerdos, subiungit: “Offérte vobis pacem”. Et omnes, iuxta locorum consuetudines, pacem, communionem et caritatem sibi invicem significant; sacerdos pacem dat diacono vel ministro*». El OR I no preveía una invitación a darse la paz, sólo se decía que el Archidiácono da la paz primero al obispo, luego al resto del clero *per ordinem* y luego al pueblo (cfr. OR I n. 96; ANDRIEU II, 98). En el *Ordo Missæ* tridentino sólo en la misa solemne el sacerdote, *si danda es pax*, besaba primero el altar y luego daba la paz al diácono o al ministro, quienes a su vez lo comunicaban a algunos fieles con el *instrumentum pacis* (cfr. MR1570, 17, 350). De hecho, el beso de la paz que originariamente se intercambiaba el pueblo con normalidad, poco a poco pasó a ser un rito reservado al clero y al cual el pueblo ya no tomaba parte (cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 377). La fórmula, por tanto, es nueva y fue tomada de la liturgia ambrosiana (cfr. Schema113, 16, n. 78). Sobre el modo concreto de dar la paz cfr. IGMR nn. 82, 154, 181, 239, 266.

te horizontal” de la paz que se construye con la caridad, la fraternidad y la reconciliación entre los hombres<sup>525</sup>.

Con este gesto la Iglesia está implorando para sí y para toda la familia humana los dones de la paz y la unidad<sup>526</sup>. Además, por estar ubicado después de la plegaria eucarística y antes de la comunión<sup>527</sup>, sirve ciertamente como disposición a recibir la comunión; pero también “sella” la oración (pedir la paz) con la acción (darse la paz)<sup>528</sup> y, sobre todo, orienta a toda la asamblea hacia Aquel que es nuestra paz<sup>529</sup>. Es interesante también hacer notar que en estos ritos preparatorios se está mostrando que recibir la paz y el perdón que vienen de Cristo resucitado son una característica de la vida de la Iglesia, que hunde sus raíces en la experiencia pascual<sup>530</sup>.

A continuación el sacerdote celebrante toma la hostia consagrada y la parte sobre la patena, ayudado si fuera necesario por el diácono (o un concelebrante). A través de la *fractio panis*, el sacerdote celebrante hace lo mismo que Cristo hizo en la Última Cena para dar de comer su Cuerpo a sus Apóstoles<sup>531</sup>

<sup>525</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 537–538.

<sup>526</sup> IGMR n. 82: «*Sequitur ritus pacis, quo Ecclesia pacem et unitatem pro se ipsa et univ-ersa hominum familia implorat et fideles ecclesiam communionem mutuaquam caritatem sibi expriment, priusquam Sacramento communicent*».

<sup>527</sup> Parte de la discusión de la reforma fue si transferir o no este rito al momento inmediatamente anterior a la preparación de los dones, en consonancia con la doctrina evangélica de *Mt* 5, 23–24 y los usos de otras tradiciones litúrgicas como la ambrosiana y las orientales. Finalmente se decidió mantener en el lugar que preveía ya el Misal piano, aunque con un poco más de cohesión en la estructura del rito y con un mayor carácter comunitario (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 531–534; RCOM, 232). El Papa Juan Pablo II comentó su valor en este momento de la celebración como una muestra de consentimiento y de compromiso con lo que se ha llevado acabo y aquello en lo que se va a participar (cfr. DD n. 44). Actualmente vuelve a estar en estudio su ubicación (cfr. SCar n. 49, nota 150).

<sup>528</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 534.

<sup>529</sup> *Ef* 2,14: «En efecto, él es nuestra paz: el que hizo de los dos pueblos uno solo y derribó el muro de la separación, la enemistad».

<sup>530</sup> Cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 383.

<sup>531</sup> Cfr. *Mt* 26,26; *Mc* 14,22; *Lc* 22,19; *I Co* 11,24. De hecho, este rito fue el que dio en la época apostólica el nombre a toda la celebración eucarística (cfr. *Lc* 24,35; *Hch* 2,42; 2,46; 20,7.11; *I Co* 10,16). También en los escritos extrabíblicos de los primeros siglos se utiliza la expresión “partir el pan” para designar la celebración eucarística (cfr. Didaché cap. 14; SOLANO I, 55).

ya que, en efecto, el fin principal de este rito es la comunión del sacerdote y la comunión de al menos algunos fieles<sup>532</sup>.

Desde el punto de vista simbólico, esta acción da a entender que por la comunión en el mismo pan de vida –que es Cristo muerto y resucitado por la redención del mundo– los fieles son hechos un solo cuerpo<sup>533</sup>. Así, la Eucaristía manifiesta el único cuerpo del que Cristo es Cabeza y la unidad con la que quiso Él que también nosotros estuviésemos unidos<sup>534</sup>.

El sacerdote celebrante toma también una parte pequeña de la hostia consagrada y la introduce en el cáliz con el vino consagrado para realizar el rito de conmistión, mientras reza en silencio la oración:

<sup>532</sup> IGMR n. 72: «3) *Per fractionem panis et per Communionem fideles, quamvis multi, ex uno pane accipiunt Corpus et ex uno calice Sanguinem Domini eodem modo ac Apostoli de manibus ipsius Christi*». En efecto, desde antiguo la fracción del pan se realizaba, en primer lugar, para permitir la comunión de los fieles. Era un rito importante y que cuando había gran participación de fieles podía ser muy largo y solemne. Inicialmente el pan consagrado y partido se distribuía en pequeñas bolsas de lino; en el periodo carolingio estos saquitos se sustituyeron por patenas de plata u oro, a veces tan grandes que hacían falta dos diáconos para llevarlas. Sólo a partir del s. IX se introduce en Occidente el uso de las hostias pequeñas para los fieles; mientras que en el tardo medioevo el sacerdote usaba una única hostia grande que consumía él solo (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 867–870). A esta fracción del pan “originaria” siguieron otros tipos de fracción: aquella surgida en Roma (s. II–V) cuando el Papa enviaba el *fermentum* para las Misas en los *tituli* de la Urbe como signo de comunión, y aquella surgida en oriente (s. VII/VIII) para simbolizar la unidad del Cuerpo y Sangre de Cristo (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 540–547, 553–561). En el OR I encontramos aún los tres tipos de fracción (nn. 97, 101–107; ANDRIEU II, 98–102), mientras que en el Misal piano la fracción estaba fundamentalmente destinada a la conmistión (cfr. MR1570, 349–350).

<sup>533</sup> IGMR n. 83: «*Gestus fractionis a Christo in ultima cena peractus, qui tempore apostolico toti actioni eucharisticae nomen dedit, significat fideles multos in Communionem ex uno pane vitae, qui est Christus pro mundi salute mortuus et resurgens, unum corpus effici (1 Cor 10, 17)*»

IGMR n. 321: «*Gestus autem fractionis panis, quo simpliciter Eucharistia designabatur tempore apostolico, apertius manifestabit vim et momentum signi unitatis omnium in uno pane, et caritatis ex eo quod unus panis inter fratres distribuitur*».

<sup>534</sup> Cfr. CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XIII, Decretum de ss. Eucharistia*, 11.X.1551, *pre-mium* y cap. 2 (DH nn. 1635, 1638).

*«Hæc commixtio Corporis et Sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipiéntibus nobis in vitam ætérnam»<sup>535</sup>.*

Si bien es cierto que esta oración se dice en silencio y tiene carácter privado, no deja de ser verdad que el sacerdote celebrante no reza sólo por él sino por todos aquellos que recibirán la comunión, tal como lo deja entender la redacción en plural de este texto litúrgico. Por tanto, no sólo en la oración pública, sino también en su oración privada el sacerdote es consciente de representar al Pueblo de Dios<sup>536</sup>.

Con este rito se quiere significar la unidad del Cuerpo y Sangre de Cristo en la obra de la Redención, es decir, el Cuerpo de Jesucristo vivo y glorioso<sup>537</sup>. En cuanto se trata de un rito preparatorio a la comunión, manifiesta que los fieles que comulgan se unen a toda la persona de Cristo, participan en su sacrificio y se nutren de su gracia uniéndose al Misterio Pascual de su muerte y su resurrección<sup>538</sup>.

Terminada la conmistión, acompañada por el canto o rezo del *Agnus Dei*, el sacerdote celebrante reza en secreto para recibir dignamente el Cuerpo y Sangre de Cristo y para que dicha comunión sirva a su salvación. Luego, tras adorar a Cristo –realmente presente– con una genuflexión, toma en sus manos la hostia encima de la patena (o el cáliz) y la muestra al pueblo diciendo: «*Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccáta mundi. Beáti qui ad cenam Agni vocáti sunt*»<sup>539</sup>. A lo cual él mismo junto con el pueblo responde: «*Dómine,*

<sup>535</sup> OM n. 129. El rito actual corresponde al tercer tipo de las fracciones descritas en la nota anterior (el segundo cayó en desuso durante el Medioevo). La fórmula que lo suele acompañar surge como una apología en el área franco-germánica y pasa a la liturgia romana con diversas modificaciones (cfr. MR1570, 350). El *Cætus X*, tras dudar sobre la incorporación o no de este rito, lo mantuvo, entre otras razones, por ser común a todas las liturgias orientales. Como fórmula se adoptó la que estaba ya en uso con alguna pequeña modificación (se quitó la palabra *consecratio*) para evitar interpretaciones erróneas (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 555–559; Schema113, 17, n. 79).

<sup>536</sup> Cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 396.

<sup>537</sup> IGMR n. 83: «*Sacerdos panem frangit et partem hostiæ in calicem immittit, ad significandam unitatem Corporis et Sanguinis Domini, in opere salutis, scilicet Corporis Christi Iesu viventis et gloriosi*».

<sup>538</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 560.

<sup>539</sup> El testimonio litúrgico más antiguo del uso de estas palabras antes de la comunión es del s. XVI (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 939–940). En ellas se interpreta en sentido

*non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanábitur ánima mea»<sup>540</sup>.*

En este diálogo la asamblea litúrgica reconoce que es todavía parte de la Iglesia peregrina y que, por tanto, se enfrenta con la realidad del pecado en su vida y la necesidad de ser *semper purificanda*. El sacerdote celebrante, a pesar de ser ministro de Cristo, se reconoce también parte de esta Iglesia peregrina y como cualquier otro bautizado, se confiesa indigno de recibir al Señor y se une a la súplica por la pureza necesaria. Esta dinámica ritual muestra también otra realidad no perceptible a simple vista: que es una preparación en común del sacerdote y del pueblo para la comunión, porque la comunión es la misma para el sacerdote que para el pueblo, es un único acto y no dos actos distintos<sup>541</sup>. Sin embargo, abriendo un inciso, no será inútil recordar que sólo la

---

eucarístico la exclamación de S. Juan Bautista que indica a Jesús como el Mesías (cfr. *Jn* 1,29). La frase final fue una amplificación que el *Cætus X* quiso introducir, tomándola de *Ap* 19,9 para resaltar el carácter escatológico de la comunión eucarística (cfr. Schema 113, 22, n. 81).

<sup>540</sup> OM n. 132. La fórmula proviene de *Mt* 8,8 cambiando únicamente *puer meus* por *anima mea*, como manifestación de humildad y confianza en el Señor. Aparece recogida ya así en el *Ordo* de la corte papal de los primeros decenios del s. XIII (cfr. VANDIJK, 521), y queda recogida en el Misal tridentino (cfr. MR1570, 350). En estos casos, era dicha solo por el sacerdote (en las rúbricas no se detalla la comunión del pueblo, si es que se daba).

<sup>541</sup> En el *Missale Romanum* tridentino no se detallaba el rito de la comunión de los fieles. Se hace necesario recurrir al *Rituale Romanum* para saber que primero el ministro reza el «*Confíteor*» en nombre del pueblo, luego el sacerdote recita el «*Misereátur*» y la fórmula «*Indulgentiam*» vuelto hacia los comulgantes desde el lado del Evangelio; vuelve al centro del altar y muestra la hostia consagrada mientras dice tres veces el «*Ecce Agnus Dei*», a lo cual el pueblo siempre responde con el «*Dómine non sum dignus*»; para dar la comunión hace la señal de la cruz con la hostia mientras dice la fórmula «*Corpus Dómini nostri IESU Christi custódiat ánimam tuam in vitam ætérnam. Amen*» (cfr. RR1614, 58–59). Como se puede ver la secuencia constituye prácticamente un rito *a se* dentro de la Misa. Sólo posteriormente se especificará el rito dentro de las rúbricas del misal, cuando volvió a ser normal la comunión dentro de la Misa para los fieles. En las *Rubricæ generales Missalis romani* de la última reforma hecha al Misal tridentino encontramos que los fieles, después de la comunión del sacerdote, responden únicamente al «*Ecce Agnus Dei*» con el triple «*Dómine, non sum dignum*» y luego reciben la comunión (cfr. MR1962, XXXIV, n. 503). Así quedaba reducida, al menos parcialmente, la excesiva distinción que había entre la comunión del sacerdote y la del pueblo.

comuni3n del sacerdote celebrante es necesaria para la integridad del sacrificio eucarístico, aunque la comuni3n de los fieles sea sumamente deseable<sup>542</sup>.

Comienza entonces el canto de comuni3n que permite expresar a trav3s de la uni3n de las voces la uni3n espiritual de los que se acercan a la comuni3n y la alegría del coraz3n; resaltando así carácter comunitario de la procesi3n para recibir la comuni3n<sup>543</sup>. El formulario trae también una antífona, que se puede rezar si no hay canto:

*«Mem3riam fecit mirabílium su3rum  
miséricors et miserátor D3minus;  
escam dedit timéntibus se (Ps 110, 4-5).»<sup>544</sup>*

Con estos versículos la asamblea confiesa que Dios se acuerda de las maravillas que obró en favor de su pueblo (no sólo del antiguo pueblo elegido, sino fundamentalmente para formar su nuevo pueblo) y de como lo alimentó (al antiguo pueblo con el maná, a su nuevo pueblo con la Eucaristía), y cree que ahora también lo sigue alimentando, por su misericordia y su bondad.

Comulga en primer lugar el sacerdote celebrante, tomando él mismo con reverencia el Cuerpo y Sangre del Señor, y pidiendo que la comuni3n con uno y otro le permita alcanzar la vida eterna<sup>545</sup>. En segundo lugar comulga

<sup>542</sup> Cfr. MD n. 138.

<sup>543</sup> IGMR n. 86: «*Dum sacerdos sumit Sacramentum, inchoatur cantus ad Communionem, cuius est spiritualem unionem communicantium per unitatem vocum exprimere, gaudium cordis demonstrare et indolem “communitariam” processionalis ad Eucharistiam suscipiendam magis in lucem ponere. Cantus protrahitur, dum fidelibus Sacramentum ministratur.*».

IGMR n. 160: «*[...] communicandos, qui de more processionaliter appropinquant.*».

Cuando disminuyó la participaci3n del pueblo a la comuni3n, desapareció también el canto de comuni3n, quedando únicamente la antífona llamada *Communio* que el sacerdote lee después de haber comulgado (cfr. MR1570, 18; RCOM, 251).

<sup>544</sup> MR2002, 466. Según los criterios empleados para la reforma del Ordinario de la misa, la antífona de comuni3n debe tener una clara relaci3n con la misma (mostrando, por ejemplo, los frutos de la Misa, o de la Eucaristía en general, o que por lo menos se refieran al misterio de la salvaci3n) y muchas veces será tomada del Evangelio del día para significar la meditaci3n y actualizaci3n de la Palabra de Dios en la Eucaristía (cfr. A. FRANQUESA, *Las antífonas del introito y de la comuni3n en las misas sin canto*, «Notitiae» 6 (1970), 215).

<sup>545</sup> OM n. 133: «*Et sacerdos, ad altare versus, secreto dicit: “Corpus Christi cust3diat me in vitam ætérnam”. Et reverenter sumit Corpus Christi. Deinde accipit calicem et secreto*

el diácono, bajo las dos especies, de manos del sacerdote<sup>546</sup>. Siempre se ha observado, en efecto, un determinado orden al recibir la comunión; orden que está íntimamente relacionado con la diversa participación en el sacerdocio de Cristo<sup>547</sup>.

Hay varias razones para esto. Por ejemplo, un escritor antiguo explicaba que quien preside la asamblea tiene igual necesidad de la comunión que todos los demás fieles, pero que comulga siempre primero para que quede patente que él ha ofrecido el sacrificio por todos ejerciendo su sacerdocio ministerial dentro de la celebración litúrgica<sup>548</sup>. También se podría decir que el primero en recibir al Señor es precisamente aquél que lo representa sacramentalmente, de modo que se signifique mejor su presidencia *in persona Christi* y que, incorporado más perfectamente a Cristo, pueda ejercer mejor su ministerio en medio de la asamblea<sup>549</sup>.

---

*dicit: "Sanguis Christi custodiat me in vitam aeternam". Et reverenter sumit Sanguinem Christi».*

<sup>546</sup> IGMR n. 182: «*Communione a sacerdote facta, diaconus Communionem sub utraque specie ab ipso sacerdote accipit, et sacerdotem deinde adiuvat in Communionem populo distribuenda*».

<sup>547</sup> Ya en una fuente antigua como las "Constituciones Apostólicas" se describe el siguiente orden: obispo, diáconos, subdiáconos, lectores, cantores, monjes, diaconesas, vírgenes, viudas, niños, todo el resto del pueblo (cfr. lib. VIII, 13, 14; METZGER VIII, 208–210). En el OR I se establecía un orden de comunión que comenzaba por el Pontífice hasta llegar al pueblo, pasando por todos los grados jerárquicos (OR I nn. 106–120 ; ANDRIEU II, 101–106).

<sup>548</sup> TEODORO DE MOPSUESTIA, *Homilia catechetica*, XVI: «Así, a nosotros, en general, se nos ha dado el don de la comunión de los misterios, porque todos nosotros tenemos igual necesidad de ello, ya que creemos que en este [don] se nos ha propuesto el gozo de la vida eterna. "Por esto el pontífice que oficia se adelanta el primero para tomar[lo]". Así se hace patente que la oblación presentada en el orden (ἐν τάξει) de la liturgia la ofrece él, según la regla (νόμος) del sacerdocio, por todo el mundo; que él tiene necesidad de tomarla igualmente que los demás. Y en la comida y bebida determinó [Nuestro Señor] que se obtuviera el provecho, pues esto fue lo que Él dijo: *El que come mi cuerpo y bebe mi sangre vivirá para siempre* [Io 6,56]. No "el que oficia", sino "el que come", lo cual es [acción] de todos igualmente, puesto que la oblación misma es ofrecida también para esto, para que lo que se ha presentado llegue a ser, por la venida del Espíritu Santo, el cuerpo y la sangre de Cristo, para que todos lo tomemos hechos tales, porque en este alimento y en esta bebida creemos todos que está impuesto el tomar la vida, según la palabra de Nuestro Señor» (SOLANO II, 96).

<sup>549</sup> Cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 403.

Además, el sacerdote representa también a la asamblea reunida y es también en cuanto tal que recibe primero la comunión<sup>550</sup>.

Inmediatamente después pueden comulgar todos los demás fieles, quienes manifiestan así más claramente su participación al sacrificio<sup>551</sup>. Esta participación les concede no sólo el alimento espiritual, sino también la comunión vital con Cristo-ofrenda, de manera que los fieles son introducido en el acontecimiento salvífico de su sacrificio<sup>552</sup>.

Al dar la comunión, el sacerdote o el diácono sostiene la hostia ligeramente elevada y dice «*Corpus Christi*», a lo cual cada uno responde «*Amen*» y recibe la comunión en la boca o en la mano<sup>553</sup>. Este breve diálogo entre ministro y fiel es una profesión de fe por parte de ambos en la presencia real de Cristo bajo las especies sacramentales<sup>554</sup>. Pero no sólo es esto. En esta procesión se

<sup>550</sup> Cfr. *Ibidem*. Esta consideración de que el sacerdote comulgaba en representación de toda la comunidad tuvo una cierta difusión durante la Edad Media, quizá con un excesivo énfasis que pudo ser una causa más de la disminución de la frecuencia de la comunión por parte de todos los fieles (cfr. J.A. JUNGSMANN, *El sacrificio*, o. c., 932–933).

<sup>551</sup> IGMR n. 85: «*Valde optandum est, ut fideles, sicut et ipse sacerdos facere tenetur, ex hostiis, in eadem Missa consecratis, Corpus dominicum accipiant et in casibus prævisis calicem (cf. n. 283) participant, quo etiam per signa Communio melius appareat participatio sacrificii, quod actu celebratur*». Como ya se ha hecho notar, las celebraciones eucarísticas del periodo anterior al Concilio Vaticano II muchas veces no preveían la comunión del pueblo: si se daba la comunión era normalmente en otro momento, antes o después de la Misa (a pesar que el RR1614, 59, n. 274 estableciera explícitamente otra cosa). Solo con la reforma litúrgica se ha vuelto a mostrar la conexión originaria que existe entre la *synaxis* y la comunión eucarística, como las dos caras de una única realidad sacramental (cfr. S. MAGGIANI, *Il Rito*, o. c., 255–256).

<sup>552</sup> Cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 297.

<sup>553</sup> IGMR n. 161: «*[...] et Sacramentum recipit, ore vel, ubi concessum sit, manu, pro libitu suo. Communicandus statim ac sacram hostiam recipit, eam ex integro consumit*».

<sup>554</sup> Se trata de un diálogo que desde muy antiguo es usado al dar la comunión. Así, por ejemplo, aparece descrito en AMBROSIO DE MILÁN, *De Sacramentis*, IV, 24 (SChr 25bis, 116): «*Cum ergo tu petieris, dicit tibi sacerdos: "Corpus Christi", et tu dicis: "Amen", hoc est, verum. Quod confiteatur lingua, teneat adfectus*». También Teodoro de Mopsuestia y S. León Magno lo entendieron como una profesión de fe (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 570), y el magisterio contemporáneo confirma en perfecta continuidad la misma interpretación (cfr. ID, n. 11). La fórmula para dar la comunión, sin embargo, no ha sido siempre la misma e incluso dejó de usarse en el caso de la comunión de los fieles durante el medioevo (el OR I, por ejemplo, no hace ninguna referencia). A veces se encuentran fórmulas deprecativas similares a las usadas para la comunión del sacerdote. Es de notar que muchas veces el

puede ver además cómo la Iglesia congregada se acerca a recibir el Cuerpo del que forma parte ella misma. Es muy conocido lo que comenta S. Agustín de este momento:

*«Corpus ergo Christi si vis intellegere, Apostolum audi dicentem fidelibus: “Vos autem estis corpus Christi, et membra”. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum set: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim: Corpus Christi; et respondes: Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen. Quare ergo in pane? Nihil hic de nostro afferamus, ipsum Apostolum identidem audiamus, qui cum de isto Sacramento loqueretur, ait: “Unus panis, unum corpus multi sumus”; intellegite et gaudete; unitas, veritas, pietas, caritas. “Unus panis”: quis est iste unus panis? “Unum corpus multi”. Recolite quia panis non fit de uno grano, sed de multis. Quando exorcizabamini, quasi molebamini. Quando baptizati estis, quasi conspersi estis. Quando Spiritus Sancti ignem accepistis, quasi cocti estis. Estote quod videtis, et accipite quod estis»<sup>555</sup>.*

Con la comunión, por tanto, del Cuerpo y Sangre de Cristo los fieles son no sólo alimentados sino hechos un único cuerpo en Cristo<sup>556</sup>, perfeccionando así la incorporación a Cristo realizada por el Bautismo y consolidando la unidad de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. En efecto, «en la Comunión eucarística recibimos a Cristo mismo; y nuestra unión con Él, que es don y gracia para cada uno, hace que nos asociemos en Él a la unidad de su Cuerpo, que es la Iglesia»<sup>557</sup>. Más aún, como gustaba decir a los Padres de la Iglesia, quien recibe la comunión se transforma en aquello que ha recibido, es decir, en el Cuerpo de Cristo; no en muchos cuerpos, sino en uno solo: en Cristo<sup>558</sup>.

---

*Amen* no era una respuesta sino parte de la misma fórmula que recita el sacerdote. La fórmula actual, tomada como se ve de la tradición más antigua, fue restablecida por Pablo VI a partir de 1965 (cfr. EDIL I, n. 197) y así entró al nuevo *Ordo Missæ*.

<sup>555</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 272,1 (OBRAS XXIV, 767–768).

<sup>556</sup> Cfr. *1 Co* 10,17; 12,12–27.

<sup>557</sup> DC n. 4.

<sup>558</sup> Tenemos, entre otros, el testimonio de S. Agustín que sintió cómo el Señor le decía: «*Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu in me mutabis sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me*» (*Confessiones* lib. VII, cap. X; OBRAS II, 342). Con esta misma

Por otra parte, el hecho que sea el sacerdote quien da la comunión al diácono y un ministro ordenado quien la da a los fieles muestra tanto la estructuración jerárquica de la asamblea litúrgica como el estrecho vínculo que existe entre la Eucaristía y dicho orden jerárquico. Así queda significado, en primer lugar, que la Eucaristía es un don de Dios que la asamblea no se da a sí misma y, en segundo lugar, que nos es concedido a través de quien está capacitado para representar a Cristo<sup>559</sup>.

Al mismo tiempo, el hecho de que a la comunión del sacerdote siga inmediatamente la comunión del pueblo –incluso con hostias consagradas dentro de la misma Misa, como se recomienda– manifiesta como un único acto la comunión de toda la familia de Dios alrededor de la mesa eucarística<sup>560</sup>.

Cuando acaba la distribución de la comunión, el diácono ayudado por el acólito purifica la patena y el cáliz sobre el altar o sobre una credencia<sup>561</sup>, mientras el sacerdote celebrante regresa a la sede y observa con todos un momento de silencio<sup>562</sup>.

---

conciencia enseñó a sus fieles: «*Panis ille quem uidetis in altari sanctificatus per uerbum dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per uerbum dei, sanguis est Christi. Per ista uoluit dominus Christus commendare corpus et sanguinem suum quem pro nobis fudit in remissione peccatorum. Si bene accepistis, uos estis quod accepistis*» (Sermo 227; OBRAS XXIV, 284).

<sup>559</sup> IGMR n. 160: «*Non licet ipsis fidelibus panem consecratum neque calicem sacrum per semetipsos accipere eo minus de manu in manum inter se transmittere*». Puede darse el caso que ante un gran número de fieles hagan falta varios presbíteros, o incluso se tenga que recurrir a la ayuda de algún ministro extraordinario. En este caso, IGMR n. 162 establece que estos ministros accedan al altar únicamente después que el sacerdote celebrante ha comulgado y que reciban de sus manos los vasos con las formas consagradas.

<sup>560</sup> *Schema*, n. 39; *De Missali*, n. 5, 30.IX.1964, 19, n. 74 (RCOM, 298): «*Ritus sacram Communionem a celebrante sumendi et fidelibus dandi arctius cohæreat, ita ut communio totius familiæ Dei circa mensam eucharisticam per ipsum ritum tamquam actio unica appareat*».

<sup>561</sup> IGMR n. 183: «*Distributione Communionis expleta, diaconus cum sacerdote ad altare revertitur, colligit fragmenta, si quæ sint, deinde portat calicem et alia vasa sacra ad abacum, ibique ea purificat et de more componit, dum sacerdos ad sedem redit*». En la mente del *Cætus X* la purificación de los vasos sagrados es fundamentalmente una función diaconal más que sacerdotal (cfr. *Schema* 113, 19, n. 85).

<sup>562</sup> OM n. 138: «*Tunc sacerdos ad sedem redire potest. Pro opportunitate sacrum silentium, per aliquod temporis spatium, seruari, vel psalmus aut aliud canticum laudis aut hymnus proferri potest*».

En este momento de silencio comunitario, en el que todos alaban a Dios en su corazón y oran<sup>563</sup>, se manifiesta también la unidad tanto de la asamblea litúrgica como del acto de comunión.

Terminado el momento de silencio, el sacerdote celebrante se pone en pie y desde la sede o el altar invita al pueblo a orar. Durante un breve momento todos rezan en silencio y finalmente el sacerdote dice con las manos extendidas la última oración presidencial de la celebración, la *Post communionem*<sup>564</sup>:

*«Pópulo tuo, quaesumus, Dómine, adesto propítius,  
et, quem mystériis caeléstibus imbuísti,  
fac ad novitátem vitæ de vetustáte transíre»<sup>565</sup>.*

<sup>563</sup> IGMR n. 45: «*Sacrum quoque silentium, tamquam pars celebrationis, suo tempore est servandum. Eius autem natura a tempore pendet, quo in singulis celebrationibus occurrit [...] post Communionem vero in corde suo Deum laudant et orant*».

<sup>564</sup> OM n. 139: «*Deinde, stans ad altare vel ad sedem, sacerdos, versus ad populum, iunctis manibus, dicit: "Orémus". Et omnes una cum sacerdote per aliquod temporis spatium in silentio orant, nisi silentium iam præcesserit. Deinde sacerdos, manibus extensis, dicit orationem post Communionem. Populus in fine acclamat: "Amen"*». Históricamente esta oración ha conocido también varias denominaciones: *post communionem*, como se la denominaba en el sacramentario gelasiano antiguo y en la liturgia galicana, haciendo referencia a su ubicación; y *ad complendum*, como la llama el sacramentario gregoriano en atención a la función que tiene de finalizar el rito propiamente eucarístico, ya que la otra oración de los formularios –la *Super populum*– correspondía más bien a los ritos de despedida (cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 131). Sea como fuere, su origen es muy antiguo, pues no sólo sabemos que el sacramentario veronense la preveía regularmente (aunque sin darle ningún nombre), sino que ya las “Constituciones Apostólicas”, por ejemplo, atestiguan la costumbre de rezar una oración larga después de la comunión agradeciendo y suplicando este don de Dios para las diversas categorías de personas (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 576).

<sup>565</sup> MR2002, 466. Se trata de una oración de nueva composición (cfr. COr n. 164/464; C. JOHNSON, *The Sources of the Roman Missal (1975), Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis*, «Notitiae» 32 (1996), 92). Las dos primeras líneas proceden de una antigua *Post communionem* que se encontraba ya en una misa para el mes de mayo, antes de Pentecostés, en el así llamado sacramentario veronense: «*Adesto, domine, quaesumus, populo tuo et, quem mysteriis caelestibus imbuisti, ab hostium furore defende*» (Ve n. 214). La última frase, sin embargo, no ha sido conservada sino sustituida, probablemente, por la expresión que se encuentra en un *Vere dignum* dentro del mismo sacramentario, previsto para el ayuno del décimo mes: «*Quia, per ea quae conspiciuntur instruimur, quibus modis ad invisibilia tendere debeamus. Denique commonemur anni ducente successu, de praeteritis in futura, et ad novitatem vitae de vetustate transire. Ut terrenis sustentati[oni]bus expediti, caelestis doni capiamus desiderabilius ubertatem. Et per eum cibum, qui beneficiis prerogatur alternis,*

Esta oración comienza orientando la atención hacia el sujeto de la acción divina: «*Pópulo tuo*». Este *incipit* se encuentra en el *Missale Romanum* casi siempre en las oraciones *Post communionem*, salvo contadísimas excepciones, y forma parte en realidad de la petición misma. Esta primera frase, como hemos visto ya en el caso de la *Collecta*, consiste en una “petición introductoria” que suplica la cercanía benevolente de Dios respecto a su pueblo. En medio de esta petición aparece la invocación, en este caso reducida a un *Dómine*, que es el Padre.

*Pópulus* se refiere a todo el Pueblo de Dios adquirido por la sangre de Cristo<sup>566</sup>. Este término se convirtió en una de las palabras técnicas del cristianismo para designar a “la comunidad de fieles reunidos para el culto”. En estos casos, se usa por lo general en singular y con frecuencia va acompañado del adjetivo pronominal *tuus* para acentuar su pertenencia a Dios Padre<sup>567</sup>.

La “petición principal” está engarzada a través de una conjunción coordinada *et*, pero resulta que a ésta se le antepone un *adiunctum* que hace referencia a la comunión recibida. Este tipo de elemento estructural es típico también de las *Super oblata*, como ya hemos visto. Por tanto, es importante tener en cuenta que el contenido de esta oración está determinado por la participación en la Sagrada Comunión, no sólo por parte del sacerdote celebrante sino de toda la comunidad<sup>568</sup>.

Usualmente, la acción ritual concreta a la que la *Post communionem* hace referencia (la Sagrada Comunión) está contenida en verbos con significación general de comer o beber, aunque algunos aportan matices especiales (expresando plenitud y abundancia, o la dimensión humana y personal de la

---

*perveniamus ad victum sine fine mansurum. Per*» (Ve n. 1297). Hacemos notar también, que dentro del veronense hay otro prefacio (Ve n.623) y otra *Post communionem* (Ve n. 40) que se hacen eco –aunque no textualmente– de la misma idea de “paso” obrada por el sacramento.

<sup>566</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 523, 525. Ya hemos hecho notar que también podría designar específicamente a los laicos, pero esto sólo ocurre cuando aparece asociado a algún término que haga referencia por separado al sacerdocio ministerial.

<sup>567</sup> Cfr. ELLEBRACHT, 51.

<sup>568</sup> Es de notar que este sentido se ha manifestado siempre en la formulación de estas oraciones, aun en épocas en que la Comunión de los fieles era menos frecuente (cfr. J.A. JUNG-MANN, *El sacrificio*, o. c., 993).

refección, etc.)<sup>569</sup>. En nuestro caso se utiliza más bien el verbo «*imbuisti*», que tiene por complemento circunstancial a los «*mysteriis cælestibus*». Esta construcción peculiar hace que el verbo mencionado pase a significar “colmar de la gracia del sacramento”<sup>570</sup>, dado que es aplicado a la recepción del “sacramento celestial”<sup>571</sup>. Así, los beneficiarios de la petición en esta *Post communionem* quedan definidos como “aquellos que han sido colmados de gracia con la comunión sacramental”.

El objeto propio de la petición, por tanto, se describe en la última frase recurriendo a la antítesis paulina entre el hombre viejo sujeto al pecado y a la ley, y el hombre que por el sacrificio de Cristo en la Cruz y el Bautismo ha recibido una vida nueva<sup>572</sup>. La primera condición, el término *a quo* de este tránsito, es la condición propia del hombre pecador no redimido, que queda expresada globalmente bajo el concepto de *vetustas*<sup>573</sup>. El término *ad quem* lo constituye la «*novitatem vitæ*», que nos habla no ya de la santificación primera (bautismal u ontológica), sino de un reforzarse en el bien y de un crecimiento en la vida de Cristo (santidad moral). Se trata del largo trabajo del alma, movida por la gracia del Espíritu Santo, para conformarse a la vida divina, identificándose con Cristo, haciéndose un «*munus ætérnum*» agradable al Padre<sup>574</sup>. Se trata de un tema típicamente “pascual”, en el sentido de que la vida

<sup>569</sup> Entre los términos por los que se significa la comida ritual, hay también algunos comunes a las *Super oblata*; pero la particularidad de las *Post communionem* estriba en la frecuente calificación estimativa que estos vocablos reciben (subrayando la calidad sobrenatural y la virtud santificante, su carácter sacro, el aspecto convivial, ciertas cualidades o resaltando su naturaleza real como Cuerpo y Sangre del Señor). Cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 135–141.

<sup>570</sup> El significado común de *imbuere* es más bien “instruir”, salvo en el caso analizado (cfr. BLAISE-DUMAS, 403). En esta oración, en efecto, se aproxima más bien al significado que tiene *satiasti* y así, no resulta extraño que una variante de esta oración, presente en el GeV n. 465 utilice éste último (cfr. COr n. 126a).

<sup>571</sup> Uno de los significados de *mysterium* es, en efecto, el de “sacramento recibido”; es decir, la comunión sacramental; sobre todo cuando se usa con verbos como *sumere*, *replere* o similares (cfr. BLAISE-DUMAS, 389; ELLEBRACHT, 69).

<sup>572</sup> Cfr. *Rm* 6,3–6; 7,6; 2 *Co* 5,17; *Ef* 4,22; *Col* 3,9.

<sup>573</sup> Cfr. BLAISE-DUMAS, 462; ELLEBRACHT, 58.

<sup>574</sup> Otros desarrollos de la misma temática en las *Post communionem* ponen de relieve la unión con Cristo, la conformación a Él, la luz de Cristo, la prontitud y la docilidad, la compenetración, el intercambio, la adhesión, la filiación, la comunión, la imitación, etc. Además, a este tema le pertenece también el aspecto complementario, es decir, la purificación del mal

de los fieles es vista a la luz de la vida nueva que brota del Misterio Pascual y que ellos reciben en la Sagrada Eucaristía<sup>575</sup>.

Desde el punto de vista literario, podemos reconocer que existe un cierto paralelismo entre las oraciones *Super oblata* y las *Post communionem*, tanto que a menudo se las considera como “oraciones gemelas”<sup>576</sup>. De hecho, en las oraciones *Super oblata*, la Iglesia ofrece el pan y el vino en cuanto simbolizan el Cuerpo y Sangre de Cristo todavía no sacramentalmente presente, pero que será tal en un futuro inminente. En las oraciones *Post communionem*, en cambio, el pan y el vino recibidos en la comunión son considerados en cuanto son ya sustancialmente el Cuerpo y la Sangre de Cristo<sup>577</sup>.

Ritualmente, esta oración presidencial se desarrolla en cuatro tiempos, de manera muy similar a la *Collecta*, pero usando la doxología corta<sup>578</sup>. Su función litúrgica es la de consumir la oración del Pueblo de Dios y concluir los ritos de comunión<sup>579</sup>. Como hemos visto, en ella el sacerdote celebrante pide a nombre de toda la comunidad que tanto la Eucaristía celebrada como, sobre todo, la Comunión apenas recibida alcance la eficacia y dé fruto en todos y cada uno de los miembros de la Iglesia. Como en las otras oraciones presidenciales, el pueblo aclama «*Amen*» para mostrar que hace suya dicha oración.

Una serie de oraciones después de la comunión que resultan particularmente interesantes dentro del Tiempo Ordinario son aquellas que ponen en

---

y del pecado que es necesario realizar para poder identificarse con Cristo. En cambio, otros temas presentes en las diversas *Post communionem* del Tiempo Ordinario son la unión a Cristo como víctima (tanto de la Iglesia como del alma), la escatología y la comunión entre los miembros de la Iglesia (de la que la Eucaristía es causa, por su ser formal, por la plenitud del efecto, por la unicidad del objeto y como fin del operante). Cfr. W. FERRETI, *Le orazioni “post Comunione” de Tempore nel nuovo Messale Romano*, «Ephemerides Liturgicæ» 84 (1970), 339–340.

<sup>575</sup> No es de extrañar, por tanto, que esta misma oración aparezca en siete formularios del tiempo pascual (MR2002, 390, 400, 406, 410, 414, 420, 435).

<sup>576</sup> Cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 89–117.

<sup>577</sup> Cfr. V. RAFFA, *Le orazioni sulle offerte*, o. c., 316.

<sup>578</sup> Vid. *supra*, 159.

<sup>579</sup> IGMR n. 89: «*Ad precatorem populi Dei complendam, necnon totum ritum Communionis concludendum, sacerdos orationem post Communionem profert, in qua pro fructibus mysterii celebrati deprecatur*».

relación la Eucaristía celebrada con la construcción de la unidad de la Iglesia. Así, por ejemplo, basándose en la participación en un único pan y en un único cáliz (tema eucarístico paulino ya desarrollado) se pasa a afirmar la realidad de que hemos sido hechos uno en Cristo<sup>580</sup>. O también se pide que la Sagrada Comunión obre realmente en la Iglesia la unión de los fieles que en ella se simboliza<sup>581</sup>. Otra vertiente que resulta también significativa es la proyección escatológica de algunas fórmulas, que quieren expresar cómo a través de la Comunión, por la cual nos hacemos partícipes de Cristo mismo, somos conformados a imagen suya en la tierra, y esperamos por eso ser también hechos coherederos con Él del Cielo<sup>582</sup>.

#### 4.4. *La imagen de la Iglesia en la liturgia eucarística*

A lo largo de la liturgia eucarística, la Iglesia aparece como un pueblo congregado gracias a la obra salvífica de Dios y por un preciso querer divino. Se reúne, por tanto, alrededor del altar para confesar su fe, alabar a Dios, ofrecer un único sacrificio y participar de él. En esta acción la Iglesia pide y es confirmada en la fe y en la caridad y recibe los dones divinos de la paz y la unidad.

Se trata de un pueblo entre cuyos miembros existe una fuerte comunión por la que la ofrenda de uno sirve al bien espiritual de todos. Tanto para aquellos miembros que viven aún sobre la tierra –la Iglesia peregrinante– como para los difuntos que aún no gozan de la visión beatífica, la Iglesia purgante. Esta Iglesia peregrinante sabe que puede contar también con la intercesión de aquellos miembros que ya están en la gloria del Cielo –la Iglesia triunfante– y los venera reconociendo en ellos la perfecta comunión con Dios a la que tiende toda la comunión de la Iglesia.

<sup>580</sup> PC, Dominica V «per annum» (MR2002, 455): «Deus, qui nos de uno pane et de uno cálice partícipes esse voluísti, da nobis, quaesumus, ita vivere, ut, unum in Christo effecti, fructum afferamus pro mundi salute gaudentes».

<sup>581</sup> PC, Dominica XI «per annum» (MR2002, 461): «Hæc tua, Dómine, sumpta sacra commúnio, sicut fidélium in te uniónem præsignat, sic in Ecclésia tua unitátis operétur effectum».

<sup>582</sup> PC, Dominica XX «per annum» (MR2002, 470): «Per hæc sacraménta, Dómine, Christi partícipes effecti, cleméntiam tuam humíliter implorámus, ut, eius imáginis confórmes in terris, et eius consórtes in cælis fieri mereámur».

Esta comunión se incrementa además realmente por la participación sacramental al mismo sacrificio, por el que realmente se entra en comunión con toda la Iglesia. De esta manera este pueblo se hace un solo Cuerpo en Cristo, cuya Cabeza está ya en el Cielo. Quien representa visiblemente a esta Cabeza en la tierra realiza en la celebración, sirviendo a Cristo, lo que incesantemente realiza Cristo en el Cielo: enviar y suplicar que esta vida espiritual alcance a todos y cada uno de los miembros terrenos.

En este cuerpo existe diversidad de miembros, como se acaba de mencionar. Toda la Iglesia es un pueblo sacerdotal que se une en la oración y en la ofrenda, pero cada uno de un modo distinto: según el sacerdocio ministerial del presbítero o según el sacerdocio real de todos los bautizados<sup>583</sup>. El presbítero aparece claramente como ministro eclesial ejerciendo su mediación. El pueblo manifiesta su sacerdocio bautismal especialmente a través de la oración y de la ofrenda de sí mismos, simbolizada por todos los diversos elementos de la presentación de las ofrendas. Particularmente los diálogos ponen de relieve esta articulación entre el sacerdocio común y ministerial, en el que el presbítero toma la iniciativa pero no está solo, sino que une consigo al pueblo. La Sagrada Comunión, de otro lado, manifiesta también la distinción entre los dos modos de participar en el único sacerdocio de Cristo y de los distintos grados del sacramento del Orden.

En la plegaria eucarística la Iglesia se descubre como Pueblo elegido para ser el destinatario de todos los bienes divinos de la historia de la salvación y así se dirige al Padre uniéndose al Hijo en el Espíritu Santo. Este pueblo, recibiendo su unidad de la misma vida trinitaria se manifiesta no sólo como Cuerpo de Cristo, sino también como Templo de la inhabitación y de la acción del Espíritu Santo y lugar de reconciliación para todos los hombres. La Iglesia, en efecto, constantemente suplica al Padre, cuenta con la fuerza del Espíritu Santo en sus acciones y goza de la presencia del mismo Cristo; más aún, se llena completamente de la presencia de la Trinidad por la comunión

---

<sup>583</sup> DC n. 9: «el celebrante, en cuanto ministro del sacrificio, es el auténtico sacerdote, que lleva a cabo –en virtud del poder específico de la sagrada ordenación– el verdadero acto sacrificial que lleva de nuevo a los seres a Dios. En cambio todos aquellos que participan en la Eucaristía, sin sacrificar como él, ofrecen con él, en virtud del sacerdocio común, sus propios sacrificios espirituales, representados por el pan y el vino, desde el momento de su presentación en el altar».

sacramental. En ella además se ofrece el único sacrificio de reconciliación agradable al Padre por obra del Sumo Sacerdote, Cristo, y de los fieles que se unen a Él cada uno según su estado y condición.

A la vez, este pueblo reunido por Dios tiene también un carácter familiar: el Padre lo ha reunido para que esté en su presencia y se compromete a escuchar sus súplicas. Todos los fieles forman parte de esta familia de Dios, invocan al mismo Padre en el Cielo, se unen en oración llamándose con pleno derecho *fratres* y acrecientan sus vínculos de fraternidad y de filiación (sobre todo a través de la Sagrada Comunión).

Tanto el sector ofertorial como la plegaria eucarística son una invitación a considerar el misterio del *pleroma* eclesial que se hace visible y operante en la celebración: Cristo que como Cabeza ofrece al Padre uniendo en esta acción a todo su Cuerpo eclesial y recapitula así de alguna manera todas las cosas en Él, Cristo que une en su ofrenda a su Esposa la Iglesia como un único sujeto. Esta acción además sobrepasa la celebración hasta influir en la vida diaria de los miembros de la Iglesia ya que, como resultado, la Eucaristía transforma toda la existencia de los cristianos en un culto espiritual agradable a Dios; culto que consiste en la «ofrenda total de la propia persona en comunión con toda la Iglesia»<sup>584</sup>.

En la celebración, la Iglesia se compromete también con su misión y de hecho la ejerce recapitulando todo lo creado en Cristo, trabajando para que los frutos de este sacrificio de reconciliación alcancen a todos los hombres y se realice así más plenamente la unión de la humanidad con Dios. En particular la Sagrada Comunión compromete a proyectar en la vida de cada fiel esta misión y les obtiene las gracias necesarias.

Pero en este peregrinar terreno, este pueblo no pierde de vista que su meta es la plena comunión con Dios en el Cielo. Particularmente con sus aclamaciones los fieles manifiestan la conciencia de celebrar la Eucaristía en la espera de la segunda venida de Cristo, con todo lo que esto trae consigo. Por eso, no sólo miran los frutos de la Eucaristía desde la perspectiva inmediata (su vida cotidiana) sino también con la mirada puesta en la gloria futura, ya que será precisamente en la consumación final cuando este mismo pue-

---

<sup>584</sup> SCar n. 70.

blo ejercerá su condición sacerdotal en la alabanza perpetua a la que ahora se asocia.

## 5. LOS RITOS DE CONCLUSIÓN

Después de la oración *Post communionem*, tienen lugar los ritos de conclusión: el saludo, la bendición, la despedida del pueblo y la procesión de salida<sup>585</sup>. En cierta manera se forma un paralelismo inclusivo respecto al inicio de la celebración, si bien con cierta asimetría<sup>586</sup>. Se podría decir que con estos ritos se quiere expresar que el signo de la *synaxis*, que se reunió para una acción sagrada y toma de ella la fuerza santificante y el sentido de misión, se resuelve ahora en otra realidad santificante<sup>587</sup>.

### 5.1. Saludo, bendición y despedida (OM nn. 140–145)

El sacerdote celebrante se dirige por última vez al pueblo con el saludo «*Dóminus vobiscum*», que el pueblo responde con «*Et cum spíritu tuo*»<sup>588</sup>. En este lugar, al final de la Misa, este diálogo cobra el valor de un desearse la presencia continua de Cristo, una presencia que es en sí misma una bendición que toma su fuerza del sacrificio eucarístico apenas celebrado<sup>589</sup>.

<sup>585</sup> Muchos de estos ritos se encuentran en documentos antiguos como las “Constituciones Apostólicas” (cfr. lib. VIII, 15, 10; METZGER VIII, 214). El Misal tridentino había desarrollado un aparato ceremonial con varias apologías, beso al altar, bendición y lectura del Evangelio según San Juan (cfr. MR1570, 19, 351–352). Durante otras épocas y por diversas necesidades se añadieron además algunas oraciones o invocaciones particulares (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 579–587). La reforma litúrgica realizó una considerable reducción de los elementos rituales de esta parte.

<sup>586</sup> Cfr. J. HERMANS, *La celebrazione*, o. c., 447. En efecto, ambos momentos no son perfectamente simétricos porque esta parte final es muchos más corta y no prevé ni el canto ni la incensación.

<sup>587</sup> Ayuda a encontrar esta perspectiva el hecho de que muchas *Post communionem* expresan precisamente este sentido de santificación y de misión, engarzándose perfectamente e iluminando el sentido de los ritos de despedida (cfr. J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía*, o. c., 62).

<sup>588</sup> Cfr. OM n. 141.

<sup>589</sup> Cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 584; C. VALENZIANO, *L'anello*, o. c., 259–260.

A continuación el sacerdote celebrante imparte la bendición al pueblo, diciendo:

«*Benedícat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, + et Spíritus Sanctus*»<sup>590</sup>.

Esta bendición impartida por el sacerdote celebrante sobre la asamblea deja entrever la ministerialidad del sacerdocio jerárquico, ya que el presbítero, a la vez que representa a la Iglesia celebrante en la súplica de la bendición, la imparte en cuanto es el instrumento elegido por Dios para bendecir a su pueblo<sup>591</sup>. Desde el punto de vista del contenido, así como al inicio de la celebración el sacerdote celebrante fue el ministro autorizado para manifestar que la asamblea litúrgica se reunía en nombre de la Trinidad y que toda la acción eucarística se realizaba por la presencia operativa de las tres Personas divinas, ahora es él también el que invoca sobre el pueblo la bendición del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Ahora bien, esta bendición ya no es para la acción litúrgica, y no tendría mucho sentido que fuera sólo para darla por terminado. Evidentemente se

<sup>590</sup> OM n. 141. El OR I no preveía ninguna oración especial entre la oración *ad complendum* y la despedida del pueblo (cfr. nn. 123, 124; ANDRIEU II, 107). En cambio, los países de liturgia galicana adoptan la bendición pero colocándola antes de la última oración dicha por el sacerdote celebrante. Durante el medio evo la bendición final comienza a extenderse y en muchos lugares es prerrogativa del Obispo. El presbítero, en cambio, puede dar la bendición sólo algunas veces y normalmente con alguna imagen o reliquia, o bien con la patena o el corporal. La fórmula usada actualmente surge en ámbito franco y pasa a los libros de la liturgia romana, si bien en contextos diversos, alrededor del s. XII. A partir del *Ordo Missæ* de Burcardo aparece ya establemente entre los ritos de conclusión, si bien –poco consecuentemente– después de la despedida del pueblo (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 583). Para las misas pontificales el Ordinario de la Misa recoge también la bendición solmente impartida por el obispo (cfr. OM n. 143).

<sup>591</sup> Es cuanto afirma al respecto el RITUALE ROMANUM ex decreto sacrosancti œcumenici concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Paulus II promulgatum, *De Benedictio-nibus. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Urbs Vaticana 1984, n. 17: «*Quando autem nullus adest fidelium cœtus, tum ille qui benedicere Deum vult vel benedictionem divinam petit tum minister qui celebrationi præest, memores esse debent se iam Ecclesiam representare celebrantem, ita ut ex eorum communi oratione et petitione benedictio “licet per hominem, non tamen ab homine” descendat, quatenus est “sanctificationis et gratiarum votiva collatio”*».

bendice al pueblo para algo diverso, que no es ya la celebración eucarística sino lo que se deriva de ella: la vida cotidiana de los miembros de la Iglesia para construir la Iglesia. Hay que recordar que la liturgia –y particularmente la Eucaristía– es la fuente de toda la vida eclesial<sup>592</sup>.

Después de la bendición, el diácono se dirige al pueblo con las manos juntas y dice: «*Ite, missa est*»; a lo cual todos responden: «*Deo grátias*»<sup>593</sup>. El sentido de esta fórmula de despedida es que toda la asamblea vuelva a sus quehaceres habituales alabando y bendiciendo a Dios, de modo que el misterio celebrado se prolongue en sus vidas<sup>594</sup>.

Finalmente el sacerdote celebrante y el diácono besan el altar y, junto a los demás ministros, hace una profunda reverencia delante del altar y se retiran en procesión<sup>595</sup>.

<sup>592</sup> SC n. 10: «A su vez, la misma liturgia impulsa a los fieles a que, saciados “con los sacramentos pascuales”, sean “concordes en 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 obtiene 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».

<sup>593</sup> Cfr. OM n. 144. La fórmula de despedida se encuentra ya en el OR I (n. 124; ANDRIEU II, 107) pero su origen es mucho más antiguo, ya que de ésta deriva el nombre de *Missa* para toda la celebración eucarística. En efecto, ya era conocida y usada por S. Ambrosio, S. Agustín, Egeria, etc. Probablemente el término sufrió una evolución y pasó de indicar el momento de despedida para los catecúmenos y los impedidos de comulgar, a indicar la totalidad de la acción litúrgica; aunque como se sabe algunos escritores medievales le dan también un significado más espiritual al término, así por ejemplo el Pseudo-Alcuino, Inocencio III, Durando y Sto. Tomás (cfr. M. RIGHETTI, *Manuale III*, o. c., 122–125). Aunque la fórmula usada no ha sido siempre la misma (podía ser «*Benedicámus Domino*» para los tiempos penitenciales o algunos días fuera del tiempo pascual, o también «*Requiescant in pace*» en las Misas por los difuntos), finalmente el «*Ite, missa est*» es la fórmula que ha prevalecido a través de los siglos (cfr. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., 584–585).

<sup>594</sup> IGMR n. 90: «c) *dimissio populi ex parte diaconi vel sacerdotis, ut unusquisque ad opera sua bona revertatur, collaudans et benedicens Deum*».

<sup>595</sup> OM n. 145: «*Deinde sacerdos altare osculo de more veneratur, ut initio. Facta denique profunda inclinatione cum ministris, recedit*»; IGMR n. 90: «d) *osculatio altaris ex parte sacerdotis et diaconi et deinde inclinatio profunda ad altare ex parte sacerdotis, diaconi, aliorumque ministrorum [...]*».

## 5.2. *La imagen de la Iglesia en los ritos de conclusión*

Como se puede apreciar, los ritos de conclusión al ser mucho más compactos no aportan demasiada materia de estudio. En cierto sentido presentan nuevamente las dinámicas ya analizadas respecto a los ritos de inicio<sup>596</sup>. Ciertamente tienen también su importancia propia, ya que se mueven en la línea de la *missio*, es decir, del compromiso por difundir la Palabra de Dios acogida en la celebración y a vivir en una constante acción de gracias al Padre, por medio del Hijo, en el Espíritu Santo, llevando todas las cosas y a todos los hombres hacia Cristo<sup>597</sup>.

El conferimiento de la capacidad para llevar a cabo esta misión está bastante bien declarado por la bendición que imparte el sacerdote celebrante –en cualquiera de las modalidades previstas– ya que manifiesta que a través de Cristo-Cabeza sigue llegando a la Iglesia-Cuerpo Místico la fuerza de la gracia que sostiene esta vida divina que proviene de la Trinidad en cada uno de sus miembros. Por su parte, las palabras de despedida dirigidas por el ministro ordenado al pueblo hacen ver que deben ser ellos quienes continúen en su vida el misterio que han celebrado.

La Iglesia, por tanto, aparece en estos ritos conclusivos, tanto como Cuerpo Místico de Cristo que como Pueblo de Dios jerárquicamente estructurado. Este pueblo será el que, empujado por la celebración y contando con la presencia

<sup>596</sup> Vid. *supra*, 136ss.

<sup>597</sup> DD n. 45: «Al recibir el Pan de vida, los discípulos de Cristo se disponen a afrontar, con la fuerza del Resucitado y de su Espíritu, *los cometidos que les esperan en su vida ordinaria*. En efecto, para el fiel que ha comprendido el sentido de lo realizado, la celebración eucarística no termina sólo dentro del templo. Como los primeros testigos de la resurrección, los cristianos convocados cada domingo para vivir y confesar la presencia del Resucitado están llamados a ser *evangelizadores y testigos* en su vida cotidiana. La oración después de la comunión y el rito de conclusión –bendición y despedida– han de ser entendidos y valorados mejor, desde este punto de vista, para que quienes han participado en la Eucaristía sientan más profundamente la responsabilidad que se les confía. Después de despedirse la asamblea, el discípulo de Cristo vuelve a su ambiente habitual con el compromiso de hacer de toda su vida un don, un sacrificio espiritual agradable a Dios (cfr. *Rm* 12,1). Se siente deudor para con los hermanos de lo que ha recibido en la celebración, como los discípulos de Emaús que, tras haber reconocido a Cristo resucitado “en la fracción del pan” (cfr. *Lc* 24,30-32), experimentaron la exigencia de ir inmediatamente a compartir con sus hermanos la alegría del encuentro con el Señor (cfr. *Lc* 24,33-35)».

de Cristo en medio de él, se mueva en la historia realizando la presencia del Reino de Dios hasta su consumación escatológica. En efecto: «Cuanto más viva es la fe eucarística en el Pueblo de Dios, tanto más profunda es su participación en la vida eclesial a través de la adhesión consciente a la misión que Cristo ha confiado a sus discípulos»<sup>598</sup>.

\* \* \*

Hasta aquí hemos procurado meternos en la celebración eucarística que nos propone el *Ordo Missæ* del actual *Missale Romanum* para entresacar de sus ritos, oraciones, actores, lugares, acciones, etc. la manera en la que la Iglesia se presenta. Durante el análisis hemos procurado iluminar cada rito con algunos datos históricos que permitan entender mejor su forma actual y con la interpretación que les da la *Institutio Generalis Missalis Romani*, punto de partida irrenunciable para cualquier profundización posterior. Algunos estudios ya existentes han servido de ayuda para introducirnos más en el sentido eclesial de cada parte de la celebración. A continuación intentaremos exponer ordenadamente los puntos sobresalientes de este análisis en relación al tema central de este estudio.

---

<sup>598</sup> SCar n. 6.



## CAPÍTULO IV. LA IMAGEN DE LA IGLESIA EN EL *ORDO MISSÆ*

La celebración eucarística que hemos estudiado ha ido mostrando una secuencia de facetas de la Iglesia –a la vez epifanía y realización–, cuyo descubrimiento y análisis ha sido el objeto del tercer capítulo. En este último capítulo trataremos de ofrecer una presentación sintética que recoja estas facetas, mostrando mejor cómo la Iglesia se presenta y se realiza en la celebración.

Indudablemente, como ya lo habíamos anticipado, el resultado no será un tratado sistemático ni sobre la Eucaristía ni sobre Eclesiología. Son reflexiones provenientes de cuanto se ha manifestado *in actu* en una celebración eucarística *concreta* de la Iglesia.

### 1. LA IGLESIA DE LA TRINIDAD

En la Santa Misa la Iglesia contempla a la Santísima Trinidad como presente en la celebración (en su unidad de sustancia divina y diversidad de Personas, en sus atributos, en sus procesiones). En efecto, ya desde el inicio de la celebración se manifiesta que la acción litúrgica se realiza en el Nombre de las tres Personas divinas. Con el *Gloria* y el *Credo* se profundiza en esta contemplación, que es a la vez profesión de fe, alabanza y súplica. No se quedan fuera tampoco la doxología larga de la *Collecta*, el embolismo prefacial, el *post Sanctus* y la anámnesis de la plegaria eucarística. Habría que destacar además, particularmente, la presencia sensible de Cristo en la acción litúrgica: a través de la comunidad reunida en oración, en los ministros, en su Palabra y en las especies sacramentales.

Ahora bien, esta presencia no es “estática”, únicamente para ser contemplada como “desde lejos”, sino que es una presencia operativa que tiende a la comunión. Por eso, en la Santa Misa la Iglesia se relaciona verdaderamente con cada una de las Personas divinas. A lo largo de toda la celebración, la invocación al Padre se hace constante, aunque no falta tampoco la invocación a Cristo. La Iglesia escucha la Palabra de Dios, el anuncio de Cristo, y “dialoga” con Él a través de su oración y petición. Se une también a su acción (especialmente a la de Cristo Sumo Sacerdote), suplica su intervención<sup>1</sup>, y las recibe en sí (en la Sagrada Comunión).

Al constituirse a través de esta acción litúrgica en una epifanía trinitaria, la Iglesia resulta influenciada directamente en su ser; está realizando lo que es: una multitud reunida por virtud y a imagen de la Trinidad<sup>2</sup>. Es la misma Trinidad, en efecto, quien convoca a la Iglesia a la celebración para que entre en comunión con su presencia real y operativa. De esta manera, la Iglesia recibe una unidad que tiene por causa e imagen a la unidad existente en la Trinidad: Dios está con su pueblo y está dándole sus dones de amor, de gracia y de comunión para esta celebración concreta<sup>3</sup>.

Y esta comunión de vida trinitaria mueve a la Iglesia celebrante a cumplir la voluntad del Padre de convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia, inaugurada por el Misterio Pascual –actualizado y presente en la celebración– para vivificarlos, santificarlos y conducirlos con su Espíritu a la perfecta unión con Dios<sup>4</sup>. La finalidad de esta comunión es, pues, que la Iglesia participe en la dispensación de la gracia en la economía de la salvación (que abarca toda la historia de la salvación desde la Creación y que tiene como culmen el Misterio Pascual de Cristo).

---

<sup>1</sup> A las Personas divinas se les piden diversas gracias pero están sobre todo esos momentos fundamentales (epiclesis) en los que nos unimos a la súplica del Hijo para pedir al Padre que envíe su Espíritu.

<sup>2</sup> Lo vimos enunciado en el embolismo prefacial y en el hecho que desde el inicio de la celebración queda claro que la llevan a cabo aquellos que han sido hechos partícipes por el Bautismo de la vida divina de la Trinidad e incorporados a la Iglesia (a todo esto hace referencia la signación inicial del sacerdote y del pueblo).

<sup>3</sup> Así quedó reflejado, por ejemplo, al analizar el saludo a la asamblea.

<sup>4</sup> Es la dinámica que vimos anunciada en segunda lectura (*Ef* 2,13–18) y que se va desarrollando a lo largo de toda la plegaria eucarística.

En este continuo relacionarse de la Iglesia con la Trinidad en la Santa Misa, la Iglesia participa de un modo tan profundo en este *opus Trinitatis*, que se convierte ella misma en un “icono” de la Trinidad<sup>5</sup>. Es así que la Iglesia se muestra y a la vez se constituye en: convocación de los hijos del Padre que estaban dispersos (en su pueblo, su familia, su Iglesia)<sup>6</sup>; en Cuerpo de Cristo –Verbo Encarnado– que hace presente su sacrificio y lo ofrece al Padre por la salvación de todo el mundo; en Templo del Espíritu que consolida la comunión en el Cuerpo Místico de Cristo<sup>7</sup>.

## 2. CUERPO DE CRISTO Y TEMPLO DEL ESPÍRITU SANTO

Sabemos que la celebración eucarística es en primer lugar una acción de Cristo mismo; por eso Cristo está siempre presente en el sacrificio de la Misa en la persona del ministro, bajo las especies eucarísticas, a través de su Palabra proclamada en la celebración y en medio de su Iglesia orante. Pero, si bien es Él quien obra en la acción litúrgica, siempre lo hace como Cabeza de su Cuerpo Místico, la Iglesia, de modo que es el “Cristo Total” quien obra en la celebración<sup>8</sup>.

La asamblea litúrgica no es, entonces, un mero conglomerado de personas, sino que posee la unidad de un organismo vivo y debe constituirse en una comunión cual corresponde a la de los miembros de un mismo cuerpo eclesial. En este cuerpo cada miembro mantiene su individualidad, lo cual queda manifestado en gran medida por la participación activa que se pide de todos y de cada uno de los fieles; participación que no se reduce a determinadas aclamaciones o gestos, sino que pasa por la asimilación personal de lo que se reza y por el aprovechamiento de los diversos momentos previstos de oración y meditación en silencio.

---

<sup>5</sup> El Papa Juan Pablo II, comentando la célebre pintura de la Trinidad de Rublëv, afirmaba que en una Iglesia “profundamente eucarística” «la acción de compartir el misterio de Cristo en el pan partido está como inmersa en la inefable unidad de las tres Personas divinas, haciendo de la Iglesia misma un “icono” de la Trinidad» (EDE n. 50).

<sup>6</sup> Así hemos visto que se reconoce la Iglesia en su eucología.

<sup>7</sup> Estos tres aspectos han quedado particularmente ilustrados en el embolismo prefacial y a continuación los trataremos con mayor detenimiento. Con todo, la unidad de la Iglesia se perfecciona en el grado más alto posible en la tierra a través de la Comunión sacramental.

<sup>8</sup> Cfr. SC n. 7.

Asimismo mantiene su diversidad, según le ha concedido el Espíritu Santo –que es el que distribuye los carismas en la Iglesia–, sin que por eso el cuerpo pierda unidad. Por eso, en las acciones litúrgicas de la Iglesia no todos los miembros desempeñan la misma función, sino que cada uno hace lo que le corresponde en la celebración según su estado y condición; y así lo muestran externamente por sus vestiduras, lugares que ocupan y acciones que realizan<sup>9</sup>.

Es así que en cada celebración eucarística la Iglesia se muestra verdaderamente como Cuerpo de Cristo, dotado de múltiples miembros que participan todos de un mismo Espíritu Santo que los vivifica y congrega en la unidad. Es el misterio que ha sido anunciado en la liturgia de la Palabra<sup>10</sup> y que vemos hecho realidad en la Santa Misa.

En efecto, desde la procesión de entrada se ha visto anunciada la diversidad de miembros que es propia del cuerpo; diversidad que se concreta también en ministerios específicos que llevan a cabo algunos fieles en momentos diversos de la celebración, siempre en servicio y para el bien del cuerpo entero, porque todos son miembros del mismo cuerpo y los unos de los otros. Esta diversidad está siempre presente durante toda la celebración, realizando aquello que es propio de cada ministerio, aunque en algunos momentos se destaque más (en este sentido, resulta particularmente rica la ritualidad de la liturgia de la Palabra y también la preparación de los dones) y en otros menos (pero no por eso se participa menos).

Ya hemos dicho que Cristo está presente de diversas maneras en la celebración, pero su capitalidad en el Cuerpo se manifiesta visiblemente sobre todo a través del sacerdote celebrante, quien lo representa sacramentalmente en virtud de la ordenación recibida presidiendo la celebración.

Por otra parte, no todos los miembros de este Cuerpo peregrinan aún sobre la tierra: algunos de ellos se encuentran ya en el Cielo, junto a la Cabeza de este Cuerpo<sup>11</sup>. Así pues, se profesa que la comunión que existe entre los

---

<sup>9</sup> Cfr. IGMR n. 91.

<sup>10</sup> En concreto, en la segunda lectura, tomada de *Ef* 2,13–18.

<sup>11</sup> Al final del embolismo prefacial, la asamblea litúrgica terrena se había asociado a los coros angélicos para proclamar la santidad de Dios, actualizando así la comunión que existe con ellos. En las conmemoraciones de la anáfora expresará su comunión con el miembro más excelso de este cuerpo: la bienaventurada Virgen María, Madre de Cristo y Madre también,

miembros de este Cuerpo Místico no se interrumpe con la muerte, sino que continúa, uniendo así Iglesia peregrina e Iglesia triunfante; más aún, es justamente en la celebración eucarística como mejor se «expresa y consolida la comunión con la Iglesia celestial»<sup>12</sup>.

Otros miembros, en cambio, han dejado ya esta tierra pero aún están purificándose antes de poder entrar en el Cielo y gozar de la perfecta comunión con Dios. Porque forman parte también de este Cuerpo Místico, el resto de miembros de la Iglesia guarda no sólo un piadoso recuerdo de ellos sino que ejercita la caridad a través de los sufragios ofrecidos por ellos<sup>13</sup>.

Entre los que son miembros aún peregrinos de la Iglesia, las intercesiones de la plegaria eucarística otorgan una mención especial al Romano Pontífice y al Obispo. Ellos son quienes representan de modo especial a Cristo-Cabeza en la dimensión universal y particular de la Iglesia, respectivamente, y son, por tanto, principio y fundamento visible de la unidad del cuerpo eclesial<sup>14</sup>.

También se intercede por todo el resto de miembros del Cuerpo Místico, especialmente por aquellos que celebran aquí y ahora el Santo Sacrificio. Incluso encuentran lugar en la súplica de la Iglesia aquellos que aún no forman parte de este Cuerpo, precisamente para que lleguen a incorporarse a él.

Pero en la Santa Misa la Iglesia sobre todo *realiza* su ser Cuerpo de Cristo. Desde los ritos iniciales, en efecto, la Iglesia está llamada a constituirse como una comunión viva en la diversidad de miembros, en las que todos los miembros obran en favor del bien del cuerpo entero. Las referencias bautismales<sup>15</sup> recuerdan a los fieles que han sido incorporados al único Cuerpo de Cristo. Así, cada miembro se deja vivificar por el único Espíritu de Cristo y actúa bajo su inspiración y con su fuerza. Y a lo largo de la celebración los miembros de este Cuerpo buscan aumentar esta unión con su Cabeza y entre sí.

---

por tanto, de los miembros de su cuerpo. Junto con ella gozan ya de la heredad celestial los Apóstoles, los mártires y todos los santos.

<sup>12</sup> EDE n. 19. Además, dado que estos miembros gozan ya de la perfecta comunión con Dios, interceden más eficazmente por el resto de los miembros para que sean hechos dignos de alcanzarla también.

<sup>13</sup> Es el sentido que tienen las intercesiones por los difuntos dentro de la plegaria eucarística.

<sup>14</sup> Por eso, toda celebración tiene lugar en comunión «*cum fámulo tuo Papa nostro N. et Episcopo nostro N.*», como se reza en la anáfora.

<sup>15</sup> Como pueden ser la signación, el *Credo*, el *Pater noster*, etc.

Durante la preparación de los dones, las oraciones y los ritos ponen de manifiesto que la Iglesia –en su diversidad de miembros– se dispone a la oblación uniéndose a Cristo como a su Cabeza en el cumplimiento de la voluntad divina en toda su vida y, especialmente, con su sacrificio redentor. Ahora bien, el aspecto más específicamente “corporal” se nota quizá en una de las dinámicas que hemos señalado respecto de la oración *Super oblata*, a saber, que la ofrenda de un miembro sirve a la salud espiritual de todos<sup>16</sup>, de igual manera que en un cuerpo el bien de uno de sus miembros redundará en el bien de todo el organismo.

Respecto a la consagración se puede destacar que el hecho que un miembro de la Iglesia haya recibido una configuración sacramental con Cristo hasta ser capaz de prestarle su voz y toda su persona, muestra cuán fuerte e íntima es la unión entre el cuerpo de la Iglesia y su Cabeza, Cristo.

Por otra parte, por la transubstanciación se hace verdadera, real y sustancialmente presente Cristo bajo el velo de las especies eucarísticas. Y como sucede que donde está la Cabeza, está también el Cuerpo, hay que afirmar que sobre el altar está verdaderamente presente el misterio de la Iglesia, el “Cristo Total”.

La Iglesia mira desde la plegaria eucarística al momento de la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo por la cual se une a toda la persona de Cristo para constituir un solo cuerpo y un solo espíritu en Él<sup>17</sup>, realizándose en el más alto grado la unidad del Cuerpo Místico de Cristo<sup>18</sup>. Así, la unidad de este organismo eclesial es llevada a su perfección y la Iglesia es reafirmada en cada celebración eucarística en su ser Cuerpo de Cristo.

En cuanto a la imagen de la Iglesia como Templo del Espíritu Santo, nos parece que ésta aparece de forma natural en íntima conexión con la imagen de Cuerpo de Cristo. En efecto, el Cuerpo resucitado y glorioso de Cristo es el templo definitivo donde los creyentes adoran al Padre “en espíritu y en

---

<sup>16</sup> En dicha oración se pedía que: «*quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuæ honorem, cunctis proficiat ad salutem*».

<sup>17</sup> Cfr. la epiclesis sobre los *communicantes*.

<sup>18</sup> Por otra parte, cuando en el momento de la comunión se observa un orden y una jerarquía se hace patente la realidad de que en este Cuerpo Místico la vida divina y todas las gracias vienen a través de la Cabeza, Cristo.

verdad”. Por tanto, es el Cuerpo Místico de Cristo –la Iglesia reunida para la Eucaristía– donde los fieles tienen acceso al Padre en Cristo por su mismo Espíritu<sup>19</sup>.

En efecto, es el Espíritu Santo quien congrega a la Iglesia para celebrar el memorial sacramental del Divino Sacrificio<sup>20</sup>, es Él quien –habitando en la Iglesia y en el alma de cada fiel– ora e intercede por nosotros; Él que “habló por medio de los profetas” (*Credo*) es quien hace que la Palabra proclamada en la celebración dé fruto en el alma de los fieles y suscita la respuesta de fe, de súplica, de alabanza y de acción de gracias; es Él quien con su poder transforma el pan y el vino en Cuerpo y Sangre de Cristo, es Él quien concede a todo sus miembros la capacidad de ofrecer unidos a Cristo sacrificios espirituales y más aún de ofrecerse ellos mismos, y es también quien enriquece a la Iglesia con el sacerdocio ministerial, sin el cual no podría haber Eucaristía<sup>21</sup>.

Pero sobre todo, y de manera similar a lo ya dicho sobre la Iglesia Cuerpo de Cristo, es en la Comunión donde la Iglesia se llena de la presencia operante del Espíritu Santo con vistas a la santificación de cada uno de sus miembros<sup>22</sup>.

### 3. PUEBLO Y FAMILIA DE DIOS

Si en la Misa existe un “pueblo” es gracias a la iniciativa divina, perfectamente conforme a las características comunitarias y peregrinantes de la existencia cristiana. Por eso, en la celebración eucarística la Iglesia no sólo se muestra como Pueblo de Dios, sino que en ella Dios ratifica la Alianza Nueva y Eterna por la que fue constituido este nuevo pueblo, y hace crecer continuamente en santidad a este pueblo que es ya santo por su origen<sup>23</sup>.

Desde el primer gesto en común queda de manifiesto que todos los fieles presentes forman el único pueblo de los bautizados, que pertenecen a la Tri-

<sup>19</sup> Cfr. la segunda lectura de la Misa (*Ef* 2,13–18).

<sup>20</sup> Lo decíamos explícitamente al estudiar el *post Sanctus* de la plegaria eucarística.

<sup>21</sup> La respuesta «*et cum spiritu tuo*» que el pueblo da varias veces al sacerdote hemos visto que hace referencia a ese peculiar carisma del Espíritu Santo recibido en la ordenación ministerial.

<sup>22</sup> En efecto, se reza en la plegaria eucarística: «*concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repléti, unum corpus et unus spiritus inveniámur in Christo*».

<sup>23</sup> Cfr. IGMR nn. 5, 281.

nidad y que fueron adquiridos por el sacrificio de la Cruz. Ahora bien, estos principios enunciados no se ven hechos realidad solamente a través de algunos gestos, sino también a través de toda la oración que eleva a Dios el sacerdote celebrante en representación de la Iglesia reunida. En ella vemos que se reconoce a sí misma como pueblo que recibe su unidad de la unidad trinitaria (prefacio), pueblo que el Padre congrega asiduamente para celebrar la Eucaristía (*Post Sanctus*), pueblo que el Padre se ha “adquirido” (intercesiones de la plegaria eucarística), en resumen, pueblo “tuyo [de Dios Padre]” (*Post communionem*).

De modo particular se puede ver cómo en la liturgia de la Palabra crece la conciencia de la Iglesia de ser el nuevo Pueblo de Dios, en el cual la alianza establecida por Dios desde antiguo, se convierte en una nueva Alianza plena y completa, que debe alcanzar a todos los hombres. Asimismo, las promesas de Dios al pueblo de la Antigua Alianza de ser Él mismo su guía encontraron su plenitud en Cristo y se proyectan a través de los siglos en la vida y en la acción de la Iglesia a través del sacerdocio ministerial<sup>24</sup>.

Por su parte, el resto de fieles, manifiestan su pertenencia de pleno derecho a este pueblo con su participación activa a lo largo de toda la celebración eucarística. Por eso, ejercen su sacerdocio bautismal de continuo, sin que haya ningún momento en que el fiel pueda sentirse llamado a interrumpir su culto espiritual<sup>25</sup>.

La Iglesia, por tanto, entrando en contacto sacramental con el acto fundacional por el que se realizó la congregación de los hijos de Dios dispersos por el pecado –con el sacrificio de la Sangre de Cristo que selló la Nueva y Eterna Alianza– resulta confirmada y fortalecida como nuevo Pueblo de Dios para

<sup>24</sup> Recordamos que la primera lectura, el salmo responsorial, el versículo del aleluya y el Evangelio tienen como tema de la promesa/cumplimiento a Cristo, Pastor del nuevo Pueblo de Dios.

<sup>25</sup> De todos modos, se pueden mencionar como momentos especialmente destacados en que ejercen su sacerdocio real: cuando ofrecen a Dios sus peticiones por la salvación de todos en la oración universal, cuando presentan el pan y el vino para la mesa del Señor, cuando se unen al sacerdote en la plegaria eucarística para reconocer las grandezas de Dios y ofrecer el sacrificio –ofreciéndose ellos también con él–, y cuando participan de este sacrificio recibiendo la Sagrada Comunión. Así, la Eucaristía confiere al ejercicio del sacerdocio común una forma “eclesial”, que lo pone a la vez en conexión con el ejercicio del sacerdocio ministerial (cfr. DC n. 7).

seguir a su Rey y Pastor, Cristo, en la tarea de extender este pueblo a todos los hombres sobre la tierra, mientras espera la Parusía.

Por tanto, si bien es cierto que a través de la categoría de pueblo se suele indicar –válidamente– que la Iglesia es un sujeto histórico y comunitario, pensamos que la celebración eucarística nos permite trascender el simple hecho sociológico en favor de una realidad teológica más rica: el ser, el mostrarse y el hacerse del nuevo “Pueblo de Dios”<sup>26</sup>.

No sería entonces adecuado reducir esta realidad, ni dentro ni fuera de la celebración, a sus aspectos únicamente visibles e históricos, propios del estado peregrinante, ya que se trata de una imagen que expresa el ser de la Iglesia misma: «*plebs de unitate Trinitatis adunata*»<sup>27</sup>. Por la presencia sacramental de Cristo, cada comunidad recibe el don completo de la salvación y se manifiesta así como imagen y verdadera presencia de la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica<sup>28</sup>.

Esto no significa, claro está, que cada comunidad que celebra la Eucaristía represente o agote la totalidad del misterio de la Iglesia, en el sentido de que no exista una realidad que la trascienda, o que no sea necesaria otra comunión fuera de la local<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Así se encarga de ponerlo de relieve la *Institutio Generalis* en los nn. 5, 27, 288, 294, 296.

<sup>27</sup> Cfr. el embolismo prefacial.

<sup>28</sup> Cfr. EDE n. 39; CN n. 11; LG n. 26. Nótese que esta *comunión en y con Cristo* brinda a la reflexión teológica un concepto que, siendo «muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia» (CN n. 1), requiere sin embargo una cuidadosa formulación, también por motivos ecuménicos. No en vano dicho concepto ha sido objeto de reciente aclaración por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe (cfr. *Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia*, 29.VI.07, en AAS 7 [2007] 604–608).

<sup>29</sup> CN n. 11: «El redescubrimiento de una *eclesiología eucarística*, con sus indudables valores, se ha expresado sin embargo a veces con acentuaciones unilaterales del principio de la Iglesia local. Se afirma que donde se celebra la Eucaristía, se haría presente la totalidad del misterio de la Iglesia, de modo que habría que considerar no-esencial cualquier otro principio de unidad y de universalidad. Otras concepciones, bajo influjos teológicos diversos, tienden a radicalizar aún más esta perspectiva particular de la Iglesia, hasta el punto de considerar que es el mismo reunirse en el nombre de Jesús (cfr. *Mt* 18,20) lo que genera la Iglesia: la asamblea que en el nombre de Cristo se hace comunidad, tendría en sí los poderes de la Iglesia, incluido el relativo a la Eucaristía; la Iglesia, como algunos dicen, nacería “de la base”. Estos y otros errores similares no tienen suficientemente en cuenta que es precisamente la

Como hemos visto, cada comunidad celebra siempre y necesariamente en comunión con el Romano Pontífice, con el propio Obispo, con todo el orden episcopal, con todos los presbíteros y con todo el pueblo redimido<sup>30</sup>. Así queda de manifiesto que toda celebración válida expresa y exige objetivamente esta comunión con la Iglesia entera<sup>31</sup>, y lleva también a reconocer que la Iglesia Universal «es una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular»<sup>32</sup>.

A la vez este pueblo tiene otra característica que une a sus miembros entre sí: es una familia. En efecto, una consecuencia de la plenitud de la obra redentora de Cristo –de ese formar un solo hombre en Él, habitado por un único Espíritu– es también la pertenencia de los creyentes a la familia de Dios: son hechos “hijos en el Hijo” por el único Espíritu “familiar” que une en comunión al Padre y al Hijo, a los hombres con Dios y a los hombres entre sí. De hecho, varias veces durante la celebración se hace referencia a la actuación del designio salvífico divino como la reunión de los hijos de Dios que estaban dispersos a causa del pecado<sup>33</sup>; reunión cualificada que hace de la Iglesia la “familia de los hijos de Dios y hermanos de Jesucristo”.

Esta realidad familiar está, pues, presente en la conciencia de la Iglesia congregada para la celebración, que al dirigirse al Padre se designa explícitamente como “tu familia”. Una familia que si está ahora reunida es porque Dios mismo quiso que se presentara ante Él en esta celebración memorial del

---

Eucaristía la que hace imposible toda autosuficiencia de la Iglesia particular. En efecto, la unicidad e indivisibilidad del Cuerpo eucarístico del Señor implica la unicidad de su Cuerpo místico, que es la Iglesia una e indivisible. Desde el centro eucarístico surge la necesaria apertura de cada comunidad celebrante, de cada Iglesia particular: del dejarse atraer por los brazos abiertos del Señor se sigue la inserción en su Cuerpo, único e indiviso. También por esto, la existencia del ministerio Petrino, fundamento de la unidad del Episcopado y de la Iglesia universal, está en profunda correspondencia con la índole eucarística de la Iglesia».

<sup>30</sup> Cfr. CN n. 14. En la plegaria eucarística se rezaba así: «*cum fámulo tuo Papa nostro Benedicto et Epíscopo nostro N., cum episcopáli ordine et univérso clero et omni pópulo acquisitionis tuæ*» (OM n. 113).

<sup>31</sup> En este sentido también, al celebrar el Santo Sacrificio, la asamblea reunida pone en acto no la fe que se ha dado a sí misma, sino aquella que ha recibido dentro del proceso de tradición eclesial (vid. *infra* la sección en la que se habla de la apostolicidad de la Iglesia).

<sup>32</sup> CN n. 9.

<sup>33</sup> En particular el embolismo prefacial se refiere a los «*fílios, quos longe peccáti crimen abstúlerat*».

Santo Sacrificio, como se dice en la plegaria eucarística<sup>34</sup>. Una realidad ontológica por la que los cristianos reunidos en la celebración se pueden llamar entre sí *fratres* con toda verdad<sup>35</sup>. Una nueva relación con Dios que da origen a un trato “familiar”, por el cual la Iglesia –ciertamente además de adorarlo, glorificarlo y darle gracias– le puede hablar de “tú” y le puede pedir de modo “imperativo” sus gracias y beneficios.

A este pueblo, que es también una comunidad familiar, se pertenece no por un vínculo de sangre, sino a través del Bautismo y del cumplimiento de la voluntad de Dios, lo cual se actualiza de modo eminente cuando la Iglesia se reúne en la acción eucarística en cuanto convocación de los hijos de Dios para responder al mandato del Señor: “haced esto en conmemoración mía”. En la Santa Misa, identificándose con Cristo y llenándose del Espíritu Santo de la manera más intensa que se puede dar en la tierra, la Iglesia crece en los vínculos de caridad, de filiación y de fraternidad que caracterizan la existencia cristiana, renovándose y reafirmando como familia de Dios.

#### 4. UNA IGLESIA CON MISIÓN

Vemos que a lo largo de la celebración ha quedado perfectamente expuesto el plan salvífico de Dios: congregar al pueblo disperso desde todos los lugares en un solo pueblo cuyo Rey y Pastor es Cristo, anunciarles la Buena Nueva y formar con ellos un hombre nuevo en Cristo por su sacrificio redentor y que así la Iglesia se muestre ante las naciones como un pueblo reunido por la Trinidad, como Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu para alabanza de la sabiduría divina. La misión de la Iglesia –continuación de este designio salvífico– se ordena, pues, a la glorificación de Dios Padre y a unir a los hombres en comunión con la vida divina de la Santísima Trinidad.

---

<sup>34</sup> Se pide, en efecto: «*Votis huius familiae, quam tibi astare voluisti, adesto propitius*».

<sup>35</sup> Así sucede, por ejemplo, en algunas invitaciones presidenciales, en el acto penitencial, hacia el final de la presentación de las ofrendas, cuando se ofrece el sacrificio eucarístico por los miembros ya difuntos de esta familia y también –indirectamente– cuando toda la asamblea litúrgica une sus voces para invocar a Dios como “Padre nuestro”. Asimismo, la mención de Santa María en toda celebración eucarística corresponde también a esta realidad, ya que ella –Madre de Dios– es nuestra madre en el orden de la gracia, quien cuida de los creyentes –hermanos de Cristo– hasta que lleguen a la patria celestial.

Y así como la Iglesia continúa la misión de Cristo, en cumplimiento de la voluntad del Padre y bajo la guía de su Espíritu, así esta acción salvífica continúa realizándose en y a través de la celebración eucarística de la Iglesia. Esta exigencia brota, en efecto, de la misma lógica del rito eucarístico, ya que como dijo el Apóstol «cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga»<sup>36</sup>.

Cada celebración, como la Iglesia misma reconoce, es el cumplimiento de un mandato explícito de Cristo<sup>37</sup> y de la voluntad del Padre, que quiere reunir asiduamente a su pueblo en asamblea litúrgica para que ofrezca por toda la tierra el memorial sacramental del sacrificio de Cristo<sup>38</sup>, con la precisa intención de que este sacrificio de reconciliación «*qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*»<sup>39</sup> alcance efectivamente a todos los hombres y traiga la salvación al mundo entero (*proficiat... ad totius mundi pacem atque salutem*<sup>40</sup>).

Celebrando, por tanto, la actualización sacramental del sacrificio de Cristo, tanto el sacerdote como los fieles realizan la misión de la Iglesia –que tiene por centro a la Eucaristía– y son movidos a dar este carácter misionero a toda su existencia, como continuación de la misión de Cristo. Para ello reciben de la Eucaristía tanto la gracia como la forma de esta misión y se comprometen a hacerla realidad en su vida<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> *I Co* 11,26.

<sup>37</sup> Se reza en la plegaria eucarística, refiriéndose a Cristo, que: «*cuius mandato haec mysteria celebramus*».

<sup>38</sup> Así lo expresa el *Post Sanctus* de la anáfora.

<sup>39</sup> Cfr. la fórmula de consagración del vino.

<sup>40</sup> Cfr. las intercesiones de la plegaria eucarística.

<sup>41</sup> El Santo Padre, Benedicto XVI, ha escrito recientemente que «la Eucaristía no es sólo fuente y culmen de la vida de la Iglesia; lo es también de su misión» (SCar n. 84). Esto debe entenderse no sólo en cuanto a que la Eucaristía es la fuente de la fuerza interior para llevar a cabo dicha misión, sino en cuanto a que también proporciona, por así decirlo, el “proyecto”, es decir, un “modo de ser” que pasa al cristiano a través de valores, propósitos y actitudes. Y no estamos refiriéndonos a una meditación sobre el misterio eucarístico “en abstracto”, sino al concreto encuentro con Cristo que se produce en la celebración eucarística, al concreto deber misionero que se deriva de la comunión con el acontecimiento actualizado en el rito (cfr. MND nn. 24–25).

Todos los cristianos, en efecto, están llamados a anunciar a Cristo. En este sentido, la misión primera y fundamental que se recibe de la celebración eucarística es la de dar testimonio de Dios con la propia vida<sup>42</sup>; entendiéndose que la vida del cristiano ha quedado positivamente influida por esta celebración.

Así lo podemos pensar de los ritos iniciales, que tienen por función el constituir una comunión a través de la invocación de la Trinidad, del reconocimiento de las propias culpas y la petición de perdón, de la común alabanza a Dios y de la oración que une a todos en la súplica. Algo semejante podemos observar en los ritos de comunión que llevan también a pedir la paz y la unidad para la Iglesia y el mundo, el cumplimiento de la voluntad de Dios, la protección frente al mal y la actitud humilde y confiada que se requiere para recibir a Dios en el alma.

Respecto a la eucología menor<sup>43</sup>, podemos señalar que la oración *Collecta* pide a Dios los dones de su gracia para que sus fieles puedan vivir ejercitando las virtudes teologales y cumpliendo sus mandamientos. La *Super oblata* destaca más bien el compromiso de ofrecer un sacrificio que responda tanto al honor debido a Dios como a la necesidad de sostener y colaborar en el bien espiritual de los demás. Asimismo, en la *Post communionem* se pide que quienes han recibido el Cuerpo y la Sangre del Señor sean llevados por Él a la nueva vida propia de su condición, dejando atrás todo lo que representa al “hombre viejo”.

En la liturgia de la Palabra brilla la actitud de la escucha de la voz de Dios y la meditación sobre su Palabra, la adhesión a ella por la fe y la respuesta orante que suscita.

En la liturgia eucarística la actitud propia de la acción de gracias va inculcando en los fieles el valor trascendente de todas las cosas, dándoles la conciencia de que «la realidad humana no se justifica sin referirla al Creador», y empujándolos en consecuencia a testimoniar la presencia de Dios en medio del mundo<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. SCar n. 85.

<sup>43</sup> Se pueden consultar estos textos en el Apéndice I.

<sup>44</sup> Cfr. MND n. 26.

Al mismo tiempo, esta parte de la Misa tiende a que los fieles unan no sólo sus sacrificios espirituales, sino su misma persona por entero a la ofrenda de Cristo al Padre. Esta unión los lleva sin duda a comprometerse en el propósito de perfeccionarse día a día en esa identificación con Cristo, para hacer de su vida también una ofrenda agradable al Padre hasta alcanzar la gloria celeste (*Ipse nos tibi perficiat munus ætérnum, ut cum eléctis tuis hereditátem cónsequi valeámus*<sup>45</sup>). La misión de la Iglesia involucra, en efecto, toda la vida del cristiano.

Pero, sin duda, el momento más importante será la participación en común a un mismo pan, símbolo y causa de la unidad de la Iglesia en Cristo e invitación a secundar el dinamismo unificador inscrito en la celebración eucarística. La comunión es también, en efecto, una tarea para la Iglesia, en primer lugar con respecto a quienes la constituyen sobre la tierra para que, unidos sus miembros entre sí, a sus pastores y a Dios, puedan alcanzar la perfecta comunión en el Reino del Padre.

A Dios Padre se le pide, en efecto, que llenos del Espíritu Santo «*unum corpus et unus spíritus inveniámur in Christo*»<sup>46</sup>, y que fortalezca los vínculos de la fe y de la caridad que hacen posible esa unión (*Ecclésiám tuam, peregrinántem in terra, in fide et caritáte firmáre dignéris*<sup>47</sup>). Asimismo, a Cristo le suplicamos por la Iglesia para que «*secúndum voluntátem tuam pacificáre et coadunáre dignéris*»<sup>48</sup>. Al cristiano le corresponderá asumir la realización en la vida diaria de estos dones divinos.

Por otra parte, esta comunión ha de extenderse aún más, ya que la voluntad salvífica de Dios de reunir a todos los hijos dispersos por el pecado (*fílios, quos longe peccáti crimen abstúlerat. . . in unum ad te dénuo congregáre voluísti*<sup>49</sup>) se sigue actualizando en y a través de la celebración (*omnes fílios tuos ubíque dispérsos tibi, clemens Pater, miserátus coniúnge*<sup>50</sup>). Los fieles cristianos manifiestan así que comparten esta voluntad salvífica y, pidiendo

<sup>45</sup> Con esta frase de la plegaria eucarística se pasa de la epiclesis sobre los *communicantes* a las conmemoraciones.

<sup>46</sup> Cfr. la epiclesis sobre los *communicantes*.

<sup>47</sup> Como se pide en las intercesiones de la anáfora.

<sup>48</sup> Cfr. el rito de la paz.

<sup>49</sup> Así se expresa el embolismo prefacial.

<sup>50</sup> Esta petición se dirige a Dios dentro de las intercesiones de la anáfora.

a Dios que sea Él quien mueva los corazones de los hombres, traducen esta disposición divina en el propósito de colaborar en la misión apostólica.

La misión de la Iglesia también implica un empeño positivo en el campo social. El convencimiento de que la acción de gracias y la oblación que se ofrece al Padre en la Misa incluye en sí a toda la creación, y la conciencia de que ésta forma parte del plan salvífico de Dios para ser transformada por el trabajo humano y ofrecida a Él (*quia de tua largitate accépimus panem quem tibi offérimus, fructum terræ et óperis mánuum hóminum*<sup>51</sup>), lleva a los cristianos a aspirar a la santificación del mundo y a trabajar intensamente por este fin, uniendo todo su trabajo al sacrificio redentor de Cristo<sup>52</sup>.

En este sentido también, la despedida de la celebración es un último recuerdo del compromiso adquirido para la propagación del Evangelio y la animación cristiana de la sociedad, misión para la cual es invocada sobre el pueblo la bendición de la Trinidad<sup>53</sup>. Así, «el cristiano que participa en la Eucaristía aprende de ella a ser *promotor de comunión, de paz y de solidaridad* en todas las circunstancias de la vida»<sup>54</sup>.

El sacerdote celebrante tiene su parte específica en la realización de la misión de la Iglesia. En referencia al resto del pueblo, porque será él quien al presidir la celebración con humildad y haciendo presente a Cristo dará la pauta de cuanto se ha descrito anteriormente. También porque a él le compete actualizar la Palabra de Dios escuchada y proclamada, para que mueva efectivamente a los fieles a comprometerse en el ejercicio de la misión de la Iglesia.

Pero, sobre todo, le es propio el consumir la edificación del Cuerpo de Cristo por medio del sacrificio eucarístico, haciendo realidad cuanto se anunciaba por boca de los profetas: «pues desde donde sale el sol hasta el ocaso grande es mi Nombre entre las naciones. En todo lugar es ofrecido incienso y una oblación pura a mi Nombre, porque mi Nombre es grande entre las naciones, dice el Señor de los ejércitos»<sup>55</sup>. Lo cual incluye también el alimentar al

<sup>51</sup> Cfr. la oración de presentación del pan.

<sup>52</sup> Cfr. SCar nn. 47, 92; LG n. 34.

<sup>53</sup> Cfr. MND nn. 24, 28.

<sup>54</sup> MND n. 27 (la cursiva es del original).

<sup>55</sup> *MI* 1,11.

pueblo con este sacrificio, es decir, darles el Cuerpo de Cristo en la comunión sacramental.

## 5. UNA, SANTA, CATÓLICA Y APOSTÓLICA

Tanto en el análisis realizado en el capítulo anterior como a través de las presentes reflexiones hemos tenido ocasión de comentar estas notas de la Iglesia que confesamos en el *Credo*<sup>56</sup> y que se hacen presentes de una u otra manera a lo largo de toda la celebración. Sin embargo, pensamos que puede ser útil presentar una breve síntesis.

En la celebración estudiada hemos visto que *uno* es el pueblo y el rebaño que Dios congrega y guía, uno es el cuerpo que judíos y gentiles forman en Cristo, uno sólo el Espíritu que vivifica este hombre nuevo<sup>57</sup>. Así, la Iglesia que celebra la Eucaristía se presenta ante el mundo como un pueblo unido con la misma unidad de la única e indivisa Trinidad, como el único e indivisible Cuerpo de Cristo<sup>58</sup>. Además, la misión que se delinea en la celebración lleva también a la unidad y una sola es la mediación posible para alcanzarla: *per Christum Dominum nostrum*.

Esta unidad e indivisibilidad se fortalece en la Santa Misa que, a través de los diversos momentos de la celebración –acto penitencial, rito de la paz, pero sobre todo con la Comunión sacramental–, crea, repara y perfecciona la comunión vertical y horizontal de toda la Iglesia. En efecto, «la *res* del Sacramento eucarístico incluye la unidad de los fieles en la comunión eclesial»<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> OM n. 18: «*Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*».

<sup>57</sup> En la Misa estudiada esta realidad queda bien delimitada a partir de las lecturas bíblicas (vid. *supra* los apartados 3.1 y 3.2 del capítulo tercero).

<sup>58</sup> En el prefacio se reconoce la Iglesia como «*plebs, de unitate Trinitatis adunata*» y en la epiclesis sobre los *communicantes* se pide explícitamente que por la Comunión «*unum corpus et unus spiritus inveniámur in Christo*».

<sup>59</sup> SCar n. 15. Además el punto citado continúa diciendo que: «La unidad de la comunión eclesial se revela concretamente en las comunidades cristianas y se renueva en el acto eucarístico que las une y las diferencia en Iglesias particulares, “*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*”. Precisamente la realidad de la única Eucaristía que se celebra en cada diócesis en torno al propio Obispo nos permite comprender cómo las mismas Iglesias particulares subsisten *in y ex Ecclesia*». Este dinamismo de comunión inherente a la celebración eucarística, que manifiesta y construye la unidad de la Iglesia, implica también

Asimismo, la Eucaristía exige la integridad de estos vínculos de comunión para que pueda ser verdadera<sup>60</sup>.

Al ser el Pueblo de Dios congregado por la voluntad del Padre, el Cuerpo de Cristo y el Templo del Espíritu Santo, hay que afirmar la *santidad* de la Iglesia por su origen directo. Por tanto, no sólo los miembros que gozan ya de la visión beatífica son santos<sup>61</sup>, sino también los peregrinos, pues viven la única vida que hay en la Iglesia, la vida de la gracia que es una vida santa. Esto no implica que no formen parte de ella los pecadores, ya que la Iglesia siendo santa de por sí, reconoce la necesidad de purificarse en sus miembros que no han alcanzado aún la gloria<sup>62</sup>. A la vez, recibiendo a Cristo, la Iglesia crece verdaderamente en santidad, en una tensión escatológica que tiende hacia la plenitud que alcanzará al final de los tiempos<sup>63</sup>.

En la liturgia, y de modo eminente en la Santa Misa, se realiza en máximo grado la santificación de los hombres. Por eso, cada vez que se reúne en asamblea eucarística, la Iglesia es santificada para ser, a su vez, santificante. Su misión incluye también la santificación de todos los hombres y todas las realidades creadas.

La voluntad de Dios Padre es congregar a sus hijos dispersos en la única Iglesia de Cristo para que desde un confín al otro de la tierra ofrezcan en su honor una oblación pura<sup>64</sup>. Así pues, en la perfecta realización de este designio –la celebración de la Eucaristía– la Iglesia manifiesta su *catolicidad* como universalidad del designio salvífico de Dios dirigido a todos los hombres de todos los tiempos y de todas las latitudes. A ellos les lleva no sólo todas las

---

que «la fórmula del Concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*, es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*» (CN n. 9).

<sup>60</sup> Cfr. EDE n. 38. Comunión visible que se manifiesta en la profesión de la misma fe en el *Credo*, en la celebración obediente al mandato de Cristo y de su Iglesia (es decir, según las normas litúrgicas), en la mención explícita del Papa y del Obispo en la plegaria eucarística.

<sup>61</sup> En primer lugar, la Santísima Virgen, y luego todos los santos, tal como se los venera en las conmemoraciones de la plegaria eucarística.

<sup>62</sup> Así lo hemos recordado al hablar sobre el acto penitencial y también al referirnos a las intercesiones por los difuntos dentro de la plegaria eucarística.

<sup>63</sup> Por eso pedimos que los dones eucarísticos «*cunctis proficiat ad salutem*» (*Super oblata*) y que nos hagan «*ad novitatem vitæ de vetustate transire*» (*Post communionem*).

<sup>64</sup> Cfr. el *Post Sanctus* de la anáfora.

gracias necesarias para la salvación, sino que hace sacramentalmente presente en medio de ellos al mismo Autor de la gracia.

En la asamblea litúrgica variados son sus miembros, y variados también los carismas provenientes del Espíritu Santo que se ponen al servicio de la edificación de toda la Iglesia haciendo posible la celebración eucarística. Además, se celebra siempre en una comunidad particular, pero siempre en comunión con la totalidad de la Iglesia Universal. Por tanto, en la Santa Misa la Iglesia también realiza su catolicidad cuando integra y armoniza toda esta variedad en favor de su misma realización como la única Iglesia de Cristo.

Por otra parte, en cuanto recapitulación de toda la creación en Cristo por el Espíritu para devolverla a las manos del Padre, la Santa Misa muestra que la Iglesia posee la capacidad de enderezar todas las actividades humanas hacia Dios, lo cual forma parte también ciertamente de la misión que recibe a través de la celebración eucarística.

Finalmente, decía el Papa Juan Pablo II que:

«En la liturgia la Iglesia manifiesta que es *apostólica*, porque la fe que ella profesa está fundada en el testimonio de los Apóstoles; porque en la celebración de los misterios, presidida por el Obispo, sucesor de los Apóstoles, o por un ministro ordenado en la sucesión apostólica, transmite fielmente lo que ha recibido de la Tradición apostólica; porque el culto que ofrece a Dios la compromete en la misión de irradiar el Evangelio en el mundo»<sup>65</sup>.

En la Santa Misa, en concreto, la Iglesia congregada sigue leyendo los escritos apostólicos, sigue haciendo profesión de la misma fe que recibió de los Apóstoles, celebra en conformidad con esa misma fe haciendo (a través del sacerdote válidamente ordenado) lo que dijeron y realizaron los Apóstoles siguiendo el ejemplo y el mandato de Cristo, celebra en comunión con ellos y continúa realizando su misión<sup>66</sup>.

De modo particular, la persona del ministro ordenado, en cuanto don que se recibe a través de la sucesión episcopal que se remonta a los Apóstoles, no

---

<sup>65</sup> VQA n. 9.

<sup>66</sup> Cfr. EDE nn. 27, 28.

es sólo un signo claro de la apostolicidad de la Iglesia congregada *hic et nunc* en la celebración, sino una condición de posibilidad para que exista la misma Eucaristía<sup>67</sup>.

Asimismo, cuando la Iglesia cumple su misión a través de la *traditio* del Evangelio y de la fe apostólica, y en la actuación sacramental de la salvación que tiene lugar en la Santa Misa, hace posible su permanente apostolicidad.

## 6. UNA IMAGEN “ABIERTA”

Cuando la Iglesia celebra la Eucaristía, sabe que está anunciando el Misterio Pascual de Cristo hasta que vuelva (*mortem tuam annuntiámus, Dómine, et tuam resurrectionem confitémur, donec vénias*<sup>68</sup>). Más aún, espera y pide positivamente en la celebración su segunda venida en la gloria (*præstolántes áltèrum eius advéntum*<sup>69</sup>; *exspectántes beátam spem et advéntum Salvatóris nostri Iesu Christi*<sup>70</sup>). En este final escatológico tendrá lugar la resurrección de todos los muertos y Cristo vendrá glorioso para juzgarlos y admitir a los elegidos con Él a la beatitud eterna (*Credo*).

Todas estas realidades se dan ya en germen en la vida actual de la Iglesia, sobre todo en la Santa Misa en la que se hace presente Cristo –ya glorioso, aunque velado para nosotros por las especies sacramentales– y con Él, su Reino; hay juicio, pues nadie puede acercarse a la Eucaristía con una conciencia gravemente manchada por el pecado; hay comunión y vida bienaventurada, pues recibiendo el Cuerpo de Cristo nos unimos a Dios y a los santos de la manera más perfecta posible en la tierra y recibimos no sólo un incremento en la vida de la gracia, sino al mismo Autor de la gracia. De esta manera, los cristianos viven en la Misa un anticipo de lo que será la consumación escatológica del plan salvífico de Dios.

Mientras tanto, los fieles saben que deben identificarse más y más con Cristo, para poder conseguir tener parte en la asamblea de los santos en el Cielo (*Ipse nos tibi perficiat munus ætérnum, ut cum eléctis tuis hereditátem cónse-*

---

<sup>67</sup> Cfr. EDE n. 29.

<sup>68</sup> Aclamación del pueblo después de la consagración.

<sup>69</sup> Anámnesis de la plegaria eucarística.

<sup>70</sup> Embolismo después del Padre nuestro.

*qui valeámus*<sup>71</sup>), donde desean estar (*ubi fore sperámus*<sup>72</sup>). Por eso, se apoyan en las fuerzas que reciben de la comunión para dejar la vida del pecado y pasar a la “vida nueva” definitiva (*fac ad novitátem vitæ de vetustáte transtre*<sup>73</sup>). Asimismo, piden en la celebración (*advéniat regnum tuum*<sup>74</sup>) y se comprometen a trabajar por el crecimiento del Reino de Dios en la tierra, hasta que llegue a su cumplimiento acabado y definitivo la misión de la Iglesia en la perfecta comunión con Dios y la perfecta glorificación del Padre<sup>75</sup>.

La congregación de la Iglesia en asamblea litúrgica para celebrar la Eucaristía es, pues, signo e incoación de lo que será el banquete escatológico de las bodas del Cordero: «*Beati qui ad cenam Agni vocati sunt!*»<sup>76</sup>. Cuando llegue dicho momento, la Iglesia habrá alcanzado su ser definitivo en el designio divino: será la reunión escatológica del Pueblo y de la Familia de Dios<sup>77</sup>, el Cuerpo Místico “glorioso” de Cristo (como lo es ya su Cabeza), la casa de oración de todas las naciones: la completamente Una, Santa y Católica Iglesia de Dios.

Por todo lo dicho, la imagen de la Iglesia no se puede aferrar completamente a partir de su “hoy”, sino que hay que tener en cuenta que le falta su cumplimiento escatológico definitivo. La celebración de los Santos Misterios nos permite asomarnos a dicha consumación final y, en cierta medida, la incoar ya; pero de ninguna manera permite agotar su comprensión, que, por otra parte, seguirá siendo siempre un misterio divino. Así, resulta necesario afirmar que la imagen de la Iglesia que se puede percibir a través del *Ordo Missæ* es una imagen “abierta”.



<sup>71</sup> Conmemoraciones dentro de la plegaria eucarística.

<sup>72</sup> Intercesiones por los difuntos dentro de la anáfora.

<sup>73</sup> Como rezamos en la *Post communionem*.

<sup>74</sup> Cfr. *Pater noster*.

<sup>75</sup> Así lo expresan más explícitamente la segunda y la cuarta anáfora: «... *æternæ vitæ mereámur esse consórtes, et te laudémus et glorificémus*» (OM n. 105); «... *in regno tuo, ubi cum univérſa creatúra, a corruptióne peccáti et mortis liberáta, te glorificémus per Christum Dóminum nostrum*» (OM n. 122).

<sup>76</sup> Cfr. ostensión e invitación a la Comunión.

<sup>77</sup> Cfr. SCar n. 31; DD n. 37; LG n. 17; AG n. 9; GS n. 40.

Llegados al final de este capítulo, no queda sino reconocer la profundidad del misterio que une entre sí Eucaristía e Iglesia. Muchos de los aspectos estudiados se ve que se influyen mutuamente, otros aparecen más bien como “transversales” a todos (la comunión, el carácter escatológico, la relación universal-particular, etc.) y otros –por las mismas características del estudio realizado– han aparecido poco. De todas maneras, pensamos que los temas estudiados son suficientes para arrojar alguna luz sobre la repetida afirmación de que la celebración eucarística es una epifanía del misterio de la Iglesia, misterio de comunión que se muestra y que a la vez se realiza de modo eminente en la Santa Misa.



## CONCLUSIONES

Movidos por las afirmaciones de principio de la constitución *Sacrosanctum Concilium* que han quedado recogidas en el *Missale Romanum, editio typica tertia* –principalmente a través del marco teológico contenido en la *Institutio Generalis Missalis Romani*–, nos hemos adentrado en el estudio de la celebración eucarística según la forma ordinaria del rito romano, buscando descubrir cómo los distintos elementos que componen dicha acción litúrgica expresan el ser y el obrar de la Iglesia.

Este estudio nos ha servido para individuar los puntos de mayor interés y los temas que efectivamente emergen del análisis de una celebración eucarística concreta: la correspondiente a la *Dominica XVI «per annum»*, tal como se encuentra delineada en los libros litúrgicos actuales. La clave de lectura empleada, tiene ya en cuenta que el Ordinario de la Misa *cum populo* tiene en sí el “mérito” de responder a la concepción conciliar de la liturgia como acción conjunta de Cristo y de su Iglesia, es decir, una acción de carácter eminentemente comunitario a la vez que jerárquico, tanto en su contenido como en su realidad de signo (si bien a niveles distintos).

Como dijimos en la Introducción, dado que el objeto de estudio es la celebración litúrgica, hemos tratado de reflexionar sobre la fe en acto en la celebración misma, mediada en este caso por el *Missale Romanum*. Por tanto, si el objeto de estudio consta de una parte fija y común a toda celebración de la Eucaristía –los principios dados por la *Institutio Generalis Missalis Romani*, las rúbricas y oraciones fijas del *Ordo Missæ*–, y de una parte variable según el calendario litúrgico –el formulario del día, las lecturas bíblicas, las elecciones que pueda hacer el sacerdote celebrante– la exposición teológica a la que se ha llegado en el capítulo anterior compartirá también las características de ser

en parte común a toda celebración eucarística y en parte propia al formulario dominical elegido.

Ante esta situación será bueno recordar que todas y cada una de las oraciones contenidas en el depósito eucológico del *Missale Romanum* aportan algún aspecto a la imagen de la Iglesia en la Santa Misa, de la cual el libro litúrgico no pretende hacer una exposición completa y sistemática. Con esta exposición, por tanto, no se pretende reducir toda la riqueza del sacramento de la Eucaristía ni la realidad misteriosa de la Iglesia a unos cuantos aspectos. No pretenden ser, por lo tanto, conclusiones cerradas sobre el tema, sino más bien puntos concretos y ciertos pero que forman parte de un todo mucho más amplio y profundo, reflejo de toda una línea de posibles estudios.

En primer lugar, cuando se estudia el *Ordo Missæ* a la luz de su desarrollo histórico y de la descripción celebrativa y teológica dada por la *Institutio Generalis*, se puede percibir cómo según la *mens* de la reforma litúrgica aparece en la celebración eucarística una concepción renovada de la Iglesia y de la Liturgia. Sin embargo, se puede constatar también que lo “nuevo” se integra armónicamente con lo “antiguo”, de modo que el *Missale Romanum* constituye un testimonio de la fe inmutada en lo que la Eucaristía es y en lo que significa su celebración para la Iglesia.

En este sentido, conviene distinguir el nivel del signo que se expresa en la acción litúrgica de todo el contenido que encierra la Santa Misa. Así, podemos decir que la reforma litúrgica ha puesto de relieve algunos aspectos de la celebración, a los cuales, en algunos momentos, se prestó menos atención, pero que nunca han dejado de pertenecer a la celebración eucarística, y precisamente porque reflejaban ya la verdadera imagen de la Iglesia han podido ser armónicamente recuperados dentro de la reforma del *Ordo Missæ*<sup>78</sup>.

De otra parte, aunque la *Institutio Generalis Missalis Romani* dé el marco teológico para entender correctamente el *Ordo Missæ*, resulta interesante ver cómo estos principios se integran, se confirman, se amplían y se profundizan con los diversos datos que vienen de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres, del Magisterio y de la especulación teológica. La imagen de la Iglesia

---

<sup>78</sup> Cfr. IGMR n. 5. Con esto no se quiere dar una imagen negativa de la actual “forma extraordinaria” del Rito Romano. Estamos hablando de una misma e idéntica tradición en la que ambas formas, y ambos misales, se complementan (cfr. IGMR n. 6).

en la Santa Misa no se encierra, pues, dentro de los límites de un documento, ni la realidad del cuerpo eclesial y eucarístico del Señor se puede reducir a interpretaciones unilaterales o polarizadas<sup>79</sup>: ha de estar abierta siempre a la Revelación, a toda la historia de la salvación, a todos los siglos y las personas que han “hecho” la Iglesia “haciendo” la Eucaristía. La imagen de la Iglesia en el acto de celebrar la Eucaristía es, pues, una imagen “eclesial”, “tradicional”.

En segundo lugar, hemos de decir que los datos más específicos obtenidos en este estudio provienen de considerar la “dinámica” de las acciones rituales: quién hace qué cosa, de qué manera lo hace, en qué contexto y dirigiéndose a quién. Así se resaltan sobre todo aquellos aspectos de la imagen de la Iglesia que con más facilidad se reflejan en un nivel diríamos casi “operativo”. En este sentido, ha resultado especialmente enriquecedora la reflexión sobre los diálogos entre el sacerdote celebrante y el pueblo.

Por su parte, el análisis de las lecturas bíblicas y los textos eucológicos completa la imagen de la Iglesia que celebra, sobre todo desde el punto de vista de la historia del obrar salvífico trinitario y ampliando los límites de la comunión visible hacia aquellas realidades que son incoadas por el obrar de la asamblea litúrgica, pero no son en sí mismas visibles. Estas dos componentes del estudio ciertamente se entrelazan y enriquecen entre sí, y ayudan a percibir tanto los aspectos más concretos y visibles de la imagen de la Iglesia, como aquellos que se esconden en su realidad misteriosa y sacramental.

De modo particular resalta, por su importancia y su indudable presencia, la relación de la Iglesia con la Santísima Trinidad: una relación que, partiendo de la iniciativa divina, implica una comunión de vida y una íntima colaboración. La Iglesia reconoce así su pertenencia al Padre como pueblo, como familia, como servidores suyos. Asimismo venera y se une a la presencia operante

---

<sup>79</sup> EDE n. 10: «Se nota a veces una comprensión muy limitada del Misterio eucarístico. Privado de su valor sacrificial, se vive como si no tuviera otro significado y valor que el de un encuentro convivial fraterno. Además, queda a veces oscurecida la necesidad del sacerdocio ministerial, que se funda en la sucesión apostólica, y la sacramentalidad de la Eucaristía se reduce únicamente a la eficacia del anuncio. También por eso, aquí y allá, surgen iniciativas ecuménicas que, aun siendo generosas en su intención, transigen con prácticas eucarísticas contrarias a la disciplina con la cual la Iglesia expresa su fe. ¿Cómo no manifestar profundo dolor por todo esto? La Eucaristía es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones».

de Cristo y del Espíritu Santo en la celebración. A tal punto llega esta relación con la Trinidad, que la Iglesia aparece –porque lo es– como el Cuerpo Místico de Cristo y el Templo del Espíritu Santo. Estas realidades tienen sus manifestaciones concretas en la composición de la asamblea litúrgica y en la interacción entre sus diversos miembros. Asimismo, las relaciones existentes entre la comunidad que celebra y la totalidad de la Iglesia resultan también iluminadas.

El carácter comunitario de la celebración eucarística nos pone ante la imagen de la Iglesia como el pueblo que Dios mismo congrega para renovar con Él la Alianza sellada con la Sangre de Cristo. Se trata de un pueblo sacerdotal cuya acción se despliega constantemente en la celebración como una participación activa, sin fisuras ni momentos vacíos; y que se caracteriza fundamentalmente por la oración, la meditación de la Palabra, la ofrenda, la comunión y el testimonio de vida.

Importante resulta también descubrir el carácter escatológico inherente a la imagen de la Iglesia que se puede percibir de esta celebración, ya que nos pone ante la realidad del cumplimiento final de la voluntad salvífica de Dios. La Eucaristía lleva la asamblea litúrgica y toda la Iglesia peregrina y purgante hacia esta consumación final en perfecta unión a la Iglesia celeste. De este modo, la imagen de la Iglesia resulta ser una imagen “abierta” aún a su realización definitiva en los últimos tiempos.

De otros aspectos de la imagen de la Iglesia se ha hablado también, y otros tantos tendrán que ser profundizados a partir del estudio de otros formularios litúrgicos, de otras lecturas bíblicas, etc. Por todo esto, se puede entender que en la celebración de la Eucaristía, la Iglesia toma mayor conciencia de lo que ella misma es en su realidad más íntima. Pero, como ya se ha dicho, la imagen de la Iglesia no sólo se muestra en su valor epifánico, sino que también se perfecciona en aquello que se muestra. En la Santa Misa, la Iglesia pide y suplica todo aquello que necesita para que pueda ser ella misma verdaderamente Iglesia del Dios Uno y Trino, y a través de esta celebración crece y se perfecciona como Iglesia.

En efecto, por la celebración eucarística se realiza admirablemente aquella unidad que constituye la Iglesia como un lugar de reunión de los hijos dispersos y de salvación para todos los hombres. Por eso, la Iglesia se llama a

sí misma en la Santa Misa *plebs, populus, familia, filii, fideles*; realidades todas que indican unidad, unión, comunión entre varias personas unificadas por Dios y con Dios, Uno y Trino. No se trata de una mera congregación humana con una unidad moral y que existe solo en la reunión litúrgica. El Santo Sacrificio “re-crea” de continuo un pueblo permanentemente convocado para Dios en Cristo por el Espíritu Santo, un único cuerpo eclesial que es verdadera y realmente el Cuerpo de Cristo vivificado en todos sus miembros por el Espíritu Santo. Se trata de una realidad que antecede a la celebración eucarística y perdura después gracias, precisamente, a la comunión con el Cuerpo del Señor. La Iglesia, por tanto, celebra la Eucaristía con asiduidad para que en el dinamismo de esta acción litúrgica Dios mismo siga construyendo y perfeccionando su Iglesia hasta su consumación escatológica.

Finalmente, nos parece apropiado señalar que la compenetración mutua de la acción de los distintos miembros del Pueblo de Dios, con diversidad jerárquica de raíz sacramental, que ponen el carisma propio recibido del Espíritu Santo al servicio de la edificación del Cuerpo Místico de Cristo a través de la celebración eucarística, la apertura a todos los fieles vivos y difuntos, e incluso a aquellos hombres que aún no son miembros de la Iglesia, la continuación de la misión de Cristo gracias a la fuerza recibida por el sacramento que se proyecta sobre la vida cotidiana de cada fiel, etc. hace presente que el sujeto de la celebración no puede ser una comunidad sin más, o una asamblea cerrada sobre sí misma. Necesariamente aparece que quien actúa es el Cristo Total, Cabeza y Cuerpo. Por eso, pensamos que sólo una comprensión teológico-litúrgica completa de la Eucaristía puede garantizar que los aspectos rituales son justamente apreciados en todo su valor.

\*  
\* \* \*

A partir de los datos que han ido surgiendo durante el análisis, hemos intentado hacer una síntesis teológica que permite individuar muchos rasgos de la imagen de la Iglesia en los que la vida y el crecimiento de la Iglesia aparecen firmemente anclados y manifestados por la celebración eucarística, o lo que es lo mismo, por la actualización sacramental del momento en el que

la Iglesia misma tuvo su origen, ya que «del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia»<sup>80</sup>. Verdaderamente hemos podido ver hecha realidad la afirmación del Papa Juan Pablo II, cuando escribía que: «La Iglesia vive de la Eucaristía. Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis el núcleo del misterio de la Iglesia»<sup>81</sup>.

Aún sabiendo que no se trata de una exposición completa, esperamos que este estudio de la imagen de la Iglesia en el *Ordo Missæ* pueda servir para favorecer una profundización teológico-litúrgica de la celebración del sacramento que está al centro de la vida de la Iglesia y que continuamente la edifica y la consolida como signo e instrumento de la unión con Dios y de los hombres entre sí.

---

<sup>80</sup> SC n. 5.

<sup>81</sup> EDE n. 1.

# APÉNDICE I: FORMULARIO DE LA MISA DOMINICAL (MR2002, 466)

## DOMINICA XVI «PER ANNUM»

### Ant. ad introitum

Ps 53, 6.8

Ecce Deus ádiuvat me  
et Dóminus suscéptor est ánimæ meæ.  
Voluntárie sacrificábo tibi,  
et confitébor nómini tuo, Dómine, quóniam bonum est.

### Collecta

Propitiáre, Dómine, fámulis tuis,  
et clémenter grátia tuæ super eos dona múltiplica,  
ut, spe, fide et caritáte fervéntes,  
semper in mandátis tuis vígili custódia perseverent.

### Super oblata

Deus, qui legálium differentiam hostiárum  
uníus sacrificii perfectióne sanxísti,  
áccipe sacrificium a devótiis tibi fámulis,  
et pari benedictióne, sicut múnera Abel, sanctífica,  
ut, quod sínguli obtulérunt ad maiestátis tuæ honórem,  
cunctis proficiat ad salútem.

### Ant. ad communionem

Ps 110,4–5

Memóriam fecit mirabílium suórum  
miséricors et miserátor Dóminus;  
escam dedit timentibus se.

**Vel:**

**Ap 3,20**

Ecce sto ad óstium et pulso, dicit Dóminus:  
si quis audíerit vocem meam, et aperúerit mihi iánuam,  
intrábo ad illum, et cenábo cum illo, et ipse mecum.

**Post communionem**

Pópulo tuo, quaésumus, Dómine, adésto propítius,  
et, quem mystériis cæléstibus imbuísti,  
fac ad novitátem vitæ de vetustáte transíre.

## APÉNDICE II: LECTURAS DE LA MISA DOMINICAL, CICLO “B” (OLM [107])

### DOMINICA DECIMA SEXTA

#### B

LECTIO I. **Ier 23**, 1–6: «*Congregabo reliquias gregis mei, et suscitabo super eos pastores*».

Væ pastoribus, qui disperdunt et dissipant gregem pascuæ meæ!, dicit Dominus. Ideo hæc dicit Dominus, Deus Israel, ad pastores, qui pascunt populum meum: Vos dissipastis gregem meum et eiecistis eos et non visitastis eos; ecce ego visitabo super vos malitiam operum vestrorum, ait Dominus. Et ego congregabo reliquias gregis mei de omnibus terris, ad quas eiecero eos, et convertam eos ad rura sua, et crescent et multiplicabuntur. Et suscitabo super eos pastores, et pascent eos; non formidabunt ultra et non pavebunt, et nullus quæretur ex numero, dicit Dominus. Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen iustum; et regnabit rex et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra. In diebus illis salvabitur Iuda, et Israel habitabit confidenter; et hoc est nomen, quod vocabunt eum: Dominus iustitia nostra.

PS. RESP. **Ps 22**, 1–3a. 3b-4. 5. 6

R/. Dominus pascit me, et nihil mihi deerit

Dominus pascit me, et nihil mihi deerit:  
in pascuis virentibus me collocavit,  
super aquas quietis eduxit me,  
animam meam refecit. R/.

Deduxit me super semitas iustitiae propter nomen suum.  
Nam et si ambulavero in valle umbrae mortis,  
non timebo mala, quoniam tu mecum es.  
Virga tua et baculus tuus,  
ipsa me consolata sunt. R/.

Parasti in conspectu meo mensam  
adversus eos, qui tribulant me;  
impinguasti in oleo caput meum,  
et calix meus redundat. R/.

Etenim benignitas et misericordia subsequenter me  
omnibus diebus vitae meae,  
et inhabitabo in domo Domini  
in longitudinem dierum. R/.

LECTIO II. **Eph 2**, 13–18: «*Ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum*».

Fratres: Nunc in Christo Iesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum et medium parietem maceriae solvit, inimicitiam, in carne sua, legem mandatorum in decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem, et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem, interficiens inimicitiam in semetipso. Et veniens evangelizavit pacem vobis, qui longe fuistis, et pacem his, qui prope; quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem.

ALLELUIA. **Io 10**, 27: «*Congregabo reliquias gregis mei, et suscitabo super eos pastores*».

Oves meae vocem meam audiunt, dicit Dominus;  
et ego cognosco eas, et sequuntur me.

EVANG. **Mc 6**, 30–34: «*Erant sicut oves non habentes pastorem*».

In illo tempore: Convenientes apostoli ad Iesum renuntiaverunt illi omnia, quae egerant et docuerant. Et ait illis: “Venite vos ipsi seorsum in desertum locum et requiescite pusillum”. Erant enim, qui veniebant et redibant, multi, et nec manducandi spatium habebant. Et abierunt in navi in desertum locum seorsum. Et viderunt eos abeuntes et cognoverunt multi; et pedestre de omnibus civitatibus concurrerunt illuc et prævenerunt eos. Et exiens vidit multam turbam et misertus est super eos, quia erant sicut oves non habentes pastorem, et coepit docere illos multa.



## APÉNDICE III: PREFACIO DE LA MISA DOMINICAL (MR2002, 544)

### PRÆFATIO VIII DE DOMINICIS «PER ANNUM» De Ecclesia adunata ex unitate Trinitatis

59. Sequens præfatio dicitur in dominicis «*per annum*» .

V/. Dóminus vobíscum.

R/. Et cum spírítu tuo.

V/. Súrsum corda.

R/. Habémus ad Dóminum.

V/. Grátias agámus Dómino Deo nostro.

R/. Dignum et iustum est.

Vere dignum et iustum est, æquum et salutáre,  
nos tibi semper et ubíque grátias ágere:  
Dómine, sancte Pater, omnípotens ætérne Deus:

Quia fílios, quos longe peccáti crimen abstúlerat,  
per sánguinem Fílii tui Spíritusque virtúte,  
in unum ad te dénuo congregáre voluísti:  
ut plebs, de unitáte Trinitátis adunáta,  
in tuæ laudem sapiéntiæ multifórmis  
Christi corpus templúmque Spíritus noscerétur Ecclésia.

Et ídeo, choris angélicis sociáti,

te laudámus in gáudio confiténtes:

Sanctus, Sanctus, Sanctus Dóminus Deus Sábaoth.

Pleni sunt cæli et terra gloria tua.

Hosánna in excélsis.

Benedíctus qui venit in nómine Dómini.

Hosánna in excélsis.