ANTONIO MIRALLES

TEOLOGIA LITÚRGICA DE LOS SACRAMENTOS

3.1. LA MISA

Edición electrónica

Roma 2018

INDICE

Abreviaturas y siglas.....	7
Introducción.....	13

I. PREÁMBULO Y PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

1.1. PROEMIO.....	15
1.1.1. Testimonio de fe inalterada.....	17
1.1.2. Una tradición ininterrumpida.....	24
1.1.3. Acomodación a una situación nueva.....	26
1.2. PRINCIPIOS GENERALES SOBRE LA IMPORTANCIA Y DIGNIDAD DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA.....	32
1.2.1. Centralidad de la Misa.....	32
1.2.2. Necesidad y características de la participación de los fieles en la Misa.....	36
1.2.3. Los responsables de la elección y del orden de los elementos y formas de la celebración.....	39

II. ESTRUCTURA Y ELEMENTOS DE LA MISA

2.1. NATURALEZA Y ESTRUCTURA GENERAL DE LA MISA.....	43
2.1.1. Naturaleza de la Misa.....	43
2.1.2. Unidad entre liturgia de la Palabra y liturgia eucarística.....	47
2.1.3. Las diversas partes de la Misa.....	53

2.2. LA ESTRUCTURA DE LA MISA EN LA HISTORIA DEL RITO ROMANO.....	59
2.2.1 Indicaciones del Nuevo Testamento.....	60
2.2.2. Testimonios anteriores a los más antiguos libros litúrgicos.....	64
— Didaché.....	64
— <i>San Justino</i>	66
— <i>Tradición apostólica</i>	70
— <i>San Ambrosio</i>	72
— <i>San Optato de Milevi y san Agustín</i>	73
— <i>Escritos de los papas</i>	76
— <i>Liber Pontificalis</i>	77
2.2.3. Los sacramentarios antiguos y el <i>Ordo Romanus I</i>	78
— <i>Sacramentario Veronense</i>	78
— <i>Sacramentario Gelasiano antiguo</i>	80
— <i>Sacramentario Gregoriano</i>	83
— <i>Ordo Romanus I</i>	89
2.2.4. La Misa franco-germánica que influirá en la Misa romana.....	93
— <i>Ordo Romanus XV</i>	95
— <i>Sacramentario de Amiens</i>	97
— <i>Ordo Romanus V</i>	100
— <i>Sacramentario de Fulda del siglo X</i>	103
— <i>El Ordo Missæ en las fuentes germánicas del siglo XI</i>	104
2.2.5. La Misa romana a finales del siglo XI.....	109
— “ <i>Micrologus</i> ” de <i>Bernoldo de Costanza</i>	110

— <i>Ritual Beneventano (Roma, Biblioteca Vallicelliana, cod. C 32)</i>	113
— <i>Missale S. Sabinæ (Bibliotheca Univeristatis Zagrebiensis cod. MR 166)</i>	116
— “ <i>Ordinale</i> ” de Montecassino y Benevento.....	119
2.2.6. La Misa romana en los siglos XII y XIII.....	122
— “ <i>Ordo Officiorum Ecclesiæ Lateranensis</i> ” del Cardenal Bernardo.....	122
— “ <i>Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense</i> ”.....	125
— “ <i>De missarum mysteriis</i> ” del Cardenal Lotario, después Inocencio III.....	126
— <i>El ordinario de la Misa según el uso de la corte papal antes de 1227</i>	129
— <i>El ordinario de la Misa de Aimón de Faversham (1244)</i>	137
2.2.7. El <i>Ordo Missæ</i> en los Misales Romanos impresos de 1474 a 1962.....	141
— <i>El “Ordo Missæ” del “Missale Romanum” de 1474</i>	141
— <i>El “Ordo Missæ” del “Missale Romanum” de 1570</i>	145
— <i>Cambios después de 1570</i>	150
2.3. DIVERSOS ELEMENTOS DE LA MISA.....	153
2.3.1. Oraciones y fórmulas verbales.....	154
— <i>Oraciones y otras partes que corresponden al sacerdote</i>	154
— <i>Otras fórmulas que se usan en la celebración</i>	158

— <i>Modo de pronunciar los diversos textos e importancia del canto</i>	160
2.3.2. Gestos y posturas corporales.....	165

III. LAS DIVERSAS PARTES DE LA MISA

3.1. RITOS DE INTRODUCCIÓN.....	172
3.1.1. Entrada y saludo al altar.....	172
— <i>Procesión</i>	172
— <i>Canto de entrada</i>	184
— <i>Veneración del altar</i>	189
3.1.2. Señal de la cruz y saludo al pueblo.....	194
3.1.3. Acto penitencial.....	200
3.1.4. “Señor, ten piedad”.....	208
3.1.5. Gloria.....	211
3.1.6. Oración colecta.....	217
3.2. LITURGIA DE LA PALABRA.....	233
3.2.1. Las lecturas bíblicas y los cantos que se intercalan...233	
— <i>Eficacia de las lecturas bíblicas y su acogida con fe</i>	233
— <i>Las lecturas de la Misa en la historia del Rito romano</i>	238
— <i>Disposición actual de las lecturas de la Misa</i>	241
— <i>Comprensión de las lecturas en el contexto de la Misa</i>	251
— <i>El ambón</i>	266
— <i>El lector</i>	268
— <i>El salmo responsorial</i>	270
— <i>La aclamación que precede a la lectura del Evangelio</i>	274

— <i>La lectura del Evangelio</i>	278
3.2.2. Homilía.....	283
3.2.3. Profesión de fe.....	288
3.2.4. Oración universal.....	293
— <i>La oración universal en la historia del Rito romano</i> ..	293
— <i>El restablecimiento de la oración universal</i>	298
— <i>Estructura y características de la oración universal</i> ..	300
3.3. LITURGIA EUCARÍSTICA.....	303
3.3.1. Preparación de los dones.....	303
— <i>Presentación de los dones</i>	305
— <i>Echar agua en el vino</i>	315
— <i>La oración “In spiritu humilitatis”</i>	318
— <i>Incensación</i>	319
— <i>Lavabo</i>	320
— <i>Oración sobre las ofrendas</i>	322
3.3.2. Plegaria eucarística.....	329
— <i>El Canon romano en la historia</i>	332
— <i>Diálogo introductorio</i>	337
— <i>Prefacio</i>	339
— <i>Sanctus</i>	355
— <i>Post-Sanctus</i>	357
— <i>Primera sección epiclética</i>	367
— <i>Anámnesis de la institución de la Eucaristía</i>	392
— <i>Anámnesis pascual y ofrecimiento del sacrificio</i>	413
— <i>Epiclesis de Comunión</i>	428
— <i>Epiclesis de intercesión</i>	437
— <i>Doxología y “Amén” final</i>	451

3.3.3. Los ritos de Comunión.....	454
— <i>La oración dominical</i>	455
— <i>Rito de la paz</i>	464
— <i>Fracción del pan</i>	472
— <i>Comunión</i>	480
3.4. RITOS DE CONCLUSIÓN.....	511
3.4.1. Saludo y bendición del sacerdote.....	512
— <i>Oraciones sobre el pueblo</i>	513
— <i>Bendiciones solemnes</i>	517
3.4.2. Despedida y veneración del altar.....	522
 BIBLIOGRAFÍA.....	 526

ABREVIATURAS Y SIGLAS

AAS	Acta Apostolicæ Sedis
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Brepols, Turnhout 1953ss.
CIC	<i>Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada</i> , Instituto Martín de Azpilcueta, EUNSA, Pamplona 2001 ⁶ .
CIgC	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> , Asociación de Editores del Catecismo, Getafe (Madrid) 1992.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Academia Litterarum Vindobonensis (Academia Scientiarum Austriaca), Wien 1866ss.
DH	H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (ed.), <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum e declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona 1999.
DL	A. PARDO (ed.), <i>Documentación litúrgica: Nuevo Enchiridion, de San Pío (1903) a Benedicto XVI</i> , Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006.
DS	H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER (ed.), <i>Enchiridion symbolorum, definitionum e declarationum de rebus fidei et morum</i> , Herder, Barcelona-Freiburg Br.-Roma 1976 ³⁶ .

- DV CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, en CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966⁴, pp. 155-181.
- EDE JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2003.
- GR J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1979².
- GrP A. CATELLA – F. DELL'ORO – A. MARTINI (edd.), *Liber Sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47)*, Edizioni Liturgiche, Roma 2005.
- GrT *Sacramentarium Tridentinum*, en F. DELL'ORO ED ALTRI (ed.), *Monumenta liturgica Ecclesiae Tridentinae saeculo XIII antiquiora*, II/A: *Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985, pp. 3-416.
- GS CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, en CONCILIO VATICANO II, *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966⁴, pp. 245-411.

- GV L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Liber Sacramentorum Romanæ Æclesiæ ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³.
- IGMR *Institutio Generalis Missalis Romani*, en *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 Vaticanis, 2002, reimpressio emendata, 2008, pp. 17-86.
- LG CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, en CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966⁴, pp. 29-154.
- MR *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 Vaticanis, 2002, reimpressio emendata, 2008.
- MR 1570 *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, M. SODI – A. M. TRIACCA (ed.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

- MRE *Misal Romano. Edición típica según la tercera edición latina aprobada por la Conferencia Episcopal Española, Libros Litúrgicos. Conferencia Episcopal Española, Madrid 2017.*
- NVg *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.*
- OGMR *Ordenación general del Misal Romano, en Misal Romano. Edición típica según la tercera edición latina aprobada por la Conferencia Episcopal Española, Libros Litúrgicos. Conferencia Episcopal Española, Madrid 2016, pp. 29-92.*
- OLMPE *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo lectionum Missæ, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1981, Prænotanda, traducción española en todos los Leccionarios de la Misa: DL nn. 1104-1230.*
- PL J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiæ Cursus completus. Series Latina*, Paris 1844ss.

- PO CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, en CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966⁴, pp. 463-521.
- PRG C. VOGEL – R. ELZE (ed.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vol., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, I: *Le texte I (NN. I-XCVIII)*, 1963; II: *Le texte II (NN. XCIX-CCLVIII)*, 1963; III: *Introduction générale et Tables*, 1972.
- PR XII M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, I: *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, ristampa anastatica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972.
- SC CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966⁴, pp. 182-244.
- SCA BENEDICTO XVI, Exhortación Apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, traducción en lengua española en www.vatican.va
- SCh *Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris 1946ss.

- S. Th.* S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, 5 vol., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1961-1965³.
- VE L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*, Herder, Roma 1978³.
- Vg *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, M. TUUEEDALE (ed.), London 2005, editio electronica,
<http://vulsearch.sourceforge.net/html/>

INTRODUCCIÓN

La Eucaristía está en el centro de la vida de la Iglesia y en el centro de la liturgia. «En ella está inscrito de forma indeleble el acontecimiento de la pasión y muerte del Señor. No sólo lo evoca sino que lo hace sacramentalmente presente. Es el sacrificio de la Cruz que se perpetúa por los siglos¹» (EDE 11/1). La magnífica luminosidad del Misterio eucarístico se manifiesta en su celebración, en la Misa, como se acostumbra a llamarla en el Rito romano. El examen completo de su desarrollo será el objeto de esta primera parte. En la segunda se examinarán tres cuestiones particulares: la concelebración, la comunión fuera de la Misa y el culto eucarístico, también fuera de la Misa.

El estudio se limitará al Rito romano, y no es poco; por tanto, será punto de referencia continuo el *Missale Romanum*, en su última edición típica: *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 Vaticanis, 2002, reimpressio emendata, 2008 (= MR). A la vez habrá una referencia continua a la reciente edición española: *Misal Romano. Edición típica según la tercera edición latina aprobada por la Conferencia Episcopal Española*, Libros Litúrgicos. Conferencia Episcopal Española, Madrid 2017 (= MRE). El objeto de estudio no es el Misal, sino la Misa en cuanto se celebra; de ahí la atención particular al libro litúrgico, pero siempre en vista de la celebración. El estudio teológico-litúrgico tendrá en cuenta la historia de la celebración y las demás perspectivas necesarias para comprender adecuadamente

¹ Cf. SC 47: «Salvator noster [...] Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret».

los distintos ritos de la Misa en todos sus aspectos: palabras, gestos, movimientos, sonidos, etc. El libro litúrgico, antes de los diversos formularios y rúbricas, contiene la *Institutio Generalis Missalis Romani* (= IGMR), que es su clave interpretativa². Comenzaremos pues con el estudio de esta ordenación general.

I. PREÁMBULO Y PRINCIPIOS BÁSICOS DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

La *Institutio generalis Missalis Romani* constituye una novedad importante de la reforma del *Missale Romanum* que quiso el Concilio Vaticano II. No es novedad porque contenga una serie ordenada de normas detalladas sobre los distintos ritos que componen la celebración eucarística, pues algo semejante se encontraba ya en el misal anterior, fruto de la restauración litúrgica promovida por el Concilio de Trento. En efecto, el *Missale Romanum* del 1570 (*Editio Princeps*) contenía al comienzo unas *Rubricæ generales Missalis*, el *Ritus servandus in celebratione Missarum* y el *De defectibus Missæ*³. Lo nuevo de la IGMR del *Missale* actual es, sobre todo, la propuesta doctrinal, los trazos generales de la celebración y el comentario, con frecuencia mistagógico, de los distintos ritos. Se halla expuesta así una rica teología de referencia para comprender con hondura la celebración.

² En el MR se encuentra en las pp. 17-86, y en el MRE también al principio en las pp. 29-92, con el título *Ordenación general del Misal Romano* (=OGMR).

³ Cf. *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, M. SODI – A. M. TRIACCA (ed.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998 (= MR 1570), pp. 5-26.

La IGMR expresa claramente cuál su objetivo: «De ahí que esta *Ordenación general* mire, por un lado, a exponer las directrices generales, según las cuales quede bien ordenada la celebración de la Eucaristía, y, por otro, a proponer las normas a las que habrá de acomodarse cada una de las formas de la celebración» (OGMR 21). Esas directrices generales, que es necesario tener bien en cuenta para desarrollar una adecuada teología litúrgica, comprenden tanto los principios generales, como la estructura y los elementos de la Misa. Los principios generales se exponen, en su mayoría, en el proemio y en el primer capítulo: en los otros capítulos se recurre a otros principios generales, como se verá a su tiempo, más adelante.

1.1. Proemio

La IGMR, desde su primera edición en 1969 hasta la última en 2002, ha tenido no pocos e importantes cambios; un ejemplo lo ofrece el proemio. La entonces llamada Sagrada Congregación de Ritos lo publicó por primera vez en 1969, en un delgado volumen, junto con el *Ordo Missæ*, comprendente también los prefacios y las cuatro plegarias eucarísticas, y con la constitución apostólica *Missale Romanum* (3-IV-1969) de san Pablo VI, que los aprobaba. La IGMR dio lugar a muchas críticas, también de personas de categoría, porque lo encontraban carente de suficiente claridad doctrinal, sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza sacrificial de la Eucaristía, la presencia real del Señor y el poder del presbítero de ofrecer el sacrificio *in persona Christi*⁴. Se procedió, pues, a revisar la IGMR con especial

⁴ Cf. M. BARBA, *La primitiva preparazione dell'Institutio Generalis Missalis Romani*, «Ecclesia Orans», 18 (2001), 313-314; R. FALSINI – A. LAMERI (ed.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, o. c., p. 20. La

cuidado y atención y, por decisión de san Pablo VI, se preparó un proemio que aclarase las perplejidades doctrinales que había suscitado dicha publicación⁵. Con ese proemio se publicó la IGMR en la primera edición típica del 1970 del nuevo *Missale Romanum*. En las sucesivas ediciones típicas, los cambios introducidos en el proemio no tienen excesiva relevancia: en algún caso para hacer más claro y preciso el texto, pero en su mayor parte se trata de correcciones de carácter sólo redaccional⁶.

El proemio comprende 15 números, algunos con varios párrafos. Están agrupados bajo tres títulos. El primer número, sin título, explica que tanto la OGMR como el Misal se inspiran en el criterio que la Iglesia ha seguido siempre cuando daba normas, disponía los lugares, fijaba los ritos y elegía los textos para la celebración de la Eucaristía. Es el criterio que responde a la orden que dio Jesús de preparar para la cena pascual, en la que instituyó el sacrificio de su cuerpo y de su sangre, una sala grande y dispuesta para este fin. La OGMR y el nuevo Misal constituyen una nueva demostración del amor inmutable de la Iglesia al sublime misterio eucarístico y testifican su tradición continua y homogénea, aunque se hayan introducido algunas innovaciones⁷.

insuficiente claridad doctrinal tal vez se debía a la finalidad que se asignaba a la IGMR en su primera edición: «Hæc tamen Institutio censenda non est documentum doctrinale seu dogmaticum, sed instructio pastoralis atque ritualis, qua celebratio eiusque partes describuntur» (SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Declaratio*, 18 nov. 1969: R. KACZYNSKI [ed.], *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicæ*, I: 1963-1973, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1976, n. 1375).

⁵ Cf. M. BARBA, *La primitiva preparazione dell'Institutio Generalis Missalis Romani*, o. c., 315-316.

⁶ Cf. M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 390-409.

⁷ «Cristo el Señor, cuando iba a celebrar con sus discípulos la cena pascual, en la que instituyó el sacrificio de su Cuerpo y de su Sangre, mandó preparar una sala

Los otros 14 números se distribuyen en tres secciones: en la primera, bajo el título *Testimonio de fe inalterada*, se muestra cómo en el nuevo Misal están bien testimoniadas las verdades de fe que algunos pensaban que se habían puesto poco de relieve; en la segunda, bajo el título *Una tradición ininterrumpida*, se aclara que el Misal está plenamente insertado en la misma tradición del Misal tridentino de 1570; en la tercera, bajo el título *Acomodación a una situación nueva*, se explica que tal acomodación responde a criterios catequísticos y pastorales en perfecta continuidad con los que inspiraron la reforma tridentina.

1.1.1. Testimonio de fe inalterada

Bajo este título, que comprende los números 2-5, se expone cómo en el Misal se testimonian las verdades de fe, respectivamente, sobre el sacrificio de la Misa (n. 2), el misterio de la presencia real (n. 3), la naturaleza del sacerdocio ministerial (n. 4) y el sacerdocio real de los fieles (n. 5).

Con respecto a la Misa en cuanto sacrificio, en el n. 2 se presenta, de modo sintético, la verdad de fe subrayando la continuidad entre los Concilios Tridentino y Vaticano II:

«El Concilio Vaticano II ha vuelto a afirmar la naturaleza sacrificial de la Misa, solemnemente proclamada por el Concilio

grande, ya dispuesta (Lc 22, 12). La Iglesia se ha considerado siempre comprometida por este mandato, al ir estableciendo normas, para la celebración de la Eucaristía relativas a la disposición de las personas, de los lugares, de los ritos y de los textos. Tanto las normas actuales, que han sido promulgadas basándose en la autoridad del Concilio Ecuménico Vaticano II, como el nuevo Misal que en adelante empleará la Iglesia de rito romano para la celebración de la Misa, constituyen una nueva demostración de este interés de la Iglesia, de su fe y de su amor inalterable al sublime misterio eucarístico, y testifican su tradición continua y homogénea, a pesar de algunas innovaciones que han sido introducidas» (OGMR 1).

de Trento en consonancia con toda la tradición de la Iglesia⁸; cuyas son estas significativas palabras acerca de la Misa: “Nuestro Salvador, en la última Cena, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección”⁹.

Lo que así enseña el Concilio, aparece continuamente en las fórmulas de la Misa» (OGMR 2/1-2).

Y se muestran a continuación algunos ejemplos:

«En efecto, la doctrina que el antiguo Sacramentario Leoniano expresaba en la fórmula: “Cada vez que se celebra el memorial de este sacrificio, se realiza la obra de nuestra redención”¹⁰, aparece de modo claro y preciso en las plegarias eucarísticas; en ellas, el sacerdote, a la vez que realiza la “anámnesis”, se dirige a Dios también en nombre de todo el pueblo, le da gracias y le ofrece el sacrificio vivo y santo, a saber: la oblación de la Iglesia y la Víctima por cuya inmolación el mismo Dios quiso devolvernos su amistad¹¹; y pide que el Cuerpo y Sangre de Cristo sean sacrificio agradable al Padre y salvación para todo el mundo¹²» (OGMR 2/2).

La frase del Sacramentario Veronense o Leoniano se encuentra también en dos *orationes super oblata* del Misal actual, además de en la Misa vespertina de la Cena del Señor: en el 2º domingo del tiempo ordinario y en la Misa votiva de

⁸ CONCILIO DE TRENTO, sesión XXII, del 17 de septiembre de 1562: DS 1738-1759.

⁹ SC 47; cf. LG 3, 28; PO 2, 4, 5.

¹⁰ Misa vespertina de la Cena del Señor, oración sobre las ofrendas. Cf. *Sacramentarium Veronense*, ed. L. C. Mohlberg, n. 93.

¹¹ Cf. Plegaria eucarística III.

¹² Cf. Plegaria eucarística IV.

Nuestro Señor Jesucristo, sumo y eterno Sacerdote. Además hay que tener presente que el más que milenario canon romano, en el que el aspecto sacrificial está muy patente, se ha mantenido en el MR como plegaria eucarística primera.

«De este modo, en el nuevo Misal, la *lex orandi* de la Iglesia responde a su perenne *lex credendi*, la cual nos recuerda que, salvo el modo diverso de ofrecer, constituye un mismo y único sacrificio el de la cruz y su renovación sacramental en la Misa, instituida por el Señor en la última Cena con el mandato conferido a los Apóstoles de celebrarla en su conmemoración; y que, consiguientemente, la Misa es al mismo tiempo sacrificio de alabanza, de acción de gracias, propiciatorio y satisfactorio» (OGMR 2/3).

El breve resumen de regla de fe sobre la Misa en cuanto sacrificio se expresa con frases tomadas de los referidos textos del Concilio de Trento.

Por lo que atañe a la presencia real de Cristo bajo las especies eucarísticas, en el n. 3 se sigue la misma línea argumentativa. Primero se explica, con las oportunas referencias, que esta verdad de fe la han afirmado el Concilio Vaticano II y otros documentos posteriores del Magisterio de la Iglesia en plena coincidencia con el Concilio de Trento y se expresa también en el nuevo Misal:

«El misterio admirable de la presencia real de Cristo bajo las especies eucarísticas, reafirmado por el Concilio Vaticano II¹³ y otros documentos del Magisterio de la Iglesia¹⁴ en el mismo

¹³ SC 7, 47; PO 5, 18.

¹⁴ Cf. Pío XII, Carta encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950: AAS 42 (1950), 570- 571; PABLO VI, Carta encíclica *Mysterium fidei*, del 3 de septiembre de 1965: AAS 57 (1965), 762-769; *Solemne profesión de fe*, del 30 de junio de 1968, nn. 24-26: AAS 60 (1968), 442-443; S. CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción

sentido y con los mismo términos que el Concilio de Trento lo declaró materia de fe¹⁵, se ve expresado también en la celebración de la Misa no solo por las mismas palabras de la consagración que hacen presente a Cristo por la transustanciación, sino además, por el sentido y los signos de suma reverencia y adoración que tienen lugar en la liturgia eucarística. Tal es el motivo de impulsar al pueblo cristiano a que ofrezca especial tributo de adoración a este admirable Sacramento en el día del Jueves Santo y en la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo» (OGMR 3).

Al expresar exteriormente suma reverencia y adoración en la Misa se manifiesta la fe en la presencia real del Señor bajo las especies eucarísticas. En efecto en todas las plegarias eucarísticas después de las palabras de la consagración del pan se encuentra la rúbrica: «Muestra el pan consagrado al pueblo, lo deposita luego sobre la patena y lo adora, haciendo genuflexión». Lo mismo después de las palabras de consagración sobre el cáliz: «Muestra el cáliz al pueblo, lo deposita luego sobre el corporal y lo adora, haciendo genuflexión». La genuflexión significa adoración¹⁶ y se indica que los fieles se arrodillan durante la consagración¹⁷.

Por lo que se refiere a la naturaleza del sacerdocio ministerial, propia del obispo y del presbítero, se afirma directamente que resulta clara, en la forma del rito:

Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, nn. 3f, 9: AAS 59 (1967), 543, 547.

¹⁵ Cf. CONCILIO DE TRENTO, sesión XIII, del 11 de octubre de 1551: DS 1635-1661.

¹⁶ «La genuflexión, que se hace doblando la rodilla derecha hasta el suelo, es un signo de adoración, por eso, se reserva al Santísimo Sacramento» (OGMR 274/1).

¹⁷ «Estarán de rodillas durante la consagración, a no ser que lo impida la enfermedad o la estrechez del lugar o la aglomeración de los participantes o cualquier otra causa razonable» (OGMR 43/3).

«La naturaleza del sacerdocio ministerial, propia del obispo y del presbítero, que *in persona Christi*, ofrecen el sacrificio y presiden la asamblea del pueblo santo, queda esclarecida en la disposición del mismo rito por la preminencia del lugar reservado al sacerdote y por la función que desempeña» (OGMR 4).

Aunque no se dan referencias a textos del magisterio de la Iglesia sobre la naturaleza del sacerdocio ministerial en relación con la Eucaristía, podemos considerar los más significativos del Concilio Vaticano II, en los que se afirma, con palabras claras, que los sacerdotes ofrecen el sacrificio *in persona Christi* y, con expresiones equivalentes, que presiden la asamblea eucarística¹⁸.

A lo largo del análisis teológico de la celebración de la Misa iremos viendo cómo se muestra la naturaleza del sacerdocio ministerial. A continuación la OGMR expone cómo el contenido de la función sacerdotal se expresa en el prefacio de la Misa crismal del Jueves Santo:

«El contenido de esta función se ve expresado con particular claridad y amplitud en el prefacio de la misa crismal del Jueves

¹⁸ «El sacerdocio ministerial, por la potestad sacra de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios» (LG 10/2). «Pero su oficio sagrado lo ejercen [los presbíteros], sobre todo, en el culto o asamblea eucarística, donde, obrando en nombre de Cristo y proclamando su misterio, unen las oraciones de los fieles al sacrificio de su Cabeza y representan y aplican en el sacrificio de la Misa, hasta la venida del Señor (cf. 1 Cor 11, 26), el único sacrificio del Nuevo Testamento, a saber: el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre, una vez por todas, como hostia inmaculada (cf. Heb 9, 11-28)» (LG 28/1). «[...] los presbíteros son consagrados por Dios, siendo su ministro el Obispo, a fin de que, hechos de manera especial partícipes del sacerdocio de Cristo, obren en la celebración del sacrificio como ministros de Aquel que en la liturgia ejerce constantemente, por obra del Espíritu Santo, su oficio sacerdotal en favor nuestro. [...] por la celebración señaladamente de la Misa ofrecen sacramentalmente el sacrificio de Cristo. [...] Es, pues, la sinaxis eucarística el centro de toda la asamblea de los fieles que preside el presbítero» (PO 5/1.3).

Santo, día en que se conmemora la institución del sacerdocio. En dicho prefacio se declara la transmisión de la potestad sacerdotal por la imposición de las manos, enumerándose cada uno de los contenidos de esta potestad, que es continuación de la de Cristo, Sumo Pontífice del Nuevo Testamento» (OGMR 4).

En efecto, en el embolismo central de ese prefacio, dirigiendo la plegaria al Padre, se dice:

«Ipse [Unigenitus tuus] enim non solum regali sacerdotio populum acquisitionis exornat, sed etiam fraterna homines eligit bonitate, ut sacri sui ministerii fiant manuum impositione participes. Qui sacrificium renovent, eius nomine, redemptionis humanae, tuis apparantes filiis paschale convivium, et plebem tuam sanctam caritate praeveniant, verbo nutriant, reficiant sacramentis. Qui, vitam pro te fratrumque salute tradentes, ad ipsius Christi nitantur imaginem conformari, et constanter tibi fidem amoremque testentur» (MR pp. 295-296)¹⁹.

Las tareas enumeradas del sacerdote ordenado son renovar en nombre de Cristo el sacrificio de la redención preparando el banquete pascual, caminar con amor delante del pueblo santo de Dios, alimentarlo con la palabra divina y fortalecerlo con los sacramentos. Ir por delante en la caridad no tiene un significado elitista, sino que corresponde a su oficio de pastor a imagen de Cristo, Buen Pastor, tal como Él lo ha descrito: «él va llamando por el nombre a sus ovejas y las saca fuera. Cuando ha sacado todas las suyas camina delante de ellas, y las ovejas lo siguen,

¹⁹ «Él [tu Unigénito] no solo confiere el honor del sacerdocio real a todo su pueblo santo, sino también, con amor de hermano, elige a hombres de este pueblo, para que por la imposición de las manos, participen de su sagrada misión. Ellos renuevan en nombre de Cristo el sacrificio de la redención, preparan a tus hijos el banquete pascual, preceden a tu pueblo santo en el amor, lo alimentan con tu palabra y lo fortalecen con los sacramentos. Tus sacerdotes, Señor, al entregar su vida por ti y por la salvación de los hermanos, van configurándose (*nitantur conformari*) a Cristo, y han de darte testimonio constante de fidelidad y amor» (MRE, p. 489).

porque conocen su voz» (Jn 10, 3-4). Caminar con amor se pide a todos los fieles²⁰ y el pastor debe procurar no quedarse atrás, sino, al contrario, ir delante de los fieles encomendados a su cuidado pastoral; por eso en el prefacio se añade que los sacerdotes deben esforzarse en configurarse a Cristo.

El sucesivo número 5 de la OGMR se refiere al sacerdocio real de los fieles. Primero se afirma directamente la distinción entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio real de los fieles, poniendo de relieve que ambos participan activamente en la celebración de la Eucaristía:

«Pero hay algo distinto y muy digno de estima que se capta a partir de esta naturaleza del sacerdocio ministerial: es el sacerdocio real de los fieles, cuya ofrenda (*sacrificium*) espiritual se consume en la unión con el sacrificio de Cristo, único Mediador, por el ministerio del obispo y de los presbíteros²¹. La celebración eucarística, en efecto, es acción de la Iglesia universal, y en ella habrá de realizar cada uno todo y solo lo que de hecho le compete conforme al grado en que se encuentra situado dentro del Pueblo de Dios. De aquí la necesidad de prestar una particular atención a determinados aspectos de la celebración que en el decurso de los siglos no han sido tenidos muy en cuenta» (OGMR 5/1).

Por su sacerdocio real (*regio*), los fieles pueden ofrecer a Dios su sacrificio espiritual, que se lleva a cabo al unirse al sacrificio de Cristo por medio del ministerio del obispo y de los presbíteros. Por eso todos los fieles están llamados a participar activamente en la Misa, si bien cada uno debe realizar lo que le corresponde.

²⁰ «[...] vivid en el amor (*ambulate in dilectione*) como Cristo os amó y se entregó por nosotros a Dios como oblación y víctima de suave olor» (Ef 5, 2).

²¹ Cf. PO 2.

La segunda parte de este párrafo presenta una magnífica síntesis de los rasgos característicos de todo el Pueblo de Dios:

«Se trata nada menos que del Pueblo de Dios, adquirido por la Sangre de Cristo, congregado por el Señor, que lo alimenta con su Palabra; pueblo que ha recibido el llamamiento de presentar a Dios todas las peticiones de la familia humana, pueblo que, en Cristo, da gracias por el Misterio de la Salvación ofreciendo su sacrificio; pueblo finalmente que por la comunión de su Cuerpo y Sangre se consolida en la unidad. Y este pueblo, aunque sea santo por su origen, sin embargo, crece de continuo en santidad por la participación consciente, activa y fructuosa en el misterio eucarístico²²» (OGMR 5/2).

1.1.2. Una tradición ininterrumpida

La segunda sección comprende los nn. 6-9. En el primero se presenta la coincidencia, incluso verbal, entre la determinación del Concilio Vaticano II de cómo revisar el Ordinario de la Misa y lo que expresó san Pío V en la Constitución apostólica con la que promulgaba el Misal de 1570:

«Al establecer las normas a seguir en la revisión del Ordinario de la Misa, el Concilio Vaticano II determinó, entre otras cosas, que algunos ritos “fueran restablecidos conforme a la primitiva norma de los Santos Padres”²³, haciendo uso de las mismas palabras empleadas por san Pío V en la Constitución apostólica *Quo primum* al promulgar en 1570 el Misal tridentino. El que ambos misales romanos convengan en las mismas palabras puede ayudar a comprender cómo, pese a

²² Cf. SC 11.

²³ SC 50.

mediar entre ellos una distancia de cuatro siglos, ambos recogen una misma tradición. Y si se analiza el contenido interior de esta tradición, se ve también con cuánto acierto el nuevo Misal completa al anterior» (OGMR 6)²⁴.

Lo que determinó san Pío V pudo llevarse a cabo sólo de un modo limitado, tanto porque era necesario proteger las verdades de fe que combatían los reformadores protestantes y eso exigía introducir pocos cambios en el rito sagrado, como porque los manuscritos antiguos disponibles no se remontaban más allá de los comentaristas litúrgicos medievales²⁵. En los años del Concilio Vaticano II había cambiado mucho la situación por lo que se refiere a las ediciones disponibles de los antiguos libros litúrgicos, no sólo romanos, sino también ambrosianos, hispánicos y galicanos. Además, se habían descubierto no pocos documentos litúrgicos anteriores a aquellos libros y los estudios patrísticos habían progresado y permitían ahondar en la teología del Misterio eucarístico aprovechando la doctrina eminente de

²⁴ San Pío V, en la *Quo primum*, 14-VII-1570, explicava: «Quare eruditiss delectis viris onus hoc demandandum duximus, qui quidem diligenter collatis omnibus cum vetustis nostræ Vaticanæ bibliothecæ, aliisque undique conquisitis, emendatis atque incorruptis codicibus: necnon veterum consultis ac probatorum auctorum scriptis, qui de sacro eorundem rituum instituto monumenta nobis reliquerunt, ad pristinam Missale ipsum sanctorum patrum normam ac ritum restituerunt» (MR 1570, p. 3).

²⁵ «En aquellos momentos difíciles, en que se ponía en crisis la fe católica acerca de la naturaleza sacrificial de la Misa, del sacerdocio ministerial y de la presencia real y permanente de Cristo bajo las especies eucarísticas, lo que san Pío V se propuso en primer término fue salvaguardar los últimos pasos de una tradición atacada sin verdadera razón, y, por este motivo, solo se introdujeron pequeñísimos cambios en el rito sagrado. En realidad, el Misal promulgado en 1570 apenas se diferencia del primer Misal que apareció impreso en 1474, el cual, a su vez, reproduce fielmente el Misal de la época de Inocencio III. Se dio el caso, además, de que los códices de la Biblioteca Vaticana sirvieron para corregir algunas expresiones, pero esta investigación de “antiguos y probados autores” se redujo a los comentarios litúrgicos de la Edad Media» (OGMR 7).

Padres como san Ireneo, san Ambrosio, san Cirilo de Jerusalen y san Juan Crisóstomo²⁶.

«Por tanto, la “norma de los Santos Padres” pide algo más que la conservación del legado transmitido por nuestros inmediatos predecesores: exige abarcar y estudiar a fondo todo el pasado de la Iglesia y todas las formas de expresión que la fe única ha tenido en contextos humanos y culturales tan diferentes entre sí, como pueden ser los correspondientes a las regiones semíticas, griegas y latinas. Con esta perspectiva más amplia, hoy podemos ver cómo el Espíritu Santo suscita en el Pueblo de Dios una fidelidad admirable en conservar inmutable el depósito de la fe en medio de tanta variedad de ritos y oraciones» (OGMR 9).

1.1.3. Acomodación a una situación nueva

La tercera sección del *Proœmium* ofrece un rápido apunte de la obra de adaptación de la liturgia eucarística a las nuevas circunstancias promovida por el Concilio Vaticano II, remarcando especialmente la continuidad con el Concilio de

²⁶ «Hoy, en cambio, la “norma de los Santos Padres”, que trataron de seguir aquellos que propusieron las enmiendas del Misal de san Pío V, se ha visto enriquecida con numerosísimos trabajos de investigación. Al Sacramentario llamado Gregoriano, editado por primera vez en 1571, han seguido los antiguos Sacramentarios romanos y ambrosianos, repetidas veces publicados en edición crítica, así como los antiguos libros litúrgicos de España y de las Galias, que han aportado muchísimas oraciones de gran belleza espiritual, ignoradas anteriormente.

Hoy, gracias al hallazgo de tantos documentos litúrgicos se conocen mejor la tradiciones de los primitivos siglos, anteriores a la constitución de los ritos de Oriente y de Occidente.

Además, con los progresivos estudios de la patrología, la teología del misterio eucarístico ha recibido nuevos esclarecimientos, provenientes de la doctrina de los más ilustres Padres de la antigüedad cristiana, como san Ireneo, san Ambrosio, san Cirilo de Jerusalén, san Juan Crisóstomo» (OGMR 8).

Tranto. Continuidad en la doctrina, pero en un contexto cultural muy distinto del existente en aquella época; por eso los Padres del Vaticano II han podido expresar intenciones y consejos imprevisibles cuatro siglos antes. El nuevo misal es una prueba de la continuidad dentro de la tradición y, a la vez, marca una etapa de gran importancia en la tradición litúrgica²⁷.

La exposición se detiene sobre todo a tratar del uso del latín y de la lengua vernácula en la celebración eucarística en cuanto a su valor catequístico. Se ofrece la explicación de por qué los Padres tridentinos, aun reconociendo la gran riqueza catequística contenida en la celebración de la Misa, no acogieron la petición de muchos de que se permitiera usar la lengua vernácula.

«El Concilio de Trento ya había caído en la cuenta de la utilidad del gran caudal catequético de la misa [*Missæ*]; pero no le fue posible descender a todas las consecuencias de orden práctico. De hecho, muchos deseaban, ya entonces, que se permitiera emplear la lengua del pueblo en la celebración eucarística. Pero el concilio [*Concilium*], teniendo en cuenta las circunstancias que concurrían en aquellos momentos, se creyó en la obligación de volver a inculcar la doctrina tradicional de la Iglesia, según la cual el sacrificio eucarístico es, ante todo, acción de Cristo mismo, y, por tanto, su eficacia intrínseca no se ve afectada por el modo de participar seguido por los fieles. En consecuencia, se expresó de modo firme y moderado con estas palabras: “Aunque la misa [*Missa*] contiene mucha materia de

²⁷ «El nuevo Misal, que textifica la *lex orandi* de la Iglesia romana y conserva el depósito de la fe transmitido en los últimos concilios, supone al mismo tiempo un paso importantísimo en la tradición litúrgica.

Es verdad que los Padres del Concilio Vaticano II reiteraron las definiciones dogmáticas del Concilio de Trento; pero tuvieron que hablar en un momento histórico muy distinto, y por ello hubieron de aportar planes y orientaciones pastorales totalmente imprevisibles hace cuatro siglos» (OGMR 10).

instrucción para el pueblo, sin embargo, no pareció conveniente a los Padres que, como norma general, se celebrase en lengua vulgar²⁸. Condenó, además, al que juzgase “ser reprobable el rito de la Iglesia romana por el cual la parte correspondiente al canon y las palabras de la consagración se pronuncian en voz baja; o que la misa exige ser celebrada en lengua vulgar²⁹» (OGMR 11).

Sin embargo el Concilio de Trento no se limitó a prohibir y condenar, sino que mandó a los que tenían cura de almas que durante la Misa explicaran frecuentemente, sobre todo los domingos y fiestas, algo de lo que se lee y los misterios del sacrificio eucarístico³⁰.

En la época del Vaticano II habían cambiado las circunstancias doctrinales y el Concilio pudo admitir sin dificultad el uso de la lengua vernácula. El entusiasmo con que fue acogida esta decisión llevó prontamente a extender la concesión a todas las celebraciones litúrgicas con participación del pueblo, con objeto de facilitar la plena comprensión del misterio celebrado³¹. Sin embargo, para alcanzar este fin, no bastaba el empleo de la lengua vernácula:

²⁸ CONCILIO DE TRANTO, sesión XXII, Doctrina sobre el santo sacrificio de la Misa, cap. 8: DS 1749.

²⁹ *Ibid.*, cap. 9: DS 1759.

³⁰ «Y, no obstante, si por un motivo prohibía el uso de la lengua vernácula en la misa, por otros, en cambio, mandaba que los pastores de almas procurasen suplirlo con la oportuna catequesis: “A fin de que las ovejas de Cristo no padezcan hambre, manda el santo Sínodo a los pastores y a cuantos tienen cura de almas que frecuentemente en la celebración de la Misa, bien por sí, bien por medio de otros, hagan una exposición sobre algo de lo que en la misa se lee, y, además, expliquen alguno de los misterios de este santísimo sacrificio, principalmente en los domingos y días festivos” (*Ibid.* cap. 8: DS 1749)» (OGMR 11).

³¹ «El Concilio Vaticano II, congregado precisamente para adaptar la Iglesia a las necesidades que su cometido apostólico encuentra en estos tiempos, prestó una detenida atención al carácter didáctico y pastoral de la sagrada liturgia (Cf.

«Aunque el uso de la lengua vernácula en la liturgia es un instrumento de suma importancia para expresar más abiertamente la catequesis del misterio contenida en la celebración, el Concilio Vaticano II advirtió también que debían ponerse en práctica algunas prescripciones del tridentino no en todas partes acatadas, como la homilía en los domingos y días festivos³², y la posibilidad de intercalar moniciones entre los mismos ritos sagrados³³» (OGMR 13/1).

Para favorecer una participación más completa en la Misa, el Concilio Vaticano II estimuló especialmente que se pusiera por obra otro deseo de los Padres tridentinos, que, en cada Misa, comulgaran los fieles presentes³⁴. Además, volvió a examinar las decisiones de Trento acerca de la comunión bajo ambas especies. Puesto que ya nadie ponía en duda la doctrina del completo valor de la comunión bajo una sola especie, el Concilio la ha permitido

CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 33), lo mismo que el Concilio de Trento. Aunque ningún católico negaba la legitimidad y eficacia del sagrado rito celebrado en latín, no obstante, se encontró en condiciones de reconocer que “frecuentemente el empleo de la lengua vernácula puede ser de gran utilidad para el pueblo”, y autorizó dicho empleo (*Ibid.*, n. 36). El interés con que en todas partes se acogió esta determinación fue muy grande, y así, bajo la dirección de los obispos y de la misma Sede Apostólica, ha podido llegarse a que se realicen en lengua vernácula todas las celebraciones litúrgicas en las que el pueblo participa, con el consiguiente conocimiento mayor del misterio celebrado» (OGMR 12).

³² *Ibid.*, n. 52.

³³ *Ibid.*, n. 35, 3.

³⁴ «Con mayor interés aún, el Concilio Vaticano II, consiguiente en presentar como “el modo más perfecto de participación aquel en que los fieles, después de la comunión del sacerdote, reciben el Cuerpo del Señor consagrado en la misma misa” (*Ibid.*, n. 55), exhorta a llevar a la práctica otro deseo ya formulado por los Padres del tridentino: que para participar de un modo más pleno “en cada una de las misas no se contenten los fieles presentes con la comunión espiritual, sino que reciban sacramentalmente la comunión eucarística” (CONCILIO DE TRENTO, sesión XXII, Doctrina sobre el santo sacrificio de la Misa, cap. 6: DS 1747)» (OGMR 13/2).

bajo ambas especies en algunas ocasiones y así los fieles puedan captar mejor el misterio en el que participan³⁵.

El proemio pone también de manifiesto la obra de adaptación de los textos del Misal Romano. Así ha sucedido, de modo particular, con las Misas rituales, que están unidas a la celebración de algunos sacramentos o sacramentales, y también en las Misas por varias necesidades. En muchos casos se han fundido tradición y novedad, mientras que en otros, como ha sucedido con las oraciones por la Iglesia, por los laicos, por la santificación del trabajo humano, por la unión de todos los pueblos y por algunas necesidades propias de nuestro tiempo, han sido elaboradas por entero inspirándose en los documentos del Concilio³⁶. Estas explicaciones del proemio dan a entender que la adaptación ha afectado en mucha menor medida a las Misas propias de los tiempos litúrgicos y a las de los santos. En cambio, hay que reconocer que en lo que atañe a las Misas *de*

³⁵ «Movido por el mismo espíritu y por el mismo interés pastoral del tridentino, el Concilio Vaticano II pudo abordar desde un punto de vista distinto lo establecido por aquél acerca de la comunión bajo las dos especies. Al no haber hoy quien ponga en duda los principios doctrinales del valor pleno de la comunión eucarística recibida bajo la sola especie de pan, permitió en algunos casos la comunión bajo ambas especies, a saber, siempre que por esta más clara manifestación del signo sacramental los fieles tengan ocasión de captar mejor el misterio en el que participan (Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 55)» (OGMR 14).

³⁶ «Así, una parte del nuevo Misal presenta oraciones de la Iglesia más abiertamente orientadas a las necesidades actuales: tales son, principalmente, las misas rituales y por diversas necesidades, en las que oportunamente se combinan lo tradicional y lo nuevo. Mientras que algunas expresiones provenientes de la más antigua tradición de la Iglesia han permanecido intactas, como puede verse por el mismo Misal Romano, reeditado tantas veces, otras muchas expresiones han sido acomodadas a las actuales necesidades y circunstancias, y otras, en cambio, como las oraciones por la Iglesia, por los laicos, por la santificación del trabajo humano, por la comunidad de naciones, por algunas necesidades peculiares de nuestro tiempo, han sido elaboradas íntegramente, tomando ideas y hasta las mismas expresiones muchas veces de los recientes documentos conciliares» (OGMR 15/2).

tempore ha habido un notable enriquecimiento del material eucológico (oraciones, prefacios), como también se han añadido varias plegarias eucarísticas al canon romano. Para esta tarea se ha recurrido a la gran riqueza de textos litúrgicos antiguos editados después del Concilio de Trento. La adaptación se ha realizado con frecuencia modificando algunas expresiones de los textos antiguos para una mayor armonía con la lengua de la teología actual y en correspondencia con la disciplina actual de la Iglesia. También se han dejado de lado algunas expresiones fruto de una mentalidad actualmente abandonada acerca de los bienes terrenos o que se referían a una forma de penitencia exterior propia de otros tiempos³⁷.

En esta obra de revisión del Misal la Iglesia se ha mentenido fiel a su responsabilidad de maestra de la verdad, conservando el depósito de la tradición y promoviendo un mayor acercamiento de los fieles a la liturgia³⁸.

³⁷ «Al hacer uso de los textos de una tradición antiquísima, teniendo también en cuenta la nueva situación del mundo, según hoy se presenta, se han podido cambiar ciertas expresiones, sin que aparezca como menosprecio a tan venerable tesoro, con el fin de acomodarlas al lenguaje teológico actual y a la presente disciplina de la Iglesia. Por ejemplo, han sido modificadas algunas de las relativas a la consideración y uso de los bienes terrenos, otras que se refieren a cierta forma de penitencia corporal propias de otros tiempos» (OGMR 15/3).

³⁸ «De esta manera, la Iglesia, que conservando “lo antiguo”, es decir, el depósito de la tradición, permanece fiel a su misión de ser maestra de la verdad, cumple también con su deber de examinar y emplear prudentemente “lo nuevo” (cf. *Mt* 13, 52). [...] Se ve, pues, cómo las normas litúrgicas del Concilio de Trento han sido en gran parte completadas y perfeccionadas por las del Vaticano II, que condujo a término los esfuerzos para conseguir un mayor acercamiento de los fieles a la liturgia, esfuerzos realizados a lo largo de cuatro siglos, y sobre todo en los últimos tiempos, debido principalmente al interés por la liturgia que suscitaron san Pío X y sus sucesores» (OGMR 15/1.4).

1.2. Principios generales sobre la importancia y dignidad de la celebración eucarística

El primer capítulo de la IGMR lleva el título *De celebrationis eucharisticae momento et dignitate*, y comprende once números (16-26). Los cinco últimos son una novedad de la tercera edición *typica* del *Missale Romanum*.

1.2.1. Centralidad de la Misa

El capítulo comienza con una afirmación de notable valor doctrinal:

«La celebración de la Misa, como acción de Cristo y del Pueblo de Dios ordenado jerárquicamente, es el centro de toda la vida cristiana para la Iglesia, universal y local, y para todos los fieles individualmente³⁹» (OGMR 16).

³⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 41; Constitución *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, n. 11; Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, nn. 2, 5, 6; Decreto *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos, n. 30; Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el Ecumenismo, n. 15; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, nn. 3 e, 6: A.A.S. 59(1967), pp. 542, 544-545.

Éstos son los textos a los que se remite: «la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar, donde preside el Obispo rodeado de su presbiterio y ministros» (SC 41/2); «Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella» (LG 11/1); «por el ministerio de los presbíteros se consume el sacrificio espiritual de los fieles en unión con el sacrificio de Cristo, Mediador único, que por manos de ellos, en nombre de toda la Iglesia, se ofrece incruenta y sacramentalmente en la Eucaristía, hasta que el Señor mismo retorne. A esto tiende y en esto se consume el ministerio de los presbíteros» (PO 2/4); «Ahora

No se presenta la Misa como acción únicamente de la Iglesia, sino de Cristo y de la Iglesia, y en primer lugar de Cristo, como lo pone de relieve la *Sacrosanctum Concilium* en su definición de liturgia: «Con razón, pues, se considera la Liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro» (SC 7/3). El Concilio continúa con buena lógica: «En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia» (SC 7/4). Esto, que vale en general para la liturgia, se verifica de modo eminente en la celebración eucarística: «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual *Cristo, que es nuestra*

bien los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesiásticos y obras del apostolado, están íntimamente trabados con la sagrada Eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la santísima Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo. Así son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas en unión con con El mismo [...] Es, pues, la Sinaxis eucarística el centro de toda la asamblea de los fieles que preside el presbítero» (PO 5/2-3); «ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima Eucaristía, por la que debe, consiguientemente, comenzarse toda la educación en el espíritu de comunidad» (PO 6/5); «En el cumplimiento de la obra de la santificación procuren los párrocos que la celebración del sacrificio eucarístico sea centro y culminación de toda la vida de la comunidad cristiana» (Decr. *Christus Dominus*, 30.2); «Todos conocen también con cuánto amor realizan los cristianos orientales el culto litúrgico, especialmente la celebración eucarística, fuente de la vida de la Iglesia» (Decr. *Unitatis redintegratio*, 15/1); «el sacrificio eucarístico es fuente y culminación de todo el culto de la Iglesia y de toda la vida cristiana [...] La catequesis del misterio eucarístico debe tender a inculcar en los fieles que la celebración de la Eucaristía es verdaderamente el centro de toda la vida cristiana» (Instr. *Eucharisticum mysterium*, nn. 3e y 6: DL 431 y 434).

Pascua, ha sido inmolado (1 Cor 5,7)» (LG 3). «En este don [el don eucarístico], Jesucristo entregaba a la Iglesia la actualización perenne del misterio pascual» (EDE 5/2). Por eso la Misa es el centro de toda la vida cristiana, ya sea de la Iglesia, como de una porción suya o de un solo fiel.

«[...] ya que en ella [la celebración de la Misa] se culmina la acción con que Dios santifica al mundo en Cristo, y el culto que los hombres tributan al Padre, adorándole por medio de Cristo, Hijo de Dios, en el Espíritu Santo⁴⁰» (OGMR 16).

La celebración eucarística es el centro eminente de toda la actividad eclesial, especialmente la litúrgica, pues en la Misa se realiza la santificación del mundo que Dios obra en Cristo por medio de la acción de la Iglesia y el verdadero culto que los hombres dan al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo: movimiento descendente y ascendente de la mediación salvífica de Jesucristo.

«Además, de tal modo se recuerdan en ella los misterios de la Redención a lo largo del año, que, en cierto modo, se nos hacen presentes⁴¹» (OGMR 16).

La celebración de la Misa hace que el tiempo de la Iglesia, el que se extiende desde Pentecostés hasta la segunda venida gloriosa de Cristo, sea el tiempo más calificado de la historia de

⁴⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 10. Éste es el texto al que se remite: «de la Liturgia, sobre todo de la Eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin» (SC 10/2).

⁴¹ Cf. *ibid.* n. 102. Éste es el texto al que se remite: «Conmemorando así los misterios de la Redención, abre las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que, en cierto modo, se hacen presentes en todo tiempo para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación» (SC 102/3).

la salvación, porque los misterios de la redención de los que la Iglesia hace memoria a lo largo del año se hacen presentes en la Misa, que marca las jornadas de su peregrinación hacia la patria celeste⁴². Por consiguiente:

«Todas las demás acciones sagradas y cualesquiera obras de la vida cristiana se relacionan con ella, proceden de ella y a ella se ordenan⁴³» (OGMR 16).

La misión de la Iglesia se resume en la Eucaristía. La importancia central de la Misa exige que su celebración se ordene de tal manera que todos los participantes consigan muy abundantemente los frutos para cuya obtención Jesucristo instituyó y confió a la Iglesia el sacrificio de la Eucaristía⁴⁴.

⁴² «Desde que, en Pentecostés, la Iglesia, Pueblo de la Nueva Alianza, ha empezado su peregrinación hacia la patria celeste, este divino Sacramento ha marcado sus días, llenándolos de confiada esperanza» (EDE 1/1).

⁴³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 10; Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

⁴⁴ «Es, por tanto, de sumo interés que de tal modo se ordene la celebración de la Misa o Cena del Señor que ministros sagrados y fieles, participando cada uno según su condición, reciban de ella con más plenitud los frutos (Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, nn. 14, 19, 26, 28, 30) para cuya consecución instituyó Cristo nuestro Señor el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y Sangre y confió este sacrificio, como un memorial de su pasión y Resurrección, a la Iglesia, su amada Esposa (Cf. *ibid.*, n. 47)». (OGMR 17). Éste es el texto al que se remite: «Conmemorando así los misterios de la Redención, abre las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que, en cierto modo, se hacen presentes en todo tiempo para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación» (SC 47).

1.2.2. Necesidad y características de la participación de los fieles en la Misa

«Todo esto se podrá conseguir si, mirando a la naturaleza y demás circunstancias de cada asamblea litúrgica, toda la celebración se dispone de modo que favorezca la consciente, activa y total participación de los fieles, es decir, esa participación de cuerpo y alma, ferviente de fe, esperanza y caridad, que es la que la Iglesia desea, la que reclama su misma naturaleza y a la que tiene derecho y obligación el pueblo cristiano, en virtud del bautismo⁴⁵».

Al texto de *Sacrosanctum Concilium*, al que remite, la IGMR añade una aclaración importante, pues subraya tanto la participación interior, hecha sobre todo de actos de fe, esperanza y caridad, como la exterior, formada de gestos corporales y palabras. Esa participación corresponde a la lógica de la encarnación y a una antropología verdaderamente integral; el que participa es todo el hombre.

El fundamento bautismal de la participación de los fieles en la liturgia lo enseña el Concilio Vaticano II, además de en la *Sacrosanctum Concilium*, también en la constitución dogmática *Lumen gentium*, donde se afirma: «Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana» (LG 11/1), y se remite a la *Summa*

⁴⁵ Cf. *ibid*, n. 14. Éste es el texto al que se remite: «La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la Liturgia misma, y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, linaje escogido sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido (1 Petr 2,9; cf. 2,4-5)» (SC 14/1).

theologicæ de santo Tomás de Aquino⁴⁶. Pío XII ya había recogido y propuesto esta doctrina en la encíclica *Mediator Dei*⁴⁷.

«Aunque en algunas ocasiones no es posible la presencia y la activa participación de los fieles, cosas ambas que manifiestan mejor que ninguna otra la naturaleza eclesial de la acción litúrgica⁴⁸, sin embargo, la celebración eucarística no pierde por ello su eficacia y dignidad, ya que es un acto de Cristo y de la Iglesia, en la que el sacerdote cumple su principal ministerio y obra siempre por la salvación del pueblo.

Se le recomienda, por eso, que celebre el sacrificio eucarístico, incluso diariamente, en cuanto sea posible⁴⁹» (OGMR 19).

⁴⁶ Remite a *S. Th.*, III, q. 63, a. 2. El comienzo del *corpus* del artículo es bien claro: «[...] sacramenta novæ legis characterem imprimunt in quantum per ea deputamur ad cultum Dei secundum ritum christianæ religionis». Pero la doctrina comprende todo el artículo y la cuestión entera.

⁴⁷ «Ni es de maravillarse el que los fieles sean elevados a semejante dignidad. En efecto, con el lavado del Bautismo los fieles se convierten, a título común, en miembros del Cuerpo místico de Cristo Sacerdote, y por medio del “carácter” que se imprime en sus almas, son delegados al culto divino, participando así, de acuerdo con su estado, en el Sacerdocio de Cristo» (Encíclica *Mediator Dei*, 20-XI-1947: DL 96*).

⁴⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 41 [el texto se ha citado en la larga nota 39].

⁴⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, n. 13, Código de Derecho Canónico, c. 904. El texto conciliar al que se remite es el siguiente: «En el misterio del Sacrificio Eucarístico, en que los sacerdotes cumplen su principal ministerio, se realiza continuamente la obra de nuestra redención, y, por ende, encarecidamente se les recomienda su celebración cotidiana, la cual, aunque no pueda haber en ella presencia de fieles, es ciertamente acto de Cristo y de la Iglesia» (PO 13/3). Y el texto del canon al que se refiere es el siguiente: «Los sacerdotes, teniendo siempre presente que en el misterio del Sacrificio Eucarístico se realiza continuamente la obra de la redención, deben celebrarlo frecuentemente; es más, se recomienda encarecidamente la celebración diaria, la cual, aunque no pueda tenerse con asistencia de fieles, es una acción de Cristo y de la Iglesia, en cuya realización los sacerdotes cumplen su principal ministerio».

La recomendación del Concilio la reafirmaron san Juan Pablo II, en su última encíclica⁵⁰, y Benedicto XVI, en la Exhortación apostólica postsinodal sobre la Eucaristía⁵¹.

«Y, puesto que la celebración eucarística, como toda la liturgia, se realiza por signos sensibles, con los que la fe se alimenta, se robustece y se expresa⁵², se debe poner todo el esmero posible para que sean seleccionadas y ordenadas aquellas formas y elementos propuestos por la Iglesia que, según las circunstancias de personas y lugares, favorezcan más interiormente la activa y plena participación de los fieles, y respondan mejor a su aprovechamiento espiritual» (OGMR 20).

En este párrafo se expone un criterio general para elegir y ordenar los elementos y formas de la celebración –realidades exteriores por su naturaleza–, para que favorezcan más intensamente la plena y activa participación y correspondan más adecuadamente al bien espiritual de los fieles. No sólo el núcleo esencial del sacramento se compone de palabras y cosas (elementos materiales y gestos corporales), sino también toda la celebración. Expresan la fe y también la alimentan y la acrecientan, pues toda la celebración litúrgica –no sólo la parte

⁵⁰ «Se entiende, pues, lo importante que es para la vida espiritual del sacerdote, como para el bien de la Iglesia y del mundo, que ponga en práctica la recomendación conciliar de celebrar cotidianamente la Eucaristía, “la cual, aunque no puedan estar presentes los fieles, es ciertamente una acción de Cristo y de la Iglesia”» (EDE 31/2); la cita está tomada de PO 13, que he citado en la nota anterior.

⁵¹ «Por esto, junto con los Padres del Sínodo, recomiendo a los sacerdotes “la celebración diaria de la santa Misa, aun cuando no hubiera participación de fieles” (*Propositio* 38). Esta recomendación está en consonancia ante todo con el valor objetivamente infinito de cada Celebración eucarística; y, además, está motivado por su singular eficacia espiritual» (SCA 80)

⁵² Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 59. Éste es el texto al que se remite: «Los sacramentos [...] No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe» (SC 59/1).

esencial— es obra de la Trinidad. En consecuencia la elección y el orden de los elementos, como también las formas de celebración deben mirar en primer lugar a una participación plena y activa, que sea auténtica actividad de fe viva. Para eso es necesario considerar con atención las circunstancias de los fieles y de los lugares. Con este objeto la IGMR ofrece las líneas generales que deben guiar el orden adecuado de la celebración eucarística, a las que se añaden las normas particulares relativas a cada forma de celebración, como lo enuncia el n. 21, citado al comienzo de este proemio.

1.2.3. Los responsables de la elección y del orden de los elementos y formas de la celebración

Los números que en la tercera edición típica se han añadido al capítulo primero de la IGMR tratan de la responsabilidad que recae sobre los obispos diocesanos, los sacerdotes celebrantes y las Conferencias episcopales en lo que atañe a la elección y ordenamiento de los elementos y formas de la celebración a fin de que los fieles participen de modo más pleno y activo.

«Es de suma importancia la celebración de la Eucaristía en la Iglesia particular.

En efecto, el obispo diocesano, en cuanto primer dispensador de los misterios de Dios, es el moderador, promotor y custodio de toda la vida litúrgica en la Iglesia particular a él confiada⁵³. El misterio de la Iglesia se pone de manifiesto en las celebraciones que se realizan, presididas por él, sobre todo en la

⁵³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos, n. 15; cf. también Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 41.

celebración eucarística que él realiza con la participación del presbiterio, los diáconos y el pueblo. Por eso, esta celebración de la misa [*Missarum sollemnia*] ha de ser ejemplar para toda la diócesis» (OGMR 22/1-2).

El texto recalca la responsabilidad del obispo diocesano señalando dos principios generales: uno, la eminente centralidad de la celebración eucarística en la Iglesia particular; el otro, la responsabilidad del obispo diocesano de guiar, promover y proteger toda la vida litúrgica de la Iglesia que se le ha confiado. De ahí el valor ejemplar de la Misa que celebra el obispo con la participación del presbiterio, los diáconos y el pueblo: la llamada Misa estacional. Pero no basta el cuidado de esta celebración:

«A él [el obispo diocesano] le corresponde procurar que los presbíteros, los diáconos y los fieles consigan siempre una inteligencia profunda del genuino sentido de los ritos y de los textos litúrgicos y se vean de este modo conducidos hacia una consciente y fructuosa celebración de la Eucaristía. Para conseguir este mismo fin, cuide de incrementar la dignidad de esas celebraciones, a la cual contribuye no poco la belleza del lugar sagrado, de la música y del arte» (OGMR 22/3).

Se añaden otros tres aspectos concretos de la responsabilidad del obispo diocesano⁵⁴: el primero se refiere a la formación de los ministros sagrados y de los fieles laicos para que

⁵⁴ «El obispo diocesano, a quien se ha de considerar como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva, en cierta medida, y depende la vida en Cristo de sus fieles (cf. SC 41), debe fomentar, dirigir y vigilar la vida litúrgica en su diócesis. En esta Ordenación general se le confía la moderación de la disciplina de la concelebración (cf. n. 202, 374), el establecimiento de las normas para el oficio de ayudar al sacerdote en el altar (cf. n.107), para la distribución de la sagrada comunión bajo las dos especies (cf. n. 283), así como para la construcción y disposición de las iglesias (cf. n. 291). Pero, por encima de todo, corresponde al obispo el deber de alimentar en los presbíteros, en los diáconos y en los fieles el espíritu de la sagrada liturgia» (OGMR 387).

comprendan, siempre con mayor profundidad, el genuino sentido de los ritos y de los textos litúrgicos; el segundo apunta a la finalidad de esa formación: que la celebración de la Misa sea consciente y fructuosa. Y a esto también concurre la dignidad, cada vez más efectiva, de las celebraciones; dignidad que requiere belleza del lugar sagrado, de la música y del arte. Se habla de la responsabilidad del obispo y, al mismo tiempo, queda claro que los ministros sagrados y los fieles laicos deben ser activos en recibir esa formación y ponerla en práctica.

Los cuatro párrafos restantes ofrecen algunas orientaciones generales con vistas a las acomodaciones oportunas para conseguir los objetivos enunciados en el párrafo que acabamos de ver.

«En esta *Ordenación general* y en el *Ordinario de la Misa* se exponen algunas acomodaciones y adaptaciones para que la celebración responda más plenamente a las prescripciones y al espíritu de la sagrada liturgia, y aumente su eficacia pastoral.

Tales adaptaciones consisten, por lo general, en la elección de algunos ritos y textos, es decir, cantos, lecturas, oraciones, moniciones y gestos que mejor respondan a las necesidades, preparación e idiosincrasia de los participantes y cuya aplicación corresponde al sacerdote celebrante. Recuerde, sin embargo, que él se halla al servicio de la sagrada liturgia y no le es lícito añadir, quitar, ni cambiar nada por iniciativa propia en la celebración de la Misa⁵⁵» (OGMR 23-24).

El sacerdote no debe mostrarse como propietario, dominador absoluto, sino como servidor de la sagrada liturgia y, en la celebración de la Misa, no le está consentido añadir, quitar o

⁵⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 22.

cambiar nada por su cuenta: no sería un bien para los fieles, sino un daño.

Son competencia de las conferencias episcopales otras adaptaciones indicadas en el capítulo IX de la OGMR⁵⁶ y también las que se refieren a la inculturación⁵⁷.

II. ESTRUCTURA Y ELEMENTOS DE LA MISA

En el capítulo II (*De structura Missæ eiusque elementis et partibus*), la IGMR se detiene a exponer la estructura de la Misa: primero, de modo general, y después presentando de modo detallado las partes de la celebración, según el orden estructural, a la vez que indica su significado y función en ella, y en ocasiones su valor teológico. Entre esas dos explicaciones, se inserta la relativa a los elementos que componen la Misa. En la perspectiva de la teología litúrgica es el capítulo más ilustrador de la IGMR.

⁵⁶ «Además, en el Misal se indican en su lugar algunas adaptaciones que competen, según la constitución sobre la sagrada liturgia, al obispo diocesano o a la conferencia de los obispos (cf. nn. 387, 388-393)» (OGMR 25)..

⁵⁷ «Respecto a las variaciones y adaptaciones de más relieve, que sea útil o preciso introducir para que la liturgia responda a las tradiciones e idiosincrasia de los pueblos y regiones, a tenor del artículo 40 de la constitución de la sagrada liturgia, téngase en cuenta tanto lo que establece la Instrucción “Liturgia romana e inculturación” (CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instrucción *Varietates legitimæ*, del 25 de enero de 1994: A.A.S. 87[1995], pp. 288-314), como lo expuesto más adelante (nn. 395-399)» (OGMR 26).

2.1. Naturaleza y estructura general de la Misa

2.1.1. Naturaleza de la Misa

El capítulo segundo de la IGMR comienza con una exposición general de gran densidad teológica sobre la naturaleza de Misa.

«En la Misa o Cena del Señor el Pueblo de Dios es congregado, bajo la presidencia del sacerdote, que actúa en la persona de Cristo, para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico⁵⁸» (OGMR 27).

El nombre *missa*⁵⁹ se usaba raramente en el latín profano con el sentido de acción de enviar; en cambio su uso ha sido frecuente en el latín eclesiástico. Con el sentido de despedida de la asamblea litúrgica lo usaban frecuentemente los escritores eclesiásticos del siglo IV y siguientes⁶⁰. El nombre se usaba

⁵⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, n. 5; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 33. Éstos son los textos a los que se remite: «Es, pues, la sinaxis eucarística el centro de toda la asamblea de los fieles que preside el presbítero. Los presbíteros, consiguientemente, enseñan a fondo a los fieles a ofrecer a Dios Padre la Víctima divina en el sacrificio de la Misa y a hacer, juntamente con ella, oblación de su propia vida» (PO 5/3); «las oraciones que dirige a Dios el sacerdote –que preside la asamblea representando a Cristo– se dicen en nombre de todo el pueblo santo y de todos los circunstantes» (SC 33/2).

⁵⁹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística. 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, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 2003, pp. 25-29; B. BOTTE, *Ite missa est*, en B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Cerf-Abbayé du Mont César, Paris-Louvain 1953, pp. 145-149.

⁶⁰ Así, por ejemplo, san Agustín: «Ecce post sermonem fit *missa* catechumenorum, manebunt fideles» (*Sermo* 49, 8: PL 38, 124); Floro de Lyon (s. IX): «*Missæ* [...] catechumenorum fiebat ante actionem sacramentorum; *missa* fidelium fit post confectionem et participationem» (*Opusculum de expositione Missæ*, 92: PL 119, 72).

igualmente para indicar la *actio* propiamente eucarística⁶¹ o bien toda la celebración, esto es, la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística⁶², y este uso se hizo común hasta nuestros días. De todas formas era más frecuente usar el nombre en plural: *missas celebrare, missarum sollemnia*, etc., al menos hasta gran parte de la Edad Media. El origen más probable del nombre parece ser el verbo *mittere*, en participio pasivo. De la designación de la despedida de la asamblea litúrgica se pasó a designar toda la celebración, recurriendo así a la figura de la sinécdoque, al tomar el nombre de la parte para designar la totalidad.

En la IGMR el nombre *Missa* se une al de *Cena dominica*, Cena del Señor, que es vocabulario paulino⁶³ y se refiere al momento de la institución de la Eucaristía. Lo que la Iglesia hace es cumplir el mandato de Jesús: «Haced esto en memoria mía» (1 Cor 11, 24); «*cuius mandato haec mysteria celebramus*»⁶⁴. El Catecismo de la Iglesia Católica añade que se trata también «de

⁶¹ Así, por ejemplo, refiere san Ambrosio: «*Sequenti die, erat autem dominica, post lectiones atque tractatum dimissis catechuminis symbolum aliquibus competentibus in baptisterii tradebam basilica*. [Le anunciaron un suceso que conmovía al pueblo y muchos iban a verlo] *ego tamen mansi in munere, missam facere cœpi*. [Se refiere a la liturgia propiamente eucarística, porque continúa:] *Dum offero, raptum cognovi a populo Castulum quendam, quem presbyterum dicerent Arriani, hunc autem in platea offenderant transeuntes. Amarissime flere et orare in ipsa oblatione deum cœpi...*» (Epistula 76, 4-5: M. ZELZER [ed.], CSEL 82, 3, pp. 109-110). Egeria, al final del s. IV o comienzos del V: «*Missa autem, quæ fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio, ut ea hora, qua incipit sol procedere, et missa in Anastase facta sit*» (Itinerarium Egeriæ, XXVII, 8: ÆT. FRANCESCHINI – R. WEBER [eds.], CCL 175, p. 74). San Isidoro de Sevilla: «*Ordo autem missæ uel orationum, quibus oblata deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus*» (De ecclesiastici officiiis, I, 15: CH. M. LAWSON [ed.], CCL 113, pp. 16-17).

⁶² Así, por ejemplo, en el Gelasiano antiguo: *orationes ad missam* (GV nn. 375, 391, 453); *Item alia missa* (GV n. 709), *Orationem et præces ad missas* (GV n. 703).

⁶³ «*Convenientibus ergo vobis in unum, non est dominicam cenam manducare*» (1 Cor 11, 20).

⁶⁴ *Missale Romanum, Præx eucharistica III*: MR p. 585.

la anticipación *del banquete de bodas del Cordero*⁶⁵ en la Jerusalén celestial»⁶⁶: no simple anticipación intencional, sino verdadera degustación anticipada de los bienes escatológicos. Lo veremos con más detalle, a su tiempo, al considerar la invitación a comulgar que el sacerdote dirige al pueblo.

«En la Misa el Pueblo de Dios es congregado (*in unum convocatur*)» dice el texto que estamos considerando. No se especifica el complemento agente de *convocatur*, pues se trata de un pasivo divino, construcción gramatical frecuente en el Nuevo Testamento: el agente es Dios que, en esta caso, reúne a su pueblo. Él congrega a su pueblo sin cesar, para que ofrezca en su honor un sacrificio sin mancha⁶⁷. En la Misa se muestra lo que es la Iglesia: el Pueblo de Dios, que Él reúne consigo. La estructura de la Misa manifiesta que la acción de Dios precede la acción de los que participan, y no sólo porque el mandato de Cristo «haced esto en memoria mía» (Lc 22, 19) la precede, sino por una razón aún más radical: «la Iglesia puede celebrar y adorar el misterio de Cristo presente en la Eucaristía precisamente porque el mismo Cristo se ha entregado antes a ella en el sacrificio de la Cruz. La posibilidad que tiene la Iglesia de “hacer” la Eucaristía tiene su raíz en la donación que Cristo le ha hecho de sí mismo» (SCA 14). Por eso es esencial para la celebración eucarística que la presida el sacerdote que ha recibido el sacramento del orden, pues actúa *in persona Christi*. «Nadie puede decir “esto es mi cuerpo” y “éste es el cáliz de mi sangre” si no es en el nombre y en la persona de Cristo, único sumo sacerdote de la nueva y

⁶⁵ Cf. Ap 19, 9. Éste es el texto al que se remite: «Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero».

⁶⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1329.

⁶⁷ «[...] populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo» (*Missale Romanum, Præx eucharistica III*: MR p. 585).

eterna Alianza (cf. Heb 8-9)» (SCA 23/1). También por esta razón la celebración eucarística es *Cena dominica*. «Esta asamblea cultual refleja desde siempre la comunidad de la última cena, en cuanto que en ella hace cabeza un ministro ordenado, que *impersona* a Cristo, y en torno a él están reunidos los discípulos del Señor, para cumplir su mandato»⁶⁸.

Lo que la Iglesia celebra es el *memoriale Domini seu sacrificium eucharisticum*. Se trata de una celebración, o sea una acción –no sólo de un pensar–, que corresponde al mandato del Señor: «haced esto». Lo que deben *hacer* los apóstoles, esto es, la Iglesia en todos los tiempos, es repetir las palabras y los gestos de Jesús sobre el pan y sobre el vino, y, junto a eso, acoger, o sea, comer y beber su don. Y todo eso en memoria de Cristo («en memoria mía, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν»: 1 Cor 11, 24), no simplemente como recuerdo, sino según la categoría bíblica de memorial, en el sentido que le dio Jesucristo, que aventaja con mucho el del memorial veterotestamentario⁶⁹. Así pues, el *memoriale Domini* es el *sacrificium eucharisticum*, o sea, el *sacrificium eucharisticum Corporis et Sanguinis Salvatoris nostri, quo sacrificium crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret*⁷⁰. Es lo que viene a decir la continuación del primer párrafo del segundo capítulo, que poco más arriba se ha comenzado a citar:

«De ahí que sea eminentemente válida, cuando se habla de la asamblea local de la santa Iglesia, aquella promesa de Cristo: “Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18, 20). Pues en la celebración de la Misa,

⁶⁸ A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía, don y misterio: Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Eunsa, Pamplona 2009, p. 426.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, pp. 83-87.

⁷⁰ Véase esta afirmación en el texto di OGMR 2/1, citado antes, que recoge palabras de SC 47.

en la cual se perpetúa el sacrificio de la cruz⁷¹, Cristo está realmente presente en la misma asamblea congregada en su nombre, en la persona del ministro, en su palabra y ciertamente de una manera sustancial y permanente en las especies eucarísticas⁷²» (OGMR 27).

2.1.2. Unidad entre liturgia de la Palabra y liturgia eucarística

Al comienzo del primer capítulo de la OGMR se ha enunciado que la celebración de la Misa es acción de Cristo, y por eso la estructura de la Misa debe expresar esta realidad. El sacrificio de la cruz se perpetúa en ella: Cristo está presente en la asamblea litúrgica, como también está presente en la persona del sacerdote celebrante y en la palabra que se proclama. Son modos distintos de presencia, que alcanza su culmen bajo las especies eucarísticas, en la que Él está presente de manera sustancial y sin interrupción. Como explicaba san Pablo VI: «Tal presencia se llama *real*, no por exclusión, como si las otras no fueran *reales*, sino por antonomasia, porque es también corporal y *substantial*, pues por ella ciertamente se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro⁷³»⁷⁴.

«La Misa en cierto modo consta de dos partes: la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística, tan estrechamente unidas

⁷¹ Cf. CONCILIO DE TRENTO, sesión XXII, Doctrina sobre el santo sacrificio de la Misa, cap. 1: DS 1740; Cf. PABLO VI, *Solemne profesión de fe*, del 30 de junio de 1968, n. 24: A.A.S. 60 (1968) p. 442.

⁷² Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 7; S. PABLO VI, Carta encíclica, del 3 de septiembre de 1965: A.A.S. 57 (1965), p. 764; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 9: A.A.S. 59 (1967) p. 547.

⁷³ Cf. CONC. TRID., Decr. *De S. Eucharistia* c. 3.

⁷⁴ S. PABLO VI, Enc. *Mysterium fidei*, 3-IX-1965, traducción de www.vatican.va.

entre sí, que constituyen un solo acto de culto⁷⁵, ya que en la Misa se dispone la mesa, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, en la que los fieles encuentran instrucción y alimento⁷⁶. Otros ritos abren y concluyen la celebración» (OGMR 28).

Así pues, dos son las partes fundamentales de la Misa: la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística, a las que preceden y siguen algunos ritos, respectivamente, de introducción y conclusión. Se afirma con fuerza la unidad de esas dos partes remitiendo a SC 56⁷⁷. Esta afirmación doctrinal proviene de la fase preparatoria anterior al comienzo del Concilio, con pequeños cambios⁷⁸. Para justificarla se declaraba entonces que el fin de la Misa no consiste sólo en la adoración de la Majestad divina, sino también en la santificación del hombre, que se realiza por medio de la escucha de la palabra de Dios, la inserción en el misterio de Cristo y la comunión eucarística; lo que exige una adecuada preparación espiritual por medio de la

⁷⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 56; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 3: A.A.S. 59 (1967), p. 542.

⁷⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, nn. 48, 51; Constitución *Dei Verbum*, sobre la revelación divina, n. 21; Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, n. 4.

⁷⁷ «[...] las dos partes de que consta la Misa, a saber: la liturgia de la palabra y la eucarística, están tan íntimamente unidas, que constituyen un solo acto de culto» (SC 56).

⁷⁸ En el esquema aprobado por la Comisión preparatoria se decía: «Liturgia Missæ duabus partibus quodammodo constat, liturgia nempe verbi et eucharistica. Hæ duæ partes tamen ita intrinsece coniunguntur, ut unicum actum cultus efforment» (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»*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis – Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, p. 170).

palabra de Dios, la oración, la catequesis y la profesión de fe⁷⁹. El trabajo posterior de redacción no aportó ulteriores profundizaciones.

En la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, Benedicto XVI incita a reflexionar sobre la unidad intrínseca del rito de la Santa Misa y a «evitar una visión yuxtapuesta de las dos partes del rito» (SCA 44). No es suficiente tener sólo en cuenta el valor didáctico y de preparación espiritual que posee la liturgia de la palabra. El Papa amplía la perspectiva: «se ha de tener constantemente presente que la Palabra de Dios, que la Iglesia lee y proclama en la liturgia, lleva a la Eucaristía como a su fin connatural» (SCA 44). Así lo enseñó el Concilio en otro documento distinto de *Sacrosanctum Concilium*:

«la fe [...] nace de la palabra y de ella se alimenta; esto hay que decirlo señaladamente de la liturgia de la palabra en la celebración de la Misa, en que se unen inseparablemente el anuncio de la muerte y resurrección del Señor, la respuesta del pueblo que oye y la oblación misma, por la que Cristo confirmó con su sangre la Nueva Alianza, oblación en la que los fieles comulgan de deseo y por la percepción del sacramento» (PO 4/2).

La palabra de Dios que se lee en la primera parte de la Misa culmina con la proclamación del Evangelio⁸⁰: Jesucristo dirige

⁷⁹ «Ritus Missæ est indivisibilis. Eius finis non est solummodo divinæ Maiestatis adoratio, sed etiam hominis sanctificatio, quæ fit per auditionem verbi Dei, per eius insertionem in “mysterio” Christi, per eucharisticam Communionem. Hæc omnia ita inter se connectuntur, ut si exigentiæ veræ efficaciorisque participationis considerantur, unum sine altero esse non possit. Perperam enim exigeretur ut conscie fidelis inseratur in mysterio et fructuose Christi Corpus suscipiat, nisi congrua habeatur mentis animique præparatio per verbum Dei, orationem, catechesim et fidei professionem» (*ibidem*).

⁸⁰ «La lectura del Evangelio constituye el punto culminante de esta liturgia de la palabra» (OLMPE 13, en DL 1116).

su palabra a la asamblea, Él, que es la Palabra (*Verbum*) de Dios encarnada: «*Jesus Christus ergo, Verbum caro factum, homo ad homines missus, “verba Dei loquitur”* (Io 3, 34)» (DV 4/1). En el hoy de la celebración sucede lo que se enuncia al comienzo de la Epístola a los Hebreos: «En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1, 1-2).

En la liturgia de la Palabra se leen, además del Evangelio, otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero la Iglesia hace una lectura unitaria de todo lo que se lee, en efecto:

«La Iglesia anuncia el único e idéntico misterio de Cristo cuando, en la celebración litúrgica, proclama el Antiguo y el Nuevo Testamento. [...] Cristo es el centro y plenitud de toda la Escritura, y también de toda celebración litúrgica» (OLMPE 5/1-2).

La interpretación cristológica de toda la Sagrada Escritura no es un forzamiento artificioso, sino la aplicación del principio hermenéutico que expresó Jesús resucitado⁸¹. La primera vez, en el diálogo con los discípulos camino de Emaús: «¿Qué necios y torpes sois para creer lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Mesías padeciera esto y entrara así en su gloria? Y, comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que se refería a él en todas las Escrituras» (Lc 24, 25-27). La segunda, pocas horas después, al grupo de discípulos en Jerusalén: «Esto es lo que os dije mientras estaba con vosotros: que era necesario que se cumpliera todo lo escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y Salmos acerca de mí». Entonces les abrió el entendimiento para comprender las

⁸¹ Cf. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*»: *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Edizioni Messaggero Padova 2008, pp. 66-74.

Escrituras. Y les dijo: «Así está escrito: el Mesías padecerá, resucitará de entre los muertos al tercer día y en su nombre se proclamará la conversión para el perdón de los pecados a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén» (Lc 24, 44-47). Jesús habla a los discípulos refiriéndose a todas las Escrituras: todas hablan de Él. San Agustín formulaba este principio en términos generales: «Por grande que sea la duda que pueda suscitarse en el ánimo del hombre al oír la Escritura de Dios, no se aleje de Cristo. Cuando le hubiese sido revelado Cristo en las palabras de ella, comprenda que entendió, pues antes de llegar al entendimiento de Cristo no presume de haber entendido»⁸². Por eso con razón podemos concluir con la introducción del Leccionario de la Misa: «la Iglesia sigue fielmente el mismo sistema que usó Cristo en la lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras, puesto que él exhorta a profundizar el conjunto de las Escrituras partiendo del “hoy” de su acontecimiento personal⁸³» (OLMPE 3). De ahí la enseñanza de Benedicto XVI: «En cierto sentido, la hermenéutica de la fe respecto a la Sagrada Escritura debe tener siempre como punto de referencia la liturgia, en la que se celebra la Palabra de Dios como palabra actual y viva» (SCA 52/2).

El misterio de Cristo que se significa y se hace presente en la liturgia eucarística es el mismo que se proclama en la liturgia de la Palabra:

⁸² *Enarr. in Psalmos*, 96, 2: CCL 39, 1354-1355; la traducción está tomada de SAN AGUSTÍN, *Enarraciones sobre los Salmos (3º)*, B. MARTÍN PÉREZ (ed.), (*Obras de San Agustín en edición bilingüe*, XXII), B.A.C., Madrid 1966, p. 522; cf. A. MIRALLES, *La interpretación de los Salmos en San Agustín*, en *Ecclesiologia et Sacramenta: Raccolta di studi dell'autore offerta dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce in occasione del suo 70º genetliaco*, R. DÍAZ DORRONSORO – A. GARCÍA IBÁÑEZ (ed.), Cantagalli, Siena 2011, pp. 526-532.

⁸³ Cf. Lc 4, 16-21; 24, 25-35. 44-49.

«En efecto, en la palabra de Dios se proclama la Alianza divina, mientras que en la Eucaristía se renueva la misma Alianza nueva y eterna. En aquélla se evoca la historia de la salvación mediante el sonido de las palabras, en ésta la misma historia es presentada a través de los signos sacramentales de la liturgia.

Conviene, por tanto, tener siempre en cuenta que la palabra de Dios leída y anunciada por la Iglesia en la liturgia conduce, por así decirlo, al sacrificio de la Alianza y al banquete de la gracia, es decir, a la Eucaristía, como a su fin propio. Por consiguiente, la celebración de la misa, en la cual se escucha la palabra y se ofrece y recibe la Eucaristía, constituye un solo acto de culto⁸⁴, en el cual se ofrece a Dios el sacrificio de alabanza y se confiere al hombre la plenitud de la redención» (OLMPE 10/2-3).

Así podemos deducir la eficacia salvífica de la proclamación de la palabra de Dios en cada celebración eucarística:

«En las distintas celebraciones y en las diversas asambleas de fieles que participan en dichas celebraciones se expresan de modo admirable los múltiples tesoros de la única palabra de Dios [...] ya que entonces la misma celebración litúrgica, que se sostiene y se apoya principalmente en la palabra de Dios, se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece esta palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia» (OLMPE 3).

Son palabras que culminan en la Palabra, no simplemente enunciación que informa, sino Palabra encarnada, que se entregó al Padre en sacrificio sobre la cruz, y nos es donada para hacernos partícipes del sacrificio y que entremos en comunión con la Palabra, comiendo y bebiendo su cuerpo y su sangre, bajo las especies del pan y vino transustanciados. Esto se realiza en

⁸⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 56.

una Eucaristía, es decir en una *gratiarum actio*, en la que la Iglesia, agradecida y elogiosa, recuerda los acontecimientos de salvación, desde la creación hasta el misterio pascual de Cristo en espera de su venida gloriosa. La liturgia eucarística comunica la salvación proclamada en la liturgia de la palabra y, a la vez, es respuesta de fe por parte de la Iglesia a la Palabra entregada⁸⁵.

2.1.3. Las diversas partes de la Misa

En la tercera sección del capítulo II sobre las diversas partes de la Misa, el párrafo inicial de cada una de ellas ofrece una comprensión de conjunto.

Ritos iniciales:

«Los ritos que preceden la liturgia de la Palabra, es decir, el canto de entrada, el saludo, el acto penitencial, el *Señor, ten piedad*, el *Gloria* y la oración colecta, tienen el carácter de exordio, introducción y preparación» (OGMR 46/1).

A continuación se explica el objetivo:

«La finalidad es hacer que los fieles reunidos constituyan una comunión y se dispongan a oír como conviene la Palabra de Dios y a celebrar dignamente la Eucaristía» (OGMR 46/2).

Se trata de una doble finalidad. En primer lugar, que los fieles formen una asamblea unida en comunión, o sea, que se haga realidad la Iglesia, la celebración como acción suya. Que los fieles constituyan una comunión, hay que entenderlo en sentido fuerte: no se trata de una simple reunión social, sino como el Concilio Vaticano II la definió, citando a san Cipriano: «un

⁸⁵ Cf. A. M. TRIACCA, *Valore teologico della «Liturgia della Parola»*, «Rivista Liturgica», 73 (1986), 616-632.

pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*» (LG 4/2). La otra finalidad es la preparación de los fieles a la celebración, esto es, a escuchar con fe la palabra de Dios y a participar dignamente en la liturgia eucarística.

Liturgia de la Palabra

«Las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la Palabra; la homilía, la profesión de fe y la oración universal u oración de los fieles, la desarrollan y concluyen» (OGMR 55).

A continuación se explica en qué consiste la prioridad de la lecturas bíblicas:

«Pues en las lecturas, que luego explica la homilía, Dios habla a su pueblo⁸⁶, le descubre el misterio de la redención y Salvación, y le ofrece alimento espiritual; y el mismo Cristo, por su palabra, se hace presente en medio de los fieles⁸⁷» (OGMR 55).

Se entiende por eso la prescripción terminante: «No es lícito sustituir las lecturas y el salmo responsorial, que contienen la palabra de Dios, por otros textos no bíblicos⁸⁸» (OGMR 57).

La fuerza de la palabra de Dios dirigida a su pueblo se muestra en que Cristo está presente entre los fieles por medio de su palabra. Esta presencia no llega al punto máximo que alcanzará en la liturgia eucarística, pero hay que entenderla unida a ésta, como pone de relieve Benedicto XVI: «Para comprenderla bien, la Palabra de Dios ha de ser escuchada y

⁸⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 33.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, n. 7.

⁸⁸ Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Vicesimus quintus annus*, de 4 diciembre de 1988, n. 13: A.A.S. 81(1989) p. 910.

acogida con espíritu eclesial y siendo conscientes de su unidad con el Sacramento eucarístico. En efecto, la Palabra que anunciamos y escuchamos es el Verbo hecho carne (cf. Jn 1,14), y hace referencia intrínseca a la persona de Cristo y a su permanencia de manera sacramental. Cristo no habla en el pasado, sino en nuestro presente, ya que Él mismo está presente en la acción litúrgica» (SCA 45/1).

Liturgia eucarística

«En la última Cena, Cristo instituyó el sacrificio y convite pascual, por el que el sacrificio de la cruz se hace continuamente presente en la Iglesia cuando el sacerdote, que representa a Cristo Señor, realiza lo que el mismo Señor hizo y encargó a sus discípulos que hicieran en memoria suya⁸⁹.

Cristo, en efecto, tomó el pan y el cáliz, dio gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: “Tomad, comed, bebed; esto es mi Cuerpo; este es el cáliz de mi Sangre. Haced esto en conmemoración mía”. De ahí que la Iglesia haya ordenado toda la celebración de la liturgia eucarística según estas mismas partes que corresponden a las palabras y gestos de Cristo» (OGMR 72/1-2).

A diferencia de lo que sucede en las otras tres subdivisiones de la tercera sección del capítulo II (Las diversas partes de la Misa), en ésta, que se refiere a la liturgia eucarística, en vez de comenzar enumerando las distintas partes que la componen, empieza explicando que la distribución de la liturgia eucarística corresponde a lo que Cristo dijo e hizo cuando, en la última cena, instituyó el sacrificio y convite pascual. Las palabras y los gestos

⁸⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 47; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, nn. 3 a,b: A.A.S. 59(1967) pp. 540-541.

de institución fueron bien precisos: tomó el pan y, después, el cáliz, dio gracias, partió (el pan) y dio a sus discípulos el pan y el vino, para que lo comiesen y bebiesen; y ordenó que lo hicieran en memoria suya. Así instituyó el sacrificio y convite pascual, por medio del cual se hace presente de continuo en la Iglesia el sacrificio de la cruz.

Hay autores que interpretan el mandato de Cristo como si la Eucaristía debiera tomar la forma de comida convivial, porque era la forma de la última cena; el sacrificio pascual sería el contenido, pero no determinaría la forma ritual⁹⁰. Sobre este punto la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* de Benedicto XVI ofrece aclaraciones en un sentido distinto: «Jesús inserta su *novum* radical dentro de la antigua cena sacrificial judía. Para nosotros los cristianos, ya no es necesario repetir aquella cena. Como dicen con precisión los Padres, *figura transit in veritatem*: lo que anunciaba realidades futuras, ahora ha dado paso a la verdad misma. El antiguo rito ya se ha cumplido y ha sido superado definitivamente por el don de amor del Hijo de Dios encarnado» (SCA 11)⁹¹. ¿Cuál es, pues, el contenido del

⁹⁰ Para una síntesis del debate sobre esta posición, cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía, don y misterio*, o. c., p. 445; para una exposición más amplia, cf. J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: Ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999², pp. 43-82.

⁹¹ El *novum* a que se refiere Benedicto XVI se ha explicado en el párrafo anterior: «Éste es el contexto en el cual Jesús introduce la novedad de su don. En la oración de alabanza, la *Berakah*, da gracias al Padre no sólo por los grandes acontecimientos de la historia pasada, sino también por la propia “exaltación”. Al instituir el sacramento de la Eucaristía, Jesús anticipa e implica el Sacrificio de la cruz y la victoria de la resurrección. Al mismo tiempo, se revela como el verdadero cordero inmolado, previsto en el designio del Padre desde la creación del mundo, como se lee en la primera Carta de San Pedro (cf. 1,18-20). Situando en este contexto su don, Jesús manifiesta el sentido salvador de su muerte y resurrección, misterio que se convierte en el factor renovador de la historia y de todo el cosmos. En efecto, la institución de la Eucaristía muestra cómo aquella muerte, de por sí violenta y absurda, se ha transformado en Jesús en un supremo acto de amor y de liberación definitiva del mal para la humanidad» (SCA 10).

mandato del Señor? «Con el mandato “Haced esto en conmemoración mía” (cf. Lc 22,19; 1 Co 11,25), nos pide corresponder a su don y representarlo sacramentalmente. Por tanto, el Señor expresa con estas palabras, por decirlo así, la esperanza de que su Iglesia, nacida de su sacrificio, acoja este don, desarrollando bajo la guía del Espíritu Santo la forma litúrgica del Sacramento. En efecto, el memorial de su total entrega no consiste en la simple repetición de la última Cena, sino propiamente en la Eucaristía, es decir, en la novedad radical del culto cristiano» (SCA 11).

Estas indicaciones del Magisterio nos guían sobre lo nuevo que Jesús instituyó, no sobre toda la cena de la antigua pascua, y es lo que hace la OGMR en el texto que estamos considerando. Está claro que si Jesús da a comer su cuerpo y a beber su sangre bajo las apariencias de pan y vino, se puede hablar de un convite, espléndido por la calidad del alimento y de la bebida; sin embargo, desde el punto de vista de la forma externa, sería un forzamiento equipararlo a los convites festivos judaicos o a los antiguos sacrificios de comunión.

Sobre esta cuestión da mucha luz el mencionado escrito teológico del entonces Cardenal de Munich, Joseph Ratzinger, en él explica: «La Última Cena es la base del contenido dogmático de la Eucaristía cristiana, pero no su forma litúrgica»⁹². En efecto, «si bien la Última Cena de Jesús es el principio de toda la liturgia cristiana, ella no es todavía liturgia cristiana»⁹³. «La Iglesia tuvo que encontrar, cuando la separación de Israel se hizo inevitable, su propia forma, conforme al sentido de lo que le había sido transmitido»⁹⁴. La cena pascual era anual, en cambio,

⁹² J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: Ensayo de teología litúrgica*, o. c., p. 54.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 54-55.

la Eucaristía no se había instituido para celebrarla una vez al año. Parece que al inicio la Eucaristía de algún modo estaba ligada a las comidas cristianas⁹⁵, como continuación del diario comer juntos de Jesús con sus discípulos, pero permaneciendo como realidad independiente de la comida. Además, pronto «los actos eucarísticos se extrapolan del contexto pascual y reciben como nuevo contexto el “Día del Señor”, es decir, el día del primer encuentro con el Resucitado [...] el verdadero lugar interior en el que la Eucaristía adquiere su forma cristiana»⁹⁶. Por otra parte, el separarse de la comunidad judaica y, en consecuencia, de la liturgia sinagoga, condujo a construirse una propia liturgia de la palabra.

El último párrafo citado de la OGMR continúa con la enumeración de las partes de la liturgia eucarística, mostrando a la vez cómo corresponden a las palabras y gestos de Cristo:

«En efecto:

1) en la preparación de las ofrendas se llevan al altar el pan y el vino con el agua; es decir, los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos;

2) en la plegaria eucarística se dan gracias a Dios por toda la obra de la salvación y las ofrendas se convierten en el Cuerpo y Sangre de Cristo;

3) por la fracción del pan y por la comunión, los fieles, aun siendo muchos, reciben de un solo pan el Cuerpo y de un solo cáliz la Sangre del Señor, del mismo modo que los Apóstoles lo recibieron de manos del mismo Cristo» (OGMR 72/2-3).

⁹⁵ «Así, cuando os reunís en comunidad, eso no es comer la Cena del Señor, pues cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras una pasa hambre, el otro está borracho. [...] Por ellos, hermanos míos, cuando os reunís para comer esperaos unos a otros. Si uno tiene hambre, que coma en casa, a fin de que no os reunáis para condena» (1 Cor 11, 20-21. 33-34).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 60.

Así pues, tres son las partes constitutivas de la liturgia eucarística: la preparación de los dones; la plegaria eucarística; la fracción del pan y la comunión.

*Ritos de conclusión*⁹⁷

«Pertenece al rito (*ad ritus*) de conclusión:

- a) algunos avisos breves, si son necesarios;
- b) el saludo y bendición del sacerdote, que en algunos días y ocasiones se enriquece y se amplía con la oración “sobre el pueblo” o con otra fórmula más solemne;
- c) la despedida del pueblo por parte del diácono o del sacerdote, para que cada uno regrese a sus honestos quehaceres alabando y bendiciendo a Dios;
- d) el beso del altar por parte del sacerdote y del diácono y después una inclinación profunda del sacerdote, del diácono y de los demás ministros» (OGMR 90).

En esta parte, a diferencia de las otras tres, no se dan explicaciones sobre su finalidad y función en el conjunto de la celebración, excepto en la referencia a la despedida del pueblo (c).

2.2. La estructura de la Misa en la historia del Rito romano

Para entender mejor el sentido de la estructura de la Misa en el *Missale Romanum* es de gran ayuda considerarla en la historia del Rito romano.

⁹⁷ La OGMR habla en singular de «rito de conclusión», pero la IGMR habla en plural, como resulta claro cuando al comienzo dice *ad ritus*.

2.2.1 Indicaciones del Nuevo Testamento

La historia comienza con la última cena de Jesús con los apóstoles. Desde siempre la Iglesia ha querido ser fiel a lo que Jesús instituyó. El mandato del Señor: «Haced esto en memoria mía», lo han mencionado san Lucas y san Pablo (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25). En los cuatro relatos de la institución de la Eucaristía, el Señor hizo gestos precisos, acompañándolos con algunas palabras: tomó pan; pronunció una plegaria de bendición (εὐλογήσας: Mt y Mc) o de acción de gracias (εὐχαριστήσας: Lc e 1 Cor); partió el pan; lo distribuyó a los discípulos para que lo comiesen y dijo: «esto es mi cuerpo» (los 4 relatos), *quod pro vobis* (Lc y 1 Cor) *datur* (διδόμενον: Lc); de la misma manera (ὡσαύτως: Lc e 1 Cor) tomó el cáliz; pronunció una plegaria de acción de gracias (εὐχαριστήσας: Mt e Mc); dio el cáliz a los discípulos para que bebieran (Mt y Mc) diciendo: «esta es mi sangre de la alianza» (Mt y Mc) [este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (Lc y 1 Cor)] «que es derramada por muchos» (Mt y Mc) [«por vosotros»: Lc] «para el perdón de los pecados» (Mt).

Acerca de las circunstancias de la institución, los expertos se dividen en distintas explicaciones, por lo general hipotéticas: si la cena era de celebración de la pascua judía u otra cena; si el Señor siguió o no el ritual judaico de la cena pascual o de las cenas festivas; si recitó o no plegarias judías y cuáles⁹⁸. en cualquier caso, como veremos. por la fuentes más antiguas que han llegado hasta nosotros parece claro que la Iglesia no se ha sentido ligada al ritual judío, tanto pascual como de otros convites.

⁹⁸ Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *o. c.*, pp. 43-83; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, *o. c.*, pp. 39-61.

Algunos pasajes del Nuevo Testamento se refieren a la celebración eucarística en las primeras comunidades cristianas. Son testimonios de indudable valor para la teología eucarística, pero, por lo que se refiere a la estructura de aquellas celebraciones, sólo ofrecen breves indicaciones aisladas, que no permiten diseñar un cuadro ni siquiera genérico.

En los Hechos de los Apóstoles se habla de reuniones de las comunidades cristianas en las que tenía lugar la fracción del pan. La primera descripción resumida de este hecho está situada después del episodio de Pentecostés: «Y perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones. [...] Con perseverancia acudían a diario al templo con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón; alababan a Dios y eran bien vistos de todo el pueblo» (Hch 2, 42.46-47). Resulta claro que en este pasaje partir el pan no se refiere a las ordinarias comidas familiares, que son una necesidad biológica común a todas las personas y, por eso, no podían caracterizar a la comunidad cristiana. Los fieles seguían acudiendo al templo, como los demás judíos, pero la fracción del pan no tenía lugar en el templo, sino en las casas, sin embargo el texto bíblico no ofrece más explicaciones. Que san Lucas se refiere a la Eucaristía se puede deducir razonablemente, no tanto por las escasas indicaciones de los versículos citados, cuanto por la reunión de la comunidad cristiana en Tróade, que se describe en Hch 20, 7-11, y por aquéllas a las que se refiere san Pablo en 1 Cor 11, 20ss.; las consideraremos ahora⁹⁹. ¿Los cuatro elementos de la descripción de Hch 2, 42 podrían ofrecer el esquema, a

⁹⁹ Cf. C. K. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, («Commentario Paideia. Nuovo Testamento», 5), 2 vol., Paideia, Brescia 2003, pp. 196-197. Las pocas indicaciones de Hch 2, 42.46 han dado lugar a muy variadas hipótesis de exégesis histórico-crítica (cf. *ibidem*, pp. 196-198, 202-204).

grandes rasgos, de la celebración eucarística? Si así fuera, nos encontraríamos con una referencia a la liturgia de la palabra, por la mención de la enseñanza de los apóstoles. Es una hipótesis sugestiva, pero no hay modo darle suficiente fundamento¹⁰⁰.

De modo más explícito se describe la reunión litúrgica en Tróade: «El primer día de la semana, nos reunimos para la fracción del pan; Pablo les estuvo hablando y, como iba a marcharse al día siguiente, prolongó el discurso hasta medianoche. Había lámparas en abundancia en la sala de arriba, donde estábamos reunidos. Un muchacho, de nombre Eutiquio, estaba sentado en la ventana. Mientras Pablo alargaba su discurso, al muchacho le iba entrando un sueño cada vez más pesado; al final, vencido por el sueño, se cayó del tercer piso abajo. Lo recogieron ya muerto, pero Pablo bajó, se echó sobre él y, abrazándolo, dijo: “No os alarméis, sigue con vida”. Volvió a subir, partió el pan y lo comió. Estuvo conversando largamente hasta el alba y, por fin, se marchó» (Hch 20, 7-11). La reunión tuvo lugar «el primer día de la semana», el que sigue al sábado, o sea, el día de la resurrección de Cristo. «Para la fracción del pan» de por sí podría significar una comida corriente, pero los detalles «había lámparas en abundancia», Pablo «partió el pan y lo comió», poniendo de relieve su papel especial, inducen a considerarla una celebración eucarística. La referencia al largo discurso de Pablo induce a pensar en una liturgia de la palabra, pero siempre es una hipótesis.

¹⁰⁰ Cf. Algunos sostienen esta interpretación; de ello informa A. GARCÍA IBÁÑEZ, o. c., p. 94. Otros se muestran indecisos, pero remarcan la unidad de los cuatro elementos del v. 42 (cf. B ESTRADA, *L'Eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A proposito di At 2, 42-47*, «Annales theologici», 14 [2000], 81-101).

Las referencias eucarísticas de 1 Cor 10 son muy valiosas para la teología de este sacramento¹⁰¹, pero no ofrecen un cuadro celebrativo. De todas formas, resulta claro que había una plegaria de bendición sobre el vino y parece, aunque resulta implícito, que también la había sobre el pan, por lo que se convierten en la sangre y el cuerpo de Cristo, y se daban a beber y comer.

Más información se añade de lo que san Pablo dice sobre las reuniones de la comunidad cristiana de Corinto para comer la cena del Señor:

«Así, cuando os reunís en comunidad, eso no es comer la Cena del Señor, pues cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho. ¿No tenéis casas donde comer y beber? ¿O tenéis en tan poco a la Iglesia de Dios que humilláis a los que no tienen? ¿Qué queréis que os diga? ¿Que os alabe? En esto no os alabo. Porque yo he recibido una tradición, que procede del Señor y que a mi vez os he transmitido: que el Señor Jesús, en la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, pronunciando la Acción de Gracias, lo partió y dijo: «Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros. Haced esto en memoria mía». Lo mismo hizo con el cáliz, después de cenar, diciendo: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; haced esto cada vez que lo bebáis, en memoria mía». Por eso, cada vez que coméis de este pan y bebéis del cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva. De modo que quien coma del pan y beba del cáliz del Señor indignamente, es reo del cuerpo y de la sangre del Señor. [...] Por ello, hermanos míos, cuando os reunís para comer esperaos unos a otros. Si uno

¹⁰¹ «El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan» (1 Cor 10, 16-17).

tiene hambre, que coma en casa, a fin de que no os reunáis para condena» (1 Cor 11, 20-27. 33-34).

Los ritos eucarísticos estaban unidos a una comida común, que debía expresar la comunión fraterna, aunque de hecho en Corinto no la expresaba. Esos ritos se referían al pan y al vino, como había hecho Jesús, y comer el pan y beber del cáliz era comer el cuerpo del Señor y beber su sangre. No hay más datos bíblicos sobre la celebración eucarística.

2.2.2. Testimonios anteriores a los más antiguos libros litúrgicos

— *Didaché*

Desde el punto de vista literario, esta obra aparece como un ordenamiento eclesiástico. Se ha discutido mucho entre los expertos sobre su formación, con numerosas hipótesis que no consiguen imponerse. Su forma final, que contiene material muy antiguo, parece remontarse al final del siglo I, en una comunidad cristiana de Siria-Palestina, que conservaba muchas tradiciones judaicas¹⁰². Los capítulos IX-X, que pertenecen a la sección litúrgica (cc. VII-X), tratan de la eucaristía, en el sentido de acción de gracias¹⁰³. Las dos plegarias del capítulo IX, sobre el

¹⁰² Cf. *Didachè, Insegnamento degli Apostoli*, con testo greco a fronte, G. VISONÀ (ed.), Paoline, Milano 2000, pp. 13-52; H. VAN DE SANDT – D. FLUSSER, *The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, Royal Van Gorcum – Fortress Press, Assen – Minneapolis 2002, pp. 28-35, 48-52.

¹⁰³ «IX. En cuanto a la eucaristía, dad gracias así. En primer lugar, sobre el cáliz: “Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David, tu siervo, que nos diste a conocer por Jesús, tu siervo. A ti la gloria por los siglos”. Luego sobre el pedazo (de pan): “Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida y el conocimiento que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti la gloria por los siglos. Así como este trozo estaba disperso por los montes y, reunido se ha hecho uno, así también reúne a tu Iglesia de los confines de la tierra en tu reino. Porque tuya es la gloria y el poder por los siglos por medio de Jesucristo”. Nadie coma ni beba de vuestra

vino y sobre el pan, que se acaban de citar, tienen una estructura muy semejante a las que se recitaban sobre el cáliz y sobre pan al comienzo de las comidas festivas judaicas. La del capítulo X es también de acción de gracias, pero después de que habían comido y bebido. No hay referencias al cuerpo y a la sangre de Cristo, ni a su pasión y muerte, tampoco a la última cena; de ahí las dudas sobre si lo que se describe era una verdadera Eucaristía, como a las que se refiere san Pablo en 1 Cor 10 y 11. Las interpretaciones de los expertos son muy discordantes: algunos ven una verdadera Eucaristía, otros sólo una comida ordinaria, otros ambas cosas juntas¹⁰⁴. El capítulo XIV, que pertenece a la sección disciplinar (cc. XI-XV), se refiere a la reunión dominical de los cristianos¹⁰⁵, no propiamente para

eucaristía a no ser los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de esto también dijo el Señor: No deis lo santo a los perros.

10. Después de haberos saciado, dad gracias de esta manera: “Te damos gracias, Padre santo, por tu Nombre santo que has hecho habitar en nuestros corazones así como por el conocimiento, la fe y la inmortalidad que nos has dado a conocer por Jesús tu siervo. A ti la gloria por los siglos. Tú, Señor omnipotente, has creado el universo a causa de tu Nombre, has dado a los hombres alimento y bebida para su disfrute, a fin de que te den gracias y, además, a nosotros nos has concedido la gracia de un alimento y bebida espirituales y de vida eterna por medio de tu siervo. Ante todo, te damos gracias porque eres todopoderoso. A ti la gloria por los siglos. Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal y perfeccionarla en tu amor y a ella, santificada, reúnela de los cuatro vientos en el reino tuyo, que le has preparado. Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos. ¡Venga la gracia y pase este mundo! ¡Hosanna al Dios de David! ¡Si alguno es santo, venga!; ¡El que no lo sea, que se convierta! *Maranatha*. Amén”» (*Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-“Bernabé*, J. J. AYÁN CALVO (ed.), [«Fuentes patristicas», 3], Ciudad Nueva, Madrid 1992, p. 99-101).

¹⁰⁴ Cf. *Didaché, Insegnamento degli Apostoli*, G. VISONÀ (ed.), o. c., pp. 155-188; H. VAN DE SANDT – D. FLUSSER, *The Didache*, o. c., pp. 296-329; J. J. AYÁN CALVO (ed.), *Didaché*, o. c., pp.41- 53.

¹⁰⁵ «En cuanto al domingo del Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados para que vuestro sacrificio sea puro. Todo el que mantenga contienda con su compañero, no se reúna con vosotros hasta que se reconcilien, para que vuestro sacrificio no se profane. Pues a éste hay que referir lo dicho por el Señor: *En todo lugar y en todo tiempo me ofreceréis un*

añadir otras normas litúrgicas, sino más bien para indicar que para participar en la reunión es necesaria la confesión de los pecados con el fin de que el sacrificio sea puro. Más en concreto se menciona la necesidad de reconciliarse con el compañero con el que se está en discordia¹⁰⁶. Es muy dudoso que el capítulo pueda interpretarse fundamentalmente como testimonio de un acto penitencial en la liturgia del domingo.

— *San Justino*

Su primera Apología, escrita a mitad del siglo II durante su estancia en Roma, ofrece dos descripciones de la celebración eucarística: la primera se refiere a la participación por primera vez de los recién bautizados en la Eucaristía; la segunda describe la celebración dominical. Ésta es la primera:

«Por nuestra parte, nosotros, después de así lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que se llaman hermanos, allí donde están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que se nos ha mandado, y consigamos así la salvación eterna. Terminadas las oraciones, nos damos mutuamente ósculo de paz. Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria al Padre del universo

sacrificio puro, porque soy rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre los pueblos» (J. J. AYÁN CALVO [ed.], *Didaché*, o. c., p. 107).

¹⁰⁶ La palabra griega del texto es ἀμφιβολία, que significa equívoco, ambigüedad, duda, también asalto por dos lados a la vez. Puesto que es necesario reconciliarse y hay pecado, no se trata de diferencias de pensamiento, sino de verdadero contraste personal.

por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias, todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén. “Amén” en hebreo, quiere decir “así sea”. Y una vez que el presidente ha dado gracias y aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman “ministros” o diáconos dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre que se dijo la acción de gracias y lo llevan a los ausentes»¹⁰⁷.

La descripción de la celebración dominical es más completa:

«El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo “amén”. Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. Los que tienen y quieren, cada uno, según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los

¹⁰⁷ *Apología I*, c. 65: versión española en *Padres Apóstólicos y Apologistas griegos (s. II)*, D. RUIZ BUENO (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, pp. 1068-1069.

forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»¹⁰⁸.

La celebración semanal tiene lugar el día llamado del sol, que corresponde al actual domingo. San Justino explica por qué justo ese día: es el día de la creación y de la resurrección de Cristo¹⁰⁹. Las distintas partes de la celebración resultan bastante claras:

– lectura de los *Recuerdos de los Apóstoles*, es decir de los escritos del Nuevo Testamento, y de los escritos de los profetas, o sea del Antiguo Testamento;

– homilía predicada por el que preside;

– preces comunes, estando todos en pie, por los participantes en la asamblea litúrgica y por los cristianos espaciados por todo el mundo; en este momento se incorporan a la asamblea los recién bautizados;

– beso de la paz, que sólo se menciona en la descripción de la liturgia posbautismal, mientras resulta incierto si también se hacía en la celebración dominical;

– se llevan al que preside pan y un vaso de agua y vino;

– el que preside eleva preces (εὐχάς) de alabanza y glorificación a Dios Padre en el nombre del Hijo e del Espíritu Santo y hace así una larga acción de gracias (εὐχαριστία, en el c. 67 εὐχαριστίας), y al final el pueblo aclama diciendo “Amén”;

¹⁰⁸ *Ibidem*, c. 67, 3-6: pp. 1069-1070.

¹⁰⁹ «Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos; pues es de saber que le crucificaron el día antes del día de Saturno, y al siguiente al día de Saturno, que es el día del sol, aparecido a sus apóstoles y discípulos, nos enseñó estas mismas doctrinas que nosotros os exponemos para vuestro examen» (*ibidem*, c. 67, 7).

– los diáconos dan a participar a cada uno de los presentes del pan y del vino *eucaristizados* (εὐχαριστηθέντος, en el c. 67 εὐχαριστηθέντων);

– se recogen la ofertas voluntarias para los necesitados¹¹⁰.

San Justino no se limita a describir el esquema de la celebración, sino que también explica su sentido más profundo:

«Y este alimento se llama entre nosotros “Eucaristía”, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre que fue dicha la acción de gracias (τὴν δι’ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ’ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν) –alimento de que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes– es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado. Y es así que los Apóstoles en los *Recuerdos*, por ellos escritos, que se llaman Evangelios, nos transmitieron que así le fue a ellos mandado, cuando Jesús, tomando el pan y dando gracias, dijo: *Haced esto en memoria mía, éste es mi cuerpo*. E igualmente, tomando el cáliz y dando gracias dijo: *Ésta es mi sangre*, y que sólo a ellos les dio parte»¹¹¹.

Los insólitos participio aoristos pasivos (εὐχαριστηθέντος, εὐχαριστηθέντων, εὐχαριστηθείσαν) indican que hay una

¹¹⁰ Para el texto griego, cf. JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, CH. MUNIER (ed.), («Sources Chrétiennes», 507), Cerf, Paris 2006, pp. 302-312.

¹¹¹ *Apología I*, c. 66, 1-3.

consagración del pan y del vino por medio de la plegaria de acción de gracias (εὐχαριστία). Así pues la palabra “eucaristía”, aun manteniendo el significado de acción de gracias, se enriquece con un nuevo significado: el pan y el vino consagrados son “eucaristía” y son la carne y la sangre de Jesús.

— *Tradición apostólica*

La llamada *Tradición apostólica*, que algunos expertos atribuyen a san Hipólito Romano, pero que probablemente no es suya y se remonta a la primera mitad del siglo III¹¹². No habiendo llegado hasta nosotros el original, los expertos han intentado la reconstrucción a partir de una serie de obras antiguas, en distintas lenguas, y de algunos fragmentos griegos que presentan un núcleo temático, y con frecuencia textual, como un fondo común, que correspondería a la *Tradición apostólica*¹¹³. El mejor texto parece ser el de la traducción latina de un manuscrito de Verona.

En la medida en que se ha podido reconstruir, ofrece algunos datos sobre el esquema de la celebración eucarística, aunque más fragmentarios en comparación con los de san Justino. En cualquier caso, no ofrece un tratado específico de la Misa, sino que habla de ella en relación con los ritos de la ordenación episcopal del bautismo, de la confirmación y de la comunión. Con respecto a la ordenación del obispo, después que se ha

¹¹² Los expertos están lejos aún de encontrar un acuerdo sobre su autor, sobre la fecha de composición y sobre la comunidad cristiana a la que se destina la obra; de todas formas la mayor parte de ellos coinciden en que nos transmite los usos romanos en los primeros decenios del siglo III (cf. PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, E PERETTO [ed.], Città Nuova Editrice, Roma 1996, pp. 71-91).

¹¹³ Para el texto reconstruido seguiré B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, 5ª edición mejorada, A. GERHARDS – S. FELBECKER (ed.), Aschendorff, Münster Westfalen 1989. Cf. también V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 72-78.

realizado, se dice que los diáconos le presentan la *oblatio* y, junto con los presbíteros, impone las manos sobre ella y dice, dando gracias, la plegaria que ha servido de base a la actual plegaria eucarística II del *Missale Romanum*, también con diálogo introductorio¹¹⁴. Sin embargo, no se prescribe el texto de la plegaria como una fórmula fija, pues más adelante se precisa que no es necesario que el obispo diga las mismas palabras de la fórmula propuesta, «sino que cada uno elevará las preces según su capacidad»¹¹⁵, ya sea con una plegaria larga y solemne, o bien breve, «mientras sea de acuerdo con la sana ortodoxia»¹¹⁶.

En el capítulo 21 (*De traditione baptismi sancti*), después de la descripción de los ritos bautismales y de la confirmación, se dice que los recién bautizados se unen a los fieles en la oración, y después de ésta dan la paz con el beso. Seguidamente los diáconos presentan la *oblatio* al obispo, que da gracias sobre el pan, para que sea “signo” (ἄντίτυπος) del cuerpo de Cristo, y sobre el cáliz con vino mezclado (con agua), para que sea «imagen de la sangre que ha sido derramada por todos los que creen en él»¹¹⁷. El obispo, con la ayuda de los presbíteros y de los diáconos distribuye la comunión.

En el breve capítulo 22 sobre la comunión los domingos se dan más detalles sobre cómo intervienen los presbíteros y los diáconos¹¹⁸.

¹¹⁴ Cf. *ibidem*, c. 4, pp. 10-17.

¹¹⁵ *Ibidem*, c. 9; la traducción es de J. URDEIX (ed.), *La Didajé – La Tradición apostólica de San Hipólito*, («Cuadernos Phase», 75), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2004, p. 31.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 37.

¹¹⁸ «Los domingos, en cuanto sea posible, el obispo distribuirá (la comunión) por su propia mano a todo el pueblo, mientras los diáconos hacen la fracción; los presbíteros, igualmente parten el pan. Cuando el diácono acerca (la eucaristía) al presbítero, le presentará la patena y el presbítero la tomará el mismo y (después el

En resumen, la *Tradición apostólica* confirma algunos elementos del esquema de celebración eucarística que presentaba san Justino, pero ofrece nuevos. Su valor principal está en el texto de la plegaria eucarística.

— *San Ambrosio*

Antes de los más antiguos libros litúrgicos que han llegado hasta nosotros y se remontan a los siglos VII-VIII, disponemos de algunas fuentes literarias, pero ninguna ofrece un esquema completo de la celebración y dan informaciones fragmentarias sobre los diversos elementos de la Misa en ámbito romano.

San Ambrosio, en su cuarta catequesis *De sacramentis*, del penúltimo decenio del siglo IV, cita algunos pasos de la plegaria eucarística que se decía en Milán y que son muy semejantes al Canon romano que aparece en los antiguos sacramentarios Gelasiano y Gregoriano. Se puede, por tanto, deducir que en aquel tiempo ya se decía en Roma en una forma no muy distinta de la nuestra, al menos en la parte central. Antes de llegar a ésta, «todo lo demás que se dice son palabras del sacerdote: la alabanza a Dios, la oración, la plegaria por el pueblo, por los reyes, por todos los demás»¹¹⁹. Parece la descripción de la primera parte de la plegaria eucarística. Después cita por extenso, primero, las palabras que corresponden a las actuales *Quam oblationem* y *Qui pridie*, incluida la consagración¹²⁰, y

presbítero) la distribuirá al pueblo por su propia mano. Los otros días se recibirá la comunión según lo indique el obispo» (*ibidem*, p. 39).

¹¹⁹ SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, IV, 4, 14, en J. URDEIX (ed.), *Catequesis a los recién bautizados*, («Cuadernos Phase», 123), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002, p. 58.

¹²⁰ «Vis scire, quam verbis caelestibus consecretur? Accipe, quae sunt verba. Dicit sacerdos: *Fac nobis*, inquit, *hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad caelum,*

después las que corresponden a *Undes memores* y *Supra quæ*¹²¹. Describe también cómo el obispo daba el cuerpo de Cristo en la comunión¹²². Además, en la quinta catequesis refiere que después de la plegaria eucarística se decía el *Pater noster*¹²³.

— *San Optato de Milevi y san Agustín*

Los escritos de san Optato de Milevi y de san Agustín ofrecen algunas informaciones sobre la liturgia de la Misa en África romana, en el período entre el 364 y el 430¹²⁴. Los contactos

ad te, sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque apostolis et discipulis suis tradidit dicens: accipite et edite ex hoc omnes; hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. – Adverte! – Similiter etiam calicem, postquam cenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit ad caelum, ad te, sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, apostolis et discipulis suis tradidit dicens: accipite et bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus» (S. AMBROSIUS, *De Sacramentis*, IV, 5, 21-22: O. FALLER [ed.], Vindobonae 1955, CSEL 73, p. 55).

¹²¹ «Deinde quantum sit sacramentum, cognosce. Vide, quid dicat: *Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae. Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech»* (*ibidem*, IV, 6, 26-27: p. 57).

¹²² «Ergo non otiose dicis tu *amen*, iam in spiritu confitens, quod accipias corpus Christi. Cum ergo tu petieris, dicit tibi sacerdos: *corpus Christi*, et tu dicis: *amen*, hoc est: “verum”» (*ibidem*, IV, 5, 25: pp. 56-57).

¹²³ «Dixi vobis, quod ante verba Christi quod offertur, panis dicatur, ubi verba deprompta fuerint, iam non panis dicitur, sed corpus appellatur. Quare ergo in oratione dominica, quæ postea sequitur, ait *panem nostrum?*» (*ibidem*, V, 4, 24: p. 68).

¹²⁴ Los escritos de san Optato de Milevi que han llegado hasta nosotros se encuentran en *Sancti Optati Mileuitani libri VII*, C. ZIWSA (ed.), CSEL, 26, Vindobonæ 1893; cf. J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Iglesia y liturgia en el Africa romana del siglo IV: Bautismo y eucaristía en los libros de Optato, obispo de Milevi*, CLV–Edizioni Liturgiche, Roma 2001. Respecto a san Agustín, cf. G. CASATI, *La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino*, «Augustinianum», 9

frecuentes con Roma inducen a pensar en una liturgia afín a la liturgia romana. La celebración de la Eucaristía era diaria. Ambos padres eran obispos y generalmente se refieren a la Misa que ellos mismo presidían. Al comienzo, el obispo, después de haber llegado a la sede, saludaba al pueblo¹²⁵. San Optato menciona *Pax vobiscum*, mientras que san Agustín menciona *Dominus vobiscum*.

No se mencionan otros ritos iniciales; parece que después del saludo inicial se pasaba a la liturgia de la palabra. Optato habla de la lectura de los profetas, de las cartas de san Pablo, de los Evangelios, pero no aclara si había dos o tres lecturas, y tampoco menciona el canto de un salmo. San Agustín varias veces habla de una primera lectura, tomada de las cartas de los Apóstoles; después, del canto de un salmo; y como última lectura, la del Evangelio. También menciona las lecturas del Antiguo Testamento. No había una asignación fija de las lecturas a los distintos grados eclesiásticos: la lectura de Evangelio, unas veces la hacía el diácono, pero otras un lector; en diversas ocasiones el mismo san Agustín leía las varias lecturas. Después de la lectura del Evangelio, el obispo predicaba la homilía, y cuando acababa, se despedía a los catecúmenos. Todo ese conjunto era la *missa catechumenorum*. Cuando éstos se iban, tenía lugar la oración común de los fieles. Al final de bastantes sermones de san Agustín, se encuentra la fórmula: *Conversi ad Dominum*, que

(1969), 484-314; A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino: La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della Parola e al Sacrificio Eucaristico*, Pavoniana, Brescia 1989.

¹²⁵ Así describe san Agustín resumidamente la primera parte de la Misa de la mañana de Pascua: «Procedimus ad populum, personabat uocibus gaudiorum: Deo gratias, Deo laudes! nemine tacente hinc atque inde clamantium. Salutauit populum, et rursus eadem feruentiore uoce clamabant. Facto tandem silentio scripturarum diuinarum sunt lecta sollemnia. Ubi autem uentum est ad mei sermonem locum, dixi pauca pro tempore» (*De Ciuitate Dei*, XXII, 8: B. DOMBART – A. KALB [ed], CCL 48, p. 826).

parece ser el comienzo de una fórmula fija, que en algunos sermones se transcribe completa, como invitación a la oración común per distintas necesidades¹²⁶.

Con respecto a la liturgia eucarística, que seguía a la liturgia de la palabra, san Optato ofrece una síntesis, al denunciar la gravedad sacrilega de la destrucción de los altares realizada por los donatistas: sobre ellos se habían colocado las ofrendas (pan y vino) del pueblo, que luego se convertirían en el cuerpo y la sangre de Cristo; y se había invocado a Dios omnipotente, pidiendo el descenso del Espíritu Santo (la plegaria eucarística); así muchos recibían la prenda de salvación eterna, la protección de la fe y la esperanza de la resurrección¹²⁷. San Agustín, en una carta a san Paulino de Nola, presenta algunos detalles acerca de la plegaria eucarística, de la fracción del pan y del sucesivo *Pater noster*¹²⁸: al final de la plegaria eucarística se partía el pan

¹²⁶ «Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem puro corde, ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudinem eius, ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur; inimicum quoque a nostris actibus et cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernat, spirituales cogitationes concedat, et ad beatitudinem suam perducatur; per Iesum Christum Filium suum, Dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen» (*Sermo* 34, 9: PL 38, 213); véanse también *Sermones* 67, 5; 272.

¹²⁷ «Quid enim tam sacrilegum quam altaria Dei, in quibus et uos aliquando obtulistis, frangere, radere, remouere, in quibus et uota populi et membra Christi portata sunt, quo Deus omnipotens inuocatus sit, quo postulatus descenderit spiritus sanctus, unde a multis et pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est» (*Sancti Optati Mileuitani libri VII*, 6, 1: CSEL 26, 142-143).

¹²⁸ «Sed eligo in his verbis hoc intellegere, quod omnis vel pene omnis frequentat Ecclesia, ut *precaiones* accipiamus dictas, quas facimus in celebratione Sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat benedici: *orationes*, cum benedicatur et sanctificatur, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit» (*Epistola* 149, 2, 16: PL 33, 636-637). Respecto a las *precaiones*, algunos autores las interpretan como referidas a las preces comunes de los fieles después de la despedida de los catecúmenos; otros, en cambio, como referidas a la primera parte de la plegaria

consagrado y, seguidamente, se decía el *Pater noster* —era praxis de casi todas la Iglesias—; después del *Pater noster* el celebrante decía: *Pax vobiscum* y los fieles se daban un beso de paz¹²⁹.

— *Escritos de los papas*

Por la carta de san Inocencio I a Decencio de Gubbio, en 416, conocemos que en Roma la petición a Dios de que acepte las ofrendas de los donadores y la enumeración de sus nombres se hacían *inter sacra mysteria* y, por lo que parece, hacia el comienzo de los *mysteria*¹³⁰. Probablemente con la expresión *sacra mysteria* se designa la plegaria eucarística y el Papa se refiere a la primera parte de las intercesiones del Canon romano¹³¹. Bonifacio I (418-423), en su carta al emperador Honorio, le asegura que el pueblo reza por él con aclamaciones (*sollicitis vocibus clamat*), y esto sucede *inter ipsa mysteria*¹³².

eucarística, que sería semejante al Canon romano, y consideran las *orationes* como referidas a la consagración eucarística y a las preces sucesivas.

¹²⁹ «Ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis. Post ipsam dicitur: Pax vobiscum: et osculantur se Christiani in osculo sancto. Pacis signum est: sicut ostendunt labia, fiat in conscientia. Id est, quomodo labia tua ad labia fratris tui accedunt, sic cor tuum a corde eius non recedat» (SAN AGUSTÍN, *Sermo* 227: PL 38, 1101).

¹³⁰ «De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum Deo offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandæ, ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicienda; ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quæ ante præmittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus» (*Epistola* 25, II, 5: PL 20, 553-554).

¹³¹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 359-360.

¹³² «Ecce enim inter ipsa mysteria, inter preces suas, quas pro vestri felicitate dependit Imperii, teste apud quem et de cuius sede agitur sancto Petro, sollicitis pro religionis observantia vocibus clamat [populus]: cum sollicita petitione miscetur oratio, ne hos in varias res semel evulsa distrahat a cultu solito, tentatore sollicitante, discordia» (PL 20, 767).

También en este caso se está refiriendo a la primera parte de las intercesiones del Canon romano.

La colección de homilias de san León Magno (440-461) y de san Gregorio Magno (590-604) muestra que la homilía era prevista en la liturgia romana, aunque su frecuencia no se puede determinar con precisión.

San Gregorio Magno ofrece otros detalles de la celebración de la Misa: la recitación del *Kyrie eleison* y del *Christe eleison*, primero por el clero y después por los laicos; la del *Pater noster* inmediatamente después de la plegaria eucarística (*mox post preces*), pero sólo por el sacerdote¹³³.

— *Liber Pontificalis*

Esta obra está formada por una serie de resúmenes biográficos de los papas hasta el final del siglo XV. Escrito en su primera redacción bajo el papa Hormisdas (514-523)¹³⁴, refiere que Sixto I (115-125) estableció que el himno *Sanctus, Sanctus Sanctus, Dominus Deus Sabaoth etc.*, se cantase *intra actionem*, o sea, dentro de la plegaria eucarística¹³⁵, y que su sucesor Telesforo también estableció que la noche de Navidad, al comienzo de la Misa, se cantase el himno *Gloria in excelsis Deo*¹³⁶; posteriormente Símaco (498-514) extendió la recitación de este himno a los domingos y fiestas de los mártires¹³⁷. Igualmente

¹³³ *Epistolæ, IX, 26: Opere di Gregorio Magno, V/3: Lettere (VIII-X), V. RECCHIA [ed.], Città Nuova Editrice, Roma 1998, edición bilingüe: Gregorii Magni opera, V/3: Registrum epistolarum (VIII-X), D. NORBER [ed.], CCL 140 A, pp. 140-142.*

¹³⁴ Cf. L. DUCHESNE (ed.), *Le Liber Pontificalis : texte, introduction et commentaire*, I, E. Thorin editor, París 1886, p. xlvii-xlvi.

¹³⁵ Cf. *ibidem*, pp. 56 y 128.

¹³⁶ Cf. *ibidem*, pp. 56 y 129-130.

¹³⁷ Cf. *ibidem*, p. 263.

atribuye a Celestino I (422-431) que en la liturgia de la palabra no sólo se leyeran las Cartas de los apóstoles y los Evangelios, sino también se cantasen los Salmos¹³⁸. Refiere, además, que Gelasio I (492-496) compuso algunos prefacios¹³⁹. Aunque la atribución a los papas más antiguos, Sixto y Telesforo, es de poco fiar, e incluso también la de Celestino, sin embargo tales usos litúrgicos estaban ciertamente presentes en la liturgia romana desde varias décadas anteriores a Hormisdas; de otro modo, en aquel tiempo aún permanecería el recuerdo de su introducción y no se habría podido atribuir a papas tan distantes en el tiempo.

En resumen, las noticias que obtenemos de fuentes literarias anteriores a los primeros libros litúrgicos que han llegado hasta el presente sólo son fragmentarias y, aunque enriquezcan, en puntos particulares, el conocimiento del esquema celebrativo descrito por san Justino, no permiten aún conocer con detalle la Misa romana de final del siglo V.

2.2.3. Los sacramentarios antiguos y el *Ordo Romanus I*

— *Sacramentario Veronense*

El manuscrito que ha dado nombre al sacramentario se encuentra en la Biblioteca capitular de Verona¹⁴⁰. No es propiamente un sacramentario, o sea, un libro litúrgico oficial, que responda a un diseño unitario: se trata, en cambio, de una colección de *libelli missarum*, es decir, de folios o cuadernillos

¹³⁸ Cf. *ibidem*, pp. 88 y 230.

¹³⁹ Cf. *ibidem*, pp. 94 y 255.

¹⁴⁰ Se lo llamaba también *Sacramentarium Leonianum*, porque se atribuía a san León Magno, pero ya desde hace varios decenios los estudiosos han abandonado este nombre.

sueltos, conservados en los archivos del Laterano, que contenían textos eucológicos de la Misa, generalmente de la celebración eucarística, pero a veces también de otras celebraciones incluidas en la Misa, por ejemplo, las ordenaciones de obispos, presbíteros o diáconos, o la bendición de la esposa en un matrimonio¹⁴¹. Los *libelli* se agrupan por meses, pero faltan los primeros 24 folios, por lo que se comienza a mitad de abril.

De cada Misa se recogen los textos de las partes variables:

- primera oración (posteriormente llamada *Collecta*);
- oración (posteriormente llamada *Secreta* o también *Oratio super oblata*);
- embolismo del prefacio, introducido con las palabras *Vere dignum*;
- oración (posteriormente llamada *Post communionem*);
- oración (posteriormente llamada *Super populum*).

En varios formularios entre la primera oración y la correspondiente a la *super oblata* hay otra, y en algún caso también dos¹⁴². La explicación mejor fundada es la de una oración después del Evangelio, semejante a la *super sindonem* de la Misa del rito ambrosiano, cuando se quita el velo que cubre las *oblaciones* al comienzo del sector ofertorial. Tal

¹⁴¹ Cf. L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*, Herder, Roma 1978³. Fue copiado en el primer cuarto del siglo VII, pero la colección original se hizo entre 545 y 590; los estudiosos discrepan sobre la determinación de una fecha más precisa. Las fechas de composición de los distintos cuadernillos variarían mucho, pero entre el comienzo del siglo V y la mitad del VI (cf. C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Revised and Translated by W. STOREY – N. K. RASMUSSEN – J. K. BROOKS-LEONARD, The Pastoral Press 1986, Washington, D.C. 1986, pp. 38-59).

¹⁴² Hay dos también en la Misas de las témporas de septiembre y de diciembre y en el aniversario de la consagración del papa, pero se explican como oraciones que acompañaban un número mayor de lecturas antes del Evangelio.

oración después del Evangelio, según algunos autores, la habría introducido san Gelasio en la liturgia romana, en sustitución de la oración de los fieles, que él habría suprimido y para compensarlo habría introducido una letanía al comienzo de la Misa, la llamada *Deprecatio Gelasii*¹⁴³. La oración *super sindonem* fue suprimida pronto, como se ve en el Sacramentario Gregoriano, en sus tres tipos, en los que no aparece, como veremos aquí, un poco más adelante. La oración llamada *super populum* servía de bendición del pueblo antes de la despedida final¹⁴⁴.

El *Veronense* no contiene el texto íntegro del Canon, tal vez porque se encontraba entre las hojas que se han perdido, pues el sacramentario supone su existencia, porque, además de numerosos embolismos de prefacios, contiene algunos *Communicantes* y *Hanc igitur* propios.

— *Sacramentario Gelasiano antiguo*

Se trata del manuscrito *Codex Vaticanus Reginensis latinus 316* (= GV), que se presenta con el título *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli*¹⁴⁵. Se copió a mitad del siglo VIII, en el monasterio femenino de Chelles, cerca de

¹⁴³ Cf. B. CAPELLE, *L'oeuvre liturgique de S. Gelase*, en IDEM, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire, 2: Histoire : La messe*, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César, Louvain 1962, pp. 146-160; A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien (Vaticanus Reginensis 316), Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Desclée & Cie, Tournai 1958, pp. 190-195. Que la *Deprecatio* sea de san Gelasio es muy probable, pero no hay en ella ninguna alusión a que se dijese en la Misa.

¹⁴⁴ Cf. A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien*, o. c., pp. 186-189; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 85.

¹⁴⁵ Cf. L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (ed.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³.

París¹⁴⁶. Los expertos están de acuerdo en que este manuscrito deriva de un sacramentario romano, que, por lo general, reflejaría la liturgia presbiteral en algunas iglesias de Roma, y cuya fecha de redacción estaría entre 628 y 715¹⁴⁷. Es un verdadero y propio sacramentario, es decir, contiene los textos eucológicos que necesita el sacerdote para la Misa y las otras celebraciones litúrgicas. Está dividido en tres libros y éstos en secciones, cada una con un título, que indica el formulario compuesto por varias fórmulas eucológicas. El primer libro se refiere a los diversos tiempos litúrgicos, el segundo se refiere al santoral y el tercero comprende formularios que no se asignan a días o tiempos precisos a lo largo del año.

Los formularios de las Misas se presentan como en el Sacramentario Veronense, pero algunas fórmulas ya con título: *Secreta, Post communionem, Ad populum*. También, como en el Veronense, varios formularios contienen una oración *super sindonem*, además de una o dos colectas sin título.

En el libro III, al final de los formularios de las Misas *per dominicis diebus*¹⁴⁸ se incluye el texto completo del Canon¹⁴⁹, con el título: *Incipit canon actionis*. Comienza así: «*Sursum corda. Respondetur: Habemus ad Dominum. Gratias agamus dominum deo nostro. Respondetur: Dignum et iustum est*»; sigue a continuación el prefacio, del que se da el protocolo inicial y

¹⁴⁶ Cf. C. VOGEL, *Medieval Liturgy*, o. c., pp. 64-70.

¹⁴⁷ El antiguo sacramentario presbiteral romano habría sido llevado a la Galia – quizás por peregrinos– entre el final del siglo VII y el comienzo del siglo VIII. El *Codex Regimensis* tendría algunos añadidos, sobre todo relativos a la liturgia episcopal, tomados de la liturgia galicana. Un profundo estudio de este sacramentario lo ofrece A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélisien*, o. c.

¹⁴⁸ Los solecismos son frecuentes en el GV.

¹⁴⁹ Cf. GV, nn. 1242-1255.

final, incluido el *Sanctus*¹⁵⁰, pero no el embolismo, que es variable. El Canon continúa con con esta sucesión: *Te igitur – Memento – Communicantes – Hanc igitur – Quam oblationem – Qui pridie – Unde et memores – Supra quæ – Supplices – Nobis quoque – Per quem – Per ipsum*. En el texto del *Te igitur*, en la frase de aceptación y bendición de los dones están escritas cinco cruces, que indican las señales de la cruz que el sacerdote debía hacer sobre el pan y sobre el vino (GV 1244)¹⁵¹. Las secciones del Canon coinciden con las de la actual plegaria eucarística I, excepto el memento de difuntos, que falta. Esta falta se explica porque en el GV el Canon va detrás de los formularios de las Misas de domingo y en ellas, como también en las fiestas, la intercesión por los difuntos estaba prohibida en Roma, mientras que se incluía en las Misas de los días de diario¹⁵².

Inmediatamente después del Canon siguen el *Pater noster* y el *Libera nos*¹⁵³ y después el sacerdote da la paz: «*Pax domini sit sempre uobiscum*. Respondetur: *Et cum spiritu tuo*»¹⁵⁴. Sigue una rúbrica que asigna a este momento los avisos a los fieles, probablemente porque los que no pensaban ir a comulgar se

¹⁵⁰ «Uere dignum et iustum est æquum et salutare nos tibi [...] per Christum dominum nostrum. Per quem maiestatem tuam [...] confessione dicentes: Sanctus...» (GV 1243).

¹⁵¹ Estas señales de la cruz durante la recitación del Canon era una costumbre verdaderamente romana, como confirma la carta del papa Zacarías a san Bonifacio, en 752, el cual le había preguntado en qué lugares del Canon se debían hacer las señales de la cruz (cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II: *Les textes (Ordines I-XIII)*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Lauvain 1948, pp. 289-290).

¹⁵² Cf. el estudio muy preciso de M. ANDRIEU, *ibidem*, pp. 269-281.

¹⁵³ La fórmula es un poco distinta de la actual: «*Libera nos, quæsumus, domine, ab omnibus malis præteritis præsentibus et futuris, et intercedente pro nobis beata et gloriosa semper uirgine dei genetrice Maria et sanctis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andreas da propitius pacem in diebus nostris, ut ope misericordiæ tuæ adiuti et a peccatis simus liberi semper et ab omni perturbatione sicuri: per*» (GV 1258).

¹⁵⁴ Cf. GV, nn. 1256-1259.

marchaban entonces¹⁵⁵. La rúbrica continúa: «*Post hæc communicat sacerdos cum ordinibus sacris cum omni populo*»¹⁵⁶; sigue la oración *Post communionem*, de la que se dan doce fórmulas¹⁵⁷. Después del título «*Item benedictiones super populum post communionem*», siguen 15 fórmulas de oración¹⁵⁸.

El Gelasiano antiguo nos da a conocer con detalle la estructura de la Misa a partir de Canon hasta el final. En cambio, por lo que se refiere a la celebración desde el comienzo hasta la plegaria eucarística, la información es muy escasa: únicamente se recogen las fórmulas de las oraciones del sacerdote celebrante.

— *Sacramentario Gregoriano*

Una serie de códices de un sacramentario atribuido a san Gregorio Magno, de los siglos IX y X, han llegado hasta nosotros. Son sacramentarios muy semejantes entre ellos, aunque presentan diferencias de cierta importancia¹⁵⁹, por lo que se pueden agrupar en tres líneas. Las coincidencias entre ellos permiten establecer un tronco común, que por su homogeneidad de estructura y presentación parece resultado de una misma elaboración. De acuerdo con la opinión concorde de los expertos,

¹⁵⁵ «*Post hæc commonenda [est?] plebs pro ieiunii quarti septimi et dicimi mensis temporibus suis, siue pro scrutiniis, uel aurium apertionem, siue orandum pro infirmis uel adnuntiandum natalitia sanctorum*» (GV, n. 1260).

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Cf. GV, nn. 1261-1272.

¹⁵⁸ Cf. GV, nn. 1273-1287. Son fórmulas en su mayoría de origen romano, aunque probablemente añadidas fuera de Roma al primitivo Gelasiano; son prácticamente equivalentes a las oraciones *Ad populum* (cf. A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien*, o. c., pp. 500-501). En el santoral (libro II) no se mencionan fórmulas de este tipo.

¹⁵⁹ Para la presentación del Sacramentario gregoriano y su origen cf. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1979² (=GR), pp. 50-75.

la redacción de tal sacramentario primitivo, que ha llegado hasta nosotros, no puede remontarse al pontificado de san Gregorio Magno (590-604)¹⁶⁰, sino que la colocan durante el pontificado del papa Honorio I (625-638)¹⁶¹. Era el sacramentario para la liturgia papal en Roma.

Hacia el 663, basándose sobre tal sacramentario se elaboró otro destinado a la liturgia presbiteral, que se difundió fuera de Roma. El principal representante de esta línea, llegado entero hasta nosotros, se encuentra en el código D.47 de la Biblioteca Capitular de Padua, por lo que es llamado *Sacramentarium Paduense*¹⁶². En los últimos dos decenios del siglo VII y en la primera mitad del VIII se hicieron varios añadidos y sustituciones en el sacramentario elaborado durante el pontificado de Honorio I; se hicieron durante los pontificados de los papas S. León II (682-683), S. Sergio I (687-701) y S. Gregorio II (715-731). Estos cambios no se encuentran en el

¹⁶⁰ Esto no quita que la mano de san Gregorio esté muy presente en el sacramentario (cf. B. CAPELLE, *La main de S. Gregoire dans le sacramentaire gregorien*, en IDEM, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, 2, o. c., pp. 161-175).

¹⁶¹ Este traslado hacia adelante de la fecha de composición del sacramentario primitivo está motivado por la presencia de algunos formularios (para las dedicaciones de Santa María *ad Martyres* y de san Nicomedes, y para la fiesta de santa Lucía) en los códigos de las susodichas tres líneas de transmisión del sacramentario. Por los datos del *Liber Pontificalis*, la composición de tales formularios habría que situarla entre los años 609 y 638 (cf. GR, p. 52).

¹⁶² El manuscrito se copió en Aquisgrán, entre 843 y 851, en un *scriptorium* del Emperador Lotario para la corte de Ludovico II en Italia septentrional. El sacramentario de tipo presbiteral está integrado en el código, que contiene otros elementos. El manuscrito del que se copió lo habrían llevado de Roma a mitad del siglo VIII; en el norte de Italia se le añadió la Misa de los mártires de Agauno; después se llevó a Aquisgrán y se copió en el manuscrito actual de Padua (cf. A. CATELLA – F. DELL'ORO – A. MARTINI [ed.], *Liber Sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47)*, Edizioni Liturgiche, Roma 2005 [=GrP], pp. 45-46, 59-65). El sacramentario presbiteral (pp. 170-383) se encuentra entre dos series de formularios para la liturgia episcopal (pp. 154-169, 384-467).

sacramentario presbiteral del *Paduense* y confirman que el manuscrito que les sirvió de referencia era anterior al 682.

Otra línea de sacramentarios gregorianos tiene su mejor representante en el Códice 1590 conservado en el Museo Provincial de Arte en Trento. Ha sido editado hace pocos años y se denomina comúnmente *Sacramentarium Tridentinum*, Sacramentario de Trento¹⁶³. El interés de esta línea de sacramentarios se debe a que contiene las modificaciones introducidas durante el pontificado de san León II, pero no las del tiempo de san Sergio I, de ahí que el Sacramentario de Trento se haya copiado de un códice que transmitía el Gregoriano como se encontraba en los años 683-687¹⁶⁴.

El grupo más numeroso de los manuscritos más antiguos gregorianos se presentan como copias *ex authentico libro bibliothecæ cubiculi*¹⁶⁵, es decir, de la biblioteca del palacio de Carlomagno en Aquisgrán. La copia más fiel que ha llegado hasta nosotros sería el códice 164 de la Biblioteca Municipal de Cambrai, copiado en 811-812¹⁶⁶. Carlomagno, guiado por su deseo de uniformar la liturgia de sus estados, había pedido al papa Adriano I un ejemplar del Sacramentario Gregoriano sin mezclas (*immixtum*). El ejemplar le llegó entre 784 y 791. Según la opinión más difundida entre los expertos, era ese ejemplar el

¹⁶³ Cf. F. DELL'ORO ED ALTRI (ed.), *Monumenta liturgica Ecclesie Tridentinae saeculo XIII antiquiora*, II/A: *Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985, pp. 3-416. Es un códice copiado en la primera mitad del siglo IX para la diócesis de Trento (cfr. *ibidem*, pp. 18-47).

¹⁶⁴ El Sacramentario Gregoriano corresponde a la primera parte de códice (nn. 1-1051), que tiene otras dos: la segunda es un suplemento de *capitula*, que son 88 formularios de Misas (nn. 1052-1434) y 71 prefacios (nn. 1435-1505); la tercera es un *martyrologium* (vol. I de la misma edición, pp. 279-307).

¹⁶⁵ Cf^{ooo}. GR, p. 85.

¹⁶⁶ Éste es el título de códice: «in nomine domini hic sacramentorum de circulo anni exposito a sancto gregorio papa romano editum ex authentico libro bibliothecæ cubiculi scriptum» (GR, p. 85).

que se había copiado en el código de Cambrai, por eso se lo denomina usualmente Sacramentario Gregoriano Adrianeo o *Sacramentarium Hadrianum ex authentico*. En cambio, de acuerdo con una hipótesis con buen fundamento, en el código de Cambrai no se habría copiado el sacramentario del tiempo de Adriano, que coincide con el copiado en el *Sacramentarium Tridentinum* y que san Sergio I habría aparcado en el archivo lateranense, porque ya en desuso después de sus reformas¹⁶⁷. De este sacramentario se habría servido Alcuino para establecer el *Missale* que lleva su nombre. Hacia el 810 Carlomagno habría recurrido de nuevo a Roma, al papa san León III, y habría recibido un sacramentario de la liturgia papal entonces en uso; el código de Cambrai 164 sería una copia¹⁶⁸.

A diferencia del Sacramentario Gelasiano, en el Sacramentario Gregoriano el temporal y el santoral están fundidos siguiendo el orden del año, con la Navidad como inicio. Antes, sin embargo, en los mencionados códigos de Trento y de Cambrai aparece una rúbrica inicial con el título: QUALITER MISSA ROMANA CELEBRATUR:

«Hoc est inprimis introitum qualis fuerit statutis temporibus siue diebus festis seu cottidianis, deinde kyriæ eleison. Item dicitur gloria in excelsis deo, si episcopus fuerit, tantummodo die dominico, siue diebus festis; a presbyteris autem minime dicitur nisi solo in pascha. Quando uero laetania agitur neque gloria in excelsis deo neque alleluia canitur. Postmodum dicitur

¹⁶⁷ Cf. J. DÉCREUX, *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19 bis) dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens de IX^e siècle*, *Revue et mis au point par Victor Saxer*, I: *Étude*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1985, pp. 21-29, 207-215.

¹⁶⁸ Si esta hipótesis será acogida por la mayor parte de los estudiosos, convendrá abandonar la denominación Gregoriano Adrianeo y sustituirla por otra, por ejemplo, *Gregorianum Cameracense*.

*oratio, deinde sequitur apostolum. Item gradalem seu alleluia. Postmodum legitur euangelium, deinde offerturium et oblationem super oblatam*¹⁶⁹.

Aparece por tanto la sucesión ordenada: Introito – *Kyrie eleison* – *Gloria in excelsis Deo* (sólo en algunas Misas y no se decía cuando había una letanía en estaciones penitenciales¹⁷⁰) – oración – lectura de la Epístola (o de los Hechos o del Apocalipsis) – *Graduale* o *Alleluia* – lectura del Evangelio – ofertorio y oración *super oblatam*. A diferencia del Gelasiano, en el Gregoriano no hay oraciones *super sindonem*.

Sigue después el Canon, a partir del diálogo inicial y del prefacio, como en el Gelasiano antiguo, pero con la diferencia de que el diálogo comienza con *Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo*¹⁷¹. La sucesión ordenada de Canon coincide con la del Gelasiano; pero el Paduense contiene un memento de difuntos¹⁷².

¹⁶⁹ GR, n. 2. En el Sacramentario di Trento después de *Postmodum dicitur oratio* se añaden 58 fórmulas de *Orationes cottidianæ* (nn. 3-60), para la Misas en los días de diario – el códice de Cambrai 164 las coloca entre las secciones que continúan el temporal (cfr. GR, nn. 876-934) –, después aparece la continuación de la rúbrica anterior: «*Deinde sequitur apostolum. Item graduale. Deinde legitur euangelium. Item offertorium. Postea oratio super oblata, una ex istis*», y siguen 4 fórmulas (GrT, nn. 61-64). En el Sacramentario Paduense no hay la rúbrica que describa la estructura de la Misa antes del prefacio.

¹⁷⁰ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 284.

¹⁷¹ El Canon se encuentra en los tres tipos de Sacramentario Gregoriano: Paduense, al final del Sacramentario después de los formularios de Misas *cottidianæ* (cf. GrP, nn. 874-889); Tridentino, hacia el comienzo, después de las *Orationes cottidianæ* (cf. GrT, nn. 65-78); Cameracense, detto Adrianeo, también al comienzo (cf. GR, nn. 3-16).

¹⁷² «*Si fuerint nomina defunctorum recitentur dicente diacono: Memento etiam, domine, et eorum nomina, qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsi et omnibus, domine, + in Christo quiescentibus+ locum refrigerii, lucis et pacis+ ut indulgeas deprecamur. Per Christum dominum nostrum*» (GrP, nn. 885-886). La presencia del memento se explica porque el Canon está colocado dentro del último formulario de las *Missæ cottidianæ*, en las que se permitía la oración por los difuntos. También en el Sacramentario de Trento el Canon está

Se indican señales de la cruz más numerosas que en el Gelasiano¹⁷³.

Después del Canon se encuentran el *Pater noster*, el *Libera nos* y el *Pax Domini*¹⁷⁴. El GR añade el *Agnus Dei qui tollis peccata mundi*, que había introducido san Sergio I¹⁷⁵. Después del *Pax Domini* el GrP añade una referencia a la comunión y la oración *Quod ore sumpsimus*¹⁷⁶. Sigue luego la oración *Ad complendum*¹⁷⁷, *Post communionem* según el Gelasiano. Las oraciones *Super populum*, después de las oraciones *Ad complendum*, figuran sólo en la Misas de Cuaresma¹⁷⁸.

Podemos justamente concluir que del Sacramentario Gregoriano, en sus diversas líneas de transmisión, obtenemos la estructura casi completa de la Misa: quedan aún poco determinados el comienzo y la conclusión, también la primera fase de la sección ofertorial. La coincidencia de los Sacramentarios Tridentino y Cameracense (o Adrianeño) permiten asignar tal estructura a los años 683-687.

colocado después de las *orationes cottidianæ*, pero no incluye el memento de difuntos.

¹⁷³ 4 en *Te igitur*, 5 en *Quam oblationem*, 3 en *Qui pridie* (faltan en el GR), 5 en *Unde et memores*, 2 en *Supplices* (faltan en el GR), 3 en *Per quem*.

¹⁷⁴ Cf. GrP 891-893, GrT 80-82, GR 17-20.

¹⁷⁵ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., pp. 48-51.

Puesto que lo introdujo san Sergio I, el *Agnus Dei* no se encuentra en GrP y GrT.

¹⁷⁶ «*Et postquam communicaverint dat orationem: Quod ore sumpsimus, domine, mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum. Per dominum*» (GrP 893a-894); la misma fórmula se encuentra en el GV (n. 223) como *Post communionem* del sábado de la tercera semana de Cuaresma.

¹⁷⁷ Cf. GrP 895; GrT 83-86 (4 fórmulas). En este punto del GR no hay referencia a la *Oratio ad complendum*, aunque sí aparece en los formularios de las Misas.

¹⁷⁸ En el Paduense, al final de las Misas *cottidianæ*, figuran también 5 fórmulas de oraciones *Super populum* (cf. GrP 896-900); en el Sacramentario de Trento figuran también en las Misas del común de santos (cf. GrT 864, 868, 872, 876, 880, 884, 888).

— *Ordo Romanus I*

Los *Ordines* describen los actos rituales que formaban el cuadro de la celebración litúrgica. Su valor era de complemento de los sacramentarios, en cuanto servían a preparar la celebración, pero no se usaban en ella. Son muy útiles para conocer la estructura de la Misa en todas sus partes. No han llegado hasta nosotros manuscritos romanos, sino que casi todos son franco-germánicos, que, de todas formas, reflejan un fondo romano. La difusión de la liturgia romana en esos ámbitos geográficos favoreció la redacción de esos libros, que constituían una ayuda preciosa para la celebración. Sin embargo, la liturgia romana no fue transplantada tal cual, sino que en todos los *Ordines* presenta adaptaciones locales, y en bastantes se han incorporado un número notable de elementos franco-germánicos¹⁷⁹.

Entre los *Ordines Romani* destaca el primero por su antigüedad y ser muy completo¹⁸⁰; se describe detalladamente la Misa papal. Su título es: «*Incipit ordo ecclesiastici ministerii romanæ ecclesiæ vel qualiter missa cælebratur*», con ligeras variantes entre los diversos códices que lo transmiten. Más de veinte manuscritos, copiados en los siglos IX-XI, permiten remontarse a la redacción original, si bien en algunos puntos las variantes no permiten establecerla con seguridad¹⁸¹. Se puede colocar la fecha de la redacción original en los primeros años del siglo VIII, en cualquier caso no antes del pontificado del san Sergio I (687-701). Luego, esa probablemente ya había llegado a los países francos hacia el 750.

¹⁷⁹ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., pp. xlv-xlix.

¹⁸⁰ Cf. *ibidem*, pp. 67-108.

¹⁸¹ Para la clasificación de los manuscritos y su genealogía, cf. *ibidem*, pp. 3-37.

El *Ordo Romanus I* describe la Misa papal estacional y confirma el esquema de la Misa que presentaba el Sacramentario Gregoriano. El pontífice se reviste de los ornamentos litúrgicos en la sacristía (*secretarium*): una túnica de lino (*linea*) con el cíngulo (*cingulum*), el amito (*anagolaium*), una fina dalmática de lino (*linea dalmatica*), una segunda dalmática mayor (*dalmatica maior*) y casulla (*planeta*) (n. 34). Antes de la procesión de entrada, un acólito lleva el evangelario y lo pone sobre el altar (nn. 30-31).

Durante la procesión de entrada, el canto *ad introitum* es cantado por el coro (n. 44). En la procesión, delante del papa van un subdiácono con el incensario humeante y siete acólitos llevando cirios encendidos (n. 46). Durante el trayecto dos acólitos y un subdiácono muestran al pontífice *capsæ* (píxides) que contienen las *Sancta* (sagradas especies consagradas en una de las Misas anteriores), para que vea si la cantidad supera la necesidad; las que sobran se llevan al *conditorium* (n. 48). El pontífice, cuando llega delante del altar, lo saluda con una reverencia, después se signa con el pulgar en la frente, da la paz a un obispo, al arcipreste y a todos los diáconos, y se arrodilla para rezar en silencio hasta que el coro acaba el canto. Después, se levanta, besa el evangelario y el altar, y va a la sede, donde se mantiene en pie cara al oriente (nn. 48-50). Después del canto de la antífona, el coro canta el *Kyrie eleison* (n. 52), luego, si el tiempo litúrgico lo exige, el *Gloria in excelsis Deo*, entonado por el pontífice. Sigue la primera oración, que dice el pontífice (n. 53).

Para la lectura de la Epístola, el subdiácono sube al ambón (n. 56). Después de la lectura, un cantor canta el *responsum* y el *Alleluia* o el *tractus*, según el tiempo litúrgico (n. 57). Antes de la proclamación del Evangelio, el diácono recibe la bendición del pontífice: «*Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis*» (n. 59), después besa el evangelario y, levantándolo con las manos, va

en procesión al ambón, precedido por un subdiácono con el incensario, dos acólitos con cirios y otro subdiácono (nn. 59-62). Cuando se acaba la proclamación del Evangelio, el pontífice saluda al pueblo diciendo: «*Dominus vobiscum*», y recibe la respuesta: «*Et cum spiritu tuo*» (n. 63).

También el sector ofertorial se describe con detalle. Dos diáconos extienden el corporal sobre el altar y encima colocan el cáliz (n. 67). Los miembros del clero reciben las *oblaciones* (los panes) del pueblo (nn. 69-75): el pontífice recibe las de los notables, con la ayuda de algunos de los clérigos más destacados, y un obispo con otros clérigos las del resto del pueblo. El vino, que los donadores entregan en *amulæ*, se echa en un *calix maior* y de éste, cuando se llena, en un *sciffus*. A continuación, el pontífice vuelve a la sede (n. 76) y el archidiácono coloca las *oblaciones* en el altar (n. 78), echa en el cáliz el vino de la *amula* del pontífice y añade un poco de agua (nn. 79-80). Al final de estos ritos, el pontífice va al altar y recibe las *oblaciones* de manos del presbítero *ebdomadario* y de los diáconos, y pone en el altar las propias *oblaciones* (nn. 82-84). Hasta ahora no se ha mencionado el canto del *offertorium*, pero en este momento se dice que el pontífice con un gesto indica al coro que termine el canto (n. 85).

Por lo que se refiere a las oraciones del pontífice en el altar hasta la paz, el *Ordo* dice poco, excepto para el final del Canon. Mientras el pontífice dice: *Per ipsum... sæculorum*, el archidiácono eleva el cáliz y el pontífice lo toca con los panes consagrados (nn. 89-90). Cuando llega el momento de dar la paz, el pontífice, después de haber dicho: *Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calicem de Sancta* (n. 95), esto es, las sagradas especies consagradas en una Misa anterior. A continuación el archidiácono da la paz al primer obispo, después

otros por orden y el pueblo¹⁸². Después el pontífice separa una parte de sus *oblaciones* consagradas y las deja en el altar, para que sirvan como *Sancta* en la siguiente Misa estacional, y el resto lo pone en la patena que sostiene el diácono, después se dirige a la sede (nn. 97-98). Los acólitos llevan el resto de las *oblaciones* consagradas a los obispos y presbíteros, para que hagan con ellas la fracción (nn. 101-104). La *schola* acompaña la fracción con el canto del *Agnus Dei*.

A continuación tiene lugar la comunión. Un diácono lleva la patena al pontífice, que comulga con uno de los trozos partidos y mete otro en el cáliz que sostiene el archidiácono (nn. 106-107). Es una segunda inmisión después de la que se hizo al comienzo del rito de la paz. Después el archidiácono presenta el cáliz al pontífice, el cual sume el *Sanguis*¹⁸³, e inmediatamente después anuncia la siguiente Misa estacional, quizás porque en ese momento se iban los que no comulgaban y había que avisarles del día y lugar de la siguiente celebración (n. 108)¹⁸⁴. Después de la comunión del pontífice, la descripción de la de los otros participantes, según la diversidad de categorías de personas, resulta bastante incierta, por las diferencias entre los diversos manuscritos, que seguramente reflejan las distintas adaptaciones del modelo romano a los usos locales (nn. 108-122). El pontífice

¹⁸² «Sed archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde caeteri per ordinem et populus» (n. 96). En algunos códices se dice *caeteris* o *ceteris*, *populo* o *populis*, así consta en el aparato crítico sobre el n. 96.

¹⁸³ «*Et ita confirmatur ab archidiacono*»; sobre el significado de *confirmare* como dar a beber el *Sanguis* en el cáliz, cf. C. DU FRESNE SIEUR DU CANGE, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, auctum a D. P. CARPENTARIO – G. A. L. HENSCHEL – L. FAVRE, reimpresión de la edición de 1883-1887, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1954, II, p. 499 en la voz *confirmare*; M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, III: *Les textes (Ordines XIV-XXXIV)*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1951, p. 71, nota 2.

¹⁸⁴ Hemos visto avisos de esta clase en el Gelasiano.

distribuye la comunión a los dignatarios y los presbíteros al resto del pueblo.

El coro canta durante la comunión un salmo con la antífona (n. 117). Terminado el canto, el pontífice va al altar y recita la *oratio ad complendum* (n. 123). Luego, un diácono dice al pueblo: «*Ite missa est. Resp.: Deo gratias*» (n. 124) y después se forma la procesión de regreso al *secretarium*. Durante el trayecto, las distintas categorías de personas piden la bendición del pontífice diciendo: «*Iube, domne, benedicere*», y el pontífice bendice diciendo: «*Benedicat nos dominus*», a lo que responden: «*Amen*» (nn. 125-126).

Quedan muchos detalles que aclarar, sobre todo por lo que atañe al sentido de las inmisiones y a los modos de la comunión; sin embargo, no hay duda de que del *Ordo Romanus I* y de los antiguos sacramentarios examinados se obtiene un cuadro bastante completo de la estructura de la Misa romana en todas sus partes, al final del siglo VII y comienzos del siglo VIII. Este cuadro confirma que las indicaciones de los *Prænotanda del Missale Romanum* actual respecto a los ritos iniciales, la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística están bien radicadas en la más genuina tradición de la liturgia romana. Sólo los ritos finales, en aquel tiempo, aparecían aún sin especiales desarrollos.

2.2.4. La Misa franco-germánica que influirá en la Misa romana

La unificación litúrgica basada en la liturgia romana que quisieron Carlomagno y sus sucesores se consiguió sólo parcialmente. No se podía trasplantar sin más la liturgia papal a la liturgia episcopal y a la presbiteral, y más aún porque en cada lugar comportaba injertar en aquélla fórmulas y usos muy radicados en la cultura y gustos de las poblaciones locales. El

resultado fue una liturgia mixta de fondo romano, pero muy variada, de acuerdo con los lugares. Gran parte de estas adaptaciones tuvo lugar en los monasterios. En ellos se afianzó la Misa sin participación de pueblo y en el *Ordo Missæ* se introdujeron muchas oraciones de devoción personal del celebrante, formuladas en singular, a menudo con un acentuado sentido penitencial: son las llamadas apologías¹⁸⁵.

Conocemos poco la liturgia romana de los siglos IX-XI, porque no se conservan libros litúrgicos romanos de esa época. Más aún, en los siglos X y XI Roma sufrió una notable decadencia religiosa y cultural, no había *scriptoria* donde elaborar y copiar manuscritos. En cambio en ámbito franco-germánico había algunos centros con *scriptoria* que servían a muchos lugares. Se distinguieron especialmente los del monasterio de San Gall, en la actual Suiza, y los de Maguncia, en Alemania. Cuando la vida religiosa y cultural en Roma comenzó a recuperarse, de la mitad del siglo XI en adelante, se recurrió a los libros litúrgicos franco-germánicos, readaptándolos en parte a la tradición romana. Así pues, hubo un doble movimiento de influjo litúrgico: primero, en los siglos VIII y comienzos del IX, de Roma hacia los territorios franco-germánicos; después, en los siglos X-XI, de estos territorios hacia Roma¹⁸⁶.

Veremos a continuación algunos ejemplos de esta liturgia mixta, que nos ayudan a comprender cómo se introdujeron

¹⁸⁵ Cf. F. CABROL, *Apologies*, en IDEM (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, Letouzey et Ané, Paris 1907, col. 2591-2601; J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa: Tratado histórico-litúrgico*, B.A.C., Herder – La Editorial Católica, Madrid 1951, pp. 118-120.

¹⁸⁶ Cf. C. VOGEL – R. ELZE (ed.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, III: *Introduction générale et Tables*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972, pp. 4-5.

gestos y formularios en el *Ordo Missæ*. Consideraremos, por tanto, los que de hecho dejaron huella en la Misa romana.

Como primer ejemplo, se puede notar que los antifonales de las Misas en ámbito franco-germánico: los de Rheinau y Mont-Blandin, del siglo VIII, y de Compiègne, Corbie y Senlis, del siglo IX, que contienen para la Misa la antífona de entrada, el responsorio gradual, el Aleluya, el *offertorium* y la *communio*¹⁸⁷, en su mayoría coinciden con los de los sacramentarios romanos.

— *Ordo Romanus XV*

Su título es: *Capitulare ecclesiastici ordinis, qualiter a sancta atque apostolica romana ecclesia celebratur*, y es una colección de preceptos litúrgicos, muy variados y dispuesto según el orden del año litúrgico¹⁸⁸. El autor pretende introducir en el reino franco la liturgia romana, con oportunas adaptaciones para que pueda ser acogida teniendo en cuenta que las circunstancias eran distintas de las de Roma papal. Nos ha llegado en seis manuscritos, dos del final del siglo VIII. El original debería estar acabado hacia los años 775-780. Contiene dos descripciones de la Misa: una, de la Misa estacional de los papas, que serviría a los obispo de la Galia (nn. 12-65); otra, dirigida a los sacerdotes de las parroquias y monasterios (nn. 133-151). Como *ordo* de referencia, el autor se sirve del *Ordo Romanus I*. Señalaré las adaptaciones de interés para la historia del *Ordo Missæ*.

En la primera descripción de la Misa, durante la procesión de entrada no hay ninguna referencia a las *capsæ* que contuvieran

¹⁸⁷ Cf. R.-J. HESBERT (ed.), *Antiphonarum Missarum sextuplex, d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheineau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Herder, Roma 1935, reimpresión 1985.

¹⁸⁸ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, III, o. c., pp. 43-125.

Sancta. Después del saludo inicial al altar, el pontífice, en lugar de orar de rodillas, ora postrado en tierra (n. 15). La primera lectura *de apostolo aut profeta* la hace un lector (nn. 20-21). Antes de la proclamación del Evangelio, según los manuscritos de una de las tres recensiones dell' *Ordo*, el diácono hace la señal de cruz en la frente, dice *Dominus vobiscum* y todos responden: *Et cum spiritu tuo* (n. 23). Al comienzo del sector ofertorial, el pontífice, antes de recibir las *oblaciones* del pueblo, se lava las manos en la sede (n. 27); de nuevo las lava después de que se han recogido las *oblaciones* (n. 30). Después de haber depositado todas las oblaiones en el altar, toma las dos suyas, las eleva, también los ojos, dice una oración en secreto, distinta de la sucesiva *oblatio super oblationes [oblatas]* (n. 35), y seguidamente las vuelve a poner sobre el altar (n. 33). Después del prefacio, que se dice en voz alta para que todos lo escuchen, el Canon se dice de manera que sea escuchado sólo *a circumstantibus altare* (n. 39); desde el *Supra quæ* hasta *ex hac altaris participatione* del *Supplices*, el pontífice mantiene la cabeza inclinada ante el altar (n. 41). Al final del Canon el pontífice dice en voz alta: *Per omnia secula seculorum* (n. 43). La primera inmisión, mientras dice: *Pax domini sit semper vobiscum*, no es de las especies consagradas en una Misa anterior, sino de una pequeña porción de una de sus *oblaciones* (n. 47); sin embargo el *Ordo* mantiene la segunda inmisión en el momento de la comunión (n. 55), por lo que resulta simplemente una repetición de la inmisión hecha anteriormente. La comunión al pueblo la distribuyen el pontífice, los obispos y los presbíteros; los fieles la reciben en la mano. En cambio los diáconos son los que les presentan el cáliz con el *Sanguis* (nn. 59-60). Antes de la *oratio ad complendum*, el pontífice dice: *Diminus vobiscum*, y todos responde: *Et cum spiritu tuo* (n. 63). No se mencionan las bendiciones del pontífice durante la procesión final al *sacrarium*.

La descripción de la Misa de los sacerdotes en las parroquias y monasterios no es completa, sino que presupone la de la Misa del pontífice. Como primera lectura se precisa que es «*lectionem apostoli aut profete sive actus apostolorum vel apocalipsi, secundum tempus*» (n. 133)¹⁸⁹. Además de la indicación que se describe en esta nota, no hay otras de cierto relieve.

— *Sacramentario di Amiens*¹⁹⁰

El manuscrito de este sacramentario es de la segunda mitad del siglo IX, fue compuesto para la Iglesia de Amiens y se usó hasta los siglos XII-XIII. El *Ordo Missæ* contiene una serie de oraciones para recitarlas antes del comienzo de la Misa, como preparación a ella. Entre ellas las que recita el sacerdote mientras se reviste con los ornamentos sagrados (amito, alba, cíngulo, túnica, estola, casulla). El sacerdote, mientras va al altar, recita una o dos *apologías*, lo que quiere decir que se desentiende del canto de entrada. Después está prevista la incensación del altar, para la que se proponen dos oraciones de bendición del incienso¹⁹¹ y una breve fórmula, tomada del Sal 140 (141), 2a, que acompaña el gesto de incensación¹⁹².

¹⁸⁹ Después del Evangelio se describe un rito propio de la liturgia galicana, también de la liturgia bizantina, que no lo ha recogido la liturgia romana: uno o dos sacerdotes, o los que sean necesarios, que están cerca del altar, no el que celebra la Misa, van al *sacrarium* de donde traen las *oblaciones* en *turres* o *patenæ* y el vino, y lo mismo hacen algunos diáconos con los cálices; los llevan sosteniéndolos a la altura de la cabeza cantando tres veces en voz alta *Laudate dominum de cælis* –el clero que está en la iglesia responde lo mismo– los entregan al sacerdote celebrante, que los pone en el altar (nn. 133-144).

¹⁹⁰ Cf. V. LEROQUAIS, *L'Ordo Missæ du sacramentaire d'Amiens. Paris Bibl. nat. ms. lat., 9432 (IX^e s.)*, «Ephemerides liturgicæ», 41 (1927), 435-445.

¹⁹¹ «*Benedictio incensi. Deus omnipotens, Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, immitte in hanc creaturam incensi vim odoris tui vel virtutem, ut sit servulis tuis vel ancillis munimentum tutelaque defensionis, ne intret hostis in viscera eorum, aditumque et sedem habere possit. Per te, Ihesu Christe.*

En el ofertorio los gestos oblativos de presentar el pan y el vino y ponerlos sobre el altar se acompañan con seis oraciones, aunque no resulta claro si se recitaban todas o sólo algunas a elección. Algunas tienen muchas coincidencias con las que desde finales del siglo XI están presentes en este sector de la Misa romana:

«Cum vero panem et vinum posuerit super altare dicat: *Hanc oblationem, quæsumus, omnipotens Deus, placatus accipe, et omnium offerentium et eorum pro quibus tibi offertur peccata indulge. Et in spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur, Domine, a te, et sic fiat sacrificium nostrum ut a te suscipiatur hodie et placeat tibi Domine Deus.*

Quando ponitur oblata super altare. *Suscipe sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offero in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionisque Domini nostri Ihesu Christi, et in honore omnium sanctorum tuorum qui tibi placuerunt ab initio mundi, et eorum quorum hodie festivitas celebratur, et quorum hic nomina et reliquie habentur, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, ut illi omnes pro nobis intercedere dignentur in celis quorum memoriam facimus in terris»* (p. 441).

Después de estos gestos y oraciones, se encuentra el actual *Orate, fratres*:

«Inde vertat se ad populum dicens. *Orate, fratres, ut vestrum pariter et nostrum sacrificium acceptabile fiat Deo.* Et respondet

Alia. Domine Deus omnipotens, sicut suscepisti munera Abel, Noe et Aaron, Zachariæ et Samuel et omnium sanctorum tuorum, sic et de manu mea peccatrice suscipere digneris incensum istud in odorem suavitatis, in remissionem peccatorum meorum et populi tui. In nomine Domini nostri Ihesu Christi. Amen» (ibídem, p. 441).

¹⁹² «*Ad offerendum incensum.* Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo» (ibídem); coincide con el salmo, excepto el añadido «Domine» (ibídem).

populus. *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*» (p. 442).

Durante el canto del *Sanctus*, que se hace lentamente (*tractim*), el sacerdote lo canta por su cuenta rápidamente (*cursim*) y luego recita una larga apología. Como para el canto de entrada, el sacerdote se separa del canto del coro. El Canon romano contiene un memento de difuntos, copiado en el siglo X por una mano distinta de la del amanuense original, con una mención genérica de los pontífices romanos, de los obispos de Amiens, de los presbíteros de la parroquia, de los monjes y de las monjas, de los ministros sagrados, de los parientes del celebrante y de los que han dado limosnas; después continúa como en el Canon actual:

«qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur. Per eundem Christum Dominum nostrum» (p. 443).

Después de la fracción, en el momento de la inmisión el sacerdote dice:

«Quando sancta mittit in calicem dicat. Hec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis Domini nostri Ihesu Christi fiat omnibus sumentibus salus mentis et corporis, et ad vitam capescendam æternam præparatio salutaris» (p. 443).

El sacerdote, antes de comulgar, dice una apología¹⁹³, que después se ha recibido en la Misa romana, como también otra

¹⁹³ *«Antequam communicet dicat. Domine Ihesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris cooperante Sancto Spiritu, per mortem tuam mundum vivificasti, libera me, per hoc sacrosanctum corpus et sanguinem tuum a cunctis iniquitatibus et universis malis, et fac me, Domine Deus meus, tuis obedire mandatis, et a te*

oración después de haber comulgado¹⁹⁴, que ya hemos encontrado antes en el GrP (n. 894) y, como oración *post Communionem*, en el GV (n. 223). Al final de la Misa, el sacerdote besa el altar diciendo una oración, recogida también en la liturgia romana¹⁹⁵.

Como novedad respecto a la liturgia romana, representada por los sacramentarios Gelasiano y Gregoriano y por el *Ordo I*, hay que señalar la tendencia a acompañar los distintos gestos rituales del sacerdote con una oración que deja en claro su significado y a añadir apologías que el sacerdote dice para sí.

— *Ordo Romanus V*

El Pontifical Romano-germánico del siglo X (= PRG)¹⁹⁶, bajo el título *Ordo processionis ad ecclesiam sive missam secundum Romanos*, recoge un *Ordo Missæ*¹⁹⁷ que en la serie de *Ordines Romani* editados por Michel Andrieu figura como quinto¹⁹⁸. Parece que ha sido compuesto en la segunda mitad del siglo IX. El redactor siguió como texto base el *Ordo Romanus I*, pero

numquam in perpetuum separari. qui vivis» (ibidem, p. 444). Hay también otras dos fórmulas.

¹⁹⁴ «*Post perceptam communionem dicat. Quod ore sumpsimus, Domine, mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum*» (ibidem).

¹⁹⁵ «*Expleto officio, sanctum osculetur altare dicens. Placeat tibi, sancta Trinitas, obsequium servitutis mee et præsta ut sacrificium quod oculis tue maiestatis indignus obtuli tibi sit acceptabile, mihi que et omnibus pro quibus illud obtuli sit, te miserante, propitiabile*» (ibidem).

¹⁹⁶ Este Pontifical es una compilación de documentos litúrgicos entonces en uso, realizada en Maguncia hacia el 950, que refleja una liturgia de tipo mixto, por eso romano-germánica. Se difundió rápidamente y tuvo acogida también en Roma, de este modo fue la base de los pontificales de los siglos sucesivos.

¹⁹⁷ Cf. C. VOGEL – R. ELZE (ed.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle* (= PRG), I: *Le texte I (NN. I-XCVIII)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, N. XCII, pp. 321-328.

¹⁹⁸ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., pp. 171-227.

introdujo bastantes cambios tomados de los usos galicanos¹⁹⁹. Su presencia en el PRG le dio un influjo duradero también en el *Ordo Missæ* romano de los siglos sucesivos.

Respecto al *Ordo Romanus I* cabe señalar las siguientes variaciones más significativas. En la procesión de entrada se lleva el evangeliario cerca del obispo y se coloca sobre el altar (nn. 16 y 20). No hay ninguna referencia a las *capsæ* con las *Sancta* durante la procesión, pero después el pontífice, cuando está ya cerca del altar, adora inclinado las *Sancta*, pero no se dice dónde están (n. 17). Después del canto del *Gloria in excelsis*, el pontífice dice: *Pax vobiscum* o *Pax vobis*, el sacerdote: *Dominus vobiscum* (n. 25); y después *Oremus*. «Sequitur oratio prima, quam collectam dicunt, usque: *Per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui tecum vivit et regnat Deus in unitate spiritus sancti, per omnia secula secularum*. Resp.: *Amen*» (n. 25)²⁰⁰.

Al final de los cantos después de la primera lectura, se añade el canto de la *Sequentia*²⁰¹. El diácono, antes de leer el Evangelio, saluda al pueblo: «*Dominus vobiscum*. Resp.: *Et cum spiritu tuo*». Todos se vuelven hacia oriente y, después que el diácono ha dicho: «*Sequentia sancti evangelii secundum...*», todos se signan en la frente y en el pecho, y se vuelven de nuevo hacia el Evangelio (n. 35). Cuando acaba la lectura del Evangelio, el pueblo si signa de nuevo (n. 37) y después el obispo incoa el canto del *Credo in unum* (n. 40). Se inciensan los altares laterales y el pueblo, pero no se especifica si durante el canto del Credo o después.

¹⁹⁹ Cf. ibídem, pp. 204-206.

²⁰⁰ Nótese la colocación de *Deus* después de *regnat*, a diferencia del modo actual después de *sancti*, ya afianzado al final del s. XI (cf. ibídem, p. 214).

²⁰¹ «Sequitur “iubilatio”, quam sequentiam vocant» (n. 31).

Al comienzo del sector ofertorial un sacerdote recoge las *oblaciones*, pan y vino, del pueblo, que le ofrecen con las manos cubiertas con lienzos blancos (*cum fanonibus candidis*)²⁰² (n. 44). El pontífice, después de haber recibido las *oblaciones*, se dirige a la sede y se lava las manos (n. 47). Luego, cuando las *oblaciones* del pueblo se han colocado bien sobre el altar, va al altar y recibe las de los presbíteros y diáconos (n. 53), sólo pan (n. 44). A continuación se inciensan las *oblaciones* (n. 55). El pontífice se vuelve hacia el pueblo diciendo: *Orate* (n. 56), esto es, el *Orate, fratres*, que hemos visto en el Sacramentario de Amiens.

Durante la recitación del Canon en voz baja (n. 58), se hace la señal de la cruz en seis momentos²⁰³. Cuando dice: «*Supplices te rogamus*», el sacerdote «*humiliato capite inclinat se ante altare*» (n. 62). Después del embolismo que va detrás del *Pater noster*, el pontífice imparte bendiciones, pero el autor aclara que se trata de una costumbre local, por tanto no romana (n. 72). El pontífice, durante su comunión, con un poco de pan consagrado hace el gesto de la inmisión haciendo tres cruces y diciendo: ««*Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam æternam. Amen. Pax*

²⁰² Eran los *fanones offertorii* o *lintea oblative*, equivalentes a manutergios (cfr. C. DU FRESNE SIEUR DU CANGE, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, o. c, III,] p. 412, sub voce “fano”, col. 3).

²⁰³ «In quo etiam canone sex ordines crucum observantur. Quorum primus est ubi dicitur: *uti accepta habeas et benedicas hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia illibata*. Secundus quippe est ubi dicitur: *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quæsumus, benedictam, ascriptam, ratam*. Tertius namque crucis ordo est ubi narratur: *Et accipiens panem in sanctas ac venerabiles manus suas benedixit*. Item: *tibi gratias agens benedixit*. Quartus ubi subinfertur: *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitæ eternæ et calicem salutis perpetuæ*. Quintus ubi dicitur: *Per quem hæc omnia, domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedixis*. Sextus quidem ordo sequitur quando profertur: *Per ipsum et cum ipso et in ipso, quando cum oblata calix tangitur*» (n. 60).

tecum. Et cum spiritu tuo» (n. 82)²⁰⁴. El resto de la Misa sigue prácticamente el *Ordo I*.

— *Sacramentario de Fulda del siglo X*

Se trata del manuscrito de un Sacramentario Gregoriano gelasiano, que se copió, hacia el 975, en el *scriptorium* del monasterio de Fulda²⁰⁵. El *incipit* declara su carácter gregoriano²⁰⁶. Como el GR, también éste de Fulda, después de la rúbrica inicial con la enumeración esquemática de las distintas partes de la celebración de la Misa hasta la *oratio super oblata*, continúa con el texto del Canon romano e incluye, después del *Supplices*, el memento de difuntos, precedido por un memento personal²⁰⁷. Después del rito de la paz, en el momento de la inmisión el sacerdote dice una oración, que coincide en parte con la del Sacramentario de Amiens²⁰⁸. Antes de la comunión, se

²⁰⁴ Esta fórmula ya se encontraba en varios manuscritos de la recensión larga del *Ordo Romanus I* (cf. *Ordo I*, n. 107).

²⁰⁵ G. RICHTER – A. SCHÖNFELDER (ed.), *Sacramentarium Fuldense sæculi X* (*cod. theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen*), Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1912, edición facsimilar de la Henry Bradshaw Society, Saint Michael's Abbey Press, Farnborough (UK) 1982.

²⁰⁶ «In Christi nomine incipit liber sacramentorum de circulo anni a sancto Gregorio papa romano editus, qualiter missa romana celebratur» (ibídem, p. 1).

²⁰⁷ «Memento mei quæso domine et miserere, licet hæc indigne tibi sancte pater omnipotens æterne deus meis manibus offerantur sacrificia, qui nec inuocare nomen tuum dignus sum, sed quoniam in honore laude et memoria gloriosissimi dilecti filii tui domini nostri Iesu Christi offeruntur, sicut incensum in conspectu diuinæ maiestatis tuæ cum odore suauitatis accendantur. Per eundem Christum dominum nostrum. Memento etiam domine et eorum, qui nos precesserunt cum signo fidei et dormiunt somno pacis. Ipsi domine et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii lucis et pacis, ut indulgeas deprecamur. Per eundem Christum dominum nostrum» (ibídem, p. 3).

²⁰⁸ «*Quando corpus sanguini domini miscetur. Fiat nobis et omnibus summentibus quæsumus domine commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi [in] remissionem omnium peccatorum, tutamentum quoque mentis et corporis et ad uitam capessendam æternam præparatio salutaris*» (ibídem, p. 4).

ofrecen al sacerdote cuatro oraciones, entre ellas la que estaba en el Sacramentario de Amiens (*Domine Iesu Christe, fili dei*) y otra (*Perceptio corporis*), que después fue incorporada al *Missale Romanum* con ligeras variaciones²⁰⁹. Al final de la Misa el sacerdote, mientras besa el altar, dice la misma oración *Placeat tibi*, ya presente en el Sacramentario de Amiens.

— *El Ordo Missæ en las fuentes germánicas del siglo XI*

En el siglo XI hay que señalar sobre todo el *Ordo de Minden*, que fue encargado por el obispo de Minden, Sigeberto, al *scriptorium* de San Gall; el códice es del 1030²¹⁰. Muchos ejemplares, esparcidos en diversas áreas, dependen de él²¹¹. Contiene muchas oraciones para prepararse a la Misa antes de salir de la sacristía; luego, durante la procesión de entrada, mientras la *schola* canta, el sacerdote dice por su cuenta varias oraciones, en buena parte *apologías*; también después, durante los cantos del *Kyrie*, del *Gloria*, del gradual, el *Alleluia* y la *sequentia*. Conviene notar, porque pasó a la Misa romana, que el sacerdote, subiendo al altar, dice la oración: «*Aufer a nobis quæsumus Domine iniquitates nostras, ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire*», y cuando llega al altar dice

²⁰⁹ «*Perceptio corporis et sanguinis tui, domine Iesu Christe, quam ego indignus sumere præsumo, non mihi proueniat ad iudicium et condemnationem, sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis te donante, qui cum patre et spiritu sancto*» (ibidem, p. 4).

²¹⁰ Cf. J. O. BEAGANÇA, *O «Ordo Missæ» de Reichenau*, «*Didaskalia*», 1 (1971), 160.

²¹¹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 130 y 134-135. En 1557 el códice fue recopiado por Matías Flacio Ilírico y ha sido recogido en E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiæ Ritibus*, t. I, ed. novissima, apud Remondini, Venetiis 1788, pp. 176-186; también en la PL 138, 1301-1336; cf. A.-G. MARTIMORT, *La documentation liturgique de dom Edmond Martène : Étude codicologique*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1978, n. 547. Lo citaré según la edición de Martène y de la PL.

para sí la antífona: «*Introibo ad altare Dei, ad Dominum, qui lætificat iuventutem meam*» con el salmo 42 (*Iudica me Deus, et discerne...*)²¹².

Confrontándolo con el *Ordo Romanus I*, se notan algunas diferencias, que luego recogerá la Misa romana. Después de la proclamación del Evangelio, el diácono dice: «*Per istos sermones sancti Evangelii tui, indulge mihi Domine omnia peccata mea*»²¹³; y el sacerdote incoa el rezo del Credo de Nicea-Constantinopla. Después dice: «*Dominus vobiscum. Et cum Spiritu tuo*» y se lava las manos. Este gesto se encontrará en la Misa romana, pero hacia el final del sector ofertorial. El sacerdote, después de haber recogido las *oblaciones* del clero y del pueblo:

«*Tunc puro corde offerat Domino oblatam ita dicens: Suscipe, sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus tibi offero Deo meo vivo, et vero, quia te pro æterna salute cunctæ Ecclesiæ tuæ suppliciter exoro. Per, etc.*»²¹⁴.

Siguen otras oraciones de oferta, junto con *apologías* e intercesiones por la Iglesia, los fieles y los difuntos; entre esas, una, semejante a la oración *Suscipe sancta Trinitas* del Sacramentario de Amiens, indicada como *quotidiana et generalis*, que con algunas variaciones pasará a la Misa romana²¹⁵. Cuando el diácono mezcla agua con el vino en el cáliz, dice:

²¹² Cf. MARTÈNE, o. c., p. 178 B; PL 138, 1310-1311.

²¹³ Cf. MARTÈNE, o. c., p. 182 A; PL 138, 1321.

²¹⁴ MARTÈNE, o. c., p. 183 A; PL 138, 1325.

²¹⁵ «*Suscipe sancta Trinitas hanc oblationem, quam tibi offero in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis, ascensionis Domini nostri I. C. et in honorem sanctorum tuorum, qui tibi placuerunt ab initio mundi, et eorum quorum hodie festivitas celebratur, et quorum hic nomina, et reliquiæ habentur, ut proficiat*

«Deus, qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti, da nobis quæsumus per huius aquæ, et vini mysteria eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostræ dignatus est fieri particeps Iesus Christus»²¹⁶.

El obispo acompaña el ofrecimiento del cáliz con esta otra oración:

«Offerimus tibi Domine calicem salutaris, et deprecamur clementiam tuam, ut in conspectu divinæ maiestatis tuæ cum odore suavitatis ascendat»²¹⁷.

Luego bendice el pan y el cáliz *elevata manu*, mientras dice:

«In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, sit signatum, ordinatum, sanctificatum, et benedictum hoc sacrificium novum. Veni sanctificator omnipotens, æterne Deus, et benedic hoc sacrificium tibi præparatum. Qui vivis, etc.»²¹⁸.

Seguidamente impone incienso en el incensario diciendo:

«Per intercessionem sancti Gabrielis Archangeli stantis a dextris altaris incensi, et omnium electorum suorum, incensum istud Dominus dignatur benedicere, et in odorem suavitatis accipere»²¹⁹.

Mientras el obispo o el presbítero inciensa el altar rodeándolo, dice:

ad honorem, nobis autem ad salutem, ut illi omnes pro nobis intecedere dignentur in cœlis, quorum memoriam agimus in terris. Per etc.» (MARTÈNE, o. c., p. 183A; PL 138, 1325).

²¹⁶ MARTÈNE, o. c., p. 184 A; PL 138, 1327-1328.

²¹⁷ MARTÈNE, o. c., p. 184 A; PL 138, 1328.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*.

«*Incensum istud a te benedictum ascendat ad te Domine et descendat super nos misericordia tua. Dirigatur oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo Domine.*

Quando odor incensi porrigitur sacerdoti et fratribus, dicat unusquisque eorum. *Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris, et flammam æternæ charitatis*»²²⁰.

La separación entre el sacerdote celebrante y los ministros, también el pueblo, llega hasta el extremo de que, mientras el sacerdote recita el Canon, los ministros cantan salmos²²¹. El memento de vivos se amplía con preces por sí mismo y por otros, y en el de difuntos se encuentra la fórmula que, casi idéntica, pasará a la Misa romana:

«*Memento etiam Domine famulorum, famularumque tuarum N. N. qui nos præcesserunt cum signo fidei, et dormiunt in somno pacis. Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur. Per Dominum, etc.*»²²².

Después del *Pater noster*, acompañan la inmisión tres fórmulas que hemos visto, respectivamente, en el *Ordo Romanus XV*, en el Sacramentario de Amiens y en el *Ordo Romanus V*²²³. Seguidamente, el sacerdote dice dos oraciones; la segunda –*Domine Iesu Christe, qui dixisti*, mientras besa el altar– se ha

²²⁰ MARTÈNE, o. c., p. 184 A; PL 138, 1328-1329.

²²¹ Cf. MARTÈNE, o. c., p. 184 B; PL 138, 1330.

²²² MARTÈNE, o. c., p. 185 A-B; PL 138, 1332.

²²³ «*Expleta secreta [se refiere al Canon dicho en voz baja], et oratione Dominica, cum dixerit. Pax Domini sit semper vobiscum. Misceatur corpus Dominico sanguini, et dicatur. Hæc sacrosancta commixtio corporis et sanguinis D. N. I. C. fiat omnibus nobis sumentibus salus mentis et corporis, et ad æternam vitam capessendam præparatio salutaris. Per eundem, etc. Fiat commixtio et consecratio corporis, et sanguinis D. N. I. C. omnibus accipientibus nobis in vitam æternam*» (MARTÈNE, o. c., p. 185 B; PL 138, 1332).

recibido en la Misa romana²²⁴. Después del rito de la paz, el sacerdote, mientras toma el pan consagrado para comulgar, dice: «*Panem cœlestem accipiam, et nomen Domini invocabo*», y recita dos oraciones; la primera de ellas es la oración *Perceptio corporis*, recogida en el Sacramentario de Fulda. Mientras toma el cáliz dice tres versículos de los salmos según la Vulgata (Sal 115, 3-4; Sal 17, 4)²²⁵ y una oración; y cuando está por sumir el *Sanguis* dice: «*Sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat me in vitam æternam*»²²⁶. La oración *Domine Iesu Christe, Fili Dei*, que en el Sacramentario de Amiens estaba colocada antes de la comunión, aquí se encuentra después, seguida de otra, *Corpus tuum Domine*, también recibida en la Misa romana²²⁷. Después de la comunión se encuentra la breve oración: «*Quod ore sumpsimus, Domine, mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum. Per, etc.*»²²⁸.

No hay referencia a una bendición final. Se recoge la rúbrica sobre el beso al altar mientras el sacerdote dice la oración *Placeat tibi Sancta Trinitas*, que hemos visto en los Sacramentarios de Amiens y de Fulda²²⁹.

²²⁴ «Domine Iesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis, ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiæ tuæ, eamque secundum tuam voluntatem pacificare, et adunare dignare» (MARTÈNE, o. c., p. 185 B; PL 138, 1332).

²²⁵ «Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi? Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero» (MARTÈNE, o. c., p. 185 B; PL 138, 1333).

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ «Corpus tuum Domine quod accepi, et calix quem potavi, adhæreant in visceribus meis, et præsta ut nulla ibi remaneat peccati macula, ubi tua sancta introierunt sacramenta. Qui vivis, etc.» (MARTÈNE, o. c., p. 186 A; PL 138, 1333).

²²⁸ MARTÈNE, o. c., p. 186 A; PL 138, 1334.

²²⁹ Cf. MARTÈNE, o. c., p. 186 A; PL 138, 1335.

El *Missale* de Basilea, de la segunda mitad del siglo XI²³⁰, al comienzo del sacramentario, contiene el *Ordo Missæ*²³¹. Por lo que se refiere a elementos recibidos después en la Misa romana, si bien con algunas diferencias respecto al *Ordo* de Minden y al Sacramentario de Amiens, sólo hay que señalar algunos de los ritos iniciales, en concreto una versión reducida del *Confiteor*²³², el sucesivo *Misereatur*²³³, y la oración *Aufer a nobis*²³⁴.

2.2.5. La Misa romana a finales del siglo XI

Como se ha explicado anteriormente, en la segunda mitad del siglo XI los libros litúrgicos que expresaban una liturgia de fondo romano con adaptaciones franco-germánicas se difundieron en Roma y en otros territorios italianos de influencia romana, por lo que la Misa romana acogió varias de esas adaptaciones y desarrolló otras. Después de menos de dos siglos, en el primer tercio del siglo XIII, ya se usaba un ordinario de la Misa muy cercano al que luego aparecerá en los misales impresos desde 1474 en adelante, hasta la víspera del Concilio

²³⁰ A. HÄNGGI – P. LADNER (ed.), *Missale Basileense saec. XI (Codex Gressly): Textband*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg 1994. No es un Misal plenario en sentido propio, que resulte de la fusión de los diversos libros necesarios para la celebración de la Misa, sino que los libros conservan su identidad en este orden: 1. Gradual (más bien Antifonal); 2. Calendario; 3. Sacramentario; 4. Leccionario; 5. Ritual, que propiamente no atañe a la Misa.

²³¹ Cf. *ibidem*, pp. 319-328

²³² «Confiteor Deo omnipotenti, istis et omnibus sanctis eius et tibi frater, quia peccavi nimis in cogitatione, in locutione et opere, propterea precor te, ora pro me» (*ibidem*, p. 320).

²³³ «Misereatur tibi omnipotens dominus et dimittat tibi omnia peccata tua, liberet te ab omni malo, conservet et confirmet in omni opere bono et perducatur nos dominus ad vitam aeternam» (*ibidem*, p. 321).

²³⁴ «Aufer a nobis iniquitates nostras domine, ut ad sancta sanctorum puris mereamur sensibus introire» (*ibidem*).

Vaticano II. Los primeros testimonios de esas adaptaciones se encuentran ya en algunos manuscritos de los últimos decenios del siglo XI.

— “*Micrologus*” de Bernoldo de Constanza

Un testigo importante de la Misa romana hacia el final del siglo XI es el *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* (ca. 1085) de Bernoldo de Constanza²³⁵. Es un comentario sintético de la liturgia romana, con particular atención a las tradiciones antiguas reactivadas por san Gregorio VII (1073-1085)²³⁶; los primeros 23 capítulos se dedican a la celebración de la Misa: expone las distintas partes y en el 23º presenta una *Brevis descriptio celebrandæ missæ*, en la que con frecuencia habla del *Ordo romanus*, refiriéndose al citado *Ordo V*²³⁷.

Iuxta Romanam consuetudinem, como preparación a la Misa el sacerdote canta algunos salmos y recita algunas preces, entre ella la oración *Aufer a nobis*²³⁸, con algunas diferencias respecto al citado Misal de Basilea y que posteriormente se colocará en el momento de subir al altar²³⁹. La Misa se celebra siempre con luces²⁴⁰, es decir, con velas encendidas. Mientras se dirige al altar, el sacerdote dice la antífona *ad Introitum*, o la canta el

²³⁵ Cf. F. COURTNEY, *Micrologus*, en *New Catholic Encyclopedia*, IX, The Catholic University of America, Washington, D.C. 1967, Reprint 1981, p. 810; W. HARTMANN, *Bernold von Konstanz*, en *Lexikon des Mittelalters*, I, Artemis Verlag, München-Zürich 1980, coll. 2007-2008; se encuentra en PL 151, 973-1072. *Micrologus* en latín medieval indicaba un compendio o exposición resumida.

²³⁶ Cf. c. 14: PL 151, 986.

²³⁷ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 206.

²³⁸ «Aufer a nobis, Domine, iniquitates nostras et peccata nostra, ut mereamur puris mentibus introire» (c. 23: PL 151, 992).

²³⁹ Cf. cc. 1 y 23: 979 y 992.

²⁴⁰ «Iuxta Romanum Ordinem numquam missam absque lumine celebramus» (c. 11: 984).

coro, con el salmo 42: *Iudica me, Deus, et discerne etc.*; después *facit confessionem*, o sea, dice el *Confiteor* y el *Misereatur*, como en el Misal de Basilea, con algunas diferencias, más el *Indulgentiam*²⁴¹; siguen luego las letanías con palabras en griego, o sea el *Kyrie eleison* (c. 1). El sacerdote, obispo o presbítero, dice el *Gloria in excelsis* en las fiestas que tienen *officium plenum*, excepto en Adviento y Septuagésima y en la fiesta de los Inocentes (c. 2); seguidamente dice al pueblo: *Dominus vobiscum*, y se responde: *Et cum spiritu tuo* (c. 2); sigue después la colecta (c. 3). La lecturas son sólo dos: la Epístola y el Evangelio (c. 4). El subdiácono puede leer la Epístola, no los ministros de grado inferior (c. 8), y el Evangelio sólo el diácono o el presbítero, que antes de la lectura se signan en la frente y en el pecho (c. 9).

Al comienzo del sector ofertorial se canta la *offerenda* (c. 10), y el *Ordo* romano no prescribe otra oración antes de la *secreta* (c. 11). Sin embargo, muchos acompañan la colocación de las *oblaciones* en el altar con algunas oraciones, que posteriormente serán acogidas en la Misa romana: *Veni, sanctificator*, después de la colocación del cáliz en el altar, según el *ordo galicano*²⁴²; *Suscipe, sancta Trinitas*²⁴³, que el sacerdote dice inclinado delante del altar; la fórmula ya se encontraba en el Sacramentario de Amiens, pero ésta es casi idéntica a la que será acogida

²⁴¹ «Indulgentiam et remissionem omnium peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus. Amen» (c. 23: 992).

²⁴² «Veni, sanctificator omnipotens, æterne Deus, benedic hoc sacrificium tuo nomini præparatum. Per Christum Dominum nostrum» (cc. 11 e 23: 984 e 992).

²⁴³ «Suscipe, sancta Trinitas, hanc oblationem, quam tibi offerimus in memoriam passionis, resurrectionis, ascensionis Domini nostri Iesu Christi, et in honorem sanctæ Dei Genitricis Mariæ, S. Petri, et S. Pauli, et istorum atque omnium sanctorum tuorum, ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem, et illi pro nobis dignentur intercedere, quorum memoriam agimus in terris» (c. 23: 992-993).

definitivamente en el *Missale Romanum*. Siguen luego el *Orate, fratres* y la *secreta* (cc. 11 y 23).

Después del prefacio, el sacerdote dice el *Sanctus* con los demás fieles (c. 11). El Canon romano se cita enteramente en el c. 23. Como en ámbito franco-germánico se había difundido la costumbre de añadir a los dos mementos, de vivos y de difuntos, una serie de preces de intercesión, Bernoldo las rechaza como superfluas, incluso el añadido *Et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus*, después del nombre del propio obispo (c. 13)²⁴⁴. Mantiene las señales de la cruz como en GrP y GrT con tres variaciones: sólo dos cruces en el *qui pridie*, silencia las señales en el *Supplices* y añade en el *Per ipsum* cinco señales de la cruz sobre el cáliz (cc. 14, 15 y 17).

Sigue el *Pater noster* con el embolismo, y a continuación los gestos de la fracción, acompañados por algunas fórmulas:

«[...] et a peccato simus semper liberi (*hic patenam accipiat, et osculatam deponat* [sobre el corporal]) et ab omni perturbatione securi. *Hic corpus super patena in tria dividat, dicens: Per Dominum nostrum Iesum Christum, usque, per omnia sæcula sæculorum. Respon. Amen. Hic etiam tertiam partem in calicem mittat, dicens: Pax Domini sit semper vobiscum. Respon. Et cum spiritu tuo. Et subiungit orationem istam: Fiat commistio et consecratio corporis et sanguinis Domini Iesu Christi accipientibus nobis in vitam æternam. Amen*» (c. 23: 995).

Durante la fracción, el clero y el pueblo cantan el *Agnus Dei*; luego, el sacerdote, después de besar el altar, da la paz al

²⁴⁴ No es éste el momento de valorar, con el análisis del relativo aparato crítico, la presencia originario de este «añadido» en el Canon romano; sobre esto cf. B. CAPELLE, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire, 2: Histoire : La messe*, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César, Louvain 1962, pp. 258-268.

ministro diciendo: *Pax tecum. R/. Et cum spiritu tuo*. También los fieles se dan entre ellos la paz, con la misma fórmula (cc. 18 y 23; 989, 995).

Antes de la comunión, el sacerdote dice la oración *Domine Iesu Christe*, que estaba ya presente en el Sacramentario de Amiens; Bernoldo advierte que no se encuentra en el *Ordo*, pero que se dice por tradición de hombres religiosos, como también la fórmula que el sacerdote dice cuando distribuye la comunión: «*Corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi proficiat tibi in vitam æternam. Amen*» (cc. 18 et 23: 989, 995). Cuando se acaba la distribución de la comunión, el sacerdote, según el *Ordo* romano, dice la breve oración *Quod ore sumpsimus*, ya presente en el Sacramentario de Amiens. Sigue luego la *oratio post Communionem* a favor de los que la han recibido, y después la bendición de todo el pueblo y el *Benedicamus Domino* o el *Ite missa est*, en las Misas en que se dice el *Gloria in excelsis* (cc. 19-21: 989-991). Antes de irse, el sacerdote besa el altar diciendo la oración *Placeat tibi, sancta Trinitas*, también presente en el Sacramentario de Amiens.

— *Ritual Beneventano (Roma, Biblioteca Vallicelliana, cod. C 32)*

Se trata de un *Rituale* de finales del siglo XI, originario de la región de Montecassino y de Benevento²⁴⁵. Su última sección es un *Ordo et Canon Missæ*²⁴⁶, más propiamente un sacramentario con pocas rúbricas. Las relaciones estrechas de la abadía de Montecassino con la Sede Romana –Esteban IX (1057-1058) y

²⁴⁵ Cf. A. ODERMATT (ed.), *Ein Rituale in beneventanischer Schrift. Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod C 32, Ende des 11. Jahrhunderts*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg 1980, pp. 82-100.

²⁴⁶ *Ibidem*, pp. 346-354 (nn. 351-400).

Víctor III (1086-1087) habían sido antes abades de Montecassino— y la dependencia de Benevento respecto al gobierno pontificio, desde 1077, garantizan que el Ritual Beneventano, aun con algunas peculiaridades, es un testigo valedero de la liturgia romana en aquellos años de acogida y adaptación de elementos que provenían de la liturgia franco-germánica. No era una obra que siguiera un trayecto lineal y uniforme de fijación, que se extendió más de un siglo.

Cuando el sacerdote llega al altar y lo besa, dice dos *apologías*, que no obtuvieron una acogida definitiva en la Misa romana. En cambio, la fórmula de bendición del diácono para la proclamación del Evangelio amplía la del *Ordo Romanus I* y resulta muy semejante a la definitiva: «*Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut nunties competenter evangelium pacis*» (n. 363). Luego el diácono «*osculat evangelium et altare*» y dice:

«*Munda cor meum et corpus meum ac labia mea, omnipotens et misericors deus, qui labia Esayæ prophete calculo mundasti ignito. Ita me etiam tua miseratione dignare mundare, ut sanctum evangelium tuum digne et tibi placite valeam annuntiare. Adiungat: Domine labia mea*» (n. 364).

En el sector ofertorial, el sacerdote primero recibe las *oblaciones* de cada uno y después se lava las manos recitando el Salmo 25 a partir del v. 6: «*Lavabo inter innocentes*» (n. 366). Cuando toma la *oblata* y la presenta, dice la oración *Suscipe sancte pater* (n. 368), que estaba presente en el *Ordo* de Minden, y luego otra: *In spiritu humilitatis*, ya presente en el Sacramentario de Amiens. En el ofrecimiento del cáliz, la primera fórmula, que antes no hemos encontrado, finalmente no fue recogida; no así la segunda fórmula *Offerimus tibi* (n. 369), que se encontraba en el *Ordo* de Minden. También se recoge la fórmula *Incensum istud*, que acompaña la incensación del cáliz, seguida del Salmo 140, 2 ss. *Dirigatur oratio* (n. 370). Después se encuentra la oración *Veni, sanctificator* (n. 317), con una

formulación más extensa que la del *Micrologus*. También la sucesiva oración *Suscipe, sancta trinitas* (n. 372), que el sacerdote dice inclinado ante el altar, tiene una formulación semejante a la del *Micrologus*, pero aún más semejante a la del Sacramentario de Amiens.

El Canon se reproduce por entero, con pequeñas variaciones respecto a GR y al *Micrologus* por lo que se refiere al *Te igitur*, a los dos *Memento* y al Communicantes. También el embolismo después del *Pater noster* presenta algunas ampliaciones al invocar la intercesión de los santos, que son un indicio de la destinación del Ritual a un monasterio benedictino²⁴⁷.

La fórmula que acompaña la inmisión²⁴⁸ es el resultado de la fusión de dos fórmulas, presentes en el *Ordo de Minden*. Después, la oración *Domine Iesu Christe, qui dixisti*, que dice el sacerdote mientras besa el altar (n. 391), coincide casi enteramente con la ya citada del *Ordo* de Minden; después da la paz.

Antes de su comunión, el sacerdote dice la oración *Domine Iesu Christe, filii Dei* (n. 393), como en el Sacramentario de Amiens. Las fórmulas que acompañan la comunión del sacerdote son muy semejantes a las recibidas definitivamente en el *Ordo Missæ*:

«Quando corpus domini accipit in manu. *Domine, non sum dignus, ut.*
Panem celestem accipiam et nomen domini invocabo.

²⁴⁷ «[...] et intercedente beata et gloriosa semperque virgine dei genetrice Maria et beato Michahale archangelo et sanctis apostolis tuis Petro, Paulo atque Andrea et beato Benedicto confessore tuo atque beata Scolastica, cum omnibus sanctis, da propitius...» (n. 389).

²⁴⁸ «Fiat hæc commistio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi omnibus nobis sumentibus salus mentis et corporis et ad æternam vitam capescendam præparatio salutaris. Amen» (n. 390).

Corpus domini nostri Iesu Christi conservet animam meam in vitam æternam. Amen.

Quid retribuam domino usque invocabo. Laudans invocabo dominum et ab inimicis meis salvus ero.

Sanguis domini nostri Iesu prosit michi ad remissionem omnium peccatorum meorum in vitam æternam. Amen» (nn. 394-395)²⁴⁹.

La oración *Corpus tuum, Domine*, que dice el sacerdote después de la comunión y que hemos encontrado en el *Ordo* de Minden, se recoge con la formulación que será definitiva:

«Post acceptam eucharistiam. *Corpus tuum, domine, quod sumpsi et calix, quem potavi, adhereat visceribus meis, et præsta, ut in me non remaneat scelerum macula, quem pura et sancta refecerunt sacramenta»* (n. 396)²⁵⁰.

Como en el *Micrologus*, la oración *Placeat tibi, sancta Trinitas*, también presente en el Sacramentario de Amiens, está colocada después de la Misa (cf. n. 397).

— *Missale S. Sabinæ (Bibliotheca Universitatis Zagrebiensis, cod. MR 166)*

El códice está dividido en dos partes²⁵¹: la primera comprende 326 páginas y se escribió hacia el final del siglo XI en un

²⁴⁹ Se recoge sólo el incipit *Domine, non sum dignus, ut*, que sigue después con el versículo entero de Mt 8, 8. Igualmente la indicación «*Quid retribuam domino usque invocabo*» quiere decir todo el versículo del Sal 115, 12 Vg.

²⁵⁰ El texto añade: «*Deo gratias. Verbum caro factum est. Tibi laus*», que se puede interpretar según un paso paralelo del Códice *Cassinense 127*, de la misma época que el *Ritual Beneventano*: «*Sumpto sancto sanguine dicat III vicibus: Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio in sæcula sæculorum. Amen. O beata trinitas*» (A. ODERMATT (ed.), *Ein Rituale in beneventanischer Schrift*, o. c., p. 234; cfr. p. 222).

²⁵¹ Cf. C. KNIEWALD, *Ordo et Canon Missae e Missali S. Sabinæ MR 166 saec. XI*, «*Ephemerides Liturgicae*», 70 (1956), 325-337.

scriptorium dependiente de la abadía de Montecassino para una iglesia dedicada a las santas Sabina y Serafia²⁵²; la segunda parte (pp. 327-352) se añadió en Split (Croacia), adonde el manuscrito fue llevado un siglo después²⁵³. El *ordo Missæ* para un obispo se encuentra en la primera parte y empieza con la oración que él dice mientras se reviste con los ornamentos y va hacia el altar. Su separación del pueblo se pone de manifiesto, porque, durante el canto del *Gloria in excelsis Deo* y del *Graduale*, el obispo recita una oración por su cuenta. Está previsto el uso del incienso para la proclamación de Evangelio; el obispo bendice al diácono con la señal de la cruz y se dan dos fórmulas, la segunda, *Dominus sit* (p. 333), coincide con la del Ritual Beneventano, e igualmente la oración *Munda cor meum* (ibídem), que el diácono dice en el altar. Está prevista la recitación del símbolo de Nicea-Constantinopla.

En el sector ofertorial, el obispo recibe las *oblaciones* del pueblo y después, cuando levanta la hostia, dice la oración *Suscipe sancta Trinitas* (p. 334), que el Ritual Beneventano colocaba después de la incensación del cáliz. Para la oración que acompaña el gesto de mezclar el vino con agua se ofrecen dos fórmulas: la primera es la oración *Deus qui humanæ substantiæ* (p. 334), que aparece en el *Ordo* de Minden. También se encuentra el gesto de bendecir juntamente el pan y el vino, pero la fórmula es distinta y no pasó definitivamente a la Misa romana. También la imposición del incienso, la incensación del altar y de las personas son muy semejantes a las de ese *Ordo*. La fórmula «*Orate pro me fratres*» (p. 334) es distinta de la del Sacramentario de Amiens. Como respuesta del pueblo se

²⁵² Mártires romanas del siglo II; están representadas en una pintura mural, descubierta recientemente y expuesta al público en el 2010, en la basílica de Santa Sabina en Roma.

²⁵³ Cf. ibídem, pp. 325-331.

presentan dos fórmulas: la segunda coincide con la del susodicho Sacramentario, mientras que la primera es aún más breve: «*Orent pro te omnes sancti Dei*».

Por lo que se refiere al Canon, como en el *Ordo* del Ritual Beneventano, se encuentran pequeñas diferencias con el GR y el *Micrologus* en el *Te igitur*, en los dos *Memento* y en el *Communicantes*. También en el embolismo después del *Pater noster* se amplía la súplica de intercesión de los santos. La fórmula que acompaña el gesto de depositar una partícula del pan en el cáliz es semejante a la del *Ordo* de Minden, en sus dos partes: *Hæc sacrosancta commixtio* y *Fiat hæc commixtio* (p. 336). Sigue la oración *Domine Iesu Christe qui dixisti*, como en el Ritual Beneventano.

Para que el sacerdote se prepare a la comunión se ofrecen tres oraciones. Sólo la tercera, la oración *Perceptio corporis*, ya recogida en el Sacramentario de Fulda, se recibirá definitivamente en el *Ordo* del *Missale Romanum*, mientras que la oración *Domine Iesu Christe, Fili Dei* (p. 337) está colocada después de la comunión, como en el *Ordo* de Minden. La comunión se describe así:

«Quando corpus domini in manibus accipit dicat III vicibus: *Panem cælestem...* Antequam sumas dic: *Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum*. Dicitur III vicibus.

Quando unicuique datur: *Corpus Domini nostri Iesu Christi prosit mihi in remissionem omnium peccatorum et ad vitam æternam. Amen.*

Quando accipit calicem: *Quid retribuam Domino... Laudans...* Quando sanguinem sumens dicat: *Sanguis Domini nostri Iesu Christi prosit mihi in remissionem omnium peccatorum et ad vitam æternam. Amen*» (p. 337).

Después de la oración *ad complendum* no se indican ritos para la conclusión, sólo preces de acción de gracias para decirlas en la

sacristía, entre ellas la oración *Placeat tibi sancta Trinitas*, como en el *Micrologus* y en el Ritual Beneventano.

— “*Ordinale*” de Montecassino y Benevento

Es un *ordinale* para la liturgia del oficio divino en el monasterio de Montecassino, a finales del siglo XI, que en algunas partes proporciona indicaciones precisas sobre el *ordo* de la Misa²⁵⁴. De este *ordinale* derivan otros destinados a Benevento²⁵⁵. En concreto, en los manuscritos Mazarine 364 y Nápoles VI F 2, hay dos descripciones de la Misa, con cierta amplitud: en el primer domingo de Adviento y en la fiesta de Navidad, la Misa Mayor²⁵⁶. La primera descripción se refiere a la Misa en los domingos y fiestas después del canto de la hora tercia (nn. 18-20 y 58-59). A diferencia del *Micrologus*, el *ordinale* no se superpone al sacramentario, sino que se limita a las rúbricas. Mientras el sacerdote y los ministros se revisten con los ornamentos sagrados y demás vestiduras, el coro canta la antífona de entrada y al *Gloria Patri* comienza la procesión en este orden: dos acólitos con ciriales encendidos, otros dos con

²⁵⁴ Me serviré de la edición de T. F. KELLY, *The Ordinal of Montecassino and Benevento: Breviarium sive ordo officiorum, 11th Century*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008. En su origen se encuentra la obra de renovación litúrgica del abad Desiderio –más adelante, en 1086, elegido papa Víctor III– en continuidad con la dedicación de la nueva basílica del monasterio en 1071 y proseguida por su sucesor Oderisio. Han llegado hasta nuestros días cinco manuscritos de ese *Ordinale*. Especialmente hay que señalar dos de ellos, copiados en los años 1099-1105: Biblioteca Vaticana, Ms. Urbinae latinus 585, que transmite un texto de los años 1071-1075; París, Biblioteca Mazarine, Ms. 364, que transmite un texto del 1090-1094 (cfr. *ibidem*, pp. 39-60).

²⁵⁵ Destaca especialmente el conservado en Nápoles, Biblioteca Nazionale, Ms VI F 2, copiado en los años 1099-1118, basándose en el *Ordinale* cassinense de finales del siglo XI, para una casa dependiente del monasterio de Santa Sofía, en Benevento (cf. *ibidem*, pp. 59-64).

²⁵⁶ Cf. *ibidem*, nn. 29-64 (pp. 269-275), 111-126 (pp. 289-295).

incienso, dos subdiáconos con los libros de los Evangelios, el diácono y el sacerdote (nn. 29-30). Cuando el sacerdote llega al altar comienza a recitar la antifona *Introibo ad altare Dei* con el salmo 42, *Iudica me Deus*; después, inclinados, recitan el *Confiteor*; luego un subdiácono presenta abierto el evangeliario al sacerdote, para que lo bese, y lo coloca cerrado en el lado izquierdo del altar (nn. 32-33). El coro, después del canto del introito, continúa con el canto del *Kyrie*. El diácono besa el altar, después lo besa el sacerdote, que inclinado reza en voz baja, pero no se especifica ninguna fórmula; seguidamente recibe del diácono el incensario, inciensa el altar y se lo devuelve, para que él también inciense el altar rodeándolo (nn. 34-35). Cuando se ha acabado el canto del *Kyrie*, el sacerdote dice: *Gloria in excelsis Deo*, según el tiempo litúrgico.

Después del *Gloria in excelsis*, el sacerdote dice al pueblo: *Dominus vobiscum*, y recita la oración en la parte derecha del altar; a continuación el subdiácono lee la epístola (nn. 40-41 y 60-61). Después se canta el gradual y el aleluya, o el tracto. Para la lectura del Evangelio, el diácono inclinado pide la bendición del sacerdote, después va al altar, toma el evangeliario y, acompañado de luces e incienso, lo lleva apoyándolo sobre el hombro izquierdo; lo lee orientado hacia norte o sur. Después de la lectura, besa el libro y se retira, mientras el subdiácono presenta el libro al sacerdote para que lo bese (nn. 42-45). A continuación el sacerdote dice: *Credo in unum Deum*, y, mientras lo canta el coro, todos están de pie (nn. 46-47).

Después del Credo, el sacerdote se vuelve hacia el pueblo y dice: «*Dominus vobiscum. Oremus*»; y, mientras el coro canta el ofertorio, se lava las manos (nn. 50-51). El libro (sacramentario o misal) se lleva a la parte izquierda del altar (nn. 60-61) y el subdiácono lleva al altar el cáliz con vino, cubierto por el corporal, y la patena con las *oblaciones*. El diácono extiende otro corporal sobre el altar, presenta la patena con las *oblaciones*

al sacerdote y echa agua al vino en el cáliz (nn. 50-51). El sacerdote inciensa el cáliz y las *oblaciones* y devuelve el incensario al diácono, que a su vez inciensa el altar, rodeándolo, y después al sacerdote; mientras tanto éste reza inclinado delante del altar, pero no se especifica ninguna fórmula; luego besa el altar y, vuelto hacia el pueblo, pide su oración (nn. 52-53); probablemente se refiere al *Orate, fratres*.

El sacerdote dice en voz baja el Canon (nn. 52-53). Después del *Pater noster* y del embolismo sucesivo, el sacerdote rompe la hostia consagrada sobre el cáliz y deja caer en él una partícula. A continuación dice el *Agnus Dei* y, después de besar el altar, da la paz al diácono, al subdiácono y a los otros ministros (nn. 54-55).

Para la comunión y el final de la Misa las indicaciones son muy escasas: después de la comunión, el libro es llevado a la parte derecha del altar, donde el sacerdote dice la *oratio ad complendum*, y al final el diácono dice: «*Benedicamus Domino*» (nn. 54-55 y 60-61).

La descripción de la Misa mayor de Navidad (nn. 111-122), en sustancia, difiere muy poco de la de los domingos: sólo un mayor número de acólitos, subdiáconos y diáconos, y cómo se deviden entre ellos las diversas tareas. Esa descripción de la Misa mayor se extiende también a las Misas de las fiestas principales.

Del examen de estas fuentes litúrgicas se puede concluir que a finales del siglo XI en la Misa romana ya se habían acogido, aunque no uniformemente, muchos elementos añadidos en ámbito franco-germánico a la antigua liturgia romana del siglo VII, pero aún predominaba la sobria serenidad del espíritu romano; a la vez, se había introducido plenamente la separación entre el sacerdote y el pueblo en la celebración litúrgica.

2.2.6. La Misa romana en los siglos XII y XIII

En estos dos siglos el *Ordo Missæ* de la liturgia romana llega a su forma definitiva, que durará por siglos hasta la reforma que sigue al Concilio Vaticano II.

— “*Ordo Officiorum Ecclesie Lateranensis*” del Cardenal Bernardo

Este libro es obra de Bernardo, prior de los canónigos de San Juan de Letrán en el pontificado de Inocencio II (1130-1143) y luego, hasta el 1145, cuando fue creado cardenal presbítero de San Clemente²⁵⁷. Es un *ordinale*, que sigue el año litúrgico e indica las particularidades litúrgicas de cada día. En el libro cuarto, entre los capítulos que atañen al domingo de Resurrección, se inserta la descripción de la Misa del obispo²⁵⁸, con el servicio litúrgico de un presbítero, de un diácono y de un subdiácono; a ella se remite para el *ordo Missæ* de los obispos en otros días²⁵⁹. No se citan las fórmulas, sólo algunos incipit.

Al comienzo de la Misa, el obispo va en procesión al altar con los ministros sagrados y los ayudantes. Cuando llega delante del altar mayor, canta el Salmo 42 (*Iudica me, deus*), luego recita inclinado la confesión, impone incienso, besa el evangelario abierto, que le presenta el subdiácono, da la paz al diácono e inciensa el altar, «*primum quidem superius, deinde in facie*» (p. 80). Después es incensado por el diácono, el cual rodeando el altar lo inciensa. El obispo besa el altar y va a su sede. Mientras

²⁵⁷ Cf. L. FISCHER (ed.), *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesie prioris Ordo officiorum ecclesie Lateranensis*, F. P. Datterer & Co (A. Sellier), München 1916, pp. xi-xvii.

²⁵⁸ Cf. ibídem, pp. 80-87.

²⁵⁹ Cf. ibídem, p. 122.

tanto, se cantan el introito, el *Kyrie* y el *Gloria in excelsis*. Después, el obispo dice la oración –una en las fiestas mayores y tres, al máximo, otros días–, y el subdiácono lee la Epístola desde el ambón, y seguidamente presenta el libro al obispo, para que lo lea (p. 81). Se canta el gradual y el aleluya. El diácono lee el Evangelio, pero antes el obispo impone incienso en el incensario y bendice al diácono, que después va al altar, lo besa, coge el evangeliario y va al ambón, de donde saluda al pueblo, probablemente con la fórmula *Dominus vobiscum*, y dice: *Sequentia sancti evangelii* –el coro responde: *Gloria tibi, Domine*–, se signa, besa el evangeliario y lo inciensa. Cuando acaba la lectura, inciensa de nuevo y besa el libro, que acto seguido el subdiácono lo lleva al obispo, para que lo bese. Después, el obispo va ante el altar y dice una oración correspondiente, de la que el *Ordo* no da ninguna fórmula; se trata de una acción que no hemos encontrado en ninguna de las fuentes litúrgicas de fines del siglo XI. Luego, el obispo predica la homilía y, cuando termina, *confessio a diacono fit populo* y el obispo dice: *Misereatur vestri* (p. 82). Sigue el Símbolo Niceno, que incoa el obispo y cantan el clero y el pueblo, mientras lo lee el obispo y los ministros sagrados que lo asisten.

Al comienzo del sector ofertorial, se canta el *offertorium*, el obispo recibe la *oblatio* en la sede, se lava las manos, va al altar, en el que pone las hostias y el cáliz con el vino y un poco de agua, ayudado por el diácono y el subdiácono. No se mencionan oraciones, sino sólo algunos gestos: el obispo, después de haber echado un poco de agua en el cáliz, hace sobre él la señal de la cruz. El diácono coloca el cáliz sobre el altar haciendo con él la señal de la cruz. El obispo inciensa la hostia, el cáliz y el altar, entrega el incensario al diácono, el cual lo inciensa y después, rodeando el altar, lo inciensa también (p. 83). Uno de los acólitos inciensa a los que están en el coro y al pueblo. El obispo pide a

los presente que recen por él; no se especifica ninguna fórmula, quizás el *Orate, fratres*²⁶⁰.

Respecto a la plegaria eucarística, cuando el coro inicia el canto del *Sanctus*, el obispo la lee, junto con el diácono y el subdiácono. No se menciona que haya que hacer señales de la cruz, excepto la que hace el obispo con la hostia sobre el cáliz, al final de Canon. Mientras dice en voz alta: «*Per omnia secula seculorum*», eleva un poco el cáliz (p. 85).

Después del *Pater noster*, el obispo, mientras recita el embolismo en voz baja, recibe del diácono la patena, se signa con ella, la besa, pone en ella la hostia consagrada y la divide en tres partes, toma una de ellas y «*facit crucem infra calicem in IV partibus diacono illum discooperiente et dicit aperta uoce Pax domini sit semper uobiscum et ipsam particulam in calicem mittit*» (p. 85). Sigue el *Agnus Dei*, que el obispo dice junto con los ministros. A continuación, el obispo besa el altar y da la paz al presbítero que lo asiste, y éste a su vez la da al cantor, y éste a las dos partes del coro.

No se mencionan oraciones u otras fórmulas que se digan inmediatamente antes o durante la comunión. El obispo comulga primero del cáliz sirviéndose de una caña de plata y, después, con una de las dos partes que quedan de la hostia (p. 85). Luego divide la tercera parte que resta, con las que da la comunión al diácono y al subdiácono; ambos comulgan luego del cáliz sirviéndose de la caña. Los demás ministros, los miembros de la comunidad lateranense que están en el coro y el pueblo reciben del obispo la comunión con las partículas consagradas y luego van al diácono que les ofrece el cáliz para que comulguen con la

²⁶⁰ Se explica que en muchos lugares cada vez que el prebitero se vuelve hacia el pueblo, el diácono le arregla las vestiduras; esto no es necesario en la basílica lateranense, porque el obispo mira siempre hacia el pueblo.

caña (p. 86). Si es necesario, para dar la comunión al pueblo, pueden intervenir otros sacerdotes, diáconos y subdiáconos. Mientras tanto el coro canta el segundo y el tercer *Agnus Dei* y la antífona de comunión.

Después de la distribución de la comunión, el obispo, en la sede, se purifica los dedos con vino y agua y purifica el cáliz con vino; luego va al altar y dice las *orationes ad complendum*. El diácono dice *Ite, missa est*, en las Misas en que se canta el *Gloria in excelsis*, o el *Benedicamus Domino*, en las otras Misas; luego, el obispo bendice al pueblo (p. 87). No se añaden más indicaciones, porque a continuación sigue la hora sexta del oficio divino.

— “*Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense*”

Este Misal ha llegado a nosotros en el códice A65 (*olim* 65) del Archivo Capitular de la Basílica del San Juan de Letrán, en Roma. El códice se compone de dos partes escritas por manos distintas y en fechas diferentes: la primera contiene en primer lugar un calendario y después, fundidos, el sacramentario y el evangelario; la segunda parte contiene el antifonario y el epistolario, también fundidos²⁶¹. Por lo que atañe al *ordo Missæ*, interesa aquí la primera parte, copiada entre 1180 y 1198, en un lugar no claramente determinado de Italia central²⁶².

²⁶¹ La primera parte del códice la publicó Nicola Antonelli en 1752, reproducida en una edición facsimile reciente: N. ANTONELLI, *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense (Rist anast 1752)*, A. WARD – C. JOHNSON (ed.), C.L.V.–Edizioni Liturgiche, Roma 1998; hay también una edición reciente de la segunda parte: G. SHIN-HO CHANG (ed.), *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense, Archivii Basilicæ Lateranensis Codex A65 (olim 65): Introduzione, Edizione semicritica e Facsimile (f. 208 - f. 327)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

²⁶² Para la datación y localización de cada parte, cf. G. SHIN-HO CHANG (ed.), o. c., pp. 9-18, 43-51; respecto a la localización de la primera parte, el editor de la

El sacramentario está casi privado de rúbricas. Después de la Misa del día de Pascua, se proponen los prefacios a lo largo del año, el Canon y algunos elementos sucesivos del *ordo Missæ*²⁶³. El Canon coincide prácticamente –las diferencias son mínimas– con el recibido definitivamente en la Misa romana, también el *Pater noster* y el embolismo, con la inmisión descrita en el *Micrologus*, en cambio no se describe la fracción, aunque la supone la inmisión (n. 410). Antes de dar la paz, el sacerdote dice la oración *Domine Iesu Christe, qui dixisti*, pero no se especifica si en voz baja o alta (n. 411). Luego, se ofrecen, sin rúbrica alguna, las oraciones *Perceptio Corporis* y *Domine Iesu Christe, Fili Dei* para prepararse a la comunión (nn. 414-415), y la fórmula: «*Corpus Domini nostri Iesu Christi c. ... et animam ... in vitam æternam. Amen*» (n. 416).

No hay más fórmulas, excepto: «*Ite Missa est*» y después la oración *Placeat tibi sancta Trinitas* en forma algo abreviada²⁶⁴; siguen después una serie de *capitula* y dos oraciones, probablemente par recitarlas mientras el sacerdote regresa a la sacristía.

— “*De missarum mysteriis*” del Cardenal Lotario, después
Inocencio III

Lotario dei Conti di Segni (1160-1216), creado cardenal en 1191 y elegido papa en 1198, compuso sua obra *De missarum*

segunda parte la considera más probablemente en Spoleto o en Città di Castello; para la datación de la segunda parte indica los años 1244-1260.

²⁶³ Cf. ibídem, pp. 197-207 (nn. 385-419).

²⁶⁴ «Placeat tibi sancta Trinitas obsequium servitutis meæ, et præsta; ut sacrificium, quod oculis tuæ maiestatis indignus optuli, sit propitiabile, et miserante» (n. 419).

mysteriis entre 1195 y 1197²⁶⁵. Es un comentario detallado de tipo alegórico de los ritos de la Misa papal, con un amplio estudio teológico a mitad de la obra. La falta de una edición crítica no permite aprovecharlo suficientemente en lo que atañe a la descripción de los ritos a causa de las interpolaciones posteriores²⁶⁶.

Los ritos que se describen coinciden en gran parte con los del *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* del Cardenal Bernardo; señalaré las diferencias y las aclaraciones. Respecto al comienzo de la Misa, se detalla que el pontífice *cum astantibus confitetur* y que la confesión se acompaña con el gesto de golpearse el pecho tres veces (II, 3); el pontífice besa el altar antes de incensarlo, no después (II, 1-20). Respecto al *Kyrie eleison*, Lotario advierte que lo canta el clero, no el pueblo, como estableció san Gregorio Magno: tres veces *Kyrie*, tres veces *Christe* y otras tres *Kyrie* (II, 19). A los lados del altar se colocan dos candelabros con teas encendidas y en el centro la cruz (II, 21).

El pontífice dice la colecta desde la sede, en pie y vuelto hacia oriente, habiendo saludado previamente al pueblo: «*Pax vobis*» –el presbítero dice: «*Dominus vobiscum*»– y el coro responde: «*Et cum spiritu tuo*» (II, 24). En las iglesias que tienen la entrada en la parte occidental, el sacerdote está frente al altar para orar hacia oriente, y en el saludo se vuelve hacia el pueblo, excepto

²⁶⁵ Cfr. M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Antenore, Padova 1972, pp. 344-346.

²⁶⁶ Los manuscritos son muy numerosos; Maccarrone ofrece una lista de 144 (ibídem, pp. 425-431) y no es completa. En algunos de ellos aparece el título *De sacro altaris mysterio*, y así figuraba en la primera edición impresa de 1575, posteriormente reproducida en la *Patrologia latina* de Migne, y recientemente en esta otra edición bilingüe latina-italiana: INNOCENZO III, *Il sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Mysterio)*, S. FIORAMONTI (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002; me refiriré a esta última. La obra se divide en seis libros y éstos en capítulos.

en el prefacio y en la fracción del pan (II, 22). La colectas pueden ser varias y se recitan con las manos alzadas y alargadas (II, 28).

Después de la lectura de la Epístola y el canto del gradual, el aleluya se canta dos veces intercalando un versículo. La secuencia no se cantaba en la Misa papal, pero sí en algunas iglesias, después del aleluya (II, 33).

Si no celebra la Misa un obispo, sino un simple sacerdote, éste al comienzo se coloca a la derecha del altar y después pasa a la izquierda para leer el Evangelio (II, 35). En la Misa pontifical es el diácono quien lee el Evangelio. Según Lotario, el diácono toma el libro de los Evangelios antes, y no después, de la bendición que recibe del obispo. Tanto él, como el sacerdote, cuando leen el Evangelio, hacen la señal de la cruz con tres dedos sobre el libro y después sobre la frente, la boca y el pecho (II, 43. 45). Lotario no menciona la homilía, pero sí el canto del Símbolo (II, 49).

Al comienzo del sector ofertorial, el sacerdote dice: «*Dominus vobiscum*»; después: «*Oremus*», y se lava las manos; luego, «*dum offertorium cantatur, sacerdos accipit oblationes a populis, vel hostias a ministris*» (II, 53.55). El diácono extiende los corporales sobre el altar y presenta la patena con la hostia al obispo, que coloca la hostia sobre el altar y esconde la patena debajo del corporal, o bien el subdiácono la aleja del altar. Después el obispo recibe del diácono el cáliz con vino y echa en él un poco de agua, luego incienso estas ofertas y todo el altar (II, 56-59). Como últimos ritos del sector ofertorial, el sacerdote se inclina y reza por sí y por el pueblo, luego se dirige al pueblo: «*Orate, fratres*», y recita una oración, que sería la *secreta* (II, 60).

Al final de la *secreta*, el sacerdote alza las manos y dice en voz alta: «*Per omnia sæcula sæculorum*», e inicia el diálogo introduciendo el prefacio, que termina con el canto del *Sanctus*;

Lotario no dice que lo lee el sacerdote mientras se canta (II, 61). La recitación del Canon tiene lugar en *secretum silentium*, privadamente en voz baja (III, 1-2). Lotario lo designa con varios nombres: *Secreta*, *Canon*, *Actio* (III, 4-5.9). En el *Te igitur*, además de orar expresamente por el papa y el obispo propio, Lotario añade el jefe de la autoridad civil, el *princeps* (III, 5). Comenta todas las señales de la cruz, durante el Canon, que se mencionaban en el *Micrologus* y añade dos en el *Supplices*²⁶⁷. Los dos mementos, de vivos y de difuntos, como en el *Micrologus* y en el *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense*, son iguales a los acogidos definitivamente en el Misal Romano. Se indica el gesto del sacerdote, que se golpea el pecho alzando la voz cuando dice: «*Nobis quoque peccatoribus*» (V, 15). También al final del Canon alza la voz diciendo: «*Per omnia sæcula sæculorum*».

Después de la fracción de la hostia en tres partes, el sacerdote hace tres veces la señal de la cruz con una de las partes y la vuelve a poner en la patena, después va a la sede y en el momento de la comunión toma la parte mayor de la hostia, la divide, toma una parte y echa la otra en el cáliz, del que bebe el *Sanguis*, con la caña (VI, 2 y 9). Después de la comunión se canta la antifona: no se hace referencia a la comunión del pueblo. La oración y los ritos finales se desarrollan como en el *Ordo officiorum ecclesie Lateranensis* del Cardenal Bernardo.

— *El ordinario de la Misa según el uso de la corte papal antes de 1227*

La Misa de la corte papal durante los pontificados de Inocencio III (1198-1216) y de Honorio III (1216-1227) se

²⁶⁷ Cf. III, 3 e 12; IV, 3; V, 1, 4, 7 e 14.

puede reconstruir basándose en varios códices. Era la Misa que el papa celebraba en su capilla, junto a la *Scala Santa*, cerca de la basílica Lateranense, si bien resulta en cierto modo adaptada al presbítero²⁶⁸.

Como preparación del sacerdote a la Misa se indican cinco salmos, para recitarlos, y varias oraciones breves. El sacerdote, después de prepararse, entra y se dirige al altar, mientras recita la antifona: «*Introibo ad altare dei. R/. Ad deum qui letificat iuventutem meam*» y el salmo 42 (*Iudica me deus...*). Luego añade: «*V/. Adiutorium nostrum in nomine domini. R/. Qui fecit celum et terram*». Sigue la rúbrica: «*Deinde faciat confessionem*»²⁶⁹. A continuación:

²⁶⁸ La reconstrucción del *ordo* de la Misa se encuentra en E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, The University Press, Fribourg 1975, pp. 493-526. Recientemente se ha editado uno de los códices: M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ codicis VI.G.38 Bibliothecæ Nationalis Neapolinensis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003; el *ordo Missæ* se encuentra en las pp. 259-273.

²⁶⁹ En el manuscrito del Archivo de Santa María la Mayor del tercer cuarto del siglo XIII (cfr. p. xxxi) hay una fórmula de la *confessio*: «Confiteor deo omnipotenti. patri et filio et spiritui sancto. beate Marie semper virgini. et omnibus sanctis. et vobis fratribus. quia peccavi nimis cogitatione. loquutione. et opere. Mea culpa. Mea maxima culpa. Ideo deprecor beatissimam virginem Mariam. et omnes sanctos et vos fratres ut oretis pro me. *Respondentibus omnibus et dicentibus* Misereatur tui omnipotens deus. *cum confessione*. Confiteor deo omnipotenti. *Quibus finitis. dicit sacerdos*. Misereatur vestri omnipotens deus. et dimissis peccatis vestris. perducat vos ad vitam eternam. *Absolutio*. Indulgentiam. absolutionem. et remissionem omnium peccatorum vestrorum. tribuat vobis omnipotens et misericors dominus. R/. Amen» (E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 498-499). Las fórmulas del *Confiteor* y del *Misereatur* son más largas que las del *Missale Basileense*; la de *Indulgentiam* es casi igual a la del *Micrologus*.

Sobre los signos de puntuación el coautor Walker da la siguiente explicación: «The moderate reading punctuation devised on the what the manuscriptis suggest, ist not directly based on any particular system. A full stop after a cue either separates another one immediately following or signifies that de preceding text is given in

«Ex hinc capitula. *V/. Deus tu convertens vivificabis nos. R/. Et plebs tua letabitur. V/. Ostende nobis domine. R/. Et salutare. V/. Domine exaudi orationem. R/. Et clamor. V/. Dominus vobiscum. R/. Et cum spiritu tuo*».

Los *capitula* se han tomado de los Sal 84, 7-8; y 101, 2, completados con *Dominus vobiscum* etc. Sólo se indican las primeras palabras, por ser muy conocidos²⁷⁰.

«Oratio. *Aufer a nobis quesumus domine cunctas iniquitates nostras. ut ad sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire. Per*»²⁷¹.

Esta oración estaba ya en el *Ordo* de Minden y el sacerdote la recitaba mientras subía al altar, antes de decir el salmo 42.

«Postea inclinatus dicat hanc orationem. *Oramus te domine. ut per merita sanctorum quorum reliquie hic sunt. et omnium sanctorum indulgere digneris omnia peccata nostra. Amen*» (p. 500).

También esta oración se encontraba, con algunas diferencias, en dicho *Ordo*, pero en el momento de subir al altar al comienzo del ofertorio²⁷².

«Qua completa ascendit ad altare. et deosculans illud dat pacem diacono et subdiacono. accipiensque turibulum a diacono incensat altare. Reddito turibulo diacono. perlegit introitum cum

full. Explicits begining with a lower case letter, are also followed by a full stop» (p. li).

²⁷⁰ El texto completo es: «Deus tu convertens vivificabis nos. Et plebs tua letabitur in te. Ostende nobis domine misericordiam tuam. Et salutare tuum da nobis (Sal 84, 7-8). Domine exaudi orationem meam. Et clamor meus ad te veniat» (Sal 101, 2).

²⁷¹ E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., p. 499.

²⁷² «Oro te, Domine omnipotens Deus, ut per merita sanctorum tuorum, quorum reliquiæ hic continentur, eorum intercessionibus indulgere digneris mihi omnia peccata mea. Qui vivis, etc.» (E. MARTÈNE, o. c., I, p. 182A).

ministris. Deinde dicat *Gloria in excelsis deo* si est dicendum. Qua finita. antequam dicat *Dominus vobiscum*, osculetur altare» (pp. 500-501).

El *Ordo* se fija sólo en el sacerdote, por eso no se mencionan el *Kyrie eleison*, la epístola, el gradual y el aleluya.

Antes de leer el Evangelio, el diácono va al sacerdote que lo bendice diciendo:

«*Sit dominus in corde tuo. et in labiis tuis. ut digne et competenter annunties evangelium suum.*

Tunc inclinet se diaconus ante altare et dicat. *Munda cor meum ac labia mea omnipotens deus. qui labia Ysaie prophete calculo mundasti ignito. ita me tua grata miseratione dignare mundare. ut sanctum evangelium digne valeam nuntiare*» (p. 501)²⁷³.

En el ofertorio el sacerdote ofrece la hostia diciendo:

«*Suscipe sancte pater omnipotens eterne deus hanc immaculatam hostiam. quam ego indignus famulus tuus offero tibi deo meo vivo et vero. pro innumerabilibus peccatis et offensionibus. et negligentis meis. et pro omnibus circumstantibus. sed et pro omnibus fidelibus christianis. vivis atque defunctis. ut michi et aliis proficiat ad salutem in vitam eternam. Amen*» (pp. 502-503).

La fórmula está más desarrollada que en el *Ordo* de Minden y que en el Ritual de Benevento.

El celebrante añade un poco de agua en el cáliz, mientras dice la oración *Deus qui*

²⁷³ Estas fórmulas son muy parecidas a las del *Ordo* del Ritual de Benevento, citado más arriba, e idénticas a las acogidas definitivamente en la Misa romana.

humane substantie, que coincide con la del *Ordo* de Minden y del *Missale S. Sabinæ*. La oración que acompaña el ofrecimiento del vino está más desarrollada:

«Quando ponit calicem in altare dicit. *Offerimus tibi domine calicem salutaris. tuam deprecantes clementiam. ut in conspectu divine maiestatis tue. pro nostra et totius mundi salute. cum odore suavitatis ascendat. Amen.*

Deinde dicit hanc antiphonam. *In spiritu humilitatis. et in animo contrito suscipiamur domine a te. et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie. ut placeat tibi domine deus»* (pp. 503-504).

Esta antífona, basada en Dn 3, 39-40, en el sacramentario di Amiens formaba parte de la oración del sacerdote, cuando colocaba el pan y el vino sobre el altar, y posteriormente fue recogida en el *Ordo* del Ritual de Benevento.

«Sequitur oratio super hostiam et calicem cum signo crucis. *Veni sanctificator omnipotens eterne deus. et benedic hoc sacrificium tuo sancto nomini preparatum»* (p. 504).

La fórmula coincide con la del *Ordo* de Minden para la bendición del pan y del vino *elevata manu*, pero no se daba ninguna indicación sobre la señal de la cruz.

Sigue la imposición del incienso en el incensario, mientras recita la misma fórmula del *Ordo* de Minden, pero no *per intercessionem sancti Gabrielis*, sino *per intercessionem beati Michaelis*. Con respecto a la incensación, no coinciden los códices: unos hablan de la incensación del cáliz, otros del altar, otros de la hostia y del cáliz; pero todos coinciden en la fórmula, que amplía la del *Ordo* de Minden, porque, después de «*Incensum istud a te benedictum ascendat ad te domine. et descendat super nos misericordia tua*», siguen los versículos de

Sal 140, 2-4b y no sólo el v. 2a²⁷⁴. Cuando devuelve el incensario al diácono, el sacerdote dice la fórmula «*Accendat in nobis...*», también presente en el citado *Ordo*.

«Tunc inclinet se ante altare et dicat hanc orationem. *Suscipe sancta trinitas hanc oblationem quam tibi offerimus. ob memoriam passionis. resurrectionis. ascensionis Ihesu Christi domini nostri. et in honore beate Marie semper virginis. et beati Iohannis baptiste. et sanctorum apostolorum. Petri. et Pauli. et istorum. et omnium sanctorum. ut illis proficiat ad honorem nobis autem ad salutem. et illis pro nobis intercedere dignentur in celis. quorum memoriam facimus in terris. Per*» (p. 505).

La oración coincide, excepto algunas variantes, con la citada del sacramentario de Amiens «*quando ponitur oblata super altare*», después presente en el *Ordo* del Ritual de Benevento y en el *Missale S. Sabinæ*. Seguidamente besa el altar.

El *Orate, fratres*, ya presente en el sacramentario di Amiens, se encuentra también en el *Ordo* de la corte papal, con una fórmula casi idéntica a la actual²⁷⁵. No se menciona la oración *secreta*, porque pertenece al sacramentario.

Se indica qué prefacios hay que elegir, de acuerdo con el tiempo litúrgico y la distintas celebraciones, y lo mismo por lo que se refiere al *Communicantes* y al *Hanc igitur*. Se ofrece todo el texto del Canon con las rúbricas; al comienzo hay dos:

²⁷⁴ Éstos son los versículos: «*Dirigatur domine oratio. mea sicut incensum in conspectu tuo. Elevatio manuum mearum. sacrificium vespertinum. Pone domine custodiam ori meo. et ostium circumstantie labiis meis. Ut non declines cor meum in verbum malum. ad excusandas excusationes in peccatis*» (p. 505).

²⁷⁵ «*Erigen se deosculetur altare. et vertat se ad populum dicens. Orate fratres. ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud deum omnipotentem. Circumstantes vero respondeant. Suscipiat dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui. ad utilitatem quoque nostram totiusque ecclesie sue sancte*» (pp. 505-506).

«Hic se inclinet ante altare et cum omni humilitate dicat. *Te igitur clementissime pater per Ihesum Christum filium tuum dominum nostrum. supplices rogamus ac petimus.* Hic erigat se et osculetur altare et erectis manibus dicat. *uti accepta habeas et benedicas*» (p. 509).

La señales de la cruz durante el Canon coinciden con las que comentaba el Cardenal Lotario (después Inocencio III). En el *Te igitur*, después de la intercesión por el papa y el obispo, no se incluye el nombre del *princeps*, que en cambio lo incluía Lotario.

En la consagración del vino hay un rúbrica:

«*Simili modo postquam [...] tibi gratias agens.* Hic deponat calicem in altare, et tenens eum cum sinistra manu dextra benedicat. et benedictione facta iterum elevet. *Bene✠dixit...*» (pp. 512-513).

El códice del archivo di Santa María la Mayor, que contiene el Misal de Honorio III corregido, del tercer cuarto del siglo XIII²⁷⁶, después de las palabras de la consagración del pan, añade una rúbrica sobre la elevación de la hostia y su ostensión al pueblo, y lo mismo respecto al cáliz²⁷⁷.

El sacerdote dice la oración *Supplices* acompañándola con algunos gestos:

«Hic inclinet se sacerdos. *Supplices te rogamus omnipotens deus. iube hec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divine maiestatis tue.* Hic erigat se et osculetur altare et dicat. *Ut quotquot ex hac altaris participatione sacro sanctum filii tui.* Hic primo super hostiam deinde super calicem signet. *cor✠pus et sangui✠nem*

²⁷⁶ cf. ibídem, p. xxxi.

²⁷⁷ «Hic elevat hostiam ostendens eam populo» (ibídem, p. 512); «Hic ostenso calice reponat eum dicens» (p. 513).

sumpserimus. Hic signet se ipsum dicens. omni benedictione celesti et gratia repleamur. Per eundem» (p. 514).

En lo que sigue del Canon las rúbricas coinciden con las descripciones del Cardenal Lotario. Después del embolismo, los ritos de la fracción y de echar un poco de agua en el cáliz coinciden casi enteramente con la descripción del *Micrologus*, pero añadiendo las tres señales de la cruz antes de poner la partícula en el cáliz, citadas por Lotario. Se dice el *Agnus Dei* y, antes de dar la paz, el sacerdote dice la oración *Domine Iesu Christi qui dixisti*, como en el Ritual Beneventano.

Los gestos y las fórmulas de la comunión del sacerdote y de su preparación inmediata se asemejan mucho, no del todo, a los del *Ordo* del Ritual de Benevento. Concretamente, después de la oración *Domine Iesu Christe fili dei vivi*, se añade la oración *Perceptio corporis tui*, presente en el *Missale S. Sabinae*, y antes aún en el Sacramentario de Fulda, con pequeñas variantes: la fórmula *Panem celestem accipiam* precede a la del centurión a Jesús: *Domine non sum dignus*, que el sacerdote repite tres veces; las fórmulas *Corpus domini* y *Sanguis domini* toman su forma definitiva²⁷⁸.

«Postquam communicaverit dicat hanc orationem. *Quod ore sumpsimus domine pura mente capiamus. et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum. Corpus tuum domine quod sumpsi et sanguis quem potavi adhereat visceribus meis. et presta. ut in me non remaneat scelerum macula quem pura et sancta refecerunt sacramenta. Qui vivis»* (p. 523).

La primera parte de la fórmula estaba presente en el *Micrologus* y, antes, en el Sacramentario de Amiens; la segunda,

²⁷⁸ «Corpus domini nostri Ihesu Christi custodiat animam meam in vitam eternam. Amen» (p. 522); «Sanguis domini nostri Ihesu Christi custodiat animam meam in vitam eternam. Amen» (p. 523).

en el *Ordo* de Minden y, después, recibida también en el Ritual de Benevento.

No se dice nada de la comunión de los participantes en la Misa. No sólo no se nombran en este momento, sino tampoco en todo el *Ordo*, excepto, en algunos códices, en los que se menciona la bendición final del pueblo. Sobre el final de la Misa, sólo hay indicaciones escasas en algunos códices: beso del altar; *Dominus vobiscum*; se canta *Benedicamus domino* o *Ite missa est*²⁷⁹. La oración *Placeat tibi sancta trinitas*, ya presente en el Sacramentario di Amiens y después en el *Micrologus* y en el *Missale S. Sabinæ*, la dice el sacerdote cuando la Misa ha terminado²⁸⁰.

— *El ordinario de la Misa de Aimón de Faversham (1244)*

El misal de la corte pontificia al final del pontificado de Honorio III lo adoptaron los franciscanos en 1230, con pocas variaciones, y su *Missale* se llamaba comúnmente *Missale Regulæ*²⁸¹. Su superior, Aimón di Faversham, en 1243 publicó una adaptación del *ordo Missæ* para la Misa privada y ferial, con este título: «*Incipit ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in Missa privata et feriali iuxta consuetudinem ecclesie romane*»²⁸². En 1244 terminó la elaboración de un *ordinale* della

²⁷⁹ Cf. pp. 523-524.

²⁸⁰ Cf. p. 524.

²⁸¹ Los manuscritos que lo transmiten se han tenido presentes en la reconstrucción del ordinario de la Misa según el uso de la corte papal antes de 1227 realizada por S. J. P. van Dijk y que acabamos de ver (cf. ibídem, p. 494; M. PRZECZEWSKI [ed.], *Missale Franciscanum Regulæ*, o. c., pp. xxiii-xxvii).

²⁸² S. J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, I: *Introduction, Description of Manuscripts*; II: *Texts*, E. J. Brill, Leiden 1963, II, pp. 3-14. Son numerosos los manuscritos que transmiten el *Ordo agendorum et dicendorum*. Los

Messa, con el título: «*Incipit ordo Missalis fratrum minorum secundum consuetudinem romane curie*»²⁸³. Entre Sábado santo y Domingo de Resurrección contiene algunas indicaciones para todo el año sobre cuándo se dicen *Gloria*, *Credo* e *Ite Missa est*, o no se dice aleluya²⁸⁴. Con estas adaptaciones, los franciscanos difundieron el libro litúrgico de la Misa; a eso contribuyó la aprobación de Clemente V (1305-1314) y que lo adoptara la *cappella* papal²⁸⁵. Presentaré a continuación el *ordo Missæ* de Aimón en lo que se distingue del de la corte papal anterior al 1227, que acabamos de examinar.

Al comienzo de la Misa, con respecto al *Confiteor* la rúbrica prescribe:

«Deinde facit confessionem absolute, inclinatus mediocriter. Et stat taliter inclinatus donec responsum fuerit *Misereatur tui* etc., et tunc erigens se facit absolutionem» (p. 3)²⁸⁶.

El sacerdote dice *aliquantulum alte* la oración *Aufer a nobis* mientras sube al altar (ibídem). Luego hay una serie de indicaciones generales sobre los gestos del sacerdote en los distintos momentos de la celebración: juntar las manos, inclinación, beso al altar, manos extendidas y alzadas. No se prevé la incensación del altar al comienzo de la Misa.

más importantes son los misales, nueve entre el último cuarto del s. XIII y 1506 (cf. ibídem, I, pp. 50-67, 156-176).

²⁸³ Cf. ibídem, I, pp. 68-94, 206-208; II, pp. 205-331. Para la reconstrucción el editor se ha servido de seis manuscritos de *ordinale*, copiados entre final del s. XIII y s. XV tardío, y de dos manuscritos de misales, respectivamente, de finales del s. XIII y del s. XIV, juntamente con el primer *Missale Romanum* impreso en 1474, que examinaremos en la sección sucesiva.

²⁸⁴ Cf. ibídem, II, pp. 249-251.

²⁸⁵ Cf. M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ*, o. c., pp. xxvii-xxviii.

²⁸⁶ La *absolutio* sería la fórmula *Indulgentiam, absolutionem* etc.

Después de la oración *Oramus te domine*, el sacerdote va al lado derecho del altar y lee, junto con los ministros, el introito y el *Kyrie*. Para el *Gloria in excelsis* va al centro del altar. Cuando ha acabado el *Gloria*, besa el altar y se vuelve hacia el pueblo para saludarlo: *Dominus vobiscum*, y regresa al lado derecho para decir la colecta (II, p. 7). En la Misa que el Autor llama privada, el sacerdote lee la Epístola en el mismo lado; después, antes de leer el Evangelio, va al centro del altar e inclinado dice la misma fórmula de bendición del diácono, pero en primera persona (*in corde meo...*), o bien la oración *Munda cor meum*. Luego va al lado izquierdo donde se signa y lee el Evangelio, que besa al acabar de leerlo. Después vuelve al centro del altar, dice el Credo, si está previsto, besa el altar y se vuelve hacia el pueblo para saludarlo: *Dominus vobiscum*, seguidamente lee la antifona del ofertorio (p. 9).

Si no hay subdiácono, el sacerdote prepara el cáliz al comienzo del ofertorio, si no lo ha hecho antes de la Misa (p. 8). Después de ofrecer los dones, el sacerdote se lava las manos y dice la oración *Suscipe sancta trinitas* (p. 10).

Junto con el ayudante, o ayudantes, el sacerdote dice el *Sanctus*, ligeramente inclinado, y se signa al *Benedictus qui venit* (p. 10). Después de la consagración de la hostia, esta indicada la ostensión al pueblo: «dicto *Hoc est corpus meum* et adorato corpore domini cum mediocri inclinatione, elevat illud reverenter ita quod a circumstantibus possit videri» (p. 11). Nada se dice de la ostensión del cáliz con el vino consagrado. Está indicado que, desde la consagración hasta la purificación después de la comunión, el sacerdote mantenga unidos los dedos índice y pulgar, excepto al hacer las señales de la cruz y cuando toca el Cuerpo del Señor (p. 11).

Se describe con mucho detalle la fracción de la Hostia y la inmisión en el cáliz de una parte de ella, al final del embolismo que sigue al *Pater noster*²⁸⁷. Sigue el *Agnus Dei*:

«Postea inclinatus ante altare dicit *Domine Ihesu Christe qui dixisti* etc. Qua finita, erigit se et osculatur altare dans pacem ministro dicens *Pax tecum*. R/. *Et cum spiritu tuo*» (p. 13).

La purificación de la patena se hace sobre el cáliz antes de la comunión con el *Sanguis*²⁸⁸; también se detalla la purificación del cáliz y de los dedos²⁸⁹. Para la bendición final se transcribe esta fórmula: «*In unitate sancti spiritus benedicat nos pater et filius*. R/. *Amen* (p. 14).

El esquema general de la Misa romana estaba ya fijado al final del siglo VII y, con detalle, la liturgia de la palabra y el Canon. Así fueron llevados a los territorios franco-germánicos, donde se les añadieron otros muchos elementos que, poco a poco, dieron una forma detallada a los otros sectores: comienzo, ofertorio, comunión y conclusión. La llegada a Roma y regiones

²⁸⁷ «[...] elevat manus et extendit sicut prius usque ad *da propitius pacem* etc., ubi accipiens patenam signat se simpliciter cum ipsa. Submittens eam hostie et discooperiens calicem facit fractionem super calicem, frangendo hostiam per medium. Et ponens illam partem que est in sinistra manu in patena, illam vero que est in dextera frangit per medium. Et particulam que remanet in sinistra manu post fractionem coniungit parti que est in patena. Alteram vero que remanet in dextera erectus sacerdos tenet super calicem et, parum elevato calice, dicit *Per omnia secula seculorum*. Et iterum deposito calice, tertio signat super calicem cum particula quam tenet in dextera dicens *Pax domini* etc. Quo dicto, mittit particulam ipsam in sanguinem dicens *Fiat commixtio et consecratio* etc.» (pp. 12-13).

²⁸⁸ «Et discooperiens calicem, si que reliquie corporis remanent in patena, cum digito vel pollice reponit eas in calicem» (p. 13).

²⁸⁹ «Perceptione vero facta, vadit ad cornu altaris dexterum et purificationem calicis accipiens dicit *Quod ore sumpsimus* etc., *Corpus tuum domine* etc. Quibus dictis, purificationem digitorum factam super calicem in calice dimittens declinat ad abluendum manus. Qua ablutione facta, assumit quod remansit in calice et inclinans eum super patenam et, plicato corporali lectaque communionem in dextero cornu, iterum sumit, si quid remansit in calice» (p. 14).

cercanas de esta liturgia mixta, a partir de la mitad del siglo XI, dio lugar a un proceso de recepción y adaptación, que llevó, ya en la segunda mitad del siglo XIII, a la difusión de un ordinario de la Misa bien detallado. En efecto, como veremos a continuación, el *ordo Missæ* del primer *Missale Romanum* impreso en el siglo XV es muy semejante al de la corte papal del siglo XIII, acogido y difundido por los franciscanos y otras órdenes religiosas.

2.2.7. El *Ordo Missæ* en los Misales Romanos impresos de 1474 a 1962

— El “*Ordo Missæ*” del “*Missale Romanum*” de 1474

Después de la invención de la imprenta, pronto se imprimieron misales²⁹⁰. La edición más antigua que se conserva es de 1474; hay dos ejemplares: uno en la Biblioteca Ambrosiana de Milán y otro en la Biblioteca Vaticana²⁹¹.

Se trata de un *Missale plenarium*, que ofrece para cada Misa la eucología, las lecturas, las antífonas, el gradual y el aleluya o el tracto, además las rúbricas. Las Misas están ordenadas según un criterio que ya era habitual desde algunos siglos: en primer lugar las propias de los tiempos litúrgicos (nn. 1ss.), después sucesivamente las del *proprium sanctorum* (nn. 1605ss.), del *commune sanctorum* (nn. 2509ss.), votivas (nn. 2889ss.), por

²⁹⁰ Cf. M. SODI, *Il Missale Romanum tra l'edizione del 1474 e quella del 1962. La novitas nella traditio*, «Rivista Liturgica», 95 (2008), 55-77.

²⁹¹ Me serviré de A. WARD – C. JOHNSON (ed.), *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata, Reimpressio vaticani exemplaris*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1996. La edición se terminó de imprimir el 6 de diciembre de 1474, en la imprenta de Antonio Zarotto en Milán (cf. *ibídem*, p. ix). Los textos están numerados al margen y las referencias serán las de esos números.

varias necesidades (nn. 2987ss.), per los difuntos (nn. 3149ss.), bendiciones (nn. 3223ss.)²⁹². Entre el Sábado Santo y el Domingo de Resurrección está colocado el *Ordo Misse* (nn. 963-1040), que es la parte que ahora más nos interesa²⁹³.

El *Ordo*, por lo general, coincide con el de la corte papal en el pontificado de Horonio III, excepto en poco casos, que señalo a continuación. Al comienzo de la Misa, a la rúbrica *Deinde facit confessionem* se añade: «*et absolutionem*» (n. 964); en la rúbrica que precede a la oración *Oramus te domine*, se detalla que se dice *secreto* (n. 966); no se dice que el sacerdote dé la paz al diácono y al subdiácono antes de incensar el altar (n. 968). Tampoco se mencionan el *Kyrie*, la colecta, la Epístola, el gradual y el aleluya, que de todos modos figuran en los formularios de las Misas, pero sí el *Gloria in excelsis*, del que se ofrece el texto completo (n. 969).

La bendición del diácono para la lectura del Evangelio se encuentra después de que él ha dicho la oración *Munda cor meum*:

«Dicta oratione et accepto testu inclinat se sacerdoti celebraturo, et petit benedictionem dicendo: *Iube domne benedicere*. Tunc dicit sacerdos: *Dominus sit in corde tuo, et in labiis tuis, ut digne et competenter annunties evangelium suum*» (nn. 972-973).

Después de la lectura del Evangelio, el sacerdote dice el *Credo in unum Deum*, del que se da el texto completo (n. 974).

²⁹² Entre las bendiciones se ha incluido el formulario de la Misa en la fiesta de la Transfiguración del Señor (nn. 3234-3243)

²⁹³ El *Ordo* está precedido por una larga rúbrica (n. 962) que detalla los días de celebración de Adviento y de las témporas, y los criterios para la elección de formularios cuando se dicen *Gloria in excelsis Deo, Ite Missa est, Alleluia, Credo*.

El sector ofertorial también coincide con el de la corte papal en el pontificado de Honorio III, excepto pocas diferencias: la oración *Incensum istud... misericordia tua* se dice cuando se pone incienso en el incensario, mientras que los versículos del Salmo 140 (*Dirigatur... misericordia tua*) se dicen durante la incensación del altar (nn. 979-982); sigue luego el *Lavabo*: «Quando sacerdos lavat manus dicit: *Lavabo inter innocentes manus meas*, usque in finem cum gloria patri» (n. 984)²⁹⁴.

Respecto al *Sanctus* no se recoge la rúbrica sobre la inclinación y la señal de la cruz. En el Canon tampoco se recogen las rúbricas sobre las señales de la cruz, pero las cruces están impresas. En cambio al *Qui pridie* las rúbricas son:

«Hic accipat hostiam in manibus dicendo: *Qui pridie... meum*. Hic deponat hostiam et levet calicem dicens: *Simili modo...*» (nn. 1011-1013).

No se menciona la ostensión de la Hostia consagrada, pero sí se detallan los ritos de la fracción y de la inmisión al final del embolismo que sigue al *Pater noster*:

«[...] *ab omni perturbatione securi*. Hic frangit hostiam primo in duas partes dicens: *Per eundem dominum nostrum iesum christum filium tuum*. Deinde frangit unam partem in duas partes dicens: *Qui tecum uiuit et regnat in unitate spiritus sancti deus*. Hic eleuet modicum tertiam partem cum calice dicens: *Per omnia secula seculorum. Amen*. Hic facit signum crucis super sanguinem dicens: *Pax✠ domini sit✠ semper uobis✠cum*. R/. *Et cum spiritu tuo*. Hic ponat particulam hostie in sanguine dicens: *Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri iesu christi. Accipientibus nobis uitam eternam amen*» (nn. 1026-1028).

²⁹⁴ La indicación *usque in finem* significa que el sacerdote dice el Sal 25 Vg, desde el v. 6 hasta el final.

Siguen las tres invocaciones del *Agnus Dei* (n. 1028). Las rúbricas para la oración *Domine Iesu Christe, qui dixisti* y para la paz al ministro coinciden con las del *Ordo* de Aimón de Faversham de 1243.

Respecto a la comunión, sólo se menciona la del sacerdote, que se prepara con las oraciones *Domine Iesu Christe fili Dei* y *Perceptio corporis*; las rúbricas son breves y claras:

«Hic accipitur patena cum corpore christi. *Panem celestem accipiam et nomen domini inuocabo*. Hic percutiat ter pectus dicens: *Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum sed tantum dic uerbo et sanabitur anima mea*. Hic sumat corpus reuerenter signans se illo dicens: *Corpus domini nostri iesu christi custodiat animam meam in uitam eternam amen*. Hic accipiat calicem et dicat: *Quid retribuam domino pro omnibus que retribuit michi. Calicem salutaris accipiam et nomen domini inuocabo. Laudans inuocabo dominum et ab inimicis meis saluus ero*. Hic sumat sanguinem dicens: *Sanguis domini nostri iesu christi custodiat animam meam in uitam eternam amen*» (nn. 1032-1037).

Sobre el modo de realizar las purificaciones no hay rúbricas, sólo se recogen las oraciones *Quod ore sumpsimus* y *Corpus tuum domine quod sumpsi*. No se menciona la oración *post communionem*, que sin embargo está presente en los formularios de las Misas.

Respecto al final de la Misa, hay sólo una rúbrica y la oración *Placeat*, ya presente en el Sacramentario de Amiens y posteriormente:

«Finita missa et data benedictione inclinatur se ante medium altaris et dicit hanc orationem, qua finita osculatur altare: *Placeat tibi...*» (nn. 1039-1040).

— El “*Ordo Missæ*” del “*Missale Romanum*” de 1570

Durante los trabajos del Concilio de Trento, desde que se comenzó a considerar la doctrina sobre la Eucaristía y más en concreto sobre el Sacrificio eucarístico, fue creciendo entre los Padres conciliares la persuasión de que no bastaba defender la doctrina, sino que también era necesario corregir no pocos abusos en la celebración de la Misa²⁹⁵. El *Missale Romanum* estaba muy difundido, pero aún había una notable diversidad de misales y, sobre todo, se veía clara la necesidad de unificar las rúbricas y detallarlas más. Se constituyó una comisión que preparase la edición de un nuevo *Missale*, pero no pudo terminar su trabajo antes de la conclusión del Concilio, por lo que se puso en las manos del papa, para que se terminara y publicara según su juicio y autoridad²⁹⁶. Se siguió trabajando en el *Missale* bajo los pontífices Pío IV y san Pío V, y finalmente se publicó en 1570.

La importancia del MR 1570 resulta sobre todo de la clara voluntad de san Pío V de hacerlo obligatorio en la Iglesia latina, permitiendo sólo otros misales que hubieran tenido un uso legítimo y continuo por más de dos siglos²⁹⁷. El MR 1570 es un

²⁹⁵ Con este fin siete Padres presentaron un resumen de los abusos y, a la vez, una propuesta de canones para corregirlos (los recoge H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder, Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone 1960, pp. 371-379); los Padres conciliares discutieron la propuesta y el resultado fue el *Decretum de observandis et vitandis in celebratione missarum*, sess. XXII, 17 settembre 1562 (G. ALBERIGO E ALTRI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, pp. 736-737).

²⁹⁶ Cf. *Super indice librorum, catechismo, breviario et missali*, sess. XXV, 3-4 dicembre 1563: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, o. c., p.797.

²⁹⁷ Cf. PIUS V, Const. Apost. *Quo primum tempore*, 14 iulii 1570: *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, M. SODI – A. M. TRIACCA (ed.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 3-4.

Missale plenarium, estructurado como el de 1474, pero con la novedad que, además del *Ordinarium Missæ* (nn. 1389-1564), contiene en la parte introductoria un *Ritus servandus in celebratione Missarum* (nn. 20*-36*), con indicaciones detalladas sobre los diversos ritos tanto de la Misa más común, como de la solemne o pontifical, y además otra sección *De defectibus Missæ* (nn. 37*-46*), con indicaciones sobre cómo actuar para remediarlos.

El ordinario de la Misa coincide por lo general con el *Missale* de 1474; señalaré las diferencias. En la parte inicial, contiene salmos y oraciones de preparación a la Misa. Cuando está preparado y revestido de los ornamentos, el sacerdote, acompañado por los ayudantes, va al altar llevando el cáliz con la patena y la hostia cubiertos por un velo. Cuando llega ante el altar, lo saluda, a la vez que a la cruz sobre el altar, con una inclinación profunda –con la genuflexión, si está el tabernáculo con el Santísimo Sacramento– y sube al altar, donde coloca el cáliz sobre el corporal (n. 21*). Baja luego la grada, o las gradas, y comienza santiguándose y diciendo *clara voce*: «*In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen*» (nn. 1389-1390). Luego dice la antífona *Introibo* y el salmo 42, alternando los versículos con los ayudantes (nn. 1390-1392); recita el *Confiteor*²⁹⁸; responden los ayudantes con el *Misereatur*²⁹⁹ y dicen también el *Confiteor*; seguidamente el sacerdote recita *Misereatur* e

²⁹⁸ «Confiteor Deo omnipotenti, beatæ Mariæ semper virgini, beato Michaeli archangelo, beato Ioanni Baptistæ, sanctis apostolis Petro et Paulo, omnibus sanctis, et vobis fratres: quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere, *percutit sibi pectus dicens* mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa. Ideo precor beatam Mariam semper virginem, beatum Michaellem archangelum, beatum Ioannem Baptistam, sanctos apostolos Petrum et Paulum, omnes sanctos, et vos fratres, orare pro me ad dominum deum nostrum» (n. 1393).

²⁹⁹ «Misereatur tui omnipotens deus, et dimissis omnibus peccatis tuis, perducatur te ad vitam æternam» (n. 1394).

*Indulgentiam*³⁰⁰. La recitación de los *capitula* y la subida al altar se realizan como en el *Missale* de 1474.

Si la Misa es solemne, el sacerdote bendice el incienso diciendo: «*Ab illo benedictis, in cuius honore cremaberis. Amen*» (n. 1399), e incienso el altar recitando el Sal 140, 2-4b. Después se santigua y lee en voz alta el *Introitum*, constituido por la antífona, un versículo del salmo, el *Gloria Patri* y la repetición de la antífona. A continuación, alterna con los ayudantes tres *Kyrie eleison*, tres *Christe eleison* y de nuevo tres *Kyrie eleison*. Luego dice el *Gloria in excelsis deo*, cuando está previsto; la rúbrica detalla algunos gestos durante su recitación: extender y juntar las manos, inclinación de cabeza, signarse³⁰¹. Si la Misa es solemne, lo intona y después sigue diciéndolo *submissa voce*, junto con el diácono y el subdiácono (n. 23*), sin alejarse del altar.

Las oraciones –no se habla de *collecta*– pueden ser una, dos o tres, e incluso cinco o siete, de acuerdo con la categoría litúrgica de la Misa (festiva, ferial, votiva, etc.) (n. 11*).

Manteniéndose junto al altar, el sacerdote lee la epístola, el gradual y el evangelio *intelligibili voce*. Si la Misa es solemne, los cantan respectivamente el subdiácono, el coro y el diácono, mientras el sacerdote los lee *demissa voce* (n. 25*). El diácono se prepara diciendo las oraciones *Munda cor meum*³⁰² y pidiendo la

³⁰⁰ «*Indulgentiam, absolutionem, et remissionem omnium peccatorum nostrorum, tribuat nobis omnipotens et misericors dominus. R/. Amen*» (n. 1395).

³⁰¹ «*Postea ad medium altaris extendens et iungens manus, caputque aliquantulum inclinans, dicit si dicendum est. Gloria in excelsis deo: et prosequitur iunctis manibus: cum dicit. Adoramus te, et Iesu Christe et Suscipe deprecationem, inclinat caput: et in fine dicens Cum sancto spiritu, signat se*» (n. 1402)

³⁰² «*Munda cor meum ac labia mea omnipotens deus, qui labia Isaiaë prophetæ calculo mundasti ignito: ita me tua grata miseratione dignare mundare, ut sanctum euangelium tuum digne valeam nunciare. Per Christum dominum nostrum. Amen*» (n. 1408).

bendición del sacerdote³⁰³. Si no hay diácono, porque la Misa no es solemne, el sacerdote se prepara a la lectura del Evangelio con las mismas dos oraciones de preparación del diácono³⁰⁴. Al acabar la lectura del Evangelio los ayudantes dicen: «*Laus tibi Christe*», y el sacerdote besa el Evangelio diciendo: «*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*» (n. 1410).

Cuando el sacerdote dice el Credo, se detalla que acompaña con la genuflexión las palabras «*Et incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine: et homo factus est*», y al final se santigua de la frente al pecho (n. 25*).

Con respecto al ofertorio, se describe el modo de incensar la hostia y el cáliz en la Misa solemne³⁰⁵.

Por lo que se refiere al Canon, se detalla que desde el comienzo el sacerdote dice *secrete* el *Te igitur* (n. 27*). Las rúbricas son más numerosas que las del *Missale* del 1474, coinciden con las del *Ordo* de la corte papal en el pontificado de Honorio III, se añaden otras: al comienzo³⁰⁶; en los dos mementos³⁰⁷; después de las dos consagraciones, indicando la

³⁰³ «Iube domne benedicere. *Sacerdos respondet*: Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut digne et competenter annuncies euangelium suum: in nomine patris et filii ✠ et spiritus sancti» (nn. 1408-1409).

³⁰⁴ La segunda adaptada a la petición por sí mismo: «Dominus sit in corde meo et in labiis meis, ut digne et competenter annunciem euangelium suum» (n. 1410).

³⁰⁵ «Deinde accepto thuribulo per manum Diaconi incensat oblata, ter ducens thuribulum circum calicem et hostiam, bis a dextra ad sinistram, et semel a sinistra ad dextram» (n. 26*).

³⁰⁶ «Sacerdos extendens et iungens manus, elevans ad cælum oculos et statim demittens, inclinatus ante altare dicit: *Te igitur...*» (n. 1507).

³⁰⁷ En el *Memento pro vivis*, después de *tuarum*: «iungit manus, orat aliquantulum pro quibus orare intendit: et extensis manibus prosequitur» (n. 1509); en el *Memento pro defunctis*, después de *pacis*: «iungit manus, orat aliquantulum pro his defunctis pro quibus orare intendit» (n. 1524).

adoración y la ostensión al pueblo³⁰⁸; durante la doxología final³⁰⁹.

En el embolismo que sigue al *Pater noster*, después de haber dicho: «*cum omnibus sanctis*», se santigua con la patena de la frente al pecho, y luego continúa: «*da propitius...*» (n. 1533). En la doxología del embolismo se superponen los ritos de la fracción del pan y de la inmisión, como en el *Missale* de 1474, pero la fórmula está mejor redactada: «*Hæc commistio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi, fiat accipientibus nobis in vitam æternam. Amen*» (n. 1535).

Con respecto al rito de la paz, el *Ritus servandus* añade unas indicaciones más precisas:

«[...] si est daturus pacem, osculatur altare in medio, et ei statim instrumentum pacis porrigatur a ministro iuxta ipsum ad dextram, hoc est in cornu epistolæ stante genuflexo. In missa vero sollemni sacerdos Diaconum seu assistentem qui aliis daturus est pacem, amplectens dicit *Pax tecum*. Si non adsit qui pacem recipiat a celebrante, pax non datur, etiam si illius datio missæ conveniat» (n. 29*).

El *instrumentum pacis* es el “portapaz”, que así describe el *Diccionario de la lengua española*: «Placa de metal, madera,

³⁰⁸ «Prolatis verbis consecrationis, statim hostiam consecratam genuflexus adorat: surgit, ostendit populo: reponit super corporale, iterum adorat: et non disiungit pollices et indices, nisi quando hostia tractanda est, usque ad ablutionem digitorum» (n. 1516). «Prolatis verbis consecrationis deponit calicem super corporale, et genuflexus adorat: surgit et ostendit populo: dicens. *Hæc quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis*. deponit, cooperit, et iterum adorat. Deinde disiunctis manibus dicit. *Unde et memores...*» (n. 1520).

³⁰⁹ Después de haber dicho: *omnis honor et gloria*: «reponit hostiam cooperit calicem, genuflectit, surgit et dicit: *Per omnia secula seculorum. R/. Amen*» (n. 1526).

marfil, etc., con alguna imagen o signos en relieve que, en la misas solemnes se besaba en la ceremonia de la paz»³¹⁰.

En lo que atañe a la comunión, a diferencia del *Missale* del 1474, se prevé su distribución, después de que el sacerdote ha sumido el *Sanguis*: «*Sumit totum sanguinem cum particula. Quo sumpto, si qui sint communicandi eos communicet, antequam se purificet*» (n. 1547).

Después de la purificación, en la parte derecha del altar el sacerdote dice la antífona de la comunión, luego: «*Dominus vobiscum. R/. Et cum spiritu tuo*» y la oración u oraciones después de la comunión (n. 30*).

Al final de la Misa, después del *Ite Missa est*, el sacerdote dice la oración *Placeat tibi sancta Trinitas* y bendice al pueblo: «*Benedicat vos omnipotens Deus, pa*ter: et fi*lius: et Spiritus *sanctus*» (n. 1552). Luego va al lado izquierdo del altar y lee el comienzo del Evangelio de san Juan (u otro texto evangélico en algunas Misas), introduciéndolo con las palabras: «*Initium sancti evangelii secundum Ioannem. R/. Gloria tibi domine*». Al *Et verbum caro factum est*, hace la genuflexión. Después hace reverencia al altar y a la cruz, y regresa a la sacristía llevando el cáliz (n. 31*, 1552).

— Cambios después de 1570

En los siglos sucesivos, otros papas introdujeron algunos cambios –añadidos, supresiones, desarrollos³¹¹–, sobre todo

³¹⁰ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid 1992, sub voce.

³¹¹ Véase por ejemplo la rúbrica acerca del *Orate fratres*: «*Postea osculatur Altare, et versus ad populum, extendens et iungens manus, voce paululum elevata, dicit: Orate fratres [...] omnipotentem. Minister, seu circumstantes respondet: alioquin ipsemet Sacerdos: Suscipiat [...] sanctæ. Sacerdos submissa voce dicit:*

formularios de nuevas fiestas del Señor, de la Virgen y de los santos, modificaciones en el calendario, la reforma de las celebraciones de la Semana Santa decretada por Pío XII, en 1955, pero el *Ordo Missæ* permaneció prácticamente invariado hasta la edición de 1962.

Una variación de cierto relieve consistió en detallar el modo de dar la comunión a los fieles, que aparece ya en el *Ritus servandus* del *Missale* editado en 1726. Después de la comunión del sacerdote, el ayudante dice el *Confiteor*, luego el sacerdote dice el *Misereatur* y el *Indulgentiam*, seguidamente mostrando una hostia pequeña sobre la píxide o la patena dice tres veces: *Ecce Agnus Dei* etc. y *Domine non sum dignus* etc.; luego da la comunión a cada fiel diciendo: «*Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam eternam. Amen*»³¹². Il

Amen» (*Missale Romanum, Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum*, Typographia Balleoniana, Venetiis 1726, p. 154). En el MR 1570, la relativa rúbrica era: «Postea osculatur Altare, et versus populum, dicit: *Orate fratres [...] omnipotentem*. Circunstantes respondent: *alioquin ipsemet sacerdos: Suscipiat [...] sanctæ. Amen*» (MR 1570, nn. 1429-1431).

³¹² «Si qui sunt communicandi in Missa, Sacerdos post sumptionem Sanguinis, antequam se purificet, facta genuflexione ponat particulas consecratas in pyxide, vel si pauci sint communicandi super Patenam, nisi a principio positæ fuerint in pyxide seu alio Calice. Interim minister ante eos extendit linteum, seu velum album, et pro eis facit Confessionem dicens, *Confiteor Deo*, etc. Tum Sacerdos iterum genuflectit, et manibus iunctis vertens se ad populum in cornu Evangelii, dicit, *Misereatur vestri et Indulgentiam, absolutionem, et remissionem peccatorum vestrorum*, etc. et manu dextra facit signum Crucis super eos. Postea genuflectens, accipit manu sinistra pyxidem seu Patenam cum Sacramento, dextra vero sumit unam particulam, quam inter pollicem et indicem tenet aliquantulum elevatam super pyxide[m], seu Patenam, et conversus ad communicandos in medio Altaris dicit: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*. Deinde dicit: *Domine non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea*. Quibus verbis tertio repetitis, accedit ad eorum dextram, hoc est, ad latus Epistolæ et unicuique porrigit Sacramentum, faciens cum eo signum Crucis super pyxidem, et simul dicens: *Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam eternam. Amen*. Omnibus communicatis vertitur ad Altare nihil dicens» (*Missale Romanum*, Venetiis 1726, o. c., *Ritus servandus in celebratione Missæ*, X.6).

rito prácticamente coincide con el del *Rituale Romanum* del 1614 para la comunión fuera de la Misa y que el mismo *Rituale* extiende a la comunión en la Misa³¹³.

Volviendo a las indicaciones de la IGMR sobre la estructura de la Misa, las dos partes principales (liturgia de la palabra y liturgia eucarística) están claramente presentes desde los testimonios más antiguos. Respecto a la liturgia de la palabra, la parte principal que indica la IGMR –las lecturas bíblicas– está claramente testimoniada en las fuentes antiguas: de ordinario dos lecturas y entre ellas el Salmo, llamado Gradual. Con la reforma después del Vaticano II, se ha añadido una tercera lectura los domingos, las solemnidades y en algunas otras Misas. En cambio, la homilía, de la que hablaba san Justino y que las colecciones de homilías de san León Magno y de San Gregorio Magno muestran que se practicaba en aquellos siglos, al menos en algunas ocasiones, luego ya en el *Ordo Romanus I* no se menciona y lo mismo en las fuentes posteriores, excepto en el *Ordo Lateranensis* del Cardenal Bernardo, que la menciona. El Concilio Vaticano II, justamente, ha querido restablecerla. El Credo no se menciona en las fuentes más antiguas. Se introdujo en ámbito franco-germánico y, a finales del siglo XI, está presente en ámbito romano, en el *Missale S. Sabinae* y en el *Ordinale* de Montecassino y Benevento; ya se había incorporado en la Misa papal, pues, cuando el emperador Enrique II vino a Roma en 1015, se extrañó de que no se recitase y presionó a Benedicto VIII, para que lo introdujese, y así fue³¹⁴. Por lo que atañe a la plegaria universal, que testimoniaba san Justino, no

³¹³ Cf. M. SODI – J. J. FLORES ARCAS (ed.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, edizione anastatica, introduzione e appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 263-267, 274-275.

³¹⁴ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 346.

hay otros testimonios seguros. La ha restablecido el Concilio Vaticano II.

Las partes de la liturgia eucarística que indica la IGMR (preparación de los dones, plegaria eucarística, fracción del pan y comunión) estaban ya presentes desde el *Ordo Romanus I*, pero sufrieron variaciones e lo largo de los siglos hasta llegar a la forma fija del Misal postridentino. El Canon permaneció bastante estable, excepto los dos mementos, pero ya a finales del siglo XII quedó bien fijo; en cambio hubo variaciones en las otras partes, hasta el *Missale* de 1570, tanto en la eucología, como en los gestos, y más tarde aún con respecto a la comunión de los fieles.

La historia de los ritos de introducción ha sido menos lineal. El *Kyrie*, el *Gloria* y la sucesiva oración están testimoniados desde la fuentes más antiguas; en cambio, la entrada hacia el altar, la colocación del sacerdote y el acto penitencial no quedaron bien determinados hasta el MR 1570. También los ritos de conclusión tuvieron muchos cambios.

2.3. Diversos elementos de la Misa

Antes de considerar detalladamente la partes de la Misa, el segundo capítulo de la IGMR explica los diversos elementos que componen la celebración: lectura de la palabra de Dios, oraciones y otras fórmulas verbales, cantos, gestos y posturas corporales. No es una explicación sólo descriptiva, sino que también remarca su sentido en el conjunto de la celebración. El primer párrafo (n. 29) trata de la lectura de la Palabra de Dios y su explicación; lo consideraremos más adelante, al cominezo del estudio detallado de la liturgia de la Palabra.

2.3.1. Oraciones y fórmulas verbales

— *Oraciones y otras partes que corresponden al sacerdote*

«Entre las atribuciones del sacerdote, ocupa el primer lugar la plegaria eucarística, que es el vértice de toda la celebración. Hay que añadir a esta las oraciones, es decir, la colecta, la oración sobre las ofrendas y la oración después de la comunión. Estas oraciones las dirige a Dios el sacerdote que preside la asamblea actuando en la persona de Cristo, en nombre de todo el pueblo santo y de todos los circunstantes³¹⁵. Con razón, pues, se denominan “oraciones presidenciales”» (OGMR 30).

En la Misa es esencial que la presida el sacerdote. Él actúa *in persona Christi et nomine Ecclesiae*, como antes se ha visto. Su función no es intermitente, ni se limita a una parte de la celebración, sino que se extiende a toda la Misa, que en todo momento expresa a la Iglesia jerárquicamente estructurada como *ordo sacer – plebs fidelis*. De todas formas, en algunas partes su acción adquiere un relieve especial, ante todo en la plegaria eucarística, que es la cima de toda la celebración. Siguen en orden de importancia las tres oraciones (colecta, oración sobre las ofrendas, oración después de la comunión), que el sacerdote dirige a Dios en nombre de la Iglesia, trascendiendo toda particularidad, aunque beneficien especialmente a los que participan en la Misa.

En el párrafo sucesivo se mencionan y explican otras partes que competen al sacerdote celebrante. En lo que atañe a las moniciones, el breve texto se modificó notablemente en la tercera edición del *Missale*:

³¹⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, nn. 7, 33, 52.

«Igualmente corresponde al sacerdote, en cuanto que ejerce el cargo de presidente de la asamblea reunida, decir algunas moniciones previstas en el mismo rito. Donde las rúbricas lo establecen, al celebrante le es lícito adaptarlas hasta cierto punto para que se ajusten a la comprensión de los participantes; el sacerdote, sin embargo, procure guardar siempre el sentido de la monición que se propone en el Misal y expresarlo [-la: *eamque*] en pocas palabras» (OGMR 31).

En la edición de 1975, se decía en términos generales que las moniciones se podían adaptar, cuando fuera oportuno (*unde expedire poterit*), pero en la tercera edición de 2002 la redacción se ha modificado y se dice que la adaptación se puede hacer donde las rúbricas lo establecen (*Ubi a rubricis statuitur*). Se añade también que se exprese la monición en pocas palabras³¹⁶. Esto exige de ordinario que se prepare antes de la celebración, evitando improvisarla.

«Compete asimismo al sacerdote que preside moderar la celebración de la Palabra de Dios» (OGMR 31).

Al sacerdote compete *verbum Dei moderari*. Se trata de una novedad de la última redacción de la tercera edición del *Missale*. Antes se decía: *verbum Dei nuntiare*, y así se aseveraba que, si bien la proclamación de la Palabra de Dios en la Misa no es tarea presidencial, sin embargo en ausencia del lector adecuado el sacerdote celebrante lee las lecturas bíblicas. Esto no ha cambiado en la tercera edición, como se verá más adelante, pero el cambio de verbo implica una nueva perspectiva: se especifica lo propio del sacerdote respecto a la proclamación de la palabra de Dios. *Moderari* significa dirigir, guiar, y se manifiesta de diversos modos: muy claramente en la homilía, que ayuda a los

³¹⁶ Cf. M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, o. c., p. 423.

fieles para que acojan y comprendan mejor la palabra de Dios como palabra viva que Dios les dirige en ese momento, en el “ahora” de la celebración³¹⁷. También se muestra en la bendición que el sacerdote imparte al diácono como preparación para que proclame el Evangelio. El sacerdote también guía la liturgia de la Palabra al preparar la celebración, que implica con frecuencia la elección de las lecturas bíblicas³¹⁸, teniendo en cuenta la preparación espiritual y el modo de ser de los participantes³¹⁹, para el bien espiritual de éstos y no para que prevalezca su personal inclinación³²⁰. En cualquier caso, la responsabilidad de guía del sacerdote no significa decidir por sí solo, sino teniendo en cuenta «que una elección de este tipo hay que hacerla de común acuerdo con los que intervienen de alguna manera en la celebración junto con él, sin excluir de ningún modo a los fieles en las partes que a ellos más directamente les atañen» (OGMR 353/2).

«Compete asimismo al sacerdote que preside [...] dar la bendición final. También le está permitido introducir a los fieles en la misa [*Missam*] del día con brevísimas palabras, tras el saludo inicial y antes del acto penitencial; en la liturgia de la Palabra, antes de las lecturas; en la plegaria eucarística, antes del prefacio, pero nunca dentro de la misma; igualmente, dar por concluida la entera acción sagrada, antes de la fórmula de despedida» (OGMR 31).

³¹⁷ «En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio» (SC 33/1).

³¹⁸ Cf. OGMR 24, ya considerado en la sección 1.2.3.

³¹⁹ «La eficacia espiritual de la celebración aumentará, sin duda, si los textos de las lecturas, oraciones y cantos responden, en lo que cabe, a las necesidades y a la preparación espiritual y modo de ser de quienes participan» (OGMR 352/1).

³²⁰ «El sacerdote, por consiguiente, al preparar la misa, mirará más al bien espiritual común del Pueblo de Dios que a su personal inclinación» (OGMR 352/2).

La IGMR, en este punto, no añade ninguna razón que explique por qué el sacerdote da la bendición final. No es difícil darse cuenta de que el sacerdote, que a lo largo de la celebración actúa *in persona Christi capitis*, cuando bendice a los fieles manifiesta que la bendición divina llega a nosotros por medio de Jesucristo.

En la OGMR queda claro que la indicación «con brevísimas palabras» –la locuacidad está fuera de lugar en la Misa– se refiere no sólo a la introducción en la Misa del día, sino también en la liturgia de la Palabra y en la plegaria eucarística³²¹.

«La naturaleza de las intervenciones “presidenciales” exige que se pronuncien claramente y en voz alta, y que todos escuchen atentamente³²². Por consiguiente, mientras interviene el sacerdote, no se cante ni se rece otra cosa, y estén igualmente en silencio el órgano y cualquier otro instrumento musical» (OGMR 32).

Se dice que la razón de tal exigencia deriva de la naturaleza de las intervenciones «presidenciales»; al comienzo del párrafo sucesivo se explica en qué consiste: «El sacerdote [...] pronuncia oraciones como presidente, en nombre de la Iglesia y de la comunidad reunida» (OGMR 33). Se puede completar la razón precisando, como hace la instrucción a la que se remite, que el sacerdote preside la comunidad reunida *personam Christi gerens*.

«El sacerdote no solo pronuncia oraciones como presidente [...] sino que también algunas veces lo hace a título personal

³²¹ «Ipsi insuper licet, brevissimis verbis, introducere fideles in Missam diei, post salutationem initialem et ante actum pænitentialem; in liturgiam verbi, ante lectiones; in Precem eucharisticam, ante Præfationem, numquam vero intra Precem ipsam» (IGMR 31).

³²² Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 14: A.A.S. 59 (1967) p. 304.

(*nomine dumtaxat suo*), para poder cumplir su ministerio con mayor atención y piedad. Estas oraciones, que se proponen antes de la lectura del evangelio, en la preparación de los dones y antes y después de la comunión del sacerdote, se dicen en secreto» (OGMR 33).

Decir las oraciones en secreto no es decisivo para que se las interprete como dichas a título personal. Por ejemplo, en la preparación de los dones, el sacerdote dice varias oraciones en secreto, pero sólo una a título personal: el versículo «*Lava me, Domine, ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me*».

— *Otras fórmulas que se usan en la celebración*

Además de las fórmulas que corresponden al sacerdote, hay otras que corresponden enteramente, o al menos en parte, a todos los fieles congregados. Se señalan en primer lugar los diálogos entre el sacerdote y los fieles y las aclamaciones.

«Puesto que la celebración de la Misa, por su propia naturaleza, tiene carácter comunitario³²³, adquieren una gran fuerza los diálogos entre el sacerdote y los fieles congregados y asimismo las aclamaciones³²⁴, ya que no son solamente señales externas de una celebración común, sino que fomentan y realizan la comunión entre el sacerdote y el pueblo» (OGMR 34).

Cada diálogo o aclamación tiene un propio significado y función dentro del rito, y todos en conjunto sirven para expresar externamente la naturaleza común de la celebración; además

³²³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, nn. 26-27; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 3 d: A.A.S. 59 (1967) p. 542.

³²⁴ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 30.

favorecen y realizan la comunión entre el sacerdote y el pueblo, entendida no en sentido sociológico, sino en sentido fuertemente eclesiológico, pues define esencialmente a la Iglesia, que es «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*»³²⁵. Por eso continúa la OGMR:

«Las aclamaciones y respuestas de los fieles a los saludos del sacerdote y a sus oraciones constituyen aquel grado de participación activa que, en cualquier forma de misa [*Missæ*], se exige de los fieles reunidos para que quede así expresada y fomentada la acción de toda la comunidad³²⁶» (OGMR 35).

Ninguno de los fieles reunidos está llamado a una presencia pasiva, como simple espectador. Su participación interior debe expresarse también exteriormente, como lo exige la naturaleza misma de la liturgia, y las aclamaciones y respuestas son parte de esa expresión.

«Otras partes que son muy útiles para manifestar y favorecer la activa participación de los fieles, y que se encomiendan a toda la asamblea convocada, son, sobre todo, el acto penitencial, la profesión de fe, la oración de los fieles y la oración [*Oratio*] dominical» (OGMR 36).

En la tercera edición del *Missale* se ha añadido el participio *convocato a universo cœtui*, y muy a propósito, pues la prioridad pertenece a la acción divina: se reúne el pueblo fiel para la Misa porque el Padre lo ha convocado por medio de Cristo con la fuerza del Espíritu Santo, como así lo expresa la plegaria eucarística III³²⁷. Las partes enumeradas se encomiendan a toda

³²⁵ LG 4, que cita: S. CYPRIANUS, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 553: HARTEL (ed.), III A, p. 285.

³²⁶ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 16: A.A.S. 59 (1967) p. 305.

³²⁷ «Vere Sanctus es, Domine, et merito te laudat omnis a te condita creatura, quia per Filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum, Spiritus Sancti operante

la asamblea convocada, aunque en algunas de ellas, como el acto penitencial y la oración de los fieles, éstos intervienen de manera articulada.

«Finalmente, en cuanto a otras fórmulas:

a) algunas tienen por sí mismas el valor de rito o de acto; por ejemplo, el *Gloria*, el salmo responsorial, el *Aleluya* y el versículo antes del Evangelio, el *Santo*, la aclamación de la anámnesis, el canto después de la comunión [*Communionem*];

b) otras, en cambio, acompañan a un rito, como los cantos de entrada, del ofertorio, de la fracción (*Cordero de Dios*) y de la comunión [*Communionem*]» (OGMR 37).

Este conjunto de fórmulas, además del significado y función de cada una en el conjunto de la celebración, sigue expresando la participación activa de todos los fieles, al igual que las fórmulas mencionadas en los párrafos anteriores.

— *Modo de pronunciar los diversos textos e importancia del canto*

A propósito de la expresión de las partes verbales, la IGMR se refiere sobre todo al canto, pero antes dedica un número a dar un criterio general

«En los textos que han de pronunciar en voz alta y clara el sacerdote o el diácono o el lector o todos, la voz ha de corresponder a la índole del respectivo texto, según se trate de lectura, oración, monición, aclamación o canto; téngase también en cuenta la clase de celebración y la solemnidad de la asamblea. Y naturalmente de la índole de las diversas lenguas y caracteres de los pueblos.

virtute, vivificas et sanctificas universa, et populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo» (MR p. 585).

En las rúbricas y normas que siguen, los vocablos “pronunciar” o “decir” deben entenderse lo mismo del canto, que de los recitados, según los principios que acaban de enunciarse» (OGMR 38).

La importancia del canto ya la expresaba san Pablo y con particular acierto lo encarecía san Agustín:

«Amonesta el Apóstol a los fieles que se reúnen esperando la venida de su Señor, que canten todos juntos con salmos, himnos y cánticos inspirados (cf. Col 3, 16). El canto es una señal de euforia del corazón (cf. Hch 2, 46). De ahí que san Agustín diga, con razón: “Cantar es propio de quien ama”³²⁸; y viene de tiempos muy antiguos el famoso proverbio: “Quien bien canta; ora dos veces”» (OGMR 39).

Ésta es la exhortación de san Pablo: «*Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omni sapientia docentes et commonentes vosmetipsos psalmis, hymnis, canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestris Deo*» (Col 3, 16). El contexto de estos salmos, himnos y cánticos espirituales parece ser justamente el de las reuniones litúrgicas de los primeros cristianos. El versículo de los Hechos de los Apóstoles al que se remite se refiere a la alegría de la comunidad cristiana de Jerusalén cuando se reunían para la fracción del pan, es decir, la celebración eucarística: «Con perseverancia acudían a diario al templo con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2, 46). Se trata de la alegría que nace del amor. Benedicto XVI en la *Sacramentum caritatis* expresa la misma idea respecto al canto litúrgico en la Misa: «Con razón afirma san Agustín en un famoso sermón: “El hombre nuevo conoce el cántico nuevo. El cantar es expresión de alegría y, si lo consideramos atentamente,

³²⁸ S. AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermón* 336, 1: PL 38, 1472.

expresión de amor”³²⁹. El Pueblo de Dios reunido para la celebración canta las alabanzas de Dios»³³⁰.

«Téngase, por consiguiente, en gran estima el uso del canto en la celebración de la Misa, siempre teniendo en cuenta el carácter de cada pueblo y las posibilidades de cada asamblea litúrgica; aunque no siempre sea necesario, por ejemplo en las misas [*Missis*] feriales, usar el canto para todos los textos que de suyo se destinan a ser cantados, hay que procurar que de ningún modo falte el canto de los ministros y del pueblo en las celebraciones de los domingos y fiestas de precepto» (OGMR 40/1).

Este párrafo en gran parte es una novedad de la tercera edición del *Missale Romanum*. La recomendación general de dar importancia al canto en la Misa ya se decía antes, ahora se ha añadido la indicación sobre el canto los domingos y en la fiestas de precepto. Se necesitará un poco de tiempo para que llegue a ser un uso generalizado y, sobre todo, bien puesto en práctica, pero constituirá un verdadero salto de calidad de la participación de los fieles en la Misa.

«Al hacer la selección de lo que de hecho se va a cantar, se dará preferencia a las partes que tienen mayor importancia, sobre todo a aquellas que deben cantar el sacerdote, el diácono o el lector, con respuesta del pueblo, o han de decir el sacerdote y el pueblo al mismo tiempo³³¹» (OGMR 40/2).

La participación activa del pueblo es el criterio principal para elegir lo que se ha de cantar; otros criterios se subordinan a éste,

³²⁹ *Sermo* 34, 1: PL 38, 210.

³³⁰ *Sacramentum caritatis*, 42.

³³¹ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, nn. 7, 16: A.A.S. 59 (1967) pp. 302, 305.

por ejemplo, los que se refieren a la pericia del coro y a la belleza del canto.

«En igualdad de circunstancias, hay que darle el primer lugar al canto gregoriano, como propio de la liturgia romana. No se excluyen de ningún modo otros géneros de música sagrada, sobre todo la polifonía, con tal que respondan al espíritu de la acción litúrgica y favorezcan la participación de todos los fieles³³²» (OGMR 41/1).

Éste es otro criterio de elección. El Concilio Vaticano II afirmó la preferencia por el canto gregoriano: «La Iglesia reconoce el canto gregoriano como el propio de la liturgia romana; en igualdad de circunstancias, por tanto, hay que darle el primer lugar en las acciones litúrgicas» (SC 116/1). Más recientemente la reafirmó Benedicto XVI en la Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*³³³. En relación con otros géneros de música sagrada, el criterio es siempre el de favorecer la participación de todos los fieles, además de responder al espíritu de la acción litúrgica. A este propósito hay que tener presente el criterio de esa misma exhortación: «A este respecto, se ha de evitar la fácil improvisación o la introducción de géneros musicales no respetuosos del sentido de la liturgia. Como elemento litúrgico, el canto debe estar en consonancia con la identidad propia de la celebración³³⁴. Por consiguiente, todo

³³² Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 116; cf. también *ibid.* n. 30.

³³³ «Finalmente, si bien se han de tener en cuenta las diversas tendencias y tradiciones muy loables, deseo, como han pedido los Padres sinodales, que se valore adecuadamente el canto gregoriano (cf. *Propositio* 36; se refiere a la proposición de Sínodo de los Obispos) como canto propio de la liturgia romana (cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, 116; *Ordenación General del Misal Romano*, 41)» (SCA 42).

³³⁴ Cf. *Propositio* 25: «Como todas las expresiones artísticas, también el canto debe armonizarse íntimamente con la liturgia y contribuir eficazmente a su finalidad,

–el texto, la melodía, la ejecución– ha de corresponder al sentido del misterio celebrado, a las partes del rito y a los tiempos litúrgicos³³⁵» (SCA 42).

«Y, ya que es cada día más frecuente el encuentro de fieles de diversas nacionalidades, conviene que esos mismo fieles sepan cantar todos a una en latín algunas de las partes del Ordinario de la Misa, sobre todo el símbolo de la fe y la oración dominical en sus melodías más fáciles³³⁶» (OGMR 41/2).

El canto gregoriano, por su carácter universal, se muestra también adecuado a la Misa cuando participan fieles de distintas naciones; que sucede siempre con más frecuencia a causa de la movilidad humana. En consonancia con esta cualidad del canto gregoriano y más en general del latín litúrgico, Benedicto XVI, recogiendo la sugerencia del Sínodo de los Obispos, exhortó: «Más en general, pido que los futuros sacerdotes, desde el tiempo del seminario, se preparen para comprender y celebrar la santa Misa en latín, además de utilizar textos latinos y cantar en gregoriano; y se ha de procurar que los mismos fieles conozcan las oraciones más comunes en latín y que canten en gregoriano algunas partes de la liturgia³³⁷» (SCA 62).

es decir, ha de expresar la fe, la oración, la admiración y el amor a Jesús presente en la Eucaristía».

³³⁵ Cf. *Propositio* 29.

³³⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 54; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Inter Oecumenici*, del 26 de septiembre de 1964, n. 59: A.A.S. 56 (1964) p. 891; Instrucción *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 47: A.A.S. 59 (1967) p. 314.

³³⁷ Cf. *Propositio* 36.

2.3.2. Gestos y posturas corporales

La acción litúrgica, además de abundantes palabras, comprende también no pocos gestos, entre ellos las posturas corporales, por lo que se la puede definir como lenguaje humano verbal y corporal. No basta el gesto, se necesita la palabra; un lenguaje sólo de gestos no es plenamente humano. No se trata ahora de desarrollar una antropología del rito, sino de entender la lógica de la IGMR, que, al presentar en términos generales los diversos elementos de la Misa se atiene a la división primaria en palabras y gestos.

El primer párrafo es nuevo respecto a las dos ediciones anteriores del *Missale Romanum* posconciliar:

«El gesto y la postura corporal, tanto del sacerdote, del diácono y de los ministros, como del pueblo, deben contribuir a que toda la celebración resplandezca por su decoro y noble sencillez, de manera que pueda percibirse el verdadero y pleno significado de sus diversas partes y se favorezca la participación de todos³³⁸. Habrá que tomar en consideración, por consiguiente, lo establecido por esta *Ordenación general*, la praxis tradicional del rito (*Ritus*) romano y lo que aproveche al bien común espiritual del Pueblo de Dios, más que al gusto o parecer privados» (OGMR 42/1).

El primer período del párrafo no tiene una función simplemente informativa sobre el criterio seguido para la reforma del *Missale* de acuerdo con lo establecido por el Concilio, y a ello se remite³³⁹; sino que su función es normativa

³³⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, nn. 30, 34; cf. también *ibid.*, n. 21.

³³⁹ «Para promover la participación activa se fomentarán [...] las acciones o gestos y posturas corporales. [...] Los ritos deben resplandecer con una noble

sobre cómo las diversas personas que toman parte en la Misa deben cuidar los gestos y posturas. Es una norma que también debe guiar las adaptaciones que competen a las Conferencias episcopales. Se debe tener muy presente lo que indicaba el Concilio en el texto que se acaba de citar: que los ritos, por lo general, no tengan necesidad de muchas explicaciones, pues la artificiosidad de los gestos no ayuda a la participación de los fieles. Que el gusto personal y el arbitrio no guíen los gestos y posturas en la celebración, sino que se ponga atención sobre todo a lo que determina la OGMR y es práctica tradicional del Rito romano.

«La postura corporal que han de observar todos los que toman parte en la celebración, es un signo de la unidad de los miembros de la comunidad cristiana congregados para celebrar la sagrada liturgia (*Liturgiam*), ya que expresa y fomenta el pensar y el sentir de los participantes» (OGMR 42/2).

En este párrafo se formula otro criterio general acerca de la postura corporal que deben observar todos los participantes, excepto el sacerdote y los ministros en algunos momentos. Esta coincidencia es conveniente porque así se significa y favorece la unidad de los miembros de la comunidad cristiana reunidos para la Liturgia eucarística. A este respecto es muy oportuno lo que escribió Romano Guardini: «Si el creyente vive de hecho y con plena actividad esa vida litúrgica, entonces es cuando tiene conciencia de que ruega y obra en nombre y en virtud de la Iglesia, como miembro suyo que es, y, a su vez, de que ésta actúa y ora en él; de ahí esa solidaridad íntima con todos sus hermanos en la fe, del mundo entero, y su concordia y

sencillez; deben ser breves, claros (*brevitate perspicui*), evitando las repeticiones inútiles; adaptados a la capacidad de los fieles, y, en general no deben tener necesidad de muchas explicaciones» (SC 30 y 34).

fraternidad con ellos, al considerarse inmerso en el seno de esa gran unidad universal»³⁴⁰. Para actuar así es necesaria la humildad³⁴¹.

A continuación se determinan las diversas posturas corporales, y en primer lugar estar de pie:

«Los fieles estén de pie: desde el principio del canto de entrada, o mientras el sacerdote se acerca al altar, hasta el final de la oración colecta; al canto del *Aleluya* que precede al Evangelio; durante la proclamación del mismo Evangelio; durante la profesión de fe y la oración de los fieles; y también desde la invitación *Orad, hermanos* que precede a la oración sobre las ofrendas hasta el final de la misa [*Missæ*], excepto en los momentos que luego se enumeran» (OGMR 43/1).

Estar de pie de por sí no es un gesto con significado unívoco, pues admite varios sentidos: el de estar atento y dispuesto a recibir un encargo y cumplirlo; el sentido pasivo de quien está en fila en espera de que le llegue el turno; el de que está en pie, porque no ha encontrado puesto para sentarse, etc. El contexto determina el significado. Durante la Misa, en los momentos que el OGMR enumera, el gesto de ponerse de pie subraya que se pone atención interiormente activa.

«En cambio, estarán sentados durante las lecturas y el salmo responsorial que preceden al Evangelio; durante la homilía, y mientras se hace la preparación de los dones en el ofertorio; también, si parece oportuno, a lo largo del sagrado silencio que

³⁴⁰ R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, («Cuadernos Phase», 100), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002, p. 29.

³⁴¹ «Dicho en términos más concretos y rotundos: lo que la liturgia exige es *humildad*. Humildad, en su aspecto de renuncia a la propia personalidad, de sacrificio de su soberanía, y en su concepto de acción o prestación, que consiste en que el individuo acepte voluntariamente toda una vida espiritual que se le ofrece fuera de él y que sobrepasa los estrechos confines de su propia vida» (*ibidem*, p. 31).

se observa después de la comunión (*Communionem*)» (OGMR 43/2).

También el significado de estar sentados es múltiple, y lo determina el contexto. Ciertamente es un significado de menor tensión y solicitud que el de estar de pie, pero no necesariamente relajado y pasivo, porque puede favorecer la escucha atenta, por ejemplo, de la homilía, si ésta no es breve.

«Estarán de rodillas durante la consagración, a no ser que lo impida la enfermedad o la estrechez del lugar o la aglomeración de los participantes o cualquier otra causa razonable. Y, los que no pueden arrodillarse en la consagración, deben inclinarse profundamente mientras el sacerdote hace la genuflexión después de aquélla» (OGMR 43/3).

Se indica además que corresponde a las Conferencias episcopales adaptar, según la norma del derecho, los gestos y posturas que se describen en el *Ordo Missæ* a la índole y razonables tradiciones de cada pueblo³⁴². Se añade también una recomendación, que es nueva en la tercera edición típica:

«Allí donde sea costumbre que el pueblo permanezca de rodillas desde que termina la aclamación del *Santo* hasta el final de la plegaria (*Precis*) eucarística y antes de la comunión (*Communionem*) cuando el sacerdote dice: *Este es el Cordero de Dios*, es loable que dicha costumbre se mantenga» (OGMR 43/4).

³⁴² «Corresponde, no obstante, a la conferencia de los obispos según la norma del derecho, adaptar los gestos y posturas descritos en el Ordinario de la Misa, según la índole y las razonables tradiciones de cada pueblo (cf. SC, n. 40; CONGR. DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Instr. *Varietates legitimæ*, diei 25 ianuarii 1994, n. 41: AAS 87 [1995] p. 304). Pero se habrá de procurar que haya una correspondencia adecuada con el sentido e índole de cada parte de la celebración» (OGMR 43/4).

La práctica y el significado de la genuflexión y de permanecer de rodillas tienen una historia muy variada a lo largo de los siglos³⁴³. Por lo que se refiere a la indicación de la IGMR, se trata de gestos de adoración del Santísimo Sacramento, que, en los territorios de los francos en las últimas décadas del siglo VIII, los realizaban los presbíteros presentes en la Misas cotidianas del obispo, quizás también los demás clérigos y los fieles³⁴⁴. Por lo que atañe al sacerdote celebrante, los testimonios sobre la genuflexión para adorar después de la consagración son tardíos, de final del siglo XIII; sin embargo no era aún un gesto generalizado³⁴⁵ y no aparece en el *Missale* de 1474. En cambio ya está presente en el *Ordo Missæ* de 1502 de Ioannes Burckardus, ceremoniero pontificio³⁴⁶, y lo recogerá el MR 1570 (nn. 1516, 1520).

«Para conseguir la uniformidad en los gestos y posturas dentro de una misma celebración, los fieles seguirán las moniciones que pronuncian el diácono o el ministro laico o el sacerdote, según lo dispuesto en el Misal» (OGMR 43/5).

En relación a los gestos, las rúbricas dan las indicaciones oportunas. La IGMR dedica un párrafo a las procesiones –son cuatro– con lo que comportan:

«Bajo el vocablo “gestos” se comprenden también algunas acciones y procesiones en las que el sacerdote con el diácono y

³⁴³ Cf. B. NEUNHEUSER, *Les gestes de la prière à genoux et de la génuflexion dans les Églises de rite romain*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1978, pp. 153-165.

³⁴⁴ Cf. *Ordo IV*, n. 53, en M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., pp. 163-164.

³⁴⁵ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 836.

³⁴⁶ IOANNES BURCKARDUS, *Ordo Missæ*, en ANONYMOUS, *Tracts on the Mass*, J. W. LEGG (ed.), Henry Bradshaw Society, London 1904, reimpresión facsimil, Nabu Public Domain Reprints, pp. 156-157.

los ministros se acerca al altar; el diácono, antes de la proclamación del Evangelio, lleva consigo al ambón el Evangelionario o libro de los evangelios; los fieles llevan al altar los dones, y se acercan a la comunión (*Communione*). Conviene que estas acciones y procesiones se realicen en forma decorosa, mientras se cantan los textos correspondientes, según las normas establecidas en cada caso» (OGMR 44).

Entre las acciones rituales se consideran también los momentos de silencio:

«También, como parte de la celebración, ha de guardarse, a su tiempo, el silencio sagrado³⁴⁷. La naturaleza de este silencio depende del momento de la misa en que se observa. Así, en el acto penitencial y después de la invitación a orar, los presentes se recogen en su interior; al terminar la lectura o la homilía, meditan brevemente sobre lo que han oído; y después de la comunión (*Communione*), alaban a Dios en su corazón y oran» (OGMR 45/1).

Los momentos de silencio no consisten simplemente en no hablar, sino que implican una actividad de meditación orante, que se manifiesta también externamente en la atención al rito, pues muy distintas son la actitud de quien escucha con atención y la de quien lo hace de modo pasivo y sin interés. El silencio litúrgico es una llamada a estar disponible a la acción del

³⁴⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 30; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 17: A.A.S. 59 (1967) p. 305.

Espíritu Santo³⁴⁸. También antes de la celebración el silencio favorece prepararse a ella³⁴⁹.

III. LAS DIVERSAS PARTES DE LA MISA

Después de haber considerado la estructura general de la Misa, podemos considerar sus diversas partes en la perspectiva de la teología litúrgica, que es actividad de fe que busca comprender (*fides quærens intellectum*) cada acción litúrgica, también ésa como actividad de fe dócil a la acción del Espíritu Santo, que actualiza el Misterio de Cristo. Es una consideración distinta de la del maestro de ceremonias, que busca en primer lugar la celebración devota y correcta. Esto no quita que haya que examinar las rúbricas, también de modo detallado cuando sea oportuno, pero siempre mirando al objetivo de la teología litúrgica.

Se considerará con el necesario detenimiento la sección III (Las diversas partes de la Misa) del capítulo II de la IGMR, donde se exponen el significado, la función y el valor teológico de cada parte de la celebración. Se pondrá también atención a las indicaciones particulares de otros capítulos, sobre todo del capítulo IV (Diversas formas de celebrar la Misa), que sean especialmente significativas para la comprensión teológica de los ritos.

³⁴⁸ Cf. A. M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, A. L. MAQUEDA (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 17; cfr. pp. 51-52, 65-71.

³⁴⁹ «Es laudable que se guarde, ya antes de la misma celebración, silencio en la iglesia, en la sacristía, y en los lugares más próximos, a fin de que todos puedan disponerse adecuada y devotamente a las acciones sagradas» (OGMR 45/2).

Tanto la IGMR como el *Ordo Missæ* describen la Misa fundamentalmente como Misa con participación del pueblo, que celebra un solo sacerdote, con uno o algunos ministros, un lector y un cantor o un coro. Sobre ella se indican las distintas variantes: participación del diácono, concelebración, Misa con un solo ministro; también la Misa que celebra el obispo, sobre todo la estacional, pero en este caso hay que tener presente el *Cæremoniale Episcoporum*. Bajo el punto de vista de la teología litúrgica, la secuencia ritual de la Misa más común con participación del pueblo permite desarrollar convenientemente un estudio completo, lo que no impide que sea oportuno el estudio aparte de la concelebración y de la Misa estacional.

3.1. Ritos de introducción

Como se ha visto anteriormente, al considerar la estructura general de la Misa, los ritos de introducción tienen un doble objetivo: que los fieles formen una comunión (*communio*) y que se preparen convenientemente a escuchar con fe la palabra de Dios y a tomar parte dignamente en la liturgia eucarística. El doble fin guía la comprensión.

3.1.1. Entrada y saludo al altar

— *Procesión*

«Reunido el pueblo, mientras entra el sacerdote con el diácono y los ministros, se comienza el canto de entrada»

(OGMR 47). Este rito inicial tiene un hondo significado³⁵⁰. Nótese la indicación «reunido el pueblo, *populo congregato*», porque los fieles participan en la celebración desde el comienzo: son importantes, como lo son el sacerdote, el diácono y los ministros. Antes de que empiece la procesión, cada uno de los fieles está a su modo: unos arrodillados, otros sentados, otros de pie. Con el gesto de ponerse todos de pie muestran su actitud de participación activa en la celebración, y así comienza a manifestarse y, por tanto, a afianzarse la comunión entre todos.

La procesión de entrada puede ser más o menos solemne. La más solemne sin diácono se describe en el capítulo IV:

«Reunido el pueblo, el sacerdote y los ministros, revestidos cada uno con sus vestiduras sagradas, avanzan hacia el altar por este orden:

- a) el turiferario con el incensario humeante, si se emplea el incienso;
- b) los ministros que llevan los ciriales encendidos y, en medio de ellos, el acólito u otro ministro con la cruz;
- c) los acólitos y otros ministros;
- d) el lector, que puede llevar el Evangeliario, no el Leccionario, algo elevado;
- e) el sacerdote que va a celebrar la misa (*Missam*)» (OGMR 120).

Si está el diácono, precede al sacerdote llevando el Evangeliario; si no lo lleva, camina a su lado³⁵¹ y el lector avanza junto con los otros ministros. Si la Misa es concelebrada,

³⁵⁰ Cf. C. E. GUILLÉN, *La imagen de la Iglesia en el Ordo Missae: Estudio de teología litúrgica en una Misa dominical del Tiempo Ordinario según el Missale Romanum editio typica tertia*, (diss), Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Romae 2009, pp. 138-147.

³⁵¹ Cf. IGMR 172.

los concelebrantes preceden al celebrante principal³⁵². Por consiguiente, junto con el sacerdote, participan en la procesión todos los que realizan algún servicio en el presbiterio. De esta manera se pone de manifiesto que la comunidad litúrgica está estructurada, y la estructura se muestra de modo completo mediante el conjunto de elementos y acciones que forman la procesión de entrada, hasta que cada uno llega a su puesto en el presbiterio.

Ya en este primer momento de la celebración los diversos ministerios y servicios aparecen articulados entre sí por medio del orden de la procesión y la variedad de vestiduras sagradas, que son signo del oficio que desempeña cada uno³⁵³. El sacerdote se pone la casulla sobre el alba y la estola³⁵⁴; el diácono, la dalmática también sobre el alba y la estola, o, con menos solemnidad, sólo el alba y la estola³⁵⁵. Los acólitos, lectores y otros ministros laicos pueden (no es obligatorio) vestir

³⁵² Cf. IGMR 210.

³⁵³ «En la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, no todos los miembros desempeñan un mismo oficio. Esta diversidad de funciones en la celebración de la Eucaristía se manifiesta exteriormente por la diversidad de las vestiduras sagradas, que, por consiguiente, deben constituir un distintivo propio del oficio que desempeña cada ministro. Por otro lado, estas vestiduras deben contribuir al decoro de la misma acción sagrada. Las vestiduras con que se revisten los sacerdotes y diáconos, así como los ministros laicos, conviene bendecirlas oportunamente, según el Ritual Romano, antes de ser destinadas al uso litúrgico (Cf. RITUAL ROMANO, *Bendicional*, edición típica 1984, Bendición de otros objetos que se utilizan en las celebraciones litúrgicas, n. 1180)» (OGMR 335).

³⁵⁴ «La vestidura propia del sacerdote celebrante, en la misa (*Missa*) y en otras acciones sagradas que directamente se relacionan con ella, es la casulla, mientras no se diga lo contrario, puesta sobre el alba y la estola» (OGMR 337). «La estola la lleva el sacerdote alrededor del cuello y pendiente ante el pecho» (OGMR 340).

³⁵⁵ «El vestido propio del diácono es la dalmática, que se pone sobre el alba y la estola; la dalmática, sin embargo, puede omitirse bien por necesidad, bien cuando se trate de un grado menor de solemnidad» (OGMR 338). «[...] el diácono la lleva [la estola] cruzada, desde el hombro izquierdo, pasando sobre el pecho, hacia el lado derecho del cuerpo, donde se sujeta» (OGMR 340).

el alba³⁵⁶. Como las vestiduras deben contribuir al decoro de la acción sagrada, la IGMR da algunas indicaciones sobre ello³⁵⁷.

Entre los diversos ministerios sobresale el del sacerdote que preside la asamblea litúrgica; su tarea deriva del sacramento del orden recibido en el grado sacerdotal, por lo que ofrece el sacrificio haciendo las veces de Cristo, representándolo sacramentalmente, es decir en el orden de los signos sacramentales³⁵⁸. El sacerdote muestra visiblemente, a lo largo de la celebración litúrgica, que la comunidad reunida está admirablemente guiada por Jesucristo Cabeza y Pastor; de otro modo no sería una realización de la Iglesia.

La procesión se dirige al altar, signo de Cristo y de su sacrificio, y tiene un significado que trasciende con mucho el solo trasladarse de la sacristía al presbiterio, donde cada uno tiene un lugar, para dar comienzo a la celebración; para captar ese significado nos ayuda Heb 13, 10-15³⁵⁹. La interpretación de

³⁵⁶ «Los acólitos, lectores y los otros ministros laicos pueden vestir alba u otra vestidura legítimamente aprobada por la conferencia de los obispos en cada región (cf. n. 390)» (OGMR 339).

³⁵⁷ «La vestidura sagrada común para todos los ministros ordenados e instituidos de cualquier grado es el alba, que se ciñe con el cingulo a la cintura, a no ser que esté hecha de tal modo que se ajuste al cuerpo sin cingulo. Antes de ponerse el alba, si esta no cubre totalmente el vestido común alrededor del cuello, empléese el amito. No se puede sustituir el alba por la sobrepelliz ni siquiera sobre el traje talar cuando se ha de revestir la casulla o la dalmática o, a tenor de las normas, solo la estola sin casulla o sin dalmática» (OGMR 336).

³⁵⁸ «La naturaleza del sacerdocio ministerial, propia del obispo y del presbítero, que *in persona Christi*, ofrecen el sacrificio y presiden la asamblea del pueblo santo, queda esclarecida en la disposición del mismo rito por la preeminencia del lugar reservado al sacerdote y por la función que desempeña» (OGMR 4).

³⁵⁹ «Nosotros tenemos un altar del que no tienen derecho a comer los que dan culto en el tabernáculo; porque los cuerpos de los animales, cuya sangre lleva el sumo sacerdote para el rito de la expiación, se queman fuera del campamento; y por eso Jesús, para consagrar al pueblo con su propia sangre, murió fuera de la puerta. Salgamos, pues, hacia él, fuera del campamento, cargados con su oprobio; que aquí no tenemos ciudad permanente, sino que andamos en busca de la futura. Por medio

Santo Tomás de Aquino es muy acertada³⁶⁰: el altar es Cristo mismo y su cruz, sobre la que se ha inmolado, y comiendo de él se recibe el fruto de la pasión³⁶¹; de ello eran figura los animales inmolados el gran día de la expiación, según Lev 16, también porque sus cuerpos se quemaban fuera del campamento. Efectivamente Cristo padeció en su cuerpo sobre el altar de la cruz fuera de la ciudad de Jerusalén. De ahí la doble exhortación del texto citado de Heb 13, 10-15: en primer lugar, que «salgamos hacia Él fuera del campamento, cargados con su oprobio», es decir, con las señales de su pasión, porque vamos en busca de la morada eterna de Cristo resucitado³⁶²; y en segundo lugar, que «ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de unos labios que confiesan su nombre» (v. 15)³⁶³. En contraposición con los sacrificios del Tabernáculo, los de la antigua ley, el altar cristiano designa directamente a Cristo en su sacrificio redentor, que es mucho más perfecto que los sacrificios del Antiguo Testamento y nos permite ofrecer el sacrificio de la perfecta alabanza de Dios, caracterizado no por sangre de animales, sino por la confesión de fe.

También la iglesia en cuanto espacio de celebración contribuye a expresar la Iglesia, pueblo de Dios, que es por Él convocada, para la celebración memorial del Sacrificio eucarístico, y a la vez remite a la Iglesia en el cielo, como

de él, ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de unos labios que confiesan su nombre» (Heb 13, 10-15).

³⁶⁰ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, II, R. CAI (ed.), Marietti, Taurini–Romæ 1953⁸, nn. 740-752.

³⁶¹ En la misma línea interpretativa de santo Tomás se sitúa C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II: *Commentaire*, Gabalda, Paris 1953³, pp. 424-426.

³⁶² «Ad ipsum enim intendimus transferri, sicut ad locum et altare nostrum» (S. THOMAS AQUINAS, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, II, o. c., n. 750).

³⁶³ «Hoc autem sacrificium debet esse semper, id est continue: sicut in lege erat iuge sacrificium» (ibídem, n. 752).

explican las Notas preliminares del Ritual de la dedicación de una iglesia: «Por el hecho de ser una, esta casa es un signo peculiar de la Iglesia que peregrina en la tierra y imagen de la Iglesia celestial»³⁶⁴. Este tema se encuentra varias veces en la plegaria de dedicación, señaladamente poética³⁶⁵, en concreto en las estrofas segunda a quinta. En la segunda estrofa, lo que se proclama sobre la Iglesia se refiere tanto a su estado peregrinante como al estado glorioso en el cielo:

*«Hæc ædes mysterium adumbrat Ecclesiæ,
quam Christus suo sanctificavit cruore
ut Sponsam sibi exhiberet gloriosam,
Virginem fidei integritate conspicuam,
Matrem Spiritus virtute fecundam»*³⁶⁶.

El primer verso propone el tema que se desarrolla en esta estrofa y en las sucesivas: el templo es un bosquejo del misterio de la Iglesia, que los versos sucesivos presentan con imágenes tomadas de Ef 5, 25-27³⁶⁷ y Ap 21, 9-11³⁶⁸.

³⁶⁴ *Ritual de la Dedicación de iglesias y altares*, II, n. 2: DL 3723.

³⁶⁵ Cf. *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo dedicationis ecclesiæ et altaris*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, cap. II, n. 62; I. M. CALABUIG, *L'«Ordo dedicationis ecclesiæ et altaris». Appunti di una lettura*, «Notitiæ», 13 (1977), 391-450, especialmente pp. 426-429.

³⁶⁶ «Este edificio hace vislumbrar el misterio de la Iglesia, a la que Cristo santificó con su sangre, para presentarla ante sí como Esposa llena de gloria, como Virgen excelsa por la integridad de la fe, y Madre fecunda por el poder del Espíritu» (J. J. FLORES, *Los sacramentales: Bendiciones, exorcismos y dedicación de las iglesias*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010, p. 358).

³⁶⁷ «Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquæ in verbo vitæ, ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata» (Ef 5, 25-27 Vg).

³⁶⁸ «Veni, et ostendam tibi sponsam, uxorem Agni. Et sustulit me in spiritu in montem magnum et altum, et ostendit mihi civitatem sanctam Ierusalem descendentem de cælo a Deo, habentem claritatem Dei» (Ap 21, 9-11 Vg).

*«Ecclesia sancta, electa vinea Domini,
cuius palmitibus mundus omnis impletur,
quæ propagines suas, ligno baiulante,
suspensas erigit ad regna cælorum»³⁶⁹.*

La tercera estrofa presenta la Iglesia, simbolizada por el templo, como viña del Señor que se extiende por toda la tierra y cuyos sarmientos, sostenidos por el madero de la cruz, se elevan hasta el reino de los cielos. La imagen del pueblo de Dios como una viña es frecuente en el Antiguo Testamento³⁷⁰ y Jesús se sirve de ella en la parábola de los viñadores homicidas, que Él termina con el anuncio: «se os quitará a vosotros el reino de Dios y se dará a un pueblo que produzca sus frutos» (Mt 21, 43): la viña del Señor será la Iglesia, el nuevo Pueblo de Dios.

*«Ecclesia felix, tabernaculum Dei cum hominibus,
templum sanctum, quod lapidibus vivis exstruitur,
Apostolorum fundamentis consistens,
Christo Iesu summo lapide angulari»³⁷¹.*

La cuarta estrofa está construida a base de expresiones del Nuevo Testamento³⁷²: las tomadas de Ef y 1 Pe se refieren

³⁶⁹ «Es la Iglesia santa, la viña elegida de Dios, cuyos sarmientos llenan el mundo entero, cuyos renuevos, adheridos al tronco, son atrídos hacia lo alto, al reino de los cielos» (J. J. FLORES, *Los sacramentales*, o. c., p. 358).

³⁷⁰ Cf. Sal 80 (79), 9-16; Is 5, 1-7; 27, 2-6; Jer 2, 21; Nah 2, 3.

³⁷¹ «Es la Iglesia feliz, la morada de Dios con los hombres, el templo santo, construido con piedras vivas, sobre el cimiento de los Apóstoles, con Cristo Jesús como suprema piedra angular» (J. J. FLORES, *Los sacramentales*, o. c., p. 359).

³⁷² «[...] superædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Iesu, in quo omnis ædificatio compacta crescit in templum sanctum in Domino» (Ef 2, 20-21 Vg). «Et ipsi tamquam lapides vivi superædificamini domus spiritualis, sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Iesum Christum» (1 Pt 2, 5 Vg). «Et audivi vocem magnam de throno dicentem: Ecce tabernaculum Dei cum hominibus et habitabit cum eis. Et ipsi populi eius erunt, et ipse Deus cum eis erit eorum Deus [...] Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, et in ipsis duodecim nomina duodecim apostolorum Agni» (Ap 21, 3.14 Vg).

directamente a la Iglesia peregrinante, mientras que las tomadas de Ap remarcan el estado de la Iglesia en la gloria.

*«Ecclesia sublimis, Civitas iugo montis erecta,
perspicua cunctis, et omnibus clara,
ubi Agni lucerna fulget perenni
et gratum resonat canticum beatorum»³⁷³.*

En esta quinta estrofa se percibe el eco de la visión de Jerusalén celeste en el Apocalipsis. El último verso muestra la imagen dinámica de la Iglesia celeste con el agradable canto de sus miembros felices, canto de alabanza a Dios y al Cordero, presente repetidas veces en el Apocalipsis³⁷⁴. La comunidad cristiana, reunida en la iglesia-edificio, que canta la alabanza a Dios durante la procesión al comienzo de la celebración litúrgica, es imagen de la Iglesia en su liturgia celeste³⁷⁵ y se une al himno de alabanza de los ángeles; además ofrece una plegaria continua por la salvación del mundo, como se expresa en la novena estrofa:

*«Hic laudes oblatio iucunda resultet,
Angelorum concentibus vox hominum sociata,
ac pro mundi salutis iugis ad te ascendat oratio»³⁷⁶.*

³⁷³ «Es la Iglesia excelsa, la Ciudad colocada sobre la cima de la montaña, accesible a todos, y a todos patente, en la cual brilla perenne la antorcha del Cordero y resuena agradecido el cántico de los bienaventurados» (J. J. FLORES, *Los sacramentales*, o. c., p. 359).

³⁷⁴ Cf. Ap 4, 8-11; 5, 9-14; 7, 9-12; 11, 15-18; 12, 10-12; 15, 3-4; 16, 5-7; 19, 1-8; A. R. NUSCA, *Liturgia e Apocalisse: Alcuni aspetti della questione*, en E. BOSETTI – A. COLACRAI (ed.), *Apocalypsis: Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Citadella Editrice, Assisi 2005, pp. 459-478.

³⁷⁵ Cf. A. R. NUSCA, *Liturgia e Apocalisse: Alcuni aspetti della questione*, o. c., p. 467.

³⁷⁶ «Que resuene aquí la alabanza jubilosa que armoniza las voces de los ángeles y de los hombres, y que suba hasta ti la plegaria por la salvación del mundo» (J. J. FLORES, *Los sacramentales*, o. c., p. 359).

La procesión puede realizarse de manera menos solemne. En efecto, puede no usarse incienso, siendo facultativo en cualquier forma de Misa³⁷⁷; por eso se dice: «*si thus adhibetur*». También el Evangelionario se puede llevar en la procesión³⁷⁸. Igualmente pueden llevarse en la procesión la cruz con la imagen de Cristo crucificado y los candeleros, si bien durante la Misa deben estar, en el altar o junto a él, al menos dos candeleros con las velas encendidas³⁷⁹. Por consiguiente, el número de los que acompañan al sacerdote que se dirige al altar puede reducirse hasta un único acólito. La elección de una mayor o menor solemnidad de la procesión dependerá de las circunstancias de lugar (iglesia, oratorio, capilla u otro lugar digno³⁸⁰), de la comunidad y del día litúrgico, teniendo bien en cuenta el sentido y la función de la procesión de entrada que estamos considerando.

En el *Ordo Romanus I* la procesión de entrada con canto estaba plenamente integrada en el comienzo de la celebración de la Misa. Cuando después por influjo franco-germánico el sacerdote se separó del canto coral, rezando por su cuenta, la procesión comenzó a perder su carácter específico dentro de la celebración. El *Micrologus* no la menciona, aunque, como se ha visto anteriormente, sí lo hacen el Ordinal de Montecassino y Benevento, a finales del siglo XI, y el *Ordo officiorum Ecclesiae*

³⁷⁷ Cf. OGMR 276/2.

³⁷⁸ «Sobre el altar puede ponerse, a no ser que también este se lleve en la procesión de entrada, el Evangelionario, distinto del libro de las restantes lecturas» (OGMR 117).

³⁷⁹ «Sobre el altar, o cerca del mismo, colóquese en cada celebración un mínimo de dos candeleros con sus velas encendidas o incluso cuatro o seis, especialmente si se trata de la misa dominical, o festiva de precepto, y si celebra el obispo diocesano, siete. También sobre el altar o cerca del mismo ha de haber una cruz con la imagen de Cristo crucificado. Los candeleros y la cruz, con la imagen de Cristo crucificado, pueden llevarse en la procesión de entrada» (OGMR 117).

³⁸⁰ Cf. IGMR 288.

Lateranensis, a mitad del siglo XII. En el Ordinal de la corte papal compilado en los últimos años del pontificado de Inocencio III, entre el 213 y el 216, se describe la procesión de entrada, con la cruz, los cirios y el incensario, para el Jueves Santo, la Vigilia pascual y la Purificación de Santa María el 2 de febrero³⁸¹. En cambio, la procesión no se menciona en el *Ordo* de la corte papal en el pontificado de Honorio III: el sacerdote va directamente al altar recitando las oraciones de entrada; lo mismo en el *Missale Romanum* del 1474. En el MR 1570 no se prevé la procesión de entrada en la Misa no solemne, pero sí en la solemne, aunque no se mencionan la cruz y el incensario³⁸². En el *Missale* después del Vaticano II se ha vuelto al sentido originario de la procesión de entrada.

En el *Ordo Romanus I* se describía con mucho detalle la procesión de entrada, Las procesiones solemnes en Roma estaban ligadas sobre todo a las Misas estacionales: se iba en procesión desde la iglesia o iglesia de la *collecta* (reunión de los participantes) a la iglesia estacional. El cortejo iba con siete cruces, que representaban a modo de estandarte las siete circunscripciones eclesiástica de Roma. Posteriormente esa cruz procesional vino a ser señal distintiva de la dignidad papal³⁸³. Cuando se extendió su uso a la procesión de entrada de la Misa se mostró más claramente el significado de memorial de Cristo redentor, especialmente al llevar la imagen de Jesucristo

³⁸¹ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 232, 273, 370.

³⁸² Cf. MR 1570, n. 21*.

³⁸³ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 243.

crucificado, como actualmente se prescribe³⁸⁴. Esa orienta a la comunidad reunida hacia Cristo sacrificado en la cruz³⁸⁵.

El significado de los cirios encendidos está unido al de la luz. La IGMR lo explica en el contexto de la Misa, como signo de veneración y celebración festiva³⁸⁶. El significado de la luz no necesita muchas explicaciones, se capta espontáneamente, como el de su opuesto, la oscuridad, y esto no sólo en un contexto religioso. Desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días, toda celebración festiva se acompaña con luces. En ámbito cristiano, es significativo el comentario de san Lucas sobre la reunión de los cristianos con san Pablo en Tróade «para la fracción del pan»: «Había lámparas en abundancia en la sala de arriba, donde estábamos reunidos» (Hch 20, 8). Además las luces que acompañan la cruz nos recuerdan las palabras de Jesús: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8, 12). Ir hacia el altar es un movimiento alegre y festivo, porque es seguir a Cristo con la mirada del corazón fija en Él.

En cuanto al significado del acompañamiento con cirios encendidos, era costumbre común hacerlo con los notables en la

³⁸⁴ «La cruz, con la imagen de Cristo crucificado, si se lleva en procesión, puede colocarse junto al altar, para que sea la cruz del altar, que debe ser única; si no, se coloca en un lugar digno» (OGMR n. 122/2).

³⁸⁵ «También sobre el altar o junto a él debe haber una cruz, con la imagen de Cristo crucificado, de modo que resulte bien visible para el pueblo congregarado. Conviene que esa cruz permanezca junto al altar también en los momentos en que no se celebran acciones litúrgicas, con el fin de traer a la mente de los fieles el recuerdo de la pasión salvífica del Señor» (OGMR 308).

³⁸⁶ «Los candeleros, que en cada acción litúrgica se requieren como expresión de veneración o de celebración festiva (cf. n. 117), colóquense en la forma más conveniente, o sobre el altar o alrededor de él o cerca del mismo, teniendo en cuenta la estructura del altar y del presbiterio, de modo que todo forme una armónica unidad y no impida a los fieles ver fácilmente lo que sobre el altar se hace o se coloca» (OGMR 307).

corte real o imperial y con los magistrados, antes de que apareciese en los *Ordines Romani* del final del siglo VIII con respecto a la liturgia papal³⁸⁷. A medida que se extendió a las procesiones presididas por un prebitero, hasta hecerse costumbre habitual, resultó más claro que la veneración se dirigía propiamente a Jesucristo.

El incensario humeante, que difunde un humo denso y aromático delante de la cruz, tiene también un significado de veneración, que se añade al de los cirios encendidos. Cuando se incienso con él, tiene también el significado de oración que se eleva al cielo, como explica el *Cæremoniale Episcoporum*³⁸⁸, y recuerda la liturgia celeste descrita en Ap 8, 3-4: «Y vino otro ángel y se puso de pie junto al altar con un incensario de oro, y le fueron dados muchos perfumes, para que los añadiese a las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro que está delante del trono. Y subió el humo de los perfumes con las oraciones de los santos de mano del ángel a la presencia de Dios».

El Evangeliario, cuando es llevado en procesión, representa también a Cristo. Así como la cruz orienta la comunidad reunida hacia Cristo en el momento de su sacrificio redentor, el Evangeliario la orienta también hacia Él, pero en cuanto está presente en su palabra que se proclamará en la Misa. La debida veneración del Evamgeliario recibe una primera muestra en la procesión de entrada³⁸⁹.

³⁸⁷ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 245.

³⁸⁸ «Ritus turificationis seu incensationis reverentiam exprimit et orationem, ut in Psalmo 140, 2 et in Apocalypsi 8, 3 significatur» (*Cæremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984, n. 84).

³⁸⁹ «Cuídese de modo particular que los libros litúrgicos –especialmente el Evangeliario y el Leccionario, destinados a la proclamación de la Palabra de Dios y que, en consecuencia, merecen una particular veneración–, sean verdaderamente en

— *Canto de entrada*

La entrada en procesión es acompañada por el canto:

«Reunido el pueblo, mientras entra el sacerdote con el diácono y los ministros, se comienza el canto de entrada. El fin de este canto es abrir la celebración, fomentar la unión de quienes se han reunido e introducirles en el misterio del tiempo litúrgico o de la fiesta y acompañar la procesión de sacerdotes y ministros» (OGMR 47).

Como hemos visto más arriba, el *Ordo Romanus I* menciona este canto. El *Ordo XV* lo describe con detalle: antifona, salmo, *Gloria* y de nuevo antifona³⁹⁰. Los antifonarios más antiguos (siglos VIII-X) reproducen la antifona y un versículo del salmo; a veces también otro versículo *ad repetendum*, probablemente para prolongar al canto cuando se alarga la procesión³⁹¹. El *Missale Franciscanum Regulæ*, para la Misa privada y ferial, en los formularios de las Misas reproduce los textos del canto de los antifonarios, pero sólo para su lectura³⁹², y lo mismo sucede en los misales romanos impresos, desde el primero, de 1474, hasta

la acción litúrgica signos y símbolos de realidades sobrenaturales y, por tanto, verdaderamente dignos, nobles y bellos» (OGMR 349).

³⁹⁰ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, o. c., III, p. 98, n. 15.

³⁹¹ Cf. R.-J. HESBERT (ed.), *Antiphonale Missarum sextuplex, d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheineau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Herder, Roma 1935, reimpresión 1985; J. C. ASENSIO, *El canto gregoriano: Historia, liturgia, formas...*, Alianza Editorial, Madrid 2008, pp. 220-221.

³⁹² Cf. M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ codicis VI.G.38 Bibliothecæ Nationalis Neapolinensis*, o. c.

el de 1962. El *Graduale* posttridentino, por lo que atañe a los textos, reproduce los del MR 1570³⁹³.

El canto de entrada sirve para favorecer la unión de los fieles reunidos, es decir, que *communione[m] constituent*, y es éste uno de los objetos de los ritos iniciales de la Misa. Ayuda a la participación activa de los fieles, que se favorece con su participación en el canto. La IGMR prevé diversos modos de ejecución: «El canto de entrada lo entona la *schola* y el pueblo, o un cantor y el pueblo, o todo el pueblo, o solamente la *schola*» (OGMR 48/1). La elección del modo más adecuado, lógicamente debe tener en cuenta en qué medida el coro está disponible; de todas formas, más que atender a que manifieste su valor artístico, hay que tener en cuenta la participación activa del pueblo.

Por lo que se refiere a los textos, hay varias posibilidades:

«Pueden emplearse para este canto o la antifona con su salmo, como se encuentran en el Gradual romano o en el Gradual simple, u otro canto acomodado a la acción sagrada o a la índole del día o del tiempo litúrgico, con un texto aprobado por la conferencia de los obispos³⁹⁴» (OGMR 48/1)³⁹⁵.

³⁹³ Cfr. G. BAROFFIO – M. SODI (ed.), *Graduale de tempore iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: editio princeps, 1614*, edición facisímile, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001; G. BAROFFIO – EUN JU KIM – M. SODI (ed.), *Graduale de sanctis iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: editio princeps, 1614-1615*, edición facisímile, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

³⁹⁴ Cf. JUAN PABLO II, Carta apotólica *Dies Domini*, del 31 de mayo de 1998, n. 50: A.A.S. 90 (1998) p. 745.

³⁹⁵ Éste es el texto al que se remite en la nota: «[...] es importante prestar atención al canto de la asamblea, porque es particularmente adecuado para expresar la alegría del corazón, pone de relieve la solemnidad y favorece la participación de la única fe y del mismo amor. Por ello, se debe favorecer su calidad, tanto por lo que se refiere a los textos como a la melodía, para que lo que se propone hoy como nuevo y creativo sea conforme con las disposiciones litúrgicas y digno de la tradición eclesial que tiene, en materia de música sacra, un patrimonio de valor inestimable» (*Dies Domini*, n. 50).

El objeto del canto de introducir a los fieles en el misterio del tiempo litúrgico o de la festividad debe guiar la elección. En cuanto al canto gregoriano puede servirse del *Graduale Romanum* o del *Graduale simplex*. El *Romanum* es adecuado para las iglesias que tengan una *schola cantorum* capaz de ejecutar melodías más elegantes; en cambio, el *simplex* sirve más para las iglesias menores que tengan un coro con habilidad modesta en la técnica del canto³⁹⁶. Éste responde a una decisión del Concilio Vaticano II³⁹⁷. Para el canto propio de las diversas Misas, el *Graduale simplex* ofrece la *antiphona ad introitum* y el salmo. Con frecuencia es necesario elegir, pues, por ejemplo, para los domingos del tiempo pascual se ofrecen dos esquemas, y ocho para los del tiempo ordinario. En la elección conviene tener en cuenta las oraciones y las lecturas propias de la Misa, de manera que se escojan la antífona y el salmo más en armonía con ellas.

Podemos considerar, por ejemplo, el 4º domingo de Pascua (año A). El tema de Cristo pastor está presente en la colecta³⁹⁸; en la oración después de la Comunión³⁹⁹; en la segunda lectura: «andabais errantes como ovejas, pero ahora os habéis convertido al pastor y guardián de vuestras almas» (1 Pe 2, 25); en el

³⁹⁶ «[...] Hæc editio apparatus est pro cantibus ad Ordinarium et ad Proprium Missæ statutis, atque iis ecclesiis destinata est, quibus difficile evadat ornatiores Gradualis Romani melodias recte interpretari.

Graduale Romanum [...] iis in ecclesiis congrue adhibeatur, quæ schola cantorum necessaria institutione technica prædita fruuntur, ut ornatiores modos debite assumere valeant» (*Graduale simplex*, Editio typica altera 1975, Libreria Editrice Vaticana, reimpressio 1988, p. vii: Prænotanda, nn. 1-2).

³⁹⁷ «También conviene que se prepare una edición que contenga modos más sencillos, para uso de las iglesias menores» (SC 117/2).

³⁹⁸ «Omnipotens sempiterne Deus, deduc nos ad societatem caelestium gaudiorum, ut eo perveniat humilitas gregis, quo processit fortitudo pastoris» (MR p. 403).

³⁹⁹ «Gregem tuum, Pastor bone, placatus intende, et oves, quas pretioso Filii tui sanguine redemisti, in aeternis pascuis collocare digneris» (MR p. 403).

Evangelio, que está tomado de la primera parte del discurso de Jesús sobre el buen pastor (cf. Jn 10, 1-10). En este caso es fácil percatarse de que la elección debe orientarse hacia la antífona y el salmo del primer esquema: «*Ego sum pastor bonus, qui pasco oves meas, et pro ovibus meis pono animam meam, alleluia*» (Antífona); «*Dominus pascit me, et nihil mihi deerit: * in pascuis virentibus me collocavit. Super aquas quietis eduxit me, * animam meam refecit etc.*» (Sal 22). De este modo el canto que acompaña la procesión de entrada conduce la asamblea litúrgica a mirar a Jesús como su buen pastor.

Como canto de entrada se puede elegir uno que no pertenezca al repertorio gregoriano, pero el texto debe estar aprobado por la Conferencia episcopal. La IGMR, como criterio de elección del canto entre los aprobados, indica que sea adecuado a la acción sagrada, a la característica del día o del tiempo litúrgico o de la festividad, o de la ocasión, como sucede, por ejemplo, en las Misas rituales o de difuntos.

«Si no hay canto de entrada, los fieles o alguno de ellos o un lector recita la antífona que aparece en el Misal. Si esto no es posible, la recita el sacerdote mismo, quien también puede adaptarla a modo de monición inicial (cf. n. 31)» (OGMR 48/2).

El *Missale Romanum* en cada formulario de Misa contiene una *antiphona ad introitum*, para que se lea cuando no hay canto. Esto será frecuente en los días feriales, pero habrá que procurar que cumpla su función, que es la misma que la del canto de entrada, aunque de ordinario con menos eficacia. De todas formas puede cumplir bien su función si, mientras el sacerdote se dirige al altar, los fieles la leen, o alguno de ellos, o un lector, con tal de que sea una lectura bien entonada. Si las circunstancias impiden estas opciones, no queda otra solución:

que el sacerdote la lea. En las dos primeras ediciones del actual *Missale Romanum* se especificaba que el sacerdote la leía después del saludar al pueblo⁴⁰⁰; en la tercera edición típica se ha omitido este detalle, aunque en realidad no ha desaparecido, porque se ha introducido la opción de adaptar la antifona como una monición inicial, que está prevista en la rúbrica del *Ordo Missæ* después del saludo inicial⁴⁰¹. El que la monición se haga *brevissimis verbis* significa en la práctica que la adaptación de la antifona no debería llevar a una monición más larga.

Como ejemplo de cómo la *antiphona ad introitum* introduce en el misterio, que es siempre el misterio pascual de Cristo total, Cabeza y cuerpo, pero con el relieve que le da la Misa del día, podemos elegir el formulario de la Misa del domingo 20° *per annum*. Ésta es la *antiphona*:

«*Protector noster, aspice, Deus, et respice in faciem Christi tui, quia melior est dies una in atriis tuis super millia*» (MR p. 470)⁴⁰².

Son palabras del Sal 83 (84), 10-11 NVg. Con ellas los fieles dirigen su mirada interior hacia Dios, cuya protección se implora, a la vez que le piden que mire hacia el rostro de Cristo. Esta segunda petición, formulada en tiempos de la monarquía davídica, expresaba el deseo de protección del rey. En el actual contexto de la Misa es una petición a favor de los fieles, que se identifican con Cristo, en cuanto incorporados a Él por el bautismo, y son llamados a estar en el templo de Dios (*in atriis tuis*), que es la Iglesia. Estos temas, de un modo o de otro, se

⁴⁰⁰ Cf. M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, o. c., pp. 434-435.

⁴⁰¹ «Sacerdos, vel diaconus vel alius minister, potest brevissimis verbis introducere fideles in Missam diei» (MR p. 504).

⁴⁰² «Fíjate, oh Dios, escudo nuestro; mira le rostro de tu Ungido, porque vale más un día en tus atrios que mil en mi casa» (MRE p. 401).

encuentran en las partes comunes de toda Misa; pero, si examinamos el formulario propio de ésta, aparece con claridad el tema de la identificación con Cristo en la oración *post communionem*⁴⁰³ y de su seguimiento en el episodio evangélico del joven rico, que se lee en el Evangelio de este lunes⁴⁰⁴. El tema de la gracia incomparable de estar cerca de Dios, bajo su protección, vuelve a aparecer en la oración colecta⁴⁰⁵ y se proyecta hacia un horizonte escatológico, presente en la colecta (*promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur*) y en la oración *post communionem* (*eius consortes in cælis fieri mereamur*). De este modo se activa en los fieles una actitud espiritual muy adecuada para la participación interior en la celebración eucarística.

— *Veneración del altar*

La parte final de la procesión tiene lugar cuando el cortejo llega al altar.

⁴⁰³ «Per haec sacramenta, Domine, Christi participes effecti, clementiam tuam humiliter imploramus, ut, eius imaginis conformes in terris, et eius consortes in caelis fieri mereamur. Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum» (MR p. 470).

⁴⁰⁴ «Se acercó uno a Jesús y le preguntó: “Maestro, ¿qué tengo que hacer de bueno para obtener la vida eterna?”. Jesús le contestó: “¿Por qué me preguntas qué es bueno? Uno solo es Bueno. Mira, si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos”. Él le preguntó: “¿Cuáles?”. Jesús le contestó: “No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no darás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre, y ama a tu prójimo como a ti mismo”. El joven le dijo: “Todo eso lo he cumplido. ¿Qué me falta?”. Jesús le contestó: “Si quieres ser perfecto, anda, vende tus bienes, da el dinero a los pobres –así tendrás un tesoro en el cielo– y luego ven y sígueme”. Al oír esto, el joven se fue triste, porque era muy rico» (Mt 19, 16-22).

⁴⁰⁵ «Deus, qui diligentibus te bona invisibilia praeparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut, te in omnibus et super omnia diligentes, promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur. Per Dominum» (MR p. 470). «Oh Dios, que has preparado bienes invisibles para los que te aman, infunde la ternura de tu amor en nuestros corazones, para que, amándote en todo y sobre todas las cosas, consigamos alcanzar tus promesas, que superan todo deseo. Por nuestro Señor Jesucristo» (MRE p. 401).

«El sacerdote, el diácono y los ministros, cuando llegan al presbiterio saludan al altar con una inclinación profunda» (OGRM 49/1).

El Evangeliario que se ha llevado en la procesión se coloca sobre el altar. No es obligatorio, pero se aconseja que se haga así. De esta manera se muestra la veneración de la palabra de Cristo contenida en los Evangelios⁴⁰⁶.

La veneración del altar se expresa con la inclinación profunda de todos los participantes en la procesión, luego, con el baso del sacerdote y del diácono, si hay⁴⁰⁷, y de los posibles concelebrantes⁴⁰⁸, finalmente, con la incensación –también de la cruz–, aunque no es obligatoria, sino según la oportunidad⁴⁰⁹. La procesión de entrada se orienta hacia el altar, que se venera de modo especial por su significado escatológico:

«El altar, en el que se hace presente el sacrificio de la cruz bajo los signos sacramentales, es, además, la mesa del Señor, para cuya participación es convocado en la Misa el Pueblo de Dios, es también el centro de la acción de gracias que se realiza en la Eucaristía» (OGMR 296).

El altar es el lugar del sacrificio eucarístico, como hemos considerado más arriba, pues en él se hace presente el sacrificio

⁴⁰⁶ Cf. IGMR 122/2.

⁴⁰⁷ «El sacerdote sube al altar y lo venera con un beso» (OGMR 123). Respecto al diácono: «Llegado al altar, si porta el Evangeliario, omitida la reverencia, asciende al altar. Luego, una vez colocado el Evangeliario como es laudable, juntamente con el sacerdote lo venera con un beso. Si no lleva el Evangeliario hace una inclinación profunda al altar juntamente con el sacerdote, según el modo acostumbrado, y con él lo venera mediante un beso» (OGMR 173, 1-2).

⁴⁰⁸ «Cuando han llegado al altar, los concelebrantes y el celebrante principal, hecha una profunda inclinación, veneran el altar besándolo, y se dirigen a la sede a ellos destinada» (OGMR 211).

⁴⁰⁹ «Luego, según la oportunidad, inciensa la cruz y el altar rodeándolo» (OGMR 123).

de la cruz bajo los signos sacramentales; a la vez es la mesa del Señor, porque allí nos da su cuerpo y su sangre como alimento y bebida, y de este modo participamos en su sacrificio. El centro ritual de este espléndido acontecimiento es la acción de gracias que el sacerdote realiza en el altar, acción llena de esa realidad. En el Nuevo Testamento encontramos preciosas referencias a esta comprensión del altar de la Eucaristía: además del citado texto de Heb 13, 10-15, también este otro: «El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? [...] No podéis beber del cáliz del Señor y del cáliz de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios» (1 Cor 10, 16.21). El altar es la mesa del Señor, porque la comunión con su cuerpo y con su sangre es participación en el banquete sacrificial cristiano, en el que el mismo Cristo es la víctima inmolada.

Lo que explica la IGMR acerca del altar lo muestran ritualmente la plegarias de dedicación y de bendición del altar. El altar fijo se dedica junto con la iglesia⁴¹⁰, o separadamente cuando la iglesia ya fue dedicada y se ha rehecho el altar⁴¹¹; el que es móvil se puede dedicar, pero también sólo bendecir⁴¹². En la plegaria de dedicación de la iglesia y del altar, las referencias al altar non son numerosas⁴¹³ y todas están incluidas en la

⁴¹⁰ «[...] consuetudine et iure liturgico recte prohibetur ne dedicatio ecclesiae peragatur nisi altare dedicetur; dedicatio enim altaris pars est praecipua totius ritus» (*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, o. c., cap. III, n. 1).

⁴¹¹ Cf. *ibidem*, cap. IV.

⁴¹² «Tanto el altar fijo como el móvil se dedican según el rito que figura en el Pontifical Romano; el altar móvil puede sólo bendecirse» (OGMR 300); cfr. *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, o. c., cap. VI, n. 1).

⁴¹³ «Supplices ergo te, Domine, adprecamur: dignare [...] hoc altare caelesti sanctificatione perfundere, ut [...] mensa fiat in perpetuum Christi sacrificio parata. [...] Hic fideles tui, altaris mensam circumstantes, memoriale Paschatis celebrent et

plegaria de dedicación sólo del altar, que está más desarrollada en lo que atañe al altar⁴¹⁴. En ésta, después de la doxología inicial y de la anamnesis, en la sección epiclética se expresan las funciones del altar: es ara del sacrificio de Cristo y mesa de su convite, donde se alimenta su pueblo⁴¹⁵; signo de Cristo, de cuyo costado abierto manaron agua y sangre, con los que se fundaron los sacramentos de la Iglesia⁴¹⁶; mesa del alegre convite al que alegres acuden los convidados de Cristo⁴¹⁷; lugar de íntima unión con el Padre, en alegría y paz, para que cuantos se alimentan del cuerpo y de la sangre de su Hijo, animados por el Espíritu Santo, crezcan en su amor⁴¹⁸; manantial de unidad de la Iglesia y de concordia fraterna del que los fieles obtienen juntos el espíritu de mutua caridad⁴¹⁹; centro de alabanza y común acción de gracias, hasta que gozosos lleguen a la eterna morada donde con Cristo, Pontífice máximo y Altar vivo, ofrezcan al Padre el sacrificio de la perenne alabanza⁴²⁰.

verbi Christi eiusque corporis reficiantur convivio» (*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, o. c., cap. II, n. 62).

⁴¹⁴ Para un comentario de esta plegaria y de la de sola bendición del altar, cf. F. M. AROCENA, *El altar cristiano*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006, pp. 89-108, 121-124.

⁴¹⁵ «Supplices ergo te, Domine, adprecamur: hoc altare in domo Ecclesiae aedificatum caelesti sanctificatione perfunde, ut ara fiat Christi sacrificio in perpetuum dicata et mensa exsistat dominica, ut plebs tua divino reficiatur convivio» (*Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, o.c., cap. IV, n. 48).

⁴¹⁶ «Hic expolitus lapis sit nobis Christi signum, e cuius percusso latere unda manavit et cruor, quibus Ecclesiae sunt condita sacramenta» (ibídem, p. 102).

⁴¹⁷ «Sit mensa festiva ad quam læti accurrant Christi convivæ, ut, curis et oneribus in te depositis, ad nova itinera novum animi sumant vigorem» (ibídem;).

⁴¹⁸ «Sit locus intimæ tecum communionis et pacis, ut qui corpore et sanguine Filii tui vescentur, eius Spiritu imbuti, in tuo crescant amore» (ibídem).

⁴¹⁹ «Sit fons unitatis Ecclesiae et fratrum concordiae ad quem fideles tui convenientes spiritum hauriant mutuae caritatis» (ibídem).

⁴²⁰ «Sit centrum nostrae laudis et gratiarum actionis, donec ad æterna tabernacula iubilantes perveniamus, ubi cum Christo, summo Pontifice atque Altari vivo, tibi perennis laudis sacrificium offeramus» (ibídem).

En la plegaria de la bendición de sólo el altar, después de la doxología inicial y de la sección anamnética, en la epiclética se expresan sus funciones de modo semejante a como se expresan en la plegaria de la dedicación, pero con acentuaciones distintas⁴²¹. La función de ara del sacrificio de Cristo expresada en la de la dedicación (*ut ara fiat Christi sacrificio in perpetuum dicata*), en la del altar únicamente recibe un breve desarrollo: el sacrificio de Cristo lo ofrece la Iglesia *in mysterio* (*sit ara ubi Christi sacrificium in mysterio offeramus*). La novedad mayor de esta oración con respecto a la de la dedicación, se refiere al fruto de la participación en el sacrificio de Cristo, que se expresa en el sacrificio espiritual de una vida santa, agradable a Dios, sobre el altar del corazón (*ut [...] super altare cordis sacrificium vitæ sanctæ peractæ gratum et acceptabile offeramus in laudem gloriæ tuæ*). Resuena en estas palabras el tema del altar del corazón que expresaba san León Magno en una cita del Catecismo de la Iglesia Católica⁴²².

Después de la procesión y de la veneración del altar, el sacerdote, el diácono y los ministros se dirigen a sus respectivas sedes. «La sede del sacerdote celebrante debe significar su oficio de presidir la asamblea y dirigir la oración» (OGMR 310/1). Es una tarea que proviene de lo que él es en razón del sacramento del orden recibido en el grado sacerdotal, por lo que ofrece el Sacrificio *in persona Christi* y lo representa sacramentalmente, o

⁴²¹ «Respice ergo, Domine, hoc altare, quod ad tua celebranda mysteria paravimus: sit centrum nostræ laudis et gratiarum actionis; sit ara ubi Christi sacrificium in mysterio offeramus; sit mensa in qua panem vitæ frangamus et calicem hauriamus unitatis; sit fons ex qua nobis perennis effluat unda salutis, ut, ad Christum accedentes, lapidem vivum, in eo crescamos in templum sanctum, et super altare cordis sacrificium vitæ sanctæ peractæ gratum et acceptabile offeramus in laudem gloriæ tuæ» (ibidem, pp. 123-124).

⁴²² «¿Qué hay más sacerdotal que consagrar a Dios una conciencia pura y ofrecer en el altar de su corazón las víctimas sin mancha de la piedad? (San León Magno, *Sermones*, 4, 1 [PL 54, 149])» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 786).

sea en el orden de los signos sacramentales⁴²³. El sacerdote muestra visiblemente, a lo largo de toda la celebración litúrgica, que la comunidad reunida es guiada admirablemente por Jesucristo Cabeza y Pastor, de otro modo no sería una realización adecuada de la Iglesia.

«En el presbiterio se colocan las sedes para los sacerdotes concelebrantes y también para los presbíteros que, revestidos de hábito coral, se hallan presentes en la concelebración, pero no concelebran» (OGMR 310/2). «El asiento del diácono se sitúa cerca de la sede del celebrante» (OGMR 310/3), pues «el diácono, en virtud de la sagrada ordenación recibida, ocupa el primer lugar entre los que sirven en la celebración eucarística» (OGMR 94). «Los asientos para los otros ministros se disponen de modo que se distingan de las sedes del clero y les permitan cumplir con facilidad el oficio que se les ha confiado» (OGMR 310/3). Toda esta distribución de los miembros de la asamblea eucarística en el presbiterio y en la nave de la iglesia es un signo de la comunidad cristiana, estructurada de acuerdo con la relación *ordo sacer – plebs fidelis*.

3.1.2. Señal de la cruz y saludo al pueblo⁴²⁴

«Terminado esto, el sacerdote va a su sede. Una vez concluido el canto de entrada, todos, sacerdote y fieles, de pie, hacen la señal de la cruz. El sacerdote dice: *En el nombre del*

⁴²³ «La naturaleza del sacerdocio ministerial, propia del obispo y del presbítero, que *in persona Christi*, ofrecen el sacrificio y presiden la asamblea del pueblo santo, queda esclarecida en la disposición del mismo rito por la preeminencia del lugar reservado al sacerdote y por la función que desempeña» (OGMR 4),

⁴²⁴ Cf. C. E. GUILLÉN, *La imagen de la Iglesia en el Ordo Missae*, o. c. pp. 147-153.

Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. El pueblo responde: *Amén*» (OGMR 124/1).

La señal de la cruz y las palabras que la acompañan son una novedad del *Missale* de Pablo VI en cuanto acción y palabras de toda la comunidad litúrgica; es un elemento ritual casi ausente en la liturgia romana hasta el MR 1570, donde se reservaba al sacerdote⁴²⁵. Hemos visto más arriba que, según el *Ordo Romanus I* el pontífice, cuando llegaba delante del altar, después de la reverencia, se signava con el dedo pulgar en la frente, pero no se alude a una fórmula. En el *Ordo* de la corte papal, en tiempo de Honorio III, no se menciona la señal de la cruz al comienzo de la Misa⁴²⁶. La introducción del gesto y de la fórmula al comienzo de la Misa se debe a un expreso deseo de san Pablo VI, a pesar de la resistencia de algunos expertos⁴²⁷.

La señal de la cruz que hacen el sacerdote y los fieles, acompañada por las palabras del sacerdote: «*In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*», y la respuesta de los fieles: «*Amen*», tiene un claro sentido bautismal. Todos ellos fueron signados con la señal de la cruz antes del bautismo, que recibieron «*in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*», y están reunidos precisamente en cuanto bautizados y su obrar tiene sentido y eficacia precisamente porque está basado en la presencia operante de la Trinidad. La acción litúrgica que se está comenzando no es sólo humana, sino sobre todo trinitaria, porque Cristo por medio de la cruz nos ha reconciliado con Dios

⁴²⁵ Cf. MR 1570, o. c., nn. 22* e 1390.

⁴²⁶ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 499-500.

⁴²⁷ Cf. A. BUGNINI, *L riforma liturgica (1948-1975)*, nuova edizione riveduta e arricchita, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1997, pp. 366-369, 374; 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, pp. 243-249.

en un solo cuerpo: «podemos acercarnos al Padre por medio de él en un mismo Espíritu» (Ef 2, 18).

Después de santiguarse, el sacerdote saluda al pueblo:

«Luego el sacerdote, de cara al pueblo y extendiendo las manos, saluda usando una de las fórmulas propuestas» (OGMR 124/2).

Se trata de un elemento ritual tanto gestual como verbal lleno de significado:

«el sacerdote, por medio del saludo, manifiesta a la asamblea reunida la presencia del Señor. Con este saludo y con la respuesta del pueblo queda de manifiesto el misterio de la Iglesia congregada» (OGMR 50/1).

El saludo al pueblo al comienzo de la celebración es una novedad del *Missale* actual. En efecto, no se encuentra en las fuentes antiguas de la liturgia romana, ni siquiera en el MR 1570, en el que el primer saludo del sacerdote al pueblo está colocado inmediatamente antes de la primera *collecta*; sin embargo se encontraba, como ya se vio anteriormente, en el *Ordo* de la corte papal en tiempo de Honorio III: el sacerdote lo decía antes de subir al altar.

El *cœtus* que trabajó en la preparación del nuevo *Ordo Missæ* después de la *Sacrosanctum Concilium*, para mostrar la conveniencia de anticipar el saludo del sacerdote al comienzo de la Misa y no como introducción a la colecta, recurrió a dos razones: de una parte, al ejemplo del Señor resucitado que apareció en el cenáculo y saludó a los discípulos reunidos⁴²⁸; de la otra, a los ritos de comienzo descritos por san Agustín en el ya citado paso del *De Civitate Dei*, XXII, 8.

⁴²⁸ «Estaban hablando de estas cosas, cuando él se presentó en medio de ellos y les dice: “Paz a vosotros”» (Lc 24, 36).

En el *Ordo Missæ* actual se ofrecen tres fórmulas a elección para el saludo del celebrante presbítero⁴²⁹. La primera: «*Gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*»⁴³⁰ está tomada de 2 Cor 13, 13, según la VG (en la NVg falta el *nostri*). En cierto modo es una copia de la fórmula que acompañaba la señal de la cruz anterior, pero es oportuna por el desarrollo que ofrece. El subjuntivo *sit* expresa un deseo que, al mismo tiempo, es ruego y a la vez exhortación a secundar la acción de la Trinidad, que une a sí a los fieles por medio de sus dones de gracia y amor, y más aún por el don del Espíritu Santo. *Communicatio* traduce el *κοινωνία*, entendiéndolo en el sentido activo de poner en comunión. La asamblea litúrgica, cooperando con la acción de la Trinidad, se perfecciona como *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*⁴³¹, comunión que procede de la inefable comunión intratrinitaria.

La segunda fórmula «*Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro et Domino Iesu Christo*»⁴³² está tomada de Rom 1, 7 (indéctica en 1 Cor 1, 3; Gál 1, 3; Ef 1, 2; Flp 1, 2; 2 Tes 1, 2). El verbo está sobrentendido, pero la construcción de la frase da a entender claramente el deseo, el ruego y la exhortación. El significado es semejante al de la primera fórmula, aunque el sentido pneumatológico permanece implícito.

⁴²⁹ Cf. MR pp. 503-504.

⁴³⁰ «La gracia de nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros» (MRE p. 429).

⁴³¹ *Lumen gentium*, n. 4/2.

⁴³² «La gracia y la paz de parte de Dios, nuestro Padre, y de Jesucristo, el Señor, estén con todos vosotros» (MRE p. 429).

La tercera fórmula «*Dominus vobiscum*» tiene raíces bíblicas, pues como fórmula de saludo se encuentra en Rut 2, 4⁴³³ y 2 Crón 15, 2; y una fórmula semejante se encuentra entre los saludos finales en 2 Tes 3, 16: «*Dominus cum omnibus vobis*»⁴³⁴. San Agustín ofrece un testimonio antiguo de su uso en la liturgia⁴³⁵. Se encuentra también en la *Tradición apostólica*, en el dialogo inicial de la plegaria eucarística⁴³⁶; también en el ordinario de la Misa en los libros más antiguos de la liturgia romana⁴³⁷, pero no como saludo inicial, que no había. El verbo está sobrentendido y puede ser tanto *est* como *sit*. Es mejor entender ambos juntos: *est* como reconocimiento de la realización de la promesa de Jesús de estar presente en la comunidad cristiana⁴³⁸, y así lo indica el texto ya citado de la IGMR (*communitati congregatæ præsentiam Domini per salutationem significat*), ellos son la Iglesia de Cristo; *sit* como ruego a Cristo y exhortación a la comunidad para que actúe como Iglesia de Cristo⁴³⁹.

⁴³³ Es la fórmula de saludo de Booz a los segadores de su campo: «*Dominus vobiscum. Qui responderunt ei: Benedicat tibi Dominus*» (Rut 2, 4, en Vg y en NVg).

⁴³⁴ Así en la NVg; en la Vg se encuentra *sit* después de *Dominus*.

⁴³⁵ «Lo que escuchasteis en el altar del Señor: *El Señor esté con vosotros [D*ominus vobiscum*]*, acostumbramos a decirlo incluso cuando saludamos desde el presbiterio (*de abside*) y cuantas veces pronunciamos alguna oración, pues nos es conveniente tener al Señor siempre a nuestro lado, dado que sin él nada podemos» (*Sermón 229 A, 3: Obras completas de San Agustín, XXIV*, traducción y notas de P. DE LUIS, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, p. 304).

⁴³⁶ Cf. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, c. 4: o. c., p. 10.

⁴³⁷ Lo hemos visto en el Sacramentario Gregoriano Cameracense, al comienzo del Canon, y en el *Ordo Romanus I*, como saludo del Pontífice al final de la lectura del Evangelio.

⁴³⁸ «Porque donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20); «Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos» (Mt 28, 20)

⁴³⁹ Cfr. F. J. VAN BEEK, *A Note on two Liturgical Greetings and the People's Reply*, «Ephemerides Liturgicæ», 103 (1989), 519-522.

El obispo, en cambio, se sirve del saludo de Jesús resucitado a los discípulos: «*Pax vobis*»⁴⁴⁰. Así con esta fórmula se pone de relieve la presencia de Cristo a través del obispo.

La respuesta del pueblo «*Et cum spiritu tuo*» es una llamada al carisma que el ministro sagrado ha recibido del Espíritu Santo por medio del sacramento del orden. Por eso el diálogo con el pueblo «*Dominus vobiscum – Et cum spiritu tuo*» está reservado a los obispos, presbíteros y diáconos. El sentido de la respuesta lo explica san Juan Crisóstomo: lo que el ministro sagrado se prepara a realizar posee una eficacia que supera su poder humano, su fuerza deriva del Espíritu Santo⁴⁴¹.

Podemos por eso entender que según la OGMR mediante el saludo del sacerdote y la respuesta del pueblo «queda de manifiesto el misterio de la Iglesia congregada» (OGMR 50/1). En efecto, se manifiesta la Iglesia como comunión que deriva de la unidad trinitaria, como cuerpo de Cristo, vivificada por su Espíritu, y estructurada como *plebs fidelis – ordo sacer*, un

⁴⁴⁰ Cf. MR p. 504. Para el saludo de Jesús, véase Lc 24, 36; Jn 20, 19.21.26.

⁴⁴¹ «Si no existiese el Espíritu Santo, no habría pastores y doctores en la Iglesia [...] Si no estuviera el Espíritu Santo en este padre y doctor común [se refiere al obispo Flaviano] cuando poco antes ha subido a esta santa cátedra y ha dado la paz a todos vosotros, no habríais aclamado todos juntos: *Y con tu Espíritu*. Por eso no sólo cuando sube, ni cuando os habla, ni cuando ruega por vosotros, lo aclamáis del mismo modo, sino también cuando está delante de esta sagrada mesa y va a ofrecer el tremendo sacrificio. ¿Qué diré? –lo saben quienes están iniciados a los misterios–: No toca las ofrendas antes de haber rogado al Señor la gracia para vosotros y que hayáis contestado: “Y con tu Espíritu”, recordando así que nada puede hacer él con los dones presentes ni es obra de la naturaleza humana, sino que es la gracia del Espíritu Santo presente la que realiza ese místico sacrificio» (SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre Pentecostés*, I, 4: PG 50, 458-459; traducción del Autor). Cf. J. LÉCUYER, «*Et avec ton esprit*». *Le sens de la formule chez les Pères de l’Eglise d’Antioche*, in *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, pp. 447-451.

pueblo convocado por Dios en el que todos, ninguno excluido, son llamados a ser activos en la celebración del Misterio.

«Terminado el saludo al pueblo, el sacerdote o el diácono o un ministro laico puede introducir a los fieles en la misa del día con brevísimas palabras» (OGMR 50/2).

3.1.3. Acto penitencial

«Deinde sequitur actus pænientialis ad quem sacerdos fideles invitat, dicens:

Fratres, agnoscamus peccata nostra, ut apti simus ad sacra mysteria celebranda».

Fit brevis pausa silentii. Postea omnes simul formulam confessionis generalis perficiunt:

Confiteor Deo omnipotenti et vobis, fratres, quia peccavi nimis cogitatione, verbo, opere et omissione:

et, percutientes sibi pectus, dicunt:

mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.

Deinde prosequuntur:

Ideo precor beatam Mariam semper Virginem, omnes Angelos et Sanctos, et vos, fratres, orare pro me ad Dominum Deum nostrum.

Sequitur absolutio sacerdotis:

Misereatur nostri omnipotens Deus et, dimissis peccatis nostris, perducatur nos ad vitam aeternam» (MR p. 505)⁴⁴².

⁴⁴² «A continuación se hace el acto penitencial, al que el sacerdote invita a los fieles, diciendo: *Hermanos: para celebrar dignamente estos sagrados misterios, reconozcamos nuestros pecados.* Se hace una breve pausa en silencio. Después, todos dicen en común la fórmula de la confesión general: *Yo confieso ante Dios todopoderoso y ante vosotros, hermanos, que he pecado mucho de pensamiento, palabra, obra y omisión.* Y, golpeándose el pecho, dicen: *Por mi culpa, por mi*

La IGMR expresamente distingue el sacramento de la penitencia de este acto penitencial, indicando que la *absolutio sacerdotis* después de la confesión general no tiene la eficacia del sacramento de la penitencia⁴⁴³. La finalidad de este acto la expresan claramente las palabras de la invitación: ser dignos de celebrar los santos misterios. La medida de las disposiciones adecuadas la da el momento culminante de la participación en la Eucaristía, esto es la Comunión, según el mandato de san Pablo⁴⁴⁴. Pero más en general, la participación con fruto al sacrificio eucarístico exige un ánimo separado del pecado, de manera que no haya obstáculos al ejercicio de los actos de fe, esperanza, caridad y devoción.

La *Didaché* (siglo I o II) ya indicaba: «En cuanto al domingo del Señor, una vez reunidos, partid el pan y dad gracias después de haber confesado vuestros pecados para que vuestro sacrificio sea puro»⁴⁴⁵. Se trata de una confesión genérica de los pecados hecha por todos, que aparece previa a la acción estrictamente eucarística (partir el pan y dar gracias), sin que se especifique su momento en el conjunto de la celebración. En los libros más

culpa, por mi gran culpa. Luego prosiguen: *Por eso ruego a santa Maria, siempre Virgen, a los ángeles, a los santos y a vosotros, hermanos, que intercedáis por mí ante Dios, nuestro Señor*. El sacerdote concluye con la siguiente plegaria: *Dios todopoderoso tenga misericordia de nosotros, perdone nuestros pecados y nos lleve a la vida eterna*. El pueblo responde: *Amén*» (MRE, p. 431).

⁴⁴³ «Después, el sacerdote invita al acto penitencial, que, tras una breve pausa de silencio, realiza toda la comunidad con la fórmula de la confesión general y se termina con la absolución del sacerdote, que no tiene la eficacia propia del sacramento de la penitencia» (OGMR 51/1).

⁴⁴⁴ «De modo que quien coma del pan y beba del cáliz del Señor indignamente, es reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Así, pues, que cada cual se examine, y que entonces coma así del pan y beba del cáliz. Porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo come y bebe su condenación» (1 Cor 11, 27-29).

⁴⁴⁵ *Didaché* XIV, 1 (*Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, J.J. AYÁN CALVO (ed.), [«Fuentes patristicas», 3], Ciudad Nueva, Madrid 1992, p. 107).

antiguos de la liturgia romana no hay vestigio de una confesión general de ese tipo, fuera del sentido penitencial ínsito en el *Kyrie eleison*, que se menciona en el GR y que, según san Gregorio Magno, lo decía primero el clero y luego los laicos. También las *apologías* que el sacerdote decía para sí durante la procesión de entrada, como hemos visto anteriormente en el Sacramentario de Amiens y en el *Ordo* de Minden, tenían un marcado carácter penitencial. Pero esas *apologías* no involucraban a la asamblea litúrgica; tampoco la involucraba la fórmula reducida del *Confiteor* del *Missale* de Basilea, de la segunda mitad del siglo XI, que el sacerdote decía en diálogo con el ministro.

Las fórmulas de confesión general (*Confiteor etc.*) tuvieron su origen en ámbito monástico⁴⁴⁶, probablemente inspiradas en Sant 5, 16: «confesaos mutuamente los pecados y rezad unos por otros para que os curéis». Aparecen testimoniadas a partir del siglo VIII en el oficio divino monástico y de ahí pasaron a la Misa. Tenían una forma dialogal: un monje decía el *Confiteor* y otro respondía con una oración de imploración de la misericordia divina (*Misereatur tui etc.*)⁴⁴⁷.

En ámbito romano, en las últimas décadas del siglo XI, el *Confiteor* aparece en algunos manuscritos al comienzo de la Misa en forma dialogada entre el sacerdote y el ministro o los ministros; así lo hemos visto en el *Micrologus* de Bernoldo de Constanza y en el *Ordinale* de Montecassino y Benevento.

⁴⁴⁶ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 268-274.

⁴⁴⁷ Véase la siguiente fórmula, que se encuentra en la Regla de san Crodegando (s. VIII) para los clérigos de Metz: «Confiteor Domino, et tibi frater, quod peccavi, in cogitatione, et locutione, et opere; propterea, precor te, ora pro me. Et ille respondet: Misereatur tui omnipotens Deus, et indulgeat tibi omnia peccata tua; liberet te ab omni malo, conservet te in omni bono, et perducat te ad vitam æternam. Et ille dicit Amen» (cap. 18: PL 89, 1067).

Después lo atestiguan también el *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* y el *De missarum mysteriis* del Cardenal Lotario.

En la ordenación de la Misa según la práctica de la corte papal en tiempo de Honorio III, la *confessio* era prevista entre las oraciones que el sacerdote recita cuando se dirige hacia el altar⁴⁴⁸. Con el MR 1570 se fijan las fórmulas del acto penitencial, pero conciernen sólo al sacerdote y a los ministros. En el siglo XX, cuando comenzó a extenderse la práctica de la Misa dialogada, también el pueblo recitaba la parte que correspondía a los ministros, aunque no figurase en la rúbrica del *Missale*.

En el ordenamiento actual el acto penitencial se introduce con una invitación del celebrante. La rúbrica no prevé la posibilidad de modificar la fórmula de invitación para adaptarla a la comprensión de los participantes, por lo tanto el celebrante está obligado a usar la fórmula del *Missale* sin adaptaciones, que se permitían en la *editio typica altera*, pero que en la *editio typica tertia* ya no se permiten, pues no lo prevé la rúbrica correspondiente⁴⁴⁹. De todas formas en la edición de 2017 del *Misal Romano* de la Conferencia Episcopal Española, junto con la fórmula que traduce la del Misal latino⁴⁵⁰ se ofrecen otras dos opcionales⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ Antes he citado las fórmulas del *Confiteor*, del *Misereatur* y del *Indulgentiam*, que se encuentran en el manuscrito del Archivo de Santa María la Mayor del tercer cuarto del siglo XIII. Aunque eran distintas de las de la Regla de san Crodegango, coinciden en los *incipit* y en la lógica que los inspira.

⁴⁴⁹ Téngase presente la norma: «Donde las rúbricas lo establecen, al celebrante le es lícito adaptarlas hasta cierto punto para que se ajusten a la comprensión de los participantes» (OGMR 31).

⁴⁵⁰ «Hermanos: Para celebrar dignamente estos sagrados misterios, reconozcamos nuestros pecados» (MRE p. 431).

⁴⁵¹ «*O bien*: El Señor Jesús, que nos invita a la mesa de la Palabra y de la Eucaristía, nos llama ahora a la conversión. Reconozcamos, pues, que somos pecadores e invoquemos con esperanza la misericordia de Dios. *O bien, pero solo en*

El texto del *Confiteor* (Yo confieso) en su forma actual resulta modificado respecto a la del MR 1570. Un cambio notable es que todos, sacerdote y demás fieles, lo reciten juntos, en vez de alternarse el sacerdote y los ministros. Se expresa así la característica de la Iglesia, subrayada por el Concilio Vaticano II: «La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (LG 8/3). Durante el tiempo del peregrinar terreno, todos en la Iglesia, sin excepción, están comprometidos en la batalla contra el pecado y necesitan prepararse con espíritu de penitencia a participar con provecho en la celebración eucarística; pero no de un modo solitario. En efecto, la Iglesia peregrinante en la tierra confiesa los pecados a Dios recurriendo a la intercesión de la Iglesia triunfante –la Virgen, los ángeles y los santos–, a la que se siente unida. La confesión de cada uno se hace también a los hermanos en la fe, pidiendo su oración. Responde así a la exhortación de Sant 5, 16, citada poco más arriba, y expresa la mutua reconciliación, si fuera necesaria, obedeciendo al mandato del Señor: «si cuando vas a presentar tu ofrenda sobre el altar, te acuerdas allí mismo de que tu hermano tiene quejas contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano, y entonces vuelve a presentar tu ofrenda» (Mt 5, 23-24).

El lenguaje oral de arrepentimiento y súplica de perdón lo acompaña el lenguaje del cuerpo al golpearse el pecho⁴⁵². Su

los domingos y durante las Octava de Pascua: En el día en que celebramos la victoria de Cristo sobre el pecado y sobre la muerte, reconozcamos que estamos necesitados de la misericordia del Padre para morir al pecado y resucitar a la vida nueva» (MRE p. 431).

⁴⁵² Cf. M. BARBA, «L'Eucaristia fa la Chiesa» nei riti d'ingresso, «Rivista di scienze religiose», 11 (1997), 32-33.

significado de arrepentimiento lo muestra el Nuevo Testamento⁴⁵³. Así lo explica san Agustín: «En cuanto sonó *confieso*, os golpeasteis el pecho. ¿Y qué es golpear el pecho sino indicar que el pecado late en el pecho, y que hay que castigar al oculto con un golpe evidente?»⁴⁵⁴.

La fórmula que dice el sacerdote después de la confesión general (*Misereatur etc.*), aunque se la llame absolución, no tiene la eficacia de la absolución del sacramento de la penitencia, como aclara la IGMR y hemos visto más arriba. Su origen es antiguo. Idéntica a la actual, excepto las variantes debidas a su forma de diálogo (*tui* y *vestri* en vez de *nostris*), se encuentra en el ya citado manuscrito del Archivo de Santa María la Mayor del siglo XIII. Una fórmula semejante se encuentra en el Pontifical romano-germánico del siglo X, en los *ordines* de penitencia tanto pública como no pública, pero no entre las plegarias de reconciliación, sino entre las que acompañan la confesión del penitente⁴⁵⁵. En la fórmula actual se implora la misericordia de Dios omnipotente mediante el subjuntivo *misereatur*, cuyo sujeto es *Omnipotens Deus*, pidiéndole de forma general el perdón de los pecados (*dimissis peccatis nostris*). De ahí resulta que la disposición necesaria para ser dignos de celebrar los

⁴⁵³ «El publicano, en cambio, quedándose atrás, no se atrevía ni a levantar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, diciendo: “¡Oh Dios!, ten compasión de este pecador”» (Lc 18, 13). «Toda la muchedumbre que había concurrido a este espectáculo, al ver las cosas que habían ocurrido, se volvía dándose golpes de pecho» (Lc 23, 48).

⁴⁵⁴ *Sermo 67, 1: Obras completas de San Agustín, X: Sermones (2º) 51-116*, traducción de L. Cilleruelo – M. M. Campelo - C. Morán – P. de Luis, B.A.C., Madrid 1983, p. 267.

⁴⁵⁵ «*Misereatur tui omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata tua. Liberet te ab omni malo, conservet te in omni bono. Et perducatur nos pariter ad vitam æternam. Ab omni malo nos custodiat dominus*» (C. VOGEL – R. ELZE [ed.], *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle, II: Le texte II (NN. XCIX-CCLVIII)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963, XCIX, n. 51).

santos misterios es la liberación de los pecados. Sin embargo, la perspectiva no alcanza sólo el momento celebrativo, sino que se extiende a la sucesiva vida cristiana hasta la consumación escatológica (*perducat nos in vitam æternam*). Esta perspectiva última es una dimensión esencial de la celebración de la Eucaristía, según 1 Cor 11, 26: «cada vez que coméis de este pan y bebéis del cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva».

El *Missale Romanum* ofrece otros dos formularios de acto penitencial a elección⁴⁵⁶. La invitación del sacerdote (*Fratres, agnoscamus...*) y la absolución (*Misereatur...*) se mantienen, sólo cambia la parte correspondiente al *Confiteor*. Esta parte está construida con expresiones tomadas de la Sagrada Escritura: después de la invitación del sacerdote y la pausa de silencio, el sacerdote dice:

«*Miserere nostri, Domine.*

Populus respondet: *Quia peccavimus tibi.*

Sacerdos: *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam.*

Populus: *Et salutare tuum da nobis*» (MR pp. 506-507)⁴⁵⁷.

El primer versículo del diálogo se encuentra casi literalmente en la Sagrada Escritura, pero se puede haber tomado tanto de Sal 41 (40), 5, como de Bar 3, 2⁴⁵⁸. El segundo versículo está tomado literalmente de Sal 85 (80), 8 NVg y Vg. Los fieles, incluido el sacerdote, recurren a la misericordia del Señor

⁴⁵⁶ La IGMR prevé además la sustitución del acto penitencial acostumbrado con el rito de la bendición y la aspersion del agua: «Los domingos, sobre todo en el tiempo pascual, en lugar del acto penitencial acostumbrado, puede hacerse alguna vez la bendición y aspersion del agua en memoria del bautismo» (OGMR, n. 51/2).

⁴⁵⁷ «Señor, ten misericordia de nosotros. Porque hemos pecado contra ti. Muéstranos, Señor, tu misericordia. Y danos tu salvación» (MRE, p. 432).

⁴⁵⁸ «Ego dixi: domine, miserere mei; sana animam meam, quia peccavi tibi» (Sal 41 [40], 5 NVg y Vg). «Audi, Domine, et miserere, quia Deus es misericors: et miserere nostri, quia peccavimus ante te» (Bar 3, 2 Vg).

confesando que han pecado y pidiendo perdón. La salvación que se pide puede entenderse con el doble valor que tiene en el Nuevo Testamento: tanto actual⁴⁵⁹, como escatológica⁴⁶⁰, que bien corresponden a la doble perspectiva de la absolución (*Misereatur...*), ya analizada más arriba, que a continuación dice el sacerdote. En la fórmula no se alude a la recíproca reconciliación, en cambio presente en el *Confiteor*.

El otro formulario, que incluye el *Kyrie*, se propone como modelo de otros con los que se puede sustituir, como se dice en la rúbrica que lo introduce, después de la invitación del sacerdote y la pausa en silencio:

«Postea sacerdos, vel diaconus vel alius minister, sequentes, vel alias, invocationes cum *Kyrie, eleison* profert:

Qui missus es sanare contritos corde: Kyrie, eleison.

Populus respondet: *Kyrie, eleison.*

Sacerdos: *Qui peccatores vocare venisti: Christe, eleison.*

Populus: *Christe, eleison.*

Sacerdos: *Qui ad dexteram Patris sedes, ad interpellandum pro nobis: Kyrie, eleison.*

Populus: *Kyrie, eleison*» (MR p. 508)⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ «Jesús le dijo: “Hoy ha sido la salvación de esta casa, pues también este es hijo de Abrahán. Porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido”» (Lc 19, 9-10); «Pues mirad: ahora es el tiempo favorable, ahora es el día de la salvación» (2 Cor 6, 2).

⁴⁶⁰ «Uno le preguntó: “Señor, ¿son pocos los que se salvan?”» (Lc 13, 23); «¡Con cuánta más razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvados del castigo!» (Rom 5, 9).

⁴⁶¹ «Tú, que has sido enviado para sanar a los contritos de corazón: Señor, ten piedad. (O bien: *Kyrie, eleison*). El pueblo responde: Señor, ten piedad. (O bien: *Kyrie, eleison*). El sacerdote: Tú, que has venido a llamar a los pecadores: Cristo, ten piedad. (O bien: *Christe, eleison*). El sacerdote: Tú, que estás sentado a la derecha del Padre para interceder por nosotros: Señor, ten piedad. (O bien: *Kyrie, eleison*).

También en este tercer formulario no se alude a la mutua reconciliación, presente en el primero. Las peticiones de perdón se dirigen a Cristo. Cada invocación *Kyrie, Christe* se amplía con una frase relativa que motiva la petición confiada de perdón, expresada con el verbo *eleison* (ten piedad). Las tres frases relativas están construidas con expresiones bíblicas⁴⁶² y ponen de relieve la mediación salvadora de Cristo. Esta clase de ampliaciones, en el lenguaje musical, se llaman “tropos”⁴⁶³, y en relación al acto penitencial se prescribe: «Cuando se canta el *Señor ten piedad* como parte del acto penitencial, a cada una de las aclamaciones se le antepone un “tropo”» (OGMR 52/2). Esto significa que el acto penitencial no se puede reducir al *Kyrie*; en efecto, la IGMR los distingue cuidadosamente, tanto al enumerar las partes que componen los ritos iniciales⁴⁶⁴, como en la explicación de cada una de ellas⁴⁶⁵.

3.1.4. “Señor, ten piedad”

«Después del acto penitencial, se inicia siempre el *Señor, ten piedad*, a no ser que éste haya formado ya parte del mismo acto penitencial. Siendo un canto con el que los fieles aclaman al Señor y piden su misericordia, regularmente lo hacen todos, es

⁴⁶² «Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me; ad annuntiandum mansuetis misit me, ut mederer contritis corde» (Is 61, 1). «Non enim veni vocare iustos sed peccatores» (Mt 9, 13). «Quis est qui condemnet? Christus Iesus, qui mortuus est, immo qui suscitatus est, qui et est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis?» (Rom 8, 34).

⁴⁶³ Sobre el origen de esta terminología, cf. E. COSTA jr., *Tropes et séquences dans le cadre de la vie liturgique au moyen-âge*, «Ephemerides Liturgicæ», 92 (1978), 272-275.

⁴⁶⁴ Cfr. OGMR 46/1, citado más arriba.

⁴⁶⁵ Bajo el título “Acto penitencial” se encuentra el n. 51 y bajo el título “Señor, ten piedad” el n. 52.

decir, toman parte en él el pueblo y la *schola* o un cantor» (OGMR 52/1).

Las invocaciones suplicatorias *Kyrie, eleison, Christe eleison* son transliteraciones del griego. La primera invocación también se encuentra usada en ámbito pagano como llamamiento a la divinidad⁴⁶⁶. Se encuentra con frecuencia en el Antiguo Testamento, sobre todo en los Salmos, y la hallamos también en el Nuevo⁴⁶⁷. El hecho de que se mantenga en griego en la liturgia romana no significa que, por influjo directo, provenga de la liturgia oriental, pues, hasta la mitad del siglo IV, el griego era en Roma la lengua más difundida en la comunidad cristiana, como demuestran los testimonios literarios y arqueológicos, y la frecuencia de la expresión en la Biblia explica suficientemente su uso romano. Esto no invalida la hipótesis del influjo oriental en su introducción, porque ya en el siglo IV se encontraba en algunas letanías orientales.

El testimonio occidental más antiguo de la invocación *Kyrie eleison*, repetida tres veces al final de la letanía que se decía los domingos de Cuaresma, se encuentra en los manuscritos de la liturgia de Milán y se la puede datar en la segunda mitad del siglo V⁴⁶⁸. Según el Concilio de Vaison (a. 529) el *Kyrie eleison* se decía con frecuencia en Roma, como también en Italia y en Oriente, en la Misa y en el oficio matutino y vespertino con un sentido penitencial⁴⁶⁹. San Gregorio Magno, en una carta de 589,

⁴⁶⁶ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 281.

⁴⁶⁷ «Κύριε, ἐλέησον» (Mt 17,15); «Ἐλέησόν με, κύριε» (Mt 15, 22); «Ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε» (Mt 20, 31); etc.

⁴⁶⁸ Cf. P. DE CLERCK, *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes : Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Aschendorff, Münster Westfalen 1977, pp. 155-165.

⁴⁶⁹ «Et quia tam in sede apostolica, quam etiam per totas Orientales atque Italiae prouincias dulces et nimium salubres consuetudo est intromissa, ut Quirieleison frequentius cum grandi affectu et conpunctione dicatur, placuit etiam nobis, ut in

refiere que *Kyrie eleison* y *Christe eleison* se decía en todas las Misas, primero los clérigos y luego el pueblo⁴⁷⁰. En el *Ordo Romanus I* no se alternan el clero y el pueblo, pero el *Kyrie* se reserva al coro, que lo canta después de la antífona del introito un número variable de veces, hasta que el pontífice no da la señal de acabar⁴⁷¹. En la fuentes litúrgicas de ámbito romano, desde final del siglo XI en adelante sigue estando presente, a menudo cantado por el coro. El modo reiterativo lo testimonian el *Micrologus* y el Cardenal Lotario, en su *De missarum mysteriis*. En el MR 1570 se fija el número de veces: tres *Kyrie*, tres *Christe*, tres *Kyries*, alternándose el sacerdote y los ministros; también se admite que la alternancia se haga con el pueblo o, si nadie responde, el sacerdote diga los nueve. En las Misas solemnes el coro cantaba los *Kyries*, pero el sacerdote los leía por su cuenta⁴⁷².

Como explica el OGMR en el texto citado, con el *Kyrie eleison* «los fieles aclaman al Señor y piden su misericordia». Así pues, su valor es doble: laudativo, que se expresa con las aclamaciones *Kyrie*, *Christe* (Señor, Cristo), y suplicatorio penitencial, que se expresa con el verbo *eleison* (ten piedad). Las

omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinos et ad uesperam Deo propitio intromittatur» (Concilio di Vaison, a. 529, can. 3: *Concilia Galliae: A. 511 – A. 695*, P. DE CLERCK [ed.], CCL 148 A, p. 79); cf. P. DE CLERCK, *La “prière universelle” dans les liturgies latines anciennes*, o. c., pp. 284-286.

⁴⁷⁰ «Kyrieleison autem nos neque diximus neque dicimus, sicut a Graecis dicitur, quia in Graecis omnes simul dicunt, apud nos autem a clericis dicitur, a populo respondetur et totidem uocibus etiam Christeeleison dicitur, quod apud Graecos nullomodo dicitur. In cotidianis autem missis alia quae dici solent tecemus, tantummodo Kyrieleison et Christeeleison dicimus, ut in his deprecationis uocibus paulo diutius occupemur» (*Registrum epistolarum*, IX, 26: S. GREGORII MAGNI, *Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV*, Appendix, D. NORBERG [ed.], CCL 140 A, Brepols, Turnhout 1982, p. 587).

⁴⁷¹ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 84, n. 51.

⁴⁷² Cf. MR 1570, n. 23*.

aclamaciones dirigidas a Jesús responden a la palabra bíblica: «toda lengua proclame: Jesucristo es Señor» (Flp 2, 11), porque, como proclama Pedro el día de Pentecostés: «al mismo Jesús, a quien vosotros crucificasteis, Dios lo ha constituido Señor y Mesías» (Hch 2, 36). La súplica se pone en continuidad con el acto penitencial, más aún en la tercera forma opcional, pues se incluye en él. «El *Confiteor* nos pone por delante nuestra indignidad; no el recuerdo abstracto de la culpa, sino la presencia, tan concreta, de nuestros pecados y de nuestras faltas. Por eso repetimos: *Kyrie eleison, Christe eleison*, Señor, ten piedad de nosotros; Cristo, ten piedad de nosotros»⁴⁷³.

El *Kyrie* está previsto como texto para el canto. Como se ha visto má arriba, no es necesario cantar siempre los textos destinados al canto, por ejemplo en las Misas feriales, pero en las celebraciones de domingo y en las fiestas de precepto se debe procurar que no falte el canto de los ministros y del pueblo. Justamente el *Kyrie* es uno de los cantos que mejor se adapta para que lo cante el pueblo. Como precisa la IGMR se canta alternándose el pueblo y el coro o un cantor. «Cada una de estas aclamaciones se repite, normalmente, dos veces, pero también cabe un mayor número, según el genio de cada lengua o las exigencias del arte musical o de las circunstancias» (OGMR 52/2).

3.1.5. Gloria

El himno *Gloria in excelsis Deo* sigue al *Kyrie*, aunque no se dice o canta en todas las Misas:

⁴⁷³ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa: Homilias*, Rialp, Madrid 2001³⁸, n. 88.

«El *Gloria* es un antiquísimo y venerable himno con que la Iglesia, congregada en el Espíritu Santo, glorifica a Dios Padre y al Cordero y le presenta sus súplicas. El texto de este himno no puede cambiarse por otro. Lo entona el sacerdote o, según los casos, el cantor o el coro, y lo cantan o todos juntos o el pueblo alternando con los cantores, o sólo la *schola*. Si no se canta, al menos lo han de recitar todos, o juntos o dos coros que se responden alternativamente.

Se canta o se recita los domingos, fuera de los tiempos de Adviento y de Cuaresma, en las solemnidades y fiestas, y en algunas peculiares celebraciones más solemnes» (OGMR 53).

De lo visto hasta ahora obtenemos algunos datos sobre la presencia de este himno en la Misa de la liturgia romana. Según el *Liber Pontificalis*, el papa san Telesforo (siglo II) estableció que en la noche de Navidad, al comienzo de la Misa, se cantase el himno *Gloria in excelsis Deo*. No es un dato muy fiable, pero permite asegurar que cuando se escribió esta información no había recuerdo de cuándo se había introducido esta costumbre, por lo menos no más tarde de la mitad del siglo V. En cambio es segura la información del mismo libro de que el papa Símaco (498-514) extendió la recitación del *Gloria* a los domingos y a las fiestas de los mártires. El Sacramentario Gregoriano, según los dos tipos representados por los códices Cameracense y Tridentino (hacia 685), indica que, si el obispo celebra la Misa, se dice este himno los domingos y días festivos; en cambio, si la celebra un presbítero, sólo en Pascua. La diferencia entre obispos y presbíteros respecto a este himno ya no aparece en el *Micrologus*, como hemos visto anteriormente.

En la corte papal, según las rúbricas generales de los libros para la Misa en tiempos de Honorio III (1216-1227), el *Gloria in excelsis Deo* no se decía en las Misas feriales y votivas entre semana, pero se decía desde Pascua hasta la octava de Pentecostés los domingos después de Pentecostés y los días de

fiesta⁴⁷⁴. En el MR 1570 se establecía un gesto para acompañar la incoación del himno: al decir las cuatro primera palabras, el sacerdote extendía y elevaba las manos, uniéndolas luego a la vez que inclinaba la cabeza⁴⁷⁵.

Es un himno muy antiguo, de los primeros siglos, pero los documentos más antiguos no lo presentan como un himno para la liturgia eucarística. En su forma griega nos ha llegado en varias redacciones. La de más segura antigüedad es la de mayor parecido con el texto actual y se encuentra en el Códice alejandrino de la Biblia (s. V), entre los cánticos anejos al Salterio en vista del uso litúrgico⁴⁷⁶.

La versión latina más antigua que ha llegado hasta nosotros es la del Antifonario monástico de Bangor (años 691-698), como himno para las vísperas y para el oficio matutino. Su forma es bastante similar a la del MR⁴⁷⁷. Una redacción igual a la actual

⁴⁷⁴ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 487-488.

⁴⁷⁵ Cf. MR 1570, nn. 10* e 23*.

⁴⁷⁶ La reproduce J. A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 449-450. La que se recoge en las *Constituciones apostólicas* es una refundición de la original en sentido arriano u origenista; sobre esto discordan los estudiosos (cf. B. CAPELLE, *Le texte du «Gloria in excelsis»*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 44 [1949], 439-457, que ve las Constituciones apostólicas como una obra arriana; *Les Constitutions apostoliques*, III: *Livres VII et VIII*, [«Sources chrétiennes», 336], M. METZGER [ed.], Cerf, Paris 1987, p. 113; el editor las ve como una obra origenista, pero concuerda con Capelle en considerar original la recensión alejandrina del himno).

⁴⁷⁷ «Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis. Laudamus te; benedicimus te; adoramus te; glorificamus te; magnificamus te. Gratias agimus tibi propter magnam misericordiam tuam, Domine, rex cælestis, Deus Pater, omnipotens. Domine, Fili unigenite. Iesu Christe, Sancte Spiritus Dei. Et omnes dicimus: Amen. Domine, Fili Dei Patris, agne Dei, qui tollis peccatum mundi, miserere nobis. suscipe orationem nostram; qui sedes ad dexteram Dei Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus gloriosus cum Spiritu Sancto in gloria Dei Patris. Amen» (J. A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 449-450).

se encuentra ya en el Sacramentario de Autun (hacia 800), con algunos errores de escritura⁴⁷⁸.

Éste es el texto del himno:

«Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam, Domine Deus, Rex caelestis, Deus Pater omnipotens. Domine Fili Unigenite, Iesu Christe, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris, qui tollis peccata mundi, miserere nobis; qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis. Quoniam tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus, Iesu Christe, cum Sancto Spiritu: in gloria Dei Patris. Amen» (MR p. 510)⁴⁷⁹.

Por lo que se refiere al contenido del himno, en el citado número de la OGMR se destacan tres aspectos: trinitario, laudativo y suplicatorio. Los aspectos laudativo y suplicatorio ponen el himno en continuidad con el *Kyrie eleison*. El comienzo del himno reproduce la alabanza angélica que acompaña el anuncio del ángel a los pastores sobre el nacimiento del Salvador, Cristo Señor⁴⁸⁰. La *bona voluntas* del himno angélico no tiene como sujeto a los hombres, sino que se refiere a la

⁴⁷⁸ Cf. O. HEIMING (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, CCL 159 B, Brepols, Turnhout 1984, n. 2029.

⁴⁷⁹ «Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor. Por tu inmensa gloria te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias, Señor Dios, Rey celestial, Dios Padre todopoderoso. Señor, Hijo único, Jesucristo; Señor Dios, Cordero de Dios, Hijo del Padre; tú que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros; tú que quitas el pecado del mundo, atiende nuestra súplica; tú que estás sentado a la derecha del Padre, ten piedad de nosotros; porque solo tú eres Santo, solo tú Señor, solo tú Altísimo, Jesucristo, con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre. Amén» (MRE, p. 440).

⁴⁸⁰ «De pronto, en torno al ángel, apareció una legión del ejército celestial, que alababa a Dios diciendo: “Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad”» (Lc 2, 13-14).

benevolencia de Dios hacia ellos⁴⁸¹, y así se ha de interpretar en el himno litúrgico, que es laudatorio, no exhortativo: el reflejo sobre la tierra de la gloria de Dios que resplandece en el cielo es la paz a los hombres que Él ama.

La segunda parte del himno muestra la alegría de la comunidad litúrgica que alaba a Dios lo más que puede, bendiciéndolo a la vez que lo adora y glorifica, como Rey celestial y Padre todopoderoso, y le da gracias. El motivo de agradecimiento es la inmensa gloria de Dios, como así se expresa san Pablo, cuando escribe a los Efesios: «Él nos ha destinado por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, a ser sus hijos, para alabanza de la gloria de su gracia, que tan generosamente nos ha concedido en el Amado. [...] En él hemos heredado también los que ya estábamos destinados por decisión del que lo hace todo según su voluntad, para que seamos alabanza de su gloria» (Ef 1, 5-6.11-12). Además de la gloria del Padre el himno exalta su soberanía, reconociéndolo Señor y Rey altísimo omnipotente. Gloria y omnipotencia manifestadas en los admirables acontecimientos de salvación, de los que la celebración eucarística es memoria actualizante.

En el texto primitivo, testimoniado por el Códice Alejandrino y por el Antifonario de Bangor, la glorificación de la segunda parte del himno se extendía también al Hijo y al Espíritu Santo, porque, después de *omnipotens*, continuava: «Κύριε, υἱὲ μονογενῆ, Ἰησοῦ Χριστὲ, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, *Domine; Fili unigenite, Iesu Christe, Sancte Spiritus Dei*». Así aparecía más claramente el paso a la tercera parte, más bien suplicatoria dirigida al Hijo. En el texto actual de la Misa, la exaltación de las

⁴⁸¹ Cf. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, («The Anchor Bible», 28), Doubleday, Garden City (NY) 1986², pp. 411-412; G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, pp. 91-92.

tres Personas divinas se ha situado al final del himno y el paso de la segunda a la tercera parte es menos claro, porque las invocaciones iniciales parecen continuar la alabanza anterior –ahora dirigida al Hijo– y sólo la repentina frase *miserere nobis* muestra que se ha cambiado registro. Se invoca al Hijo con títulos divinos (*Dominus, Filius unigenitus, Deus, Filius Patris*) y de mediador (*Iesu Christe, Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, qui sedes ad dexteram Patris*). Después de las invocaciones iniciales, la tercera parte, en forma de letanía, contiene tres invocaciones en frases relativas seguidas de la súplica. Cada frase relativa, explicitando la función de Jesús de redentor (la primera y la segunda: *qui tollis peccata mundi*) y de intercesor en el cielo (la tercera: *qui sedes ad dexteram Patris*), funda la sucesiva súplica: *miserere nobis, suscipe deprecationem nostram*.

La parte final aparece en continuidad con la tercera por medio de la conjunción *quoniam* y, sobre todo, porque sigue dirigiéndose a Jesucristo, pero se distingue de la tercera, ya que abandona la forma de letanía y es exclusivamente laudatoria. A los magníficos títulos de exaltación de Jesús, ya proclamados en la tercera parte, se añaden los de *Sanctus et Altissimus*, de manera que la gloria de Jesús se proclama no sólo en cuanto mediador, sino también en cuanto Dios. Por eso resulta natural que en la contemplación de la gloria del Hijo se contemplen también las otras dos Personas divinas: *cum Sancto Spiritu, in gloria Dei Patris*. No es una simple mención de las tres Personas de la Trinidad, porque el texto presenta un desarrollo redaccional que marca una transición, insinuada con finura, desde la glorificación de la Trinidad en la “economía”, llevada a cabo mediante las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, a su glorificación en sí misma, en su vida trinitaria.

3.1.6. Oración colecta

«A continuación, el sacerdote invita al pueblo a orar; y todos, a una con el sacerdote, permanecen un momento en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas. Entonces el sacerdote lee la oración que se suele denominar “colecta”, por medio de la cual se expresa la índole de la celebración» (OGMR 54/1).

Con esta oración terminan los ritos iniciales y, además de la plegaria eucarística, es una de las tres oraciones más peculiares que el sacerdote dice en nombre de toda la asamblea litúrgica. Por lo que se refiere al nombre, los Sacramentarios Veronense y Gelasiano antiguo ofrecen el texto sin ningún título. En el Gregoriano y en los *Ordines Romani* que reflejan el uso puramente romano, el nombre de esta oración es sin más el de *oratio*, que no es exclusivo de esta primera oración del propio de la Misa⁴⁸². El nombre de *collecta* proviene del área galicana como denominación de las *orationes breves* de la Misa y del oficio, desde el primer cuarto del siglo VII⁴⁸³. Anteriormente, al menos desde el comienzo del siglo VI, se llamaban *collectiones*, pero *collecta* acabó imponiéndose sobre *collectio*, que proviene de la expresión verbal *colligere orationem*, equivalente a *consummare orationem* y a *precem concludere*. En este sentido Bernoldo de Constanza († 1100) en el *Micrologus* ofrece una buena explicación del nombre: «*Sequitur oratio quam Collectam dicunt, eo quod sacerdos, qui legatione fungitur pro populo ad*

⁴⁸² Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 295-296.

⁴⁸³ Cf. B. CAPELLE, “*Collecta*”, en IDEM, *Travaux liturgiques de doctrine et d’histoire*, 2: *Histoire : La messe*, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César, Louvain 1962, pp. 192-199.

*Dominum, omnium petitiones et orationes colligat atque concludat»*⁴⁸⁴.

En el MR 1570 casi siempre se habla de *oratio*; sólo una vez en el *Ritus servandus* se habla de *collectæ* con referencia a las oraciones –podían ser varias– después del *Kyrie* y el *Gloria in excelsis*⁴⁸⁵. En el *Missale Romanum* actual, desde su primera edición del 1970, el nombre habitual de la primera oración es el de *collecta*.

No se sabe exactamente cuándo la oración colecta se convirtió en componente habitual de la Misa romana. San Justino, en su explicación sistemática de la celebración eucarística, no ofrece ninguna referencia a los ritos iniciales y habla en primer lugar de las lecturas bíblicas. Los libros litúrgicos más antiguos –VE, GV y GR– ya tienen esta primera oración del propio de la Misa, junto con las oraciones sobre las ofertas y después de la Comunión. Es una hipótesis aceptable, si bien necesita los oportunos apoyos documentales, que estas oraciones servían de plegaria de conclusión de los salmos cantados, respectivamente, después del introito, del ofrecimiento de los dones y de la Comunión, de un modo análogo a como había oraciones al final de los Salmos en la oración horaria de las iglesias⁴⁸⁶.

En este último rito de la parte introductoria de la Misa podemos distinguir cuatro tiempos⁴⁸⁷. El primero es la invitación a rezar (*Oremus*) que el sacerdote dirige a la asamblea litúrgica.

⁴⁸⁴ *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 3: PL 151, 979. En cambio, según el estudio de Capelle, la sucesiva explicación del *Micrologus* no corresponde a la realidad histórica: «Illæ tamen orationes specialius Collectæ vocari videntur quæ apud Romanos super collectam populi fiunt, dum colligitur, ut procedat de una ecclesia in aliam, ad stationem faciendam» (ibidem).

⁴⁸⁵ Cf. MR 1570, n. 30*.

⁴⁸⁶ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 298-299.

⁴⁸⁷ Cf. S. MARSILI, *Le orazioni della Messa nel nuovo Messale: Teologia e pratica della preghiera liturgica*, «Rivista Liturgica», 58 (1971), 84-91.

Hasta este momento han sido preponderantes el canto, la alabanza exultante, la acción de gracias y la súplica penitente para disponerse adecuadamente a la celebración. Todo eso era ya oración, pero ahora es el momento de presentar todos juntos a la Trinidad Santísima algunas peticiones comunes que resultan de las circunstancias de la celebración –tiempo litúrgico, solemnidad, fiesta o memoria, celebración de sacramentos o sacramentales, Misa votiva o por determinadas necesidades– y que de algún modo canalizan las intenciones de los diversos participantes.

Se hace la invitación en primera persona plural, porque la oración es de todos, no sólo del sacerdote, que preside la asamblea litúrgica e implica a toda la comunidad orante en la plegaria. Reza representando a Cristo y así manifiesta que Cristo ora al Padre en lo íntimo del corazón de los fieles, además de interceder por nosotros y acoger las peticiones que le dirigimos. San Agustín lo explica magníficamente: «Cuando nos dirigimos a Dios con súplicas, no establecemos separación con el Hijo, y cuando es el cuerpo del Hijo quien ora, no se separa de su cabeza, y el mismo salvador del cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora por nosotros, en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra cabeza, es invocado por nosotros como Dios nuestro»⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ Es la traducción española que se lee en el *Officium lectionis* del miércoles de la 5ª semana de Cuaresma: «Quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separémus, et quando precátur corpus Filii, non a se séparet caput suum, síque ipse unus salvátor córporis sui Dóminus noster Iesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et orétur a nobis. Orat pro nobis, ut sacérdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; orátur a nobis, ut Deus noster» (S. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 85, 1, E DEKKERS – I. FRAIPONT (ed.), Turnhout 1956: CCL 39, p. 1176).

En el segundo tiempo de este rito final de la parte introductoria de la Misa, el sacerdote y los fieles están un breve momento en silencio, que no es simple espera, sino oración silenciosa, como indica el citado texto de la OGMR con el que comienza este apartado: «para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas». Así se disponen a ser dóciles a la acción del Espíritu Santo.

El tercer tiempo lo constituye la oración que el sacerdote canta o recita en voz alta en nombre de todos, ciertamente de los presentes, pero también de la Iglesia universal. «Entonces el sacerdote, con las manos extendidas, dice la oración colecta» (OGMR 127). Orar a Dios con las manos extendidas hacia lo alto es una actitud que aparece repetidamente en el Antiguo Testamento y que siguió entre los cristianos⁴⁸⁹. Es un modo de expresar que la oración se dirige a Dios en lo alto de los cielos.

Según el texto citado de la OGMR, por medio de la oración colecta se expresa la índole de la celebración, por lo que es propia de cada formulario de Misa. Si tal índole se expresaba ya por el canto o la antifona rezada de entrada, en la oración colecta se expresa aún más claramente. Como ejemplo se puede ver la primera oración colecta del MR, la del primer domingo de Adviento: «*Da, quæsumus, omnipotens Deus, hanc tuis fidelibus voluntatem, ut, Christo tuo venienti iustis operibus occurrentes, eius dexteræ sociati, regnum mereantur possidere cæleste. Per Dominum*» (MR p. 121)⁴⁹⁰: se expresa la espera y la preparación

⁴⁸⁹ «Escucha mi voz suplicante cuando te pido auxilio, cuando alzo las manos hacia tu santuario» (Sal 28 [27], 2; cf. Sal 63 [62], 5; Éx 9, 29; Is 1, 15). En ámbito cristiano, basta considerar las frecuentes representaciones pictóricas del orante de las catacumbas.

⁴⁹⁰ «Concede a tus fieles, Dios todopoderoso, el deseo de salir acompañados de buenas obras al encuentro de Cristo que viene, para que, colocados a su derecha, merezcan poseer el reino de los cielos. Por nuestro Señor Jesucristo» (MRE p. 127).

de la venida de Cristo que la Navidad celebra y de su segunda venida gloriosa.

Las oraciones colectas generalmente responden a un esquema de composición bastante fijo. La IGMR ofrece una primera indicación: «Siguiendo una antigua tradición de la Iglesia, la oración colecta suele dirigirse a Dios Padre, por medio de Cristo en el Espíritu Santo⁴⁹¹» (OGMR 54/1). Por eso generalmente al comienzo hay una invocación expresada con un vocativo (*Deus, Domine*, a veces *Pater*). Un testimonio de esta tradición se encuentra en un mandato del Concilio de Hipona (a. 393): «*Cum altari adsistitur semper ad Patrem dirigatur oratio*»⁴⁹², confirmado por el Concilio de Cartago del 397⁴⁹³.

Las oraciones dirigidas directamente a Cristo son bastante pocas en conjunto. La mediación de Jesucristo en la unidad del Espíritu Santo se muestra a veces en el cuerpo de la oración, pero siempre en la conclusión, construida de acuerdo con lo que indica la IGMR:

«oratio collecta [...] conclusione trinitaria, idest longiore concluditur, hoc modo:

– si dirigitur ad Patrem: *Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum;*

– si dirigitur ad Patrem, sed in fine ipsius fit mentio Filii: *Qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum;*

⁴⁹¹ Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, IV, 9: CCL 1, p. 560; ORÍGENES, *Disputatio cum Heracleida*, n. 4, 24: SCh 67, p. 62; *Statuta Concilii Hipponensis Breviata*, 21: CCL 149, p. 39.

⁴⁹² *Statuta breviata*, n. 21.a, en el *Breviarium Hipponense*: C. MUNIER (ed.), *Concilia Africae A. 345 – A. 525*, CCL, 149, p. 39.

⁴⁹³ Cf. *ibidem*, pp. 23 et 28-29.

– si dirigitur ad Filium: *Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia sæcula sæculorum*» (IGMR 54/1).

Por ahorro de espacio, desde los libros más antiguos hasta los actuales, de ordinario la conclusión de las oraciones colectas no se escribe enteramente, sino sólo pocas palabras del comienzo⁴⁹⁴. Así, por ejemplo, en el VE la conclusión se indica sólo con *per*. Lo mismo sucede en el GV, pero no siempre, porque no pocas veces se escribe *per Dominum*; lo mismo en el GR. La conclusión copiada por entero se encuentra en el *Ordo Romanus V*, como hemos visto más arriba, con la diferencia de que *Deus* está escrito a continuación de *regnat*. Dos siglos después, Bernoldo de Costanza, en el *Micrologus*, conoce el emplazamiento antiguo, pero explica que el nuevo –idéntico al actual– se había hecho tan acostumbrado, que el uso de aquél ocasionaría escándalo⁴⁹⁵.

El final de la oración colecta expresa la economía trinitaria de la salvación, pues se muestra claramente que se dirige al Padre contemplando al Hijo y al Espíritu Santo, más exactamente por medio del Hijo, y así la Iglesia obedece a las palabras de Jesús en la última cena: «En verdad, en verdad os digo: si pedís algo al Padre en mi nombre, os lo dará. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid, y recibiréis, para que vuestra alegría sea completa» (Jn 16, 23b-24). Palabras confirmadas por Jesús en otros momentos de la misma cena: «Y lo que pidáis en mi

⁴⁹⁴ Cf. J. A. JUNGSMANN, *The place of Christ in liturgical prayer*, Geoffrey Chapman – The Liturgical Press, London–Collegeville, MN 1989, pp. 114-118.

⁴⁹⁵ «Romanus Ordo [se refiere probablemente al *Ordo V*] et antiquissima exemplaria nomen Dei interponunt, ubi dicitur: *Qui tecum vivit et regnat Deus*; quod tamen moderni post nomen Spiritus sancti subiungere solent. Et hæc utique consuetudo etiam apud Romanos usquequaque adeo invaluit, ut antiquæ traditionis exsecutio iam non sine scandalo locum habere possit» (*Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, c. 6, o. c., PL 151, 981).

nombre, yo lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo» (Jn 14, 13); «No sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido y os he destinado para que vayáis y deis fruto, y vuestro fruto permanezca. De modo que lo que pidáis al Padre en mi nombre os lo dé» (Jn 15, 16). Jesús subraya la novedad de la oración cristiana: rezamos en el nombre de Jesús, por medio de Él, porque hace suya la oración de sus miembros.

La mediación de Cristo supera con mucho la de un intermediario o la de quien apoya la petición. Para mejor entenderlo ayuda bastante el magnífico comentario de san Fulgencio de Ruspe sobre la conclusión trinitaria de las oraciones colectas en una carta, de fecha entre 523 y 527, al diácono Ferrando⁴⁹⁶, que entre otras cosas le había preguntado: «Por qué, en las oraciones de los sacerdotes, la Iglesia católica, en casi todas las regiones de Africa, se ha acostumbrado a decir “*Per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, qui tecum uiuit et regnat in unitate Spiritus sancti*”, como si solo el Hijo posea el reino junto con el Padre, se entiende en la unidad del Espíritu Santo, para que se sepa que el Espíritu Santo une a los que reinan, pero no reina con ellos»⁴⁹⁷.

San Fulgencio le contesta comentando en primer lugar el *Per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum*. Este comentario se recoge en la segunda lectura del Oficio de lecturas del jueves de la segunda semana del tiempo ordinario:

⁴⁹⁶ Cf. A. JUNGSMANN, *The place of Christ in liturgical prayer*, o. c., pp. 207-209; FULGENZIO DI RUSPE, *Le lettere*, A. ISOLA (ed.), Città Nuova, Roma 1999, p. 224.

⁴⁹⁷ «Quare ergo in orationibus sacerdotum “*Per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, qui tecum uiuit et regnat in unitate Spiritus sancti*” per uniuersas paene Africae regiones catholica dicere consueuit Ecclesia, tamquam solus Filius cum Patre possideat regnum, in unitate scilicet Spiritus sancti, ut regnantes adunare, non simul regnare Spiritus sanctus intimetur?» (FULGENTIUS RUSPENSIS, *Epistola XIV ad Ferrandum*, 35: *Opera omnia*, 1, J. FRAIPONT (ed.), Brepols, Turnhout 1968 [CCL 91.1], pp. 428-429).

«Fijaos que en la conclusión de las oraciones decimos: “Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo”; en cambio, nunca decimos: “Por el Espíritu Santo”. Esta práctica universal de la Iglesia tiene su explicación en aquel misterio, según el cual, el mediador entre Dios y los hombres es el hombre Cristo Jesús, sacerdote eterno según el rito de Melquisedec, que entró una vez para siempre con su propia sangre en el santuario, pero no en un santuario construido por hombres, imagen del auténtico, sino en el mismo cielo, donde está a la derecha de Dios e intercede por nosotros. Teniendo ante sus ojos este oficio sacerdotal de Cristo, dice el Apóstol: “Por su medio, ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de unos labios que confiesan su nombre” (Heb 13, 15). Por él, pues, ofrecemos el sacrificio de nuestra alabanza y oración, ya que por su muerte fuimos reconciliados cuando éramos todavía enemigos»⁴⁹⁸.

San Fulgencio subraya la unidad de la celebración eucarística en su razón de sacrificio. La forma ritual de la celebración, es decir, de la acción de la Iglesia, es de alabanza y plegaria, no sólo en la anafora eucarística, sino ya desde la primera oración, cuya conclusión está comentando. Por eso continúa reafirmando que la plegaria, en cuanto sacrificio, recibe su valor del sacrificio de Cristo:

⁴⁹⁸ «Illud quippe primum attendendum est, quod in conclusióne oratiónis, “per Iesum Christum Filium tuum Dóminum nostrum” dicimus. Per Spíritum vero Sanctum nullátenus dicimus. Quod útique non inániter cathólica concélebrat Ecclésia, propter illud útique sacraméntum, quo *mediátor Dei et hóminum factus est homo Iesus Christus sacérdos in ætérnum secúndum órđinem Melchisedech, qui per próprium sánguinem semel introívit in sancta, non útique manufácta exemplária veritátis*, sed in ipsum cælum, ubi est in dēxtera Dei, et interpéllat pro nobis. Hoc in eo pontificátus officium intuens Apóstolus ait: *Per ipsum ergo offerámus hóstiam laudis semper Deo, id est fructum labiórurum confiténtium nómini eius*. Per ipsum ergo hóstiam laudis atque oratiónis offérimus, quia per eius mortem reconciliáti sumus cum inimíci essémus» (ibídem, n. 36: p. 429).

«Por él, que se dignó hacerse sacrificio (*hostia*) por nosotros, puede nuestro sacrificio (*hostia*) ser agradable en la presencia de Dios. Por esto, nos exhorta san Pedro: “También vosotros, como piedras vivas, entráis en la construcción del templo del Espíritu, formando un sacerdocio sagrado, para ofrecer sacrificios espirituales que Dios acepta por Jesucristo. Por este motivo, decimos a Dios Padre: “Por nuestro Señor Jesucristo”»⁴⁹⁹.

Todo esto quiere decir que la oración de la Iglesia se inserta siempre en la oración sacerdotal-sacrificial de Cristo. También cuando la oración se dirige directamente al Cristo, participa de su oración y lo invoca contemplándolo sentado a la derecha del Padre y que intercede por nosotros: *qui vivis et regnas cum Deo Patre*. La Iglesia ora siempre como Cuerpo de Cristo unida a Él, su Cabeza, y como Esposa unida a su Esposo⁵⁰⁰.

Cristo reina y así lo expresan las proposiciones relativas *qui tecum vivit et regnat* y *qui vivis et regnas cum Deo Patre*; así pues, su mediación es soberana, regia. En efecto, «Dios Padre (...) nos ha sacado del dominio de las tinieblas, y nos ha trasladado al reino del Hijo de su amor» (Col 1, 12-13). Por eso en Ef 5, 5 se menciona «el reino de Cristo y de Dios», y en el Apocalipsis leemos: «hubo grandes voces en el cielo: “¡El reino del mundo ha pasado a nuestro Señor y a su Cristo, y reinará por los siglos de los siglos! (*in saecula saeculorum*)”» (Ap 11, 15).

A la perspectiva económica se añade la perspectiva intratrinitaria:

⁴⁹⁹ «Per ipsum enim qui pro nobis hóstia dignátus est fieri, potest in conspéctu Dei nostra hóstia acceptábilis inveníri. Proptérea nos beátus Petrus ádmonet, dicens: *Et vos tamquam lápidés vivi aedificámini in domum spirítalem, in sacerdotíum sanctum, offeréntes spirítáles hóstias, acceptábiles Deo per Iesum Christum*. Hac ígitur ratióne dícimur Deo Patri: “Per Iesum Christum Dóminum nostrum”» (ibídem).

⁵⁰⁰ Cf. E. LODI, *Liturgia della Chiesa: Guida allo studio della liturgia nelle fonti antiche e recenti*, EDB, Bologna 1981, p. 142.

«Puesto que Cristo no sólo es verdadero hombre, sino también verdadero Dios según la naturaleza y un único Dios con el Padre y el Espíritu Santo, justamente decimos a Dios Padre: “que contigo vive y reina”, sin duda en aquella unidad de naturaleza, que manifestándola Él mismo afirma: “Yo y el Padre somos una sola cosa”»⁵⁰¹.

Al añadir *Deus* referido claramente al Hijo, porque en nominativo, se afirma sin duda su divinidad; y al añadir “contigo vive y reina” se subraya la economía de la salvación, pues implica que Jesucristo ha resucitado. En efecto, al comienzo del Apocalipsis el autor contempla «como un Hijo de hombre» (Ap 1, 13), que le habla: «No temas; yo soy el Primero y el Último, el Viviente; estuve muerto, pero ya ves: vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del abismo» (Ap 1, 17-18). La resurrección y el dominio de Cristo son salvadores, y también la Iglesia en cuanto Él la ha hecho su cuerpo: «el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os dé espíritu de sabiduría y revelación para conocerlo, e ilumine los ojos de vuestro corazón para que comprendáis (...) y cuál la extraordinaria grandeza de su poder en favor de nosotros, los creyentes, según la eficacia de su fuerza poderosa, que desplegó en Cristo, resucitándolo de entre los muertos y sentándolo a su derecha en el cielo, por encima de todo principado, poder, fuerza y dominación, y por encima de todo nombre conocido, no solo en este mundo, sino en el futuro. Y todo lo puso bajo sus pies, y lo dio a la Iglesia, como Cabeza, sobre todo. Ella es su cuerpo, plenitud del que llena todo en todos» (Ef 1, 17-23).

⁵⁰¹ «Sed quia Christus non solum uerus homo, sed et uerus est naturaliter Deus et unus cum Patre et Spiritu Sancto Deus, digne dicimus Deo Patri: *qui tecum uiuit et regnat*, in illa utique unitate naturali quam ostendens ait: *Ego et Pater unum sumus*» (FULGENTIUS RUSPENSIS, *Epistola XIV ad Ferrandum*, 38, o. c., p. 432).

También en perspectiva intratrinitaria san Fulgencio comenta *In unitate Spiritus Sancti*:

«Pero al decir: “tu Hijo”, añadimos: “que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo”, para recordar, con esta adición, la unidad de naturaleza que tienen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y significar, de este modo, que el mismo Cristo, que por nosotros ha asumido el oficio de sacerdote, es por naturaleza igual al Padre y al Espíritu Santo»⁵⁰².

Y un poco más adelante:

«[...] pues así como en el vocablo “unidad” se comprende que no es distinta la sustancia del Padre y del Hijo, del mismo modo cuando decimos “que contigo vive y reina” se muestra que el Padre y el Hijo no son una única persona. También es claro que es sacerdote eterno el mismo Hijo verdadero que reina con Dios Padre en unidad de naturaleza. Cuando decimos “en la unidad del Espíritu Santo”, manifestamos que única es la naturaleza del Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo. Y la unidad de naturaleza ¿qué otra cosa manifiesta sino que la Trinidad es un único Dios, y de ahí se se muestra que también el reino es uno sólo? Pues una diversidad de naturaleza podría poner de manifiesto una diferencia de potestad en el reino. Por lo tanto, donde hay unidad del reino según naturaleza, permanece único también el poder de reinar; en ese reino, pueden tener diferente poder aquéllos a quienes ese poder se les

⁵⁰² «Cum uero dicimus: *Filium tuum*, et adicimus: *qui tecum uiuit et regnat in unitate Spiritus sancti*, illam utique unitatem commemoramus, quam naturaliter habet Pater et Filius et Spiritus sanctus, ubi ostenditur idem ipse Christus pro nobis sacerdotali functus officio, cui naturalis est unitas cum Patre et Spiritu sancto» (ibídem, 37, p. 431).

concede por gracia, no disponen de él por naturaleza. No hay, pues, diversidad, sino unidad de potestad en la Trinidad»⁵⁰³.

La perspectiva de esta parte del comentario es prevalentemente intratrinitaria; de todas formas, la referencia al reino lleva también a considerar en la perspectiva de la economía que se mencione al Espíritu Santo en la conclusión. Justamente san Pablo pone de relieve la soberanía del Espíritu Santo en el hecho de que se actúe el designio eterno de salvación: «vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros; en cambio, si alguien no posee el Espíritu de Cristo no es de Cristo. Pero si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia» (Rom 8, 9-10). La soberanía de Cristo sobre sus miembros implica el don del Espíritu Santo, que habita en nosotros, guía nuestro actuar y también es Señor, como confesamos en el Credo: «*dominum et vivificantem*». En efecto: «Cuantos se dejan llevar por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios» (Rom 8, 14). Más aún: «nadie puede decir: “¡Jesús es Señor!”, sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3). Lo mismo sucede al final de la oración colecta, en que Jesús es confesado Señor, además de Hijo de Dios y Cristo. Asimismo el Espíritu Santo nos enseña que todo lo que pedimos en la oración colecta es don de Dios: «hemos recibido un Espíritu que no es del

⁵⁰³ «[...] in ipso quippe unitatis uocabulo sicut Patris et Filii diversa cognoscitur non esse substantia, ita cum dicimus, *qui tecum uiuit et regnat*, ostenditur Patris et Filii una non esse persona. Apparet etiam aeternum sacerdotem ipsum uerum Filium esse, qui cum Deo Patre regnat in unitate naturae. Cum uero *in unitate Spiritus sancti* dicimus, unam naturam Spiritus sancti cum Patre Filioque monstramus. Unitas autem naturae quid aliud quam Trinitatem unum Deum, et ex hoc unum ostendit et regnum? Diuersitas quippe naturae potest in regno diuersitatem potestatis ostendere. Ubi autem regni naturalis est unitas, una regendi permanet et potestas; in illo autem regno illi diuersitatem potestatis habere possunt, quibus ipsa potestas tribuitur ex gratia, non suppetit ex natura. Non est autem diuuersitas, sed unitas potestatis in Trinitate» (ibídem, 38, p. 432).

mundo; es el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos los dones que de Dios recibimos» (1 Cor 2, 12).

Desde el punto de vista de la economía, el sintagma *in unitate Spiritus Sancti* hay que entenderlo con referencia a la unidad de la Iglesia, que es obra del Espíritu Santo. Esto es propio de la economía de la salvación, que se realiza como en un doble movimiento: desde el Padre por medio del Hijo encarnado en el don del Espíritu Santo, que nos une en la Iglesia para estar en comunión con Cristo y entre nosotros; y por medio de Cristo para unirnos con el Padre. Orar *in unitate Spiritus Sancti* se manifiesta no sólo por medio de lo que este sintagma expresa, sino también en cuanto que la Iglesia ora instruida por el Espíritu Santo: «el Espíritu acude en ayuda de nuestra debilidad, pues nosotros no sabemos pedir como conviene; pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables. Y el que escruta los corazones sabe cuál es el deseo del Espíritu, y que su intercesión por los santos es según Dios» (Rom 8, 26-27). Además san Pablo muestra la acción unificadora del Espíritu Santo: «Y hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu [...] a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para el bien común [...] El mismo y único Espíritu obra todo esto, repartiendo a cada uno en particular como él quiere. Pues, lo mismo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo. Pues todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu» (1 Cor 12, 4.7.11-13).

La plena realización de la economía de la salvación es escatológica y ayuda a entenderlo que se mencione al Espíritu Santo al final de la colecta y también la eternidad (*per omnia saecula saeculorum*) del reino y de la vida de Jesús resucitado. Como escribe el Apóstol: «Y si el Espíritu del que resucitó a

Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó de entre los muertos a Cristo Jesús también dará vida a vuestros cuerpos mortales, por el mismo Espíritu que habita en vosotros» (Rom 8, 11). Los resucitados, que forman la Iglesia y por eso son el cuerpo de Cristo, reinarán con Él, según su promesa: «Venid vosotros, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25, 34). «Y me llevó en Espíritu a un monte grande y elevado, y me mostró la ciudad santa de Jerusalén que descendía del cielo, de parte de Dios [...] Y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le darán culto. Y verán su rostro, y su nombre está sobre sus frentes. Y ya no habrá más noche, y no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz de sol, porque el Señor Dios los iluminará y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 21, 10; 22, 3-5).

El último sintagma *per omnia saecula saeculorum* expresa la fe en esta realidad escatológica. Casi idéntica *-in* en vez de *per-* se encuentra en Tob 13, 12 Vg. En la Vulgata es más frecuente *in saecula saeculorum*, sobre todo en el NT: Tob 13, 23; Sal 83, 5; Rom 16, 27; Gal 1, 5; 1 Tim 1, 17; Heb 13, 21; 1 Pe 4, 11; 5, 11; Ap 1, 6.18; 14, 11; 19, 3.

La conclusión trinitaria es el elemento más estable de las oraciones colecta, que por lo demás presentan una notable variedad de contenido, pero con elementos estructurales bastante comunes. La invocación con frecuencia está ampliada con la mención de algunos atributos divinos (*omnipotens, aeterna, misericors, clementissime* y otros semejantes) o algunos encomios (*lux perfecta beatorum*: lunes de la 4ª semana de Pascua) y/o con una oración de relativo que sirve de causa (*ratio*) de la petición, por ejemplo: «*Deus, qui renatis ex aqua et Spiritu Sancto caelestis regni pandis introitum...*» (Martes de la 3ª semana de Pascua). La ampliación de ordinario tiene valor de anámnesis. Esto resulta especialmente claro en las proposiciones de relativo, pero también sucede cuando se mencionan los

atributos divinos, que no se enuncian con una intención abstracta, sino más bien en cuanto que se manifiestan en las intervenciones divinas en la historia de la salvación, o sea porque Dios tantas veces se ha mostrado omnipotente, misericordioso, clemente etc., y ahora la Iglesia recurre de nuevo a Él para pedirle lo que expresa en la petición.

Por lo general las oraciones colecta tienen una sección anamnética, pero algunas no, por ejemplo: «*Actiones nostras, quæsumus, Domine, aspirando præveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra operatio a te semper incipiat, et per te cæpta finiatur. Per Dominum*» (Jueves después de Ceniza)⁵⁰⁴. En cualquier caso, también cuando la anámnesis falta en la oración colecta, sigue habiendo anámnesis diseminadas a lo largo de la celebración de la Misa, particularmente las de la palabra de Dios proclamada en las lecturas y las de la plegaria eucarística. La anámnesis responde al modo como Dios ha querido que se realice la obra de la salvación: que se lleve a cabo a lo largo de la historia con un plan unitario⁵⁰⁵. «La celebración litúrgica se refiere siempre a las intervenciones salvíficas de Dios en la historia. [...] Según la naturaleza de las acciones litúrgicas y las tradiciones rituales de las Iglesias, una celebración “hace memoria” de las maravillas de Dios en una Anámnesis más o menos desarrollada» (CIgC 1103).

⁵⁰⁴ No es un número reducido, basta considerar, por ejemplo, las oraciones colecta de los domingos 1º, 3º, 4º, 5º, 7º, 8º, 16º, 28º, 33º, 34º del tiempo *per annum*, o bien en Cuaresma las oraciones colecta de las ferias 5ª y 6ª *post Cineres*, y 3ª, 4ª, 5ª y 6ª de la primera semana.

⁵⁰⁵ «A todos los elegidos, el Padre, antes de todos los siglos, *los conoció de antemano y los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos* (Rom 8,29). Y estableció convocar a quienes creen en Cristo en la Santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos» (LG 2).

La petición no falta nunca en la oración colecta y constituye la sección epiclética, del nombre griego ἐπίκλησις, que tiene dos bloques de significados: uno, en el sentido de sobrenombre, denominación, título; otro, en el sentido de invocación, ruego. La petición se puede expresar con una o dos proposiciones combinadas de varios modos, en cuanto a la sintaxis, por ejemplo: «*deduc nos ad societatem cælestium gaudiorum*» (Domingo IV de Pascua); «*dirige actus nostros in beneplacito tuo, ut in nomine dilecti Filii tui mereamur bonis operibus abundare*» (Domingo de la 3ª semana *per annum*), la segunda proposición depende de la primera, aunque sintácticamente es final; en realidad más que indicar la finalidad, completa el objeto de la petición. Con frecuencia hay dos peticiones coordinadas, siendo la primera más bien una invocación, mientras que la segunda constituye propiamente la petición: «*exaudi supplicantium voces, et [...] fac, ut per te vivere et perpetua in te valeant incolumitate gaudere*» (Viernes de la 4ª semana de Pascua). La petición se expresa por medio de una proposición principal de imperativo con una completiva que manifiesta el objeto de la *petitio*. Junto con lo que se pide, con frecuencia también se expresa la finalidad, por ejemplo: «*Ecclesiæ tuæ indulgentiam proseguere, ut observantia temporalis ad vitam proficiat sempiternam*» (Sábado de la 4ª semana de Pascua), la finalidad se expresa con la proposición construida con *ut* y subjuntivo. En algunas colectas se añade también el *adiunctum* (circunstancia), que manifiesta el contexto celebrativo: «*qui beatæ Agnetis martyris tuæ natalicia celebramus*» (Memoria de Santa Inés), o las disposiciones subjetivas de la comunidad: «*Devotionem populi tui, quæsumus, Domine, benignus intende, ut, qui per abstinentiam temperantur in corpore, per fructum boni operis reficiantur in mente*» (Miércoles de la 1ª semana de Cuaresma), el *adiunctum* lo expresa la proposición relativa.

El cuarto tiempo de la oración colecta lo constituye la respuesta *Amén* del pueblo, con la que muestra que hace suya la oración⁵⁰⁶, como ya explicaba Bernoldo en el *Micrologus*⁵⁰⁷.

A diferencia del *Missale* tridentino, en el actual se establece que la colecta sea única en cada Misa⁵⁰⁸.

3.2. Liturgia de la Palabra

La liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística constituyen las partes fundamentales de la Misa⁵⁰⁹. Además de la lectura y del canto de la palabra de Dios consignada en la Sagrada Escritura y de la homilía, que ayuda a su acogida viva y actual, la liturgia de la Palabra comprende también la profesión de fe y la oración común como respuesta a la palabra de Dios: la asamblea no es sólo receptiva, sino también activa.

3.2.1. Las lecturas bíblicas y los cantos que se intercalan

— *Eficacia de las lecturas bíblicas y su acogida con fe*

«Las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la Palabra» (OGMR 55). La razón es clara: «Cuando se leen en la Iglesia las Sagradas Escrituras, Dios mismo habla a su pueblo,

⁵⁰⁶ «El pueblo, para unirse a esta súplica, la hace suya con la aclamación: *Amén*» (OGMR 54/2).

⁵⁰⁷ «Omnes autem astantes, iuxta antiquam sanctorum Patrum traditionem, in signum confirmationis *Amen* subiungere debent, ut communem orationem, quam sacerdos pro omnibus libavit, confirment» (*Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, c. 7, o. c., PL 151, 981).

⁵⁰⁸ «En la misa se dice siempre una única colecta» (OGMR 54/3).

⁵⁰⁹ Este punto se ha tratado más arriba en la sección 2.1

y Cristo, presente en su palabra, anuncia el Evangelio» (OGMR 29/1)⁵¹⁰. Las aclamaciones después de las lecturas manifiestan que se reciben con fe y con gratitud como palabra de Dios actual⁵¹¹. En efecto, al acabar la primera lectura y la segunda, cuando la hay, el lector dice la aclamación *Verbum Domini* y todos responden *Deo gratias*⁵¹². Esta aclamación del lector es una novedad del *Missale* después de la reforma postconciliar, pues no se encontraba en el MR 1570.

Las aclamaciones que anteceden y siguen a la lectura se dirigen específicamente a Jesucristo, cuya palabra resuena de modo especial en los Evangelios. Antes de la proclamación del Evangelio el diácono, o en su ausencia el sacerdote, dice: *Lectio sancti Evangelii secundum...*, y el pueblo responde: *Gloria tibi, Domine*. Esta respuesta ha tenido su origen en la liturgia bizantina y se encuentra también entre los armenios, los sirios, los maronitas, los caldeos y los coptos; posteriormente se acogió en Occidente⁵¹³; de ella hablan en Francia el Pseudo-Germán de París, en la primera de las *Epistolæ de ordine sacræ oblationis et de diversis charismatibus Ecclesiæ*, escrita en los últimos años del siglo VIII⁵¹⁴, y Amalario de Metz en el *Liber Officialis* (a.

⁵¹⁰ En la base de esta afirmación está la enseñanza conciliar: «en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio» (SC 33/1). «[Cristo] Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es Él quien habla» (SC 7/1).

⁵¹¹ Cf. OGMR 59/2.

⁵¹² Cf. IGMR 128 y 130.

⁵¹³ Cf. A.-G. MARTIMORT, «*Præsens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacræ Scripturæ in Ecclesia leguntur*», en E. DHANIS –A. SCHÖNMETZER (ed.), *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, (Romae, 26 septembris – 1 octobris 1966), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1968, pp. 304-308; J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., p. 568.

⁵¹⁴ Cf. *Epistolæ de ordine sacræ oblationis et de diversis charismatibus Ecclesiæ Germano Parisiensi episcopo adscriptæ*, I, 9: PH. BERNARD (ed.), («*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*», 187), Brepols, Turnhout 2007, pp. 215, 342.

823-835)⁵¹⁵. En Roma se la acogió en época posterior: la hemos visto anteriormente en el *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* del Cardenal Bernardo. La aclamación *Laus tibi, Christe*, al final del Evangelio, es posterior, pero ya estaba presente en el MR 1570.

Dios habla a su pueblo, no a una parte selecta, por lo que a todos se exige recepción personal, que escuchen activamente: «Por eso las lecturas de la Palabra de Dios, que proporcionan a la liturgia un elemento de la mayor importancia, deben ser escuchadas por todos con veneración» (OGMR 29/2). No es una actividad simplemente intelectual de entender lo que se proclama, sino, más exigente:

«[...] tanto más participan los fieles en la acción litúrgica cuanto más se esfuerzan, al escuchar la palabra de Dios en ella proclamada, por adherirse íntimamente a la Palabra de Dios en persona, Cristo encarnado, de modo que aquello que celebran en la liturgia procuren reflejarlo en su vida y costumbres, y, a la inversa, miren de reflejar en la liturgia los actos de su vida» (OLMPE 6/2: DL 1109)⁵¹⁶.

⁵¹⁵ Cf. *Liber Officialis*, III, 18, 9: AMALARIUS, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, II: *Liber officialis*, M. HANSSENS (ed.), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1950, p. 309.

⁵¹⁶ Sobre esta escucha con fe insisten más adelante los Prenotandos: «En la liturgia de la palabra, por una audición acompañada de la fe, también hoy la congregación de los cristianos recibe de Dios la palabra de la Alianza, y debe responder a esta palabra con la misma fe, para que se convierta cada día más en el pueblo de la Nueva Alianza. [...] Los fieles, en la celebración de la misa, han de escuchar la palabra de Dios con una veneración interior y exterior que los haga crecer continuamente en la vida espiritual y los introduzca cada vez más en el misterio que se celebra» (OLMPE 45: DL 1148). «La palabra de Dios, para que sea acogida y traducida en la vida de los fieles, pide una fe viva, fe que va siendo actuada sin cesar por la audición de la palabra proclamada» (OLMPE 47/1: DL 1150).

La escucha activa se realiza con la ayuda del Espíritu Santo, por cuya acción la lectura litúrgica de la Sagrada Escritura es un evento de salvación, no simple lectura, aunque atenta, de un escrito:

«Para que la palabra de Dios realice efectivamente en los corazones lo que suena en los oídos, se requiere la acción del Espíritu Santo, con cuya inspiración y ayuda la palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica y en norma y ayuda de toda la vida.

Por consiguiente, la actuación del Espíritu no sólo precede, acompaña y sigue a toda acción litúrgica, sino que también va recordando⁵¹⁷, en el corazón de cada uno, aquellas cosas que, en la proclamación de la palabra de Dios, son leídas para toda la asamblea de los fieles» (OLMPE 9: DL 1112).

Por eso en la acción litúrgica la lectura de la palabra de Dios es un nuevo acontecimiento salvador, aunque se repitan las mismas lecturas de otra celebración, pues «en la respuesta de cada fiel a la acción interna del Espíritu Santo [...] la misma celebración litúrgica, que se sostiene y se apoya principalmente en la palabra de Dios, se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece esta palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia» (OLMPE 3: DL 1106). La acción del Espíritu hace posible que la palabra de Dios escuchada se vierta en la vida:

«El Espíritu Santo, en efecto, es quien da eficacia a esta respuesta, para que se traduzca en la vida lo que se escucha en la acción litúrgica, según aquella frase de la Escritura: “Llevad a la práctica la palabra y no os limitéis a escucharla” (Sant 1, 22)» (OLMPE 6/2: DL 1109).

⁵¹⁷ Cf. Jn 14, 15-17. 25-26; 15, 26 – 16, 15.

De esta escucha diligente derivan algunas partes de la liturgia de la palabra en las que la participación activa del pueblo es ritualmente valiosa: «Esta palabra divina la hace suya el pueblo con el silencio y los cantos, y muestra su adhesión a ella con la profesión de fe; y una vez nutrido con ella, en la oración universal hace súplicas por las necesidades de la Iglesia entera y por la salvación de todo el mundo» (OGMR 55). Esta estructura de la liturgia es dialógica: Dios habla en las lecturas y el pueblo escucha y responde con la profesión de fe y la oración de los fieles⁵¹⁸.

De todo esto se siguen dos consecuencias –novedad de la tercera edición típica– que saca la IGMR sobre el modo de celebrar la liturgia de la palabra, especialmente la sección que se refiere a las lecturas bíblicas y los cantos:

«La liturgia de la Palabra se ha de celebrar de manera que favorezca la meditación y, en consecuencia, hay que evitar toda forma de precipitación que impida el recogimiento. Conviene que haya en ella unos breves momentos de silencio, acomodados a la asamblea, en los que, con la gracia del Espíritu Santo, se perciba en el corazón la Palabra de Dios y se prepare la respuesta a través de la oración. Estos momentos de silencio pueden observarse, por ejemplo, antes de que se inicie la misma liturgia de la Palabra, después de la primera y la segunda lectura, y una vez concluida la homilía⁵¹⁹» (OGMR 56).

La primera consecuencia es la más importante: la liturgia de la Palabra, empezando por el modo de leer los textos, se ha de celebrar de manera que favorezca la meditación. Por eso se han

⁵¹⁸ Cf. J. HERMANS, *La celebrazione dell'Eucaristia: Per una comprensione teologico-pastorale della messa secondo il Messale Romano*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1985, pp. 199-202.

⁵¹⁹ Cf. MISAL ROMANO, *Ordo lectionum Missæ*, segunda edición típica, n. 28.

de evitar la lecturas apresuradas, monótonas o declamatorias. La otra consecuencia se refiere a los momentos de silencio de toda la asamblea para favorecer, con la ayuda del Espíritu Santo, la acogida cordial de la Palabra de Dios y prepararse a la respuesta con la oración. No se prescriben momentos determinados de silencio, pero se mencionan algunos como ejemplo: antes de comenzar la liturgia de la Palabra, después de la primera y de la segunda lectura, al terminar la homilía.

— *Las lecturas de la Misa en la historia del Rito romano*

En la descripción esquemática de la celebración eucarística, san Justino relataba que en primer lugar se leían las memorias de los apóstoles y los escritos de los profetas, o sea el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero no especificaba cuántas lecturas y en qué orden. El *Liber Pontificalis*, como se ha visto, atribuye a Celestino I que en la liturgia de la Palabra no sólo se leyeran las Epístolas de los apóstoles y los Evangelios, sino también que se cantasen los Salmos. Esto quiere decir que, al menos desde la mitad del siglo V, la primera lectura era en general del Nuevo Testamento.

Los datos más seguros sobre el número total de lecturas de la liturgia romana provienen de los capitulares y sacramentarios más antiguos. La descripción sintética de la Misa en el Sacramentario Gregoriano, según los tipos representados por los códices Tridentino y Cameracense, llamado comúnmente Adrianeo, prevé la presencia de dos lecturas –Apóstol y Evangelio– y entre ellas el Gradual o el Aleluya; la misma indicación es ofrecida por el *Ordo Romanus I*. Ésta sería ya la praxis normal hacia el 685. Por lo que se refiere a los libros para las lecturas, el testimonio más antiguo del sistema de lectura que

ha llegado hasta nosotros es el *Comes* de Würzburg⁵²⁰, que confirma que normalmente las lecturas eran dos: la primera, por lo general, se tomaba de las Epístolas de los Apóstoles, pero en algunas ocasiones eran del Apocalipsis, de los Hechos de los Apóstoles y del Antiguo Testamento; la segunda era de los Evangelios. Sin embargo, dentro de este sistema usual, algunos días antes del Evangelio las lecturas eran dos, o incluso seis en los sábados de tómporas. Algunos especialistas han interpretado este hecho como indicio claro de un sistema de tres lecturas más antiguo, abandonado posteriormente para pasar a sólo dos lecturas. Antoine Chavasse, que en un primer momento había defendido esta hipótesis, posteriormente, después de un cuidadoso examen de dicho *Comes*, ha llegado a la conclusión de que las dos lecturas que aparecen algunos días en el Epistolario del *Comes* más bien son señal de que se recogían dos listas paralelas de lecturas, una de ellas no abandonada del todo por apego a alguna costumbre local⁵²¹.

Después del estudio de Chavasse, Aimé-Georges Martimort añadió un examen de las antiguas liturgias armenia, jerosolimitana, africana y bizantina y llegó a la conclusión de que la distintas Iglesias fijaron su sistema de lecturas en época

⁵²⁰ El *Comes* es un capitular, es decir, una lista que indica el comienzo y el final del texto del bíblico que se lee (*Apostolum* o *Evangelium*), anexa al libro como opúsculo separado. El *Comes* de Würzburg se ha editado en dos artículos sucesivos: G. MORIN, *Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Église romaine*, «Revue Bénédictine», 27 (1910), 41-74; *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle, d'après les listes d'Évangiles de Würzburg*, «Revue Bénédictine», 28 (1911), 296-330. El manuscrito se copió en Inglaterra hacia el 700 y reproduce los *capitula* ya sea de la primera lectura, como del Evangelio, según la costumbre romana, como se deduce del calendario que se sigue y da las *stationes*. Estos dos capitulares son independientes entre sí y de diversa época: el de las primeras lecturas se remontaría al pontificado de Bonifacio IV (608-615); el de los Evangelios hacia el 675.

⁵²¹ Cf. A. CHAVASSE, *L'Épistolier romain du Codex de Wurtzbourg*, «Revue Bénédictine», 91 (1981), 280-331.

relativamente reciente y no de modo uniforme: la misma liturgia romana, aun habiendo adoptado un sistema habitual de dos lecturas, mantuvo hasta la reforma promovida por el Vaticano II algunas Misas con tres o más lecturas⁵²². Así aparece, por ejemplo, en el *Comes* de Alcuino, un epistolario por el que conocemos el sistema romano hacia el 626⁵²³, y en el *Comes* de Murbach, manuscrito de finales del siglo VIII, copia de un leccionario plenario de la mitad de ese siglo, que presenta una disposición de las lecturas de la Misa en la liturgia romana, que después permaneció fija, sobre todo en el ciclo temporal⁵²⁴, y que se recogió en el MR 1570, hasta 1962: las lecturas eran dos, la Epístola y el Evangelio, y se añadía otra Epístola los miércoles de las cuatro tómporas, de la 4ª semana de Cuaresma y de la Semana Santa; en los sábados de las cuatro tómporas se añadían cinco lecturas.

Gran parte de la Sagrada Escritura quedaba sin que se leyera en el conjunto de las Misas del año, pues las ferias, en su mayor parte, no tenían formularios propio ni de la eucología ni de las lecturas. Eran una excepción las ferias de cuaresma, de la octava de Pascua, de las cuatro tómporas y de algunas vigilijs. Por lo que atañe al santoral o a las Misas votivas, las lecturas con frecuencia se repetían, de modo que el número total resultaba bastante limitado.

⁵²² A.-G. MARTIMORT, *À propos du nombre des lectures à la messe*, 1984, en IDEM, *Mirabile laudis canticum. Mélanges liturgiques : études historiques, la réforme conciliaire, portraits de liturgistes*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1991, pp. 125-135.

⁵²³ Cf. A. WILMART, *Le lectionnaire d'Alcuin*, «Ephemerides Liturgicae», 51 (1937), 136-197; ristampa, C.L.V.–Edizioni Vincenziane, Roma 1997; C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, o. c., pp. 340-342.

⁵²⁴ Cf. A. WILMART, *Le Comes de Murbach*, «Revue Bénédictine», 30 (1913), 25-69; C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, o. c., p. 347.

— *Disposición actual de las lecturas de la Misa*⁵²⁵

Los nuevos leccionarios de la reforma litúrgica responden a una precisa voluntad del Concilio Vaticano II: «A fin de que la mesa de la Palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que, en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura» (SC 51). El resultado ha sido la praxis actual de dos lecturas, además del Evangelio, los domingos, las solemnidades y algunas otras Misas, y la asignación de lecturas propias a todas las ferias del año; además, se han establecido ciclos de lecturas los domingos, uno cada año en tres años, y para las ferias del tiempo ordinario (*per annum*), uno cada año en dos años para la primera lectura.

La disposición actual de las lecturas ha permitido que se ofrezca una selección amplia de textos del Antiguo Testamento, cuya importancia para los cristianos la ha subrayado el Vaticano II:

«El fin principal de la economía del Antiguo Testamento era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cf. Lc 24, 44; Jn 5, 39; 1 Pe 1, 10) y representarla con diversas imágenes (cf. 1 Cor 10, 11) [...] Estos libros, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina⁵²⁶. Por eso los cristianos deben recibirlos con devoción, porque expresan un vivo sentido de Dios, contienen enseñanzas sublimes sobre Dios y una sabiduría salvadora acerca del hombre, encierran tesoros

⁵²⁵ Cf. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*», o. c., pp. 78-101; J. HERMANS, *La celebrazione dell'Eucaristia*, o. c., pp. 208-253.

⁵²⁶ Cf. Pío XI, enc. *Mit brennender Sorge*, del 14 de marzo de 1937: AAS 29(1937), 151.

de oración y esconden (*in quibus latet*) el misterio de nuestra salvación» (DV 15).

La lectura del Antiguo Testamento, junto con la del Nuevo Testamento, en el contexto de la Misa pone de relieve su completo significado:

«los libros del Antiguo Testamento, incorporados íntegramente a la proclamación evangélica⁵²⁷, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 2 Cor 3,14-16), y a su vez lo iluminan y explican» (DV 16).

Se ha procurado poner de relieve la unidad de los dos Testamentos y de la historia de la salvación. No basta considerar el Antiguo Testamento como una mina rica de ejemplos de sabiduría y virtud, a la vez que de exhortaciones y plegarias, sino que justamente la unidad de la historia de la salvación, que resplandece en el conjunto de la Biblia, si se entiende bien, ayuda en gran medida a captar de qué manera la celebración eucarística se inserta en esta historia, de la que es una memoria que la hace actual. Por eso es importante guardar el orden de las lecturas bíblicas del leccionario. De ahí también la prohibición de sustituir con otros textos no bíblicos las lecturas y el salmo responsorial, que contienen la palabra de Dios. Otros textos no son la palabra de Dios, la palabra de la que Él es el autor⁵²⁸.

⁵²⁷ Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III 21, 3: PG 7, 950; HARVEY, 2 p. 115. SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 4,35: PG 33, 497. TEODORO MOPS., *In Soph.* 1,4-6: PG 66,452D-453A.

⁵²⁸ «La santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles (*ex apostolica fide*), reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que escritos por inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2 Tim 3, 6; 2 Pe 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia» (DV 11/1).

En el «Propio del tiempo» la organización de las lecturas se ha hecho siguiendo dos series independientes entre sí, una dominical-festiva y la otra ferial. En los domingos y fiestas:

«Toda Misa presenta tres lecturas: la primera, del Antiguo Testamento; la segunda, del Apóstol (esto es, de las epístolas o del Apocalipsis, según los diversos tiempos del año); la tercera, del Evangelio. Con esta distribución, se pone de relieve la unidad de ambos Testamentos y de la historia de la salvación, cuyo centro es Cristo contemplado en su misterio pascual» (OLMPE 66.1: DL 1169).

En la elección de las lecturas del Antiguo Testamento se ha seguido normalmente el principio de la concordancia temática:

«La mejor composición armónica entre las lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento tiene lugar cuando la misma Escritura la insinúa, es decir, en aquellos casos en que las enseñanzas y hechos expuestos en los textos del Nuevo Testamento tienen una relación más o menos explícita con las enseñanzas y hechos del Antiguo Testamento. En la presente Ordenación de las lecturas, los textos del Antiguo Testamento están seleccionados principalmente por su congruencia con los textos del Nuevo Testamento, en especial con el Evangelio, que se leen en la misma Misa» (OLMPE 67/1: DL 1170).

Los domingos de Adviento:

«Las lecturas del Evangelio tienen una característica propia: se refieren a la venida del Señor al final de los tiempos (primer domingo), a Juan Bautista (segundo y tercer domingos), a los acontecimientos que prepararon de cerca el nacimiento del Señor (cuarto domingo).

Las lecturas del Antiguo Testamento son profecías sobre el Mesías y el tiempo mesiánico, tomadas principalmente del libro de Isaías.

Las lecturas del Apóstol contienen exhortaciones y amonestaciones conformes a las diversas características de este tiempo» (OLMPE 93: DL 1196).

En el tiempo de Navidad:

«En la vigilia y en las tres Misas de Navidad, las lecturas, tanto las proféticas como las demás, se han tomado de la tradición romana.

El domingo dentro de la Octava de Navidad, fiesta de la Sagrada Familia, el Evangelio es de la infancia de Jesús, las demás lecturas hablan de las virtudes de la vida doméstica.

En la Octava de Navidad y solemnidad de santa María, Madre de Dios, las lecturas tratan de la Virgen, Madre de Dios, y de la imposición del Santísimo Nombre de Jesús.

El segundo domingo después de Navidad, las lecturas tratan del misterio de la Encarnación.

En la Epifanía del Señor, la lectura del Antiguo Testamento y el Evangelio conservan la tradición romana; en la lectura apostólica se lee un texto relativo a la vocación de los paganos a la salvación.

En la fiesta del Bautismo del Señor, los textos se refieren a este misterio» (OLMPE 95: DL 1198).

Los domingos de Cuaresma:

«Las lecturas del Evangelio están distribuidas de la siguiente manera:

En los domingos primero y segundo, se conservan las narraciones de las tentaciones y de la transfiguración del Señor, aunque leídas según los tres sinópticos.

En los tres domingos siguientes, se han recuperado, para el año A, los Evangelios de la samaritana, del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro; estos Evangelios, por ser de gran importancia en relación con la iniciación cristiana, pueden leerse también en los años B y C, sobre todo cuando hay catecúmenos.

Sin embargo, en los años B y C hay también otros textos, a saber: en el año B, unos textos de san Juan sobre la futura glorificación de Cristo por su cruz y resurrección; en el año C, unos textos de san Lucas sobre la conversión.

El domingo de Ramos en la Pasión del Señor: para la procesión, se han escogido los textos que se refieren a la solemne entrada del Señor en Jerusalén, tomados de los tres Evangelios sinópticos; en la Misa, se lee el relato de la pasión del Señor.

Las lecturas del Antiguo Testamento se refieren a la historia de la salvación, que es uno de los temas propios de la catequesis cuaresmal. Cada año hay una serie de textos que presentan los principales elementos de esta historia, desde el principio hasta la promesa de la Nueva Alianza.

Las lecturas del Apóstol se han escogido de manera que tengan relación con las lecturas del Evangelio y del Antiguo Testamento y haya, en lo posible, una adecuada conexión entre las mismas» (OLMPE 97: DL 1200).

En el triduo pascual, las lecturas corresponden a la particularidad de las celebraciones de esos días.

Los domingos del tiempo pascual:

«Hasta el domingo tercero de Pascua, las lecturas del Evangelio relatan las apariciones de Cristo resucitado. Las lecturas del buen Pastor están asignadas al cuarto domingo de Pascua. Los domingos quinto, sexto y séptimo de Pascua se leen pasajes escogidos del discurso y de la oración del Señor después de la última cena.

La primera lectura se toma de los Hechos de los Apóstoles, en el ciclo de los tres años, de modo paralelo y progresivo; de este modo, cada año se ofrecen algunas perspectivas de la vida, testimonio y progreso de la Iglesia primitiva.

Para la lectura apostólica, el año A se lee la primera carta de san Pedro, el año B la primera carta de san Juan, el año C el

Apocalipsis; estos textos están muy de acuerdo con el espíritu de una fe alegre y una firme esperanza, propio de este tiempo» (OLMPE 100: DL 1203).

Por lo que se refiere a la ferias del «Propio del tiempo»:

«Toda Misa presenta dos lecturas: la primera del Antiguo Testamento o del Apóstol (esto es, de las epístolas o del Apocalipsis), y, en tiempo pascual, de los Hechos de los Apóstoles; la segunda, del Evangelio» (OLMPE 69.1: DL 1172).

En la ferias de Adviento:

«Hay dos series de lecturas, una desde el principio hasta el día 16 de diciembre, y la otra desde el día 17 al 24.

En la primera parte del Adviento, se lee el libro de Isaías, siguiendo el mismo orden del libro, sin excluir aquellos fragmentos más importantes que se leen también en los domingos. Los Evangelios de estos días están relacionados con la primera lectura.

Desde el jueves de la segunda semana, comienzan las lecturas del Evangelio sobre Juan Bautista; la primera lectura es o bien una continuación del libro de Isaías, o bien un texto relacionado con el Evangelio.

En la última semana antes de Navidad, se leen los acontecimientos que prepararon de inmediato el nacimiento del Señor, tomados del Evangelio de san Mateo (cap. 1) y de san Lucas (cap. 1). En la primera lectura se han seleccionado algunos textos de diversos libros del Antiguo Testamento, teniendo en cuenta el Evangelio del día, entre los que se encuentran algunos vaticinios mesiánicos de gran importancia» (OLMPE 94: DL 1197).

En las ferias del tiempo de Navidad:

«Desde el día 29 de diciembre, se hace una lectura continua de toda la primera carta de san Juan, que ya se empezó a leer el día 27 de diciembre, fiesta del mismo san Juan, y en el día

siguiente, fiesta de los Santos Inocentes. Los Evangelios se refieren a las manifestaciones del Señor. En efecto, se leen los acontecimientos de la infancia de Jesús, tomados del Evangelio de san Lucas (días 29 y 30 de diciembre), el primer capítulo del Evangelio de san Juan (31 de diciembre al 5 de enero), y las principales manifestaciones del Señor, tomadas de los cuatro Evangelios (7 al 12 de enero)» (OLMPE 96: DL 1199).

En las ferias de Cuaresma:

«Las lecturas del Evangelio y del Antiguo Testamento se han escogido de manera que tengan una mutua relación, y tratan diversos temas propios de la catequesis cuaresmal, acomodados al significado espiritual de este tiempo. Desde el lunes de la cuarta semana, se ofrece una lectura semicontinua del Evangelio de san Juan, en la cual tienen cabida aquellos textos de este Evangelio que mejor responden a las características de la Cuaresma.

Dado que las lecturas de la samaritana, del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro ahora se leen los domingos, pero sólo el año A (y los otros años sólo a voluntad), se ha previsto que puedan leerse también en las ferias; por ello, al comienzo de las semanas tercera, cuarta y quinta se han añadido unas “Misas de libre elección” que contienen estos textos; estas Misas pueden emplearse en cualquier feria de la semana correspondiente, en lugar de las lecturas del día.

Los primeros días de la Semana Santa, las lecturas consideran el misterio de la pasión. En la Misa crismal, las lecturas ponen de relieve la función mesiánica de Cristo y su continuación en la Iglesia por medio de los sacramentos» (OLMPE 98: DL 1201).

En las ferias del tiempo pascual:

«La primera lectura se toma de los Hechos de los Apóstoles, como los domingos, de modo semicontinuo. En el Evangelio, dentro de la Octava de Pascua, se leen los relatos de las apariciones del Señor. Después, se hace una lectura

semicontinua del Evangelio de san Juan, del cual se toman ahora los textos de índole más bien pascual, para completar así la lectura ya empezada en el tiempo de Cuaresma. En esta lectura pascual, ocupan una gran parte el discurso y la oración del Señor después de la cena» (OLMPE 101: DL 1204).

En las Misas durante el año (*per annum*) es normal la lectura semicontinua, que era frecuente en la Iglesia antigua⁵²⁹. Lectura semicontinua quiere decir que un libro bíblico se lee *casi* enteramente, en celebraciones sucesivas. La conveniencia de esa lectura por una parte resulta de que la lectura completa con frecuencia exigiría lecturas demasiado largas, pero también está aconsejada por la conveniencia de omitir textos especialmente difíciles de entender bien o incluso sólo algunos versículos. Con respecto a los primeros:

«Por motivos pastorales, en los domingos y solemnidades, se evitan los textos bíblicos realmente difíciles, ya objetivamente, porque suscitan arduos problemas de índole literaria, crítica o exegética, ya también, por lo menos hasta cierto punto, porque son textos que los fieles difícilmente podrían entender. Con todo, era inadmisiblesubstraer a los fieles las riquezas espirituales de algunos textos por la sola razón de que les eran difíciles de entender, cuando esta dificultad deriva de una insuficiente formación cristiana, de la que ningún fiel debe carecer, o de una insuficiente formación bíblica, que ha de tener en abundancia todo pastor de almas. Algunas veces, una lectura difícil se vuelve fácil por su armonía con otra lectura de la misma misa» (OLMPE 76: DL 1179).

En cuanto a omitir algunos versículos:

⁵²⁹ Algunos estudiosos han hipotizado que se seguía la lectura continua en sentido propio, pero no encuentra apoyo documental (cf. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica parola*», o. c., pp. 32-34).

«La tradición de muchas liturgias, sin excluir la misma liturgia romana, acostumbra a omitir a veces algunos versículos de las lecturas de la Escritura. Hay que admitir, ciertamente, que estas omisiones no se pueden hacer a la ligera, no sea que queden mutilados el sentido del texto o su espíritu y el estilo propio de la Escritura. Con todo, salvando siempre la integridad del sentido en lo esencial, ha parecido conveniente, por motivos pastorales, conservar también en esta Ordenación la antedicha tradición. De lo contrario, algunos textos se alargarían excesivamente, o habría que omitir del todo algunas lecturas de no poca, más aún, de mucha utilidad para los fieles, porque contienen algunos pocos versículos que, desde el punto de vista pastoral, son menos provechosos o incluyen algunas cuestiones realmente demasiado difíciles» (OLMPE 77: DL 1180).

Por lo que atañe a la disposición y elección de la lecturas en los domingos del tiempo *per annum*:

«El domingo II del tiempo durante el año se refiere aún a la manifestación del Señor, celebrada en la solemnidad de la Epifanía, por el fragmento tradicional de las bodas de Caná y otros dos, tomados asimismo del Evangelio de san Juan.

A partir del domingo III, empieza la lectura semicontinua de los tres Evangelios sinópticos; esta lectura se ordena de manera que presente la doctrina propia de cada Evangelio a medida que se va desarrollando la vida y predicación del Señor. [...]

En el año B se intercalan, después del domingo XVI, cinco lecturas del capítulo 6 del Evangelio de san Juan (el “discurso sobre el pan de vida”); esta intercalación se hace de modo connatural, ya que la multiplicación de los panes del Evangelio de san Juan substituye a la misma narración según san Marcos. En la lectura semicontinua de san Lucas del año C se antepone al primer texto (esto es, al domingo III) el prólogo del Evangelio, en el que se explica bellamente la intención del

autor, y al que no se le encontraba en otro lugar sitio adecuado» (OLMPE 105/1-2.4: DL 1208).

Respecto a las lecturas del Antiguo Testamento:

«Estas lecturas se han seleccionado en relación con los fragmentos evangélicos, con el fin de evitar una excesiva diversidad entre las lecturas de cada misa y, sobre todo, para poner de manifiesto la unidad de ambos Testamentos» (OLMPE 106/1: DL 1209).

En relación con la lecturas del Apóstol:

«Para esta segunda lectura se propone una lectura semicontinua de las cartas de san Pablo y de Santiago (las cartas de san Pedro y de san Juan se leen en el tiempo pascual y en el tiempo de Navidad).

La primera carta a los Corintios, dado que es muy larga y trata de temas diversos, se ha distribuido en los tres años del ciclo, al principio de este tiempo ordinario. También ha parecido oportuno dividir la carta a los Hebreos en dos partes, la primera de las cuales se lee el año B, y la otra el año C» (OLMPE 107/1-2: DL 1210).

En las ferias:

«*Los Evangelios*. Se ordenan de manera que en primer lugar se lee el Evangelio de san Marcos (semanas I- IX), luego el de san Mateo (semanas X-XXI), finalmente el de san Lucas (semanas XXII- XXXIV). Los capítulos 1-12 de san Marcos se leen íntegramente, exceptuando tan sólo dos fragmentos del capítulo 6 que se leen en las ferias de otros tiempos. De san Mateo y de san Lucas se lee todo aquello que no se encuentra en san Marcos. Aquellos fragmentos que en cada Evangelio tienen una índole totalmente propia o que son necesarios para entender adecuadamente la continuidad del Evangelio se leen dos e incluso tres veces. El discurso escatológico se lee íntegramente

en san Lucas, y de este modo coincide esta lectura con el final del año litúrgico» (OLMPE 109: DL 1212).

«En la primera lectura se van alternando los dos Testamentos, varias semanas cada uno, según la extensión de los libros que se leen.

De los libros del Nuevo Testamento se lee una parte bastante notable, procurando dar una visión substancial de cada una de las cartas.

En cuanto al Antiguo Testamento, no era posible ofrecer más que aquellos trozos escogidos que, en lo posible, dieran a conocer la índole propia de cada libro» (OLMPE 110: DL 1213).

Las lecturas de las Misas para las celebraciones de santos, votivas, rituales, por varias necesidades, de difuntos, se han seleccionado siguiendo el criterio de la concordancia temática con el sentido de tales celebraciones.

— *Comprensión de las lecturas en el contexto de la Misa*

Los criterios de comprensión atañen a la teología litúrgica, que está en continuidad con la celebración y debe conducir a ella con objeto de una mejor participación consciente, activa y fructuosa. Sin embargo, hay que tener presente que la actividad de teología litúrgica no se realiza propiamente durante la celebración, sino que la precede y la sigue. En cambio comprender mientras se realiza la celebración es una actividad estrictamente personal de cada uno de los participantes, fruto de la acción del Espíritu Santo y del empeño del fiel en secundarla.

Siguiendo a Renato De Zan⁵³⁰, podemos individuar algunos criterios, a modo de etapas de un recorrido de comprensión teológica.

Criterio 1º: atender a la fisonomía de los textos que se leen, pues con cierta frecuencia no coincide con la fisonomía originaria en la Biblia a causa de retoques en el *incipit*, o sea en el comienzo del texto, en el *explicit*, o sea en el final, y de omisiones de algunos versículos. Un ejemplo lo ofrece el Evangelio que se lee en la fiesta de san Juan Apóstol y Evangelista⁵³¹. Éste es el *incipit*: «*Prima sabbatorum, currit Maria Magdalene et venit ad Simonem Petrum...*», mientras que en el texto bíblico leemos: «*Prima autem sabbatorum Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebrae essent, ad monumentum et videt lapidem sublatum a monumento. Currit ergo et venit ad Simonem Petrum...*» (Io 20, 1-2). La intervención en el *explicit* ha consistido en concluir la lectura con el v. 8: «... *et vidit et credidit*», omitiendo los vv. 9-10: «*Nondum enim sciebant Scripturam, quia oportet eum a mortuis resurgere. Abierunt ergo iterum ad semetipsos discipuli*», que completan la primera sección del capítulo. La sección sucesiva (vv. 11-18) narra la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena. Con estos retoques del *incipit* y del *explicit*, se dirige

⁵³⁰ Cf. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*», o. c., pp. 102-135.

⁵³¹ Esta es la lectura propuesta en el *Lectionarium*: «*Prima sabbatorum, ²currit Maria Magdalene et venit ad Simonem Petrum et ad alium discipulum, quem amabat Iesus, et dicit eis: "Tulerunt Dominum de monumento, et nescimus, ubi posuerunt eum!"*. ³Exiit ergo Petrus et ille alius discipulus, et veniebant ad monumentum. ⁴Currebant autem duo simul, et ille alius discipulus praecurrit citius Petro et venit primus ad monumentum; ⁵et cum se inclinasset, videt posita lintheamina, non tamen introivit. ⁶Venit ergo et Simon Petrus sequens eum et introivit in monumentum; et videt lintheamina posita ⁷et sudarium, quod fuerat super caput eius, non cum lintheaminibus positum, sed separatim involutum in unum locum. ⁸Tunc ergo introivit et alter discipulus, qui venerat primus ad monumentum, et vidit et credidit» (Io 20, 2-8).

la atención de los fieles al discípulo amado, cuya fiesta se está celebrando, y a su fe, y se dejan en segundo plano a María Magdalena, otros detalles sobre el sepulcro vacío y al mismo Simón Pedro.

Un ejemplo de omisión de algunos versículos del pasaje se puede ver en el Evangelio de la Fiesta del Bautismo del Señor en el ciclo C: Lc 3, 15-16.21-22⁵³². Los vv. 15-16 pertenecen al pasaje sobre la predicación de Juan Bautista, que comprende también los vv. 17-18. Los vv. 19-20 narran el encarcelamiento del Bautista⁵³³. En cambio los vv. 21-22 constituyen la narración del bautismo de Jesús. De este modo la lectura litúrgica dirige la atención de los fieles al bautismo del Señor y lo pone en relación con el bautismo cristiano, subrayando su valor de salvación: es bautismo en Espíritu Santo y fuego. La figura de san Juan Bautista y su misión de precursor de Jesucristo se había resaltado durante el Adviento, pero en el tiempo de Epifanía permanece en segundo plano.

Las intervenciones de este género sobre el texto bíblico para su proclamación en la liturgia no pueden ser –no son– arbitrarias falseando su sentido. Pueden ser correctas por la profunda unidad de la Sagrada Escritura: «Sigue siendo para nosotros una guía segura lo que decía Hugo de San Víctor: “Toda la divina Escritura es un solo libro y este libro es Cristo, porque toda la

⁵³² «¹⁵Existimante autem populo et cogitantibus omnibus in cordibus suis de Ioanne, ne forte ipse esset Christus, ¹⁶respondit Ioannes dicens omnibus: “Ego quidem aqua baptizo vos. Venit autem fortior me, cuius non sum dignus solvere corrigiam calceamentorum eius: ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto et igni”. ²¹Factum est autem, cum baptizaretur omnis populus, et Iesu baptizato et orante, apertum est caelum, ²²et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba super ipsum; et vox de caelo facta est: “Tu es Filius meus dilectus; in te complacui mihi”» (Lc 3, 15-16.21-22).

⁵³³ «¹⁹Herodes autem tetrarcha, cum corripere ab illo de Herodiade uxore fratris sui et de omnibus malis, quae fecit Herodes, ²⁰adiecit et hoc supra omnia et inclusit Ioannem in carcere» (Lc 3, 17-20).

Escritura habla de Cristo y se cumple en Cristo»⁵³⁴. [...] Generalmente, en el Nuevo Testamento no se usa el término “la Escritura” (cf. Rom 4, 3; 1 Pe 2, 6), sino “las Escrituras” (cf. Mt 21, 43; Jn 5, 39; Rom 1, 2; 2 Pe 3, 16), que son consideradas, en su conjunto, como la única Palabra de Dios dirigida a nosotros⁵³⁵. Así, aparece claramente que quien da unidad a todas las “Escrituras” en relación a la única “Palabra” es la persona de Cristo»⁵³⁶.

Criterio 2º: atender al contexto litúrgico. El contexto litúrgico en el que se lee el pasaje bíblico es distinto del que éste tiene en la Biblia, sin embargo la teología litúrgica no puede dejar de lado el contexto bíblico original, que se debe tener bien presente con la ayuda de una correcta exégesis bíblica y que pone de relieve una serie de temas, algunos en primer plano y otros colateralmente. El contexto litúrgico con frecuencia modifica ese relieve: así a veces pone en primer plano algunos temas que en el contexto bíblico sobresalen sólo secundariamente y, al contrario, de algún modo oscurece otros que en el original bíblico son relevantes.

El contexto litúrgico tiene distintos niveles: en primer lugar el que da el conjunto de las lecturas bíblicas de la celebración, comprendidos el salmo responsorial y el versículo del Aleluya; en segundo lugar el que da la entera celebración, especialmente sus elementos propios (las oraciones *collecta*, *super oblata* y *post Communionem*, el prefacio, etc.); en tercer lugar, el tiempo litúrgico en el que se realiza la celebración; finalmente, la

⁵³⁴ *De arca Noe*, 2, 8: PL 176 C-D.

⁵³⁵ Cf. *Discurso al mundo de la cultura en el Collège des Bernardins de París* (12 septiembre 2008): AAS 100 (2008), 725.

⁵³⁶ BENEDICTO XVI, Exhort. Ap. *Verbum Domini*, 30-IX-2010, n. 39: en w2.vatican.va.

liturgia del día, que además de la Misa comprende la Liturgia de las Horas.

Como ejemplo consideremos el Evangelio de la transfiguración, Mt 17, 1-9, que se lee el segundo domingo de Cuaresma, ciclo A⁵³⁷. Como el *incipit* «*In illo tempore*» no coincide con el del texto bíblico –«*Et post dies sex*»–, la lectura suprime la conexión con el primer anuncio de Jesús a los discípulos sobre su muerte y resurrección, justo seis días antes; así la pasión y muerte permanecen en la penumbra. En cambio, son otros temas los que adquieren más relevancia. La primera lectura –Gen 12, 1-4a– recuerda la promesa de Dios a Abraham, cuando le reveló su vocación: «*in te benedicentur universæ cognationes terræ!*» (v. 3). Así la asamblea litúrgica se prepara a reconocer en la glorificación de Jesús resucitado, preanunciada en la transfiguración, el pleno cumplimiento de la promesa a Abraham. La segunda lectura –2 Tim 1, 8b-10– dirige la atención de los fieles hacia Jesucristo, nuestro salvador, que nos ha coseguido la inmortalidad⁵³⁸. El versículo del Aleluya pone en

⁵³⁷ «En aquel tiempo, Jesús tomó consigo a Pedro, a Santiago y a su hermano Juan, y subió con ellos aparte a un monte alto. Se transfiguró delante de ellos, y su rostro resplandecía como el sol, y sus vestidos se volvieron blancos como la luz. De repente se les aparecieron Moisés y Elías conversando con él. Pedro, entonces, tomó la palabra y dijo a Jesús: “Señor, ¡qué bueno es que estemos aquí! Si quieres, haré tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías”. Todavía estaba hablando cuando una nube luminosa los cubrió con su sombra y una voz desde la nube decía: “Este es mi Hijo, el amado, en quien me complazco. Escuchadlo”. Al oírlo, los discípulos cayeron de bruces, llenos de espanto. Jesús se acercó y, tocándolos, les dijo: “Levantaos, no temáis”. Al alzar los ojos, no vieron a nadie más que a Jesús, solo. Cuando bajaban del monte, Jesús les mandó: “No contéis a nadie la visión hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos”» (Lc 17, 1-9).

⁵³⁸ «Querido hermano: Toma parte en los padecimientos por el Evangelio, según la fuerza de Dios. Él nos salvó y nos llamó con una vocación santa, no por nuestras obras, sino según su designio y según la gracia que nos dio en Cristo Jesús desde antes de los siglos, la cual se ha manifestado ahora por la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús, que destruyó la muerte e hizo brillar la vida y la inmortalidad por medio del Evangelio» (2 Tim 1, 8b-10).

el centro del mensaje del Evangelio las palabras de Dios Padre durante la transfiguración: «*Hic est Filius meus dilectus: ipsum audite*».

En cuanto al contexto eucológico en relación con el Evangelio hay que notar especialmente la colecta: «*Deus, qui nobis dilectum Filium tuum audire præcepisti, verbo tuo interius nos pascere digneris, ut, spiritali purificato intuitu, gloriæ tuæ lætemur aspectu. Per Dominum*» (MR p. 218)⁵³⁹. La petición concierne la sustancia de la escucha de la palabra de Jesús, y por eso mismo del Padre, que alimenta nuestro espíritu purificando nuestra mirada espiritual y nos prepara así a la visión de su gloria, es decir, a la visión beatífica. La petición concuerda perfectamente con lo que dice Jesús, *Dei Verbum*, de sí mismo: «*Quem enim misit Deus, verba Dei loquitur*» (Jn 3, 34). La transfiguración, que poco después se proclama en el Evangelio, es justamente un anticipo de la visión de la gloria celeste.

En la misma línea de la colecta se encuentra después –además de la segunda lectura y del versículo del Aleluya– la antifona de *Comunión*: «*Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui; ipsum audite*» (Mt 17, 5: MR p. 219)⁵⁴⁰. El prefacio, en cambio, pone de relieve la pasión y muerte de Cristo⁵⁴¹, que, si bien mencionadas al final del Evangelio de la Misa, habían

⁵³⁹ «Oh Dios, que nos has mandado escuchar a tu Hijo amado, alimenta nuestro espíritu con tu palabra; para que, con mirada limpia, contemplemos gozosos la gloria de tu rostro. Por nuestro Señor Jesucristo» (MRE p. 198).

⁵⁴⁰ «Este es mi Hijo, el amado, en quien me complazco. Escuchadlo» (MRE p. 199).

⁵⁴¹ Éste es el embolismo del prefacio propio del segundo domingo de Cuaresma: «Qui, propria morte prænuntiata discipulis, in monte sancto suam eis aperuit claritatem, ut per passionem, etiam lege prophetisque testantibus, ad gloriam resurrectionis perveniri constaret» (MR p. 219). «Que después de anunciar su muerte a los discípulos, les mostró en el monte santo el resplandor de su luz, para testimoniar, de acuerdo con la ley y los profetas, que, por la pasión, se llega a la gloria de la resurrección» (MRE p. 199).

quedado en la penumbra en el conjunto de la liturgia de la palabra; de todas formas con esto no se convierten en tema primario del propio de la Misa de este domingo. La *oratio super populum* acentúa la interiorización de la escucha de Evangelio de Cristo y su adhesión a Él, preparando así a la visión beatífica de su gloria⁵⁴².

El contexto del tiempo litúrgico de Cuaresma acentúa el tema del prefacio refiriendo a los fieles el itinerario seguido por Jesucristo: por medio de la pasión llegar a la gloria de la resurrección. En efecto, las obras de penitencia de Cuaresma disponen a los fieles a participar mejor en el misterio de la resurrección de Jesucristo.

La Liturgia de las Horas de este domingo, en todas las horas mayores, dirige la atención al Evangelio de la transfiguración de Jesús⁵⁴³, especialmente en la segunda lectura, entresacada de la homilía de san León Magno sobre este Evangelio, que ya entonces se leía en Cuaresma. San León acentúa la temática de la pasión, que, poco presente en la narración de san Mateo, es bien clara en la san Lucas, que dice sobre qué argumento conversaba Jesús con Moisés y Elías: «hablaban de su éxodo, que él iba a consumir en Jerusalén» (Lc 9, 31). En la homilía de san León se afirma como objeto de la transfiguración evitar el escándalo de la cruz:

⁵⁴² «Benedic, Domine, fideles tuos benedictione perpetua, et fac eos Unigeniti tui Evangelio sic adhærere, ut ad illam gloriam, cuius in se speciem Apostolis ostendit, et suspirare iugiter et feliciter valeant pervenire» (MR p. 219). Esta referencia a la gloria final falta en la traducción del Misal español: «Dirige continuamente, Señor, los corazones de tus fieles y concede esta gracia a tus siervos, de modo que, permaneciendo en tu amor y cercanía, cumplan plenamente tus mandamientos» (MRE 199).

⁵⁴³ Casi todas las antífonas de la primeras Vísperas, el versículo y la segunda lectura del Oficio de lecturas, la antífona al *Benedictus*, de Laudes y la antífona al *Magnificat* de las segundas Vísperas.

«En aquella transfiguración se trataba, sobre todo, de alejar de los corazones de los discípulos el escándalo de la cruz, y evitar así que la humillación de la pasión voluntaria conturbara la fe de aquellos a quienes se había revelado la excelencia de la dignidad escondida.

Pero con no menor providencia se estaba fundamentando la esperanza de la Iglesia santa, ya que el cuerpo de Cristo, en su totalidad, podría comprender cuál habría de ser su transformación, y sus miembros podrían contar con la promesa de su participación en aquel honor que brillaba de antemano en la cabeza»⁵⁴⁴.

El conjunto de estos contextos de la Liturgia de las horas hacen resonar en el corazón de los fieles que los rezan una sinfonía de temas presentes de varios modos en el Evangelio proclamado en la Misa de ese domingo. Temas que resultan objeto de reflexión para una adecuada teología litúrgica de la celebración.

Si examinamos esos contextos en la liturgia de la fiesta de la Transfiguración, el 6 de agosto, aun con un examen menos detallado que el anterior, es fácil darse cuenta de cómo aparecen de modo diverso los temas de ese Evangelio. Las lecturas que lo preceden en esa fiesta dirigen la atención hacia el esplendor de la glorificación de Cristo más que hacia su eficacia salvadora, sin que ésta deje de estar presente. Así, por ejemplo, la primera lectura contiene la visión de la venida gloriosa del Hijo del hombre⁵⁴⁵. El Salmo responsorial (Sal 96 [97], 1-2.5-6.9)

⁵⁴⁴ La traducción está tomada del libro litúrgico de la Liturgia de las Horas de la Conferencia Episcopal Española.

⁵⁴⁵ «Durante la visión, vi que colocaban unos tronos, y un anciano se sentó. Su vestido era blanco como nieve, su cabellera como lana limpiísima; su trono, llamas de fuego; sus ruedas, llamaradas. Un río impetuoso de fuego brotaba delante de él. Miles y miles le servían, millones estaban a sus órdenes. Comenzó la sesión y se

mantiene la misma temática, pues se trata de un cantico encomiástico del Señor, que reina en toda la tierra. La segunda lectura ofrece otra descripción paralela de la transfiguración, centrada en la glorificación de Jesucristo⁵⁴⁶. En la eucología del propio de la Misa de la fiesta se escucha a Jesús con menor relieve que en el segundo domingo de Cuaresma. Se acentúa especialmente la participación escatológica en la gloria de Jesús: así en la colecta (*adoptionem filiorum perfectam mirabiliter praesignasti*); en el prefacio (*et in totius Ecclesiae corpore declararet implendum quod eius mirabiliter praefulsit in capite*); en la antífona de comunión (*Cum Christus apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*); en la oración después de la comunión (*alimenta quae sumpsimus in eius nos transforment imaginem, cuius claritatem gloriosa Transfiguratione manifestare voluisti*).

En la Liturgia de las Horas, la segunda lectura del Oficio de Lecturas está tomada de un sermón de Anastasio Sinaíta en el día de la Transfiguración del Señor. El tema del escándalo de la pasión está prácticamente ausente, lo que domina es el anuncio de la segunda venida gloriosa de Cristo y nuestra participación

abrieron los libros. Seguí mirando. Mientras miraba, en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo como un de hijo de hombre, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio; todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin» (Dn 7, 9-10.13-14).

⁵⁴⁶ «Queridos hermanos: Cuando os dimos a conocer el poder y la última venida de nuestro Señor Jesucristo, no nos fundábamos en fábulas fantásticas, sino que habíamos sido testigos oculares de su grandeza. Él recibió de Dios Padre honra y gloria, cuando la Sublime Gloria le trajo aquella voz: “Éste es mi Hijo amado, mi predilecto”. Esta voz, traída del cielo, la oímos nosotros, estando con él en la montaña sagrada. Esto nos confirma la palabra de los profetas, y hacéis muy bien en prestarle atención, como a una lámpara que brilla en un lugar oscuro, hasta que despunte el día, y el lucero nazca en vuestros corazones» (2 Pe 1, 16-19).

en ella. No se está en el tiempo de Cuaresma, sino en una fiesta del tiempo ordinario.

Criterio 3º: atender al sentido cristológico-eclesiológico del Antiguo Testamento. Hemos visto más arriba, citando la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, que al leer, dentro de la Misa, el Antiguo Testamento junto con el Nuevo emerge su completo significado. Igualmente citando la exhortación apostólica *Verbum Domini* hemos considerado la unidad de la sagrada Escritura, que deriva de Jesucristo: habla de Él y encuentra en Él su cumplimiento. Cristo ha unido a sí la Iglesia como su cuerpo y esposa, por lo que frecuentemente el sentido cristológico es también eclesiológico. Ciertamente no hay que descuidar la atención al primer contexto histórico-literario del pasaje del Antiguo Testamento que se lee o canta en la liturgia, pero la liturgia misma exige sobrepasar este nivel interpretativo y alcanzar el sentido pleno cristológico. Esto resulta especialmente claro con respecto a los textos escogidos como primera lectura de la Misa en concordancia temática con el Evangelio, como sucede en las Misas de domingos y fiestas del propio del tiempo y en la ferias de Cuaresma, así como de ordinario en las Misas de los santos con lecturas propias y en la Misas rituales. En cambio, en la Misas feriales del tiempo *per annum* se han elegido pasajes que acentúan los temas característicos de cada libro y por eso con temática que no concuerda con la del Evangelio de esa Misa; en cualquier caso el contexto litúrgico mueve a alcanzar la interpretación cristológica-eclesiológica.

Para considerar un ejemplo de elección independiente de la concordancia temática, podemos tomarlo del miércoles de la quinta semana del tiempo *per annum* en los años pares. La primera lectura es 1 Re 10, 1-10, que cuenta la visita de la reina

de Saba al rey Salomón⁵⁴⁷. Que Salomón, sabio descendiente de David en el trono de Israel, sea figura de Cristo podrán tenerlo presente los fieles con un cierto conocimiento de la historia sagrada y de la interpretación tipológica de la tradición cristiana. De todas formas, el contexto de las otras lecturas de la Misa conduce hacia la interpretación cristológica de ese pasaje. En efecto, el versículo del Aleluya («*Sermo tuus, Domine, veritas est; sanctifica nos in veritate*») se inspira a Jn 17, 17 y recuerda que la perfecta sabiduría es la palabra de Dios y de este modo se entiende en profundidad la alabanza de Dios en la boca de la reina de Saba, por haber colocado a Salomón en el trono de Israel. La sabiduría de Salomón es un don que Dios, sumamente sabio, le ha regalado. El Evangelio de esa Misa es un pasaje del de san Marcos, que se lee durante las ferias de las primeras nueve semanas del tiempo *per annum*: Mc 7, 14-23⁵⁴⁸. A primera

⁵⁴⁷ «La reina de Saba oyó la fama de Salomón, en honor del nombre del Señor, y vino a ponerlo a prueba con enigmas. Llegó a Jerusalén con una gran fuerza de camellos portando perfumes, oro en cantidad y piedras preciosas. Ante Salomón se presentó para plantearle cuanto había ideado. El rey resolvió sus preguntas todas, pues no había cuestión tan arcana que él no pudiese desvelar. Cuando la reina de Saba percibió la sabiduría de Salomón, el palacio que había construido, los ministros, las residencias de sus servidores, el porte y vestimenta de sus ministros, sus coperos y los holocaustos que ofrecía en el templo del Señor, se quedó sin respiración y dijo al rey: “Era verdad cuanto oí en mi tierra acerca de tus enigmas y tu sabiduría. No daba crédito a lo que se decía, pero ahora he venido y mis propios ojos lo han visto. ¡Ni la mitad me narraron! Tu conocimiento y prosperidad superan con mucho las noticias que yo escuché. Dichosas tus mujeres, dichosos estos servidores tuyos siempre en tu presencia escuchando tu sabiduría. Bendito sea el Señor, tu Dios, que se ha complacido en ti y te ha situado en el trono de Israel. Pues, por el amor eterno del Señor a Israel, te ha puesto como rey para administrar derecho y justicia”. Ofreció al rey ciento veinte talentos de oro y gran cantidad de esencias perfumadas y piedras preciosas. Jamás llegaron en tal abundancia perfumes como los que la reina de Saba dio a Salomón» (1 Re 10, 1-10).

⁵⁴⁸ «En aquel tiempo, llamó Jesús de nuevo a la gente y les dijo: “Escuchad y entended todos: nada que entre de fuera puede hacer al hombre impuro; lo que sale de dentro es lo que hace impuro al hombre”. Cuando dejó a la gente y entró en casa, le pidieron sus discípulos que les explicara la parábola. Él les dijo: “¿También

vista puede parecer que no arroja luz sobre la interpretación de la primera lectura, pero con mayor atención vemos que Jesús se manifiesta como el verdadero sabio que enseña con hondura las normas del comportamiento moral, corrigiendo interpretaciones que, aun estando divulgadas, son superficiales y no demuestran un verdadero conocimiento del corazón humano. En efecto, como escribe san Pablo, «Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios. [...] el cual se ha hecho para nosotros sabiduría de parte de Dios, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1, 24.30); «En él están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2, 3). El pasaje evangélico leído ayuda a entender que la primera lectura no es la sencilla narración de un episodio de la historia de Israel, sino que con el don de la sabiduría dado a Salomón, Dios preanunciaba a Jesús, el perfectísimo rey sabio.

En este caso la unión entre las dos lecturas es tipológico – Salomón figura de Cristo–, en otros casos podrá ser profético, cuando el texto de la primera lectura se cumple en el texto evangélico⁵⁴⁹, o bien podrá ser sapiencial-pedagógico. Un ejemplo de este último tipo se puede ver en el sexto domingo del tiempo *per annum*, año B⁵⁵⁰. El Evangelio es la narración de la curación de un leproso⁵⁵¹. La primera lectura, tomada del libro

vosotros seguís sin entender? ¿No comprendéis? Nada que entre de fuera puede hacer impuro al hombre, porque no entra en el corazón sino en el vientre y se echa en la letrina”. Con esto declaraba puros todos los alimentos. Y siguió: “Lo que sale de dentro del hombre, eso sí hace impuro al hombre. Porque de dentro, del corazón del hombre, salen los pensamientos perversos, las fornicaciones, robos, homicidios, adulterios, codicias, malicias, fraudes, desenfreno, envidia, difamación, orgullo, frivolidad. Todas esas maldades salen de dentro y hacen al hombre impuro”» (Mc 7, 14-23).

⁵⁴⁹ Cf. R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*», o. c., p. 128.

⁵⁵⁰ Cf. *ibidem*, pp. 128-129.

⁵⁵¹ «En aquel tiempo, se acerca a Jesús un leproso, suplicándole de rodillas: “Si quieres, puedes limpiarme”. Compadecido, extendió la mano y lo tocó diciendo:

del Levítico, ayuda a comprender que el milagro va mucho más allá de la curación física⁵⁵², pues la lepra no sólo comportaba sufrimientos físicos, sino sobre todo morales: el leproso era como un muerto, sin ninguna relación con los otros hombres. Curarlo era como restituirlo a la vida.

La atención al sentido cristológico-eclesiológico del Antiguo Testamento atañe también al salmo responsorial. El sentido de los salmos en la liturgia lo explica la *Institutio generalis Liturgiæ Horarum*. En sentido literal originario tienen ya un alto sentido religioso, pero su sentido pleno es cristológico:

«Quien recita los salmos en nombre de la Iglesia debe dirigir su atención al sentido pleno de los salmos, en especial al sentido mesiánico que movió a la Iglesia a servirse del Salterio. El sentido mesiánico se manifestó plenamente en el Nuevo Testamento, y el mismo Cristo Señor lo puso de manifiesto al hablar a los Apóstoles: “es necesario que se cumplan todas las cosas que fueron escritas de Mí en la ley de Moisés, los profetas y los salmos” (Lc 24, 44)»⁵⁵³.

“Quiero: queda limpio”. La lepra se le quitó inmediatamente y quedó limpio. Él lo despidió, encargándole severamente: “No se lo digas a nadie; pero para que conste, ve a presentarte al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que mandó Moisés, para que les sirva de testimonio”. Pero cuando se fue, empezó a pregonar bien alto y a divulgar el hecho, de modo que Jesús ya no podía entrar abiertamente en ningún pueblo; se quedaba fuera, en lugares solitarios; y aun así acudían a él de todas partes» (Mc 1, 40-45)

⁵⁵² «El Señor dijo a Moisés y a Aarón: “Cuando alguno tenga una inflamación, una erupción o una mancha en la piel, y se le produzca una llaga como de lepra, será llevado ante el sacerdote Aarón, o ante uno de sus hijos sacerdotes. Se trata de un leproso: es impuro. El sacerdote lo declarará impuro de lepra en la cabeza. El enfermo de lepra irá con la ropa rasgada y la cabellera desgreñada, con la barba tapada y gritando: ‘¡Impuro, impuro!’”. Mientras le dure la afección, seguirá siendo impuro. Es impuro y vivirá solo y tendrá su morada fuera del campamento”» (Lev 13, 1-2.44-46).

⁵⁵³ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Ordenación general de la Liturgia de las Horas*, 2-II-1971, n. 109/1.

Los Padres de la Iglesia vieron el sentido cristológico no sólo en los salmos mesiánicos, sino también en los demás:

«Siguiendo esta senda, los Santos Padres aceptaron y comentaron todo el salterio a modo de profecía acerca de Cristo y su Iglesia; por el mismo motivo fueron elegidos los salmos para su uso en la sagrada Liturgia»⁵⁵⁴.

La *Enarrationes in Psalmos* de san Agustín son un claro ejemplo⁵⁵⁵. En la explicación del salmo 96 el santo Doctor afirma el principio general que aplica constantemente a la lectura del Salterio: mientras no se capte a Cristo revelado en las palabras de la Escritura no hay que suponer que se han entendido⁵⁵⁶. En la voz de Cristo se escucha también la voz de la Iglesia, o sea, de todo Cristo, cabeza y cuerpo⁵⁵⁷. San Agustín añade además una aclaración de notable valor teológico: Cristo en cuanto cabeza tiene cosas que decir sin nosotros, pero nosotros no podemos decir nada sin Él⁵⁵⁸. Efectivamente, Él en cuanto Dios puede decir que es igual al Padre eterno,

⁵⁵⁴ *Ibidem*, n. 109/2.

⁵⁵⁵ Cf. A. MIRALLES, *La interpretación de los Salmos en san Agustín*, «Scripta Theologica», 5 (1973), 789-829.

⁵⁵⁶ «Quidquis dubitationis habet homo in animo auditis scripturis Dei, a Christo non recedat; cum ei fuerit in illis verbis Christus revelatus, intellegat se intellexisse; antequam autem perveniat ad Christi intellectum, non se præsumat intellexisse, *Finis enim legis Christus est, ad iustitiam omni credenti*» (*Enarrationes in Psalmos*, 96, 2: E. DEKKERS – J. FRAIPONT (ed.), CCL 39, 1354-1355).

⁵⁵⁷ «Quia ergo totus Christus caput est et corpus eius, propterea in omnibus psalmis sic audiamus voces capitis, ut audiamus et voces corporis. Noluit enim loqui separatim, quia noluit esse separatus, dicens: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi*. Si nobiscum est, loquitur in nobis, loquitur de nobis, loquitur per nos, quia et nos loquimur in illo; et ideo verum loquimur quia in illo loquimur» (*Enarrationes in Psalmos*, 56, 1: CCL 39, 694).

⁵⁵⁸ «Ergo ipse Dominus Iesus Christus caput et corpus; voluit enim etiam loqui in nobis, qui dignatus est mori in nobis; membra sua nos fecit. Aliquando itaque ex persona membrorum suorum loquitur, aliquando ex persona sua, tamquam capitis nostri. Habet aliquid ille quod dicat sine nobis; nos sine illo nihil possumus dicere» (*Enarrationes in Psalmos*, 142, 3: CCL 40, 2061).

omnipotente, etc., y en eso no estamos incluidos; pero en lo que dice en cuanto hombre no nos separa de sí mismo, ni tampoco se separa de nosotros en nuestra voz⁵⁵⁹.

Estos criterios de lectura de los salmos que, en término tan generales, afirma el Doctor de Hipona, no los formula como criterios de interpretación académica, sino como criterios para recitar los salmos en la asamblea litúrgica, pues la mayor parte de las *Enarrationes* son sermones al pueblo sobre el salmo que un poco antes se ha cantado en la iglesia. Lo que importa a san Agustín es que se canten los salmos orando junto con Cristo: nosotros con Él, cuando la palabras aparecen como puestas en su boca; Él con nosotros, cuando la palabras directamente parecen nuestras. Esto vale incluso cuando se trata de palabras de quien desea ser liberado del pecado. Así, por ejemplo, respecto a las palabras del Sal 140 «*non declines cor meum in verba maligna ad excusandas excusationes in peccatis*», puesto que había dicho que en el salmo es Cristo quien habla, responde a la posible objeción de que son palabras de un pecador y no se podrían atribuir a Cristo. El santo Doctor reafirma que es propio de quien es cabeza hablar *in persona membrorum*⁵⁶⁰; Jesús ha cargado con los pecados de los hombres, sus hermanos. Con el mismo criterio Agustín resuelve la dificultad de interpretación de palabras que se refieren a un hombre solo y a la vez requieren

⁵⁵⁹ «Quando audimus vocem ipsius, et ex capite debemus audire, et ex corpore; quia quidquid passus est, in illo et nos passi sumus; quia et nos quod patimur, in nobis et ipse patitur» (*Enarrationes in Psalmos*, 62, 2: CCL 39, 794).

⁵⁶⁰ Ésta es la objeción: «Hæc verba in ipsum Dominum nostrum Iesum Christum non cadunt. Quæ enim ille peccata commisit, quæ confiteri potius quam defendere debuisset?». Pero san Agustín insiste: «Nostra verba ista sunt. Certe Christus loquitur. Si nostra verba sunt, quomodo Christus loquitur? [...] Vos, inquit apostolus, *estis corpus Christi et membra*. Si ergo ille caput, nos corpus, unus homo loquitur; sive caput loquatur, sive membra, unus Christus loquitur. Et capitis est proprium loqui etiam in persona membrorum» (*Enarrationes in Psalmos*, 140, 3: CCL 40, 2027).

una gran extensión de espacio o duración temporal. Así, por ejemplo, interpreta las palabras: *A finibus terræ ad te clamavi, cum angeretur cor meum* (Sal 60, 2); *Interfícite omnes* (Sal 61, 4); *Circumdederunt me sicut aqua tota die* (Sal 87, 18). Son palabras de Cristo, que en sus miembros, es decir, en la Iglesia es perseguido y atribulado en todo el mundo y en todo tiempo⁵⁶¹.

— *El ambón*

En cuanto a la proclamación de las lecturas bíblicas: «En la Misa celebrada con la participación del pueblo, las lecturas se proclaman siempre desde el ambón» (OGMR 58). Esta norma tan imperiosa es un novedad de la tercera edición típica; antes sólo estaba el n. 309 – se cita un poco más abajo –, en que aparece como lugar habitual, pero no exigido taxativamente. La norma actual no es sólo práctica, para facilitar la escucha del pueblo, sino que posee un valor teológico, porque lo exige la dignidad de la palabra de Dios. La IGMR dedica un párrafo al ambón dentro del capítulo sobre la disposición y ornato de las iglesias para la celebración eucarística. En primer lugar ofrece la justificación:

«La dignidad de la Palabra de Dios exige que en la iglesia haya un lugar adecuado para su proclamación, hacia el que, durante la liturgia de la Palabra, se vuelva espontáneamente la atención de los fieles⁵⁶²» (OGMR 309/1).

Esta dignidad implica otras exigencias:

«Conviene que en general este lugar sea un ambón estable, no un facistol portátil. El ambón, según la estructura de cada

⁵⁶¹ Cf. *Enarrationes in Psalmos*, 54, 17; 60, 3; 61, 4; 87, 15; 119, 7: CCL 39, 669-670, 776, 773-775, 1219; 40, 1783.

⁵⁶² Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Inter Œcumenici*, del 26 de septiembre de 1964, n. 96: AAS 56 (1964) p. 899.

iglesia, debe estar colocado de tal modo que permita al pueblo ver y oír bien a los ministros ordenados y a los lectores» (OGMR 309/2).

El sencillo facistol portátil, a no ser que se trate de una capilla, no se amolda a la dignidad de la proclamación de la palabra de Dios. Los ambones medievales, de estructura arquitectónica mural, con mosaicos, esculturas y decoraciones monumentales, presentes aún en iglesias de bastantes países, por ejemplo, Italia, atestiguan cuánta dignidad se atribuía a esa proclamación⁵⁶³. No es que actualmente sea muy conveniente imitarlos en las nuevas iglesias, pero sí nos enseñan cuán alto valor hay que atribuir al ambón cuando se proyecta.

No basta facilitar la escucha, sino que también se debe procurar que los fieles puedan ver cómodamente a los que leen, porque la voz no debe parecer anónima, sino de quien ejerce la función litúrgica de proclamar la palabra de Dios a la comunidad de fieles.

«Desde el ambón únicamente se proclaman las lecturas, el salmo responsorial y el pregón pascual; pueden también pronunciarse la homilía y las intenciones de la oración universal. La dignidad del ambón exige que a él sólo suba el ministro de la Palabra» (OGMR 309/3).

En la edición precedente del IGMR se decía ya a qué se destinaba el ambón, pero en la tercera edición típica se ha precisado que su empleo es único y sólo el ministro de la Palabra debe subir al ambón. Otros, por ejemplo, el comentarista o el

⁵⁶³ Cf. C. VALENZIANO, *Ambone e candelabro: Iconografia e iconologia*, en S. MAGGIANI (ed.), *Gli spazi della celebrazione rituale*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2005, pp. 67-125 y 64 ilustraciones; IDEM, *L'ambone: aspetti storici*, en G. BOSELLI (ed.), *L'ambone: Tavola della parola di Dio*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (BI) 2006, pp. 87-100 e ilustraciones 1-37.

maestro del coro ejerceran sus funciones en otro lugar adecuado⁵⁶⁴.

— *El lector*

«Según la tradición, el oficio de proclamar las lecturas no es presidencial, sino ministerial. Así pues, las lecturas las proclama el lector, pero el Evangelio, el diácono, y, en ausencia de éste, lo ha de anunciar otro sacerdote. Si no se cuenta con un diácono o con otro sacerdote, el mismo sacerdote celebrante lee el Evangelio; y si no se dispone de otro lector idóneo, el sacerdote celebrante proclama también las otras lecturas» (OGMR 59/1).

Que la función de proclamar las lecturas en la Misa no es presidencial, sino ministerial, lo atestiguan claramente los *ordines* medievales. Según el *Ordo Missæ* de Aimón de Faversham (1243), en la Misas conventuales el subdiácono lee la Epístola y el diácono el Evangelio, mientras que en las Misas privadas lo lee el sacerdote y es de suponer que también la Epístola⁵⁶⁵. En el *Missale Romanum* de 1474 también la lectura del Evangelio se asigna al diácono y respecto al lector de la Epístola no se dice nada, ni tampoco sobre la Misa sin diácono⁵⁶⁶.

El MR 1570 refleja la praxis del *Ordo Missæ* de Aimón de Faversham, con la variante que, mientras el diácono y el subdiácono leen respectivamente el Evangelio y la Epístola, en las Misas solemnes, el sacerdote los lee por su cuenta. En la reforma litúrgica después del Vaticano II se recalca el antiguo

⁵⁶⁴ Cf. IGMR 105, b.

⁵⁶⁵ Cf. S. J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, II, o. c., pp. 7-8.

⁵⁶⁶ Cf. A. WARD – C. JOHNSON (ed.), *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, o. c., nn. 970-972.

criterio: la proclamación del Evangelio es función del diácono, la otra o las otras lecturas las proclama un lector. De todas formas, no es una norma sin excepciones, pues en ausencia de un diácono el Evangelio lo proclama otro sacerdote; que puede suceder fácilmente en las concelebraciones⁵⁶⁷. Si no está presente un diácono u otro sacerdote, el mismo sacerdote celebrante lee el Evangelio, porque se trata en cualquier caso de una función que corresponde al ministro ordenado. La razón es la presencia de Cristo en la palabra que se proclama, especialmente con respecto al Evangelio, lo que se manifiesta de modo particular en los signos litúrgicos que atañen al ministro que lo lee, el diácono⁵⁶⁸, al que le compete en razón del sacramento del orden, en el grado que lo ha recibido, como se expresa en la ordenación diaconal por medio de la entrega del libro de los Evangelios mientras el obispo dice: «*Accipe Evangelium Christi, cuius præco effectus es...*»⁵⁶⁹. El significado sacramental de la presencia de Cristo en su palabra se manifiesta también cuando la proclaman los sacerdotes, pues han recibido el orden del diaconado antes del sacerdocio ministerial. El diálogo *Dominus vobiscum – Et cum spiritu tuo*, antes de la proclamación del Evangelio, subraya la presencia de Cristo, en virtud de la ordenación recibida por quien lo proclama, como hemos visto cuando considerábamos ese diálogo entre los ritos iniciales.

⁵⁶⁷ Cf. IGMR 212/2.

⁵⁶⁸ «La proclamación del Evangelio constituye la culminación de la liturgia de la Palabra. La misma liturgia enseña que se le debe tributar suma veneración, ya que la distingue por encima de las otras lecturas con especiales muestras de honor, sea por razón del ministro encargado de anunciarlo y por la bendición u oración con que se dispone a hacerlo» (OGMR 60)

⁵⁶⁹ *Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioanni Pauli II PP. II cura recognitum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1990, p. 125.

Con respecto al lector, es idóneo principalmente el lector instituido⁵⁷⁰; si falta, está indicado que se encargue a otros laicos la proclamación de esas lecturas:

«Si falta un lector instituido, désignense otros laicos para proclamar las lecturas de la Sagrada Escritura, con tal que sean verdaderamente idóneos para desempeñar este oficio y estén esmeradamente formados, de modo que los fieles, al escuchar las lecturas divinas, conciban en su corazón un suave y vivo amor a la Sagrada Escritura⁵⁷¹» (OGMR 101),

Para que los lectores sean adecuados y estén bien preparados, no basta fijarse en su capacidad de leer de modo pausado y bien articulado, también conviene que sepan dejarse penetrar por la palabra que proclaman, de modo tal que ayuden a los fieles a madurar en su corazón un suave y vivo amor a la Sagrada Escritura.

— *El salmo responsorial*

Como hemos visto más arriba, de las indicaciones del *Liber Pontificalis* se puede justamente deducir que en Roma a mitad del siglo V se cantaban los salmos en conexión con las lecturas bíblicas. San León Magno, en efecto, habla del canto comunitario del salmo⁵⁷². En Nordáfrica hay testimonios anteriores de Tertuliano⁵⁷³ y de san Agustín⁵⁷⁴, el cual testimonia la forma responsorial del canto.

⁵⁷⁰ «El lector es instituido para proclamar las lecturas de la Sagrada Escritura, excepto el Evangelio» (OGMR 99/1).

⁵⁷¹ CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. de sacra Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 24.

⁵⁷² «Unde et Davidicum psalmum, dilectissimi, non ad nostram elationem, sed ad Christi Domini gloriam consona voce cantavimus» (*Sermo* 3, 1: PL 54, 145).

⁵⁷³ Tertuliano, refiriéndose a las visiones de una mujer *inter dominica sollemnia*, que ella le contó *post transacta sollemnia dimissa plebe*, explica: «Iam uero prout

Como hemos visto más arriba, en los últimos decenios del siglo VII, según el GR y el GrT, después de la Epístola seguía el *Graduale*, mientras que el *Ordo Romanus I* usa otro vocablo: el *responsum*, y después el *Alleluia* o el *tractus*. San Isidoro de Sevilla († 636) explica el sentido del nombre *responsorium* y cómo se efectuaba: uno canta y el coro responde⁵⁷⁵. Rabano Mauro explica que el *responsorium* o *responsum* se llamaba también *gradale*, porque se cantaba en los peldaños (*gradus*) del púlpito⁵⁷⁶.

Los antifonarios más antiguos (siglos VIII y IX) muestran que pronto hubo un proceso de disminución del canto después de la Epístola, reduciéndolo generalmente a un gradual y a un versículo⁵⁷⁷ y no hay huella de una ejecución responsorial. El gradual generalmente era un versículo de un salmo, pero había

scripturæ leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiæ uisionibus subministrantur» (*De anima*, 9, 4: J. H. WASZINK (ed.), CCL 2, p. 792).

⁵⁷⁴ «Breuis Psalmus est, et ualde utilis, quem modo nobis cantatum audiuius, et cantando respondimus» (*Enarrationes in Psalmos*, 119, 1: E. DEKKERS – I. FRAIPONT (ed.), CCL 40, 1776). «Apostolum audiuius, Psalmum audiuius, Euangelium audiuius...» (*Sermo* 165, 1, 1: *Sermones in Epistolas apostolicas*, II, S. BOODTS (ed.), CCL 41 Bb, p. 293). «Primam lectionem Apostoli audiuius (...) Deinde cantauimus psalmum (...) Post hæc, euangelica lectio decem leprosos mundatos nobis ostendit (...) Has tres lectiones, quantum pro tempore possumus, pertractemus» (*Sermo* 176, 1: ibídem, pp. 545-546).

⁵⁷⁵ «Responsoria ab Italis longo ante tempore sunt reperta, et uocata hoc nomine quod uno canente chorus consonando respondeat. Antea autem id solus quisque agebat, nunc interdum unus interdum duo uel tres communiter canunt, choro in plurimis respondente» (*De ecclesiasticis officiis*, I, cap. viii De responsoriis, CH. M. LAWSON (ed.), CCL 113, p.8).

⁵⁷⁶ «Post lectionem uero cantor dicit responsorium [...] Responsorium ergo inde dicitur, quod alio desinente id alter respondeat. [...] Responsorium enim istud, quidam gradale uocant, eo quod iuxta gradus pulpiti cantatur» (*Liber de sacris ordinibus*, c. 19: PL 112, 1178).

⁵⁷⁷ Cf. R.-J. HESBERT (ed.), *Antiphonale Missarum sextuplex, d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheineau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Herder, Roma 1935, réimpression 1985; IDEM, *Le Graduel, chant responsorial*, «Ephemerides Liturgicæ», 95 (1981), 316-350.

también algunos tomados de otros libros de la Biblia. El gradual era seguido de un versículo, generalmente del mismo salmo. Así se mantuvo en los siglos sucesivos; se puede comprobar, por ejemplo, en el Misal beneventano de Canosa, de la segunda mitad del siglo XI⁵⁷⁸, en el *Missale Franciscanum Regulæ* de la mitad del siglo XIII⁵⁷⁹, en el *Missale Romanum* de 1474, examinado más arriba, y en el MR 1570.

En el Misal actual se ha vuelto al salmo responsorial, que comprende varios versículos, además del estribillo.

«Después de la primera lectura, sigue el salmo responsorial, que es parte integrante de la liturgia de la Palabra y goza de una gran importancia litúrgica y pastoral, ya que favorece la meditación de la palabra de Dios.

El salmo responsorial ha de responder a cada lectura y ha de tomarse, por lo general, del Leccionario» (OGMR 61/1-2).

El salmo sigue siendo palabra de Dios y favorece la meditación del pasaje bíblico proclamado en la primera lectura, porque en el *Lectioarium* se ha elegido de tal modo que corresponda a ésta. Pero es también respuesta orante de toda la comunidad litúrgica a la palabra de Dios, respuesta con diversos acentos (alabanza, agradecimiento, ruego, confesión) según el salmo elegido.

La tercera edición típica del *Missale Romanum* recomienda que el salmo responsorial se cante, al menos la respuesta del pueblo, e indica las diversas modalidades de ejecución:

«Se ha de procurar que se cante el salmo responsorial o, al menos, la respuesta que corresponde al pueblo. El salmista o

⁵⁷⁸ Cf. S. REHLE (ed.), *Missale Beneventanum von Canosa* (Baltimore, Walters Art Gallery, MS W6), F. Pustet, Regensburg 1972.

⁵⁷⁹ Cf. M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ codicis VI.G.38 Bibliothecæ Nationalis Neapolinensis*, o.c.

cantor del salmo proclama sus estrofas desde el ambón o desde otro sitio oportuno, mientras toda la asamblea escucha sentada y además participa normalmente con su respuesta, a no ser que el salmo se pronuncie de modo directo, o sea, sin el versículo de respuesta. Con el fin de que el pueblo pueda decir más fácilmente la respuesta sálmica, pueden emplearse algunos textos de respuestas y de salmos que se han seleccionado según los diversos tiempos del año o según los distintos grupos de santos, en lugar de los textos correspondientes a la lectura, cada vez que se canta el salmo. Si el salmo no se puede cantar, se recita según el modo que más favorezca la meditación de la palabra de Dios» (OGMR 61/3).

Aunque se admite que el salmo se cante sin versículo de respuesta, se prefiere claramente que el pueblo participe con esa respuesta, y mejor si se canta. El salmo requiere un cantor adecuado, el salmista, que posea el arte de salmodiar y esté dotado de buena dicción y clara pronunciación⁵⁸⁰.

«Si el salmo no se puede cantar, se recita según el modo que más favorezca la meditación de la palabra de Dios» (OGMR 61/3).

También en este caso se considera como regla general la respuesta del pueblo y no es necesaria la sustitución del lector por un salmista; más aún, si el lector es capaz, puede también cantar el salmo⁵⁸¹.

«En lugar del salmo asignado en el Leccionario se pueden cantar también o el responsorio gradual del Gradual romano o el

⁵⁸⁰ «Al salmista corresponde proclamar el salmo u otro canto bíblico interleccional. Para cumplir bien con este oficio, es preciso que el salmista posea el arte de salmodiar y tenga dotes de buena dicción y clara pronunciación» (OGMR 102).

⁵⁸¹ «Después, el salmista o el mismo lector recita los versículos del salmo, y el pueblo va diciendo la respuesta del modo acostumbrado» (OGMR 129).

salmo responsorial o el aleluyático del Gradual simple, tal como figuran en estos mismos libros» (OGMR 61/4).

En el *Graduale Romanum* no se menciona al pueblo, porque la dificultad de las melodías hace difícil que participe en el canto. En el *Graduale simplex* el canto del *responsum* es más accesible, pero siempre exige una cierta preparación. Para la elección entre el *Lectionarium*, el *Graduale Romanum*, el *Graduale simplex*, y los eventuales equivalentes en lengua vernácula aprobados por la competente Conferencia episcopal, se debe tener en cuenta el criterio general de favorecer la participación activa del pueblo y el mencionado más arriba de facilitar la meditación de la palabra de Dios. Este último criterio funda la citada recomendación de elegir normalmente (*de more*) el salmo responsorial que propone el Leccionario.

— *La aclamación que precede a la lectura del Evangelio*

El Sacramentario Gregoriano, en las dos formas GrT y GR, entre las lecturas del *Apostolum* y del *Evangelium* citaba *Graduale seu Alleluia*, y también aclaraba que el *Alleluia* no se cantaba *quando letania agitur*. El *Ordo Romanus I* indicaba que después de la Epístola un cantor cantaba el *Responsum* y el *Alleluia* o el *Tractus*, según el tiempo litúrgico. Ya san Gregorio Magno, en su citada carta del 589, nos testimonia que, desde hacía tiempo, se acostumbraba cantar el *Alleluia* en la Misa durante el tiempo pascual y que él lo había extendido a otros tiempos del año⁵⁸². En efecto el diácono Juan, probablemente el futuro Juan I, en su carta (hacia 500) de respuesta a Senario, alto

⁵⁸² Cf. *Lettere*, lib. IX, let. 26: o.c., p. 141. San Gregorio justifica tal extensión basándose en una tradición de los tiempos de san Dámaso testimoniada por san Jerónimo, pero se trata de una carta no del mismo san Jerónimo, sino de un autor anónimo del s. V-VI (cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 328).

funcionario de la corte de Ravena⁵⁸³, le explica que era tradicional en Roma cantar *Alleluia* sólo en tiempo pascual⁵⁸⁴. La misma tradición estaba en vigor en Nordafrica, según el testimonio de san Agustín⁵⁸⁵; de todas formas no era una tradición uniforme en occidente⁵⁸⁶.

En los Antifonarios más antiguos y en los sucesivos, el *Alleluia* incluye también un versículo. En el *Graduale* de Monza (mitad de siglo VIII) aparece puesto en práctica el Aleluya fuera del tiempo pascual, pero de manera aún limitada, concretamente en los domingos de Adviento, del tiempo navideño y después de Epifanía antes de Septuagésima, en Navidad, en Epifanía y en algunas fiestas de santos durante el año⁵⁸⁷. El Antifonario Blandinense, también del siglo VIII, por lo que se refiere al

⁵⁸³ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II: *Les textes (Ordines I-XIII)*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain 1948, p. 383.

⁵⁸⁴ Así se hacía, explica Juan, «ut maioribus gaudiis et quasi mentibus innovatis ad laudem Dei recurrat affectus» (cap. XIII, según la edición crítica de A. WILMART, *Analecta Reginensia: Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, [«Studi e Testi», 59], Biblioteca Apostolica Vaticana, Ciudad del Vaticano 1933, pp. 178; la carta se encuentra también en PL 59, 399-408).

⁵⁸⁵ «Estos días que siguen a la pasión de nuestro Señor, y en los que cantamos el *Aleluya* a Dios, son para nosotros días de fiesta y de alegría y se prolongan hasta Pentecostés, fecha en que fue enviado del cielo el Espíritu Santo que había sido prometido» (*Sermón 228, 1: Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe, XXIV: Sermones (4º), 184-272B: Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, traducción y notas de P. DE LUIS, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, p. 289). «[...] el tiempo del gozo, del descanso y del reino, del que son expresión estos días, lo hallamos simbolizado en el *Aleluya*, pero aún no poseemos esas alabanzas, aunque suspires ahora por el *Aleluya*. ¿Qué significa *Aleluya*? Alabad al Señor. Por eso en estos días posteriores a la resurrección se repiten en la Iglesia las alabanzas de Dios: porque después de nuestra resurrección también será perpetua nuestra alabanza» (*Sermón 254, 5: ibídem*, p. 575).

⁵⁸⁶ Cf. A. ROSE, *L'usage et la signification de l'Alleluia en Orient et en Occident*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Centro Litúrgico Vincenziano, Roma 1978, pp. 205-233.

⁵⁸⁷ Respecto a este y a los sucesivos antifonarios, cf. R.-J. HESBERT (ed.), *Antiphonarum Missarum sextuplex*, o. c.

Aleluya coincide con el Gradual de Monza, pero con un santoral más denso de memorias, aunque la proporción de Aleluyas en ellas sea aún más baja, incluso en el tiempo pascual. El Antifonario de Rheinau, de final del siglo VIII, añade el Aleluya también en la Misa de los domingos después de Pentecostés. La generalización del Aleluya antes del Evangelio en el temporal, en las Misas de domingo y en el santoral, fuera del tiempo desde Septuagésima hasta el final de Cuaresma, aparece ya generalizada en el Antifonario de Senlis, de la segunda mitad del siglo IX.

El Aleluya estaba unido al Evangelio como su preludio⁵⁸⁸. En el MR 1570, el *Alleluia* con su versículo se decía después del *Graduale* la mayor parte del año, excepto en los tiempos de Adviento, Septuagésima y Cuaresma, en las cuatro temporadas, en casi todas las vigiliias y en pocas otras Misas⁵⁸⁹. En el *Missale Romanum* actual sigue estando formado por *Alleluia*, seguido de un versículo, y la repetición de *Alleluia*. La IGMR lo presenta con el título *Acclamatio ante lectionem Evangelii*:

«Después de la lectura que precede inmediatamente al Evangelio, se canta el *Aleluya*, u otro canto establecido por la rúbrica, según las exigencias del tiempo litúrgico. Esta aclamación constituye de por sí un rito o un acto con el que la asamblea de los fieles acoge y saluda al Señor que les va a hablar en el Evangelio y profesa su fe con el canto» (OGMR 62).

⁵⁸⁸ Contra la opinión de muchos que consideraban el Aleluya como resto del sistema de tres lecturas, que se habría seguido en la liturgia romana de los siglos V y VI, en conexión con la segunda lectura, Martimort ha demostrado eficazmente que desde su origen en la Misa estaba ligado al Evangelio (cf. A. G. MARTIMORT, *Origine et signification de l'Alleluia de la messe romaine*, repetido en *Mens concordet voci*, Desclée, Paris 1983, 95-122).

⁵⁸⁹ Cf. MR 1570, n. 13*.

Alleluia es palabra hebrea, que significa «alabad al Señor» y se encuentra al comienzo o al final de algunos salmos. En el Apocalipsis se repite varias veces en los cánticos de alabanza exultante de capítulo 19. En la Misa es aclamación de acogida, también por medio del versículo, que a modo de breve mensaje dirige la atención de la asamblea litúrgica hacia el texto evangélico que va a escuchar. Se canta todo el año, menos en Cuaresma⁵⁹⁰.

Sobre el modo de cantarlo:

«Lo cantan todos de pie, precedidos de la *schola* o del cantor, y, si procede, se repite; el verso lo canta el coro o un cantor» (OGMR 62).

Es un canto de toda la comunidad, que de pie aclama a su Señor, como de pie escuchará la proclamación del Evangelio. «Los versículos se toman del Leccionario o del Gradual» (OGMR 62a).

«Cuando hay una sola lectura antes del Evangelio:

a) en el tiempo en que se dice *Aleluya* se puede tomar o el salmo aleluyático o el salmo y el *Aleluya* con su versículo;

b) en el tiempo en que no se ha de decir *Aleluya*, se puede tomar o el salmo y el versículo que precede al Evangelio o el salmo solo;

c) si no se cantan, el *Aleluya* o el verso antes del Evangelio pueden omitirse» (OGMR 63).

«En el tiempo de Cuaresma, en lugar del *Aleluya* se canta el verso que presenta el Leccionario antes del Evangelio. Puede cantarse también otro salmo o tracto, según figura en el Gradual» (OGMR 62b). El *tractus* ya aparecía en el *Ordo Romanus I* como alternativo al *Alleluia*, según el tiempo litúrgico. Estaba

⁵⁹⁰ Cf. OGMR 62a.

integrado por algunos versículos de un salmo y se cantaba o recitaba sin estribillo. En los citados Antifonarios más antiguos no se decía en todas las Misas sin Aleluya, sino sólo en algunos domingos y pocos días más. Después aumentó su frecuencia, pero en el MR 1570 aún no siempre sustituía al Aleluya.

Algunos días del año litúrgico se canta una Secuencia antes del Aleluya⁵⁹¹. Este tipo de composición tuvo su origen en una prolongación de la *a* final del segundo *Aleluya* en una sucesión de notas sin palabras. Posteriormente estos melismas, hacia el siglo VIII, recibieron palabras y así se generaron las secuencias, que se desarrollaron mucho y florecieron sobre todo en los siglos IX-XIII. De todas formas la liturgia romana era reacia a recibirla⁵⁹². En el MR 1570 se acogieron sólo cuatro, y tres han pasado al *Missale Romanum* actual: *Victimæ Paschali*, atribuida a Vipo († después de 1048) capellán de Conrado II, en Pascua y su octava; *Veni Sancte Spiritus*, obra de Esteban Langton († 1228), en Pentecostés; *Lauda Sion*, obra de santo Tomás de Aquino (ca. 1263), en la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo. En cambio, la secuencia *Dies iræ* se ha suprimido en el *Lectionarium* actual.

— *La lectura del Evangelio*

«La proclamación del Evangelio constituye la culminación de la liturgia de la Palabra. La misma liturgia enseña que se le debe tributar suma veneración, ya que la distingue por encima de las otras lecturas con especiales muestras de honor, sea por razón del ministro encargado de anunciarlo y por la bendición u

⁵⁹¹ «La “secuencia”, que, fuera de los días de Pascua y Pentecostés, es facultativa, se canta antes del *Aleluya*» (OGMR 64).

⁵⁹² Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 554-562; V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 336-338.

oración con que se dispone a hacerlo, sea por parte de los fieles, que con sus aclamaciones reconocen y profesan la presencia de Cristo que les habla, y escuchan la lectura puestos en pie; sea, finalmente, por las mismas muestras de veneración que se tributan al Evangeluario» (OGMR 60).

En la palabra del Evangelio Cristo está presente y habla a su pueblo reunido, que constituye su cuerpo, como manifiestan ritualmente –se ha visto más arriba– las aclamaciones del que proclama el Evangelio y de los fieles que lo escuchan. Escucharlo de pie y otros signos de veneración muestran la centralidad de esta lectura. Una señal particular es el hecho de que su proclamación se reserva a los ministros ordenados, que representan sacramentalmente a Jesucristo.

El ministro se prepara de modo especial a esta lectura; el diácono lo hace pidiendo y recibiendo la bendición del sacerdote, después de haberlo ayudado a imponer el incienso, si se usa el incensario⁵⁹³. Según el *Ordo Romanus I*, el diácono iba al Pontífice, que lo bendecía diciendo: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis*⁵⁹⁴. En el citado Ritual Beneventano de finales del siglo XI, la fórmula aparece con un desarrollo que la aproxima a la actual: «*Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis, ut nunties competenter evangelium pacis*»⁵⁹⁵. La misma fórmula se encuentra en el Misal de Santa Sabina; posteriormente en el *Ordo* de la corte papal bajo Honorio III, el *pacis* final está

⁵⁹³ «Mientras se dice el *Aleluya* u otro canto, si se ha de usar el incienso, ayuda al sacerdote a ponerlo en el incensario; luego, profundamente inclinado ante él, le pide su bendición, diciendo en voz baja: *Padre, dame tu bendición*. El sacerdote le da la bendición, diciendo: *El Señor esté en tu corazón*. El diácono se signa con la señal de la cruz y responde: *Amén*» (OGMR 175).

⁵⁹⁴ Cf. *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 87.

⁵⁹⁵ Cf. A. ODERMATT (ed.), *Ein Rituale in beneventanischer Schrift*, o. c., n. 363.

sustituido con *suum*⁵⁹⁶ y así aparece en el *Missale Romanum* del 1474. En el MR 1570 la demanda de bendición y la fórmula de ésta, que se amplía con la invocación trinitaria y la señal de la cruz, coinciden con las actuales⁵⁹⁷.

Según el Misal actual, el diácono pide la bendición al sacerdote diciendo en voz baja: *Iube, domne, benedicere*, y el sacerdote se la da diciendo también en voz baja: *Dominus sit in corde tuo et in labiis tuis: ut digne et competenter annunties Evangelium suum: in nomine Patris et Filii, ✠ et Spiritus Sancti*, y el diácono responde: *Amen*⁵⁹⁸. En cambio, en la concelebración presidida por un presbítero, el concelebrante que proclama el Evangelio en ausencia del diácono ni pide la bendición al celebrante principal, ni la recibe; pero si el celebrante principal es el obispo o, en cualquier caso, si preside la liturgia de la Palabra, entonces el concelebrante que proclama el Evangelio recibe la bendición del obispo⁵⁹⁹. Así el *ordo sacer*, al que se reserva la proclamación del Evangelio, se muestra estructurado en sus tres grados: episcopado, presbiterado, diaconado.

Si no hay diácono, el sacerdote que va a proclamar el Evangelio, se prepara inclinándose profundamente, con las manos juntas, delante del altar y diciendo en voz baja: *Munda*

⁵⁹⁶ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., p. 501.

⁵⁹⁷ Cf. MR 1570, nn. 1408-1409.

⁵⁹⁸ Cf. MR p. 511.

⁵⁹⁹ «Al comenzar el *Aleluya*, todos se levantan, excepto el obispo, que pone incienso sin decir nada y bendice al diácono o, en su ausencia, al concelebrante que va a proclamar el Evangelio. Sin embargo, en la concelebración que preside el presbítero, el concelebrante que, en ausencia del diácono, proclama el Evangelio, ni pide ni recibe la bendición del celebrante principal» (OGMR 212/2). «Pero si el Obispo no celebra la Eucaristía, sino que designa a otro para que lo haga, entonces es conveniente que sea él quien, revestido con el alba y sobre ella la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial, presida la liturgia de la Palabra y dé la bendición al final de la misa» (OGMR 92/3).

cor meum ac labia mea, omnipotens Deus, ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare (MR p. 511)⁶⁰⁰. Un antecedente de esta fórmula lo hemos visto más arriba en aquella más desarrollada del Ritual Beneventano de finales del siglo XI⁶⁰¹, que coincide, excepto pocas variantes, con la citada del *Ordo* de la corte papal bajo Honorio III, después recibida en el MR 1570⁶⁰²; pero en la fórmula actual se ha quitado la referencia a la purificación de los labios del profeta Isaías⁶⁰³.

La procesión al ambón del diácono, o del sacerdote, precedido por los ministros laicos, que pueden llevar el incensario humeante y los ciriales, habiendo él tomado el Evangelionario, si está en el altar, y llevándolo algo elevado, es una señal muy expresiva de reverencia al Evangelio⁶⁰⁴, que también se manifiesta en el particular cuidado del Evangelionario, que en la tradición litúrgica se ha mostrado frecuentemente en la belleza de los manuscritos y de las portadas⁶⁰⁵.

El diácono, o el sacerdote, saluda al pueblo desde el ambón diciendo: *Dominus vobiscum*; y el pueblo responde: *Et cum*

⁶⁰⁰ «Dum canitur *Alleluia* vel alius cantus, sacerdos incensum, si adhibetur, imponit et benedicit. Deinde, manibus iunctis, et profunde inclinatus ante altare, dicit secreto: *Munda cor meum*» (IGMR 132).

⁶⁰¹ Cf. A. ODERMATT (ed.), *Ein Rituale in beneventanischer Schrift*, o. c., n. 364.

⁶⁰² Cf. MR 1570, n. 1408.

⁶⁰³ Cf. Is 6, 6-7.

⁶⁰⁴ «Después toma el Evangelionario, si está en el altar, y precedido por los ayudantes laicos, que pueden llevar el incensario y los ciriales, se acerca al ambón llevando el Evangelionario algo elevado. Los presentes se vuelven hacia el ambón manifestando así una especial reverencia al Evangelio de Cristo» (OGMR 133). «Luego [el diácono], hecha una profunda inclinación al altar, toma el Evangelionario que se había depositado sobre el altar y se dirige al ambón, llevando el libro algo elevado, precedido por el turiferario que lleva el incensario humeante y por los ministros con cirios encendidos» (OGMR 175/1).

⁶⁰⁵ Cf. H. LECLERCQ, *Évangélique*, en F. CABROL – H. LECLERCQ (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, V, Letouzey et Ané, en Paris 1922, col. 775-845.

spiritu tuo. Luego, a las palabras *Lectio sancti Evangelii secundum...* con el pulgar signa el libro y después a sí mismo en la frente, la boca y el pecho –y todos se signan a la vez que él–, incienso el libro, si se ha llevado el incensario en la procesión, y proclama el Evangelio⁶⁰⁶. Estas señales de la cruz son muy antiguas. El *Ordo Romanus V* habla de la señal de la cruz en la frente y en el pecho que hace el diácono, y con él todo el pueblo⁶⁰⁷; también Bernoldo de Constanza, en el *Micrologus*⁶⁰⁸, testimonia esta indicación del *Ordo Romanus*. Inocencio III, comentando la Misa de la corte papal, en su *De sacro Altaris Mysteriorio*, habla de las cuatro señales de cruz del sacerdote o del diácono⁶⁰⁹. El MR 1570 mantuvo las cuatro señales de la cruz. Su significado en este contexto no lo aclara la IGMR. Ciertamente hay una referencia a Cristo, que nos ha redimido en la cruz, y cuya palabra está a punto de proclamarse. La cruz en la frente, en los labios y en el pecho expresa el deseo de que la palabra de Cristo informe nuestros pensamientos, palabras y afectos, identificándonos con Cristo Redentor.

Después de la aclamación, cuando termina de proclamar el Evangelio, el diácono, o el sacerdote, venera el libro con un beso diciendo en voz baja: *Per evangelica dicta deleantur nostra*

⁶⁰⁶ Diaconus «populum salutatur dicens, manibus iunctis: *Dominus vobiscum*, dein ad verba *Lectio sancti Evangelii*, pollice signat librum et postea seipsum in fronte, ore et pectore, librum incensat et proclamat Evangelium» (IGMR 175/1). «In ambone sacerdos aperit librum et, manibus iunctis, dicit: *Dominus vobiscum*, populo respondente: *Et cum spiritu tuo*, et deinde *Lectio sancti Evangelii*, pollice signans librum et seipsum in fronte, ore et pectore, quod faciunt et ceteri omnes. Populus acclamat, dicens: *Gloria tibi, Domine*. Sacerdos librum, si incensum adhibetur, thurificat (cf. nn. 276-277). Deinde proclamat Evangelium» (IGMR 134).

⁶⁰⁷ Cf. *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 216.

⁶⁰⁸ Cf. cap. IX: PL 151, 983.

⁶⁰⁹ Cf. INNOCENZO III, *Il sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Mysteriorio)*, II, c. 43: o. c., p. 168.

delicta (MR p. 512)⁶¹⁰. En el *Ordo* de Minden, el diácono decía una apología⁶¹¹. La fórmula actual aún no aparecía en el *Missale Romanum* de 1474, pero sí en el de 1570⁶¹². No se trata de una apología, porque se dice en plural y, aunque en voz baja, es petición a favor de todos. La fórmula se sitúa en la lógica de las señales de cruz antes de la proclamación del Evangelio: se expresa la fe en el poder redentor de la palabra de Jesucristo.

Quando el obispo preside, el diácono puede llevarle el libro para que lo bese diciendo: *Per evangelica dicta etc.* En las celebraciones más solemnes el obispo, si lo ve oportuno, imparte la bendición al pueblo con el Evangelionario⁶¹³.

3.2.2. Homilía

San Justino en la descripción esquemática de la celebración eucarística insertaba la homilía del que presidía la celebración. En ámbito romano, la colección de homilías de san León Magno y de San Gregorio Magno muestra que seguían predicándose en el siglo V y comienzos del VII. De otros ámbitos litúrgicos, tanto occidentales como orientales, han llegado hasta hoy colecciones de homilías, por ejemplo, de san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san Agustín, san Máximo de Turín, san Pedro Crisólogo, etc. Sin embargo el *Ordo Romanus I* no menciona la

⁶¹⁰ «Deinde librum osculo veneratur, secreto dicens: *Per evangelica dicta*, et ad sacerdotem redit» (IGMR 175/1). «Sacerdos librum osculatur, secreto dicens: *Per evangelica dicta*» (IGMR 134).

⁶¹¹ «Per istos sermones sancti Evangelii tui, indulge mihi Domine omnia peccata mea» (o. c., p. 182A).

⁶¹² Cf. MR 1570, n. 1409.

⁶¹³ «Quando diaconus Episcopo ministrat, librum ei defert osculandum vel ipse osculatur, secreto dicens: *Per evangelica dicta*. In celebrationibus sollemnioribus Episcopus, pro opportunitate, benedictionem cum Evangelionario populo impertit» (IGMR 175/2).

homilía, lo que significa que en la liturgia romana este elemento de la Misa estaba ya en decadencia. Lo mismo se comprueba en otros *Ordines* posteriores.

El Concilio de Trento mandó «a los pastores y a cada uno de los que tienen cura de almas, que frecuentemente, durante la celebración de las Misas, por sí o por otros, expongan algo de lo que en la Misa se lee, y entre otras cosas, declaren algún misterio de este santísimo sacrificio, señaladamente los domingos y días festivos» (DH 1749); de todas formas el Concilio no especificaba en qué parte de la Misa. Como en el MR 1570 no se mencionaba la homilía, de hecho el mandato del Concilio por lo general no se cumplió. Sin embargo fue después frecuente, aunque no de manera generalizada, la predicación durante la Misa, pero sin verdadera conexión con la celebración: mientras el sacerdote celebrante decía la Misa, otro predicaba desde el púlpito sin atenerse al criterio que había indicado Trento, que se explicase algo de las lecturas, de la eucología de la Misa y del misterio del santísimo Sacrificio.

El Concilio Vaticano II ha restablecido la homilía en sentido propio, no sólo dentro de la Misa, y respecto a ella ha hecho obligatoria la homilía los domingos y fiestas de precepto⁶¹⁴. En términos generales ha explicado la finalidad: «Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la liturgia, ya que es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, particularmente en la celebración de la liturgia» (SC 35, 2).

⁶¹⁴ «Se recomienda encarecidamente, como parte de la misma liturgia, la homilía, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana. Más aún, en las Misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto, con asistencia del pueblo, nunca se omite, si no es por causa grave» (SC 52).

«La homilía es parte de la liturgia, y muy recomendada⁶¹⁵, por ser necesaria para alimentar la vida cristiana. Conviene que sea una explicación de algún aspecto particular de las lecturas de la Sagrada Escritura, o de otro texto del Ordinario, o del Propio de la misa del día, teniendo presente el misterio que se celebra y las particulares necesidades de los oyentes⁶¹⁶» (OGMR 65).

Dentro de la liturgia de la palabra, la función de la homilía es favorecer una más completa comprensión y eficacia de la palabra proclamada por medio de una explicación viva⁶¹⁷. Viva porque el sacerdote debe ayudar a los fieles a acoger la palabra de Dios proclamada como dirigida a ellos en el “ahora” de la celebración. En efecto, «*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*»⁶¹⁸. El que pronuncia la homilía debe cuidar especialmente la buena calidad de la homilía, bien consciente de que «el Espíritu, que inspiró los Evangelios y que actúa en el Pueblo de Dios, inspira también cómo hay que

⁶¹⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 52; Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 767 § 1.

⁶¹⁶ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Inter Oecumenici*, del 26 de septiembre de 1964, n. 54: A.A.S. 56 (1964) p. 890.

⁶¹⁷ «Y aunque la palabra divina, en las lecturas de la Sagrada Escritura, va dirigida a todos los hombres de todos los tiempos y está al alcance de su entendimiento, sin embargo, una mejor inteligencia y eficacia se ven favorecidas con una explicación viva, es decir, con la homilía. Como parte que es de la acción litúrgica [Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, nn. 7, 33, 52]» (OGMR 29/2).

⁶¹⁸ SAN JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dies Domini*, 31-V-1998, n. 41: w2.vatican.va. Papa Francisco ratifica lo mismo citando este pasaje en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, n. 137.

escuchar la fe del pueblo y cómo hay que predicar en cada Eucaristía»⁶¹⁹.

Teniendo bien en cuenta la finalidad de la homilía, Benedicto XVI, en sus dos últimas exhortaciones apostólicas hizo precisas recomendaciones:

«La necesidad de mejorar la calidad de la homilía está en relación con la importancia de la Palabra de Dios. En efecto, ésta “es parte de la acción litúrgica”⁶²⁰; tiene como finalidad favorecer una mejor comprensión y eficacia de la Palabra de Dios en la vida de los fieles. Por eso los ministros ordenados han de “preparar la homilía con esmero, basándose en un conocimiento adecuado de la Sagrada Escritura”⁶²¹» (SCA 46).

«La homilía constituye una actualización del mensaje bíblico, de modo que se lleve a los fieles a descubrir la presencia y la eficacia de la Palabra de Dios en el hoy de la propia vida. Debe apuntar a la comprensión del misterio que se celebra, invitar a la misión, disponiendo la asamblea a la profesión de fe, a la oración universal y a la liturgia eucarística. Por consiguiente, quienes por ministerio específico están encargados de la predicación han de tomarse muy en serio esta tarea. Se han de evitar homilias genéricas y abstractas, que oculten la sencillez de la Palabra de Dios, así como inútiles divagaciones que corren el riesgo de atraer la atención más sobre el predicador que sobre el corazón del mensaje evangélico. Debe quedar claro a los

⁶¹⁹ FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24-XI-2013, n. 139: w2.vatican.va.

⁶²⁰ Cf. *Ordenación General del Misal Romano*, 29; Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, 7.33.52.

⁶²¹ *Propositio* 19.

fieles que lo que interesa al predicador es mostrar a Cristo, que tiene que ser el centro de toda homilía»⁶²².

Además la IGMR recomienda que se guarde un momento breve de silencio después de la homilía⁶²³; de este modo cada uno de los fieles puede secundar con más facilidad la acción del Espíritu Santo, que le hace asimilar la palabra proclamada y promueve que la lleve a la vida.

De todo lo dicho se entiende que la homilía corresponda al sacerdote celebrante o, en cualquier caso, a un ministro que por el sacramento del orden es signo e instrumento de Cristo revelador del Padre y enseña en ese momento en nombre de Cristo y de la Iglesia:

«La homilía la pronuncia ordinariamente el sacerdote celebrante o un sacerdote concelebrante a quien éste se la encargue o, a veces, según la oportunidad, también el diácono, pero nunca un fiel laico⁶²⁴. En casos peculiares y con una causa justa pueden pronunciarla también un Obispo o un presbítero que asisten a la celebración y no pueden concelebrar» (OGMR 66/1).

Está claro que el predicador de la homilía está llamado a transmitir fielmente la palabra evangélica de Jesucristo, que la Iglesia propone y custodia, y no opiniones personales. Debe tener bien presente la advertencia del Concilio Vaticano II a los

⁶²² BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica Postsinodal *Verbum Domini*, 30-IX-2010, n. 59: w2.vatican.va.

⁶²³ «Tras la homilía, es oportuno guardar un breve espacio de silencio» (OGMR 66/3).

⁶²⁴ Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 767 § 1; PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DE LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, respuesta a una duda acerca del c. 767 § 1: A.A.S. 79 (1987), p. 1249; Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la cooperación de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes, *Ecclesiae de mysterio*, del 15 agosto de 1997, art. 3: A.A.S. 89 (1997) p. 864.

presbíteros sobre el ministerio de la palabra: «su misión es siempre no enseñar su propia sabiduría, sino la Palabra de Dios, e invitar a todos instantáneamente a la conversión y santidad» (PO 4/1).

En la acción litúrgica de la homilía se significa visiblemente que los sagrados ministros y los laicos participan de modo diverso en la función profética de Cristo⁶²⁵: aquéllos por enseñar en nombre y con el poder de Él, éstos por dar testimonio de Él con la vida y la palabra de carácter privado.

«Los domingos y fiestas de precepto ha de haber homilía, y no se puede omitir sin causa grave en ninguna de las misas que se celebran con asistencia del pueblo; los demás días se recomienda, sobre todo, en las ferias de Adviento, Cuaresma y tiempo pascual, y también en otras fiestas y ocasiones en que el pueblo acude en mayor número a la iglesia» (OGMR 66/2).

3.2.3. Profesión de fe

La respuesta de la comunidad litúrgica a la palabra de Dios proclamada es múltiple. En primer lugar es acogida en la mente y en el corazón por medio de una escucha atenta, después su alabanza y gratitud a Dios se manifiesta en las aclamaciones, y con la homilía se predispone a ponerla en práctica en la vida. Estos aspectos los acabamos de considerar. Falta aún por

⁶²⁵ «Cristo, el gran Profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la Jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra (cf. Act 2,17-18; Apoc 19,10) para que la virtud del Evangelio brille en la vida cotidiana familiar y social» (LG 35/1).

examinar otros dos contenidos de esa respuesta: la profesión de fe y la oración.

«El Símbolo o profesión de fe tiende a que todo el pueblo congregado responda a la palabra de Dios, que ha sido anunciada en las lecturas de la Sagrada Escritura y expuesta por medio de la homilía, y, para que pronunciando la regla de la fe con la fórmula aprobada para el uso litúrgico, rememore los grandes misterios de la fe y los confiese antes de comenzar su celebración en la Eucaristía» (OGMR 67).

De un modo u otro la palabra de Dios proclama los grandes misterios de la fe que se celebran en la Eucaristía, por eso su acogida con fe se expresa precisamente mediante el canto o la recitación del Símbolo de la fe.

La inclusión en la Misa de la recitación del Símbolo de Nicea-Constantinopla no es antiquísima. Comenzó en Constantinopla por una decisión del patriarca el 515 y de allí se extendió en Oriente⁶²⁶. En Occidente, el Concilio III de Toledo (a. 589), que sancionó la conversión del reino visigodo al catolicismo, estableció que dicho Símbolo, de acuerdo con la costumbre de las Iglesias orientales, se recitase en la celebración eucarística antes del padrenuestro. En él acerca de la procesión del Espíritu Santo se dice *ex Patre et Filio procedentem*⁶²⁷. A finales del siglo VIII es atestiguado en Irlanda y desde ese momento su uso se hizo cada vez más frecuente en el área franco-germánica. Como hemos visto arriba este Símbolo estaba previsto en el *Ordo Romanus V* y en el *Ordo* de Minden. En Roma se introdujo por intervención del emperador Enrique II, que, habiendo ido a

⁶²⁶ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 344-346.

⁶²⁷ Cf. J. VIVES – T. MARÍN MARTÍNEZ – G. MARTÍNEZ DÍEZ (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona-Madrid 1963, p. 125.

Roma en el 1014, se sorprendió de que no se dijese en la Misa y presionó al papa Benedicto VIII para que lo recitasen. A finales del siglo XI, se prevé en el *Missale S. Sabinæ* y en el *Ordinale* de Montecassino y Benevento. Según el libro *De sacro Altaris Mysteriorio* de Lotario dei Conti di Segni este Símbolo se cantaba después del Evangelio muchos días del año litúrgico⁶²⁸. Atribuye al papa Dámaso (366-384) el mandato de cantar el Símbolo en la Misa por decreto del Concilio de Constantinopla; lo que quiere decir que después de casi dos siglos, desde que se introdujo esta costumbre en Roma, ya se había olvidado este hecho. En el MR 1570 las Misas en las que se decía el Símbolo eran muy numerosas⁶²⁹.

En la edición de 2002 del *Missale Romanum* se ha introducido la posibilidad de decir el símbolo bautismal de la Iglesia de Roma, también llamado Símbolo de los Apóstoles, sobre todo en el tiempo de Cuaresma y en el tiempo pascual⁶³⁰.

Por lo que se refiere a las Misas en las que se dice o canta el Símbolo y al modo de hacerlo:

«El Símbolo lo ha de cantar o recitar el sacerdote con el pueblo los domingos y solemnidades; puede también decirse en peculiares celebraciones más solemnes.

⁶²⁸ INNOCENZO III, *De sacro altaris Mysteriorio*, o. c., capp. 49-51, pp. 176-184. Se cantaba todos los domingos, en Navidad y Epifanía, el Jueves Santo, en Pascua, Ascensión, Pentecostés, en las fiestas de la Bienaventurada Virgen María, de la Santa Cruz, de los Ángeles, de los Apóstoles, en la dedicación de una iglesia, en la conmemoración de todos los Santos, en las octavas de Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión, Pentecostés, de los Apóstoles Pedro y Pablo y de la Asunción de la Virgen María.

⁶²⁹ Cf. *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*, o. c., n. 14*.

⁶³⁰ «Loco symboli nicæno-constantinopolitano, præsertim tempore Quadragesimæ et tempore paschali, adhiberi potest symbolum baptismale Ecclesie Romanæ sic dictum Apostolorum» (MR p. 513).

Si se canta, lo inicia el sacerdote o, según la oportunidad, un cantor, o el coro, pero lo cantan todos juntos, o el pueblo alternando con la *schola*.

Si no se canta, lo recitan todos juntos, o a dos coros alternando entre sí» (OGMR 68).

La recitación o canto del Símbolo es un acto litúrgico de todos, sacerdote y pueblo. Por eso lo pueden cantar o recitar todos juntos o alternándose el pueblo y el coro. Si se recita, lo pueden hacer todos juntos o en dos grupos que se alternan. Tanto el sacerdote como el pueblo están de pie y se inclinan profundamente a las palabras: *Et incarnatus est* hasta *et homo factus est*⁶³¹. En el MR 1570 estaba prevista la genuflexión, que se mantiene ahora en las solemnidades de la Anunciación y de la Natividad del Señor, como acentuación ritual del misterio de la encarnación celebrado esos días. Cuando se dice el Símbolo de los Apóstoles, la inclinación o la genuflexión se hacen a las palabras: *qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine*⁶³².

El Credo está estructurado según una división tripartita en la que descuella la fe en la Trinidad. Toda la revelación no es otra cosa que la manifestación de Dios y de su designio de salvación, realizado con las misiones de Jesucristo, su Hijo, y del Espíritu Santo. La revelación no se manifiesta a modo de teoría o reflexión sobre Dios, sino más bien por medio de sus obras en la historia de la salvación. Como agudamente observa el beato Newman, el cristianismo es una historia sobrenatural que nos da

⁶³¹ «Symbolum cantatur vel recitatur a sacerdote una cum populo (*cf. n. 68*), omnibus stantibus. Ad verba *Et incarnatus est*, etc. omnes profunde se inclinant; in sollemnitatibus vero Annuntiationis et Nativitatis Domini genua flectunt» (IGMR 137).

⁶³² Cf. MR p. 513.

a conocer a su Autor diciéndonos lo que ha realizado⁶³³. Adecuándose a la modalidad de la revelación, el Credo tiene un carácter narrativo, además de profesión de fe en la Santísima Trinidad. Las afirmaciones sobre cada una de las Personas divinas están acompañadas de elementos narrativos de las obras de salvación.

La Iglesia entera, representada por la asamblea litúrgica, se muestra unida en la profesión de la misma fe, que constituye uno de los vínculos de comunión entre los fieles en la Iglesia. Los artículos que se refieren a la Iglesia siguen la confesión de fe en el Espíritu Santo y la presentan como fruto de la acción del divino Paráclito, que se nos ha dado por medio de la obra redentora de Cristo. Las cuatro propiedades de la Iglesia –una, santa, católica y apostólica– se confiesan con estos adjetivos esenciales, pero a lo largo de la Misa se expresan con más amplitud de modo claro y determinado. Un ejemplo de ello es el sucesivo artículo de la *sanctorum communio* del Símbolo de los Apóstoles: comunión de los santos y de cosas santas, o sea de bienes espirituales. También la remisión de los pecados muestra explícitamente que por medio de la Iglesia se obtiene el perdón de los pecados, por lo que es santa. Igualmente, en el Símbolo de Nicea-Constantinopla, la mención del único bautismo para el perdón de los pecados confiesa que es un vínculo de unidad entre los fieles. La confesión de la esperanza en la resurrección de los muertos y en la vida del mundo futuro muestra que la Iglesia aquí en la tierra no está detenida, sino en peregrinación hacia la gloria eterna.

⁶³³ «Christianity is a history supernatural, and almost scenic: it tells us what its Author is, by telling us what He has done» (J. H. NEWMAN, *Discussions and Arguments on Various Subjects*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 2004, p. 296).

3.2.4. Oración universal

La oración universal u oración de los fieles constituye la última parte de la liturgia de la palabra y responde a un preciso mandato del Concilio Vaticano II: «Restablézcase la “oración común” o “de los fieles” después del Evangelio y la homilía, principalmente los domingos y fiestas de precepto, para que, con la participación del pueblo, se hagan súplicas por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren cualquier necesidad, por todos los hombres y por la salvación del mundo entero» (SC 53). En nota se remite a 1 Tim 2, 1-2: «Ruego, pues, lo primero de todo, que se hagan súplicas, oraciones, peticiones, acciones de gracias, por toda la humanidad, por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos llevar una vida tranquila y sosegada, con toda piedad y respeto». El Concilio presenta esta oración con una doble característica: de una parte, es oración común o de los fieles, es decir, con la participación del pueblo (*populo eam participante*) no sólo interior, sino también externamente activa; además, es oración por necesidades universales, de acuerdo con el mandato de 1 Tim 2, 1-2.

— *La oración universal en la historia del Rito romano*

El Concilio habla de restablecer (*restituatur*) dicha oración. No es, en efecto, una completa novedad, sino reactivación de una práctica que ya existió en otros tiempos. Más adelante veremos por qué motivos se llegó a tal decisión, pero antes conviene considerar, de modo sintético, la historia de este segmento celebrativo.

La exhortación de san Pablo a Timoteo no alude al modo y al tiempo de las oraciones que recomienda; de todas formas, se puede razonablemente suponer que se refiriese a las reuniones de

la comunidad cristiana. San Justino, a mitad del siglo II, en sus dos esquemáticas descripciones de la celebración eucarística en su primera Apología habla de esa oración. En el capítulo 65, la distingue de las oraciones del que preside la Misa, y así refiere que los recién bautizados se unen a la asamblea de los fieles «con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por todos los otros esparcidos por todo el mundo»⁶³⁴. En el capítulo 67, respecto a las celebraciones eucarísticas los domingos, explica que, después de la homilía del que preside la celebración: «nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces»⁶³⁵. En ambas celebraciones sigue, inmediatamente después, la preparación de los dones.

La *Tradición apostólica* no la menciona en la Misa de la ordenación episcopal, ya que después de la plegaria de ordenación, todos saludan al nuevo obispo con el beso de paz y los diáconos le presentan la *oblato*⁶³⁶. En cambio, después de la descripción de los ritos bautismales y de la confirmación, añade que los neófitos ya oran con todo el pueblo de los fieles y, después que han orado, dan el beso de la paz, luego los diáconos llevan la *oblato* al obispo⁶³⁷. Esto coincide con la descripción de san Justino, sin embargo, como la *Tradición apostólica* no habla de las celebraciones los domingos y respecto a la Misa de ordenación episcopal no menciona esa oración en común, queda la duda de que no fuese usual, sino limitada a la Misa de celebración del bautismo.

⁶³⁴ SAN Justino, *Apología I*, c. 65.4: versión española en *Padres Apóstolicos y Apologistas griegos (s. II)*, D. RUIZ BUENO (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, p. 1068.

⁶³⁵ *Ibidem*, 67.5, p. 1069.

⁶³⁶ Cf. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, o. c., c. 4, pp. 10-11.

⁶³⁷ Cf. *ibidem*, c. 21, pp. 54-55.

En los libros litúrgicos romanos, desde los más antiguos que han llegado hasta nosotros, no se habla de esta oración de los fieles y universal, de ahí la pregunta de por cuánto tiempo después de san Justino permaneció en uso en la liturgia romana. Algunos autores sostienen que duró hasta mitad del siglo VI⁶³⁸, sin embargo no hay ningún testimonio de aquellos siglos que afirme claramente que había una oración común y universal de los fieles que pueda parecer una continuación en el tiempo de la oración a que se refería san Justino, aunque hay testimonios de oraciones de tipo universal que razonablemente se puede suponer que se incluyeran dentro de la Misa, pero son calificadas de oraciones sacerdotales.

El anónimo Pseudo-Ambrosio, llamado también Ambrosiáster, que vivió en Roma en la segunda mitad del siglo IV, comentando el citado texto de 1 Tim 1, 1-2, escribe: «*Hæc regula ecclesiastica est tradita a magistro gentium, qua utuntur sacerdotes nostri, ut pro omnibus supplicent*»⁶³⁹. No afirma que sea una oración común, sino más bien una oración de los sacerdotes que mejor podría referirse a las intercesiones dentro del Canon de la Misa. San Próspero de Aquitania, en su *De vocatione omnium gentium*, escrito a mitad del siglo V en los años de su estancia en Roma cerca de san León Magno, escribe comentando 1 Tim 2, 1-2, que esta norma de súplica la cumplen en todo el mundo sacerdotes y fieles. En todas partes la Iglesia

⁶³⁸ Para una información sobre las diversas interpretaciones de los eventuales testimonios antiguos, cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 348-368; P. DE CLERCK, *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes : Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Aschendorff, Münster Westfalen 1977, para la liturgia romana especialmente pp. 61-97.

⁶³⁹ *Commentarius in epistulam ad Timotheum primam*, 2, 1-4, 1: H. I. VOGELS (ed.), CSEL 81/3, p. 259. Luego el autor especifica las intercesiones: «pro regibus huius sæculi (...) pro his, quibus sublimis potestas credita est (...) pro his qui in necessitate varia sunt» (pp. 259-260).

eleva súplicas a Dios no sólo por los que son santos y ya regenerados en Cristo, sino también por los infieles y enemigos de la cruz de Cristo, por todos los que dan culto a los ídolos y los que persiguen a Cristo en sus miembros, por los judíos, los herejes y los cismáticos ajenos a la unidad de la fe y la caridad⁶⁴⁰. No dice que sean súplicas dentro de la Misa, pero se puede suponer, sobre todo porque en un paso de algún modo paralelo de una obra anterior (hacia 435), el autor introduce la misma costumbre suplicatoria de este modo: «*obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quæ ab apostolis tradita, in toto mundo atque in omni catholica Ecclesia uniformiter celebrantur*»⁶⁴¹. De todas formas, se puede interpretar la expresión *obsecrationum sacerdotalium sacramenta* como referida más bien a la primera parte de las intercesiones dentro del Canon, que es la oración propiamente sacerdotal.

Hemos considerado más arriba⁶⁴² los pasos de dos cartas respectivamente de Inocencio I y de Bonifacio I, que hablan de intercesiones *inter mysteria* por personas singulares, y esto se ajusta mejor a las intercesiones dentro del Canon. De suyo no tienen un carácter universal, pero se las puede considerar como parte de tales intercesiones.

⁶⁴⁰ «Quam legem supplicationis ita omnium sacerdotum et omnium fidelium devotio concorditer tenet, ut nulla pars mundi sit, in qua huiusmodi orationes non celebrentur a populis Christianis. Supplicat ergo ubique ecclesia deo non solum pro sanctis et in Christo iam regeneratis, sed etiam pro omnibus infidelibus et inimicis crucis Christi, pro omnibus idolorum cultoribus, pro omnibus qui Christum in membris ipsius persequuntur, pro Iudaeis quorum caecitati lumen evangelii non refulget, pro haereticis et schismaticis qui ab unitate fidei et caritatis alieni sunt» (PROSPER, *De vocatione omnium gentium*, lib. 1, cap. [xii] 26, R. J. TESKE – D. WEBER [ed.], CSEL 97, Wien 2009, p. 104).

⁶⁴¹ *Præteritorum Sedis Apostolicæ episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero arbitrio*, c. 8: PL 51, 209.

⁶⁴² Cf. 2.2.2.

Las *Orationes solemnes* del Viernes Santo, ya presentes en los más antiguos sacramentarios romanos⁶⁴³, ofrecen un formulario de oración universal de los fieles. De Clerck ve en él un paralelismo de intenciones respecto a las enunciadas por san Próspero de Aquitania en las dos obras arriba indicadas y concluye que probablemente a mitad de siglo V era uno de los formularios, no el único, de oración universal dentro de la Misa⁶⁴⁴. V. Raffa no comparte esta conclusión; para él las oraciones y las intenciones enunciadas por san Próspero encuentran su realización en las intercesiones del Canon de la Misa⁶⁴⁵.

Algunos autores ven en la *Deprecatio Gelasii*⁶⁴⁶ un formulario de *Oratio fidelium*. No hay razones para dudar de que el papa Gelasio (492-496) sea el autor. Ha llegado a nosotros en manuscritos de oraciones privadas, excepto en un gradual y tropario. La forma es de letanía cantada⁶⁴⁷, con formulación de

⁶⁴³ P. DE CLERCK, *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes*, o. c., pp. 125-129, reproduce una edición de las *Orationes solemnes*, con aparato crítico, según los formularios de los más antiguos sacramentarios (el GV y tres Gregorianos del s. VIII, el *Gallicanum vetus* y los Gregorianos Cameracense y Ottoboniano, a los que podemos añadir el GrP y el GrT, que coinciden con el Cameracense), por lo tanto un texto de fecha entre 659 y 681.

⁶⁴⁴ Cf. ibidem, pp. 88-97. A partir del análisis interno de texto, De Clerck sostiene la hipótesis de que el formulario habría tenido una primera forma, desde la segunda mitad del s. III o de comienzos del s. IV, formada sólo por las invitaciones a la oración por cada intención, y que un siglo más tarde se habría hecho una revisión de los formularios añadiendo las oraciones; el uso de este formulario dentro de la Misa habría sido habitual, aunque no exclusivo (cf. pp. 131-144).

⁶⁴⁵ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 353-355.

⁶⁴⁶ De Clerck presenta una edición comentada, con aparato crítico, de la *Deprecatio* basándose en 4 manuscritos (cf. *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes*, o. c., pp. 166-187).

⁶⁴⁷ Así aparece en los títulos: «Deprecatio quam papa Gelasius pro universali Ecclesia constituit canendam esse» (en dos manuscritos); «Deprecatio quam papa Gelasius pro universali deprecando Ecclesia constituit quamque sancti et beati patres pro omni christiano populo deprecantes in publicis et privatis orationibus cantare solebant» (un manuscrito) (ibidem, p. 170).

las intenciones (19) y la respuesta: *Domine exaudi et miserere*⁶⁴⁸. No contiene ninguna referencia a la Misa, por eso que se usara en ella es simplemente una hipótesis.

Hay que reconocer que los datos a disposición non permiten dar una respuesta suficientemente fundada a la pregunta sobre cuánto tiempo después de san Justino la oración de los fieles de carácter universal ha seguido usándose en la liturgia romana⁶⁴⁹.

— *El restablecimiento de la oración universal*

En la fase antepreparatoria del Concilio Vaticano II seis obispos propusieron el restablecimiento de la *oratio fidelium*⁶⁵⁰. En la fase preparatoria, la Comisión encargada de elaborar el esquema *De sacra Liturgia* aceptó la propuesta e incluyó un

⁶⁴⁸ Un par de ejemplos: «Pro universis recte tractantibus verbum veritatis multiforem verbi Dei sapientiam peculiariter obsecramus: R/. Domine exaudi et miserere. Pro his qui se mente et corpore propter caelorum regna castificant et spirituali labore desudant largitorem spiritualium munerum obsecramus. R/.» (ibídem).

⁶⁴⁹ Fuera del ámbito estrictamente romano se mantuvieron, especialmente en ámbito francés, las llamadas *prières de Prône* u oraciones de Sermón, unidas precisamente al sermón anterior al ofertorio y consistentes en la invitación del sacerdote a los fieles para que orasen por una serie de intenciones comunes, también por los difuntos, con la respuesta frecuente de la recitación del padrenuestro y, a veces, del avemaría seguida de la oración latina (cf. F. DELL'ORO, *La preghiera dei fedeli: tradizione o innovazione?*, «Rivista liturgica», 74 [1987], 17-31; J.-B. MOLIN, *L'oratio communis fidelium au moyen âge en Occident du X^e ai XV^e siècle*, en *Miscellanea liturgica in onore di S. R. il cardinale Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, presidente del Consilium per l'applicazione della Costituzione sulla sacra liturgia*, II, Desclée, Roma 1967, 313-468). También había oraciones de esta clase en Alemania, Inglaterra, Polonia, España e Italia (cf. G. LANDOTTI, *La «Preghiera dei fedeli» in lingua italiana dal secolo XIII al secolo XX*, «Ephemerides Liturgicae», 91 [1977], 97-131; C. GIRAUDO, *La preghiera dei fedeli tra eclissi e clandestinità. La sopravvivenza ufficiosa delle suppliche dopo le letture*, «Rivista Liturgica», 97 [2010], 876-892).

⁶⁵⁰ Sobre la historia de la decisión del Concilio acerca de la *oratio fidelium*, cf. F. DELL'ORO, *La preghiera dei fedeli: tradizione o innovazione?*, o. c., 40-52.

párrafo en el texto presentado a los padres conciliares⁶⁵¹, y al presentar el texto a la Comisión Central añadió una *Declaratio*, que explicaba los motivos del citado párrafo: la presencia en casi todas la liturgias y también en la romana, donde era diaria hasta el siglo V; conviene que la asamblea de los fieles que toma parte en el Sacrificio ruegue por las necesidades de la Iglesia y de todo el género humano; sería además un lazo de unión entre los cristianos de Oriente y de Occidente. Por lo que se refiere a la persistencia de la oración común de los fieles en la liturgia romana hasta el siglo V, la *Declaratio* remite al citado testimonio de san Justino, a la larga oración de la Carta de san Clemente Romano (capítulos 59-61) y a las *Orationes sollemnes* del Viernes Santo, que serían una forma más extensa de oración de los fieles. Hay que advertir, sin embargo, que la larga oración de la Carta de san Clemente⁶⁵², si no es un texto propiamente litúrgico, al menos está claramente influenciado por los usos litúrgicos, pero no ofrece ninguna indicación de que esté colocado dentro de una celebración litúrgica como oración común de los fieles⁶⁵³. Por lo que atañe a la relación de las *Orationes sollemnes* del Viernes Santo con posibles oraciones de los fieles cotidianas, se trata de una hipótesis interpretativa de algunos textos antiguos, que en aquellos años de la fase antepreparatoria estaba muy difundida, pero que no ha

⁶⁵¹ «40. [*Oratio communis*] Oratio communis seu fidelium, post Evangelium et homiliam, saltem diebus dominicis et festis de præcepto, redintegretur, ita ut populo participante, obsecrationes fiant pro sancta Ecclesia, “pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt” (1 Tm 2, 1-2)» (F. GIL HELLÍN [ed.], *Concilii Vaticani II Synopsis [...] Constitutio de Sacra Liturgia “Sacrosanctum Concilium”*, o. c., p. 158).

⁶⁵² Cf. *Carta primera de San Clemente a los Romanos*, LIX-LXI, en *Padres Apóstólicos y Apologistas griegos (s. II)*, D. RUIZ BUENO (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002, pp. 209-212.

⁶⁵³ Cf. P. DE CLERCK, *La “prière universelle” dans les liturgies latines anciennes*, o. c., pp. 5-6.

encontrado confirmación en las investigaciones históricas posteriores.

Las observaciones de los padres conciliares en la fase de discusión del esquema *De sacra Liturgia* dieron lugar a algunos cambios, no sustanciales, del texto propuesto, que fue aprobado en esta forma: «Restablézcase la “oración común” o “de los fieles” después del evangelio y la homilía principalmente los domingos y fiestas de precepto, para que, con la participación del pueblo, se hagan súplicas por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren cualquier necesidad, por todos los hombres y por la salvación del mundo entero⁶⁵⁴» (SC 53).

— *Estructura y características de la oración universal*

El sentido de la oración universal lo explica la IGMR:

«En la oración universal u oración de los fieles, el pueblo, responde de alguna manera a la palabra de Dios acogida en la fe y ejerciendo su sacerdocio bautismal, ofrece a Dios sus peticiones por la salvación de todos. Conviene que esta oración se haga normalmente en las misas a las que asiste el pueblo, de modo que se eleven súplicas por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren alguna necesidad y por todos los hombres y la salvación de todo el mundo⁶⁵⁵» (OGMR 69).

La oración universal se configura como respuesta de fe del pueblo a la palabra de Dios que se ha proclamado. Esta interpretación de la oración universal es una novedad de la tercera edición típica de la IGMR respecto a las dos

⁶⁵⁴ Cf. 1 Tim 2, 1-2.

⁶⁵⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 53.

precedentes⁶⁵⁶, aunque no absoluta, pues recoge lo que ya se decía en la segunda edición *typica* del *Ordo lectionum Missæ*⁶⁵⁷. En la historia de la salvación, que de un modo u otro se proclama en las lecturas bíblicas, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, aparece como sacramento universal de salvación, pues «Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como de instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5,13-16)» (LG 9/2). Uno de los modos de poner en práctica este cometido es la oración ordenada al bien, principalmente salvífico, de todos los fieles y de todos los hombres. Se trata de una oración de toda la comunidad litúrgica, pueblo sacerdotal que ora unido a Cristo, su cabeza, sumo y eterno sacerdote; así ejercita la participación bautismal al sacerdocio de Jesucristo. Pero no es una oración de todos juntos sin distinción, sino de la comunidad estructurada jerárquicamente, con distintas funciones ministeriales, como manifiesta su desarrollo.

El horizonte universal de la oración lo remarca claramente la IGMR: se ruega por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren alguna necesidad, y por todos los hombres y su salvación. El *Missale Romanum* no obliga a seguir determinados formularios fijos, sino que su formulación se deja a una sabia libertad. De todas formas, se ofrecen once modelos en apéndice⁶⁵⁸. Además, como criterio para la formulación de

⁶⁵⁶ Cf. M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, o. c., pp. 452-453.

⁶⁵⁷ «In oratione universali fidelium cœtus in lumine verbi Dei, cui quodammodo respondet, de more orat...» (OLMP 30). Cf. M. AUGÉ, *Riscoperta, ripristino e sviluppi della preghiera universale*, «Rivista Liturgica», 97 (2010), 899-902.

⁶⁵⁸ Cf. MR pp. 1259-1269. Los modelos son: 1. *Formula generalis*, I; 2. *Formula generalis*, II; 3. *Tempore Adventus*; 4. *Tempore Nativitatis*; 5. *Tempore Quadragesimæ*, I; 6. *Tempore Quadragesimæ*, II; 7. *In feriis Hebdomadæ Sanctæ*; 8.

intenciones, se indica que sean breves y expresen la oración de toda la comunidad:

«Las intenciones que se proponen sean sobrias, formuladas con sabia libertad, en pocas palabras, y han de reflejar la oración de toda la comunidad» (OGMR 71/1).

Algunas intenciones podrán referirse a personas o necesidades muy concretas, sin embargo siempre se deberá mantener el carácter universal de este rito. Las indicaciones sobre la sucesión de las intenciones lo deja aún más claro:

«Las series de intenciones, normalmente, serán las siguientes:

- a) Por las necesidades de la Iglesia;
- b) Por los que gobiernan las naciones y por la salvación del mundo;
- c) Por los que padecen por cualquier dificultad;
- d) Por la comunidad local.

Sin embargo, en alguna celebración particular, como en la confirmación, el matrimonio o las exequias, el orden de las intenciones puede amoldarse mejor a la ocasión concreta» (OGMR 70).

Las indicaciones de la IGMR dan a entender que las intenciones y la oración conclusiva se deben preparar antes de la Misa, pues la espontaneidad en el momento de la oración tiene el riesgo de caer en la banalidad y que no responda al sentido de este rito.

La oración universal consta de cuatro elementos: monición introductoria, formulación de las intenciones, respuesta suplicante del pueblo, oración conclusiva del sacerdote. El sacerdote guía la oración desde la sede, con las manos juntas,

Tempore paschali; 9. *Tempore “per annum”*, I; 10. *Tempore “per annum”*, II; 11. *In Missis defunctorum*.

introduciéndola con una breve monición con la que invite a los fieles a que oren y concluyéndola con una oración que dice con las manos extendidas⁶⁵⁹.

«Las intenciones que se proponen [...] Las pronuncia el diácono o un cantor o un lector o un fiel laico desde el ambón o desde otro lugar conveniente⁶⁶⁰.

El pueblo, permaneciendo de pie, expresa su súplica bien con la invocación común después de la proclamación de cada intención, o bien rezando en silencio» (OGMR 71).

3.3. Liturgia eucarística

Ya hemos considerado la estructura de la liturgia eucarística, que comprende tres partes: la preparación de los dones; la plegaria eucarística; la fracción y la Comunión.

3.3.1. Preparación de los dones

Bajo el título *Præparatio donorum* la IGMR presenta la primera parte de la liturgia eucarística, que, en resumen, se describe así:

⁶⁵⁹ «Corresponde al sacerdote celebrante dirigir esta oración desde la sede. Él mismo la introduce con una breve monición en la que invita a los fieles a orar» (OGMR 71/1). «Una vez dicho el Símbolo, el sacerdote, de pie junto a la sede, con las manos juntas, invita a los fieles a la oración universal con una breve monición. [...] Al final, el sacerdote, con las manos extendidas, concluye la súplica con la oración» (OGMR 138).

⁶⁶⁰ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Inter Oecumenici*, del 26 de septiembre de 1964, n. 56: A.A.S. 56 (1964) p. 890.

«Al comienzo de la liturgia eucarística se llevan al altar los dones que se convertirán en el Cuerpo y Sangre de Cristo» (OGMR 73/1).

Esos dones son el pan y el vino; otras ofertas podrán estar en relación con esos dones, pero siendo claramente distintas, como se verá más adelante.

Por lo que se refiere a la terminología, el Sacramentario Gregoriano Cameracense, en la enumeración de las varias partes de la Misa, se refiere a esta sección así: «*Postmodum legitur euangelium, deinde offertorium et oblationem super oblatam*» (GR 2); de modo semejante el Sacramentario Tridentino: «*Deinde legitur euangelium. Item offertorium. Postea oratio super oblata*» (GrT 2b, p. 92). Amalario di Metz, en el siglo IX, explica: «*Offertorium namque dicitur, quia ipso tempore oblationes offeruntur*»⁶⁶¹. Se hizo común, al menos en los siglos sucesivos, llamar *offertorium* el canto en esta sección de la Misa; así, por ejemplo, en el *Ordo Romanus V*⁶⁶² e Inocencio III lo atestigua⁶⁶³. En el MR 1570 el *offertorium* designa la antífona que el sacerdote lee después del *Dominus vobiscum* que sigue al Credo⁶⁶⁴. En la IGMR la designación preferida es *præparatio donorum*, pero en ocasiones llama *offertorium* esta sección de la Misa⁶⁶⁵.

Esta parte de la Misa comienza con la preparación del altar:

⁶⁶¹ *Codex expositionis I*, IX: *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, I, I. M. HANSENS (ed.), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948, p. 262.

⁶⁶² «*Tunc canitur offertorium cum versibus*» (M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 218, n. 42).

⁶⁶³ «*Statim autem canitur offertorium, trahens nomen ab offerendo, quia dum offertorium cantatur, sacerdos accipit oblationes a populis, vel hostias a ministris*» (*De sacro altaris Mysterio*, o. c., cap. 53, p. 186).

⁶⁶⁴ Cf. MR 1570, nn. 26* et 1414.

⁶⁶⁵ En IGMR 74, se habla de *cantus ad offertorium* y de *ritus ad offertorium*.

«En primer lugar, se prepara el altar o mesa del Señor, que es el centro de toda la liturgia eucarística⁶⁶⁶, y colocando sobre él el corporal, el purificador, el misal y el cáliz, a no ser que se prepare en la credencia» (OGMR 73/2).

Ya antes de la Misa, el altar debe estar cubierto con un mantel de color blanco por respeto hacia el Misterio que se celebra sobre él, especialmente porque se hacen presentes el Cuerpo y Sangre de Jesucristo⁶⁶⁷. Si el cáliz se prepara en la credencia, se lleva al altar junto con el pan.

— *Presentación de los dones*

Después de la preparación del altar:

«Se traen a continuación las ofrendas: es de alabar que el pan y el vino los presenten los mismos fieles. El sacerdote o el diácono los recibirá en un lugar oportuno para llevarlos al altar. Aunque los fieles no traigan pan y vino de su propiedad, con este destino litúrgico, como se hacía antiguamente, el rito de presentarlos conserva su sentido y significado espiritual» (OGMR 73/3).

Se aconseja —es laudable— que los fieles presenten el pan y el vino, evidentemente no todos, sino un número reducido. En Occidente, desde los primeros siglos, está abundantemente testimoniado que los fieles donaban el pan y el vino para la Eucaristía⁶⁶⁸. Más aún, debían hacerlo todos los que tenían

⁶⁶⁶ SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Inter Oecumenici*, del 26 septiembre de 1964, n. 91: A.A.S. 56 (1964) p. 898; Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 15 de mayo de 1967, n. 24: A.A.S. 59 (1967) p. 554.

⁶⁶⁷ «Por reverencia a la celebración del memorial del Señor y al banquete en que se distribuye el Cuerpo y Sangre del Señor, póngase sobre el altar en el que se celebra por lo menos un mantel de color blanco, que, en forma, medida y ornamentación, cuadre bien con la estructura del mismo altar» (OGMR 304).

⁶⁶⁸ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 400-407.

intención de comulgar; no se excluía a los pobres⁶⁶⁹. E *Ordo Romanus I*, como hemos visto anteriormente, describe la recogida del pan y del vino, llevados por todos los participantes en esta sección de la liturgia de la Misa papal. No había una procesión de los fieles, sino que los miembros del clero pasaban a recoger esos dones. Las fuentes litúrgicas posteriores, como ya hemos visto, testimonian que esta recogida permaneció en siglos sucesivos; con frecuencia los recibía directamente el sacerdote celebrante, pero no se describe de qué modo preciso se realizaba⁶⁷⁰.

Las ofrendas caritativas para los pobres y la Iglesia con frecuencia estaban relacionadas con la Misa, pero no de modo único y frecuentemente de manera distinta de las ofrendas del pan y del vino; de hecho el *Ordo Romanus I* no habla de ellas.

En el siglo XI era frecuente en los monasterios que el pan y el vino eucarísticos los preparasen los mismos monjes con una elaboración muy cuidada; no usaban el pan y el vino ofrecidos por los fieles, que se unían a las ofrendas caritativas. Esta costumbre se difundió y a eso contribuyó la sensible disminución del número de fieles que comulgaba. Así acabó por desaparecer

⁶⁶⁹ Véase, por ejemplo, este mandato del Concilio de Mâcon, a. 585: «Cognouimus, quosdam christianos a mandato Dei aliquibus in locis deuiasse, ita ut nullus eorum legitimo obsecundationis parere uellit offitio Deitatis, dum sacris altaribus nullam admouent hostiam. Propterea decernimus ut omnino Dominicis diebus, aris oblatio ab omnibus uiris et mulieribus offeratur, tam panis quam uini, ut per has immolationes et peccatorum suorum fascibus careant et Abel uel ceteris iuste offerentibus promereantur esse consortes» (Concilium Masticonense, a. 585, c. 4, in *Concilia Galliae, A. 511 – A. 695*: C. DE CLERCQ [ed.], CCL 148A, pp. 240-241). Michel Andrieu destaca el valor de este Concilio, que había reunido obispos de casi todas las provincias de la Francia merovingia, y ofrece una serie de citas de los sermones de san Cesáreo de Arles en los que exhortaba a los fieles a cumplir la obligación de donar la materia eucarística (cfr. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, III, o. c., pp. 76-77).

⁶⁷⁰ Cf. J. A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 629-655.

el rito de que los fieles entregasen pan y vino al comienzo de la liturgia eucarística; sin embargo la recogida de las ofrendas caritativas siguió de algún modo ligada al ofertorio.

El rito de que los fieles lleven los dones de pan y vino para que se pongan en el altar se ha restablecido en la reforma después del Concilio Vaticano II, aunque no de modo obligatorio, y no pan y vino de propiedad suya. Se prevé que los fieles los lleven en procesión, y se menciona ésta entre otras procesiones de la Misa⁶⁷¹. Los fieles no llevan las ofrendas directamente al altar, sino a otro lugar adecuado, donde los entregan al sacerdote o al diácono que lo asiste⁶⁷². Si no hay diácono: «Las ofrendas de los fieles las recibe el sacerdote, ayudado por el acólito u otro ministro. El pan y el vino para la Eucaristía se llevan al celebrante, que los pone sobre el altar y el resto de los dones se colocan en un lugar apropiado (cf. n. 73)» (OGMR 140/2).

«También se puede aceptar dinero u otras donaciones para los pobres o para la iglesia, que los fieles mismos pueden presentar o que pueden ser recolectados en la nave de la iglesia; por ello se colocarán en el sitio oportuno, fuera de la mesa eucarística» (OGMR 73/4).

La IGMR habla de un valor y significado espirituales del rito de la presentación de los dones, pero no ofrece más especificaciones. La antigua práctica de exigir a los que querían recibir la Comunión la presentación del pan y vino propios significaba que tenían intención de participar plenamente en el Sacrificio eucarístico con la comunión. Ahora ya no se exige esto, pero de algún modo permanece su significado, que se puede entender como lo explica san Juan Pablo II en la Carta *Dominicæ*

⁶⁷¹ Cf. OGMR 44, citado en 2.3.2.

⁶⁷² Cf. IGMR 178.

Cenæ: «todos aquellos que participan en la Eucaristía, sin sacrificar como él [el celebrante], 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. [...] 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»⁶⁷³.

«Acompaña a esta procesión en que se llevan las ofrendas el canto del ofertorio (cf. n. 37, b), que se alarga por lo menos hasta que los dones han sido depositados sobre el altar. Las normas sobre el modo de cantarlo son las mismas dadas para el canto de entrada (cf. n. 48). Al rito para el ofertorio siempre se le puede unir el canto, incluso sin la procesión con los dones» (OGMR 74).

El canto del ofertorio lo testimonian los antiguos *Ordines Romani*. En el *Ordo Romanus I* se indica que, después de la colocación de los dones sobre el altar, el Pontífice hace una señal al coro para que acabe el canto⁶⁷⁴; lo mismo en el *Ordo Romanus V*⁶⁷⁵. También atestiguan este canto el *Micrologus*⁶⁷⁶ y el *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* del Cardenal Bernardo⁶⁷⁷. Los más antiguos antifonarios (siglos VIII-IX) incluyen el canto del ofertorio⁶⁷⁸: los de Rheineau (siglos VIII-IX) y de Corbie (siglos

⁶⁷³ SAN JUAN PABLO II, Carta *Dominicæ Cenæ*, 24-II-1980: www.vatican.va (el cursivo es del original).

⁶⁷⁴ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 95, n. 85.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, p. 220, n. 56.

⁶⁷⁶ Cf. c. X: PL 151, 983.

⁶⁷⁷ Cf. L. FISCHER (ed.), *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 82.

⁶⁷⁸ Cf. R.-J. HESBERT (ed.), *Antiphonale Missarum sextuplex, d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheineau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Herder, Roma 1935, reimpresión 1985.

IX-X) generalmente sólo la antífona; los de Mont-Blandin (siglos VIII-IX), de Compiègne (siglo IX) y de Senlins (siglo IX), además de la antífona, con frecuencia dos versículos del salmo o a veces tres. Según el *Ordo agendorum et dicendorum a sacerdote in Missa privata et feriali iuxta consuetudinem ecclesiae romanae* de Aimón de Faversham (1243), al comienzo del sector ofertorial el sacerdote «legit offertorium»⁶⁷⁹. El *Missale Romanum* de 1474 para cada Misa tiene una antífona del ofertorio, sin rúbrica. El MR 1570 es más explícito: el sacerdote dice el ofertorio al comienzo del sector ofertorial, después el *Dominus vobiscum* y *Oremus*⁶⁸⁰; eso y sólo una antífona del ofertorio propia de cada Misa. Inocencio III, en su *De missarum mysteriis*, interpreta el canto del ofertorio en sentido laudatorio, porque se ofrece un sacrificio de alabanza⁶⁸¹.

Según el *Ordo Missae* actual, el canto comienza inmediatamente después de la oración de los fieles, mientras se prepara el altar⁶⁸². Para la elección del canto y del modo de ejecutarlo valen las mismas reglas del canto *ad introitum*. Esto quiere decir que el canto se elige del *Graduale* o del *Graduale simplex*, donde figuran para el canto del ofertorio una antífona con el salmo: se puede elegir también entre los cantos aprobados en lengua vernácula. A diferencia de la entrada, si no hay canto al ofertorio, no se sustituye con la recitación de una antífona. En el actual *Missale Romanum* no figura ninguna antífona para el

⁶⁷⁹ S. J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, II, o. c., p. 9.

⁶⁸⁰ Cf. MR 1570, n. 26*.

⁶⁸¹ «Ordo conveniens, ut post prædicationem sequatur fides in corde, laus in ore, fructus in opere. Fides in Symbolo, laus in offertorio, fructus in sacrificio. Quapropter offerenda cantatur, quia sacrificium laudis offertur» (INNOCENZO III, *Il sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Mysterio)*, o. c., cap. 53, p. 186).

⁶⁸² «His absolutis, incipit cantus ad offertorium. Interim ministri corporale, purificatorium, calicem, pallam et missale super altare collocant» (MR p. 514).

ofertorio. Para la elección del canto hay que tener en cuenta el significado de la procesión de las ofrendas, si hay, o en cualquier caso del significado del sector ofertorial en general.

Por lo que se refiere a poner el pan y el vino en el altar, en términos generales se describe así: «El sacerdote pone el pan y el vino sobre el altar mientras dice las fórmulas establecidas» (OGMR 75). De modo más detallado:

«El sacerdote, en el altar, toma la patena con el pan, y con ambas manos la eleva un poco sobre el altar mientras dice en secreto: *Bendito seas, Señor*. Luego coloca la patena con el pan sobre el corporal» (OGMR 141).

Si la Misa es con diácono, éste pasa al sacerdote la patena con el pan que se va a consagrar⁶⁸³. En ausencia de diácono, el acólito, según sea oportuno, lleva el pan y el vino al altar y los entrega al sacerdote⁶⁸⁴.

Colocar el pan y el vino sobre el altar no es simplemente un gesto material de dejarlos sobre el altar. En el *Ordo Romanus I* se habla sólo de colocar los dones sin más indicaciones sobre el significado del gesto. Posteriormente en ámbito franco-germánico se entiende este gesto en sentido oblativo, sobre todo por la oración que lo acompaña: en efecto hemos visto que el Sacramentario de Amiens contiene varias fórmulas de oración con claro sentido oblativo que acompañan este gesto, y algunas fueron recibidas en la liturgia romana: «*Hanc oblationem, quæsumus, omnipotens Deus, placatus accipe, et omnium offerentium et eorum pro quibus tibi offertur peccata indulge. [...] Suscipe sancta Trinitas, hanc oblationem quam tibi offero in memoriam incarnationis, nativitatis, passionis, resurrectionis,*

⁶⁸³ Cfr. IGMR 178.

⁶⁸⁴ « [...] pro opportunitate, panem et vinum ad altare defert et sacerdoti tradit» (IGMR 190).

*ascensionisque Domini nostri Ihesu Christi, et in honore omnium sanctorum tuorum...»*⁶⁸⁵. También en el *Ordo* de Minden respecto al pan se dice: «Tunc puro corde offerat Domino oblatam ita dicens: *Suscipe, sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus tibi offero Deo meo vivo, et vero, quia te pro æterna salute cunctæ Ecclesiæ tuæ suppliciter exoro. Per, etc.»*⁶⁸⁶. En ámbito romano las oraciones *Suscipe sancta Trinitas* y *Suscipe, sancte, Pater* ya se encontraban, como hemos visto, en el Ritual Beneventano, y también las oraciones *In spiritu humilitatis*, presente en el Sacramentario de Amiens, y *Veni sanctificator*⁶⁸⁷. En el *Ordo Missæ* de la corte papal del primer tercio del siglo XIII, el ofertorio adquirió ya una forma que mantuvo constante, con pocas variaciones, hasta la reforma litúrgica después del Concilio Vaticano II.

En esta reforma posconciliar, las fórmulas que acompañan la colocación del pan y del vino en el altar son de nueva composición. En las heredadas del pasado se veía un cierto peligro de interpretar el sentido oblativo como completa anticipación del ofrecimiento que se realiza en la plegaria eucarística. La nueva fórmula actual, que precede inmediatamente la colocación de la patena con el pan sobre el corporal, es:

«Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus panem, quem tibi offerimus, fructum terrae et operis

⁶⁸⁵ V. LEROQUAIS, *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens*, o. c., p. 441.

⁶⁸⁶ E. MARTENE, *De antiquis Ecclesiæ Ritibus*, t. I, o. c., p. 183A.

⁶⁸⁷ Cf. A. ODERMATT (ed.), *Ein Rituale in beneventanischer Schrift. Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod C 32, Ende des 11. Jahrhunderts*, o. c., nn. 368, 371, 372.

manuum hominum: ex quo nobis fiet panis vitae» (MR p. 514)⁶⁸⁸.

De modo semejante respecto al cáliz con el vino:

«Benedictus es, Domine, Deus universi, quia de tua largitate accepimus vinum, quod tibi offerimus, fructum vitis et operis manuum hominum, ex quo nobis fiet potus spiritalis» (MR p. 514)⁶⁸⁹.

Las dos fórmulas se han redactado según el modelo de las *berakot* hebreas. Dios, proclamado Señor y Dios del universo, es bendecido porque la Iglesia reconoce que los dones que se presentan los hemos recibido de Él. De estos dones se destacan dos características esenciales: son, por un lado, fruto de realidades creadas por Dios (*fructum terrae, fructum vitis*), por lo tanto de sus bendiciones a nosotros; por otro lado, son realidades que requieren la intervención operosa del hombre (*et operis manuum hominum*), tanto para su cultivo como para su elaboración. Las dos fórmulas usan un lenguaje oblativo: *quem/quod tibi offerimus*. El ofrecimiento en sentido completo tendrá lugar en la plegaria eucarística, pero ya ahora se inicia esta dinámica oblativa, que alcanzará después su perfección; por eso justamente se menciona su posterior conversión, respectivamente, en el cuerpo y en la sangre de Cristo, designados con un lenguaje alusivo como *panis vitae* y *potus spiritalis*, según un estilo frecuente en la liturgia romana.

Ya san Ireneo subrayaba esta riqueza de significado que se trasluce en la dinámica eucarística presente en los dones del pan

⁶⁸⁸ «Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este pan, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad y ahora te presentamos; él será para nosotros pan de vida» (MRE p. 447).

⁶⁸⁹ «Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este vino, fruto de la vid y del trabajo del hombre, que recibimos de tu generosidad y ahora te presentamos; él será para nosotros bebida de salvación» (MRE p. 447).

y del vino y en su conversión⁶⁹⁰. Ponía también de relieve la operosidad del hombre en la preparación de estos dones⁶⁹¹: a la feracidad de la creación sostenida por el Espíritu Santo, se añade después la pericia humana dando lugar a un producto útil al hombre, que por obra de la palabra de Dios se convierte en Eucaristía.

El significado del rito de ofrecimiento del pan y del vino se amplía si consideramos que estos dones de algún modo representan la creación material confiada por Dios al hombre, para que la guarde y de ella saque provecho⁶⁹², y además significan la ofrenda que los fieles que participan en la celebración hacen de sí mismos y de su actividad humana. La exhortación postsinodal *Sacramentum caritatis* confirma esa amplitud de significado: «Los Padres sinodales han puesto también su atención en la presentación de las ofrendas. [...] En realidad, este gesto humilde y sencillo tiene un sentido muy

⁶⁹⁰ «Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi neque infructuosi neque ingrati sint, eum qui ex creatura est panis accepit et gratias egit dicens: *Hoc est meum corpus*. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura quæ est secundum nos, suum sanguinem confessus est et novi Testamenti novam docuit oblationem; quam Ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis præstat, primitias suorum munerum in novo Testamento» (*Adversus hæreses*, IV, 17, 5: A. ROUSSEAU ET ALII (ed.), SCh 100**, pp. 590-592). Como es sabido, la obra de san Ireneo no nos ha llegado en el texto griego –tenemos sólo algunos fragmentos en forma de citas–, sino en la traducción latina. Hay también una versión armenia y fragmentos siríacos.

⁶⁹¹ «Et quemadmodum lignum vitis depositum in terram suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum multiplex surgit per Spiritum Dei qui continet omnia, quæ deinde per sapientiam in usum hominis veniunt, et percipientia verbum Dei Eucharistia fiunt...» (*Adversus hæreses*, V, 2, 3: A. ROUSSEAU ET ALII (ed.), SCh 153, p. 36).

⁶⁹² «Dios los bendijo; y les dijo Dios: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra”. [...] El Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín de Edén, para que lo guardara y lo cultivara» (Gén 1,28 y 2,15).

grande: en el pan y el vino que llevamos al altar toda la creación es asumida por Cristo Redentor para ser transformada y presentada al Padre. En este sentido, llevamos también al altar todo el sufrimiento y el dolor del mundo, conscientes de que todo es precioso a los ojos de Dios. Este gesto [...] permite valorar la colaboración originaria que Dios pide al hombre para realizar en él la obra divina y dar así pleno sentido al trabajo humano, que mediante la celebración eucarística se une al sacrificio redentor de Cristo»⁶⁹³.

El inicio de la dinámica oblativa del sector ofertorial pone de relieve que la Eucaristía ha sido instituida por Jesucristo para hacer siempre actual su sacrificio redentor y también para que los fieles se asocien activamente, aunque la obra decisiva sea la de Cristo. Por eso se ha dicho justamente: «Al poner en la patena y en el cáliz nuestras acciones, no nos limitamos a colocarlas *al lado* o *junto* a la materia de la Eucaristía, como algo distinto y separado. En este caso, nuestra aportación carecería de valor. Lo importante no es lo que llevamos nosotros, sino lo que cumple el Señor. Jesucristo asume nuestra ofrenda –hasta las faltas, si las rectificamos y pedimos perdón– cuando la hemos fundido idealmente con el pan y el vino que se convertirán en su Cuerpo y Sangre. De este modo somos incorporados al ofrecimiento de su Vida y de su Muerte que Él ha confiado a la Iglesia, y la entrega de nuestra vida y de nuestro trabajo resulta grata a Dios»⁶⁹⁴.

⁶⁹³ *Sacramentum caritatis*, 47: w2.vatican.va.

⁶⁹⁴ J. ECHEVARRÍA, *Vivir la Santa Misa*, Rialp, Madrid 2010, p. 85; el cursivo es del original.

— *Echar agua en el vino*

«A continuación, el sacerdote, situado en un lado del altar, mientras el ministro le ofrece las vinajeras, vierte el vino y un poco de agua en el cáliz, diciendo en secreto: *El agua unida al vino*. Vuelto al centro del altar, toma con ambas manos el cáliz, lo eleva un poco y dice en secreto: *Bendito seas, Señor* y a continuación deja el cáliz sobre el corporal y lo cubre, si conviene, con la palia» (OGMR 142/1).

En los textos del Nuevo Testamento sobre la institución de la Eucaristía no se habla de agua que se añada al vino. Que se hiciera tal añadido es una suposición que se funda en la costumbre, frecuente en aquel tiempo, de templar el vino con agua. San Justino, como hemos visto, habla de agua y vino. San Cipriano explica el significado de esta mezcla en la Eucaristía: «La divina Escritura declara en el *Apocalipsis* que las aguas representan los pueblos: *Las aguas que has visto, sobre las que se sienta aquella meretriz, son los pueblos y multitudes y razas y lenguas* (Ap 17,15). Esto, en verdad, lo vemos realizarse en el misterio del cáliz. En efecto, así como Cristo nos llevaba a todos y cargaba con nuestros pecados, así vemos que en el agua está figurado el pueblo y en el vino la sangre de Cristo. Por tanto, cuando en el cáliz el agua se mezcla con el vino, es el pueblo el que se une a Cristo, es la multitud de los creyentes la que se adhiere y une a aquel en el que creyó»⁶⁹⁵.

San Ambrosio en el agua y en el vino ve significados el agua y la sangre que salieron del costado de Cristo en la cruz: «Hemos dicho, pues, que el cáliz y el pan se colocan sobre el altar. ¿Qué se echa en el cáliz? Vino. ¿Qué más? Agua. Y dices: “Cómo puede ser esto? Melquisedec ofreció pan y vino. ¿Qué significa

⁶⁹⁵ SAN CIPRIANO, *Carta 63*, XII.2-XIII.10: *Obras completas*, I, edición bilingüe, J. A. GIL-TAMAYO (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013, p. 763.

la mezcla de agua?” Escucha el porqué [...] En tiempos de la pasión del Señor, cuando se acercaba el gran sábado, ya que nuestro Señor Jesucristo o los ladrones todavía estaban vivos, fueron enviados algunos a golpearlos. Al llegar, encontraron muerto a nuestro Señor Jesucristo. Entonces, uno de los soldados tocó su costado con la lanza, y del costado brotó agua y sangre (cf. Jn. 19,31-34). ¿Por qué agua? ¿Por qué sangre? El agua, para purificar; la sangre para redimir»⁶⁹⁶.

El Concilio de Trento vuelve a proponer ambos significados: «Avisa seguidamente el santo Concilio que la Iglesia ha preceptuado a sus sacerdotes que mezclen agua en el vino en el cáliz que debe ser ofrecido [*can. 9*], ora porque así se cree haberlo hecho Cristo Señor, ora también porque de su costado salió agua juntamente con sangre [*cf. Jn 19, 34*], misterio que se recuerda con esta mixtion. Y como en el Apocalipsis del bienaventurado Juan los pueblos son llamados “aguas” [*cf. Ap 17, 1.15*], se representa la unión del mismo pueblo fiel con su cabeza Cristo»⁶⁹⁷.

Cuando el sacerdote echa un poco de agua en el cáliz, dice en voz baja:

«Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps» (MR p. 514)⁶⁹⁸.

La fórmula, añadiendo al comienzo *Per huius aquae et vini mysterium*, recoge una parte de la que se proponía para el mismo

⁶⁹⁶ SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Los sacramentos*, Libro V, I, 2.4, en *Catequesis a los recién bautizados*, J. URDEIX (ed.), («Cuadernos Phase», 123), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002, pp. 63-64.

⁶⁹⁷ CONCILIO DE TRENTO, 22ª sesión, *Doctrina sobre el sacrificio de la Misa*, cap. 7: DH 1748.

⁶⁹⁸ «Por el misterio de esta agua y este vino, haz que compartamos la divinidad de quien se ha dignado participar de nuestra humanidad» (MRE, p. 447).

gesto en el MR 1570⁶⁹⁹, que seis siglos antes se encontraba en el *Ordo* de Minden y estaba construida a partir de una antigua *oratio de Natale Domini*, que, con ligeras variantes entre ellos, se encuentra en los sacramentarios VE, GV, GR, GrT⁷⁰⁰ y posteriores. En ámbito romano, la fórmula del *Ordo* de Minden ya se recogía en el *Missale S. Sabinæ* y posteriormente en el *Ordo* de la corte papal de Honorio III.

La petición de participar en la divinidad de Cristo, que por su encarnación ha querido participar de nuestra humanidad, es un tema recurrente en la liturgia del tiempo navideño. Trasladado este ruego a la preparación de los dones en el ordinario de la Misa, con referencia al gesto de mezclar un poco de agua con el vino para significar la unión del pueblo fiel con Cristo, viene a ser también una petición del fruto de la plena participación en la Eucaristía, en la Comunión. La fórmula está redactada en plural, se trata pues de una petición del sacerdote en nombre de todo el pueblo y no sólo un ruego personal.

Si hay diácono, es él quien echa un poco de agua en el cáliz diciendo en voz baja *Per huius aquæ* etc. y después lo presenta al sacerdote⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ «Deus qui humanæ substantiæ dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilis 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 secula seculorum. Amen» (MR 1570, n. 1416).

⁷⁰⁰ Cfr. E. MOELLER – I. M. CLÉMENT – B. COPPIETERS’T WALLANT (ed.), *Corpus Orationum*, II: CCL 160A, n. 1692.

⁷⁰¹ «[...] infundit vinum et parum aquæ in calicem, dicens secreto: *Per huius aquæ*, et postea calicem sacerdoti præsentat» (IGMR 178).

— *La oración “In spiritu humilitatis”*

«Colocado el cáliz sobre el altar, el sacerdote profundamente inclinado dice en secreto: *Acepta, Señor, nuestro corazón contrito*» (OGMR 144).

Ésta es la oración completa:

«In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine; et sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi, Domine Deus» (MR p. 515)⁷⁰².

Se encontraba, con ligeras variantes, en el Sacramentario di Amiens como continuación de la oración *Hanc oblationem* en el ofertorio. En ámbito romano, se encuentra en el Ritual Beneventano y, algunos decenios después, de forma casi idéntica a la actual en el *Ordo* de la corte papal de Honorio III, para decirla después de dejar el cáliz sobre el altar⁷⁰³. En el MR 1570, se encuentra en forma idéntica a la actual, también por lo que se refiere al gesto de la inclinación profunda⁷⁰⁴.

La oración está redactada basándose en la de Azarías del libro de Daniel: *«in animo contrito, et spiritu humilitatis suscipiamur. Sicut in holocausto arietum, et taurorum, et sicut in millibus agnorum pinguium, sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi»* (Dan 3, 39-40 Vg). Azarías y sus compañeros no podían participar en los sacrificios de la Ley, pues ya no existía el templo, por eso lo que podían ofrecer era el culto de un sacrificio interior: el de un corazón contrito y humilde. Y es este sacrificio el que Azarías pide que sea

⁷⁰² «Acepta, Señor, nuestro corazón contrito y nuestro espíritu humilde; que este sea hoy nuestro sacrificio y que sea agradable en tu presencia, Señor, Dios nuestro» (MRE, p. 448).

⁷⁰³ E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., p. 503.

⁷⁰⁴ Cf. MR 1570, nn. 1419-1420.

agradable a Dios. En la Misa el contexto es distinto. Los fieles ahora tienen la posibilidad de ofrecer un sacrificio perfecto grato a Dios, el de Jesucristo, en el que van a participar por medio de la plegaria eucarística y la Comunión. Pero ya en el ofertorio, en el que comienza la dinámica oblativa, este ruego humilde y contrito predispone a unirse al sacrificio de Cristo con el ofrecimiento de «sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo» (1 Pe 2, 5). El sacerdote dice la oración en plural y eso significa que lo hace en nombre de todo el pueblo.

— *Incensación*

«El incienso puede libremente usarse en cualquier forma de misa: [...] *d*) cuando ya están colocados sobre el altar el pan y cáliz, para incensar las ofrendas, la cruz y el altar, al sacerdote y al pueblo» (OGMR 276).

El uso del incienso en el ofertorio lo hemos visto arriba en ámbito franco-germánico, en el *Ordo Romanus V* y en el *Ordo* de Minden. Bernoldo de Costanza († 1100) informa que, si bien el *Ordo* romano no concedía la incensación de la *oblatio* en el altar, casi todos la hacían⁷⁰⁵. En efecto, como se ha visto arriba, a finales del siglo XI está presente en el *Ordo Missæ* del Ritual beneventano, en el *Missale S. Sabinæ* y en el *Ordinale* de Montecassino. En Roma el *Ordo Ecclesiæ Lateranensis* de 1145 atestigua el rito de la incensación de las ofrendas, del altar y de las personas, y después el *De missarum mysteriis* de Inocencio III, como también el *Ordo* de la corte papal de Honorio III. En el MR 1570 la incensación de las ofrendas, de la cruz y del altar se regula de modo muy detallado y complicado; en cambio, la del

⁷⁰⁵ Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 9: PL 151, 983.

celebrante, del diácono, del subdiácono, del clero en el coro, y del pueblo es más sencilla⁷⁰⁶.

Hemos visto antes, al considerar el uso del incienso en la procesión de entrada, que el incensario humeante tiene un significado de veneración y, unido a la incensación, tiene también otros significados:

«El sacerdote puede incensar las ofrendas colocadas sobre el altar y después la cruz y el mismo altar, para significar que la oblación de la Iglesia y su oración suben ante el trono de Dios como el incienso. Después son incensados, sea por el diácono o por otro ministro, el sacerdote, en razón de su sagrado ministerio, y el pueblo, en razón de su dignidad bautismal» (OGMR 75).

La dignidad del sacerdote y del pueblo deriva de la participación en el sacerdocio de Cristo, si bien son participaciones distintas. Esas incensaciones se dirigen ante todo a Cristo mismo. Como en otros momentos de la Misa, también ahora, que se va a entrar en el momento central del Sacrificio eucarístico, la Iglesia, con el rito de la incensación, reconoce ser una comunidad sacerdotal, unida a Cristo su Cabeza, representado sacramentalmente por el sacerdote.

— *Lavabo*

«A continuación, el sacerdote se lava las manos en el lado del altar. Con este rito se expresa el deseo de purificación interior» (OGMR 76).

Este rito del ofertorio en ámbito franco-germánico lo testimonian los *Ordines Romani V* y *XV* y el *Ordo* de Minden, pero no coinciden por completo: el *Ordo XV*, al inicio, antes y

⁷⁰⁶ Cf. MR 1570, n. 26*.

después de que el sacerdote reciba las *oblaciones* del pueblo; el *Ordo V* sólo después; el *Ordo* de Minden sólo antes. Tampoco es uniforme la recepción de este rito en ámbito romano. No lo menciona el *Micrologus*, pero sí el Ritual Beneventano de finales del siglo X, que lo sitúa después de que el sacerdote ha recibido las *oblaciones*, y en la misma época el *Ordinale* de Montecassino, pero lo coloca al comienzo del ofertorio. En Roma, según el *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis* del Cardenal Bernardo, el obispo celebrante se lava las manos después de haber recibido las *oblaciones*, en cambio en el *De missarum mysteriis* de Inocencio III el lavabo se coloca antes de que el sacerdote reciba las *oblaciones*. Algunos manuscritos del *Ordo Missae* según la costumbre de la Corte papal no lo mencionan, pero sí se encuentra en el *Missale Franciscanum Regulæ*, al comienzo del ofertorio⁷⁰⁷. El ordinario de la Misa de Aimón de Faversham lo coloca después del ofrecimiento de los dones, hacia el final del ofertorio. Esta última costumbre se impuso y se encuentra en el *Missale Romanum* impreso en 1474, que prevé que el sacerdote, cuando se lava las manos, recite el Salmo 25, a partir del v. 6 (*Lavabo inter innocentes manus meas...*)⁷⁰⁸; de ahí el nombre de *lavabo*, que con frecuencia se da a este rito por la palabra inicial del v. 6 del Salmo. Así lo acogió el MR 1570, en el que se prescribe que, después de la incensación, el sacerdote, mientras se lava las manos, diga el Salmo 25, 6-12⁷⁰⁹.

En la Misa actual la locución que acompaña al gesto es más breve: «*Lava me, Domine, ab iniquitate mea, et a peccato meo*

⁷⁰⁷ Cf. M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ codicis VI.G.38 Bibliothecæ Nationalis Neapolinensis*, o. c., n. 1186.

⁷⁰⁸ Cf. A. WARD – C. JOHNSON (ed.), *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, o. c., n. 984.

⁷⁰⁹ Cf. MR 1570, nn. 26*, 1426-1427.

munda me» (MR p. 515). Está tomada del Sal 50,4 Vg⁷¹⁰, añadiendo la invocación *Domine*, y expresa el deseo de purificación interior, como señala la citada frase de OGMR 76. Es una interpretación que ya se expresaba en en las Catequesis mistagógicas atribuidas a san Cirilo de Jerusalén⁷¹¹. El deseo de purificación interior es normal cuando se está entrando en la cúspide de la celebración: la plegaria eucarística, seguida de la Comunión.

— *Oración sobre las ofrendas*

«Terminada la colocación de las ofrendas y los ritos que la acompañan, se concluye la preparación de los dones con la invitación a orar juntamente con el sacerdote, y con la oración sobre las ofrendas, y así todo queda preparado para la plegaria eucarística» (OGMR 77/1).

La invitación que el sacerdote dirige al pueblo para que recen con él se dice con una fórmula fija y gestos determinados:

«Vuelto al centro del altar y de pie cara al pueblo, el sacerdote extiende y junta las manos e invita al pueblo a orar,

⁷¹⁰ «Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me» (Ps 50, 4 Vg).

⁷¹¹ «Ya habéis visto que el diácono daba el agua para las abluciones al sacerdote y a los otros presbíteros que rodean el altar de Dios. En modo alguno daba el agua debido a la suciedad corporal. No se trata de esto. Porque al entrar en la iglesia no teníamos en absoluto mancha corporal. Esa ablución es símbolo de que conviene que nos limpiemos de todos los pecados e iniquidades. Las manos son símbolo de nuestras acciones. Al lavarlas, ponemos de manifiesto explícitamente cuál debe ser la integridad y pureza de nuestras obras. ¿No has oído al bienaventurado David descubriéndonos este misterio y diciendo: *Lavaré entre los inocentes mis manos y rodearé tu altar, Señor* (Salmo 25,6)? Lavarse las manos es signo de estar libre de pecado» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Quinta catequesis mistagógica. La celebración eucarística*, 2: en *Catequesis a los recién bautizados*, [«Cuadernos Phase», 123], J. Urdeix [dir.], Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002, p. 25).

diciendo: *Orad, hermanos*. El pueblo se pone de pie y responde: *El Señor reciba de tus manos*» (OGMR 146).

Éstas son las fórmulas completas:

«Orate, fratres: ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem.

Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis ad laudem et gloriam nominis sui, ad utilitatem quoque nostram totiusque Ecclesiae suae sanctae» (MR p. 515)⁷¹².

Fórmulas semejantes las hemos visto en el Sacramentario de Amiens y en el *Ordo Romanus V*. En ámbito romano el *Micrologus* refiere únicamente que antes de la *secreta* el sacerdote invita al pueblo a orar, pero no ofrece ninguna fórmula. El *Missale S. Sabinæ* ofrece las fórmulas de invitación a orar (*Orate per me...*) y de respuesta del pueblo, distintas de las del Sacramentario de Amiens. Esa invitación se menciona en el *Ordinale* de Montecassino y en el *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis*. Un fórmula casi idéntica a la actual es la que ofrece el *Ordo* de la corte papal bajo Honorio III e igualmente el *Ordo Missæ* de Aimón de Faversham, el *Missale Romanum* de 1474 y el MR 1570.

Pío XII subrayaba el que se diga *meum ac vestrum sacrificium*, porque manifiesta que en el sacrificio eucarístico el sacerdote hace el ofrecimiento de la víctima en unión con el pueblo⁷¹³. También san Juan Pablo II remarcaba la afirmación

⁷¹² «Orad, hermanos, para que este sacrificio, mío y vuestro, sea agradable a Dios, Padre todopoderoso.

El Señor reciba de tus manos este sacrificio, para alabanza y gloria de su nombre, para nuestro bien y el de toda su santa Iglesia» (MRE p. 448).

⁷¹³ «Los ritos y las oraciones del sacrificio eucarístico no menos claramente significan y muestran que la oblación de la víctima la hace el sacerdote juntamente con el pueblo. Pues no solamente el ministro sagrado, después de haber ofrecido el pan y el vino, dice explícitamente, vuelto hacia el pueblo: “Orad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea aceptable ante Dios Padre todopoderoso”» (Pío

del valor sacrificial de la Eucaristía que se muestra en esta invitación del sacerdote⁷¹⁴.

La IGMR explica que con la oración sobre las ofrendas se prepara la plegaria eucarística. Esto se ve ya en la invitación y en la respuesta del pueblo, pues se expresa el deseo de que la acción ministerial del sacerdote en orden al sacrificio eucarístico y la unión de toda la asamblea litúrgica al sacrificio que se va a realizar y el sacrificio espiritual de todos sean agradables a Dios Padre todopoderoso. El sacrificio de Cristo es perfecto, pero los fieles no lo son, de ahí la necesidad de pedir que se acepte su participación en el sacrificio. El horizonte universal de la expresión *ad utilitatem quoque nostram totiusque Ecclesiae suae sanctae* se entiende bien considerando la enseñanza del Concilio Vaticano II: «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual *Cristo, que es nuestra Pascua, ha sido inmolado* (1 Cor 5,7)» (LG 3).

Después de la respuesta del pueblo el sacerdote dice la oración sobre las ofrendas en voz alta, con las manos extendidas⁷¹⁵. La oración es única en cada Misa y termina con la

XII, Enc. *Mediator Dei*, 20-XI-1947: la traducción española está tomada de www.vatican.va, 2-V-2018).

⁷¹⁴ «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» (S. JUAN PABLO II, Carta *Dominicae Cenae*, 24-II-1980, n. 9/5: la traducción española está tomada de www.vatican.va, 2-V-2018).

⁷¹⁵ «Deinde sacerdotes, manibus extensis, dicunt orationem super oblata. In fine populus acclamat: *Amen*» (IGMR 146).

conclusión breve⁷¹⁶. «Uniéndose a la oración, el pueblo hace suya la plegaria mediante la aclamación *Amén*» (OGMR 77/3).

Los sacramentarios más antiguos no coinciden respecto al nombre de esta oración. En el Sacramentario Veronense se presentan la fórmulas sin ningún nombre específico. En el GV algunas están sin título y otras con el nombre *secreta*. Con este nombre están presentes en la Gelasianos del siglo VIII, porque se estaba generalizando el decirla en voz baja⁷¹⁷. En los sacramentarios gregorianos la variedad es mayor: en el GrP las fórmulas figuran siempre con el título *super oblatam*; en el GrT, algunas con el título *super oblata*, y otras como *secreta*; en el GR, siempre *super oblata*, pero en la lista de los elementos de la Misa, al comienzo del sacramentario se dice: «*legitur... oblationem super oblatam*» (GR 2)⁷¹⁸. En el Sacramentario de Fulda todavía figura con el título *super oblata*. El *Micrologus* la llama *secreta*, que fue el título que acabó por imponerse. En efecto, así aparece en los formularios de las Misas de la primera parte del *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense* copiada en 1180-1198, del *Missale Franciscanum Regulæ*, del *Missale Romanum* de 1474, del MR 1570 y sucesivas ediciones hasta la de 1962. En el *Missale Romanum* actual se ha vuelto al

⁷¹⁶ «In Missa unica dicitur oratio super oblata, quæ concluditur conclusione brevior, idest: *Per Christum Dominum nostrum*; si vero in fine ipsius fit mentio Filii: *Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum*» (IGMR 77/2).

⁷¹⁷ Según el *Ordo Romanus XV*, del siglo VIII: «Tunc pontifex, inclinato vultu in terra, dicit orationem super oblationis [sic!], ita ut nullus, preter Deum et ipsum audiat, nisi tantum *Per omnia secula seculorum*» (M. ANDRIEU, *Les Ordines Romains du haut moyen âge*, III, o. c., p. 102, n. 35). También el *Ordo Romanus V*: «[...] dicta oratione super oblationes secreta et episcopo alta voce incipiente: *Per omnia secula seculorum*» (ibídem, II, p. 221, n. 58).

⁷¹⁸ En el Sacramentario de Marmoutier (Autun 19 bis), gregoriano con suplemento, en la lista de los elementos de la Misa se dice: «dicitur oratio super oblata» (cfr. Cfr. J. DÉCREUX, *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19 bis) dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens de IX^e siècle*, II, o. c., n. 2).

nombre del GR, entre otras razones porque el sacerdote la dice en voz alta.

La estructura literaria de estas oraciones es, en cierto modo, semejante a la de las colectas, pero la sección anamnética es menos frecuente, porque la *ratio* de la petición se expresa con frecuencia refiriéndose a la función específica de la *super oblata* de concluir la presentación de los dones y preparar la plegaria eucarística. Así, por ejemplo, la del domingo III del tiempo ordinario: «*Munera nostra, Domine, suscipe placatus, quae sanctificando nobis, quæsumus, salutaria fore concede*»⁷¹⁹. Se pide al Señor que reciba con bondad (*placatus*) los dones de la asamblea litúrgica y los santifique para que sean saludables, es decir, provechosos para la salvación. Por lo que atañe a la conclusión, es siempre breve: *Per Christum Dominum nostrum*⁷²⁰.

Algunos autores se muestran críticos respecto a muchas de las formulaciones de esta oración en el *Missale* porque, a su entender, se debería eliminar cualquier expresión oblativa, en sentido sacrificial, para no anticipar lo que es propio de la plegaria eucarística. Hay que objetarles que esa crítica no tiene en cuenta la unidad de la Misa en conjunto, unidad ciertamente más acentuada si consideramos la liturgia eucarística⁷²¹. Es una unidad básica, no artificiosa, como si estuviese formada de segmentos aislados entre sí. Lo que es la Misa –el sacrificio eucarístico del cuerpo y de la sangre de Cristo que actualiza el

⁷¹⁹ «Señor, recibe con bondad nuestros dones y, al santificarlos, haz que sean para nosotros dones de salvación» (MRE, p. 384).

⁷²⁰ «In Missa unica dicitur oratio super oblata, quæ concluditur conclusione brevior, idest: *Per Christum Dominum nostrum*; si vero in fine ipsius fit mentio Filii: *Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum*» (IGMR 77/2).

⁷²¹ Sobre este debate, cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 430-446.

sacrificio de la cruz e incluye también la ofrenda de la Iglesia⁷²²—no permanece oculto desde el comienzo de la celebración, para que más adelante, en el vértice de la Misa, se descubriese, como se descubre una lápida conmemorativa o la estatua homenaje de un personaje ilustre. Al contrario, ya al comienzo de la Misa se venera el altar y hay colectas con referencia dinámica al sacrificio eucarístico⁷²³. Véase, por ejemplo, la colecta del jueves de la 2ª semana de Pascua:

«Deus, qui pro salute mundi sacrificium paschale effecisti, propitiare supplicationibus populi tui, ut interpellans pro nobis Christus Pontifex noster, nos per id quod nostri est similis reconciliet, per id quod tibi est æqualis absolvat. Per Dominum» (MR p. 391)⁷²⁴.

La oración es antigua, se encuentra en el Sacramentario Gregoriano, en sus tres tipos (Paduense, Tridentino y Cameracense) y en muchos otros posteriores⁷²⁵. La anámnesis del sacrificio pascual, que se expresa amplificando la invocación, fundamenta la petición de los frutos del sacrificio pascual, que se entiende que se actualizará por medio de la celebración eucarística, pues se hará presente la acción sacerdotal de Cristo

⁷²² Cf. SC 47; CCC 1330.

⁷²³ Además de la que seguidamente se cita, véanse también las colectas de la Misa de: martes de la 4ª semana de Cuaresma, Jueves Santo en la Cena del Señor, lunes de la 4ª semana de Pascua, viernes de la 5ª semana de Pascua, solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, memoria de san Pedro Chanel, en la celebración del Bautismo formulario A.

⁷²⁴ «Oh, Dios, que estableciste el sacrificio pascual para la salvación del mundo, sé propicio a las súplicas de tu pueblo, para que Jesucristo, nuestro Sumo Sacerdote que intercede en favor nuestro, nos reconcilie por aquello que le asemeja a nosotros y nos absuelva en virtud de su igualdad contigo. Por nuestro Señor Jesucristo» (MRE p. 331).

⁷²⁵ Cf. *Corpus Orationum*, o. c., n. 2037; A. WARD, *Orations of the Second Week of Easter in the 2000 "Missale Romanum"*, «Ephemerides Liturgicae», 126 (2012), 93-95.

que intercede por nosotros y, en cuanto hombre (*per id quod nostri est similis*) y en cuanto Dios (*per id quod tibi est æqualis*), nos reconcilia y libera del pecado.

La propuesta de eliminar cualquier referencia oblativa antes de la plegaria eucarística no se alinea con la tradición litúrgica antigua; en efecto, el *Missale* actual recoge muchas *orationes super oblata* de los más antiguos libros litúrgicos romanos, empezando por el Sacramentario Veronense⁷²⁶, y en muchas de ellas se encuentran referencias indudables al sacrificio eucarístico. Como hemos visto, la dinámica oblativa sacrificial está muy presente en el ofertorio, dinámica justamente porque se orienta hacia la completa oferta sacrificial de la plegaria eucarística. Si se tiene presente la función de la *oratio super oblata*, es natural que esa dinámica se acentúe en ella. Basta considerar las oraciones sobre las ofrendas de los domingos del tiempo ordinario para darse cuenta:

«*Grata tibi sit, quaesumus, Domine, tuae plebis oblatio, per quam et sanctificationem referat, et quae pie precatur obtineat. Per Christum*» (Dominica I per annum).

«*Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. Per Christum*» (Dominica II per annum).

«*Munera nostra, Domine, suscipe placatus, quae sanctificando nobis, quaesumus, salutaria fore concede. Per Christum*» (Dominica III per annum.).

«*Altaribus tuis, Domine, munera nostrae servitutis inferimus, quae, placatus assumens, sacramentum nostrae redemptionis efficias. Per Christum*» (Dominica IV per annum).

⁷²⁶ Cf. V. RAFFA, *Le orazioni sulle offerte del proprio del tempo nel nuovo Messale*, «Ephemerides Liturgicæ», 84 (1970), 299-322.

«*Domine Deus noster, qui has potius creaturas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti, tribue, quaesumus, ut etiam aeternitatis nobis fiant sacramentum. Per Christum*» (Dominica V per annum) (MR pp. 451-455)⁷²⁷.

Está claro que estas oraciones miran siempre hacia la plenitud del sacrificio, que se relizará mediante la plegaria eucarística y en el que los fieles participarán del todo en la Comunión.

3.3.2. Plegaria eucarística

«Ahora empieza el centro y la cumbre de toda la celebración, a saber, la plegaria eucarística, que es una plegaria de acción de gracias y de consagración (*sanctificationis*)» (OGMR 78).

La *sanctificatio* se puede entender no sólo en el sentido más común –también del verbo ἁγιάζω– de santificar, consagrar, sino también de proclamar santo, referido a Dios⁷²⁸. Veámoslo

⁷²⁷ «Señor, que la ofrenda de tu pueblo te agrade, nos santifique y alcance para nosotros lo que imploramos piadosamente. Por Jesucristo nuestro Señor» (primera semana del tiempo ordinario).

«Concédenos, Señor, participar dignamente en estos sacramentos, pues cada vez que se celebra el memorial del sacrificio de Cristo, se realiza la obra de nuestra redención. Por Jesucristo nuestro Señor» (segundo domingo del tiempo ordinario).

«Señor, recibe con bondad nuestros dones y, al santificarlos, haz que sean para nosotros dones de salvación. Por Jesucristo nuestro Señor» (tercer domingo del tiempo ordinario).

«Presentamos, Señor, estas ofrendas en tu altar como signo de nuestro reconocimiento; concédenos, al aceptarla con bondad, transformarlas en sacramento de nuestra redención. Por Jesucristo nuestro Señor» (cuarto domingo del tiempo ordinario).

«Señor y Dios nuestro, que has creado estos dones como remedio eficaz de nuestra debilidad, concédenos que sean también para nosotros sacramento de vida eterna. Por Jesucristo nuestro Señor» (quinto domingo del tiempo ordinario) (MRE pp. 382-386).

⁷²⁸ Cf. C. GIRAUDDO, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull’eucaristia*, o. c., p. 163.

con más detalle. San Justino ofrece una breve descripción, citada anteriormente, en su primera Apología y es oportuno recordarla:

«Luego, al que preside a los hermanos, se le ofrece pan y un vaso de agua y vino, y tomándolos él tributa alabanzas y gloria (αἶνον καὶ δόξαν) al Padre del universo por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias (εὐχαριστίαν [...] ἐπὶ πολὺ ποιεῖται), por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Y cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias (τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν), todo el pueblo presente aclama diciendo: Amén»⁷²⁹.

En todas las liturgias orientales y occidentales el centro y vértice de la celebración es la plegaria eucarística, llamada anáfora en la liturgias orientales⁷³⁰. Las alabanzas y acciones de gracias son motivadas por la anámnesis, principalmente del misterio pascual, que funda también los segmentos epicléticos (epiclesis sobre las ofrendas y sobre los comulgantes, e intercesiones). La composición orgánica de estos elementos varía según las distintas liturgias. En la liturgia romana sólo se ha usado una plegaria eucarística, el Canon romano. Con la reforma promovida por el Concilio Vaticano II se han añadido otras de nueva composición. Tres de ellas, las plegarias eucarísticas II, III y IV, están puestas más de relieve, junto con el Canon romano, tanto por la disposición gráfica en el *Missale Romanum*, como

⁷²⁹ *Apología I*, c. 65, o. c., p. 1068. Se refería a la liturgia eucarística después del bautismo. La descripción de la liturgia del domingo es más breve: «Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo “amén”» (ibídem, c. 67, o. c., p. 1069).

⁷³⁰ Cf. C. GIRAUDDO, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, o. c., p. 163.

por la IGMR nn. 364-365. Examinaremos en particular estas cuatro.

Antes de examinarlas, parece oportuno detenerse, brevemente, sobre el hecho de que el centro culminante de la celebración eucarística haya tomado la forma de una plegaria de alabanza y acción de gracias (*eucharistia*), aunque no exclusivamente, sino junto con peticiones. Los Evangelios sinópticos sitúan la institución de la Eucaristía en el marco de la celebración de Jesús con sus discípulos de la cena pascual, pero la voluntad instituyente de Jesús no es la de ordenar que la Iglesia repita la cena pascual. Hemos considerado arriba⁷³¹, y conviene repetirla de nuevo, la cita de SCA 11: «Con el mandato “Haced esto en conmemoración mía” (cf. Lc 22,19; 1 Co 11,25), nos pide corresponder a su don y representarlo sacramentalmente. Por tanto, el Señor expresa con estas palabras, por decirlo así, la esperanza de que su Iglesia, nacida de su sacrificio, acoja este don, desarrollando bajo la guía del Espíritu Santo la forma litúrgica del Sacramento. En efecto, el memorial de su total entrega no consiste en la simple repetición de la última Cena, sino propiamente en la Eucaristía, es decir, en la novedad radical del culto cristiano». El sacrificio de Jesucristo en la cruz ha suprimido los sacrificios de sangre de la Antigua Ley, llevando a cabo con perfección lo que anunciaban y prefiguraban. El nuevo culto tiene otra forma: «Jesús, para consagrar al pueblo con su propia sangre, murió fuera de la puerta. Salgamos, pues, hacia él, fuera del campamento, cargados con su oprobio [...] Por medio de él, ofrezcamos continuamente a Dios un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de unos labios que confiesen su nombre» (Heb 13, 12-13.15). Por medio de la alabanza y acción

⁷³¹ Cf. 2.1.3.

de gracias de la plegaria eucarística el sacrificio de la cruz se hace siempre actual en la Iglesia.

— *El Canon romano en la historia*⁷³²

En los más antiguos sacramentarios de la liturgia romana, el GV y las tres formas del Gregoriano (GrP, GrT y GR), el Canon aparece, con ligeras variantes que examinaremos en el momento oportuno, en la misma forma que se ha usado desde aquel tiempo y en los siglos sucesivos hasta el Concilio Vaticano II y que, después de la reforma posconciliar, figura como plegaria eucarística I. Sin embargo en aquellos sacramentarios, como hemos visto arriba, faltaba el memento de difuntos, excepto en el GrP, porque en Roma no se pedía por los difuntos en la Misa de los domingos y fiestas, pero sí entre semana. Aquellos sacramentarios nos dan a conocer el Canon romano de la segunda mitad de siglo VII. ¿Es posible anticipar su origen?

El testimonio literario más antiguo del Canon es de san Ambrosio, que hemos visto arriba. Nos ofrece dos citas. El comienzo de la primera corresponde al actual *Quam oblationem* y llega hasta la consagración del cáliz; sobre lo que precede nos informa sólo de modo esquemático: «*reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur: laus deo,*

⁷³² Cf. L. EIZENHÖFER, *Canon Missae Romanae*, I: *Traditio textus*, Orbis Catholicus, Roma 1954; IDEM, *Canon Missae Romanae*, II: *Textus propinqui*, Herder, Roma 1966; G. DI NAPOLI, *Il lento processo di formazione del Canone romano*, «Ecclesia Orans», 17 (2000), 229-268; E. MAZZA, *L'anafora eucaristica: Studi sulle origini*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1992, pp. 261-307; P. BORELLA, *Evoluzione letteraria del Canone romano*, «Rivista Liturgica», 53 (1966), 523-561; B. BOTTE, *Histoire des prières de l'Ordinaire de la Messe*, in B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L'Ordinaire de la Messe*. o. c., pp. 15-25.

*defertur oratio, petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris»*⁷³³.
Sigue después la primera cita:

«Vis scire, quam uerbis cælestibus consecratur? Accipe, quæ sunt uerba. Dicit sacerdos: *Fac nobis, inquit, hanc oblationem scriptam, rationabilem acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi. Qui pridie quam pateretur, in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad cælum, ad te, sancte pater omnipotens æterne deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque apostolis et discipulis suis tradidit dicens: accipite et edite ex hoc omnes; hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur. – Aduerte! – Similiter etiam calicem, postquam cenatum est, pridie quam pateretur, accepit, respexit ad cælum, ad te, sancte pater omnipotens æterne deus, gratias agens benedixit, apostolis et discipulis suis tradidit dicens: accipite et bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus»*⁷³⁴.

La segunda cita continúa la primera y va hasta el *Supra quæ*:

«Deinde quantum sit sacramentum, cognosce. Vide, quid dicat: *Quotiescumque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, donec iterum adueniam. Et sacerdos dicit: Ergo memores gloriosissimæ eius passionis et ab inferis resurrectionis et in cælum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem uitæ æternæ. Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchæ*

⁷³³ *De sacramentis*, IV, 4, 14: *Tutte le opere di sant’Ambrogio*, 17, O. FALLER – G. BANTERLE (ed.), o. c., p. 92.

⁷³⁴ *Ibidem*, IV, 5, 21-22: pp. 96-98.

nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech»⁷³⁵.

Las fórmulas no son idénticas, pero bastante semejantes a las que se encuentran en el GV y el Gregoriano, sin embargo las variantes no son ligeras y nos dan a conocer que antes del texto del Canon de la segunda mitad del siglo VII, que permanecerá prácticamente fijo, hubo cambios de cierto relieve, como veremos a continuación.

San Inocencio I en su carta a Decencio, obispo de Gubbio, el 19 de marzo de 416, le insta a que se ajuste a la costumbre de la Iglesia romana, y el primer punto se refiere al momento de mencionar los nombres de los que han dado ofertas: debe hacerse *inter sacra mysteria*, en concreto después de que *oblaciones sunt commendatæ*⁷³⁶. Se trata del memento de vivos. ¿A qué *commendatio oblationum* se refería el papa Inocencio? Los expertos no concuerdan en su respuesta: algunos la refieren al segmento del Canon que comienza con *Te igitur*, otros a la *commendatio* que sigue al relato de la institución y a la anámnesis posconsacratoria⁷³⁷. La primera respuesta parece que concuerda mejor con lo que dice san Ambrosio sobre los ritos que preceden el relato de la institución, porque incluye la

⁷³⁵ *Ibidem*, IV, 6, 26-27: p. 100.

⁷³⁶ «De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat, atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum Deo offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandæ, ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicienda; ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quæ ante præmittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus» (*Epistola 25*, II, 5: PL 20, 553-554).

⁷³⁷ Para la primera respuesta, cf. B. CAPELLE, *Innocent I et le canon de la messe*, en *IDEM, Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire, 2: Histoire : La messe*, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César, Louvain 1962, pp. 236-247; para la segunda respuesta cf. G. DI NAPOLI, *Il lento processo di formazione del Canone romano*, o. c., 248-250.

petición «*pro populo, pro regibus, pro ceteris*», y podríamos concluir que el texto desde *Te igitur* hasta *sacrificia illibata* estaba ya presente en el Canon antes del 416⁷³⁸.

El *Liber Pontificalis* refiere que san León Magno (440-461) «*Hoc constituit ut intra actionem sacrificii diceretur sanctum sacrificium et cetera*», o sea, *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* después de *Melchisedech*⁷³⁹.

El papa Vigilio, en una carta al emperador Justiniano (a. 540), entre otras cosas escribe: «*ut, quod omnes pontifices antiqua in offerendo sacrificio traditione deposcimus, exorantes ut catholicam fidem adunare, regere dominus et custodire toto orbe dignetur*»⁷⁴⁰. El conjunto de palabras en negrita muestra que Vigilio se refiere a las intercesiones del *Te igitur* que siguen la *commendatio oblationum*: «*imprimis quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare custodire adunare et regere digneris toto orbe terrarum*». Como Vigilio habla de una antigua tradición, quiere decir que al menos se remonta a los años anteriores a su viva memoria⁷⁴¹.

El *Liber Pontificalis* atribuye a san Sixto I que el *Sanctus* se cantara *intra actionem*⁷⁴². La atribución no parece fundada, pero en la época de la primera redacción del *Liber Pontificalis* ya se

⁷³⁸ Cf. B. CAPELLE, *ivi*, p. 245; B. BOTTE, *Histoire des prières de l'Ordinaire de la Messe*, o. c., pp. 21-22.

⁷³⁹ La cita corresponde a la edición crítica de Duchesne, pero falta en un manuscrito y en otros está copiada de modo incompleto, cf. *Liber Pontificalis nella recensione di Pietro Guglielmo OSB e del card. Pandolfo, glossato da Pietro Bohier OSB, vescovo di Orvieto*, U. PREROVSKY (ed.), II, («*Studia Gratiana*»), 22), Roma 1978, p. 109.

⁷⁴⁰ CSEL 35, p. 348.

⁷⁴¹ Cf. G. DI NAPOLI, *Il lento processo di formazione del Canone romano*, o. c., 244-245.

⁷⁴² «*“Hic constituit ut intra actionem, sacerdos incipiens, populo hymnum decantasse ‘Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabbaot’, et cetera”, ma non si trova in tutti i codici*» (*Liber Pontificalis*, U. PREROVSKY [ed.], II, o. c., p. 15).

había perdido la memoria de la introducción en Roma del *Sanctus* en la Misa. Los expertos concuerdan en asignarla hacia la mitad del siglo V⁷⁴³.

El prefacio como parte variable del Canon, antes del GV y del Gregoriano, lo testimonia el VE, que contiene un número elevado de prefacios, 267, resultado en parte del hecho de ser una colección de libelos de archivo, no un libro organizado sistemáticamente. La colección originariamente estaba hecha en la segunda mitad del siglo VI, pero los formularios recogidos provienen desde los primeros decenios del siglo V hasta la primera mitad del VI. En la mayoría de estos prefacios la parte final remite al *Sanctus*, pero en un cierto número falta eso, pues se concluye: «*hostias tibi laudis offerimus per Christum dominum nostrum*», y corresponden a formularios anteriores a la introducción del *Sanctus*⁷⁴⁴.

Que en el VE hubiera *Communicantes* y *Hanc igitur* propios muestra que estos dos segmentos del Canon ya estaban presentes al menos desde la mitad del siglo VI, ligados el primero a algunos días litúrgicos y el segundo a la celebración de un sacramento o sacramental.

Todos estos datos sobre la historia del Canon romano entre finales del siglo IV y la mitad del siglo VII son insuficientes, porque fragmentarios, para poder elaborar una historia completa de todo el Canon, pero al menos sirven para subrayar la antigüedad de esta plegaria eucarística de la liturgia romana.

⁷⁴³ Cf. G. DI NAPOLI, *La prex a Roma prima e dopo l'introduzione del Sanctus: sconvolgimenti e riconfigurazione*, «Ecclesia Orans», 25 (2008), 267-268.

⁷⁴⁴ Cf. *ibidem*, 261-309.

— *Diálogo introductorio*

«El sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón hacia Dios, en oración y acción de gracias, y lo asocia a su oración que él dirige en nombre de toda la comunidad, por Jesucristo en el Espíritu Santo, a Dios Padre. El sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de las grandezas de Dios y en la ofrenda del sacrificio» (OGMR 78).

La plegaria eucarística se introduce con un diálogo entre el sacerdote y el pueblo. Su origen es muy antiguo, pues se encuentra completo en la *Tradición apostólica* atribuida a san Hipólito (hacia 215), y aparece en la mayor parte de las liturgias occidentales y orientales⁷⁴⁵. En el GV comienza con el *Sursum corda*, mientras que en las tres formas del Gregoriano (GrP, GrT y GR) comienza con *Dominus vobiscum*.

El sentido de la primera parte del diálogo introductorio («*Dominus vobiscum – Et cum spiritu tuo*»), presente también al comienzo de la Misa, aquí resulta de algún modo como potenciado, porque, aunque toda la Misa sea acción de Cristo, ahora en el centro y culmen de la celebración el actor redentor se hace máximamente actual.

San Agustín explica en un discurso a los neófitos la invitación «*Sursum corda*» y la respuesta «*Habemus ad Dominum*»: «cuando escuchéis al sacerdote decir: *Levantemos el corazón*, responded: *Lo tenemos levantado hacia el Señor*. Esforzaos para que sea verdadera vuestra respuesta, pues ella quedará en las actas de Dios (*quia apud acta Dei respondetis*); vayan de acuerdo la realidad y las palabras; no afirme la lengua lo que

⁷⁴⁵ Cf. C. A. BOUMAN, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer*, «*Vigiliæ Christianæ*», 4 (1950), 94-115.

niega la conciencia»⁷⁴⁶. Todo lo que sucede en este momento son *acta Dei*, que exigen a todos los presentes una actitud atenta y participante. «Se nos recuerda que nuestros corazones, nuestros pensamientos, nuestros afanes..., todo ha de quedar verdaderamente centrado en Dios. No hay aquí lugar para la somnolencia o la distracción. Va a realizarse la acción más trascendente en que los hombres y mujeres podemos participar en la tierra»⁷⁴⁷.

Sigue después la tercera invitación con la respuesta: «*Gratias agamus Domino Deo nostro – Dignum et iustum est*». La invitación es semejante a esta otra bíblica en Ap 11, 17: «*Gratias agimus tibi, Domine Deus omnipotens*». Se invita al pueblo a unirse interiormente a la plegaria del sacerdote, plegaria eucarística de acción de gracias, más aún, como explica la IGMR, a unirse a Jesucristo «en el reconocimiento de las grandezas de Dios y en la ofrenda del sacrificio» (OGMR 78), porque el sacerdote actúa *in persona Christi* y en nombre de la Iglesia. La respuesta de los fieles manifiesta su voluntad de unirse efectivamente a la plegaria eucarística con su fe y devoción.

La IGMR determina también los gestos del sacerdote que acompañan sus invitaciones y acentúan el sentido de las fórmulas:

«*Precem eucharisticam incipiens, sacerdos, manus extendens, cantat vel dicit: Dominus vobiscum, populo respondente: Et cum spiritu tuo. Cum prosequitur: Sursum corda, manus elevat. Populus respondet: Habemus ad Dominum. Deinde sacerdos,*

⁷⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *Sermón 229, 3: Obras completas de San Agustín, XXIV*, o. c., p. 299.

⁷⁴⁷ J. ECHEVARRÍA, *Vivir la Santa Misa*, o. c., p. 95.

manibus extensis, subdit: *Gratias agamus Domino Deo nostro, et populus respondet: Dignum et iustum est*» (IGMR 148)⁷⁴⁸.

— *Prefacio*

El primer elemento de la plegaria eucarística que presenta la IGMR es el prefacio, caracterizado como acción de gracias:

«Los principales elementos de que consta la Plegaria eucarística pueden distinguirse de esta manera:

a) acción de gracias (que se expresa sobre todo en el prefacio): en la que el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da las gracias por toda la obra de salvación o por alguno de sus aspectos particulares, según las variantes del día, festividad o tiempo litúrgico» (OGMR 79).

El título *Præfatio* no aparece en el VE ni en el GV, tampoco en el GrP, el texto está señalado sólo con la sigla VD; en cambio aparece en el GrT, el GR, el Suplemento Anianense, y su uso se generalizó. El nombre *præfatio*, derivado del verbo *præfari*, significa «lo que se dice en primer lugar», palabras de introducción; así pues no expresa el contenido de lo que sigue, que se caracteriza por la glorificación de Dios Padre y el agradecimiento, motivados por la anámnesis.

En cuanto al aspecto literario, las partes inicial y final del prefacio tienen un carácter protocolar, más o menos invariable. Entre ellas se encuentra la parte variable, llamada embolismo (de

⁷⁴⁸ «Al comienzo de la plegaria eucarística, el sacerdote extiende las manos y canta o dice *El Señor esté con vosotros*; el pueblo responde: *Y con tu espíritu*. Cuando continúa *Levantemos el corazón*, alza las manos. El pueblo responde *Lo tenemos levantado hacia el Señor*. Después, el sacerdote, con las manos extendidas, añade: *Demos gracias al Señor, nuestro Dios*, y el pueblo responde: *Es justo y necesario*» (OGMR 148).

ἔμβολον, cuña) en el sentido de elemento injertado⁷⁴⁹. Se habla pues de protocolo⁷⁵⁰ inicial, de embolismo y de protocolo final, que algunos autores autores designan como escatocolo, con un lenguaje insólito.

Para mostrar la estructura literaria más en concreto, consideremos, por ejemplo, el prefacio primero de los domingos del tiempo ordinario:

Protocolo inicial: *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine, sancte Pater, omnipotens aeternae Deus: per Christum Dominum nostrum.*

Embolismo: *Cuius hoc mirificum fuit opus per paschale mysterium, ut de peccato et mortis iugo ad hanc gloriam vocaremur, qua nunc genus electum, regale sacerdotium, gens sancta et acquisitionis populus diceremur, et tuas annuntiaremur ubique virtutes, qui nos de tenebris ad tuum admirabile lumen vocasti.*

Protocolo final: *Et ideo cum Angelis et Archangelis, cum Thronis et Dominationibus, cumque omni militia caelestis exercitus, hymnum gloriae tuae canimus, sine fine dicentes*⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ Cf. A. M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei Prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi (In margine al nuovo «Missale Romanum»)*, «Ephemerides Liturgicae», 86 (1972), 233-279.

⁷⁵⁰ En el lenguaje medieval de las cancellerías se llamaba protocolo la primera hoja encolada de un códice, de un pergamino o de un diploma (cf. G. DEVOTO – G. C. OLI, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1990, sub voce).

⁷⁵¹ MR p. 537. «En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación darte gracias siempre y en todo lugar, Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno, por Cristo, Señor nuestro.

Que, por su Misterio pascual, realizó la obra maravillosa de llamarnos de la esclavitud del pecado y de la muerte, al honor de ser stirpe elegida, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para que, trasladados de las tinieblas a tu luz admirable, proclamemos ante el mundo tus maravillas.

En el protocolo inicial se expresa la acción de gracias (*semper et ubique gratias agere*), la glorificación por medio de la aposición *Domine* y de los adjetivos *sancte, omnipotens, aeternae*, dirigidos a Dios, y la mediación de Cristo (*per Christum Dominum nostrum*).

El embolismo expresa la *ratio* (motivación) de la acción de gracias y de la glorificación expresadas en los protocolos inicial y final. Se expresa generalmente la obra de salvación realizada por medio de Cristo o un aspecto particular suyo; en este prefacio también la misión del pueblo de Dios. El embolismo tiene un valor de anámnesis, es decir, la Iglesia recuerda esos eventos de la historia de la salvación.

El protocolo final reanuda la glorificación de Dios Padre: *hymnum gloriae tuae canimus*. El verbo está en presente en cuanto afirmación de la alabanza que la Iglesia dirige al Padre, y a la vez invitación dirigida a la comunidad reunida para que todos se asocien a la alabanza, unida al mismo tiempo a la de los coros angélicos, cuyos cantos de alabanza de Dios se mencionan repetidamente en el Apocalipsis⁷⁵². En algunos de los nuevos prefacios del *Missale Romanum*, después de la reforma promovida por el Concilio Vaticano II, a los coros angélicos se asocian también los santos en el cielo y/o las otras criaturas⁷⁵³.

Por eso, con ángeles y arcángeles, tronos y dominaciones, y con todos los coros celestiales, cantamos sin cesar el himno de tu gloria» (MRE p. 474).

⁷⁵² Cf. Ap 5, 11-12; 7, 11-12; 19, 1-3.

⁷⁵³ Cf. A. M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei Prefazi*, o. c., 264-267; E. MOELLER (ed.), *Corpus Praefationum: Étude préliminaire*: CCL 161, Brepols, Turnhout 1981, pp. xxii-xxvii. Como ejemplo de asociación de los santos en la alabanza se puede mencionar la del *Praefatio I de Passione Domini*: «Unde et nos, Domine, cum Angelis et Sanctis universis, tibi confitemur, in exultatione dicentes» (MR p. 528). Ejemplo de referencia cósmica y angélica es el protocolo final de prefacio del domingo IV de Cuaresma: «Propter quod caelestia tibi atque terrestria canticum novum concinunt adorando, et nos, cum omni exercitu Angelorum, proclamamus, sine fine dicentes» (MR p. 241).

En el *Missale Romanum* de 1962 todos los quince prefacios mencionan únicamente los coros angélicos, excepto el prefacio *de Spiritu Sancto*, que antes de referirse a los coros de ángeles introduce el protocolo final con la frase «*Quapropter profusis gaudiis totus in orbe terrarum mundus exsultat*»⁷⁵⁴. En el enriquecimiento pasconciliar del número de prefacios, por lo que atañe al asociarse de la Iglesia en la tierra a la alabanza de los santos en el cielo, indudablemente se ha tenido en cuenta la enseñanza del Concilio: «En la liturgia terrena preparamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero⁷⁵⁵; cantamos al Señor el himno de gloria con todo el ejército celestial; venerando la memoria de los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía; aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste El, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos también gloriosos con El⁷⁵⁶» (SC 8).

Como explica la IGMR poco antes citada, el motivo de agradecimiento y de glorificación puede referirse o a toda la obra de la salvación, o a un aspecto suyo particular, según el día, la fiesta y el tiempo; y se puede añadir también según la ocasión de la Misa (celebración de algunos sacramentos, necesidades particulares, etc.); por eso el *Missale Romanum* tiene un notable número de prefacios⁷⁵⁷. En la tercera edición *typica emendata*

⁷⁵⁴ M. SODI – A. TONIOLO (ed.), *Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio typica 1962, edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, n. 1516. También en MR 1570, nn. 1456 y 1483.

⁷⁵⁵ Cf. Ap 21, 2; Col 3, 1; Heb 8, 2.

⁷⁵⁶ Cf. Flp 3, 20; Col 3, 4.

⁷⁵⁷ «La mayor parte de los prefacios (*Plurimæ præfationes*) con que ha sido enriquecido el Misal Romano miran a que los temas de la acción de gracias brillen

del *Missale Romanum* (2008) los diversos prefacios son 98. En la historia de la liturgia romana se han alternado tendencias al crecimiento y a la disminución del número de prefacios⁷⁵⁸. El VE contiene 267, sin embargo, como se trata de una compilación de libelos, algunos compuestos para ocasiones muy singulares quizás ya no se usaban. En el GV el número se reduce a 54 y, más aún, en el GR, que contiene sólo 14. La adaptación de la liturgia romana a los territorios franco-germánicos dio lugar a un incremento notable del número de prefacios: el Suplemento Anianense (mitad del siglo IX) añadió 229 al GR⁷⁵⁹; un siglo después el Sacramentario de Fulda contenía no menos de 320. El regreso a un número reducido de prefacios lo favoreció una falsa decretal atribuida a Pelagio II, recogida en los *Libri decretorum* de Burcardo de Worms (antes de 1023), donde se establecía que en los territorios franco-germánicos se debían decir únicamente los 9 prefacios que se usaban en la Iglesia Romana⁷⁶⁰. Así aparece en el *Missale Franciscanum Regulæ*; después, en el *Missale Romanum* impreso en 1474 y en el de 1570 los prefacios son 11. Posteriormente se fueron añadiendo otros hasta llegar a 15 en la edición de 1962; pero sobre todo con la reforma

en la plegaria eucarística con mayor plenitud y a que los diversos aspectos del Misterio de la Salvación se vayan exponiendo (*proponantur*) con más claridad» (OGMR 364).

⁷⁵⁸ Cf. A. WARD – C. JOHNSON, *The Prefaces of the Roman Missal: A Source Compendium with Concordance and Indices*, Congregation for Divine Worship, Roma 1989, pp. 10-12.

⁷⁵⁹ Cf. J. DÉCREUX, *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19 bis) dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens de IX^e siècle*, Revues et mis au point par Victor Saxer, 2 vol. (I: *Étude*; II: *Texte*), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1985.

⁷⁶⁰ Cf. BURKHARD VON WORMS, *Decretorum libri XX ex consiliis et orthodoxorum Patrum decretis, tum etiam diversarum Nationum Synodis seu loci communes congesti*, reimpresión facsimile de la *Editio princeps* Köln 1548, G. FRANSEN – T. KÖLZER (ed.), Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1992, lib. III, cap. 69, f. 63v.

litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II se ha incrementado notablemente el número de prefacios. La IGMR explica los motivos en el n. 364, citado cuatro notas más arriba.

La variabilidad del prefacio, a diferencia de la invariabilidad del Canon, llevó a considerarlo un elemento previo, no parte integrante del Canon en cuanto plegaria eucarística. Esto se manifestaba claramente en el libro litúrgico. En el *Missale Romanum*, de la edición de 1570 a la de 1962, la disposición tipográfica del *Ordo Missæ* separaba netamente los prefacios del *Canon Missæ*. Lo mismo sucedía con las *Rubricæ generales Missalis* y el *Ritus servandus in celebratione Missæ*. De ahí que no hubiera una palabra o expresión que los designase en unidad, como en cambio en el *Missale Romanum* después de la reforma litúrgica promovida por el Vaticano II aparece el sintagma *Præx eucharistica* como título general bajo el que se transcriben el diálogo inicial, los prefacios y las cuatro plegarias eucarísticas principales.

Las plegarias eucarísticas II y IV tienen un prefacio propio, que examinaremos ahora, mientras que las plegarias eucarísticas I y III no tienen prefacio propio y se pueden decir con cualquier prefacio. En cualquier caso el prefacio no puede faltar, sin él la plegaria eucarística estaría incompleta.

Éste es el prefacio de la plegaria eucarística II:

«Vere dignum et iustum est, æquum et salutare, nos tibi, sancte Pater, semper et ubique gratias agere per Filium dilectionis tuæ Iesum Christum,

Verbum tuum per quod cuncta fecisti: quem misisti nobis Salvatorem et Redemptorem, incarnatum de Spiritu Sancto et ex Virgine natum. Qui voluntatem tuam adimplens et populum tibi

sanctum acquirens extendit manus cum pateretur, ut mortem solveret et resurrectionem manifestaret.

Et ideo cum Angelis et omnibus Sanctis gloriam tuam prædicamus, una voce dicentes» (MR p. 580)⁷⁶¹.

El texto de esta plegaria eucarística deriva en gran parte de la anáfora de la *Tradición apostólica* de san Hipólito, pero con bastantes variaciones⁷⁶². Las frases protocolares iniciales hasta *gratias agere* coinciden con las de la mayor parte de los prefacios⁷⁶³ y corresponden al carácter general de acción de gracias de la plegaria eucarística. La Iglesia, cuando se llega al momento culminante de la celebración eucarística, quiere sobre todo agradecer a la Trinidad santísima la realización de su designio de salvación, pero no sólo en este momento, sino

⁷⁶¹ «En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación darte gracias, Padre santo, siempre y en todo lugar, por Jeucristo, tu Hijo amado.

Por él, que es tu Verbo, hiciste todas las cosas; tú nos lo enviaste para que, hecho hombre por obra del Espíritu Santo y nacido de María, la Virgen, fuera nuestro Salvador y Redentor. Él, en cumplimiento de tu voluntad, para destruir la muerte y manifestar la resurrección, extendió sus brazos en la cruz, y así adquirió para ti un pueblo santo.

Por eso, con los ángeles y con todos los santos, proclamamos tu gloria, diciendo a una sola voz» (MRE p. 539).

⁷⁶² Ésta es la primera parte de la anáfora, en la que las partes que coinciden con el texto del Misal actual se han resaltado en negrita: «**Gratias tibi** referimus deus, **per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem** in ultimis temporibus **misisti nobis saluatorem et redemptorem** et angelum uoluntatis tuae, qui est **uerbum tuum** inseparabile[m], **per quem** omnia **fecisti** et beneplacitum tibi fuit, **misisti** de caelo in matricem uirginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est, **ex spiritu sancto et uirgine natus. Qui uoluntatem tuam** complens et **populum sanctum tibi acquirens extendit manus cum pateretur**, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur uoluntariae passioni, **ut mortem soluat** et uincula diabuli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat **et resurrectionem manifestet**, accipiens panem [...]» (B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, o. c., pp. 12-15).

⁷⁶³ Cf. A. WARD – C. JOHNSON, *The Prefaces of the Roman Missal*, o. c., pp. 536-537.

semper et ubique, porque la glorificación agradecida de Dios está en el centro de su misión.

Recurrir a la mediación de Jesucristo, como se hace repetidamente en la celebración de la Misa, es habitual al comienzo de los prefacios, pero en este caso la expresión es singular, no presente en otros prefacios, a causa del sintagma *per Filium dilectionis tuæ*, que se inspira a Col 1, 13: «*transtulit in regnum Filii dilectionis tuæ*»; también a Mc 9, 7 y paralelo a Lc 9, 35: «*Hic est Filius meus dilectus*»; y a Mt 12, 18, que cita Is 42, 1: «*Ecce puer meus, quem elegi, dilectus meus*»⁷⁶⁴. Es claro que *Filius dilectionis tuæ* quiere decir que es el Hijo que el Padre ama, Hijo amado; más aún, *dilectionis tuæ* pone de relieve que es el más amado, sobre el que ha derramado su amor infinito, como da a entender Jn 3, 35: «*Pater diligit Filium et omnia dedit in manu eius*». Como explica san Agustín: «Añadió: *Omnia dedit in manu eius*, para que veas también aquí la diferencia [entre Juan y Cristo] en estas palabras: *Pater diligit Filium* [...] le ama como un padre a su hijo, no como un señor a su criado; le ama como a Hijo único, no como a hijo adoptivo. Por eso *omnia dedit in manu eius*. ¿Qué significa *omnia*? Pues que el Hijo es tan grande como el Padre. Porque le engendró igual a El [...] cuando tuvo la dignación de enviar al Hijo, no se crea que nos envía algo inferior al Padre. El Padre, cuando envía al Hijo, envía otro que es igual que El»⁷⁶⁵.

Cuándo comienza el embolismo no está claro del todo: se podría colocar en *per quod cuncta* y situar *Verbum tuum* como final del protocolo inicial. Desde el punto de vista literario, sería

⁷⁶⁴ Para el comentario de este prefacio, cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 727-728.

⁷⁶⁵ SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, tr. 14, 11, en *Obras de San Agustín. Edición biligüe*, XIII, T. PRIETO (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1955. pp. 398-401.

acertado, pues en muchos otros prefacios la anámnesis, que da razón de la alabanza agradecida, comienza con una proposición de relativo cuyo antecedente es Cristo, mencionado al final del protocolo inicial⁷⁶⁶. Sin embargo en este prefacio *Verbum tuum* aparece tan unido a *Per quod cuncta fecisti*, que es preferible asignarle tal comienzo y así aparece en la disposición tipográfica de la edición *typica*, reproducida en la transcripción aquí arriba.

El embolismo ofrece una estupenda síntesis de la obra de Cristo Salvador y Redentor, descrita con la misma amplia perspectiva que la anáfora de la *Tradición apostólica*: creación, encarnación, pasión y muerte, y resurrección. Esta perspectiva unitaria está bien radicada en la Biblia, sobre todo en el prólogo de San Juan⁷⁶⁷, en el que aparecen con claridad la creación, la encarnación y, si bien con menor claridad, la pasión («el mundo no lo conoció [...] y los suyos no lo recibieron») y la resurrección gloriosa («hemos contemplado su gloria: gloria como del Unigénito del Padre»). También en las cartas a los Colosenses⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ Esta construcción se deduce de las concordancias del MR en 32 prefacios (cf. M. SODI – A. TONIOLO (ed.), *Concordantia et indices Missalis Romani. Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 1124-1126).

⁷⁶⁷ «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio junto a Dios. Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho. [...] El Verbo era la luz verdadera, que alumbra a todo hombre, viniendo al mundo. En el mundo estaba; el mundo se hizo por medio de él, y el mundo no lo conoció. Vino a su casa, y los suyos no lo recibieron. [...] Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria: gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1, 1-3.9-11.14).

⁷⁶⁸ «Él nos ha sacado del dominio de las tinieblas, y nos ha trasladado al reino del Hijo de su Amor, por cuya sangre hemos recibido la redención, el perdón de los pecados. Él es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en él fueron creadas todas las cosas: celestes y terrestres, visibles e invisibles. Tronos y Dominaciones, Principados y Potestades; todo fue creado por él y para él. Él es anterior a todo, y todo se mantiene en él. Él es también la cabeza del cuerpo: de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, y así es el primero en todo. Porque en él quiso Dios que residiera toda la plenitud. Y por él y para él quiso

y a los Hebreos⁷⁶⁹. Los títulos de Cristo Salvador y Redentor son también bíblicos⁷⁷⁰. Él es el Salvador en pleno sentido, porque nos aleja de mayores males y peligros, es decir, del pecado y sus consecuencias. Como proclamó Pedro ante el sanedrín: «no hay salvación en ningún otro, pues bajo el cielo no se ha dado a los hombres otro nombre por el que debemos salvarnos» (Hch 4, 12). Y es el Redentor, porque nos libera mediante su pasión y muerte de la servidumbre que proviene del pecado.

El recuerdo de la encarnación se expresa con dos proposiciones participiales coordinadas entre sí (*incarnatum de Spiritu Sancto et ex Virgine natum*), que recuerdan el correspondiente artículo del Símbolo ya sea nicenoconstantinopolitano, ya sea de los Apóstoles⁷⁷¹. El recuerdo de la pasión y muerte repite casi enteramente las frases de la anáfora de la *Tradición apostólica*. Se subraya la voluntad obediente al Padre con que Jesús afrontó la pasión (*Qui voluntatem tuam adimplens [...] extendit manus cum pateretur*).

reconciliar todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz» (Col 1, 13-20).

⁷⁶⁹ «En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y, habiendo realizado la purificación de los pecados, está sentado a la derecha de la Majestad en las alturas [...] al someterle todo, nada dejó fuera de su dominio. Pero ahora no vemos todavía que le esté sometido todo. Al que Dios había hecho un poco inferior a los ángeles, a Jesús, lo vemos ahora coronado de gloria y honor por su pasión y muerte. Pues, por la gracia de Dios, gustó la muerte por todos» (Heb 1, 1-3; 2, 8-9).

⁷⁷⁰ Salvador en Lc 2, 11; Jn 4, 42; Hch 5, 31; 13, 23; Flp 3, 20; Tit 2, 13; 3, 6; 1 Jn 4, 14. El título de Redentor se encuentra sólo en el A. T. aplicado a Dios. En el N. T. se dice que Cristo nos ha redimido (Mt 20, 28; Gal 3, 13; 4, 5; Tit 2, 14; 1 Pe 1, 18-19; Ap 5, 9), que por nosotros se ha hecho redención (1 Cor 1, 30).

⁷⁷¹ Símbolo nicenocostantinopolitano: «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine». Símbolo de los Apóstoles: «qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine» (MR p. 513).

Se hace así eco de las palabras de Jesús en el Evangelio de san Juan: «*ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*» (Io 14, 31)⁷⁷². Con eficacia expresiva se refuerza la voluntad con la frase *extendit manus cum pateretur*, que podemos comentar con palabras de san Josemaría Escrivá: «Tú y yo no lo vemos retorcerse, al ser enclavado: sufriendo cuanto se pueda sufrir, extiende sus brazos con gesto de Sacerdote Eterno»⁷⁷³.

Por medio de una oración participial y de dos oraciones finales se expresa el objeto de la obra redentora de Jesucristo. La oración participial *populum tibi sanctum acquirens* si inspira a dos frases bíblicas: «*Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos, pascere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo*» (Act 20, 28); «*Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus in acquisitionem (adquisitionis, Vg)*» (1 Pe 2, 9)⁷⁷⁴. Un adecuado comentario sobre el objeto así expresado lo proporciona el Concilio Vaticano II: «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente. [...] Ese pacto nuevo, a saber, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1 Cor 11, 25), lo estableció Cristo convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no

⁷⁷² «Por esto me ama el Padre, porque yo entrego mi vida para poder recuperarla. Nadie me la quita, sino que yo la entrego libremente. Tengo poder para entregarla y tengo poder para recuperarla: este mandato he recibido de mi Padre» (Jn 10, 17-18).

⁷⁷³ JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Santo Rosario*, Edición crítico-histórica, P. RODRÍGUEZ – C. ÁNCHEL – J. SESÉ (ed.), Rialp, Madrid 2010, p. 215, cf. pp. 209-210.

⁷⁷⁴ Podemos citar también Tit 2, 134: «qui [Iesus Christus] dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum peculiarem (acceptabilem, Vg), sectatorem bonorum operum».

según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera un nuevo Pueblo de Dios» (LG 9/1).

Las dos oraciones finales (*ut mortem solveret et resurrectionem manifestaret*) pueden estar inspiradas a 1 Pe 3, 21-22 Vg: «*Quod et vos nunc similis formæ salvos fecit baptisma: non carnis depositio sordium, sed conscientia bonæ interrogatio in Deum per resurrectionem Jesu Christi. Qui est in dextera Dei, deglutiens mortem*»; y a 2 Tim 1, 10: «*manifestata [gratia] autem nunc per illuminationem Salvatoris nostri Jesu Christi, qui destruxit quidem mortem, illuminavit autem vitam, et incorruptionem per evangelium*». El poder de la muerte se ha disuelto: «La obediencia de Jesús transformó la maldición de la muerte en bendición [...] “Es cierta esta afirmación: si hemos muerto con él, también viviremos con él” (2 Tim 2, 11). La novedad esencial de la muerte cristiana está ahí: por el Bautismo, el cristiano está ya sacramentalmente “muerto con Cristo”, para vivir una vida nueva; y si morimos en la gracia de Cristo, la muerte física consume este “morir con Cristo” y perfecciona así nuestra incorporación a El en su acto redentor» (CIgC 1009-1010). El misterio pascual de Cristo manifestó la resurrección, porque «la Resurrección de Cristo –y el propio Cristo resucitado– es principio y fuente de nuestra resurrección futura: “Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron... del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo” (1 Co 15, 20-22)» (CIgC 655).

Las frases protocolares finales son nuevas respecto a la anáfora de la *Tradición apostólica*, que no contenía ninguna, ni tampoco el *Sanctus*.

La característica más notable de este prefacio es el embolismo con el resumen de la obra de salvación realizada por Cristo; por eso se propone también como *Præfatio communis VI* (MR p. 562). De ahí la regla de la IGMR sobre su eventual sustitución

con otro prefacios: «La plegaria eucarística II [...] Aunque tiene un prefacio propio, puede también usarse con prefacios distintos, sobre todo con los que presentan en forma más resumida el Misterio de la Salvación; por ejemplo, con los prefacios comunes» (OGMR 365.b). Si se usa un prefacio en el que falta ese resumen, la entera plegaria eucarística II resulta descompuesta.

Éste es el prefacio fijo de la plegaria eucarística IV:

«Vere dignum est tibi gratias agere, vere iustum est te glorificare, Pater sancte, quia unus es Deus vivus et verus, qui es ante sæcula et permanes in æternum, inaccessibleem lucem inhabitans; sed et qui unus bonus atque fons vitæ cuncta fecisti, ut creaturas tuas benedictionibus adimpleres multasque lætificares tui luminis claritate.

Et ideo coram te innumeræ astant turbæ angelorum, qui die ac nocte serviunt tibi et, vultus tui gloriam contemplantes, te incessanter glorificant.

Cum quibus et nos et, per nostram vocem, omnis quæ sub cælo est creatura nomen tuum in exultatione confitemur, canentes» (MR p. 591)⁷⁷⁵.

La plegaria es de nueva composición, se inspira a las anáforas antioquenas, además de a la tradición romana. La primera anámnesis, bastante amplia, que precede la epiclesis cansacratoria, comprende el prefacio y un largo *post-Sanctus*; lo que determina el uso de esta plegaria:

⁷⁷⁵ «En verdad es justo darte gracias, y deber nuestro glorificarte, Padre santo, porque tú eres el único Dios vivo y verdadero que existes desde siempre y vives para siempre, luz sobre toda luz. Porque tú solo eres bueno y la fuente de la vida, hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria. Por eso, innumerables ángeles en tu presencia, contemplando la gloria de tu rostro, te sirven siempre y te glorifican sin cesar.

Y con ellos también nosotros, llenos de alegría, y por nuestra voz, las demás criaturas, aclamamos tu nombre cantando» (MRE p. 558).

«la plegaria eucarística IV tiene un prefacio fijo y da un sumario más completo de la Historia de la Salvación. Se puede emplear cuando la misa no tiene un prefacio propio y en los domingos del tiempo ordinario» (OGMR 365.d).

La anámnesis, como la de la plegaria eucarística II, presenta una síntesis de la obra de Cristo Salvador y Redentor, pero más desarrollada.

Desde el punto de vista de la estructura literaria, en este prefacio no aparecen con claridad los cortes entre los segmentos protocolares inicial y final y el embolismo. Se podría pensar que el embolismo empieza con la conjunción *quia*, porque introduce la *ratio* del agradecimiento laudatorio⁷⁷⁶, pero el segmento *unus es Deus... inhabitans* no tiene valor anamnético, sino que se contempla al Padre en sí mismo, sin referencia positiva a las criaturas⁷⁷⁷, que comienza con el recuerdo de la creación (*qui unus bonus atque fons vitæ cuncta fecisti*). El comienzo del segmento protocolar final se puede situar en *Et ideo*⁷⁷⁸, si bien el segmento *die ac nocte... contemplantes* aparece estrechamente unido, como una explicación, a la frase *multasque lætificares tui luminis claritate*.

La glorificación del Padre es rica en encomios: es el único verdadero Dios, santo, vivo y eterno. Son atributos absolutos afirmados muchas veces en la Sagrada Escritura⁷⁷⁹. La frase

⁷⁷⁶ Así lo considera A. M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei Prefazi*, o. c., 273.

⁷⁷⁷ Una referencia negativa es la de la última frase *inaccessibilem lucem inhabitans*, en cuanto inaccesible a toda criatura.

⁷⁷⁸ Así también Triacca, *ibidem*, 267.

⁷⁷⁹ Sanctus: Lev 11, 44; 19, 2; 20, 26; 21, 8; Jos 24, 19; 1 Re 2, 2; Job 6, 10; Is 6, 3; Jer 3, 12; 1 Pe 1,16; 1 Jn 3, 3; Ap 4, 8. Vivens, vivus: 1 Re, 17, 26; 2 Mac 15, 4; Sal 41 (42), 3; 83 (84), 3; Jer 10, 10; 23, 36; Dan 6, 26; 14, 24; Mt 16, 16; Jn 6, 58; 11, 27; Hch 14, 14; Rom 9, 26; 2 Cor 6, 16; 1 Tes 1, 9; 1 Tim 3, 15; 6, 17; Heb 10, 31; 1 Pe 1, 23. Æternus: Gén 21, 33; Lam 5, 19; Dt 32, 40; 1 Crón 29, 10; Tob 13, 1;

inaccessibilem lucem inhabitans está tomada de 1 Tim 6, 16 Vg, que añade: «*quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*». La expresión *lucem inhabitans* es de ambiente semítico, semejante a la del Sal 103 (104), 1-2: «Te vistes de belleza y majestad, la luz te envuelve como un manto». Luz inaccesible, no por lejanía, sino porque es deslumbrante, según Éx 33, 20: «mi rostro no lo puedes ver, porque no puede verlo nadie y quedar con vida». Se dice que Dios es luz, en cuanto que es cognoscible, análogamente a como la luz sensible es visible al ojo; y es inaccesible, porque ninguna inteligencia creada puede llegar a conocerlo con conocimiento inmediato en cuanto es cognoscible, a no ser por gracia divina⁷⁸⁰.

La anámnesis propiamente empieza con el recuerdo laudatorio de la obra de la creación (*qui unus bonus atque fons vitæ cuncta fecisti*), que manifiesta la bondad de Dios, perfecta bondad, por lo tanto única: Él es *unus bonus*, según la palabra de Jesús: «*Nemo bonus, nisi unus Deus*» (Mc 10, 18). Ha hecho todas la criaturas (*cuncta*), con un recuerdo especial de los seres vivientes, porque es *fons vitæ*, según Sal 35 (36), 10: «*apud te est fons vitæ*».

La alabanza se centra después en la finalidad de la creación: «*ut creaturas tuas benedictionibus adimpleres multasque lætificares tui luminis claritate*». En el recuerdo de las bendiciones divinas a las criaturas se percibe el eco del Sal 144, 16 Vg: «*Aperis tu manum tuam, et imples omne animal*

Sal 9, 8; 91 (92), 9; 101 (102), 13; 134 (135), 13; Dan 6, 26; 13, 42; Rom 6, 26; 1 Pe 1, 23, 25.

⁷⁸⁰ Cf. el profundo comentario de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Timotheum I*, c. 6, lect. 3. Para los comentarios patristicos, cf. P. GORDAY (ed.), *Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone*, («La Biblia commentata dai Padri», TH. C. ODEN [ed.], «Nuovo Testamento», 9), trad. M. Lupi, Città Nuova Editrice, Roma 2004, pp. 300-303.

benedictione». El mejor comentario es la enseñanza de fe del Concilio Vaticano I sobre la finalidad de la creación: «no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, la espiritual y la corporal»⁷⁸¹. Entre las bendiciones divinas sobresalen las concedidas a las criaturas dotadas de inteligencia, que por eso pueden ser verdaderamente felices con el conocimiento de Dios.

Llegados a este punto, la atención se centra en las criaturas angélicas, especialmente en su condición feliz por la visión de Dios: la mirada de la Iglesia se dirige al cielo: *Et ideo coram te innumeræ astant turbæ angelorum, qui die ac nocte serviunt tibi et, vultus tui gloriam contemplantes, te incessanter glorificant*. Algunas frases se inspiran al Apocalipsis: la primera a «*Et vidi et audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum, et erat numerus eorum myriades myriadam et milia milium*» (Ap 5, 11); la segunda a «*sunt ante thronum Dei et serviunt ei die ac nocte in templo eius*» (Ap 7, 15), si bien se refiere a los vencedores en la gran tribulación. El significado de *serviunt* es cultural: rendir homenaje de adoración⁷⁸².

En el segmento final del prefacio, la asamblea litúrgica, además de expresar, como en los otros prefacios, la unión con la alabanza celeste de los ángeles (*Cum quibus et nos [...] nomen tuum in exultatione confitemur, canentes*), da voz a toda la

⁷⁸¹ Constitución dogmática *Dei Filius*, 24-IV-1870, cap. 1: DH 3002.

⁷⁸² *Serviunt* traduce λατρεύουσιν y el verbo λατρεύω en los LXX y en todo el N. T. indica siempre servir culturalmente a Dios (cf. H. STRATHMANN, λατρεύω, λατρεία, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 6, Paideia, Brescia 1970, col. 167-190; R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, Revised Edition, («The New International Commentary on the New Testament»), W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 1997, p. 165.

creación visible en dar gloria a Dios (*et, per nostram vocem, omnis quæ sub cælo est creatura*). La perspectiva cósmica de la efusión de las bendiciones divinas sobre las criaturas, presente en la anámnesis del prefacio, se completa con la respuesta de la Iglesia, que asocia el universo creado a su alabanza agradecida al Creador.

— *Sanctus*

El segundo elemento de la plegaria eucarística que indica la IGMR es la aclamación de toda la asamblea litúrgica, que se une estrechamente al segmento final del prefacio:

«*b*) aclamación: toda la asamblea, uniéndose a las jerarquías celestiales, canta el *Santo*. Esta aclamación, que constituye una parte de la plegaria eucarística, la proclama todo el pueblo con el sacerdote» (OGMR 79.b).

Éste es el texto completo:

«*Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt cæli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis. Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis*» (MR 571).

No aparece en la anáfora de la *Tradición apostólica*. Según el autor anónimo del fragmento *De Spiritu Sancto*, entre los siglos IV y V, lo decían, sacerdote y pueblo juntos, en casi todas las Iglesias orientales y en algunas occidentales *in oblationibus sacrificiorum, quæ Deo Patri offeruntur*⁷⁸³. Su introducción en la Misa de la liturgia romana, como hemos visto arriba, puede remontarse al menos a la mitad del siglo V. El GV 1243 contiene

⁷⁸³ «Unde etiam tractum est per omnes fere orientales ecclesias, et nonnullas occidentales, ut in oblationibus sacrificiorum, quæ Deo Patri offeruntur, una cum sacerdote voce populus utatur, id est *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth: plena est omnis terra maiestate eius*» (*De Spiritu Sancto*: PL 17, 1010).

el texto del *Sanctus*, idéntico al actual, después del segmento final del prefacio; lo mismo el GrP 875a y el GrT 66. El Gregoriano Cameracense menciona sólo la primera palabra, después del protocolo final del prefacio (GR 4); lo mismo el *Ordo Romanus I*⁷⁸⁴.

La fuentes bíblicas de este canto son claras: para la primera parte, el himno de los serafines de Is 6, 3: «*Sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus exercituum; plena est omnis terra gloria eius*»⁷⁸⁵; para la segunda parte, las aclamaciones de la entrada de Jesús en Jerusalén: «*turbæ autem, quæ præcedebant, et quæ sequebantur, clamabant, dicentes: Hosanna filio David: benedictus, qui venit in nomine Domini: hosanna in altissimis*» (Mt 21, 9 Vg); «*Et qui præibant, et qui sequebantur, clamabant, dicentes: Hosanna: benedictus qui venit in nomine Domini: benedictum quod venit regnum patris nostri David: hosanna in excelsis*» (Mc 11-9-10 Vg). La frase *benedictus qui venit in nomine Domini* en la aclamación de la gente a Jesús está tomada del Sal 118 (117), 26.

La alabanza de Dios se centra en su inmensa bondad, que se revela en la obra de salvación de Cristo que actúa el designio del Padre⁷⁸⁶. La asociación de la Iglesia a la alabanza de los ángeles resulta especialmente elocuente, porque se expresa con el himno de los serafines. *Sabaoth* es palabra hebrea que significa hileras, por lo que el sentido de *Dominus Deus Sabaoth* es el de Señor de

⁷⁸⁴ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 95, n. 87.

⁷⁸⁵ El texto es de la Vulgata Sixto-Clementina; la *Vetus latina* en vez de *exercituum* mantenía el hebreo *sabaoth* presente en la versión griega de los LXX.

⁷⁸⁶ Cf. PH. ROUILLARD, «*Sanctus*», en G. MATHON – G.-H. BAUDRY (ed.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, XIII, Letouzey et Ané, Paris 1993, coll. 796-798.

las hileras, es decir, Dios es contemplado como redeado y seguido por hileras de ángeles.

La palabra *hosanna* no es ni latina ni griega, sino probablemente una arameización o abreviación del hebreo *hōshîa* ‘-nna, que se encuentra en el versículo anterior (v. 25) al citado en Mt y Mc (*Benedictus qui venit in nomine Domini*) del Sal 118 (117), 26. Mientras que en el salmo es una invocación a Dios para que conceda la salvación (*salvum me fac*), los Evangelios lo convierten en aclamación⁷⁸⁷, y así ha pasado a la liturgia.

Con la frase *Benedictus qui venit in nomine Domini* la glorificación del Padre se carga de un acento cristológico: es glorificado por la misión salvadora del Hijo, al que ha enviado.

— *Post-Sanctus*

La IGMR presenta la epiclesis como tercer elemento de la plegaria eucarística, que en el Canon romano sigue al *post-Sanctus*. En cambio las plegarias eucarísticas II, III y IV, de nueva composición, introducen un *Post-Sanctus* como transición hacia la epiclesis prolongando el tema anamnético-laudativo del prefacio y del *Sanctus*. Veámoslo pues en estas tres plegarias.

En la plegaria eucarística II el *Post-Sanctus*, que no se encontraba en la anáfora de la *tradición apostólica*, es muy breve: «*Vere Sanctus es, Domine, fons omnis sanctitatis*» (MR p. 580)⁷⁸⁸. *Domine* sigue designando al Padre, del que se proclama laudativamente la santidad contemplándolo en sí mismo: él es el Santo, como se pone de relieve con la mayúscula. Pero también

⁷⁸⁷ Este cambio de significado está atestiguado en el judaísmo posterior. Para el sentido de *hosanna*, cf. S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000, pp. 566-568.

⁷⁸⁸ «Santo eres en verdad, Señor, fuente de toda santidad» (MRE p. 540).

se le alaba contemplándolo según la economía, porque es la fuente de toda santidad. Esta expresión *–fons omnis sanctitatis–* estaba presente en el *Missale Romanum* anterior a la reforma posconciliar, en la secreta de la Misa de san Ignacio, el 31 de julio, pero referida a los *sacrosancta mysteria* de la Eucaristía⁷⁸⁹. La atribución de toda santificación al Padre conduce la plegaria hacia la epiclesis.

Por lo que atañe a la plegaria eucarística III, la IGMR indica los criterios para su uso:

«c) la plegaria eucarística III puede usarse con cualquier prefacio. Su uso se recomienda los domingos y las fiestas. Si esta plegaria se utiliza en las misas de difuntos, se puede emplear una fórmula particular para el difunto, que está ya en su propio lugar; es decir, después de las palabras *Reúne en torno a ti, Padre misericordioso, a todos tus hijos dispersos por el mundo*» (OGMR 365.c).

El *Post-Sanctus* de esta plegaria tiene un cierto desarrollo:

«Vere Sanctus es, Domine, et merito te laudat omnis a te condita creatura, quia per Filium tuum, Dominum nostrum Iesum Christum, Spiritus Sancti operante virtute, vivificas et sanctificas universa, et populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo» (MR p. 585)⁷⁹⁰.

La primera frase coincide con la de la plegaria eucarística II. Después el horizonte de la alabanza se extiende a la obra de la creación y de la santificación, en continuidad con el *Sanctus* y

⁷⁸⁹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., p. 729.

⁷⁹⁰ «Santo eres en verdad, Padre, y con razón te alaban todas tus criaturas, ya que por Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro, con la fuerza del Espíritu Santo, das vida y santificas todo, y congregas a tu pueblo sin cesar, para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha desde donde sale el sol hasta el ocaso» (MRE p. 548).

con varios prefacios⁷⁹¹. La razón de la alabanza se expresa por medio de dos proposiciones subordinadas causales, introducidas con la conjunción *quia*. En la primera se mencionan las tres Personas divinas, en la perspectiva de la economía de la salvación. Toda vida y santidad es obra del Padre *per Filium*, según el lenguaje preciso de Jn 1, 3-4: «*Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; in ipso vita erat, et vita erat lux hominum*»⁷⁹². El añadir los nombres *Iesus* y *Christus* se alarga la visual a la humanidad del Hijo encarnado, instrumento de su divinidad. El sintagma nominal *Spiritus Sancti virtute* es bíblico⁷⁹³ y completa la perspectiva trinitaria. La explicación de santo Tomás de Aquino ayuda a entenderla mejor: «Así como la naturaleza divina, aun cuando sea común a las tres personas, sin embargo, hay en ellas un determinado orden, en cuanto que el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo la recibe del Padre y del Hijo, así también el poder crear, aunque sea común a las tres personas, les corresponde con un determinado orden. Pues el Hijo lo tiene del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Por eso, ser Creador, se atribuye el Padre como a quien no tiene el poder por otro. Del Hijo se dice que por El han sido hechas todas las cosas, en cuanto tiene el mismo poder, pero por otro; pues la preposición *per* indica una mediación, o sea, un principio que tiene principio. Pero al Espíritu Santo, que tiene el mismo poder por los otros dos, se le

⁷⁹¹ Para un comentario de este *post-Sanctus*, cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 736-737; E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, I: *Struttura, fonti, teologia*, EDB, Bologna 1991², pp. 226-228.

⁷⁹² «Por medio de él se hizo todo, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres». Véase también Col 1, 16-17: «*in ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates. Omnia per ipsum et in ipsum creata sunt, et ipse est ante omnia, et omnia in ipso constant*».

⁷⁹³ «[...] accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos» (Hch 1, 8 Vg). «[...] ut abundetis in spe, et virtute Spiritus Sancti» (Rom 15, 13 Vg).

atribuye el que gobierne y vivifique lo que ha sido creado por el Padre a través del Hijo»⁷⁹⁴.

En la segunda proposición subordinada causal, el motivo de la alabanza se extiende a la Iglesia. El reunir asiduamente el pueblo (*populum tibi congregare non desinis*) se refiere a reunirlo en asamblea litúrgica para la celebración de la Eucaristía (*ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo*). En la Misa, efectivamente, se cumple la profecía de Mal 1, 11: «Pues de Oriente a Occidente mi nombre es grande entre las naciones, y en todo lugar [...] se ofrece a mi nombre una ofrenda pura». La Iglesia es el pueblo de Dios⁷⁹⁵, que Él lo reúne y se extiende por todo el orbe. Toda comunidad reunida para la celebración de la Eucaristía es expresión de la Iglesia: esto ya aparecía al comienzo de la Misa, pero muy oportunamente, cuando se llega al vértice de la celebración, se proclama que el Sacrificio eucarístico es acción de toda la Iglesia.

La mención de la obra de santificación (*sanctificas universa*) conduce la plegaria a la epiclesis.

En la plegaria eucarística IV el *Post-Sanctus* anamnético-laudatorio está mucho más desarrollado. El primer período (*Confitemur tibi, Pater sancte, quia magnus es et omnia opera tua in sapientia et caritate fecisti*⁷⁹⁶) vuelve a proponer el recuerdo laudatorio de la obra de la creación del prefacio, pero

⁷⁹⁴ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 45, a. 6, ad 2; traducción española de «Traducción de Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Doctor de la Iglesia Católica (hji.com.ar)».

⁷⁹⁵ «Pues nosotros somos templo del Dios vivo; así lo dijo él: *Habitaré entre ellos y caminaré con ellos; seré su Dios y ellos serán mi pueblo*» (2 Cor 6, 16). «Vosotros, en cambio, sois un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo elegido por Dios [...] Los que antes erais *no-pueblo*, ahora sois *pueblo de Dios*» (1 Pe 2, 9-10).

⁷⁹⁶ «Te alabamos, Padre santo, porque eres grande y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor» (MRE p. 558).

subrayando otros aspectos: en primer lugar la grandeza de Dios, que había acentuado la citada profecía de Ml 1, 11 (*magnum est nomen meum in gentibus*); y a continuación la sabiduría y el amor del obrar del Padre. El encomio de estos dos atributos divinos atañe no sólo a este *Post-Sanctus*, que recuerda la obra del Padre a favor de los hombres, sino también al prefacio, en el que se había recordado la obra divina de la creación, especialmente de los ángeles. Esta perspectiva trinitaria no es explícita, pero está sugerida por la mención de la sabiduría y del amor. Viene bien aquí la explicación de Santo Tomás de Aquino: «al Padre se le apropia el poder, que se manifiesta sobre todo en la creación, atribuyéndole por tal motivo al Padre el ser Creador. Al Hijo se le apropia la sabiduría, por la que actúa el agente por medio del entendimiento, y por eso se dice del Hijo que es por quien todo ha sido hecho. Al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la que pertenece el gobierno de las cosas orientándolas a sus debidos fines y la vivificación. Pues la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad»⁷⁹⁷. No hay que olvidar que «La acción creadora del Hijo y del Espíritu [...] inseparablemente una con la del Padre, es claramente afirmada por la regla de fe de la Iglesia [...] La creación es la obra común de la Santísima Trinidad» (CIgC 292).

Después de la sintética afirmación inicial, se recorren la distintas fases de la historia de la salvación: la creación del hombre y la tarea que le fue asignada en el mundo, la caída original, el cuidado providente de la humanidad que tiene el Padre, la encarnación del Hijo unigénito y su obra redentora, la misión del Espíritu Santo para realizar toda santificación. En

⁷⁹⁷ STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q. 45, a. 6, ad 2; traducción española, o.c. en hji.com.ar.

primer lugar la creación del hombre, la caída original y el cuidado providente del Padre:

«Hominem ad tuam imaginem condidisti, eique commisisti mundi curam universi, ut, tibi soli Creatori serviens, creaturis omnibus imperaret. Et cum amicitiam tuam, non obædiens, amisisset, non eum dereliquisti in mortis imperio. Omnibus enim misericorditer subvenisti, ut te quærentes invenirent. Sed et fœdera pluries hominibus obtulisti eosque per prophetas erudisti in exspectatione salutis» (MR p. 592)⁷⁹⁸.

La creación del hombre se recuerda según Gén 1, 27-28: *«Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos. Benedixitque illis Deus et ait illis Deus: “Crescite et multiplicamini et replete terram et subicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus, quae moventur super terram”»*⁷⁹⁹. El texto bíblico lleva a interpretar los sintagmas de carácter universal de la plegaria eucarística (*mundi universi* y *creaturis omnibus*) como referidos al mundo material, no a las criaturas espirituales, que no han sido encomendadas al cuidado del hombre. Especialmente sobresale la creación del hombre a imagen de Dios, que puede dialogar con Él y Él le ha encomendado que cuide el universo. Es ésta una tarea para servir a Dios. Hemos visto anteriormente, en el prefacio de esta

⁷⁹⁸ «A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote solo a ti, su Creador, dominara todo lo creado. Y cuando por desobediencia perdió tu amistad, no lo abandonaste al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendiste la mano a todos, para que te encuentre el que te busca. Reiteraste, además, tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de salvación» (MRE pp. 558-559).

⁷⁹⁹ «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó. Dios los bendijo; y les dijo Dios: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra”» (Gén 1, 27-28).

plegaria eucarística, el sentido cultural del verbo *servire*, que se mantiene también en la frase *tibi soli Creatori serviens*, pues el hombre no ha sido constituido dueño despótico del mundo, sino servidor del designio divino glorificando al Creador. «La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado “a imagen de Dios”, con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios» (GS 12/3).

El hombre se rebeló pronto contra el Creador, que le había demostrado amor creándolo a su imagen y ofreciéndole una relación de amable familiaridad (*Et cum amicitiam tuam, non obædiens, amisisset*). Es la trágica síntesis de la narración de Gén 3: «por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte» (Rom 5, 12). El que había sido creado *ut [...] creaturis omnibus imperaret [...] se encontró in mortis imperio*. La sucesión de dos períodos gramaticales que describen situaciones contrapuestas y que terminan con palabras de la misma raíz (*imperaret... imperio*) es de gran eficacia retórica: antes el hombre dominaba, luego es dominado. El sintagma *mortis imperio* está tomado de Heb 2, 14: «[...] *ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est Diabolum*». De todas formas, la anámnesis no se centra en la esclavitud del hombre, sino en la benignidad del Padre, que no lo ha abandonado en tal estado. Se analizan tres aspectos del cuidado providente de Dios con la humanidad caída. El primero atañe a todos los hombres: *Omnibus enim misericorditer subvenisti, ut te quærentes invenirent*. Las dos oraciones gramaticales se inspiran en el discurso de san Pablo en el Areópago⁸⁰⁰. La perspectiva

⁸⁰⁰ «[Deus] fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, **quærerere** Deum, si forte attraherent eum et **inveniant**, quamvis non longe sit ab unoquoque

universal (*omnibus*) se encuentra en las palabras de san Pablo. Dios está siempre cerca de cada ser humano.

El segundo aspecto se manifestó en el repetido ofrecimiento de su alianza: *fœdera pluries hominibus obtulisti*. Pensemos en la propuesta de alianza a Noé, Abraham, Isaac, Jacob, al pueblo de Israel, a David, en las promesas de la nueva alianza y, finalmente, en la realización en Cristo de la nueva y eterna alianza.

El tercer aspecto se refiere a la obra de los profetas que enseñaron a esperar la salvación: *eosque* [a los hombres] *per prophetas erudisti in exspectatione salutis*.

El sucesivo fragmento del *Post-Sanctus* en el libro litúrgico está dividido en dos párrafos. El primero se refiere a la encarnación del Hijo de Dios y su obra de salvación hasta su resurrección:

«Et sic, Pater sancte, mundum dilexisti, ut, completa plenitudine temporum, Unigenitum tuum nobis mitteres Salvatorem. Qui, incarnatus de Spiritu Sancto et natus ex Maria Virgine, in nostra conditionis forma est conversatus per omnia absque peccato; salutem evangelizavit pauperibus, redemptionem captivis, mæstis corde lætitiã. Ut tuam vero dispensationem impleret, in mortem tradidit semetipsum ac, resurgens a mortuis, mortem destruxit vitamque renovavit» (MR p. 592)⁸⁰¹.

nostrum. In ipso enim vivimus et movemur et sumus» (Act 17, 26-28); en negrita se indican las palabras que muestran la inspiración.

⁸⁰¹ «Y tanto amaste al mundo, Padre santo, que, al cumplirse la plenitud de los tiempos, nos enviaste como salvador a tu único Hijo. El cual se encarnó por obra del Espíritu Santo, nació de María, la Virgen, y así compartió en todo nuestra condición humana menos en el pecado; anunció la salvación a los pobres, la liberación a los oprimidos y a los afligidos el consuelo. Para cumplir tus designios, él mismo se

La inspiración es sobre todo bíblica. *Sic mundum dilexisti, ut Unigenitum tuum nobis mitteres* se inspira a Jn 3, 16⁸⁰²; *completa plenitudine temporum* a Gál 4, 4 y a Ef 1, 10⁸⁰³; *nobis mitteres Salvatorem* a 1 Jn 4, 14⁸⁰⁴. Las dos oraciones participiales *incarnatus de Spiritu Sancto et natus ex Maria Virgine* son muy semejantes a otras dos de la plegaria eucarística II, que, como hemos visto anteriormente, recuerdan el artículo correspondiente del Símbolo de Nicea-Constantinopla y de los Apóstoles. *In nostra condicionis forma* parece que se inspire a Flp 2, 7⁸⁰⁵; *est conversatus*, a Bar 3, 38⁸⁰⁶; *absque peccato*, a Heb 4, 15⁸⁰⁷; *salutem evangelizavit pauperibus, redemptionem captivis, mæstis corde lætitiã*, a Lc 4, 18-19⁸⁰⁸; *in mortem tradidit semetipsum*, a Ef 5, 2⁸⁰⁹; *resurgens a mortuis*, a Rom 6, 9⁸¹⁰; *mortem destruxit vitamque renovavit*, a 2 Tim 1, 10⁸¹¹.

El segundo párrafo, que concluye el *Post-Sanctus* se refiere al envío del Espíritu Santo santificador:

entregó a la muerte, y, resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida» (MRE p. 559).

⁸⁰² «Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret» (Jn 3, 16).

⁸⁰³ «[...] ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum» (Gal 4, 4); «[...] in dispensationem plenitudinis temporum» (Ef 1, 10).

⁸⁰⁴ «Pater misit Filium suum Salvatorem mundi» (1 Jn 4, 14 Vg).

⁸⁰⁵ «[...] semetipsum exinanivit formam servi accipiens» (Flp 2, 7).

⁸⁰⁶ «Hic est Deus noster [...] in terris visus est, et cum hominibus conversatus est» (Bar 3, 36.38 Vg).

⁸⁰⁷ «Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia secundum similitudinem absque peccato» (Heb 4, 15).

⁸⁰⁸ «Spiritus Domini super me: propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, prædicare captivis remissionem, et cæcis visum, dimittere confractos in remissionem» (Lc 4, 18-19 Vg).

⁸⁰⁹ «Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis, oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis» (Ef 5, 2 Vg).

⁸¹⁰ «Christus resurgens ex mortuis iam non moritur» (Rom 6, 9).

⁸¹¹ «[...] Iesu Christi, qui destruxit quidem mortem, illuminavit autem vitam» (2 Tim 1, 10).

«*Et, ut non amplius nobismetipsis viveremus, sed sibi qui pro nobis mortuus est atque surrexit, a te, Pater, misit Spiritum Sanctum primitias credentibus, qui, opus suum in mundo perficiens, omnem sanctificationem completeret*» (MR p. 592)⁸¹².

El objeto de la misión del Espíritu Santo, expresado por medio de dos proposiciones finales unidas entre sí por la conjunción adversativa *sed*, se formula en términos que se ajustan a la Sagrada Escritura⁸¹³. La misión del Espíritu Santo por el Padre y el Hijo se expresa también en términos bíblicos⁸¹⁴. A continuación se vuelve a proponer el objeto de la misión del Espíritu Santo, que antes se había expresado sumariamente (*ut non amplius nobismetipsis viveremus*) y ahora se presenta de modo un poco más explícito, del que hay un paralelo en el decreto *Ad gentes* de Vaticano II⁸¹⁵. La mención de la santificación que realiza el Espíritu conduce la plegaria hacia la epiclesis.

⁸¹² «Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él, que por nosotros murió y resucitó, envió, Padre, al Espíritu Santo como primicia para los creyentes, a fin de santificar todas las cosas, llevando a plenitud su obra en el mundo» (MRE p. 559).

⁸¹³ «[Christus] pro omnibus mortuus est, ut et, qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et surrexit» (2 Cor 5, 15).

⁸¹⁴ «Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit» (Jn 15, 26); «nos ipsi primitias Spiritus habentes» (Rom 8, 23).

⁸¹⁵ «Ad hoc autem perficiendum misit Christus Spiritum Sanctum a Patre, qui salutiferum opus suum intus operaretur Ecclesiamque ad propriam dilatationem moveret» (CONC. VATICANO II, decr. *Ad gentes*, 4). *Ad hoc perficiendum* se refiere al párrafo anterior, en el que se describe el *opus* de Cristo: «Quod autem semel a Domino praedicatum est vel in Ipso pro salute generis humani actum, usque ad ultimum terrae proclamandum et disseminandum est, incipiendo ab Hierosolyma, ita ut quod semel pro omnibus patratum fuit ad salutem, in universis decursu temporum effectum suum consequatur» (ibídem, 3/3).

— *Primera sección epiclética*

El tercer elemento de la plegaria eucarística es la epiclesis:

«c) epiclesis: la Iglesia, por medio de determinadas invocaciones, implora la fuerza del Espíritu Santo para que los dones que han presentado los hombres queden consagrados, es decir, se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo, y para que la víctima inmaculada que se va a recibir en la comunión sea para salvación de quienes la reciban» (OGMR 79).

Como se ha visto anteriormente, respecto a la colecta, la palabra epiclesis en la liturgia se usa normalmente en el sentido de invocación, petición. En ocasiones se entiende en un sentido más restringido, como sucede en esta descripción de la IGMR: invocación con la que se pide la fuerza del Espíritu Santo. En este sentido restringido la IGMR considera un doble objetivo: por una parte, la consagración de los dones para que se conviertan en el cuerpo y la sangre de Jesucristo; por otra, que la víctima inmolada sirva para la salvación de los que la recibirán en la Comunión. Con el primer objetivo, la epiclesis es de consagración; con el segundo, es de comunión.

La plegaria eucarística I es el Canon romano, usado sin interrupción muchos siglos.

«a) la plegaria eucarística I, o canon romano, que se puede emplear siempre, se dirá de preferencia en los días en que existe *Reunidos en comunión* propio o en las misas que tienen también su propio *Acepta, Señor, en tu bondad*; también en las celebraciones de los Apóstoles y de los santos que se mencionan en la misma plegaria; de igual modo, los domingos, a no ser que por motivos pastorales se prefiera la plegaria eucarística III» (OGMR 365).

El canon no tiene propiamente un *Post-Sanctus*, porque su comienzo no prolonga la anámnesis laudatoria, sino que es más bien una epiclesis consacratoria:

«Sacerdos, manibus extensis, dicit:
*Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum, Filium
tuum, Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus,*
iungit manus et dicit:
uti accepta habeas
signat semel super panem et calicem simul, dicens:
*et benedicas ✠ haec dona, haec munera, haec sancta
sacrificia illibata*
extensis manus prosequitur»⁸¹⁶ (MR p. 571).

No todos los expertos consideran el *Te igitur* como epiclesis consacratoria. Vincenzo Raffa, por ejemplo, lo ve como continuación de la línea anamnética del prefacio, porque la petición le parece aún oblativa y el *igitur* establecería la estrecha conexión con la acción de gracias del prefacio («*Vere dignum et iustum est... tibi gratias agere... Te igitur... rogamus ac petimus uti accepta habeas et benedicas... haec sancta sacrificia*»⁸¹⁷). No convence porque de este modo el *benedicas* sería simplemente sinónimo de *accepta habeas*, y la señal de la cruz que lo acompaña, que en las otras tres plegarias eucarísticas se encuentra claramente en la epiclesis de consagración, aquí no tendría valor epiclético. En cambio el comentario de Floro de Lyon († 860 aprox.) parece más exacto, cuando explica que los sacerdotes ofrecen e invocan a Dios, que acepta y bendice, e interpreta *uti accepta habeas et benedicas* como petición para que Dios santifique con su Espíritu los dones y los bendiga, llevando a cabo lo que se expresa con la acción ministerial⁸¹⁸.

⁸¹⁶ «Padre misericordioso, te pedimos humildemente, por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor, que aceptes y bendigas estos dones, este sacrificio santo y puro» (MRE p. 526).

⁸¹⁷ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 678-680.

⁸¹⁸ «Sacerdotum est enim offerre et maiestatem Dei invocare; Dei est autem dignanter suscipere, et ea quæ offeruntur benedicere [...] *Uti accepta habeas et*

La señal de la cruz sobre el pan y el cáliz, que hace el sacerdote mientras dice: *et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*, es una llamada al sacrificio redentor de Cristo⁸¹⁹. San Agustín lo considera necesario en el bautismo, en la confirmación y en el Sacrificio de la Eucaristía⁸²⁰. Las numerosas señales de la cruz sobre las *oblata*, previstas en el Canon, antes de la reforma litúrgica posterior al Vaticano II, en su mayor parte tenían un significado indicativo, como referencia al objeto al que remiten las palabras, siempre evocando el sacrificio de la cruz; pero cuando se unen al verbo *benedicere* el significado es de bendición. Así aparecía en el GV y en los tipos de Sacramentario Gregoriano justamente en este segmento del Canon⁸²¹. Después de la reforma posconciliar ha

benedicas, ac si suppliciter dicant: Petimus ut hæc Spiritu tuo sanctifices atque ore tuo benedicas, ut quod nostræ humilitatis geritur ministerio, tuæ virtutis impleatur effectum» (FLORO DI LIONE, *De expositione Missæ*, cc. 43-44: PL 119, 44). Estos capítulos forman parte de una serie presentada como si se hubieran sacado de la obra de un cierto Vigilio, pero, como bien ha demostrado J.-P. Bouhot, se trata de un error de algunos copistas que interpretaban la sigla V como inicial del nombre de un escritor eclesiástico antiguo, mientras que quería indicar Venerabilis, o sea, Beda. Así ha identificado un buen número de pasajes en las obras de Beda, pero no los capítulos 43 y 44 (cfr. J.-P. BOUHOT, *Fragments attribués à Vigile de Thapse dans l'Expositio missæ de Florus de Lyon*, «Revue des études augustinennes», 21 [1975], 302-316).

⁸¹⁹ Sobre la señal de la cruz en el Canon, cf. J. A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 797-803.

⁸²⁰ «[...] quid est, quod omnes nouerunt, signum Christi nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur siue frontibus credentium siue ipsi aquæ, ex qua regenerantur, siue oleo, quo chrismate unguuntur, siue sacrificio, quo aluntur, nihil horum rite perficitur» (*In Iohannis Evangelium*, tr. 118, 5: R. WILLEMS (ed.), CCL 36, p. 657).

⁸²¹ En GV 1244 aparecen cinco signos de cruz unidos, respectivamente a *benedicas, hæc dona, hæc munera, hæc sancta y sacrificia inlibata*. En el GR los signos son cuatro, el primero al comienzo, delante de *Te igitur*, y debería referirse a *benedicas*, los otros tres se refieren a *hæc dona, hæc munera y hæc sancta sacrificia inlibata*.

quedado sólo el signo de la cruz sobre los dones, que estamos considerando y que mantiene el significado de bendición⁸²².

Estas peticiones tienen un hondo sentido: no se trata de repetir lo que ya se ha hecho durante la presentación de los dones, al comienzo de la liturgia eucarística. No se limita únicamente a pedir la aceptación de los dones presentados, sino que se pide al Padre que los bendiga, porque lo que hace y dice el sacerdote –y los fieles se unen a él– son *sancta sacrificia illibata*. El significado completo de la bendición y de la acción sacrificial se manifiesta paulatinamente en la plegaria eucarística.

En el Canon romano la sección epiclética, que sigue inmediatamente al prefacio y al *Sanctus*, es mucho más amplia que las de las otras tres plegarias nuevas, pues la epiclesis consacratoria tiene dos segmentos –el *Te igitur* inicial y el *Quam oblationem*–, no sucesivos, sino separados por una amplia epiclesis intercesoria. Para una mejor comprensión de la epiclesis consacratoria, anticiparemos aquí el examen del *Quam oblationem* y después continuaremos con la epiclesis de intercesión.

«Tenens manus expansas super oblata, dicit:

Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quæsumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris: ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi»⁸²³ (MR p. 574).

⁸²² Sobre la historia de la colocación actual del signo de la cruz en el *Te igitur*, decidida durante la reforma posconciliar del Canon romano, cf. M. S. ERNEST, *The Postconciliar Reform of the Sign of the Cross and the Imposition of Hand over the Gifts in the Roman Canon*, «Ephemerides Liturgicae», 127 (2013), 257-282.

⁸²³ «Bendice y santifica esta ofrenda, Padre, haciéndola perfecta, espiritual y digna de ti: que se convierta para nosotros en el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo amado, Jesucristo, nuestro Señor» (MRE p. 532).

El gesto de extender las manos sobre los dones durante la oración *Quam oblationem* es una novedad de la reforma después del Vaticano II. Probablemente se ha querido adecuarse a la *Tradición apostólica*, donde se decía que el obispo, extendiendo la manos sobre la *oblatio*, recitaba la plegaria eucarística. Sin embargo, este modo de hacer no arraigó en la tradición romana⁸²⁴; sólo más tarde, a partir del siglo XIV, la imposición de las manos aparece unida al *Hanc igitur*, con un significado incierto, y ha sido suprimida en la reforma litúrgica posconciliar. Por eso no se puede interpretar el gesto actual como trasladado de un segmento del Canon a otro, sino más bien como un modo de subrayar el significado pneumatológico de la fórmula *Quam oblationem*, en analogía con las nuevas plegarias eucarísticas del *Missale Romanum*⁸²⁵.

Ambas fórmulas, *Te igitur* y *Quam oblationem*, son un ejemplo paradigmático del estilo literario de la liturgia romana, expresión de la *gravitas romana*: solemne, preciso, un poco verboso⁸²⁶. No se menciona al Espíritu Santo y es un indicio de la antigüedad de la oración, porque la mención del Espíritu comenzó a extenderse en oriente y en occidente a finales del siglo IV, cuando se hizo necesaria para defender la divinidad del Espíritu contro los que la negaban. Se pide a Dios que la *oblatio*, el don ofrecido, sea *in omnibus benedictam*, bendecida en todos sus aspectos. Tal plenitud se tendrá, en sentido preciso, con la

⁸²⁴ Cf. V. E. FIALA, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit Saint dans les rites latines*, en *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XVI^e Semaine d'études liturgiques (Paris, 1-4 Juillet 1969), Edizioni Liturgiche, Roma 1977, p. 101.

⁸²⁵ Cf. G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa latina: Un rito che qualifica il sacramento*, (diss.), Pontificium Athenæum Antonianum, Roma 1999, pp. 172-174; M. S. ERNEST, o. c.

⁸²⁶ Cf. C. MOHRMANN, *Le Latin liturgique*, en B. BOTTE – C. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe*, o. c., p. 38.

conversión en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo. *Benedictam*, *adscriptam*, *ratam* son tres participios con valor de proposición adjetiva. *Adscripta* tiene el significado de asignada, o sea, dedicada, consagrada a Dios; *rata* el de aprobada, confirmada. Siguen dos adjetivos con valor atributivo: *rationabilem* y *acceptabilem*. *Rationabilis* puede traducirse “espiritual”, de acuerdo con su significado originario en el latín cristiano, equivalente al griego λογικός⁸²⁷. *Acceptabilis*, o sea, digna, porque conforme a lo que Jesús mandó que se hiciera, y por lo tanto que se convierta en su Cuerpo y su Sangre. A medida que la plegaria eucarística va adelante, se manifiesta lo que está sucediendo y el rito lo significa: los dones bendecidos, los santos sacrificios son la *oblatio* bendecida por completo, espiritual, que el Padre aprueba y acepta, la convierte en el Cuerpo y la Sangre de su Hijo, o sea, en su sacrificio de la cruz. ¿Cómo no interpretar en sentido “pneumatológico” el gesto de la imposición de las manos que acompaña la súplica de tan

⁸²⁷ Λογικός tiene el significado de “referente a la razón, intelectual”, por eso se puede también entender como “espiritual”. Con este significado se tradujo como *rationabilis* en las antiguas traducciones latinas de la Biblia, también en la Vulgata: así en Rom 12, 1 e 1 Pe 2, 2. *Rationabilis* con el significado de “espiritual” aparece en el *De Sacramentis* de San Ambrosio, en las citas de la plegaria eucarística referidas más arriba. En el latín clásico no era éste el significado de *rationabilis* en el lenguaje filosófico o jurídico, que en cambio se entendía como “razonable”; por eso en el latín cristiano este adjetivo pronto perdió el significado de “espiritual” (cfr. B. BOTTE, *Rationabilis*, in B. BOTTE – C. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe*, o. c., pp. 117-122). En el latín tardío se empezó a usar también con un sentido derivado del de *ratio*-esencia de algo: *rationabilis* es lo que está en conformidad con la esencia, por ejemplo, de una fiesta, del culto etc. Sin embargo el lenguaje litúrgico tiende a ser tradicional y con frecuencia conserva arcaísmos, por eso los reajustes del Canon, antes de que tuviera la forma prácticamente fija desde el siglo VII en adelante, pueden fácilmente haber conservado formas y significados antiguos. De ahí que resulte una hipótesis bien fundada que se haya transcrito *rationabilem* con el significado de “espiritual”, junto a *acceptabilem*, como lo citaba san Ambrosio (cf. B. BOTTE, *Rationabilis*, in B. BOTTE – C. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe*, o. c., pp. 117-122).

completa bendición y consagración, hasta el punto de que los dones se convierten en el Cuerpo y la Sangre del Señor?

La epiclesis de intercesión de la primera sección epiclética del Canon romano la forman cuatro segmentos colocados, como ya se ha dicho, entre el *Te igitur* y el *Quam oblationem*. En la descripción de los elementos de la plegaria eucarística que hace la IGMR las intercesiones se presentan como elemento séptimo:

«g) Intercesiones: dan a entender que la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia, celeste y terrena, y que la oblación se hace por ella y por todos sus fieles, vivos y difuntos, miembros que han sido llamados a participar de la salvación y redención adquiridas por el Cuerpo y Sangre de Cristo» (OGMR 79).

La plegaria de intercesión manifiesta la comunión con toda la Iglesia aquí en la tierra, porque se hace a favor de todos sus miembros y de las necesidades universales, y también se hace en comunión con la Iglesia celeste, cuya intercesión se pide, y con los fieles difuntos por los que se ruega. Esta plegaria se diferencia de la plegaria universal no sólo porque es epiclética y desde el punto de vista estructural deriva de la anámnesis, sino también porque está estrechamente ligada al ofrecimiento del sacrificio eucarístico. Se dice para que todos participen de la obra de la redención, que se hace actual en el sacrificio eucarístico.

La primera de las cuatro fórmulas de intercesión mira a la Iglesia universal, al papa, a los obispos, el de la Iglesia particular y todos los demás del colegio episcopal que mantienen la comunión en la recta fe, y a todos los fieles de la Iglesia católica:

«in primis, quæ tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum: una cum famulo tuo Papa nostro N.

et Antistite nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus» (MR p. 571)⁸²⁸.

Las intercesiones se apoyan en el ofrecimiento sacrificial expresado en el *Te igitur*, al cual se hace referencia con la frase *quæ tibi offerimus*. Cada Misa es acción de la Iglesia, entendida en su universalidad, y la primera intención intercesora es en favor de ella. Se proclama a la Iglesia santa y católica, entendiendo estas propiedades en sentido dinámico, esto es, destinadas a crecer y afianzarse, como expresan las peticiones de que Dios le conceda la paz, la proteja, la gobierne en el mundo entero y la congregue en unidad universal⁸²⁹, según las palabras de Jn 11, 51-52: «habló proféticamente, anunciando que Jesús iba a morir por la nación; y no solo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos».

Este segmento, desde *una cum* hasta *cultoribus*, no aparece hasta el siglo XI; es testimoniado en el *Micrologus*, citado más arriba, e igualmente en el *Ordo Missæ* de los siglos XII y sucesivos⁸³⁰. En cambio en los GR, GrT y GrP sólo se menciona al papa; en el GV también al obispo del lugar. En el siglo IX aparece también el añadido *et omnibus orthodoxis et catholicæ*

⁸²⁸ «ante todo, por tu Iglesia santa y católica, para que le concedas la paz, la protejas, la congregues en la unidad y la gobiernes en el mundo entero, con tu servidor el papa N., con nuestro obispo N., y todos los demás obispos que, fieles a la verdad, promueven la fe católica y apostólica» (MRE p. 526).

⁸²⁹ «*Adunare* signifie “rassembler” plutôt qu’“unifier”. C’est l’idée, familière à la Bible et aux Pères, de la *vocatio gentium* : toutes les nations son appelées à faire partie du peuple de Dieu, de l’Église» (B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L’Ordinaire de la Messe*, o. c., p. 75, nota 12, la cursiva es del original). La sinonimia entre *adunare* y *congregare* es semejante a la que se ve en el paralelismo de Ez 11, 17: «*Congregabo vos de populis, et adunabo de terris in quibus dispersi estis*».

⁸³⁰ Por ejemplo en el ya citado *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense*, o. c., n. 396.

*fidei cultoribus*⁸³¹. En otros sacramentarios, en lugar de *catholicæ* aparece *apostolicæ*⁸³²; finalmente acabaron uniéndose los dos adjetivos. *Una cum*, desde el punto de vista gramatical, podría entenderse como referido a *offerimus*, como si fuesen cooferentes, o a *digneris*, como si Dios guiase la Iglesia junto con el papa y los obispos, pero por el contexto parece más bien que haya que entenderlo como referido a los beneficiarios de la intercesión⁸³³, con los que los fieles de la asamblea litúrgica están en comunión. Los beneficiarios estaban ya comprendidos en la intercesión general por la Iglesia, sin embargo, desde el punto de vista eclesiológico, es relevante que se especifiquen. En primer lugar se nombran el papa y el obispo de la comunidad litúrgica; de este modo se expresa con signos litúrgicos que «toda legítima celebración de la Eucaristía es dirigida por el Obispo»⁸³⁴ y que toda celebración de la Eucaristía se realiza en unión no sólo con el propio Obispo sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y con el entero pueblo⁸³⁵. *Famulus* no es una denominación exclusiva del papa,

⁸³¹ Así J. DÉCREUX, *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19 bis) dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens de IX^e siècle*, o. c., p. 249.

⁸³² Por ejemplo, en el Sacramentario de Fulda, cf. G. RICHTER – A. SCHÖNFELDER (ed.), *Sacramentarium Fuldense sæculi X (cod. theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen)*, o. c., n. 2.

⁸³³ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 681.

⁸³⁴ «En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y “unidad del Cuerpo místico sin la cual no puede haber salvación” (SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 3 q. 73 a. 3) [...] toda legítima celebración de la Eucaristía es dirigida por el Obispo, a quien ha sido confiado el oficio de ofrecer a la Divina Majestad el culto de la religión cristiana y de reglamentarlo en conformidad con los preceptos del Señor y las leyes de la Iglesia» (LG 26/1-2).

⁸³⁵ «El Obispo es principio y fundamento visible de la unidad en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral (LG 23/1), pero para que cada Iglesia particular sea plenamente Iglesia, es decir, presencia particular de la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales, y por lo tanto constituida *a imagen de la Iglesia universal*, debe hallarse presente en ella, como elemento propio, la

y en el lenguaje cristiano, especialmente en el litúrgico, designa con frecuencia a un cristiano. En el lenguaje profano designaba originariamente al siervo que vivía en una familia. Este uso se extendió también al ámbito cultural para designar al ministro, sacerdote de una divinidad⁸³⁶. Con este sentido cultural se usa en la Vulgata, pero pocas veces⁸³⁷, después será más frecuente. Al orden episcopal se refiere la expresión «*et omnibus orthodoxis atque catholicæ et apostolicæ fidei cultoribus*»⁸³⁸: es responsabilidad de los obispos cuidar de la fe católica y apostólica⁸³⁹, es decir, de la integridad de la fe que han transmitido los Apóstoles.

La intercesión continúa y se extiende a todos los fieles presentes y a aquéllos por quienes ellos ofrecen el sacrificio:

«Commemoratio pro vivis.

Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum N. et N.

Iungit manus et orat aliquantulum pro quibus orare intendit. Deinde, manibus extensis, prosequitur:

et omnium circumstantium, quorum tibi fides cognita est et nota devotio, pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus: pro redemptione

suprema autoridad de la Iglesia: el Colegio episcopal “*junto con su Cabeza el Romano Pontífice, y jamás sin ella*” (LG 22/2)» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio notio*, 28-V-1992, n. 13: traducción española en w.w.w.vatican.va, 5-12-2018).

⁸³⁶ Cf. F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990³, sub voce.

⁸³⁷ Cf. Jos 8, 31; 1 Crón 17, 19; Heb 7, 4.

⁸³⁸ Cf. B. CAPELLE, *Et omnibus orthodoxis atque apostolicæ fidei cultoribus*, en *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire, 2: Histoire : La messe*, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César, Louvain 1962, pp. 259-268.

⁸³⁹ Cf. B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, o. c., p. 77, nota 2.

animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ: tibi que reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero» (MR p. 572)⁸⁴⁰.

Hemos visto arriba cómo, según Inocencio I y otros testimonios, se mencionaban los nombres de los oferentes, pero ya en el GV y en los tres tipos del Gregoriano (GrP, GrT, GR) aparecía una redacción más general, como la actual, sin referencia a nombres concretos y sin la frase *pro quibus tibi offerimus: vel*. Esta última frase se encuentra ya en el Sacramentario de Marmoutier, del 845⁸⁴¹ y la referencia a los nombres aparece también en otros Sacramentarios con el suplemento anianense⁸⁴². La rúbrica después de la indicación de los nombres (N.) se introdujo en el MR 1570 (n. 1509). No es necesario decirlos en voz alta y ésta es la costumbre más generalizada; es un momento breve –*aliquantulum*, que es un diminutivo– de oración en silencio.

En el lenguaje bíblico hay algunos ejemplos de invocación dirigida a Dios, introducida con el imperativo *memento*, para que tenga presente a una persona, siempre con sentido positivo⁸⁴³. *Famulorum famularumque tuarum*, como primer significado, se refiere a los fieles cristianos, pero se puede extender también a

⁸⁴⁰ «Acuérdate, Señor, de tus hijos [N. y N.] *Junta las manos y ora unos momentos por quienes tiene la intención de orar. Después, con las manos extendidas, prosigue:* y de todos los aquí reunidos, cuya fe y entrega bien conoces; por ellos y todos los suyos, por el perdón de sus pecados y la salvación que esperan, te ofrecemos, y ellos mismos te ofrecen, este sacrificio de alabanza, a ti, eterno Dios, vivo y verdadero» (MRE pp. 526-527).

⁸⁴¹ Cf. J. DÉCRÉAUX, *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19bis)*, o. c., pp. 10 e 249; es el manuscrito más antiguo del Gregoriano con el suplemento anianense.

⁸⁴² Cf. el aparato crítico en GR, n. 6.

⁸⁴³ Algunos ejemplos: «Domine Deus, memento mei, et redde mihi nunc fortitudinem pristinam» (Jue 16, 28 Vg); «Secundum misericordiam tuam memento mei tu» (Sal 25 [24], 7); «Iesu, memento mei, cum veneris in regnum tuum» (Lc 23, 42).

los no cristianos, porque todos, mientras están en esta tierra, están llamados a ser hijos de Dios.

El lenguaje de la *devotio* está casi ausente en la Biblia⁸⁴⁴, quizás porque frecuentemente aparecía muy ligado al culto idolátrico, en cuanto se entendía como entregarse en sacrificio a los dioses; sin embargo en latín clásico tenía ya los significados más genéricos de veneración de una persona y de entrega a ella. En el lenguaje cristiano, sin que la *devotio* pierda el significado que se refiere a los actos exteriores de servicio, sin embargo se acentúa el significado de dedicación interior al servicio de Dios⁸⁴⁵. La *fides* y la *devotio* unidas, como disposiciones fundamentales del cristiano, las subrayan Lactancio⁸⁴⁶ y san Ambrosio⁸⁴⁷; disposiciones fundamentales en la que destacan la fidelidad y la dedicación a Dios. San Jerónimo acentúa la unidad entre ellas al afirmar que la *fides* es la *devotio mentis*⁸⁴⁸.

⁸⁴⁴ Está presente sólo en dos ocasiones: «Omnes viri et mulieres mente devota obtulerunt donaria, ut fierent opera, quæ jusserat Dominus per manum Moysi» (Éx 35, 29 Vg); «devoerunt se dicentes neque manducatuos neque bibituos, donec occiderent Paulum [...] Devotione devovimus nos nihil gustatuos, donec occidamus Paulum» (Hch 23, 12.14).

⁸⁴⁵ Cf. J. CHATILLON, *Devotio*, in *Dictionnaire de spiritualité*, III, Beauchesne, Paris 1957, col. 702-716.

⁸⁴⁶ «Inutilis est enim deo qui deuotione ac fide caret» (Lactantius, *Diuinae institutiones*, V, 19, S. BRANDT [ed.], Vindobonæ 1890: CSEL, 19, p. 464); obra compuesta entre 304 y 313. Explica por qué Dios permite las persecuciones de los cristianos: «ut deuotionem ac fidem suorum uel probet uel conroboret» (ibidem, V, 22: p. 476).

⁸⁴⁷ «(...) non quicumque dicit “domine, domine” acceptus est Christo, sed qui operibus bonis fidelem suum probare potuerit affectum. Fides ergo, probitas, innocentia memorem probant. Quod autem ait: *Memor fui nominis tui*, plena deuotio est; quia nemo dicit dominum Iesum nisi in spiritu sancto. Hoc nomen inuocetur diebus et noctibus, nullum tempus precandi uacuum sinat sancta deuotio præterire» (*Expositio Psalmi CXVIII [Litterae I-XI]*, VII, 30, M. PETSCHENIG [ed.], Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova Editrice, Milano–Roma 1987, pp. 300-302).

⁸⁴⁸ «Fides pro mentis deuotione censetur» (*Gál 2, 3, 27*: citado en A. BLAISE – H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, reimpression anastática de la edición de 1954, Brepols, Turnhout 1993, sub voce “Deuotio”).

La intercesión se funda en las ofrendas sacrificiales, que en el *Te igitur* se designan como *sacrificia illibata* y aquí como *sacrificium laudis*. Este sintagma es lenguaje bíblico⁸⁴⁹. Los tres versículos citados en esta nota, idénticos en la Vg y en la NVg, se pueden allegar sin forzamiento a Heb. 13, 15: «*Per ipsum [Iesum Christum] ergo offeramus hostiam laudis semper Deo, id est fructum labiorum confitentium nomini eius*». No hay forzamiento porque *sacrificium laudis* de la Vg traduce θυσία αἰνέσεως de los LXX, como también *hostia laudis* de Heb 13, 15⁸⁵⁰. El sacrificio de alabanza es el fruto de los labios que confiesan el nombre de Dios; eso es la Eucaristía: acción de gracias laudatoria. Es lo que Jesús mandó que se hiciera, introduciendo una gran novedad en el momento de la plegaria memorial de acción de gracias (la *berakah*), pues presentó el pan y el vino, con sus palabras los convirtió en su cuerpo y en su sangre, y los dio a comerlo y beberlo, como anticipación sacramental de su entrega sacrificial en la cruz y memorial que la Iglesia debe actualizar durante su peregrinación terrena.

Ofrecen todos los que están presentes, como se expresa con la indicación del sujeto del ofrecimiento: *tibi offerimus: vel qui tibi offerunt*. El modo de decir resulta más bien retorcido pues *pro quibus tibi offerimus: vel* se añadió posteriormente sin modificar la redacción para que resultara más fluida. Las dos oraciones de relativo, coordinadas entre sí, ponen de manifiesto que los presentes participan activamente: el ofrecimiento sacrificial es de todos los fieles, no sólo del clero. A continuación se especifica qué se pide para sí y para todos los suyos. La *redemptio*

⁸⁴⁹ «Immolabit sacrificium laudis [...] Qui immolabit sacrificium laudis, honorificabit me» (Sal 49 [50], 14.23); «et sacrificent sacrificium laudis et annuntient opera eius in exultatione» (Sal 106 [107], 22).

⁸⁵⁰ Lo mismo en Sal 115, 8 Vg: «tibi sacrificabo hostiam laudis».

animarum suarum es un sintagma que se inspira a Sal 48, 9⁸⁵¹, que se refiere al rescate de la muerte. Aquí, en el Canon, la liberación de la muerte, sin excluir el sentido físico, se entiende prevalentemente en sentido espiritual, como liberación del pecado⁸⁵², con una connotación escatológica⁸⁵³. *La spes salutis* es también expresión bíblica⁸⁵⁴. La *salus*, objeto de la esperanza, en el lenguaje neotestamentario tiene un predominante sentido espiritual y escatológico⁸⁵⁵, también en el lenguaje litúrgico⁸⁵⁶. La *incolumitas* (estado de incólume, ileso, sano y salvo) dirige la atención hacia la salud física, pero tiene también un sentido espiritual⁸⁵⁷, muy cercano al de *salus*, como aparece en la frase de san Cipriano: «*frequens nos et copiosa turba [in paradiso] desiderat iam de sua incolumitate secura, adhuc de nostra salute sollicita*»⁸⁵⁸.

En la frase que concluye el memento de vivos (*tibique reddunt vota sua æterno Deo, vivo et vero*) la conjunción enclítica *-que* no aparece en los manuscritos⁸⁵⁹ ni en las

⁸⁵¹ «[...] non dabit Deo placationem suam, et pretium redemptionis animæ suæ» (Sal 48, 8-9 Vg).

⁸⁵² «[...] in quo habemus redemptionem per sanguinem eius, remissionem peccatorum» (Ef 1, 7); «[...] in quo habemus redemptionem, remissionem peccatorum» (Col 1, 14).

⁸⁵³ «[...] in quo [Spiritu Sancto] signati estis in diem redemptionis» (Ef, 4, 30); «[...] per proprium sanguinem introivit [Christus] semel in Sancta, aeterna redemptione inventa» (Heb 9, 12).

⁸⁵⁴ «[...] induti lorica[m] fidei et caritatis, et galeam spem salutis» (1 Tes 5, 8).

⁸⁵⁵ «[...] hora est iam vos de somno surgere; nunc enim propior est nobis salus quam cum credidimus» (Rom 13, 11); cf. Flp 1, 28; 2, 12; 1 Tes 5, 8-9.

⁸⁵⁶ Cf. M. P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht 1966², pp. 55-56; A. BLAISE – A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966, § 284.

⁸⁵⁷ Cfr. A. BLAISE – A. DUMAS, o. c., § 284, nota 1.

⁸⁵⁸ *De mortalitate*, 26: M SIMONETTI (ed.), CCL III A, p. 31.

⁸⁵⁹ Se exceptúa la edición del *Rituale Beneventano* de finales del siglo XI, en el que aparece escrito *tibique* (cf. A. ODERMATT [ed.], *Ein Rituale in beneventanischer Schrift*, o. c., n. 375).

ediciones impresas del *Missale* de 1474 y de 1570, pero sí a partir de la edición de 1604. Jungmann formula la hipótesis de que, teniendo en cuenta que los manuscritos antiguos no tienen ninguna puntuación, o muy poca, el punto estaría colocado después de *incolumitatis suæ*, y la última frase estaría unida a *communicantes* (*Tibi reddunt vota sua æterno Deo vivo et vero communicantes...*)⁸⁶⁰. Sin embargo la clara separación del período que comienza con la palabra *Communicantes* está testimoniada mucho antes de que apareciese la partícula enclítica *-que*, pues ya en el ordinario de la Misa según la costumbre de la corte papal antes de 1227 aparece la rúbrica *Infra actionem*, que establece una clara separación entre *vivo et vero* y *Communicantes*⁸⁶¹. Esta rúbrica se conserva en los misales sucesivos: *Missale Regulæ*, *Missale Romanum* de 1474 y posteriores hasta el actual (MR p. 572). *Reddunt vota* tiene un significado paralelo a *offerunt sacrificium laudis*, expresado cuatro líneas más arriba, como se puede bien deducir de los pasos bíblicos de los que deriva⁸⁶², subrayando el aspecto de cumplimiento de un compromiso asumido. Los tres atributos divinos *æternus*, *vivus* y *verus*, los hemos visto recogidos al comienzo del prefacio de la plegaria eucarística IV.

La tercera fórmula de intercesión (*Communicantes*) se introduce con una rúbrica:

«Infra Actionem.

⁸⁶⁰ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 828-830.

⁸⁶¹ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., p. 510.

⁸⁶² «Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua» (Sal 49 [50], 14); «Introbo in domum tuam in holocaustis; reddam tibi vota mea» (Sal 65 [66], 13); «tibi sacrificabo hostiam laudis, et nomen Domini invocabo. Vota mea Domino reddam» (Sal 115, 8-9 Vg).

Communicantes, et memoriam venerantes, in primis gloriosæ semper Virginis Mariæ, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi:

† sed et beati Ioseph, eiusdem Virginis Sponsi, et beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreæ,

(Iacobi, Ioannis, Thomæ, Iacobi, Philippi, Bartholomæi, Matthæi, Simonis et Thaddæi: Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Cornelii, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ioannis et Pauli, Cosmæ et Damiani)

et omnium Sanctorum tuorum; quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuæ muniamur auxilio.

(Per Christum Dominum nostrum. Amen.)» (MR p. 572)⁸⁶³.

La rúbrica *Infra actionem* indica la inserción de una parte variable del Canon⁸⁶⁴, pues después de la fórmula que se acaba de citar siguen los *Communicantes propria*⁸⁶⁵, cuya parte inicial está impresa hasta el signo †, que indica la continuación con las palabras *sed et beati etc.* La locución *Infra actionem* proviene del GV, en el que la plegaria eucarística se llama *actio*, como se ve en el título con que comienza: «*Incipit canon actionis*» (GV 1242). En este sacramentario los *Communicantes* que son un comienzo propio de ese segmento de Canon se encuentran en los formularios de las Misas correspondientes, introducidos con la citada rúbrica (*Infra actionem*). Lo mismo aparece en los

⁸⁶³ «Reunidos en comunión con toda la Iglesia, veneramos la memoria, ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor; la de su esposo, san José; la de los santos apóstoles y mártires Pedro y Pablo, Andrés, [Santiago y Juan, Tomás, Santiago, Felipe, Bartolomé, Mateo, Simón y Tadeo; Lino, Cleto, Clemente, Sixto, Cornelio, Cipriano, Lorenzo, Crisógono, Juan y Pablo, Cosme y Damián] y la de todos los santos; por sus méritos y oraciones concédenos en todo tu protección. [Por Cristo, nuestro Señor. Amén]» (MRE p. 527).

⁸⁶⁴ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., p. 841.

⁸⁶⁵ In Nativitate Domini et per octavam; in Epiphania Domini; a Missa Vigiliæ paschalis usque ad dominicam Paschæ; in Ascensione Domini; in dominica Pentecostes (MR pp. 573-574).

Gelasianos del siglo VIII y después en los sacramentarios gregorianos gelasianizados, por ejemplo, en el Sacramentario de Fulda, del siglo X. En cambio posteriormente, en el ordinario de la Corte papal antes de 1227, dentro del ordinario de la Misa, cuando se llega a prefacio, se indican qué festividades tienen prefacio propio y también las que tienen *Communicantes* propio bajo la rubrica *Infra actionem*⁸⁶⁶. En el *Missale Romanum* impreso de 1474, a la vez que se ofrecen juntos los textos de los prefacios propios *de tempore* se hace lo mismo con las partes propias de los *Communicantes*⁸⁶⁷. Así se siguió haciendo hasta ya entrado el siglo XX. En cambio en la edición de 1962 los *Communicantes* propios se separan de los prefacios y se presentan dentro del Canon⁸⁶⁸, y así se ha seguido con las ediciones actuales.

Gramaticalmente este segmento del Canon es anómalo, porque los dos participios *communicantes* y *venerantes* no tienen una oración principal de referencia. Además, como los nombres de los santos que se mencionan a continuación están en genitivo, lo que resulta es un anacoluto. Para que haya una cierta lógica, se puede pensar en una conexión intencional con las intercesiones anteriores, en primer lugar por la Iglesia Católica, luego, dentro de ella, por el papa y los obispos, seguidamente por los fieles presentes y por aquéllos por los que se ruega, y todo esto en comunión con los santos en el cielo. Se subraya la comunión de la Iglesia militante que se extiende a la Iglesia triunfante. La lista de los santos tiene un particular relieve eclesiológico. Se

⁸⁶⁶ Cf. S. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, o. c., pp. 508-509.

⁸⁶⁷ Cf. A. WARD – C. JOHNSON (ed.), *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, o. c., nn. 989, 991, 994, 997, 999.

⁸⁶⁸ Cf. M. SODI – A. TONIOLO (ed.), *Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio typica 1962, o. c., nn. 1536-1540.

menciona en primer lugar a Santa María, siempre Virgen y Madre de Jesucristo, Dios y Señor nuestro; su relación con Cristo, puesta de relieve por sus títulos, la coloca en una relación singularísima con la Iglesia. A continuación se nombra a san José, esposo de la Virgen María; la inserción de su nombre en el Canon de la Misa se debe a una decisión de san Juan XXIII⁸⁶⁹; la mención está bien motivada, pues Pío IX lo había declarado Patrono celestial de la Iglesia Católica, el 8 de diciembre de 1870⁸⁷⁰. Siguen después los nombres de 12 apóstoles y de 12 mártires; se incluye a san Pablo, en cambio san Matías se menciona entre los santos que se recuerdan en la segunda sección epiclética, después de la consagración. Los 24 nombres y no otros figuran en GrT, GrP, en el Sacramentario de Marmoutier y en otros Gregorianos posteriores⁸⁷¹. En otros manuscritos los nombres no coinciden del todo con estos 24, algunos sí, pero aparecen otros de santos particularmente venerados en el lugar de redacción de manuscrito⁸⁷². La mención de cada uno de los Apóstoles subraya la apostolicidad de la Iglesia. Los doce mártires pertenecen a los cuatro primeros siglos de la Iglesia: en orden, cinco papas, un obispo, un diácono, Crisógono (¿clérigo, laico?) y cuatro laicos⁸⁷³. Al final el recuerdo se extiende a todos los santos. Se recurre a ellos no sólo

⁸⁶⁹ Por orden suya lo anunció el Secretario de Estado a los padres conciliares en la congregación general del 13 de noviembre de 1962 –el Concilio se celebraba bajo el patrocinio de san José–, para que quedase como recuerdo y fruto del Concilio (cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, vol. I, pars II, o. c., p. 644). Con la misma fecha la Sagrada Congregación de Ritos publicó el decreto de actuación (cf. C. BRAGA – A. BUGNINI, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia: 1903-1963*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2000, n. 4298).

⁸⁷⁰ La declaración pontificia se publicó en la misma fecha con un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos (cf. «Acta Sanctae Sedis», 6 [1870-1872], 193-194).

⁸⁷¹ Cf. GR, n. 7, aparato crítico.

⁸⁷² Cf. el aparato crítico de GV, n. 1246 y de GR, n. 7.

⁸⁷³ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 833-845.

por reverencia, sino también por sus méritos e intercesión para que en en todas las circunstancias y necesidades Dios conceda ayuda y protección a los fieles de la asamblea litúrgica.

El *Per Christum Dominum nostrum. Amen*: es final que se repite en otros segmentos del Canon y subraya que las plegarias de intención deben presentarse al Padre por la mediación de Cristo Señor nuestro⁸⁷⁴.

Cuarta fórmula de intercesión:

«Manibus extensis, proseguir:

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ, quæsumus, Domine, ut placatus accipias: diesque nostros in tua pace disponas, atque ab æterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum iubeas grege numerari.

Iungit manus.

(*Per Christum Dominum nostrum. Amen.*)» (MR p. 574)⁸⁷⁵.

La fórmula coincide con la que se encuentra en el texto del Canon en GV, GrP, GrT y GR. El Sacramentario Veronense, que no contiene el texto del Canon –podría estar en los primeros 24 folios que faltan–, presenta de todas maneras 11 fórmulas de *Hanc igitur* propias de los formularios particulares⁸⁷⁶; son anteriores a la formulación definitiva debida a san Gregorio Magno y todas consisten en intercesiones por necesidades particulares⁸⁷⁷. El GV contiene 44, además de la incluida en el

⁸⁷⁴ Cf. ibidem, p. 846.

⁸⁷⁵ «Con las manos extendidas, prosigue: Acepta, Señor en tu bondad, esta ofrenda de tus siervos y de toda tu familia santa; ordena en tu paz nuestros días, líbranos de la condenación eterna y cuéntanos entre tus elegidos. Junta las manos. [Por Cristo nuestro Señor. Amén]» (MRE p. 530).

⁸⁷⁶ Los presenta, en orden de aparición en el manuscrito, con un breve comentario G. DI NAPOLI, *Hanc igitur: una formula per raccomandare specifiche oblate*, «Ecclesia Orans», 14 (1997), 188-194.

⁸⁷⁷ Véase, por ejemplo, en el fórmula: «In pestecosten ascendentibus a fonte»: «Hanc igitur oblationem, quam tibi offerimus pro his, quos ex aqua et spiritu sancto

Canon⁸⁷⁸. En los sacramentarios Gregorianos se reduce el número y, además del que figura en el Canon, hay 2 en el GrP⁸⁷⁹; otros tres en el GR⁸⁸⁰; y otra en el GrT⁸⁸¹. Hay otras en los distintos suplementos del Gregoriano. Por lo que atañe a la fórmula ordinaria, citada poco antes, según el *Liber Pontificalis*, san Gregorio Magno hizo añadir la intercesión general, que se expresa a partir de *dies nostros*⁸⁸², dándole así un horizonte universal. Actualmente el *Hanc igitur* con añadidos propios se encuentra sólo en la Misa del Jueves Santo en la Cena del Señor y desde la Vigilia pascual hasta el domingo segundo de Pascua, y en algunas Misas rituales.

La primera frase renueva el ruego de aceptación de la oferta, ya formulado en el *Te igitur*. Lo presentan los que sirven al altar (*servitus nostra*) y toda la asamblea de los fieles, designada como familia de Dios, que es un apalativo de la Iglesia radicado en el Nuevo Testamento, no propiamente con el uso del sintagma *familia Dei* o *familia tua*, pero sí con el vocabulario de las

regenerare dignatus es, tribuens eis remissionem omnium peccatorum, quæsumus, placatus accipias, eorumque nomina ascribi iubeas in libro uiuentium: per.» (ibidem, 189: VE 203).

⁸⁷⁸ Cf. ibidem, 194-213.

⁸⁷⁹ El Jueves Santo, en la Misa in Cæna Domini; el Sábado Santo *in nocte*, que se repite en la Vigilia de Pentecostés (cf. GrP 301, 331, 464). Se encuentran también en el GrT (387; 437 = 433 = 570 = 576) y en el GR (331, 381).

⁸⁸⁰ Se encuentran en los formularios con los títulos: *Benedictio episcoporum*; *Oratio in ordinatione presbyteri*; *Orationes ad sponsas velandas* (GR 25, 831, 836). Se encuentran también en el GrT (973, 989, 1014). Di Napoli considera también la fórmula GR 1012, pero formando parte de los complementos añadidos a la copia recibida de Roma (cf. GR, p. 36), por eso se comprende que no encuentre un paralelo en el GrT.

⁸⁸¹ Se encuentra en el formulario «*Oratio super episcopum defunctum*» (n. 1044), pero no coincide con GR 1012 (véase la nota anterior), cuyo formulario tiene el mismo título. La fórmula del GrT 1044 coincide en cambio con GV 1636.

⁸⁸² «*Hic augmentavit in prædicationem canonis diesque nostros in tua pace dispone, et cetera*» (L. DUCHESNE [ed.], *Le Liber Pontificalis*, o. c., I, p. 312).

relaciones paterno-filiales y fraternas⁸⁸³. Siguen luego las intercesiones con tres peticiones. La primera, por la paz, se refiere al presente y al futuro inmediato y propone de nuevo la petición de *pacificare* la Iglesia, ya formulada al comienzo de las intercesiones del Canon, y también todo el mundo, porque la paz atañe a toda la humanidad; la verdadera paz prometida por Jesús: «La paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy yo como la da el mundo» (Jn 14, 27). Las otras dos peticiones se refieren a la suerte final de los fieles y se explicita más claramente la dimensión escatológica de la petición del memento ya examinada más arriba (*pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suæ*). Son peticiones paralelas. La primera (*ab æterna damnatione nos eripi*) se refiere a la liberación de la condena eterna; no es una petición frecuente en la liturgia, que con más frecuencia formula de modo positivo la súplica de la salvación eterna, pero no se olvida, como demuestran las reiteradas advertencias en el Nuevo Testamento a huir de la condenación eterna. La última petición (*in electorum tuorum iubeas grege numerari*) es, justamente, una formulación positiva que pone de relieve que los elegidos en el cielo no son individuos aislados, sino la grey de Dios en la gloria eterna, o sea, la Iglesia en su comunión plena y perfecta. Con la modificación introducida por san Gregorio Magno el *Hanc igitur* adquirió una mira universal, adaptada por lo tanto a toda Misa.

En la plegarias eucarísticas II, III y IV, después del *post-Sanctus*, la primera sección epiclética no incluye una epiclesis de intercesión, es sólo epiclesis de consagración en sentido estricto, reforzada por el gesto de imposición de las manos sobre las ofrendas. Así en la plegaria eucarística II:

⁸⁸³ Cf. M. P. Río, *La Iglesia, misterio de comunión familiar (I)*, «Annales theologici», 17 (2003), 263-291.

«Iungit manus, easque expansas super oblata tenens, dicit:
Haec ergo dona, quaesumus, Spiritus tui rore sanctifica,
iungit manus et signat super panem et calicem simul, dicens:
ut nobis Corpus et ✠ Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi.
Iungit manus» (MR pp. 580-581)⁸⁸⁴.

La epiclesis es de nueva composición, porque en la *Tradición apostólica* se pasaba directamente de la anámnesis al breve relato de la institución. La partícula *ergo* conecta la epiclesis con la alabanza al Padre, fuente de toda santidad, como se ha recordado en el prefacio, que presenta la actuación del diseño salvífico del Padre mediante la obra de Cristo Salvador y Redentor. La imagen del rocío (*ros, roris*), que hace germinar y florecer las plantas, para describir la benéfica acción divina, se encuentra en Os 14, 6: «*Ero quasi ros; Israël germinabit sicut lilium, et erumpet radix ejus ut Libani*» (Vg)⁸⁸⁵. Referida en concreto al Espíritu Santo, la imagen estaba presente en la liturgia romana, desde los más antiguos libros litúrgicos, en una bella *postcommunio* en la Misa de la vigilia y del domingo de Pentecostés⁸⁸⁶. Es una metáfora muy eficaz para significar la acción íntima del Espíritu Santo, hasta el punto de convertir el pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo. La señal de

⁸⁸⁴ «Junta las manos y, manteniéndolas extendidas sobre las ofrendas, dice: Por eso te pedimos que santifiques estos dones con la efusión de tu Espíritu, *Junta las manos y traza el signo de la cruz sobre el pan y sobre el cáliz conjuntamente, diciendo:* de manera que se conviertan para nosotros en el Cuerpo y ✠ la Sangre de Jesucristo nuestro Señor. *Junta las manos*» (MRE p. 540).

⁸⁸⁵ «Seré para Israel como el rocío, florecerá como lirio, echará sus raíces como los cedros del Líbano» (Os 14, 6).

⁸⁸⁶ «Sancti Spiritus, Domine, corda nostra mundet infusio: et sui roris intima aspersione fecundet. Per Dominum... in unitate...»: in GrP, GrT, GR, GV (con la variante *ubertate* en lugar de *intima aspersione*), y misales posteriores, incluidos los impresos, desde 1474 a 1962 (cfr. M. SODI – A. TONIOLO – P. BRUYLANTS (†) [ed.], *Liturgia Tridentina: fontes – indices – concordantia, 1568-1962*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, pp. 55-56, 510-511).

la cruz sobre los dones subraya la actualización del evento del sacrificio redentor de Cristo en la cruz.

Plegaria eucarística III:

«Iungit manus, easque expansas super oblata tenens, dicit:
Supplices ergo te, Domine, deprecamur, ut hæc munera, quae tibi sacranda detulimus, eodem Spiritu sanctificare digneris,
iungit manus et signat semel super panem et calicem simul,
dicens:
ut Corpus et ✠ Sanguis fiant Filii tui Domini nostri Iesu Christi,
iungit manus
cuius mandato hæc mysteria celebramus» (MR p. 585)⁸⁸⁷.

Como en las plegarias eucarísticas I y II, la partícula *ergo* (de modo semejante *igitur*) enlaza la epiclesis con la anámnesis precedente fundándose en ella. Se pide que el Espíritu Santo santifique los dones que se han llevado al altar (*detulimus*) al comienzo de la liturgia eucarística. La acción de por sí expresaba su objeto, pues se llevaban al altar. Este objetivo se expresa aquí con el gerundivo *sacranda*. El verbo *sacrare* originariamente tenía el sentido de consagrar, dedicar a la divinidad⁸⁸⁸; aquí, evidentemente, se refiere al Dios verdadero. La especificación resulta aún más clara con lo que sigue en la petición, porque se pide la acción santificadora del Espíritu Santo, mencionado en el *Post-Sanctus*, para que los dones ofrecidos se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo. Se trata de una epiclesis del

⁸⁸⁷ «Junta las manos y, manteniéndolas extendidas sobre las ofrendas, dice: Por eso, Padre, te suplicamos que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti, Junta las manos y traza el signo de la cruz sobre el pan y sobre el cáliz conjuntamente, diciendo: de manera que se conviertan en el Cuerpo y ✠ la Sangre de Jesucristo, Hijo tuyo y Señor nuestro, Junta las manos. Que nos mandó celebrar estos misterios» (MRE p. 548).

⁸⁸⁸ Cf. F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, o. c., sub voce; C. E. GUILLÉN, *La imagen de la Iglesia en el Ordo Missae*, o. c., pp. 236-237, nota 428.

Espíritu Santo y las palabras se refuerzan por el gesto de la imposición de las manos sobre las ofrendas, que de suyo tiene valor epiclético. La conversión eucarística no puede realizarse si no es por la potencia divina santificadora, atribuida al Espíritu Santo. La mención del cuerpo y de la sangre remite al sacrificio de la cruz y este significado también se refuerza por el gesto que sigue a la imposición de las manos, la señal de la cruz sobre las ofrendas. Por medio de los signos litúrgicos se expresa patentemente la acción de la Santísima Trinidad.

La última oración de relativo (*cuius mandato haec mysteria celebramus*) contiene una preciosa información. La Iglesia, al celebrar los sagrados misterios, no pretende sino cumplir el mandato de Jesucristo: «*Hoc facite in meam commemorationem*» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24), que luego se recoge en el relato de la institución de la Eucaristía. Todo se interpreta según este mandato. Lo que la Iglesia celebra en la liturgia eucarística se denomina *mysteria* y en eso coincide con el *Hanc igitur* de la Misa vespertina de la *Feria V in Cena Domini*⁸⁸⁹, fórmula antigua ya presente en el GV 371, en los Gregorianos GrP 301, GrT 387 y GR 331, y que continuó en todas las ediciones del *Missale Romanum* posttridentino, hasta la de 1962. En ella se especifica que los misterios son los del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, o sea su sacrificio redentor ofrecido al Padre. Los misterios, además del sacrificio de la cruz, incluyen también la resurrección y la glorificación de Jesucristo, es decir todo el misterio pascual, porque la santificación de los dones, que realiza el Espíritu Santo, los convierte en el cuerpo y en la sangre

⁸⁸⁹ «*Hanc igitur oblationem servitutis nostræ, sed et cunctæ familiæ tuæ, quam tibi offerimus ob diem, in qua Dominus noster Iesus Christus tradidit discipulis suis Corporis et Sanguinis sui mysteria celebranda, quæsumus, Domine...*» (MR pp. 306-307).

de Cristo, actualmente resucitado y sentado a la derecha del Padre.

Plegaria eucarística IV:

«Iungit manus, easque expansas super oblata tenens, dicit:
Quæsumus igitur, Domine, ut idem Spiritus Sanctus hæc munera sanctificare dignetur,
iungit manus et signat semel super panem et calicem simul, dicens:
ut Corpus et ✠ Sanguis fiant Domini nostri Iesu Christi
iungit manus
ad hoc magnum mysterium celebrandum, quod ipse nobis reliquit in foedus æternum» (MR p. 593)⁸⁹⁰.

La fórmula, excepto la parte final, es semejante a la de la plegaria eucarística III y coinciden los gestos. También aquí la conjunción *igitur* enlaza la epiclesis con la anámnesis anterior. La conversión de los dones en el cuerpo y en la sangre del Señor es igualmente explícita. El *mysterium* está en singular, en cualquier caso, equivalente al plural, y, referido al cuerpo y a la sangre de Cristo, el atributo de *magnum* es muy apropiado. También en este caso la última oración de relativo (*quod ipse nobis reliquit in foedus æternum*) expresa la voluntad de cumplir el mandato de Cristo celebrando el misterio por el que se perpetúa la eterna alianza. *Foedus æternum* equivale a *testamentum æternum* de Heb 13, 20⁸⁹¹.

⁸⁹⁰ «Junta las manos y, manteniéndolas extendidas sobre las ofrendas, dice: Por eso, Padre, te rogamos que este mismo Espíritu santifique estas ofrendas, *Junta las manos y traza el signo de la cruz sobre el pan y el cáliz conjuntamente, diciendo:* para que se conviertan en el Cuerpo y ✠ la Sangre de Jesucristo, nuestro Señor, *Junta las manos.* y así celebremos el gran misterio que nos dejó como alianza eterna» (MRE p. 559).

⁸⁹¹ «Deus autem pacis, qui eduxit de mortuis pastorem magnum ovium, in sanguine testamenti æterni (διαθήκης αἰωνίου), Dominum nostrum Jesum Christum» (Heb 13, 20 Vg). *Foedus æternum* se encuentra en Gén 17, 13 Vg:

—*Anámnesis de la institución de la Eucaristía*

La segunda sección anamnética se compone de dos partes: en la primera, se recuerda la institución de la Eucaristía, de manera casi idéntica en las cuatro plegarias eucarísticas que estamos considerando; en la segunda, se completa el recuerdo de todo el misterio pascual.

«*d*) relato de la institución y consagración: con las palabras y gestos de Cristo, se realiza el sacrificio que el mismo Cristo instituyó en la última Cena, cuando bajo las especies de pan y vino ofreció su Cuerpo y su Sangre y se lo dio a los Apóstoles en forma de comida y bebida, y les encargó perpetuar ese mismo misterio» (OGMR 79).

Es un relato muy especial, porque no se dirige a la asamblea, sino que es un recuerdo desarrollado en plegaria a Dio Padre, en la que se manifiesta la voluntad de cumplir lo que Jesús hizo y mandó hacer, no sólo en este preciso momento de la celebración, sino a lo largo de toda la liturgia eucarística. El toque de campanilla, aunque no es estrictamente obligatorio, sirve para resaltar que se ha llegado al momento cumbre de la plegaria eucarística⁸⁹².

«eritque pactum meum in carne vestra in fœdus æternum (LXX: διαθήκην αἰώνιον)» y en Is 24, 5 Vg: «dissipaverunt foedus sempiternum (LXX: διαθήκην αἰώνιον)». Las referencias a LXX están tomadas de A. RAHLFS – R. HANHART (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006². En cambio en los Salmos de la Vg encontramos *testamentum æternum*, que en los LXX se traduce διαθήκην αἰώνιον (Sal 104, 10), y *mandavit in æternum testamentum*, ἐνετείλατο εἰς τὸν αἰῶνα διαθήκην (Sal 110, 9).

⁸⁹² «Un poco antes de la consagración, el ministro, si se cree conveniente, avisa a los fieles mediante un toque de campanilla. Puede también, de acuerdo con la costumbre de cada lugar, tocar la campanilla cuando el sacerdote muestra la hostia y el cáliz a los fieles» (OGMR 150/1). El toque de la campanilla era obligatorio según

En la plegaria eucarística I, éste es el relato referido a la consagración del pan:

«In formulis quæ sequuntur, verba Domini proferantur distincte et aperte, prouti natura eorundem verborum requirit.

Qui, pridie quam pateretur,

accipit panem, eumque parum elevatum super altare tenens, prosequitur:

accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas,

elevat oculos,

et elevatis oculis in cælum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens:

parum se inclinat

ACCIPITE ET MANDUCATE EX HOC OMNES: HOC EST ENIM CORPUS MEUM, QUOD PRO VOBIS TRADETUR.

Hostiam consecratam ostendit populo, reponit super patenam, et genuflexus adorat» (MR pp. 574-575)⁸⁹³.

La fórmula coincide casi por completo con la que se encuentra en GV 1249 y en los tres tipos del Gregoriano (GrP 881, GrT 72, GR 10). En la fórmula actual, respecto a aquéllos, se ha añadido: *et* antes de *elevatis*, el enclítico *-que* a *dedit*, y *quod pro vobis tradetur*, al final. Este último añadido es el de mayor relieve y se

el Misal anterior (cf. M. SODI – A. TONIOLO [ed.], *Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio typica 1962, o. c., n. 75*.6).

⁸⁹³ «En las fórmulas que siguen, las palabras del Señor han de pronunciarse claramente y con precisión, como lo requiere la naturaleza de las mismas palabras. El cual, la víspera de su Pasión, Toma el pan y, sosteniéndolo un poco elevado sobre el altar, prosigue: tomó pan en sus santas y venerables manos, Eleva los ojos. y, elevando los ojos al cielo, hacia ti, Dios, Padre suyo todopoderoso, dando gracias te bendijo, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo: *Se inclina un poco* TOMAD Y COMED TODOS DE ÉL, PORQUE ESTO ES MI CUERPO, QUE SERÁ ENTREGADO POR VOSOTROS. Muestra el pan consagrado al pueblo, lo deposita luego sobre la patena y lo adora, haciendo genuflexión» (MRE p. 532).

ha añadido con la reforma del Misal promovida por el Concilio Vaticano II. Proviene de 1 Cor 11, 24 Vg, que tiene un paralelo en Lc 22, 19 (*quod pro vobis datur*), y sirve para subrayar la actualización del sacrificio de la cruz. Se ha suprimido la señal de la cruz que acompañaba el *benedixit* del misal postridentino y que estaba ya testimoniada por el GrP y el GrT, y por el *Micrologus*; así se ha aplicado el criterio de evitar repeticiones, y sobre la oblata se ha dejado sólo la señal de la cruz del *Te igitur*.

En la epiclesis de consagración se pedía que la *oblatio* fuera *acceptabilis*, de acuerdo con lo que Jesús hizo y mandó que se hiciera, y ahora se recuerda justamente eso. El pronombre relativo inicial *qui*, cuyo antecedente es Jesucristo, pone bien de relieve la estrecha relación de la epiclesis consacratoria con la anámnesis eucarística: ésta es el fundamento de aquélla.

La indicación temporal *pridie quam pateretur* parece inspirada en 1 Cor 11, 23 (*Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem...*) y en 1 Pe 2, 23 (*cum pateretur*); ya se encontraba en la citada plegaria eucarística reproducida por san Ambrosio. *Accipit panem* son palabras de la narración bíblica (Mt, 26, 26; Mc 14, 22; 1 Cor 11, 23). La especificación *in sanctas ac venerabiles manus suas* no se encuentra en el relato bíblico. San Ambrosio cita *in sanctis manibus*; por lo tanto el adjetivo *venerabiles*, dignas de religiosa devoción, se ha añadido posteriormente.

La proposición participial *elevatis oculis in caelum* se encuentra junto a una frase equivalente (*respexit ad caelum*) en la plegaria eucarística que atestigua san Ambrosio. No se encuentra en las narraciones bíblicas de la institución de la Eucaristía, pero sí en la de la multiplicación de los panes, junto con *benedixisti*,

*fregit deditque discipulis suis*⁸⁹⁴. El gesto de alzar los ojos al cielo parece característico de la plegaria de Jesús al Padre⁸⁹⁵. La acción de gracias la mencionan Lc y 1 Cor⁸⁹⁶. En san Ambrosio se encuentra también la referencia directa al Padre y a la acción de gracias⁸⁹⁷. Como Mt y Mc presentan el verbo *benedire* (εὐλογεῖν), mientras Lc y 1 Cor el de *gratias agere* (εὐχαριστεῖν), algunos biblistas, considerándolos equivalentes, ven un pleonasma en la fórmula del Canon romano, porque menciona juntos los dos verbos (*gratias agens benedixit*), pero su significado aquí es distinto, pues *gratias agens* es al Padre (*tibi*), mientras que *benedixit* tiene el mismo complemento directo de *accepit, fregit, dedit, el panem*, y tiene un significado consagratorio⁸⁹⁸.

La rúbrica *Parum se inclinat* sustituye la del *Missale* postridentino, especificada aún en el *Ritus servandus* de ese *Missale*⁸⁹⁹. El precedente de este gesto, como se ve en la nota

⁸⁹⁴ «[...] aspiciens in cælum benedixit et fregit et dedit discipulis panes» (Mt 14, 19); sin «aspiciens in cælum» también en Mt 26, 26; cf. Mc 6, 41; Lc 9, 16.

⁸⁹⁵ «Iesus autem, elevatis sursum oculis, dixit: “Pater, gratias ago tibi quoniam audisti me”» (Jn 11, 41); «sublevatis oculis suis in caelum, dixit: “Pater, venit hora: clarifica Filium tuum”» (Jn 17, 1).

⁸⁹⁶ «[...] gratias egit et fregit et dedit eis dicens» (Lc 22, 19); «gratias agens fregit et dixit» (1 Cor 11, 24).

⁸⁹⁷ «[...] respexit ad cælum, ad te, sancte pater omnipotens æterne deus, gratias agens benedixit, fregit, fractumque apostolis et discipulis suis tradidit dicens» (*De sacramentis*, IV, 5, o. c.).

⁸⁹⁸ Cf. B. BOTTE, «*Et eleuatis oculis in caelum*». *Étude sur les récits liturgiques de la Dernière Cène*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1978, pp. 79-80.

⁸⁹⁹ Esta es la rúbrica: «Tenens ambabus manibus hostiam, profert verba consecrationis distincte, secrete et attente» (MR 1570, n. 1514); y ésta es la ulterior especificación del *Ritus servandus*: «cubitis super altare positus, stans capite inclinato, distincte, reuerenter, et secrete profert verba consecrationis super hostiam» (ivi, n. 27*). En el *Misale Romanum* de 1604, en la rúbrica, entre *hostiam* y *profert* se añade: *inter indices et pollices*. Posteriormente después de *attente* se añade: *super Hostiam*, que ya figura en la edición *typica* de 1900 y sucesivamente hasta la de

que se acaba de citar, era la inclinación de cabeza a la vez que se decían *super Hostiam* las palabras de la consagración. No es un gesto de simple reverencia, sino, acompañando las Palabras de Jesús, es señal de la potencia de las palabras sobre el pan que se consagra y se convierte en el Cuerpo del Señor. Es la potencia divina atribuida al Espíritu Santo. Podemos justamente considerarlo un gesto epiclético.

Las palabras de Jesús *Accipite et manducate* se encuentran en 1 Cor 1, 24 Vg; y semejantes en Mt 26, 26 Vg: *Accipite et comedite*. Son una clara referencia a la Comunión: la celebración eucarística ha llegado a su culmen, que se extiende hasta la Comunión. La palabras *ex hoc omnes* no aparecen en las narraciones bíblicas, pero sí en la citada fórmula transmitida por san Ambrosio. Todos son llamados a participar plenamente en la Eucaristía y, en consecuencia, a estar bien preparados, teniendo en cuenta la advertencia del Apóstol: «quien coma del pan y beba del cáliz del Señor indignamente, es reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (1 Cor 11, 27).

La palabras *Hoc est corpus meum* se encuentran en las cuatro narraciones bíblicas de la institución de la Eucaristía, aunque sin la partícula *enim*, que enlaza pertinentemente estas palabras con los dos imperativos anteriores: *accipite et manducate*. La frase *quod pro vobis tradetur* se refiere claramente a la entrega sacrificial de Jesús en su pasión y muerte en la cruz, entrega al Padre *pro vobis*, o sea, sacrificio expiatorio para nuestra redención, al que se nos llama a participar por medio de la Comunión⁹⁰⁰.

1962; de todas formas estaba ya especificado en el *Ritus servandus*. La especificación del *Ritus servandus* llegó sin cambios a la edición de 1962.

⁹⁰⁰ Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero*, o. c., p. 71.

El gesto de la ostensión de la hostia es testimoniado en París en tiempos de arzobispo Odón de Sully (1196-1208)⁹⁰¹. En ámbito romano, hemos visto anteriormente que la ostensión está señalada en el ordinario de la Misa de Aimón de Faversham (1244), pero no la del cáliz. En cambio, ambas ostensiones se señalan en el citado códice del archivo de Santa María la Mayor del tercer cuarto del siglo XIII. Sin embargo ninguna de las dos ostensiones aparece en el *Missale Romanum* impreso en 1474. Para que se generalizasen fue decisivo que se incluyeran en el MR 1570 (nn. 1516, 1520). Las dos ostensiones son signos litúrgicos de que se ha realizado la conversión del pan y del vino en el Cuerpo y en la Sangre de Jesucristo y tienen el objeto de suscitar en los fieles el acto de fe y de adoración de Jesucristo presente bajo las especies sacramentales.

Algo más tardías son las genuflexiones del sacerdote después de las consagraciones del pan y del vino. Las testimonia el ceremonial cardenalicio de Latino Malebranca, de 1280, pero hasta el siglo XVI no se establecen de modo estable⁹⁰², pues no aparecen en el *Missale Romanum* de 1474, pero sí en el *Ordo Missæ* de Ioannes Burckardus, de 1502⁹⁰³, y se generalizaron al incluirse la relativa rúbrica en el MR 1570 (nn. 1516, 1520). Tienen un sentido claro de adoración, pero con este significado la genuflexión tardó en usarse en la Misa. En el uso más antiguo el significado es penitencial, después también de veneración de la cruz (cruz, reliquias) y de personas (papa, obispos), finalmente

⁹⁰¹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 841-842.

⁹⁰² Cf. *ibidem*, pp. 835-836.

⁹⁰³ Cf. *Ordo Missæ Ioannis Burckardi*, en ANONYMOUS, *Tracts on the Mass*, J. W. LEGG (ed.), Henry Bradshaw Society, London 1904, facsímile, Nabu Public Domain Reprints, pp. 156-157.

también de adoración de la Eucaristía⁹⁰⁴; este significado se dice explícitamente en la rúbrica actual (*genuflexus adorat*).

La ostensión y la adoración, que se expresa externamente con el gesto de la genuflexión y que todos los fieles realizan también internamente, manifiestan la fe de la Iglesia en la realizada conversión eucarística y, por lo tanto, que el sacerdote dice las palabras de Jesús no como simple recuerdo, sino con el poder del Espíritu Santo, invocado en la epiclesis, e *in persona Christi*, con la misma fuerza de sus palabras pronunciadas en la última cena.

«Si se utiliza el incienso, el ministro incienso la hostia y el cáliz cuando se muestran tras la consagración» (OGMR 150/2). La veneración que se significa al incensar subraya la adoración del Cuerpo y de la Sangre de Cristo.

Sigue luego la consagración del vino:

«Postea prosequitur:

Simili modo, postquam cenatum est,

accipit calicem, eumque parum elevatum super altare tenens, prosequitur:

accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas, item tibi gratias agens benedixit, deditque discipulis suis, dicens:

parum se inclinat

ACCIPITE ET BIBITE EX EO OMNES: HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI NOVI ET ÆTERNI TESTAMENTI, QUI PRO VOBIS ET PRO MULTIS EFFUNDETUR IN REMISSIONEM PECCATORUM. HOC FACITE IN MEAM COMMEMORATIONEM.

Calicem ostendit populo, deponit super corporale, et genuflexus adorat» (MR p. 575)⁹⁰⁵.

⁹⁰⁴ Cf. B. NEUNHEUSER, *Les gestes de la prière à genoux et de la génuflexion dans les Églises de rite romain*, o. c., pp. 153-160.

También la fórmula de consagración del vino coincide en gran parte con la que está presente en el GV 1249 y en el Gregoriano en los tres tipos (GrP 881, GrT 72, GR 10). De nuevo está añadido el enclítico *-que a dedit*. Se dice *in remissionem* en lugar de *in remissione*, para expresar más correctamente el complemento de fin⁹⁰⁶. La frase *Hoc facite in meam commemorationem* está tomada de Lc 22, 19 y 1 Cor 11, 24, donde se encuentra después de la consagración del pan; así se ha sustituido la frase *Hæc quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis*, que se había mantenido hasta el *Missale Romanum* de 1962 y estaba inspirada en la de 1 Cor 11, 25, sin identificarse con ella. De la orden de Jesús se deduce la fuerza de sus palabras, que el sacerdote repite tras haber invocado la bendición divina en la epiclesis. El sintagma *mysterium fidei*, que se decía después de *Testamenti*, se ha trasladado a la aclamación después de la consagración.

La indicación temporal *postquam cenatum est* está tomada de 1 Cor 11, 25⁹⁰⁷; quizás se refiere al cáliz llenado por tercera vez, del que todos bebían⁹⁰⁸. La continuación de la fórmula desde *accipiens* a *dicens* es paralela a la dicha sobre el pan. El atributo *præclarus*, referido al cáliz, probablemente se inspira a Sal 22, 5

⁹⁰⁵ Después prosigue: Del mismo modo, acabada la cena, *Toma el cáliz y, sosteniéndolo un poco elevado sobre el altar, prosigue: tomó este cáliz glorioso en sus santas y venerables manos, dando gracias te bendijo y lo dio a sus discípulos, diciendo: Se inclina un poco. TOMAD Y BEBED TODOS DE ÉL, PORQUE ESTE ES EL CÁLIZ DE MI SANGRE, SANGRE DE LA ALIANZA NUEVA Y ETERNA, QUE SERÁ DERRAMADA POR VOSOTROS Y POR MUCHOS PARA EL PERDÓN DE LOS PECADOS. HACED ESTO EN CONMEMORACIÓN MÍA. Muestra el cáliz al pueblo, lo deposita luego sobre el corporal y lo adora, haciendo genuflexión»* (MRE pp. 532-533).

⁹⁰⁶ La corrección estaba ya presente en el GrP, en varios Gelasianos del siglo VIII y Gregorianos del siglo IX (cf. L. EIZENHÖFER, *Canon Missae Romanae*, I: *Traditio textus*, o. c., p. 32).

⁹⁰⁷ «[...] postquam cenavit» (Lc 22, 20).

⁹⁰⁸ Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero*, o. c., p. 62.

Vg⁹⁰⁹, que con frecuencia los Padres han interpretado como anuncio anticipado de la Eucaristía: es el precioso cáliz que embriaga manteniendo sobrios⁹¹⁰.

Las palabras de consagración del vino, desde *accipite* hasta *mei*, son paralelas a las del pan, hasta *meum*. Como determinación del *Sanguis* se añade: *novi et æterni testamenti*. La referencia al nuevo testamento proviene claramente de las palabras de Jesús recogidas en las cuatro narraciones de la institución de la Eucaristía⁹¹¹: el adjetivo *æterni*, atribuido al

⁹⁰⁹ «Parasti in conspectu meo mensam | adversus eos qui tribulant me; | impinguasti in oleo caput meum: | et calix meus inebrians, quam præclarus est!» (Sal 22, 5 Vg).

⁹¹⁰ Así lo explica san Cipriano: «Pero la embriaguez que produce el cáliz y la sangre del Señor no es como la embriaguez del vino del mundo. En efecto, cuando el Espíritu Santo ha dicho en el Salmo: *Tu cáliz embriagador*, después añade: *es excelente*, es decir, que el cáliz del Señor embriaga de tal modo a los que lo beben, que les hace sobrios, conduce sus almas a la sabiduría espiritual y les hace volver al conocimiento de Dios» (*Carta* 63, XI, 3: SAN CIPRIANO DE CARTAGO, *Obras completas*, I, edición bilingüe J. A. GIL-TAMAYO [ed.], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013, p. 761; las palabras en cursiva son del Sal 22, 5). También san Ambrosio: «*Calix enim Domini remissio peccatorum est, quo sanguis effunditur, qui totius redemit peccata mundi [...] Bona igitur ebrietas spiritalis, quae turbare corporis nescit incessum, leuare mentis nouit uestigium. Bona ebrietas poculi salutaris, quae maestitiam peccatricis abolet conscientiae, iucunditatem uitae infundit aeternae. Ideo scriptura dicit: "Et poculum tuum inebrians quam praeclarum est"*» El cáliz del Señor, donde se derrama la sangre que ha redimido los pecados de todo el mundo, es perdón de los pecadores. [...] Es buena por tanto esta embriaguez espiritual, que no turba la andadura del cuerpo y sí realza el caminar espiritual. Buena embriaguez de la bebida espiritual, que elimina la tristeza de la conciencia pecadora, infunde gozo de la vida eterna. Por eso la Escritura dice: «Tu copa que embriaga, cuán excelente es» (Sal 22, 5)» (SAN AMBROSIO, *Comentario del Salmo 118*, XXI, 4: texto latino en SANT'AMBROGIO, *Tutte le opere di sant'Ambrogio*, 10: *Commento al Salmo CXVIII (lettere XII-XXII)*, M. PETSCHENIG – L. F. PIZZOLATO [ed.], Biblioteca Ambrosiana – Citta Nuova Editrice, Milano-Roma 1987, pp. 370-372; traducción española del Autor). Cfr. J. DANIELOU, *Le Psaume XXII e l'initiation chrétienne*, «La Maison-Dieu», 23 (1950), 60-63.

⁹¹¹ Cito según la Vulgata: «Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum» (Mt 26, 28); «Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur» (Mc 14, 24); «Hic est calix novum

testamento, proviene de la Carta a los Hebreos⁹¹². *Testamentum*, en las narraciones de la institución de la Eucaristía, traduce el griego διαθήκη, traducción en los LXX del hebreo *b^erît*, que tiene múltiples significados, no sólo alianza, sino también promesa, empeño, tanto impuesto a otro (una orden) como a sí mismo di actuar a favor de otro (compromiso)⁹¹³. Διαθήκη, en su sentido originario de disposición, es el sustantivo que designa el objeto del verbo διατίθεσθαι (disponer), y al traducir *b^erît*, asume sus diversos significados⁹¹⁴. En las palabras de Jesús sobre el cáliz resuena el eco de las palabras de Moisés al concluir la alianza del Sinaí: «Esta es la sangre de la alianza (τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, la sangre de la *b^erît*) que el Señor ha concertado con vosotros» (Ex 24, 8)⁹¹⁵. Pero Jesús habla de la nueva διαθήκη, con clara referencia a la nueva alianza, prometida en el libro de Jeremías⁹¹⁶. La Carta a los Hebreos confirma esta interpretación,

testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur» (Lc 22, 20); «Hic calix novum testamentum est in meo sanguine» (1 Cor 11, 25).

⁹¹² «Deus autem pacis, qui eduxit de mortuis pastorem magnum ovium, in sanguine testamenti æterni, Dominum nostrum Jesum Christum» (Heb 13, 20).

⁹¹³ Cf. E. KUTSCH, *b^erît - impegno*, en E. JENNI - C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, col. 298-305; A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, en S. A. PANIMOLLE (ed.), *Alleanza-Patto-Testamento*, («Dizionario di spiritualità biblico-patristica: I grandi temi della S. Scrittura per la "Lectio divina"»), 2), Borla, Roma 1992, pp. 19-23; M. WEINFELD, *b^erît*, en G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (ed.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, Paideia, Brascia 1988, col. 1597-1614.

⁹¹⁴ Cf. J. BEHM, *διατίθειμι*, en G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1966, col. 1013-1017; IDEM, *διαθήκη*, ibidem, col. 1065-1094.

⁹¹⁵ Conviene considerar las palabras anteriores: «[Moisés] tomó el documento de la alianza y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: "Haremos todo lo que ha dicho el Señor y le obedeceremos". Entonces Moisés tomó la sangre y roció al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre..."» (Ex 24, 7-8).

⁹¹⁶ «Ya llegan días –oráculo del Señor– en que haré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No será una alianza como la que hice con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto, pues quebrantaron mi alianza, aunque yo era su Señor –oráculo del Señor–. Esta será la alianza que haré

pues se lee: «Mas ahora a Cristo le ha correspondido un ministerio tanto más excelente cuanto mejor es la alianza de la que es mediador: una alianza basada en promesas mejores. Si la primera hubiera sido perfecta, no habría lugar para una segunda. Pero les reprocha:» (Heb 8, 6-8). Cita a continuación la promesa de Jer 31, 31-34, y explica poco más adelante: «Por esa razón, es mediador de una alianza nueva: en ella ha habido una muerte que ha redimido de los pecados cometidos durante la primera alianza; y así los llamados pueden recibir la promesa de la herencia eterna» (Heb 9, 15). La alianza es perfecta y por eso definitiva: «La economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará» (DV 4/2). Con la consagración del pan y del vino se actualiza de nuevo el sacrificio con que se estableció la nueva alianza, que ha constituido a la Iglesia nuevo pueblo de Dios, pues «del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera» (SC 5/2). La Iglesia vive continuamente de este sacrificio, que la edifica.

La sucesiva oración de relativo (*qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*) hace más explícito lo que contenía la breve oración paralela de la consagración del pan (*quod pro vobis tradetur*). El ofrecimiento sacrificial de Jesucristo en la cruz es expiatorio para la redención definitiva que borra todo pecado, como enuncia Heb 9, 12: «*per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, æterna redemptione inventa*». *Pro vobis et pro multis* reúne a la vez *pro vobis* de Lc 22, 20 y 1 Cor 11, 24 y *pro multis* de Mt 26, 28 y Mc 14, 24.

con ellos después de aquellos días –oráculo del Señor–: Pondré mi ley en su interior y la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: “Conoced al Señor”, pues todos me conocerán, desde el más pequeño al mayor –oráculo del Señor–, cuando perdone su culpa y no recuerde ya sus pecados» (Jer 31, 31-34).

Como en algunas traducciones del *Missale, pro multis* se había traducido “por todos”, la Congregación para el Culto divino y la disciplina de los Sacramentos, en vista de la revisión de esas traducciones que se estaba realizando, escribió una carta a los presidentes de las Conferencias Episcopales nacionales del mundo, el 17 de octubre de 2006, para que donde eso hubiera sucedido se volviese a la traducción literal del *pro multis*, explicándolo a los fieles con una adecuada catequesis. El Cardenal Prefecto lo explica con los siguientes argumentos:

«a) Los evangelios sinópticos (*Mt* 26, 28; *Mc* 14, 24) se refieren de manera explícita a “muchos” (πολλῶν) por los que el Señor está ofreciendo el Sacrificio y esta expresión ha sido subrayada por algunos biblistas, en conexión con las palabras del profeta *Iasías* (53, 11-12). Podría haber sido posible que el texto del Evangelio dijera “por todos” (por ejemplo: cf. *Lc* 12, 41); en cambio, la fórmula usada en la narración de la institución es “por muchos”, y las palabras han sido traducidas fielmente en la mayoría de las versiones bíblicas modernas.

b) El rito Romano, en latín, ha dicho siempre “*pro multis*” y nunca “*pro omnibus*”, en la consagración del cáliz.

c) Las anáforas de varios ritos orientales, sea el Griego, Siríaco, Armeno, en lenguas eslavas, etc., contienen la fórmula equivalente al latino *pro multis*, en sus lenguas respectivas.

d) “Por muchos” es una traducción fiel de *pro multis*, mientras que “por todos” es, más bien, una explicación del sentido, que pertenece a la catequesis.

e) La expresión “por muchos”, mientras permanece abierta para incluir a cada una de las personas humanas, también refleja el hecho de que esta salvación no se ha realizado de forma mecánica, sin la voluntad y participación de cada uno; sino que el creyente es invitado a aceptar en la fe el don que se le ofrece y recibir la vida sobrenatural que se da a los que participan en este

misterio, viviendo en conformidad con él, de tal manera que pueda ser contado entre los “muchos”, a los que el texto se refiere.

f) Conforme a la Instrucción “*Liturgiam authenticam*”, se debe hacer un esfuerzo por mantenerse más fieles a los textos latinos de las ediciones típicas»⁹¹⁷.

Benedicto XVI escribió una carta al Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, el 14 de abril de 2012, en la que explicaba varias razones para mantener la traducción literal del *pro multis*; en primer lugar, «el paso del “pro multis” al “por todos” no era en modo alguno una simple traducción, sino una interpretación, que seguramente tenía y sigue teniendo fundamento, pero es ciertamente ya una interpretación y algo más que una traducción»⁹¹⁸. Tanto *pro vobis* como *pro multis* no son una restricción de la universalidad de la redención realizada por Cristo.

Respecto a *pro vobis* explica Benedicto XVI: «Los discípulos saben que la misión de Jesús va más allá de ellos y de su grupo; que Él ha venido para reunir a los hijos de Dios dispersos por el mundo (cf. Jn 11,52). Pero el “por vosotros” hace que la misión de Jesús aparezca de forma absolutamente concreta para los presentes. Ellos no son miembros cualquiera de una enorme totalidad, sino que cada uno sabe que el Señor ha muerto “por mí”, “por nosotros”. El “por vosotros” se extiende al pasado y al futuro, se refiere a mí de manera totalmente personal; nosotros, que estamos aquí reunidos, somos conocidos y amados por Jesús en cuanto tales. Por consiguiente, este «por vosotros» no es una restricción, sino una concretización, que vale para cada

⁹¹⁷ El texto de la carta en lengua española está publicado en «Notitiæ», 42(2006), pp.446-448; es el que se cita aquí.

⁹¹⁸ La traducción está tomada de www.vatican.va (18.7.2018).

comunidad que celebra la Eucaristía y que la une concretamente al amor de Jesús».

Respecto a *pro multis*: «Ahora bien, la Iglesia ha tomado esta fórmula de los relatos de la institución en el Nuevo Testamento. Lo dice así por respeto a la palabra de Jesús, por permanecer fiel a Él incluso en las palabras. El respeto reverencial por la palabra misma de Jesús es la razón de la fórmula de la Plegaria Eucarística. Pero ahora nos preguntamos: ¿Por qué Jesús mismo lo ha dicho precisamente así? La razón verdadera y propia consiste en que, con esto, Jesús se ha hecho reconocer como el Siervo de Dios de Isaías 53, ha mostrado ser aquella figura que la palabra del profeta estaba esperando. Respeto reverencial de la Iglesia por la palabra de Jesús, fidelidad de Jesús a la palabra de la “Escritura”: esta doble fidelidad es la razón concreta de la fórmula “por muchos”»⁹¹⁹. Además de la fidelidad a la palabra bíblica, Benedicto XVI explica que la concretización observada en el *pro vobis* atañe también al *pro multis*: «Así como hemos visto anteriormente que el “por vosotros” de la traducción lucano-paulina no restringe, sino que concretiza, así podemos reconocer ahora que la dialéctica “muchos”–“todos” tiene su propio significado. “Todos” se mueve en el plano ontológico: el ser y obrar de Jesús, abarca a toda la humanidad, al pasado, al presente y al futuro. Pero históricamente, en la comunidad concreta de aquellos que celebran la Eucaristía, Él llega de hecho sólo a “muchos”. Entonces es posible reconocer un triple significado de la correlación entre “muchos” y “todos”. En primer lugar, para nosotros, que podemos sentarnos a su mesa,

⁹¹⁹ La referencia a Isías 53, parece mirar sobre todo a los vv. 11b-12: «Mi siervo justificará a muchos, porque cargó con los crímenes de ellos. Le daré una multitud como parte, y tendrá como despojo una muchedumbre. Porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores, él tomó el pecado de muchos e intercedió por los pecadores».

debería significar sorpresa, alegría y gratitud, porque Él me ha llamado, porque puedo estar con Él y puedo conocerlo. “Estoy agradecido al Señor, que por gracia me ha llamado a su Iglesia...” [Canto religioso “Fest soll mein Taufbund immer steen”, estrofa 1]. En segundo lugar, significa también responsabilidad. Cómo el Señor, a su modo, llegue a los otros –a “todos”– es a fin de cuentas un misterio suyo. Pero, indudablemente, es una responsabilidad el hecho de ser llamado por Él directamente a su mesa, de manera que puedo oír: “por vosotros”, “por mí”, Él ha sufrido. Los muchos tienen responsabilidad por todos. La comunidad de los muchos debe ser luz en el candelero, ciudad puesta en lo alto de un monte, levadura para todos. Esta es una vocación que concierne a cada uno de manera totalmente personal. Los muchos, que somos nosotros, deben llevar consigo la responsabilidad por el todo, conscientes de la propia misión. Finalmente, se puede añadir un tercer aspecto. En la sociedad actual tenemos la sensación de no ser en absoluto “muchos”, sino muy pocos, una pequeña multitud, que se reduce continuamente. Pero no, somos “muchos”: “Después de esto vi una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de todas las naciones, razas, pueblos y lengua”, dice el Apocalipsis de Juan (Ap 7,9). Nosotros somos muchos y representamos a todos. Así, ambas palabras, “muchos” y “todos” van juntas y se relacionan una con otra en la responsabilidad y en la promesa».

El pronombre relativo inicial del *Qui, pridie* mostraba la relación que fundaba la anámnesis eucarística respecto a la epiclesis de consagración. Y se acentuaba al final de la *narratio* consagratória con la repetición del mandato de Jesús: «*Hoc facite in meam commemorationem*». *Commemorationem* traduce ἀνάμνησιν, no simple recuerdo celebrativo; Jesús manda

“hacer”, no sólo “pensar”; y hacer lo que Él acaba de realizar⁹²⁰. Hay que tener presente lo que hemos considerado más arriba sobre la naturaleza de la Misa y sus partes⁹²¹ en relación con el mandato del Señor de realizar lo que Él hizo como “nuevo” respecto a la cena pascual judaica. «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» (EDE 5/2).

El significado de la sucesiva ostensión del cáliz y de la genuflexión del sacerdote es el mismo que el ya visto después de la consagración del pan.

Al final de la anámnesis consagratória el sacerdote aclama: «*Mysterium fidei*». Como se ha dicho anteriormente, la aclamación estaba incluida en la fórmula de consagración del cáliz, después de *æterni testamenti*, ya en los sacramentarios más antiguos hasta el *Missale Romanum* de 1962. Se han formulado muchas hipótesis sobre cuándo se introdujo entre las palabras del Señor y con qué significado, pero ha encontrado un amplio acuerdo entre los eruditos⁹²². El sintagma *mysterium fidei* se encuentra en 1 Tim 3, 9: «*habentes [diaconos] mysterium fidei in conscientia pura*», y podría significar la recta fe que los diáconos deben mantener. En el v. 16 del mismo capítulo se habla de *pietatis mysterium*, referido claramente a Cristo, encarnado y glorificado en el misterio pascual: «*magnum est pietatis mysterium: Qui manifestatus est in carne, iustificatus est in Spiritu, apparuit angelis, praedicatus est in gentibus, creditus est*

⁹²⁰ Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero*, o. c., pp. 83-86.

⁹²¹ Cf. 2.1.1 e 2.1.3.

⁹²² Cf. C. FOLSOM, *Mysterium fidei and St. Leo the Great*, «Ecclesia Orans», 15 (1998), 289-302.

in mundo, assumptus est in gloria»⁹²³. Podemos justamente decir que la aclamación del sacerdote se refiere a la fe en Cristo presente en su misterio pascual por la conversión eucarística.

El pueblo se une a la aclamación con una respuesta. El *Missale Romanum* ofrece tres fórmulas a elección:

«Et populus prosequitur, acclamans: *Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias*» (MR p. 576)⁹²⁴.

La fórmula está tomada de la anáfora oriental de Santiago⁹²⁵ con el añadido de *donec venias*, tomado de 1 Cor 11, 26.

«*Quotiescumque manducamus panem hunc et calicem bibimus, mortem tuam annuntiamus, donec venias*» (MR p. 576)⁹²⁶.

Esta segunda fórmula está tomada de 1 Cor 11, 26, cambiando la segunda persona plural en primera plural.

«*Salvator mundi, salva nos, qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti nos*» (MR p. 576)⁹²⁷.

Esta tercera fórmula está inspirada en la Biblia, pero no recoge un texto concreto.

Son aclamaciones dirigidas a Jesucristo en las que se proclama la fe en su misterio pascual, hecho presente por medio

⁹²³ «En verdad es grande el misterio de la piedad, el cual fue manifestado en la carne, justificado en el Espíritu, mostrado a los ángeles, proclamado en las naciones, creído en el mundo, recibido en la gloria» (1 Tim 3, 16).

⁹²⁴ «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!» (MRE p. 533).

⁹²⁵ Cf. A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Éditions Universitaires, Fribourg 1968, pp. 248-249.

⁹²⁶ «Cada vez que comemos de este pan y bebemos de este cáliz, anunciamos tu muerte, Señor, hasta que vuelvas» (MRE p. 533).

⁹²⁷ «Sálvanos, Salvador del mundo, que nos has liberado por tu cruz y resurrección» (MRE p. 533).

de la conversión eucarística. La segunda fórmula, aunque no mencione explícitamente la resurrección de Cristo, claramente la sobrentiende, expresando la espera de su venida. El *donec venias* manifiesta la tensión escatológica de la Iglesia, en aguardar, llena de esperanza, la venida gloriosa de Cristo.

Las anámnesis de la institución de la Eucaristía en las plegarias eucarísticas II, III y IV son muy semejantes a las del Canon romano. Las palabras de Jesucristo, que en el *Missale* se destacan con versalita, coinciden exactamente en las cuatro plegarias eucarísticas, por expresa decisión de san Pablo VI. También la aclamación después de la anámnesis consagratoria es idéntica en las cuatro plegarias; lo mismo los gestos. Consideramos seguidamente las partes de las otras tres plegarias que no coinciden con las del Canon.

En la plegaria eucarística II, las palabras de la consagración del pan se introducen así:

«Qui cum Passioni voluntarie traderetur, accepit panem et gratias agens fregit, deditque discipulis suis, dicens:» (MR p. 581)⁹²⁸.

Como en el Canon, la conexión con la epiclesis consagratoria se pone de relieve mediante el pronombre relativo inicial *qui*, cuyo antecedente es Cristo. La frase nueva respecto al Canon es *cum Passioni voluntarie traderetur*, tomada de la *Tradición apostólica*⁹²⁹. La frase se inspira en la Sagrada Escritura: *«Christus dilexit nos et tradidit seipsum pro nobis oblationem et*

⁹²⁸ «El cual, cuando iba a ser entregado a su pasión, voluntariamente aceptada, tomó pan, dándole gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo» (MRE p. 540).

⁹²⁹ En la traducción latina se lee: «cumque traderetur voluntariae passioni» (B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, c. 4, o. c., p. 14).

hostiam Deo in odorem suavitatis» (Ef 5, 2)⁹³⁰; se sobrentiende la voluntariedad, que está explícita en Jn 10, 17-18: «yo entrego mi vida para poder recuperarla. Nadie me la quita, sino que yo la entrego libremente. Tengo poder para entregarla y tengo poder para recuperarla».

No hay plena coincidencia con el Canon, por lo que se refiere a las palabras que introducen la consagración del vino, pues se omiten algunas, pero las sucesivas coinciden. Estas son las introductorias:

«Simili modo, postquam cenatum est, accipiens et calicem iterum tibi gratias agens dedit discipulis suis, dicens:» (MR p. 581)⁹³¹.

En la plegaria eucarística III, la primera parte de las palabras que introducen la consagración del pan no coinciden con las del Canon, sí la segunda parte. Estas son las introductorias:

«Ipse enim in qua nocte tradebatur accepit panem et tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens:» (MR p. 586)⁹³².

La conexión con el mandato de Jesús, recordado al final de la epiclesis de consagración, se explicita con la conjunción declarativa *enim*: la Iglesia pone por obra el mandato instituyente de Cristo. La determinación temporal *in qua nocte tradebatur* está tomada de 1 Cor 11, 23.

⁹³⁰ También: «in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit seipsum pro me» (Gal 2, 20); «tradebat autem iudicanti se injuste» (1 Pe 2, 23 Vg).

⁹³¹ «Del mismo modo, acabada la cena, tomó el cáliz, y, dándote gracias de nuevo, lo pasó a sus discípulos diciendo:» (MRE p. 540).

⁹³² «Porque él mismo, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan, y dando gracias te bendijo, lo partió y lo dio a sus discípulos, diciendo:» (MRE p. 549).

Las palabras que introducen la consagración del vino se encuentran en el Canon, pero se han omitido los atributos laudatorios *præclarum, sanctas ac venerabiles*:

«*Simili modo, postquam cenatum est, accipiens calicem, et tibi gratias agens benedixit, deditque discipulis suis, dicens:*» (MR p. 586)⁹³³.

En la plegaria eucarística IV, las palabras que introducen la consagración del pan comienzan con un desarrollo distinto del que introduce el Canon:

«*Ipse enim, cum hora venisset ut glorificaretur a te, Pater sancte, ac dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos: et cenantibus illis accepit panem, benedixit ac fregit, deditque discipulis suis, dicens:*» (MR p. 593)⁹³⁴.

La voluntad instituyente de Jesucristo se expresa inmediatamente antes, al final de la epiclesis de consagración, mediante la indicación de su objeto: «*ad hoc magnum mysterium celebrandum, quod ipse nobis reliquit in fœdus æternum*». Como en la plegaria eucarística III, también aquí la conjunción *enim* enlaza la anámnesis sucesiva de institución de la Eucaristía con el mandato del Señor, porque así lo cumple la Iglesia. Lo que la Iglesia celebra es el gran *mysterium*, que Él nos ha dejado para la alianza eterna. La determinación temporal del objeto de la anámnesis se formula con una clara inspiración bíblica y se expresa en un díptico, cuyo primer cuadro es marcadamente teológico, mientras que el segundo, sin dejar de tener un contenido teológico, subraya la circunstancia en que se realizó.

⁹³³ «Del mismo modo, acabada la cena, tomó el cáliz, dando gracias te bendijo y lo pasó a sus discípulos, diciendo:» (MRE p. 549).

⁹³⁴ «Porque él mismo, llegada la hora en que había de ser glorificado por ti, Padre santo, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo. Y, mientras cenaba con sus discípulos, tomó pan, te bendijo, lo partió y se lo dió, diciendo:» (MRE p. 560).

El primer cuadro se inspira a Jn 13, 1.31-32: «*Ante diem autem festum Paschae, sciens Iesus quia venit eius hora, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem, cum dilexisset suos, qui erant in mundo, in finem dilexit eos [...] Nunc clarificatus est Filius hominis, et Deus clarificatus est in eo; si Deus clarificatus est in eo, et Deus clarificabit eum in semetipso et continuo clarificabit eum*»⁹³⁵. El cumplimiento de la misión redentora de Jesús por el sacrificio de la cruz y la sucesiva gloriosa resurrección es espléndida culminación de su sacerdocio eterno, según Heb 5, 7-10: «Cristo, en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas, presentó oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, siendo escuchado por su piedad filial. Y, aun siendo Hijo, aprendió, sufriendo, a obedecer. Y, llevado a la consumación, se convirtió, para todos los que lo obedecen, en autor de salvación eterna, proclamado por Dios sumo sacerdote según el rito de Melquisedec». Y la pasión que comenzaba con la cena pascual y culminaría en la cruz era la suprema manifestación del amor a los discípulos. El segundo cuadro del díptico (*cenantibus illis*) indica el momento concreto, no una cena cualquiera, sino la cena pascual, que lo llevaría a la pasión: «Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer» (Lc 22, 15).

En cuanto a la consagración del vino, las palabras que la introducen, son semejantes a las del Canon:

«*Simili modo accipiens calicem, ex genimine vitis repletum, gratias egit, deditque discipulis suis, dicens:*» (MR p. 594)⁹³⁶.

⁹³⁵ «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo [...] Ahora es glorificado el Hijo del hombre, y Dios es glorificado en él. Si Dios es glorificado en él, también Dios lo glorificará en sí mismo: pronto lo glorificará» (Jn 13, 1.31-32).

⁹³⁶ «Del mismo modo, tomó el cáliz lleno del fruto de la vid, te dio gracias y lo pasó a sus discípulos, diciendo:» (MRE p. 560).

La aposición *ex genimine vitis repletum* se inspira a la primera frase de Mt 26, 29: «*Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei*»⁹³⁷, pero difícilmente puede entenderse como referencia al resto del versículo.

— *Anámnesis pascual y ofrecimiento del sacrificio*

La OGMR presenta la continuación de la anámnesis después de la consagración como quinto elemento de la plegaria eucarística:

«e) anámnesis: la Iglesia, al cumplir este encargo que, a través de los Apóstoles, recibió de Cristo Señor, realiza el memorial del mismo Cristo, recordando principalmente su bienaventurada pasión, su gloriosa resurrección y ascensión al cielo» (OGMR 79).

Por medio de conjunciones de enganche (*unde et*, para las plegarias eucarísticas I y IV; *igitur*, para la II y la III), esta continuación de la anámnesis se empalma con la anámnesis de la institución de la Eucaristía, especialmente con el mandato *Hoc facite in meam commemorationem* (ἀνάμνησιν), y se une estrechamente con el ofrecimiento del sacrificio.

En las cuatro plegarias eucarísticas el recuerdo de Cristo se centra en su misterio pascual con una fórmula breve, incluso brevísima, como en la plegaria eucarística II.

Esta es la anámnesis pascual del Canon romano:

«Deinde sacerdos, extensis manibus, dicit:
Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi, Filii tui, Domini nostri, tam beatæ

⁹³⁷ «(...) desde ahora ya no beberé del fruto de la vid hasta el día que beba con vosotros el vino nuevo en el reino de mi Padre» (Mt 26, 29).

passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis: offerimus...» (MR p. 576).

Después de *memores* se añade *sumus* en los sacramentarios más antiguos: en el GV, en los tres tipos de Gregoriano (GrP, GrT, GR), en los Gelasianos del siglo VIII (Gelonense, Engolismense, Sangalense), en el Sacramentario de Marmoutier (Gregoriano con suplemento). En algunos manuscritos del siglo IX y posteriores se omite; también en algunos de los antiguos una mano posterior lo ha raspado⁹³⁸. De todas formas no aparecía en el texto citado de san Ambrosio. La omisión de *sumus* une muy estrechamente la anámnesis pascual al ofrecimiento del sacrificio, porque sintácticamente da lugar a un único período. *Eiusdem*, referido a *Christi*, no aparece en los sacramentarios antiguos, sólo en algunos manuscritos corregidos posteriormente⁹³⁹, pero no se generalizó; de hecho no lo recoge el *Missale Romanum* impreso el 1474, tampoco el *Missale secundum consuetudinem Romanæ Curiae*, impreso en Lyon en 1496. Sin embargo lo recoge el MR 1570, por lo que se generalizó.

Después de la consagración, la memoria se ordena al ofrecimiento del sacrificio que realiza la Iglesia, justamente porque ha cumplido el mandato del Señor y, como arriba hemos considerado, «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» (EDE 5/2). «En cada Misa, la Iglesia rememora esas obras admirables: para que las saboreemos constantemente y las agradezcamos como conviene; para que las pruebas de amor de Jesús se nos graben a fondo en

⁹³⁸ Cf. GR 11.

⁹³⁹ Cf. *ibidem*.

el alma y, a base de considerarlas una vez y otra, acabemos por transformarnos en personas agradecidas y penitentes»⁹⁴⁰.

La memoria y, por consiguiente, el ofrecimiento no es sólo del sacerdote y de los ministros (*nos servi tui*), sino también (*sed et*) de todos los presentes, de toda la Iglesia (*plebs tua sancta*). La variedad de funciones se hace visible, pero el Don eucarístico es de todos y para todos.

En la plegaria eucarística II, la anámnesis pascual es muy breve y esencial:

«*Memores igitur mortis et resurrectionis eius [...] offerimus...*» (MR p. 582)⁹⁴¹.

La frase coincide con la de la *Tradición apostólica*.

En la plegaria eucarística III, la anámnesis pascual está más desarrollada, con una perspectiva escatológica:

«*Memores igitur, Domine, eiusdem Filii tui salutiferæ passionis necnon mirabilis resurrectionis et ascensionis in cælum, sed et præstolantes alterum eius adventum, offerimus...*» (MR p. 587)⁹⁴².

Los acontecimientos recordados son los mismo que los del Canon romano, con otras acentuaciones: se contempla la pasión como fuente de salvación; la resurrección es admirable –se puede extender también a la ascensión– y el adjetivo parece que se inspira a Sal 117 (118), 23: «*A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris*», que Jesús mismo cita⁹⁴³, el salmo

⁹⁴⁰ J. ECHEVARRÍA, *Vivir la Santa Misa*, o. c., p. 136.

⁹⁴¹ «Así, pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo, te ofrecemos...» (MRE p. 544).

⁹⁴² «Así, pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al cielo, mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos...» (MRE p. 552).

⁹⁴³ Cf. Mt 21, 42; Mc 12, 10.

más característico del tiempo pascual en la liturgia romana, también en los domingos a lo largo del año, justamente por su sentido pascual. La perspectiva escatológica de la espera de la segunda venida de Cristo no es ajena a la anámnesis pascual, como san Pablo interpreta con referencia al mandato de Jesús: «haced esto cada vez que lo bebáis, en memoria (ἀνάμνησιν) mía» (1 Cor 11, 25); y el Apóstol añade: «Por eso, cada vez que coméis de este pan y bebéis del cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva» (1 Cor 11, 26). Es el cuerpo y la sangre de Cristo resucitado, que los discípulos comerían y beberían, cuando cumpliesen su mandato, y así, en cada Misa, están presentes en el altar por la conversión eucarística.

En la plegaria eucarística IV, la anámnesis pascual está aún más desarrollada:

«Unde et nos, Domine, redemptionis nostræ memoriale nunc celebrantes, mortem Christi eiusque descensum ad inferos recolimus, eius resurrectionem et ascensionem ad tuam dexteram profiteamur, et, exspectantes ipsius adventum in gloria, offerimus...» (MR p. 595)⁹⁴⁴.

El *memores* de las otras plegarias eucarísticas aquí se amplía con una proposición participial, en la que se explicita el carácter ritual del recuerdo (*memoriale nunc celebrantes*) y se resume su objeto, nuestra redención, que a continuación se desarrolla, al mencionar los tres acontecimientos de la muerte, resurrección y ascensión de Cristo y de la espera de su segunda venida gloriosa, como en la plegaria eucarística III; se añade además su descenso al lugar de los muertos entre la muerte y la resurrección. Esta es

⁹⁴⁴ «Por eso, Padre, al celebrar ahora el memorial de nuestra redención, recordamos la muerte de Cristo y su descenso al lugar de los muertos, proclamamos su resurrección y ascensión a tu derecha; y, mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos...» (MRE p. 564).

la primera parte del artículo 5º del Símbolo de los Apóstoles, que comprende también la resurrección de entre los muertos. «Las frecuentes afirmaciones del Nuevo Testamento según las cuales Jesús “resucitó de entre los muertos” (1 Cor 15, 20)⁹⁴⁵ presuponen que, antes de la resurrección, permaneció en la morada de los muertos⁹⁴⁶ [...] La Escritura llama infiernos, sheol, o hades⁹⁴⁷ a la morada de los muertos donde bajó Cristo después de muerto, porque los que se encontraban allí estaban privados de la visión de Dios⁹⁴⁸. Tal era, en efecto, a la espera del Redentor, el estado de todos los muertos, malos o justos⁹⁴⁹, lo que no quiere decir que su suerte sea idéntica como lo enseña Jesús en la parábola del pobre Lázaro recibido en el “seno de Abraham”⁹⁵⁰. “Son precisamente estas almas santas, que esperaban a su Libertador en el seno de Abraham, a las que Jesucristo liberó cuando descendió a los infiernos”⁹⁵¹. Jesús no bajó a los infiernos para liberar allí a los condenados⁹⁵² ni para destruir el infierno de la condenación⁹⁵³ sino para liberar a los justos que le habían precedido⁹⁵⁴» (CIgC 632-633).

El ofrecimiento de la víctima del sacrificio, Cristo que se ofrece en la cruz, continúa la memoria del misterio pascual y se realiza obedeciendo al mandato de Cristo. La OGMR lo presenta como sexto elemento de la plegaria eucarística:

⁹⁴⁵ Cf. Hch 3, 15; Rom 8, 11.

⁹⁴⁶ Cf. Heb 13, 20.

⁹⁴⁷ Cf. Flp 2, 10; Hch 2, 24; Ap 1, 18; Ef 4, 9.

⁹⁴⁸ Cf. Sal 6, 6; 88, 11-13.

⁹⁴⁹ Cf. Sal 89, 49; 1 Sam 28, 19; Ez 32, 17-32.

⁹⁵⁰ Cf. Lc 16, 22-26.

⁹⁵¹ *Catecismo Romano*, 1, 6, 3.

⁹⁵² Cf. CONCILIUM ROMANUM (año 745), *De descensu Christi ad inferos*: DS 587.

⁹⁵³ Cf. BENEDICTUS XII, *Libellus Cum dudum* (año 1351), c. 15, 13: DS 1077.

⁹⁵⁴ Cf. CONCILIUM TOLETANUM IV (año 7633), *Capitulum*, I: DS 485; Mt 27, 52-53.

«f) oblación: la Iglesia, especialmente reunida aquí y ahora, ofrece en este memorial al Padre en el Espíritu Santo la víctima inmolada. La Iglesia pretende que los fieles no solo ofrezcan la víctima inmolada, sino que aprendan a ofrecerse a sí mismos⁹⁵⁵, y que de día en día perfeccionen, con la mediación de Cristo, la unidad con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios lo sea todo en todos⁹⁵⁶» (OGMR 79).

Cristo ha puesto en las manos de la Iglesia el don de sí mismo en la cruz, para que pueda ofrecer un verdadero santo sacrificio, agradable a Dios. El ofrecimiento se expresa dentro de la dinámica de la anámnesis, porque se ofrece el sacrificio de Cristo, haciendo memoria de él, hecho presente por medio de la anámnesis de consagración.

En el Canon romano la expresión del ofrecimiento encuentra un notable desarrollo:

«[...] *offerimus præclaræ maiestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitæ æternæ et Calicem salutis perpetuæ.*

Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchæ nostri Abrahamæ, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Inclinatus, iunctis manibus, prosequitur:

⁹⁵⁵ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 48; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 12: AAS 59 (1967), pp. 548-549.

⁹⁵⁶ Cf. CONCILIO VATICANO II, CONSTITUCIÓN *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, n. 48; Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 5; SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 mayo de 1967, n. 12, pp. 548-549.

Supplices te rogamus, omnipotens Deus: iube hæc perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinæ maiestatis tuæ; ut, [...]» (MR, pp. 576-577)⁹⁵⁷.

Se dirige al Padre, a quien se ofrece, nombrándolo con el atributo de la *maiestas*, que en las antiguas traducciones latinas de la Biblia se cargó del contenido religioso del vocablo δόξα, que traducía en los LXX el hebreo *kabôd*; expresa por tanto la grandeza y dignidad de Dios⁹⁵⁸, cuya infinita sublimidad se subraya con el adjetivo *præclara*, que engrandece el significado de *maiestas* como diciendo “majestuosa majestad”.

La Iglesia, al expresar su ofrecimiento al Padre, reconoce que lo que ofrece lo ha recibido de Él (*de tuis donis ac datis*). Sin embargo no se trata de la repetición del ofrecimiento hecho al presentar los dones⁹⁵⁹, porque ahora ofrece el cuerpo y la sangre de Cristo (*Panem sanctum vitæ æternæ et Calicem salutis perpetuæ*), presentes en el altar por medio de la conversión eucarística. De este modo Jesús ha dado a la Iglesia la posibilidad de apropiarse el sacrificio de Cristo y ofrecer así la *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, pues «*Christus dilexit nos et tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*» (Ef 5, 2). Así toda la Iglesia y cada uno de los fieles, edificados como *domus spiritualis in sacerdotium sanctum*, pueden *offerre spirituales hostias*

⁹⁵⁷ «[...] te ofrecemos, Dios de gloria y majestad, de los mismos bienes que nos has dado, el sacrificio puro, inmaculado y santo: pan de vida eterna y cáliz de eterna salvación. Mira con ojos de bondad esta ofrenda y acéptala, como aceptaste los dones del justo Abel, el sacrificio de Abrahán, nuestro padre en la fe, y la oblación pura de tu sumo sacerdote Melquisedec. Te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, que esta ofrenda sea llevada a tu presencia, hasta el altar del cielo, por manos de tu ángel, para que [...]» (MRE p. 536).

⁹⁵⁸ Cf. B. BOTTE, *Maiestas*, en B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L'Ordinaire de la Messe*. o. c., pp. 111-113.

⁹⁵⁹ «[...] de tua largitate accepimus panem, quem tibi offerimus [...] de tua largitate accepimus vinum, quod tibi offerimus» (MR pp. 514-515).

acceptabiles Deo per Iesum Christum (1 Pe 2, 5). Lo que añaden de propio, ellos mismos y su actividad, Cristo lo ofrece al Padre como integrado en su sacrificio, porque son miembros de su cuerpo, y así consiguen el objetivo indicado en el texto del OGMR sobre el citado ofrecimiento: que sean llevados a la perfección (*consummentur*), más cada día, al unirse a Dios y entre sí. La expresión *panis vitæ æternæ* proviene ciertamente del discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún: «*Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam [...] qui manducat hunc panem, vivet in æternum*» (Gv 6, 54.58). El atributo *sanctum* que califica tanto *hostiam*, como *panem*, recuerda las palabras de san Pedro: «*vos autem Sanctum et Iustum negastis*» (Hch 3, 14). Igualmente el sintagma *calicem salutis* recuerda las palabras del Sal 115, 4 Vg: «*Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo*»⁹⁶⁰, pero en el Canon se refiere a la salvación para siempre, o sea, eterna.

En el párrafo sucesivo se pide que el ofrecimiento del sacrificio se acoja benignamente, pero no es aún epiclesis⁹⁶¹. La petición, está claro, no se refiere al ofrecimiento de Jesús mismo, porque Él es la víctima inmolada; pero los fieles de la asamblea litúrgica y todos los miembros de la Iglesia, en su peregrinación, tienen necesidad de purificación, de adecuarse al amor oblativo de Cristo, por eso se pide al Padre que se complazca en mirar a la oblación, *propitio et sereno vultu*. El adjetivo *propitius* atribuido a Dios es frecuente en la liturgia, pero no como atributo del rostro, referido metafóricamente a Dios, como en este caso. El sintagma *sereno vultu* no está presente en la Biblia, aunque

⁹⁶⁰ *Salutaris* en Tertuliano y otros escritores cristianos se usa como nombre (*salutare -is*) con el mismo significado de *salutis* (cf. F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, o. c., sub voce), y ambos genitivos traducen el σωτηρίου di Sal 115, 4 LXX.

⁹⁶¹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 701-702.

era común en el latín clásico⁹⁶². En este punto la anámnesis se extiende a tres justos del libro del Génesis⁹⁶³, lo que podría parecer superfluo después de la anámnesis consagratoria y pascual. No es sin duda necesario, pero tampoco superfluo, si se tiene en cuenta que el ruego de aceptación del ofrecimiento está motivado sobre todo por la necesidad de purificación de los fieles. El sacrificio de Abel fue aceptado por Dios⁹⁶⁴ y Jesús lo llama justo⁹⁶⁵. De Abrahán se dice *Patriarcha noster*, de acuerdo con san Pablo, que lo llama «padre de todos nosotros»⁹⁶⁶; su sacrificio se refiere seguramente al de Isaac⁹⁶⁷. De Melquisedec se habla también en la historia de Abrahán⁹⁶⁸ y en la Carta a los Hebreos⁹⁶⁹. Los tres justos y su sacrificio se mencionan como figuras anticipadamente anunciadoras de Jesús y su sacrificio, y la Iglesia, representada por la asamblea litúrgica, los recuerda como figuras ancestrales de su historia familiar, en cuyo dinamismo quiere insertarse precisamente en el momento del ofrecimiento eucarístico. La doble aposición *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, que se debe a san León

⁹⁶² Cf. B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L'Ordinaire de la Messe*. o. c., p. 82, nota b.

⁹⁶³ Se mencionan en el referido texto del Canon citado por san Ambrosio.

⁹⁶⁴ Cf. Gén. 4, 4.

⁹⁶⁵ Cf. Mt 23, 25; también en Heb 11, 4.

⁹⁶⁶ «[...] la promesa está asegurada para toda la descendencia, no solamente para la que procede de la ley, sino también para la que procede de la fe de Abrahán, que es padre de todos nosotros. Según está escrito: *Te he constituido padre de muchos pueblos*» (Rom 4, 16-17).

⁹⁶⁷ Cf. Gen 22, 1-18; Heb 11, 17-19.

⁹⁶⁸ «Entonces Melquisedec, rey de Salén, sacerdote del Dios altísimo, sacó pan y vino, y le bendijo» (Gén 14, 18-19).

⁹⁶⁹ «[...] entró, como precursor, por nosotros, Jesús, Sumo Sacerdote para siempre según el rito de Melquisedec. Este Melquisedec [...] Sin padre, sin madre, sin genealogía; no se menciona el principio de sus días ni el fin de su vida. En virtud de esta semejanza con el Hijo de Dios, es sacerdote perpetuamente» (Heb 6, 20; 7, 1.3).

Magno⁹⁷⁰, aunque sintácticamente se refiera al sacrificio de Melquisedec, en realidad más que a la figura se adapta a la realidad figurada, es decir, a la víctima pura, santa e inmaculada⁹⁷¹.

El párrafo sucesivo se dirige a la segunda sección epiclética, si bien las primeras frases mantienen aún el ruego de aprobación de la ofrenda sacrificial. No es pura repetición, porque le añade una perspectiva escatológica. Hasta ahora el ofrecimiento se expresaba como ofrenda actualizada de Cristo, puesta en las manos de la Iglesia, que se asocia a ella. Ahora, en cambio, la Iglesia suplica a Dios omnipotente que mande que la ofrenda, más aún, las ofrendas, por las manos de su ángel santo, se lleven al altar del cielo (*sublime*), ante su Majestad divina. La identificación de este ángel ha dado lugar a varias explicaciones. La más sencilla y adecuada se deduce del Apocalipsis, en el que el ángel lleva al altar de Dios las oraciones de los santos⁹⁷², y la corrobora el citado texto del Canon referido por san Ambrosio, que habla de ángeles en plural⁹⁷³. Algunos autores han visto en el ángel santo una denominación de Cristo; comenzaron algunos en

⁹⁷⁰ Así lo refiere el *Liber Pontificalis*, respecto al pontificado de san León Magno (440-461): «Hic constituit ut intra actionem sacrificii diceretur “sanctum sacrificium” et cetera» (L. EIZENHÖFER, *Canon Missae Romanae*, II: *Textus propinqui*, Herder, Roma 1966, n. 1038).

⁹⁷¹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 703.

⁹⁷² «Y vino otro ángel y se puso de pie junto al altar con un incensario de oro, y le fueron dados muchos perfumes, para que los añadiese a las oraciones de todos los santos sobre el altar de oro que está delante del trono. Y subió el humo de los perfumes con las oraciones de los santos de mano del ángel a la presencia de Dios» (Ap 8, 3-4).

⁹⁷³ «Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchæ nostri Abrahæ et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech» (*De sacramentis*, IV, 6, 26-27: o. c., p. 100). A favor de esta interpretación se expresan J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., II, pp. 178-180; B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L'Ordinaire de la Messe*. o. c., pp. 82-83; V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 703-704.

el siglo XII, pero no se ha impuesto como tradición interpretativa⁹⁷⁴. En un vaticinio messianico de Malaquías aparece esta denominación⁹⁷⁵, también en la primera parte de la anáfora de la *Tradición apostólica*⁹⁷⁶, pero no constituyen una base suficiente para referirla al santo Ángel del *Supplices*. Las ofrendas que se presentan ante la majestad divina se indican con el pronombre *haec*, acusativo neutro plural, que sin duda se refieren a las que se acaban de mencionar: *hostiam puram, sanctam et immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae, sanctum sacrificium*. En cuanto sacrificio de Cristo son sin duda gratas al Padre, pero el pueblo de Dios, todavía peregrino en la tierra, aun teniendo en sus manos este precioso don, es consciente de la propia insuficiencia y de la necesidad de purificación; por eso insiste en pedir la aceptación mirando a la meta final, cuando podrá participar plenamente en la perfecta liturgia celeste, junto con los ángeles y santos, y ya ahora se una a ella.

La oración *Supplices* el sacerdote la dice inclinado y, naturalmente, con las manos juntas, no alargadas. La inclinación estaba ya prescrita en el MR 1570, con la indicación *profunde inclinatus* (n. 1523)⁹⁷⁷, antes aún en el *Missale Romanum* de 1474⁹⁷⁸ y en el ordinario de la Misa según la costumbre de la

⁹⁷⁴ Cf. B. BOTTE, *L'Ange du Sacrifice et l'épiclese de la Messe romaine au moyen âge*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 1 (1929), 284-308.

⁹⁷⁵ «Ecce ego mittam angelum meum, et praeparabit viam an te faciem meam; et statim veniet ad templum suum Dominator, quem vos quaeritis, et angelus testamenti, quem vos vultis» (Mal 3, 1)

⁹⁷⁶ «[...] quem ultimis temporibus missisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum uoluntatis tuae» (B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, o. c., p. 12).

⁹⁷⁷ En el *Ritus servandus* se especificaba: «inclinat se ante medium altaris, manibus iunctis super illo positis» (MR 1570, n. 28*).

⁹⁷⁸ «Hic inclinet se et dicat» (o. c., n. 1017).

corte papal en tiempo de Honorio III⁹⁷⁹. Es un gesto que muestra la conciencia del sacerdote de la propia insuficiencia y de la necesidad de purificación en nombre de todos, como expresaba el mencionado ordinario de la corte papal al precisar: *cum omni humilitate*.

En la plegaria eucarística II, el ofrecimiento del sacrificio está unido estrechamente a la anámnesis pascual:

«*Memores igitur mortis et resurrectionis eius, tibi, Domine, panem vitæ et calicem salutis offerimus, gratias agentes quia nos dignos habuisti astare coram te et tibi ministrare*» (MR p. 582)⁹⁸⁰.

El texto es muy semejante al de la anáfora de la *Tradición apostólica*⁹⁸¹. La construcción pone de relieve la unión estrecha entre anámnesis, ofrecimiento y acción de gracias: *Memores... offerimus, gratias agentes*: recordando y dando gracias, ofrecemos. En este segmento de la plegaria eucarística predomina el ofrecimiento, mientras que en segmentos anteriores predominaban el agradecimiento y el recuerdo; de todas formas, vuelve a sobresalir lo que caracteriza la plegaria eucarística: la acción de gracias.

La expresión de la oferta es más sobria que en el Canon, pero coincide: ofrecemos el pan de la vida y el cáliz de la salvación. Novedad respecto al Canon es la razón del agradecimiento: *quia nos dignos habuisti astare coram te et tibi ministrare*. Benedicto XVI, en la homilía de la Misa crismal de 2008, daba la

⁹⁷⁹ «Hic se inclinet ante altare et cum omni humilitate dicat» (E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., p. 509).

⁹⁸⁰ «Así, pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo, te ofrecemos el pan de vida y el cáliz de salvación, y te damos gracias porque nos haces dignos de servirte en tu presencia» (MRE p. 544).

⁹⁸¹ En la *Tradición apostólica* faltan las palabras *Domine, vitæ y salutis*, y se repite *tibi* después de *gratias*.

interpretación mistagógica de estas dos frases de la plegaria eucarística. Se inspiran a Dt 18, 5 Vg: «*Ipsum [sacerdotem] enim elegit Dominus Deus tuus de cunctis tribubus tuis, ut stet, et ministret nomini Domini*». Benedicto XVI transfería estas frases del Deuteronomio al sacerdocio ministerial en la Iglesia, teniendo en cuenta el contexto de aquella Misa, en la que los presbíteros renuevan sus promesas sacerdotales. Sin embargo la mistagogia del Papa, en el contexto de la plegaria eucarística II, se puede extender a todos los fieles, que por el bautismo participan en el sacerdocio de Cristo. En primer lugar comentaba el *stare coram te*: «Si esa expresión se encuentra ahora en el Canon de la misa inmediatamente después de la consagración de los dones, tras la entrada del Señor en la asamblea reunida para orar, entonces para nosotros eso indica que el Señor está presente, es decir, indica la Eucaristía como centro de la vida sacerdotal. Pero también el alcance de esa expresión va más allá. [...] Estar en presencia del Señor también debe implicar siempre, en lo más profundo, hacerse cargo de los hombres ante el Señor que, a su vez, se hace cargo de todos nosotros ante el Padre»⁹⁸². Respecto al *tibi ministrare*: «A todo ello se añade luego el servir. En el texto del Antiguo Testamento esta palabra tiene un significado esencialmente ritual [...] Al utilizarse la palabra “servir” en el Canon, en cierto modo se adopta ese significado litúrgico del término, de acuerdo con la novedad del culto cristiano. [...] El culto que Cristo rindió al Padre consistió en entregarse hasta la muerte por los hombres. El sacerdote debe insertarse en este culto, en este servicio. Así, la palabra “servir” implica muchas dimensiones. Ciertamente, del servir forma parte ante todo la correcta celebración de la liturgia [...] también aprender a conocer al Señor en su palabra y darlo a conocer a

⁹⁸² BENEDICTO XVI, Homilía en la Santa Misa del Crisma, 20 de marzo de 2008: la traducción en español es de www.vatican.va (23.07.2018).

todas aquellas personas que él nos encomienda. Servir significa cercanía, pero sobre todo significa también obediencia. El servidor debe cumplir las palabras: “No se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lc 22, 42). [...] “Servirte en tu presencia”: Jesucristo, como el verdadero sumo Sacerdote del mundo, confirió a estas palabras una profundidad antes inimaginable. Él, que como Hijo era y es el Señor, quiso convertirse en el Siervo de Dios que la visión del libro del profeta Isaías había previsto. Quiso ser el servidor de todos. [...] “Servirte en tu presencia” significa ahora entrar en su llamada de Siervo de Dios. Así, la Eucaristía como presencia del abajamiento y de la elevación de Cristo remite siempre, más allá de sí misma, a los múltiples modos del servicio del amor al prójimo»⁹⁸³. La mistagogia nos muestra que la razón del agradecimiento no se reduce al hecho de poder celebrar la Eucaristía, sino que se extiende también a poder participar con profundidad en el ofrecimiento del mismo Cristo, llevando además esa participación a la vida cotidiana.

En la plegaria eucarística III, el ofrecimiento del sacrificio está también estrechamente unido a la anámnesis pascual:

«offerimus tibi, gratias referentes, hoc sacrificium vivum et sanctum» (MR p. 587)⁹⁸⁴.

La expresión del objeto que se ofrece (*hoc sacrificium vivum et sanctum*) se inspira a la anáfora de Teodoro de Mopsuestia⁹⁸⁵, pero la fuente es Rom 12, 1: *«Obsecro itaque vos fratres per misericordiam Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam*

⁹⁸³ Ibídem.

⁹⁸⁴ «te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo» (MRE p. 552).

⁹⁸⁵ «Offerimusque coram Trinitate tua gloriosa, corde contrito et spiritu humilitatis, sacrificium hoc vivum et sanctum et acceptabile» (A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, o. c., p. 384); cf. E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, I, o. c., p. 238.

viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum». *Hostiam* traduce θυσίαν, que corresponde bien a *sacrificium*. Sin embargo el texto paulino no se refiere a una acción litúrgica, sino al sacrificio espiritual de sí mismo y de las propias acciones; de todas formas la locución *hostiam viventem, sanctam* se puede trasladar a un contexto eucarístico. El pronombre *hoc* es muy expresivo, pues subraya que la Iglesia ofrece lo que se acaba de realizar en el altar por medio de la conversión eucarística. Lo que se ofrece es lo mismo que en la plegarias eucarísticas I y II, y no podría ser algo distinto. El sacrificio es vivo, muy diferente al de las víctimas matadas del Antiguo Testamento; en efecto Jesucristo padece y muere en la cruz, pero resucita y el Verbo no se ha separado de su cuerpo y de su alma mientras estaban separados entre sí.

En la plegaria eucarística IV, la conexión estrecha entre la anámnesis pascual y el ofrecimiento del sacrificio se expresa de un modo semejante al de la plegaria eucarística III:

«*offerimus tibi eius Corpus et Sanguinem, sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare*» (RM p. 595)⁹⁸⁶.

En las otras plegarias eucarísticas lo que se ofrece se expresaba de modo alusivo, aunque indudable, al resultado de la conversión eucarística (*Corpus meum, calix Sanguinis mei*), en la cuarta plegaria el objeto es explícito: *eius Corpus et Sanguinem*, que son el sacrificio agradable al Padre y universalmente salvador.

⁹⁸⁶ «te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre, sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo» (MRE p. 564).

– *Epiclesis de Comunión*

La segunda sección epiclética comprende una epiclesis de Comunión y una serie de intercesiones. En las cuatro plegarias eucarísticas la epiclesis de Comunión aparece sintácticamente consiguiente al ofrecimiento del sacrificio.

Plegaria eucarística I:

«ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus,

erigit se atque seipsum signat, dicens: omni benedictione caelesti et gratia repleamur.

Iungit manus: (Per Christum Dominum nostrum. Amen.)»
(RM p. 577)⁹⁸⁷.

El objeto de la petición se formula como finalidad de la súplica de aceptación de la ofrenda. La petición es por todos los que reciban el Cuerpo y la Sangre de Cristo en esta participación del altar. Claramente se refiere a los frutos de la Comunión. La expresión *ex hac altaris participatione* aparece inspirada a 1 Cor 10, 18 Vg: *«qui edunt hostias, participes sunt altaris»*; quiere indicar por lo tanto la participación que se realiza con la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Efectivamente no se dice *ex huius altaris participatione*, que se referiría a participar en *sublime altare*, mencionado poco antes, sino *ex hac participatione* y la única participación mencionada anteriormente es la indicada poco antes al decir en la consagración *manducate ex hoc* y *bibite ex eo*. El objeto de la petición es ser colmados de gracia y bendición del cielo. La frase está inspirada en el

⁹⁸⁷ «para que cuantos recibimos el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, al participar aquí de este altar, *Se endereza y se signa, diciendo:* seamos colmados de gracia y bendición. *Junta las manos.* [Por Cristo, nuestro Señor. Amén]» (MRE p. 536).

lenguaje bíblico⁹⁸⁸. Con razón es considerada como epiclesis del Espíritu Santo, porque si Él no se nos donase, no habría plenitud de toda gracia y bendición celestial, sino dones limitados, aunque abundantes. El gesto de santiguarse mientras se formula esta petición ya se prescribía en el MR 1570 (n. 28*) e igualmente lo testimoniaba Inocencio III⁹⁸⁹. Es un gesto muy significativo, pues los dones que se piden son el fruto del sacrificio de la cruz, esto es, del sacrificio que se actualiza y se ofrece sacramentalmente y en el que participarán plenamente el sacerdote y los fieles que comulgarán con el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

En la plegaria eucarística II, la epiclesis de Comunión es también breve, como es característico de esta plegaria:

«*Et supplices deprecamur ut Corporis et Sanguinis Christi participes a Spiritu Sancto congregemur in unum*» (MR p. 582)⁹⁹⁰.

Este segmento se aleja bastante del de la *Tradición apostólica*⁹⁹¹, aunque mantiene la petición de reunir a los fieles en unidad. Lo que se pide directamente es la acción del Espíritu

⁹⁸⁸ «Qui benedixerit tibi, benedictionibus repleatur» (Gén 27, 29 Vg); «Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea» (Sal 62 [63], 6); «Reple nos mane misericordia tua» (Sal 89 [90], 14); «repleti sunt omnes Spiritu Sancto» (Hch 2, 4; 4, 31); «replebis me iucunditate cum facie tua» (Hch 2, 28); «Petrus repletus Spiritu Sancto» (4, 8); «Paulus, repletus Spiritu Sancto» (Hch 13, 9); «Deus autem spei repleat vos omni gaudio et pace» (Rom 15, 13); «repletus sum consolatione» (2 Cor 7, 4); etc.

⁹⁸⁹ Cf. *Il sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Mysterio)*, V, c. 4: o. c., p. 350.

⁹⁹⁰ «Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregate en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y la Sangre de Cristo» (MRE p. 544).

⁹⁹¹ «Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in ueritate» (B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, c. 4: o. c., p. 16).

Santo que reúna en unidad a los que comulgan el Cuerpo y la Sangre de Cristo. La unidad de los fieles, como efecto de la Comunión eucarística, es doctrina bíblica⁹⁹². Queda implícito que eso suponga que se done el Espíritu Santo, mientras que era explícito en la anáfora de la *Tradición apostólica* (*des [...] in repletionem Spiritus Sancti*). El sintagma *repletio Spiritu Sancti* tiene una buena base bíblica⁹⁹³. Estar llenos del Espíritu Santo expresa la idea de sobreabundancia, pero no que su presencia en el fiel no pueda crecer, más aún en cada Comunión Él toma posesión del fiel –el lenguaje humano es insuficiente para expresarlo– y le aumenta la gracia santificante y la caridad.

Esta es la epiclesis de Comunión de la plegaria eucarística III:

«Respice, quæsumus, in oblationem Ecclesiæ tuæ et, agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari, concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo. Ipse nos tibi perficiat munus æternum, ut cum electis tuis hereditatem consequi valeamus, in primis cum beatissima Virgine, Dei Genetrice, Maria, cum beato Ioseph, eius Sponso, cum beatis Apostolis tuis et gloriosis Martyribus (cum Sancto N.: Sancto diei vel patrono) et omnibus Sanctis, quorum intercessione perpetuo apud te confidimus adiuvari» (MR pp. 587-588)⁹⁹⁴.

⁹⁹² «Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan» (1 Cor 10, 17).

⁹⁹³ Véanse los textos, citados poco antes, de Hch 2, 4.28; 4, 8.31; 13, 9. Se puede añadir: «implemini Spiritu» (Ef 5, 18).

⁹⁹⁴ En el texto del MR no se encuentra *cum beato Ioseph, eius Sponso*, porque se ha añadido con decreto de la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos, 1 de mayo de 2013.

«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 la Sangre de tu Hijo y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un

La petición se basa en el ofrecimiento del sacrificio. Se especifica que lo que la Iglesia ofrece, su *oblatio*, es el sacrificio de Cristo (*Hostiam, cuius voluisti immolatione placari*); se explicita pues y se corrobora que el *hoc sacrificium*, indicado en la oferta, es propiamente el de Jesús, hecho actual por medio de la conversión eucarística.

La petición mira a los que recibirán en la comunión el Cuerpo y la Sangre de Cristo; su objeto se expresa en tres partes: en primer lugar, llenarse del Espíritu Santo y esto coincide con la petición de la plegaria eucarística II. El Espíritu Santo se dice que es de Cristo (*eius, Filii tui*), y justamente, porque corresponde a la enseñanza bíblica: Él es «el Paráclito, que os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre» (Jn 15, 26); «Él me glorificará, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso os he dicho que recibirá y tomará de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16, 14-15); es «el Espíritu de Dios [...] el Espíritu de Cristo» (Rom 8, 9), «el Espíritu de su Hijo» (Gál 4, 6).

En segundo lugar, se pide la unidad de los que reciben la Comunión, como en la plegaria eucarística II, pero con la especificación de formar un solo cuerpo en Cristo, de acuerdo con el citado versículo 1 Cor 10, 17, y un solo espíritu, escrito con la minúscula: todos, repletos del Espíritu, tienen unidad espiritual⁹⁹⁵.

solo cuerpo y un solo espíritu. Que él nos transforme en ofrenda permanente para que gocemos de tu heredad junto con tus elegidos: con María, la Virgen Madre de Dios, su esposo san José, los apóstoles y los mártires, [san N.: *santo del día o patrono*] y todos los santos, por cuya intercesión confiamos obtener siempre tu ayuda» (MRE p. 552).

⁹⁹⁵ «[...] esforzándoos en mantener la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu» (Ef 4, 3-4); «nos une el mismo Espíritu» (Flp 2, 1).

La tercera parte de la petición está más desarrollada: primero se pide que la acción divina haga de los comulgantes una ofrenda total para la eternidad (*Ipse nos tibi perficiat munus æternum*). La frase se inspira en otra semejante (*nosmetipsos tibi perfice munus æternum*), que se encuentra en la oración sobre las ofrendas de la solemnidad de la Santísima Trinidad⁹⁹⁶, ya presente para la misma fiesta en el MR 1570 (n. 1866) y en algunos sacramentarios medievales⁹⁹⁷, y en otra oración sobre las ofrendas en el tiempo pascual proveniente del Sacramentario Veronense⁹⁹⁸. También la ha recogido el Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la sagrada Liturgia⁹⁹⁹. En las frases anteriores citadas el sujeto de *perfice* es el Padre, mientras que en la del Misal actual la construcción de la frase permite referir *ipse* tanto al Espíritu Santo como a Cristo, poco antes mencionados. La atribución no puede referirse exclusivamente a una u otra Persona divina porque la acción de la Trinidad es única, común a las tres divinas Personas; de todas formas la Misa es un momento de la historia de la salvación, esto es, de la actuación del designio divino de salvación, en el que se revelan las misiones del Hijo y del Espíritu Santo, de ahí la mención

⁹⁹⁶ «Sanctifica, quæsumus, Domine Deus noster, per tui nominis invocationem, hæc munera nostræ servitutis, et per ea nosmetipsos tibi perfice munus æternum. Per Christum» (MR p. 485).

⁹⁹⁷ También en muchos sacramentarios medievales como Misa votiva *de sancta Trinitate* (cf. *Corpus Orationum*, o. c., n. 5377).

⁹⁹⁸ «Propitius, Domine, quaesumus, hæc dona sanctifica, et, hostiæ spiritualis oblatione suscepta, nosmetipsos tibi perfice munus æternum»: en las Misas de Sábado después de los Domingos 2º, 4º y 6º de Pascua (cfr. MR pp. 393, 409, 431), en las Misas de Viernes después de los Domingos 3º y 5º de Pascua (cf. MR pp. 401, 415), y en la Misa del Jueves después del Domingo 7º de Pascua (cf. MR p. 438). En el Sacramentario Veronense se encuentra en dos Misas para la fiesta de Pentecostés y en muchos otros sacramentarios antiguos para algunas Misas en la octava de Pentecostés (cf. *Corpus Orationum*, o. c., n. 4709).

⁹⁹⁹ «Quapropter Dominum in Missæ Sacrificio precamur ut, “hostiæ spiritualis oblationes suscepta, nosmetipsos” sibi perficiat “munus æternum” (*Misal Romano*, secreta del lunes de la octava de Pentecostés)» SC 12.

especial de una Persona. *Perficiat* tiene el significado de hacer de los fieles una ofrenda eterna de un modo completo (*per-facere*); ofrenda completa porque «unen el ofrecimiento de nuestras personas al de Cristo»¹⁰⁰⁰; además no se limita al tiempo presente, sino que sobrepasa el umbral de la eternidad¹⁰⁰¹. El objetivo de hacerse ofrenda eterna es alcanzar la herencia con los elegidos de Dios. El tema de la herencia es frecuente en la Biblia ya desde el Antiguo Testamento¹⁰⁰², pero sobre todo en el Nuevo Testamento¹⁰⁰³, herencia del reino¹⁰⁰⁴, a los santos¹⁰⁰⁵, coherederos con Cristo¹⁰⁰⁶. La denominación “elegidos de Dios” es de raíz bíblica, normalmente referida al tiempo presente¹⁰⁰⁷, pero también con una proyección escatológica¹⁰⁰⁸, que la hemos

¹⁰⁰⁰ SAN JUAN PABLO II, Carta *Dominicæ Cencæ*, 24-II-1980, n. 9/4

¹⁰⁰¹ El sintagma *munus æternum* no se encuentra en la Biblia y no es frecuente en la literatura patristica; se encuentra en Lactancio (*Diuinæ Institutiones*, VI, 12, 40: C. INGREMEAU [ed.], SCh 509, p. 246) y san Agustín (*Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*, c. 28, 106: E. EVANS [ed.], CCL 46, p. 107), con el significado de don, premio eterno, pero no como ofrenda, sacrificio eterno.

¹⁰⁰² «El Señor vela por los días de los buenos, y su herencia durará siempre» (Sal 37[36], 18).

¹⁰⁰³ «Todo el que por mí deja casa, hermanos o hermanas, padre o madre, hijos o tierras, recibirá cien veces más y heredará la vida eterna» (Mt 19, 29); «[...] para que, justificados por su gracia, seamos, en esperanza, herederos de la vida eterna» (Tit 3, 7); «es mediador de una alianza nueva: en ella ha habido una muerte que ha redimido de los pecados cometidos durante la primera alianza; y así los llamados pueden recibir la promesa de la herencia eterna» (Heb 9, 15).

¹⁰⁰⁴ «Venid, vosotros, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo (Mt 25, 34).»

¹⁰⁰⁵ «[...] para que comprendáis cuál es la esperanza a la que os llama, cuál la riqueza de gloria que da en herencia a los santos» (Ef 1, 18).

¹⁰⁰⁶ «[...] y, si hijos, también herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8, 17)..

¹⁰⁰⁷ «[...] mis elegidos consumirán la obra de sus manos» (Is 65, 22); «[...] surgirán falsos mesías y falsos profetas, y harán signos y portentos para engañar, si fuera posible, incluso a los elegidos» (Mt 24, 24); «¿Quién acusará a los elegidos de Dios?» (Rom 8, 33); «Así pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de compasión entrañable» (Col 3, 12).

¹⁰⁰⁸ «Multi enim sunt vocati, pauci vero electi» (Mt 22, 14); «elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu eius in

visto recibida en el *Hanc igitur* del Canon romano: «*et in electorum tuorum iubeas grege numerari*».

La herencia y la elección son realidades conectadas entre sí en el designio divino de la salvación eterna y su presencia en la epiclesis de Comunión sirve a extender el ruego de comunión eclesial, fruto de la Comunión eucarística, a la Iglesia en el cielo, en la que los elegidos ya poseen la herencia. Entre ellos destaca la beatísima Virgen María, Madre de Dios, su título más excelso, y, asociados a él, la singular virginidad y la santidad correspondiente a la plenitud de gracia.

Sigue la mención de san José, introducida recientemente. El motivo de tal introducción en las plegarias eucarísticas II, III y IV, se explica en el relativo decreto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 1 de mayo de 2013: «En el paterno cuidado de Jesús, que San José de Nazaret desempeñó, colocado como cabeza de la Familia del Señor, respondió generosamente a la gracia, cumpliendo la misión recibida en la economía de la salvación y, uniéndose plenamente a los comienzos de los misterios de la salvación humana, se ha convertido en modelo ejemplar de la entrega humilde llevada a la perfección en la vida cristiana, y testimonio de las virtudes corrientes, sencillas y humanas, necesarias para que los hombres sean honestos y verdaderos seguidores de Cristo. Este hombre Justo, que ha cuidado amorosamente de la Madre de Dios y se ha dedicado con alegría a la educación de Jesucristo, se ha convertido en el custodio del tesoro más precioso de Dios Padre, y ha sido constantemente venerado por el pueblo de Dios, a lo

caritate» (Ef 1, 4); «Hi cum Agno pugnabunt; et Agnus vincet illos, quoniam Dominus dominorum est et Rex regum, et qui cum illo sunt vocati et electi et fideles» (Ap 17, 14).

largo de los siglos, como protector del cuerpo místico, que es la Iglesia»¹⁰⁰⁹.

No se mencionan todos los santos, sino por un título especial de gloria los apóstoles y los martires, en conjunto, y, si es el caso, el santo del día y el patrono. No sólo se pide la participación en la herencia divina junto con ellos, sino también la ayuda de su continua intercesión por nosotros ante el Padre, que se espera confiadamente. Se pone así en práctica la enseñanza del Concilio Vaticano II: «el consorcio con los santos nos une a Cristo, de quien, como de Fuente y Cabeza, dimana toda la gracia y la vida del mismo Pueblo de Dios¹⁰¹⁰. Es, por tanto, sumamente conveniente que amemos a estos amigos y coherederos de Cristo, hermanos también y eximios bienhechores nuestros; que rindamos a Dios las gracias que le debemos por ellos¹⁰¹¹; que “los invoquemos humildemente y que, para impetrar de Dios beneficios por medio de su Hijo Jesucristo, nuestro Señor, que es el único Redentor y Salvador, acudamos a sus oraciones, protección y socorro¹⁰¹²”» (LG 50/3).

La epiclesis de Comunión de la plegaria eucarística IV comienza de modo semejante a la III:

«Respice, Domine, in Hostiam, quam Ecclesiae tuæ ipse parasti, et concede benignus omnibus qui ex hoc uno pane participabunt et calice, ut, in unum corpus a Sancto Spiritu congregati, in Christo hostia viva perficiantur, ad laudem gloriæ tuæ» (MR p. 595)¹⁰¹³.

¹⁰⁰⁹ Traducción tomada de www.vatican.va (24.7.2018).

¹⁰¹⁰ Cf. PIO XII, enc. *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 216.

¹⁰¹¹ Con relación a la gratitud hacia los santos, cf. E. DIEHL, *Inscriptiones latinæ christianæ veteres* I (Berlín 1925) n. 2008.2382 y passim.

¹⁰¹² CONC. TRIDENTINO, Decr. *De invocatione... Sanctorum*: Denz. 984 (1821).

¹⁰¹³ «Dirige tu mirada sobre esta Víctima que tú mismo has preparado a tu Iglesia, y concede a cuantos compartimos este pan y este cáliz que, congregados en

Como en las plegarias eucarísticas I y III, la petición se basa en el ofrecimiento del sacrificio, el de Cristo, por eso la mayúscula *Hostiam*. El sintagma verbal *Hostiam parasti* recuerda el Sal 22 (23), 5: «*Parasti in conspectu meo mensam [...] et calix meus inebrians, quam præclarus est!*», y sugiere la participación en el sacrificio por medio de la Comunión. Dios ha dispuesto el sacrificio poniéndolo en las manos de la Iglesia para que los fieles puedan participar en él comulgando con el pan y el vino consagrados. El pan es el cuerpo de Cristo, por eso es único (*ex hoc uno pane*). La petición es doble, a favor de los que comulgarán: en primer lugar que el Espíritu Santo los reúna en un solo cuerpo. Ciertamente se inspira a 1 Cor 10, 17 Vg: «*Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus*». La atribución al Espíritu Santo de la unidad en un solo cuerpo puede inspirarse a 1 Cor 12, 12-13: «*Pues, lo mismo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, a pesar de ser muchos, son un solo cuerpo, así es también Cristo. Pues todos nosotros, judíos y griegos, esclavos y libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu*». La segunda petición (*in Christo hostia viva perficiantur*) está estrechamente conectada con la primera y es semejante a la frase *perficiat munus æternum* de la plegaria eucarística III. Aquí resulta explícito que es en Cristo el ser un sacrificio vivo de modo completo. Todo lo que se pide en las dos peticiones es para alabanza de la gloria del Padre.

un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria» (MRE p. 564).

– *Epiclesis de intercesión*

En el Canon romano las intercesiones se dividen entre la primera y la segunda sección epiclética. En ésta comienza con el memento de muertos:

«Commemoratio pro defunctis. Manibus extensis dicit:
*Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum
N. et N., qui nos præcesserunt cum signo fidei, et dormiunt in
somno pacis.*

Iungit manus et orat aliquantulum pro iis defunctis, pro quibus orare intendit. Deinde, extensis manibus, proseguitur:

Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur. Iungit manus (*Per Christum Dominum nostrum. Amen.*) (MR p. 577)¹⁰¹⁴.

Como en el memento de vivos, también aquí se prevé una parada de oración en silencio. Hemos visto anteriormente que la fórmula se encontraba ya en el GrP. La Iglesia se siente unida a los fieles –el *signum fidei* es el bautismo¹⁰¹⁵– que han pasado de esta vida a la otra, no sólo a los que «gozan de la gloria, contemplando “claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es”¹⁰¹⁶» (LG 49), sino también a los que se están purificando, cuyo estado de todas maneras es de *somno pacis* no de infelicidad. Para éstos se pide a Dios que les conceda *locum refrigerii, lucis et pacis*; y esto mismo también para todos los que reposan en Cristo, pero que se distinguen de los que

¹⁰¹⁴ «CONMEMORACIÓN DE LOS DIFUNTOS. Con las manos extendidas, dice: Acuérdate también, Señor, de tus hijos [N. y N.], que nos han precedido con el signo de la fe y duermen ya el sueño de la paz. Junta las manos y ora unos momentos por los difuntos por quienes tiene intención de orar. Después, con las manos extendidas, prosigue: A ellos, Señor, y a cuantos descansan en Cristo, concédeles el lugar del consuelo, de la luz y de la paz. Junta las manos. [Por Cristo, nuestro Señor. Amén.]» (MRE p. 537).

¹⁰¹⁵ Cf. J. A. JUNGMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 920-921.

¹⁰¹⁶ CONC. FLORENTINO, *Decretum pro Græcis*: DENZ. 693 (1305).

murieron *cum signo fidei*. Por lo que atañe al *refrigerium*, en latín clásico significa alivio, también banquete fúnebre. En el latín cristiano ya desde Tertuliano adquiere el sentido de felicidad después de la muerte, y es el que tiene en el Canon Romano¹⁰¹⁷. Los muertos que aún se purifican, aunque reposan en paz, no tienen todavía la paz de la bienaventuranza.

La plegaria por el don de la bienaventuranza celestial se extiende a los presentes, para que sean asociados a los santos del cielo:

«Manu dextera percutit sibi pectus, dicens: *Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, et extensis manibus prosequitur: de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus: cum Ioanne, Stephano, Matthia, Barnaba, (Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Cæcilia, Anastasia) et omnibus Sanctis tuis: intra quorum nos consortium, non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte.*

Iungit manus.

Per Christum Dominum nostrum.

Et prosequitur:

Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis, et præstas nobis» (MR p. 578)¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁷ Cf. CH. MOHRMANN, *Locus refrigerii*, en B. BOTTE – CH. MOHRMANN, o. c., pp. 123-132.

¹⁰¹⁸ «Con la mano derecha se golpea el pecho, diciendo: Y a nosotros pecadores, siervos tuyos, Con las manos extendidas prosigue: que confiamos en tu infinita misericordia, admítenos en la asamblea de los santos apóstoles y mártires Juan el Bautista, Esteban, Matías y Bernabé, [Ignacio, Alejandro, Marcelino y Pedro, Felicidad y Perpetua, Águeda, Lucía, Inés, Cecilia, Anastasia,] y de todos los santos; y acéptanos en su compañía, no por nuestros méritos, sino conforme a tu bondad. Junta las manos. Por Cristo, Señor nuestro. Y continúa: Por quien sigues creando

¿Cómo interpretar el *nobis peccatoribus*? Algunos autores, como Jungmann, lo entienden como referido al sacerdote celebrante y a los ministros, y éste sería el sentido originario, cuando el memento de difuntos no figuraba en el Canón, porque no se decía los domingos. De otro modo no se entendería el paso del final del *Supplices (omni benedictione caelesti et gratia repleamur)* a *Nobis quoque peccatoribus*; ¿por qué *quoque* (también)? Que el sacerdote celebrante se designe a sí mismo, junto a otros eclesiásticos asistentes, con el epíteto *peccatores* corresponde a lo que se encuentra en algunas fórmulas antiguas, pero no se refiere a toda la comunidad litúrgica¹⁰¹⁹. Es probable que originariamente éste fuera el sentido del *Nobis quoque peccatoribus*, pero actualmente no parece posible aceptarlo, principalmente porque en las otras tres plegarias eucarísticas la petición de asociarse a la bienaventuranza de los santos en el cielo se refiere claramente a toda la asamblea litúrgica; por eso se puede deducir que éste es el sentido que la Iglesia actualmente quiere dar al *nobis peccatoribus*¹⁰²⁰.

El objeto de la petición coincide con el del memento de muertos, pero expresado de otro modo: como participación en la suerte bienaventurada (*partem aliquam et societatem [...] consortium*) de los apóstoles, de los mártires y de todos los santos. Así como en el *Communicantes* se observa una especie de principio organizador de la mención de los santos: la Virgen y después 12 apóstoles y 12 mártires; también en el *Nobis quoque* sucede algo semejante: Juan Bautista y después 7 hombres apóstoles o mártires y 7 mujeres mártires. Pero a diferencia del

todos los bienes, los santificas, los llenas de vida, los bendices y los repartes entre nosotros» (MRE p. 537).

¹⁰¹⁹ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 927-931.

¹⁰²⁰ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 707-708.

Communicantes, aquí no se apunta a su intercesión por nosotros en la tierra, sino que se mira a la gloria eterna, a unirnos a ellos.

La plegaria entera del Canon se concluye recurriendo a la mediación de Cristo: *Per Christum Dominum nostrum*. El sucesivo desarrollo (*Per quem hæc omnia...*) tiene una historia particular¹⁰²¹. En los antiguos sacramentarios, al final del Canon, aparecen oraciones de bendición de productos agrícolas (aceite, leche, miel y otros) que se concluían con la fórmula *Per quem hæc omnia...*: de leche y de miel para los neófitos, en Pentecostés (VE 205); del oleo de los enfermos, el Jueves Santo (GV 381-382, GR 333-334); de las nuevas habas, en la fiesta de la Ascensión (GV 577); de los nuevos frutos de la tierra (GV 1603, GR 631). Se explica así la forma de esta conclusión, en la que se habla de todos estos bienes (*hæc omnia semper bona*) que Dios crea, santifica, vivifica, bendice y dona; de otro modo, tendría poco sentido al final del Canon. Esas fórmulas de bendición variaban según los productos que se bendecían y tenían como parte fija la conclusión *Per quem hæc omnia*, que muy bien podría permanecer en el texto fijo del Canon, mientras las partes variables se escribirían sólo en el formulario de la Misa correspondiente.

En las otras tres plegarias eucarísticas la epiclesis de intercesión incluye en primer lugar las intercesiones por los vivos en lo que necesitan aquí en la tierra. Así en la plegaria eucarística II:

¹⁰²¹ Cf. *ibídem*, pp. 522-524; 709-710; J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 941-948.

«Recordare, Domine, Ecclesiae tuæ toto orbe diffusæ, ut eam in caritate perficias una cum Papa nostro N. et Episcopo nostro N. et universo clero» (MR p. 583)¹⁰²².

Toda esta epiclesis de intercesión es nueva, porque faltaba en la *Tradición apostólica*. La petición es muy sintética y de horizonte universal: por toda la Iglesia en la tierra, jerárquicamente organizada. El objeto (*eam in caritate perficias*) se inspira a la *Didaché*¹⁰²³. Una petición tan concisa está bien fundada en la exhortación paulina: «*Super omnia autem hæc, caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*» (Col 3, 14).

«Memento etiam fratrum nostrorum, qui in spe resurrectionis dormierunt, omniumque in tua miseratione defunctorum, et eos in lumen vultus tui admitte» (MR p. 583)¹⁰²⁴.

Como en el Canon romano la petición por los difuntos incluye no sólo a los cristianos, sino también a no bautizados. Los primeros son designados como nuestros hermanos, según la costumbre litúrgica, que sigue la del Nuevo Testamento¹⁰²⁵. *In spe resurrectionis dormierunt*, que sintetiza en pocas palabras el concepto expresado por san Pablo, que contrapone los hermanos que han muerto y Jesús resucitado reunirá consigo a los que no

¹⁰²² «Acuérdate, Señor, de tu Iglesia extendida por toda la tierra; y con el papa N., con nuestro obispo N., y todos los pastores que cuidan de tu pueblo, llévala a su perfección por la caridad» (MRE p. 544).

¹⁰²³ «Memento, Domine, Ecclesiae tuæ, ut eam defendas ab omni malo eamque perficias in caritate tua» (*Didache*, 10, 5: A. HÄNGGI – I. PAHL [ed], *Præx eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, o. c., p. 67).

¹⁰²⁴ «Acuérdate también de nuestros hermanos que durmieron en la esperanza de la resurrección, y de todos los que han muerto en tu misericordia; admítelos a contemplar la luz de tu rostro» (MRE, p. 546).

¹⁰²⁵ Las referencias se pueden multiplicar, baste remitir a algunos versículos: Hch 11, 1.29; 21, 7.17; 22, 5; 28, 14-15; Rom 16, 14; 1 Cor 7, 12; Col 4, 15; 1 Tim 6, 2; 1 Pe 5, 9.

tienen esperanza¹⁰²⁶. La petición se extiende después por aquellos que son *in tua miseratione defuncti*. En esta expresión se percibe de algún modo el eco del ruego de Jonás con referencia a los ninivitas, que no pertenecían al pueblo de Dios¹⁰²⁷. Por unos y por otros se pide al Padre que los admita *in lumen vultus tui*. Encontramos este sintagma en los Salmos¹⁰²⁸, en cuyo contexto no se refiere a la visión beatífica, pero bien puede servir para expresarla, de acuerdo con expresiones más desarrolladas del Nuevo Testamento¹⁰²⁹.

«Omnium nostrum, quæsumus, miserere, ut cum beata Dei Genetrice Virgine Maria, beato Ioseph, eius Sponso, beatis Apostolis et omnibus Sanctis, qui tibi a sæculo placuerunt, æternæ vitæ mereamur esse consortes, et te laudemus et glorificemus

iungit manus

per Filium tuum Iesum Christum» (MR p. 583)¹⁰³⁰.

Como en el Canon romano, la súplica de la visión beatífica para los difuntos se repite para los fieles presentes con mayor

¹⁰²⁶ «Hermanos, no queremos que ignoréis la suerte de los difuntos para que no os aflijáis como los que no tienen esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, de igual modo Dios llevará con él, por medio de Jesús, a los que han muerto» (1 Tes 4, 13-14).

¹⁰²⁷ «[...] bien sé que eres un Dios bondadoso, compasivo, paciente y misericordioso, que te arrepientes del mal» (Jon 4, 2)

¹⁰²⁸ «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine» (Sal 4, 7 Vg); «Beatus populus qui scit iubilationem. Domine, in lumine vultus tui ambulabunt» (Sal 88 [89], 16).

¹⁰²⁹ «Ahora vemos como en un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara» (1 Cor 13, 12); «Y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le darán culto. Y verán su rostro, y su nombre está sobre sus frentes. Y ya no habrá más noche, y no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz de sol, porque el Señor Dios los iluminará» (Ap 22, 3-5).

¹⁰³⁰ «Ten misericordia de todos nosotros, y así, con María, la Virgen Madre de Dios, su esposo san José, los apóstoles y cuantos vivieron en tu amistad a través de los tiempos, merezcamos, por tu Hijo Jesucristo, compartir la vida eterna y cantar tus alabanzas. *Junta las manos*» (MRE p. 547).

amplitud, expresando el deseo de ser asociados a los santos en la vida eterna. La consideración de una meta tan alta nos hace conscientes de la necesidad de purificación y de perdón; de ahí la súplica: *Omniium nostrum, quæsumus, miserere*. Se menciona a Santa María Madre de Dios con los mismos títulos de la plegaria eucarística III. Se menciona también a san José, su esposo. No se mencionan otros nombres, pero sí el conjunto de los apóstoles, quizás inspirándose en el relieve dado a los doce en la descripción de la Jerusalén celestial del Apocalipsis¹⁰³¹. La mención de los santos en general se amplía con una oración de relativo (*qui tibi a sæculo placuerunt*), en parte inspirada a Lc 1, 70: «*sicut locutus est per os sanctorum, qui a sæculo sunt, prophetarum eius*», en la que *a sæculo* traduce ἀπ' αἰῶνος. La traducción española del Misal justamente traduce: «cuantos vivieron en tu amistad a través de los tiempos». Los santos en el paraíso no son sólo los del Nuevo Testamento, sino, como enseña el Concilio Vaticano II: «[...] el Padre [...] estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que [...] se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido¹⁰³², serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre» (LG 2). Acerca de la vida eterna la plegaria eucarística subraya la alabanza y la glorificación de Dios por medio de Jesucristo, su Hijo. La frase parece que se inspira en la de la *Tradición apostólica*, al final de la epiclesis de Comunión¹⁰³³.

¹⁰³¹ «[...] la muralla de la ciudad tenía doce cimientos y sobre ellos los nombres de los doce apóstoles del Cordero» (Ap 21, 14).

¹⁰³² SAN GREGORIO M., *Hom. in Evang.* 19, 1: PL 76, 1154B; cf. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 341, 9, 11: PL 39, 1499s. SAN J. DAMASCENO, *Adv. Iconocl.* 11: PG 96, 1357.

¹⁰³³ «[...] ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum» (B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, c. 4: o. c., p. 16).

La epiclesis de intercesión de la plegaria eucarística III se expresa primeramente a favor del mundo entero:

«Hæc Hostia nostræ reconciliationis proficiat, quæsumus, Domine, ad totius mundi pacem atque salutem» (MR p. 588)¹⁰³⁴.

Como en la epiclesis de Comunión, también en ésta la petición se funda sobre el sacrificio de Cristo, hecho actual por medio de la consagración. En aquélla se describía como *Hostia, cuius voluisti immolatione placari*, en ésta como *hæc Hostia nostræ reconciliationis*. Son descripciones equivalentes, que encuentran una base bíblica en Rom 5, 8.10: «Dios nos demostró su amor en que, siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros. [...] Si, cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvados por su vida!» (Rom 5, 8.10); y en Ef 5, 2: «vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros a Dios como oblación y víctima de suave olor». La intención de la plegaria es universal: paz y salvación de todo el mundo. Y obedece a la recomendación del Apóstol: «Ruego, pues, lo primero de todo, que se hagan súplicas, oraciones, peticiones, acciones de gracias, por toda la humanidad, por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos llevar una vida tranquila y sosegada, con toda piedad y respeto. Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim 2, 1-4). Esta intención corresponde a la misión universal de la Iglesia, pues: «Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera

¹⁰³⁴ «Te pedimos, Padre, que esta Víctima de reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo entero» (MRE p. 555).

para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera¹⁰³⁵» (LG 9/3). La plegaria, a la vez, impulsa a toda la Iglesia y a cada uno de los fieles a prodigarse para la salvación y la paz de todos los hombres. Son sobre todo obra de la santísima Trinidad, que sin embargo ha querido servirse de los hombres como colaboradores suyos.

Sigue luego la petición por la Iglesia peregrinante en la tierra:

«Ecclesiam tuam, peregrinantem in terra, in fide et caritate firmare digneris cum famulo tuo Papa nostro N. et Episcopo nostro N., cum episcopali ordine et universo clero et omni populo acquisitionis tuæ.

Votis huius familiæ, quam tibi astare voluisti, adesto propitius. Omnes filios tuos ubique dispersos tibi, clemens Pater, miseratus coniunge» (MR p. 588)¹⁰³⁶.

La plegaria, aunque evidentemente sobria, se expresa con acentos de confiado abandono, sobre todo confesando al Padre: «somos tu Iglesia». El sintagma *Ecclesia Dei* es frecuente en el Nuevo Testamento¹⁰³⁷. El estado actual de la Iglesia es el de peregrina en la tierra, aún no en su patria, pues «aquí no tenemos ciudad permanente, sino que andamos en busca de la futura» (Heb 13, 14). Todavía es tiempo de crecimiento, por lo que ruega ser rebustecida en la fe y la caridad, las dos virtudes fundamentales, que son la base de las demás virtudes. Después se especifican los miembros de la Iglesia en su estructura

¹⁰³⁵ Cf. SAN CIPRIANO, *Epist.* 69, 6: PL 3, 1142B; HARTEL, 3B p. 754: «inseparabile unitatis sacramentum».

¹⁰³⁶ «Confirma en la fe y en la caridad a tu Iglesia, peregrina en la tierra: a tu servidor, el papa N., a nuestro obispo N., al orden episcopal, a los presbíteros y diáconos, y a todo el pueblo redimido por ti. Atiende los deseos y súplicas de esta familia que has congregado en tu presencia. Reúne en torno a ti, Padre misericordioso, a todos tus hijos dispersos por el mundo» (MRE pp. 555-557).

¹⁰³⁷ Cf. Hch 20, 28; 1 Cor 11, 22; 15, 9; Gal 1, 13; Flp 3, 6; 1 Tes 2, 14; 1 Tim 2, 5; 3, 15.

fundamental de *ordo sacer – plebs fidelis*, y dentro del *ordo* se especifican el papa, el obispo propio y, en términos generales, el orden episcopal y todo el clero. Se sigue la misma lógica del Canon romano, ampliada con la referencia al resto del clero y a todo el pueblo de los fieles. La especificación *acquisitionis tuæ* se inspira a 1 Pe 2, 9 Vg: «*Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*». San Pedro atribuye a los fieles cristianos los títulos de nobleza que Dios concedió a los israelitas al concluir con ellos la alianza en el Sinaí: «si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra. Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19, 5-6). Dios había formado su pueblo mediante la alianza con Abrahán y liberando su descendencia de la esclavitud. Así lo enuncia el Concilio Vaticano II: «[Dios]... eligió al pueblo de Israel como pueblo suyo, pactó con él una alianza y le instruyó gradualmente revelándose a Sí mismo y los designios de su voluntad a través de la historia de este pueblo, y santificándolo para Sí. Pero todo esto sucedió como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse en Cristo» (LG 9/1). El nuevo pueblo de Dios, Él lo adquirió, como explica san Pablo a los presbíteros de Éfeso: «el Espíritu Santo os ha puesto como guardianes para pastorear la Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su propio Hijo (*sanguine suo*)» (Hch 20, 28). Está claro que la sangre es del Hijo, no del Padre, porque el Hijo es el que se ha encarnado y padecido; pero la unión entre el Padre y el Hijo es tan íntima que da lugar a forzamientos estilísticos en la construcción gramatical, pero manteniendo el significado indudable.

Con la misma sucesión de intenciones del Canon romano, después de las que se refieren a la Iglesia en conjunto, ahora se pide por las intenciones particulares de los miembros de la asamblea litúrgica, llamada familia –se entiende de Dios–, que es

una designación presente en el *Hanc igitur* del Canon; el comentario hecho allí, vale aquí. Dios mismo la ha reunido (*quam tibi astare voluisti*) para la celebración eucarística y se le invoca para que se muestre benigno (*adesto propitius*) a sus peticiones. El horizonte universal de la familia de Dios extiende la petición a favor de los que aún no se encuentran en su comunión, para que el Padre, con su misericordia, reúna a sí sus hijos dispersos por el mundo. Es el eco de Jn 11, 51-52: «*Iesus moriturus erat pro gente et non tantum pro gente, sed et ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum*»¹⁰³⁸.

La petición por los difuntos concluye las intercesiones:

«Fratres nostros defunctos et omnes qui, tibi placentes, ex hoc sæculo transierunt, in regnum tuum benignus admitte, ubi fore speramus, ut simul gloria tua perenniter satiemur, iungit manus per Christum Dominum nostrum, per quem mundo bona cuncta largiris» (MR p. 588)¹⁰³⁹.

La mención separada, de una parte, de los *fratres nostri defuncti* y, de otra, *omnes qui, tibi placentes, ex hoc saeculo transierunt*, indica claramente que los primeros son los que murieron en comunión visible, además de invisible, con la Iglesia, y los otros los que, aun no estando en comunión visible con la Iglesia, murieron agradando a Dios. El objeto de la petición por los que todavía se están purificando lo expresa la frase *in regnum tuum benignus admitte*. En la predicación de Jesús el reino de Dios ya está presente, pero también lo anuncia

¹⁰³⁸ «Jesús iba a morir por la nación; y no solo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11, 51-52).

¹⁰³⁹ «A nuestros hermanos difuntos y a cuantos murieron en tu amistad recíbelos en tu reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria, *Junta las manos*. por Cristo Señor nuestro, por quien concedes al mundo todos los bienes» (MRE p. 557).

como realidad escatológica¹⁰⁴⁰; lo mismo en la predicación apostólica¹⁰⁴¹. Como en el Canon romano y en la plegaria eucarística II, a la petición por los difuntos sigue la súplica de ser asociados a los que alcanzan la gloria eterna: *ut simul gloria tua perenniter satiemur*. La frase parece que se inspira a Sal 16, 15 Vg: «*Ego autem in iustitia apparebo conspectui tuo; satiabor cum apparuerit gloria tua*»; Eclo 42, 26 Vg: «*quis satiabitur videns gloriam eius?*».

Y todo es obra de Dios Padre por la mediación de Cristo Señor nuestro, cuya universalidad se subraya mediante dos sintagmas: *mundus y bona cuncta*.

La epiclesis de intercesión de la plegaria eucarística IV comienza con la petición por los vivos:

«*Nunc ergo, Domine, omnium recordare, pro quibus tibi hanc oblationem offerimus: in primis famuli tui, Papæ nostri N., Episcopi nostri N., et Episcoporum ordinis universi, sed et totius cleri, et offerentium, et circumstantium, et cuncti populi tui, et omnium, qui te quærunt corde sincero*» (MR p. 595)¹⁰⁴².

¹⁰⁴⁰ «Os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8, 11); «Venid vosotros, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo» (Mt 25, 34).

¹⁰⁴¹ «[...] animando a los discípulos y exhortándolos a perseverar en la fe, diciéndoles que hay que pasar por muchas tribulaciones para entrar en el reino de Dios» (Hch 14, 22); «Tened entendido que nadie que se da a la fornicación, a la impureza, o al afán de dinero, que es una idolatría, tendrá herencia en el reino de Cristo y de Dios» (Ef 5, 5); «nosotros os exhortábamos a cada uno de vosotros, os animábamos y os urgíamos a llevar una vida digna de Dios, que os ha llamado a su reino y a su gloria» (1 Tes 2, 12).

¹⁰⁴² «Y ahora, Señor, acuérdate de todos aquellos por quienes te ofrecemos este sacrificio: de tu servidor el papa N., de nuestro obispo N., del orden episcopal y de los presbíteros y diáconos, de los oferentes y de los aquí reunidos, de todo tu pueblo santo y de aquellos que te buscan con sincero corazón» (MRE pp. 564-565).

Se ruega por todos los miembros de la Iglesia aquí en la tierra, especificados como en la plegaria eucarística III, aunque con otras palabras, que, en algún caso, tienen un significado menos rico, como *cunctus populus tuus* en comparación con *populus acquisitionis tuæ*. No está claro a qué personas se refiere la mención de *offerentes* como distintos de los *circumstantes*, a diferencia del memento de vivos del Canon romano; quizás se inspira a la anáfora de san Basilio, de tipo antiqueno, donde entre las intercesiones se pide por los que han ofrecido «estos dones»¹⁰⁴³; a ellos se refería san Inocencio I en la citada carta a Decencio de Gubbio¹⁰⁴⁴. La petición se extiende más allá de límites visibles de la Iglesia y comprende también a todos los hombres que buscan al Señor con corazón sincero, con frase de la LG¹⁰⁴⁵.

Sigue después el memento de difuntos:

«*Memento etiam illorum, qui obierunt in pace Christi tui, et omnium defunctorum, quorum fidem tu solus cognovisti*» (MR p. 595)¹⁰⁴⁶.

Como en las otras plegarias eucarísticas, también en ésta se ruega no sólo por los fieles muertos en la paz de Cristo, sino también por los no cristianos muertos en la fe que sólo Dios ha conocido. Se pide por ellos, sin otras determinaciones

¹⁰⁴³ «Memento, Domine, eorum, qui tibi haec dona obtulerunt, et pro quibus et per quos, et propter quos haec obtulerunt» (A. HÄNGGI – I. PAHL [ed.], *Præx eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, o. c., p. 239). Esta anáfora es de tipo antiqueno, que ha inspirado la plegaria eucarística IV (cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., p. 747).

¹⁰⁴⁴ Cf. ibídem, pp. 758-759.

¹⁰⁴⁵ «Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» (LG 16).

¹⁰⁴⁶ «Acuérdate también de los que murieron en la paz de Cristo y de todos los difuntos cuya fe solo tú conociste» (MRE p. 565).

(*Memento*); de todas formas está claro que se pide que del estado de purificación sean conducidos a la gloria eterna.

El tercer segmento de la epiclesis de intercesión de la plegaria eucarística IV coincide, aunque no literalmente, con el de la II en la petición de llegar a alcanzar la herencia de la vida eterna junto con los santos:

«Nobis omnibus, filiis tuis, clemens Pater, concede, ut caelestem hereditatem consequi valeamus cum beata Virgine, Dei Genetrice, Maria, cum beato Ioseph, eius Sponso, cum Apostolis et Sanctis tuis in regno tuo, ubi cum universa creatura, a corruptione peccati et mortis liberata, te glorificemus per Christum Dominum nostrum, iungit manus per quem mundo bona cuncta largiris» (MR p. 596)¹⁰⁴⁷.

Antes de formular la petición se renueva la invocación a Dios Padre, porque lo que se pide es un don inalcanzable por nosotros solos, ya que es demasiado alto y no estamos bien dispuestos. Lo invocamos, por eso, como hijos suyos, recurriendo a su clemencia, para alcanzar la herencia del cielo. El sintagma *caelestis hereditas* no se encuentra en la Sagrada Escritura, pero sí algunas expresiones de algún modo equivalentes: *«ut sciatis quae sit spes vocationis eius, quae divitiae gloriae hereditatis eius in sanctis»* (Ef 1, 18); *«[...] in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in caelis propter vos»* (1 Pe 1, 4). También la herencia en el reino de Dios se encuentra en la Biblia: *«omnis fornicator aut immundus aut avarus, id est idolorum cultor, non habet hereditatem in regno*

¹⁰⁴⁷ «Padre de bondad, que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino, con María, la Virgen Madre de Dios, con su esposo san José, con los apóstoles y los santos; y allí, junto con toda la creación, libre ya del pecado y de la muerte, te glorifiquemos por Cristo, Señor nuestro, *Junta las manos*. por quien concedes al mundo todos los bienes» (MRE p. 565).

Christi et Dei» (Ef 5, 5). Se recuerda además que la perfección final del reino de Dios atañe a toda la creación: «la creación, expectante, está aguardando la manifestación de los hijos de Dios. [...] con la esperanza de que la creación misma sería liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 19-21). La muerte no reinará más: «El último enemigo en ser destruido será la muerte [...] Porque es preciso que esto que es corruptible se vista de incorrupción, y que esto que es mortal se vista de inmortalidad» (1 Cor 15, 26.53). «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar ya no existe. [...] Y dijo el que está sentado en el trono: “Mira, hago nuevas todas las cosas”» (Ap 21, 1.5).

La conclusión de las intercesiones coincide con la de la plegaria eucarística III: con el recurso a la mediación universal de Cristo.

– *Doxología y “Amén” final*

El octavo elemento de la plegaria eucarística, que presenta la IGMR, es la doxología final:

«*h*) doxología final: expresa la glorificación de Dios, y se concluye y confirma con la aclamación del pueblo *Amén*» (OGMR 79).

Es idéntica en las cuatro plegarias eucarísticas:

«Accipit patenam cum hostia et calicem, et utrumque elevans, dicit:

Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum».

Populus acclamat: *Amen*» (MR pp. 578-579)¹⁰⁴⁸.

La glorificación de Dios que concluye la plegaria, como elemento independiente que no continúa propiamente el hilo del discurso, es una característica de la oración cristiana, y no sólo de la oración, sino también de las homilías y de los discursos de fe o parenéticos¹⁰⁴⁹. Hay ejemplos en el Nuevo Testamento¹⁰⁵⁰, y también lo son el *Gloria Patri* al final de la recitación o del canto de los Salmos, la conclusión de muchas homilías de san Juan Crisóstomo y de san León Magno, etc.

Los expertos ofrecen una doble interpretación de esta doxología¹⁰⁵¹: una en la perspectiva de la economía de la salvación, la otra en perspectiva intratrinitaria. Según la primera, el Padre es glorificado como origen de todo bien; la Iglesia lo glorifica por medio de Cristo, junto con Él y en Él; y lo hace en la unidad eclesial que lleva a cabo el Espíritu Santo, por tanto *in*

¹⁰⁴⁸ «Toma la patena con el pan consagrado y el cáliz, y elevándolos, dice: Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. *El pueblo aclama: Amén*» (MRE p. 538).

¹⁰⁴⁹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 469-474.

¹⁰⁵⁰ «¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastrables sus caminos! En efecto, ¿quién conoció la mente del Señor? O ¿quién fue su consejero? O ¿quién le ha dado primero para tener derecho a la recompensa? Porque de él, por él y para él existe todo. A él la gloria por los siglos. Amén» (Rom 11, 33-36); «Al que puede consolidaros según mi Evangelio y el mensaje de Jesucristo que proclamo, conforme a la revelación del misterio mantenido en secreto durante siglos eternos y manifestado ahora mediante las Escrituras proféticas, dado a conocer según disposición del Dios eterno para que todas las gentes llegaran a la obediencia de la fe; a Dios, único Sabio, por Jesucristo, la gloria por los siglos de los siglos. Amén» (Rom 16, 25-27); «Dios sea glorificado en todo, por medio de Jesucristo, a quien corresponden la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén» (1 Pe 4, 11).

¹⁰⁵¹ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 714-716.

unitate Spiritus Sancti se interpreta en sentido eclesiológico. En la segunda perspectiva, las tres Personas divinas son objeto directo de la glorificación, y esto quiere decir que la expresión *in unitate Spiritus Sancti* se interpreta en sentido intratrinitario para subrayar la unidad consustancial de las tres Personas. De todas formas, en esta segunda perspectiva la mediación de Cristo permanece explícita. La IGMR no aclara cuál de las dos perspectivas es preferible, pero no parece necesario hacer una elección, se pueden mantener a la vez ambas interpretaciones, que no se excluyen entre sí.

Un gesto significativo acompaña las palabras de la doxología: la elevación de la patena con la Hostia y del cáliz. Si hay un diácono, él levanta el cáliz¹⁰⁵². El gesto es muy antiguo y lo hemos visto en el *Ordo Romanus I*. No es un gesto de ostensión al pueblo, sino más bien de presentación al Padre para subrayar que toda la glorificación es por Cristo, con Cristo y en Cristo¹⁰⁵³.

La aclamación *Amen*, recitada o cantada por todo el pueblo, no se refiere sólo a la doxología trinitaria, sino a toda la plegaria eucarística¹⁰⁵⁴. San Justino, lo hemos visto, testimonia que en Roma los fieles aclamaban con el *Amen* al final de la plegaria eucarística. San Agustín explica su significado: es asentir, porque es verdadero¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵² «Para la doxología final de la plegaria eucarística, de pie al lado del sacerdote, [el diácono] mantiene el cáliz elevado, mientras aquel eleva la patena con el pan consagrado, hasta el momento en que el pueblo ha dicho ya su *Amén*» (OGMR 180).

¹⁰⁵³ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 950-952.

¹⁰⁵⁴ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 716-717.

¹⁰⁵⁵ «[...] quae aguntur in precibus sanctis, quas audituri estis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle verbum, panis est, et vinum. Adde verbum, et jam aliud est. Et ipsum aliud quid est? Corpus Christi et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est, et vinum. Adde verbum, et fiet Sacramentum. Ad hoc dicitis: Amen. Amen dicere subscribere est. Amen latine interpretatur Verum. Deinde dicitur dominica Oratio» (*Sermo Denis*, 6, 3: PL 46, 836).

3.3.3. Los ritos de Comunión

El sentido y la finalidad de este sector de la liturgia eucarística se explican en la IGMR:

«Ya que la celebración eucarística es un convite pascual, conviene que, según el encargo del Señor, su Cuerpo y su Sangre sean recibidos por los fieles, debidamente dispuestos, como alimento espiritual. A esto tienden la fracción y los demás ritos preparatorios, que conducen a los fieles inmediatamente a la Comunión» (OGMR 80).

La referencia a la Comunión explica el sentido de cada uno de los ritos que componen esta parte de la liturgia eucarística y se ponen de relieve por medio del título asignado a cada uno de los cuatro números sucesivos (81-84): la oración dominical (*Pater noster*), rito de la paz, la fracción del pan, Comunión. De este modo la secuencia de los ritos queda clara y lineal, pero no ha sido así durante muchos siglos, pues, aunque en el GV y en el GR aparezca lineal la secuencia *Pater noster* – rito de la paz – *Agnus Dei* – Comunión, en cambio ya en el *Ordo Romanus I* algunos ritos de este sector resultan complicados: hay tres fracciones (una para reservar los *Sancta* para la siguiente Misa estacional; otra para la distribución general de la Comunión; una tercera para meter una partícula en el cáliz); además de esta inclusión, se habían metido los *Sancta* de la Misa anterior durante el rito de la paz. Posteriormente, en el *Ordo Romanus V*, el gesto se complica porque el sacerdote, antes meter la partícula en el cáliz, hace con ella tres signos de cruz sobre el cáliz. Después de otros siglos, se introduce otra complicación, porque, según Bernoldo de Constanza (ca. 1085) que comenta la Misa papal, la fracción se superpone en la parte final del embolismo

Libera nos y la inclusión de la partícula en el cáliz se superpone también al rito de la paz¹⁰⁵⁶. Estas complicaciones continuaron en los siglos sucesivos y las recogió el MR 1570. Podemos concluir que era oportuno aplicar en este sector de la liturgia eucarística el criterio formulado por el Concilio Vaticano II para la reforma del ordinario de la Misa: «simplifíquense los ritos, conservando con cuidado la sustancia; suprimanse aquellas cosas menos útiles que con el correr del tiempo se han duplicado o añadido» (SC 50/2).

– *La oración dominical*

El primer segmento de los ritos de Comunión comprende la invitación, la oración dominical, el embolismo *Libera nos* y la doxología. La oración dominical después del Canon aparece en los libros litúrgicos romanos más antiguos: GV, Gregoriano en sus tres tipos GrP, GrT y GR, y *Ordo Romanus I*. En liturgias afines a la romana atestiguan lo mismo san Ambrosio en Milán¹⁰⁵⁷ y san Agustín en África del Norte¹⁰⁵⁸. En Roma, san Gregorio Magno estableció que se dijera inmediatamente después del Canon, como él mismo explica en una carta al obispo de Siracusa¹⁰⁵⁹. La interpretación de las palabras de san

¹⁰⁵⁶ Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, capp. 17-18: PL 151, 988-989.

¹⁰⁵⁷ Cf. *De Sacramentis*, V, 24: O. FELLER (ed.), CSEL 73, p. 68.

¹⁰⁵⁸ Cf. *Carta 149, 16: Obras de San Agustín, XIa, Cartas (2º) 124-187*, ed. 3ª, L. CILLERUELO (traducción y notas), B.A.C., Madrid 1987, p. 366; *Sermones (4º)*, 227, 1; 229, 3: *Obras completas de San Agustín XXIV*, P. DE LUIS (traducción y notas), B.A.C., Madrid 1983, pp. 288, 300.

¹⁰⁵⁹ «Orationem uero Dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent, et ualde mihi inconueniens uisum est ut precem quam scolasticus composuerat super oblationem diceremus et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus» (*Epistulae, IX, 26: Registrum epistolarum (VIII-X)*, o. c., p. 140).

Gregorio han dado lugar a una amplia discusión, también sobre si antes de él el *Pater noster* se decía o no en la Misa¹⁰⁶⁰, de todas formas es seguro que desde el pontificado de san Gregorio Magno (590-604) se dice la oración dominical después del Canon.

La IGMR explica la razón por la que recita o se canta el *Pater noster*:

«En la oración dominical se pide el pan de cada día, con lo que se evoca, para los cristianos, principalmente el pan eucarístico, y se implora la purificación de los pecados, de modo que, verdaderamente, “las cosas santas se den a los santos”» (OGMR 81/1).

La razón es doble: por una parte, la cuarta petición «*Panem nostrum cotidianum da nobis hodie*» es la del pan eucarístico, según la promesa de Jesucristo: «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; el que coma de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo» (Jn 6, 51). Este sentido eucarístico de la petición del pan cotidiano en el padrenuestro recitado antes de la Comunión lo expresan los

¹⁰⁶⁰ Per una informazione sulla discussione, cf. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, o. c., pp. 518-524. Raffa interpreta, con fundamento probable, que la *oratio oblationis* designa la plegaria eucarística, que san Gregorio consideraba de tradición apostólica, mientras la *prex* compuesta por un desconocido *scholasticus* designa la fórmula *Per quem hæc omnia*, compuesta para la conclusión de la bendición de los productos de la tierra, que se benedecían al final del Canon, y que se siguió diciendo cuando se suprimieron tales bendiciones. En resumen, la interpretación de Raffa es la siguiente: «Al tempo di S. Gregorio l'esatta situazione cerimoniale doveva essere la seguente: finita la preghiera eucaristica (*oratio oblationis*) e la formula che si diceva dopo (la *prex* dello *scholasticus*), il papa lasciava l'altare e si recava alla cattedra. [...] Il papa, arrivato alla cattedra, diceva il Padre Nostro, come inizio della preparazione alla comunione [...] la preparazione alla comunione veniva fatta fuori dell'altare. Ma S. Gregorio volle che anche il Padre Nostro si dicesse all'altare sul corpo di Cristo» (ibidem, p. 522).

Padres, por ejemplo, san Cipriano¹⁰⁶¹ y de San Cirilo de Jerusalén¹⁰⁶². La otra razón deriva de la quinta petición: «*et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*». La explica san Agustín, en su catequesis sobre la Misa a los neófitos:

«A continuación se recita la oración del Señor que ya habéis recibido y aprendido. ¿Por qué se recita antes de recibir el cuerpo y la sangre de Cristo? El motivo hay que verlo en la fragilidad humana. Si acaso nuestra mente ha pensado algo que no debía, si a la lengua se le escapó algo inconveniente, si el ojo se fijó en algo indecente, si el oído escuchó algo lleno de suavidad, pero que no convenía; si por casualidad se han contraído otras manchas fruto de la tentación de este mundo y de la fragilidad de la vida humana, se limpian con estas palabras de la oración del Señor: *Perdónanos nuestras deudas*»¹⁰⁶³.

La recitación de la oración dominical se introduce con la invitación que el sacerdote dirige a la asamblea:

«Calice et patena depositis, sacerdos, iunctis manibus, dicit:

¹⁰⁶¹ «Este es el pan que pedimos nos sea dado cada día, para que, quienes estamos en Cristo y recibimos diariamente su Eucaristía como alimento de salvación, no quedemos separados del cuerpo de Cristo por algún pecado grave y, separados y excomulgados, se nos niegue el pan celeste. El Señor mismo nos lo señala diciendo: *Yo soy el pan de vida, que ha bajado del cielo. Si alguno come mi pan, vivirá eternamente. Y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo* (Jn 6,51). [...] Por ello pedimos que diariamente se nos dé nuestro pan, es decir, Cristo, a fin de que, los que permanecemos y vivimos en Cristo, no nos separemos de su santificación y de su cuerpo» (*La oración dominical*, 18: SAN CIPRIANO DE CARTAGO, *Obras completas*, I, edición bilingüe, J. A. GIL-TAMAYO [ed.], B.A.C. Madrid 2013, p. 265).

¹⁰⁶² «*El pan nuestro substancial dánosle hoy* (Mt 6,11). El pan ordinario no es substancial. Pero el pan santo es substancial, es decir, se nos da para subsistencia del alma» (SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis mistagógicas*, V, 15, en *Catequesis a los recién bautizados* [«Cuadernos Phase», 123], Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002, p. 28-29).

¹⁰⁶³ *Sermón 229, 3: Obras completas de San Agustín*, XXIV, o. c., p. 300.

Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati, audemus dicere:

Extendit manus et, una cum populo, pergite:» (MR p. 597)¹⁰⁶⁴.

La fórmula se encuentra ya en los sacramentarios romanos más antiguos: GV y Gregorianos, en los tres tipos GrP, GrT y GR, y así ha permanecido hasta hoy. Las dos frases participiales paracen inspirarse a san Cipriano: «*Qui inter cetera salutaria sua monita et praecepta diuina quibus populo suo consulit ad salutem, etiam orandi ipse formam dedit*»¹⁰⁶⁵.

Audemus dicere (nos atrevemos a decir) expresa el estupor ante el admirable don de poder dirigirse a Dios como Padre, y coincide con el estupor de 1 Jn 3, 1: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!». El Espíritu Santo es el que nos hace rezar de este modo: «Como sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: “¡Abba, Padre”» (Gal 4, 6). A la audacia de llamar Padre a nuestro Dios siguen las siete peticiones que Jesús mismo nos ha mandado decir: «Vosotros orad así: “Padre nuestro...”» (Mt 6, 9ss.). Esas son el modelo y resumen de toda oración cristiana.

El *Pater noster* se extiende con un desarrollo presente también en las plegarias eucarísticas y en muchas oraciones

¹⁰⁶⁴ «Una vez depositados el cáliz y la patena sobre el altar, el sacerdote, con las manos juntas dice: Fieles a la recomendación del Salvador y siguiendo su divina enseñanza, nos atrevemos a decir: *Extiende las manos y, junto con el pueblo, continúa:*» (MRE p. 567). Este mismo Misal de la Conferencia Episcopal Española ofrece otras tres fórmulas de invitación: «Llenos de alegría por ser hijos de Dios, digamos confiadamente la oración que Cristo nos enseñó»; «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado; digamos con fe y esperanza»; «Antes de participar en el banquete de la Eucaristía, signo de reconciliación y vínculo de unión fraterna, oremos juntos como el Señor nos ha enseñado» (ibídem).

¹⁰⁶⁵ *De dominica oratione*, 2: C. MORESCHINI (ed.), CCL IIIA, p. 90.

colectas del Misal: invocación laudatoria – anámnesis – epiclesis, si bien toda la plegaria eucarística está impregnada de sentido epiclético. La ampliación «*qui es in caelis*» de la invocación y el ruego «*sanctificetur nomen tuum*» tienen un claro sentido laudatorio: Dios está en el cielo, y así se proclama su majestad y transcendencia, pero no lejanía, porque es Padre nuestro, cercano a nosotros, que nos escucha con infinita benevolencia como hijos suyos. «El término “santificar” debe entenderse aquí, en primer lugar, no en su sentido causativo (solo Dios santifica, hace santo) sino sobre todo en un sentido estimativo: reconocer como santo, tratar de una manera santa» (CIgC 2807). La petición es equivalente a la dirigida por Jesús al Padre: «Padre, glorifica tu nombre» (Jn 12, 28). Lo glorifica realizando su designio de salvación por medio de Jesucristo y en Él, y, en su plegaria al Padre al final de la última cena, Jesús proclama: «He manifestado tu nombre a los que me diste de en medio del mundo. [...] Padre, este es mi deseo: que los que me has dado estén conmigo donde yo estoy y contemplen mi gloria, la que me diste, porque me amabas, antes de la fundación del mundo [...] Les he dado a conocer y les daré a conocer tu nombre, para que el amor que me tenías esté en ellos, y yo en ellos» (Jn 17, 6.24.26). Como esto reclama nuestra respuesta libre, ayudados por la gracia de Dios, «la primera petición es enseñada por Jesús como algo a desear profundamente y como proyecto en que Dios y el hombre se comprometen» (CIgC 2807).

La petición «*adveniat regnum tuum*» en el contexto de la Misa, y particularmente en la preparación inmediata a la Comunión, expresa también la dimensión escatológica de la Misa justamente en relación con el reino de Dios. A este respecto, la narración de la institución de la Eucaristía en el Evangelio de san Lucas es muy significativa:

«Y cuando llegó la hora, se sentó a la mesa y los apóstoles con él y les dijo: “Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros, antes de padecer, porque os digo que ya no la volveré a comer hasta que se cumpla en el reino de Dios”. Y, tomando un cáliz, después de pronunciar la acción de gracias, dijo: “Tomad esto, repartiéndolo entre vosotros; porque os digo que no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios”. Y, tomando pan, después de pronunciar la acción de gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: “Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros; haced esto en memoria mía”. Después de cenar, hizo lo mismo con el cáliz, diciendo: “Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros”» (Lc 22, 14-20).

Hay un paralelismo entre los vv. 14-18, que se refieren a comer la pascua (el cordero pascual) y beber el fruto de la vid, y los vv. 19-20, que se refieren a comer el cuerpo de Jesús y beber su sangre bajo los signos visibles de pan y vino. La cena pascual judía era memorial de la liberación de la esclavitud en Egipto y anuncio de la liberación mesiánica. Jesús le da un sentido nuevo, porque lo que cumplirá la espera de la liberación será el reino de Dios¹⁰⁶⁶. Él mismo había hablado de banquete escatológico del reino¹⁰⁶⁷. En los vv. 19-20 Jesús interpreta, con un lenguaje performativo, la doble dimensión de la cena pascual en relación a sí mismo: su donación sacerdotal («entregado por vosotros, derramada por vosotros»), que sella la nueva alianza; además con el mandato «haced esto en memoria mía» establece el rito con el que la Iglesia hace presente a lo largo de los siglos tal

¹⁰⁶⁶ Cf. Cfr. J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, o. c., pp. 1386-1403.

¹⁰⁶⁷ «Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se sentarán a la mesa del reino de Dios» (Lc 13, 29).

donación, hasta que Él venga. Con su segunda venida tendrá lugar el banquete escatológico del reino¹⁰⁶⁸.

También la tercera petición (*fiat voluntas tua, sicut in cælo, et in terra*) tiene un valor anamnético, sobre todo respecto a la obediencia de Cristo: «es necesario que el mundo comprenda que yo amo al Padre, y que, como el Padre me ha ordenado, así actúo. [...] Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor; lo mismo que yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor» (Jn 14, 31; 15, 10). En el contexto de la preparación a la Comunión, la petición expresa un vivo deseo de identificación con Cristo, «hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (Flp 2, 8). La petición tiene también un valor escatológico, porque pedimos la ayuda de Dios para que, en la tierra, o sea, en nuestro estado de *viatores*, cumplamos su voluntad con la prontitud y perfección con que la cumplen los ángeles y bienaventurados en el cielo, como explica el Catecismo Romano¹⁰⁶⁹.

Las cuatro últimas peticiones son directamente epicléticas. La cuarta y la quinta, como se ha dicho más arriba, motivan la inserción del *Pater noster* en este sector de la liturgia eucarística. La sexta y la séptima prolongan, en la raíz, la quinta, de perdón de los pecados, porque «nuestros pecados son los frutos del consentimiento a la tentación» y nosotros «pedimos que no nos

¹⁰⁶⁸ «Y me dijo: “Escribe: ‘Bienaventurados los invitados al banquete de bodas del Cordero’”» (Ap 19, 9).

¹⁰⁶⁹ «Quarto loco necessariam formam et præscriptionem huius obedientiæ postulamus, ut videlicet ad eam regulam dirigatur, quam in cælo et servant beatae mentes, et colit reliquus cælestium animarum chorus, ut quamadmodum illi sponte et summa cum voluptate obediunt divino Numini, sic nos Dei voluntati, quo modo ipse maxime vult, libentissime pareamus» (*Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concii Tridentini ad parochos Pii quinti Pont. Max. iussu editus. Editio critica*, P. RODRÍGUEZ ET ALII [ed.], Libreria Editrice Vaticana – Ediciones Universidad de Navarra, Roma–Pamplona 1989, p. IV, c. 12, p. 1042).

deje tomar el camino que conduce al pecado» (CIgC 2846), y porque «Al pedir ser liberados del Maligno, oramos igualmente para ser liberados de todos los males, presentes, pasados y futuros de los que él es autor o instigador» (CIgC 2854).

La siete peticiones tienen también un valor comprometedor, pues, junto a un acto de confiarse amorosamente a Dios, implican también obligarse a una conducta conforme a lo que se pide.

Después del *Pater noster* sigue el embolismo:

«Manibus extensis, sacerdos solus prosequitur, dicens:

Libera nos, quæsumus, Domine, ab omnibus malis, da propitius pacem in diebus nostris, ut, ope misericordiæ tuæ adiuti, et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi: exspectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Iesu Christi. Iungit manus.

Populus orationem concludit, acclamans:

«*Quia tuum est regnum, et potestas, et gloria in sæcula*» (MR pp. 598-599)¹⁰⁷⁰.

El embolismo desarrolla la última petición de la oración dominical. La denominación embolismo (inserción) es antigua, pues según Bernoldo de Constanza, en el *Micrologus*, la oración que sigue al *Pater noster* «*embolis Dominicæ orationis nuncupatur*»¹⁰⁷¹; igualmente Inocencio III (1898) la llama embolismo¹⁰⁷². La oración tiene un origen muy antiguo, pero sin

¹⁰⁷⁰ «Solo el sacerdote, con las manos extendidas, prosigue diciendo: Libranos de todos los males, Señor, y concédenos la paz en estos días, para que, ayudados por tu misericordia, vivamos siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación, mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro Salvador Jesucristo. Junta las manos. El pueblo concluye la oración, aclamando: Tuyo es el reino, tuyo el poder y la gloria, por siempre, Señor» (MRE p. 570).

¹⁰⁷¹ *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, c. 17: PL 151, 988.

¹⁰⁷² «Hæc oratio: Libera nos... dicitur embolismus, et est expositio novissimæ petitionis orationis Dominicæ» (*De sacro Altaris mysterio*, o. c., n. 224).

coincidir por completo con la actual; está presente en el GV y en los GrP y GrT¹⁰⁷³, también en el GR 19, pero omite el nombre de Andrés y *sanctis* es sustituido con *beatis*. En algunos manuscritos Gregorianos corregidos, como también en el Gelasiano Sangalense del VIII siglo corregido¹⁰⁷⁴, después de *Andrea* aparece *cum omnibus sanctis* y así la fórmula se generalizó en ámbito romano¹⁰⁷⁵ y se mantuvo en el *Ordo Missæ* romano hasta los misales impresos de 1474, 1570 y 1962¹⁰⁷⁶.

En la reforma del Misal después del Vaticano II, se ha suprimido el recurso a la intercesión de los santos, porque no está presente en las liturgias orientales –todas, excepto la bizantina, tienen el embolismo– y porque en la romana resulta un duplicado, pues en el Canon ya hay una referencia a los santos; también se han omitido los adjetivos *præteritis*, *præsentibus* et *futuris* después de *ab omnibus malis*; se ha introducido la frase

¹⁰⁷³ «Libera nos, quæsumus, domine, ab omnibus malis præteritis præsentibus et futuris, et intercedente pro nobis beata et gloriosa semper uirgine dei genetrice Maria et sanctis apostolis tuis Petro et Paulo atque Andreas da propitius pacem in diebus nostris, ut ope misericordiæ tuæ adiuti et a peccatis simus liberi semper et ab omni perturbatione securi: per» (GV 1258). En el GrT 81, la conclusión no sólo está incoada, sino transcrita por completo: «Per Dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui tecum vivit et regnat deus in unitate spiritus sancti, per omnia sæcula sæculorum. Amen»; anche nel GrP 892 la conclusión es larga, pero transcrita parcialmente, después de “vivit” añade: «*usque sæcula sæculorum. Respondit populus: Amen*».

¹⁰⁷⁴ Cf. el aparato crítico de GR 19.

¹⁰⁷⁵ Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, c. 23: PL 151, 994; C. KNIEWALD, *Ordo et Canon Missæ e Missali S. Sabinae MR 166 saec. XI*, o. c., 336; N. ANTONELLI, *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense (Rist anast 1752)*, o. c., n. 410; en estas fuentes se prevé que se añadan otros santos. Sin esta última posibilidad la fórmula se encuentra también en el ordinario de la Misa según la costumbre de la corte papal bajo Honorio III (cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., p. 516).

¹⁰⁷⁶ Cf. A. WARD – C. JOHNSON (ed.), *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, o. c., n. 1026; MR 1570, n. 1533; M. SODI – A. TONIOLO (ed.), *Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio typica 1962, o. c., n. 1568.

final, que se inspira a Tit 2, 13: «*exspectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et Salvatoris nostri Iesu Christi*», para añadir así un elemento escatológico que parecía faltar en el Canon; y se ha sustituido la conclusión *Per eundem Dominum nostrum...* con l'acclamazione della comunità *Quia tuum est regnum etc.*, que se encuentra en diversos manuscritos del Evangelio de san Mateo (texto *koinè*, W, Θ, etc.), en la liturgia armena y entre los protestantes¹⁰⁷⁷.

Como explica la IGMR: «El embolismo, que desarrolla la última petición de la misma oración dominical, pide para toda la comunidad de los fieles la liberación del poder del mal» (OGMR 81). Ese desarrollo de la petición *libera nos a malo* del padrenuestro, recurriendo a la misericordia de Dios, explicita la universalidad de los males cuya liberación se pide y a la vez los bienes que se suplican: la paz, la seguridad y el horizonte escatológico de la venida gloriosa de Cristo, objeto de nuestra esperanza. La aclamación de los fieles, a la vez que glorifica a Dios todopoderoso, vuelve a expresar el objeto de la segunda petición del padrenuestro: *adveniat regnum tuum*.

– *Rito de la paz*

«Sigue, a continuación, el rito de la 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, antes de comulgar en el Sacramento (OGMR 82/1)».

El rito de la paz comprende cuatro elementos: 1) La oración *Domine Iesu Christe*; 2) el deseo de paz; 3) la invitación a intercambiar una señal de paz; 4) el gesto mutuo de paz.

¹⁰⁷⁷ Cf. M. BARBA, *La riforma conciliare dell'«Ordo Missae»: Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, o. c., pp. 227-231.

En los más antiguos libros litúrgicos romanos el rito de la paz está colocado después del *Pater noster* y del *Libera nos*. Como hemos visto anteriormente, san Justino, en el siglo II, cuando relata la participación de los neófitos en la celebración eucarística después del rito del bautismo, dice que eran conducidos al lugar donde los hermanos estaban reunidos para rezar en común; al terminar las oraciones, se saludaban mutuamente con un beso, luego se continuaba con la presentación de los dones¹⁰⁷⁸. Cuando relata la celebración eucarística dominical, habla de las oraciones comunes, seguidas de la presentación de los dones, y no menciona el saludo con un beso. La *Tradición apostólica* (primer tercio del siglo III) confirma los datos de san Justino sobre el saludo con el beso después de la oración común en la primera participación de los neófitos en la liturgia eucarística, después del bautismo¹⁰⁷⁹, pero no contiene una específica explicación de la Misa el domingo y otros días. Por eso permanece la duda si el intercambio del beso de la paz era un rito de conclusión de la liturgia bautismal o estaba también presente en las celebraciones eucarísticas normales. San Agustín, en la liturgia de África del Norte a la que se refiere, semejante a la romana, coloca el rito de la paz después del *Pater noster* que sigue a la plegaria eucarística¹⁰⁸⁰. San Inocencio I, en su carta del 416 a Decencio de Gubbio, recuerda la costumbre de la Iglesia de Roma de que el rito de la paz tenía

¹⁰⁷⁸ Cf. *Apologia I*, c. 67.

¹⁰⁷⁹ Cf. B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, o. c., c. 21, pp. 54-59.

¹⁰⁸⁰ «Post ipsam [Oracionem Dominicam] dicitur *Pax vobiscum* et osculantur Christiani in osculo sancto» (*Sermo 227: Obras ompletas de San Agustín*, XXIV, o. c., p. 288).

lugar al acabar la celebración de los misterios, es decir, al final del Canon¹⁰⁸¹.

Según el *Ordo Romanus I*, después del embolismo el Pontífice dice: *Pax Domini sit semper vobiscum e mittit in calicem de Sancta*, es decir, las sagradas especies consagradas en una Misa anterior y todos se dan la paz unos a otros¹⁰⁸²; así pues el rito de la paz está ya mezclado con una primera conmixción. Bernoldo de Constanza (hacia 1085) en el *Micrologus* refiere que el sacerdote divide la hostia hacia el final del embolismo y mete una parte en el cáliz mientras dice: *Pax Domini sit semper vobiscum*, luego los presentes se dan la paz mutuamente diciendo: *Pax tecum*, y respondiendo: *et cum spiritu tuo*¹⁰⁸³. La mezcla de los ritos va en aumento, pues ateniéndonos al *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis* (hacia 1145), la inmisión de una parte de la hostia dividida en el cáliz es seguida de la recitación del *Agnus Dei* del obispo y del diácono, después el obispo besa el altar y da el beso de la paz al presbítero que le sirve en la Misa y los presentes se dan mutuamente el gesto de la paz¹⁰⁸⁴. Algunos decenios después, el ordinario de la Misa según la costumbre de la corte papal en tiempos de Honorio III (1216-1227) indica que el sacerdote, mientras besa el altar, dice la oración *Domine Iesu Christe qui dixisti apostolis tuis pacem*

¹⁰⁸¹ «[...] post omnia, quæ aperire non debeo, pax sit necessario indicenda, per quam constet populum ad omnia, quæ in mysteriis aguntur atque in ecclesia celebrantur, præbuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrantur» (*Epistola 25*, c. 1: PL 20, 553).

¹⁰⁸² Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 98.

¹⁰⁸³ Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, capp. 17-18: PL 151, 988-989.

¹⁰⁸⁴ Cf. *Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 85.

*meam...*¹⁰⁸⁵, y después da la paz. Toda esta secuencia de ritos permanece en los siglos sucesivos y la recoge el MR 1570.

En la reforma después del Concilio Vaticano II se ha restablecido la linealidad del rito de la paz. El primer elemento es la oración:

«Deinde sacerdos, manibus extensis, clara voce dicit:

Domine Iesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis: Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis: ne respicias peccata nostra, sed fidem Ecclesiae tuæ; eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris.

Iungit manus. Qui vivis et regnas in sæcula sæculorum.

Populus respondet: Amen» (MR p. 599)¹⁰⁸⁶.

La hemos visto atestiguada en el *Ordo Missæ* de Minden, pero en singular, como oración sólo del sacerdote por sí mismo. En ámbito romano, al final del siglo XI, la oración aparece en el Ritual Beneventano¹⁰⁸⁷ y en el *Missale S. Sabinæ*¹⁰⁸⁸; posteriormente en el *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense*¹⁰⁸⁹ y, pocos decenios después, como se ha dicho más arriba, en el ordinario de la Misa según la costumbre de la corte papal; después la recibirá el MR 1570. En el ordinario actual, como el sacerdote la dice en voz alta en plural en nombre

¹⁰⁸⁵ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 518-519.

¹⁰⁸⁶ «Después el sacerdote con las manos extendidas, dice en voz alta: Señor Jesucristo, que dijiste a tus apóstoles: “La paz os dejo, mi paz os doy”; no tengas en cuenta nuestros pecados, sino la fe de tu Iglesia y, conforme a tu palabra, concédele la paz y la unidad. Junta las manos. Tú que vives y reinas por los siglos de los siglos. El pueblo responde: Amén» (MRE p. 570).

¹⁰⁸⁷ Cf. A. ODERMATT (ed.), *Ein Rituale in beneventanischer Schrift*, o. c., n. 391.

¹⁰⁸⁸ Cf. C. KNIEWALD, *Ordo et Canon Missæ e Missali S. Sabinæ MR 166 sæc. XI*, o. c., p. 337.

¹⁰⁸⁹ Cf. N. ANTONELLI, *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense (Rist anast 1752)*, o. c., n. 413.

de todos, adquiere un valor altamente eclesial y subraya que la paz deseada es la que da Jesucristo.

La invocación se dirige a Cristo y esto se adapta bien a la preparación inmediata para la Comunión. Está ampliada con una anámnesis que se expresa mediante una proposición de relativo construida con las palabras de Jesús *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis* (Jn 14, 27). Esta es la paz deseada. Sobre este sólido fundamento el sacerdote formula una doble petición. La primera: *ne respicias peccata nostra, sed fidem Ecclesiae tuae*. La comunidad litúrgica, cuando está a punto de recibir el cuerpo y la sangre de Cristo, siente la necesidad –y lo confiesa a Cristo– de purificación de los pecados y, a la vez, confiesa la santidad de la Iglesia, proclamando explícitamente su fe. Esta doble condición de la Iglesia, santa e íntegra en la fe y juntamente necesitada de purificación en sus hijos en la tierra, guía las dos peticiones. En la Sagrada Escritura, especialmente en los Salmos, se desea la mirada de Dios, porque es misericordioso¹⁰⁹⁰. La contraposición entre nuestros pecados y la fe de la Iglesia deja claro el sentido de no mirar y de mirar: los dos sentidos, referidos a Jesucristo, incluyen un significado causativo, porque Él no mirando los pecados los elimina y mirando la fe la refuerza.

La segunda petición de *pacificare et coadunare* la Iglesia es el eco de otra semejante al comienzo del Canon. Mira en primer lugar al bien actual de la Iglesia en el ahora de la celebración, sin embargo, al pedir a Cristo que reúna la Iglesia¹⁰⁹¹, la visual se

¹⁰⁹⁰ «*Respice, et exaudi me, Domine Deus meus*» (Sal 12, 4 Vg); «*Respice in me, et miserere mei*» (Sal 24, 16 Vg); «*Domine, ad adiuvandum me respice*» (Sal 39, 14 Vg) etc.

¹⁰⁹¹ «*Adunare* signifie “rassembler” plutôt qu’“unifier”. C’est l’idée, familière à la Bible et aux Pères, de la *vocatio gentium* : toutes les nations son appelées à faire partie du peuple de Dieu, de l’Église» (B. BOTTE – CH. MOHRMANN [ed.],

extiende hasta el fin del tiempo de la Iglesia peregrina, cuando la *coadunatio* alcanzará su efectiva realización, según las palabras san Juan: «habló proféticamente, anunciando que Jesús iba a morir por la nación; y no solo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos» (Jn 11, 51-52)¹⁰⁹². Por eso el Concilio enseña: «Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salitífera¹⁰⁹³» (LG 9/3). No se trata sólo de permanecer unidos en la Iglesia, sino también de difundir unidad entre todos los hombres: «la Iglesia [...] su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad humana, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios» (GS 40/2). Aunque la petición se formula sin especificar el tiempo, si ahora o en el futuro, sin embargo, como enseñaba Benedicto XVI: «en cada Celebración eucarística se realiza sacramentalmente la reunión escatológica del Pueblo de Dios. El banquete eucarístico es para nosotros anticipación real del banquete final, anunciado por los profetas (cf. Is 25,6-9) y descrito en el Nuevo Testamento como “las bodas del cordero” (Ap 19,7-9), que se ha de celebrar en la alegría de la comunión de los santos» (SCA 31). La perspectiva escatológica se refuerza con la conclusión *Qui vivis et regnas in saecula saeculorum*. Con esta perspectiva se entiende el sentido

L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études, Cerf–Abbayé du Mont César, Paris–Louvain 1953, p. 75, nota 12, el subrayado es del original). La sinonimia entre *adunare* y *congregare*, reunir y congregar, es semejante a la que vemos en el paralelismo de Ez 11, 17: «Congregabo vos de populis, et adunabo de terris in quibus dispersi estis».

¹⁰⁹² Véase también: «Enviará a sus ángeles con un gran toque de trompeta y reunirán a sus elegidos de los cuatro vientos, de un extremo al otro del cielo» (Mt 24, 31).

¹⁰⁹³ Cf. SAN CIPRIANO, *Epist.* 69, 6: PL 3, 1142B; HARTEL, 3B p. 754: «inseparabile unitatis sacramentum».

universal, alargado a toda la familia humana, que la IGMR atribuye al rito de la paz.

Sigue la expresión del deseo de paz:

«Sacerdos, ad populum conversus, extendens et iungens manus subdit: *Pax Domini sit semper vobiscum.*

Populus respondet: *Et cum spiritu tuo*» (MR p. 600)¹⁰⁹⁴.

La expresión del deseo de paz estaba ya presente en el *Ordo Romanus I* y ha seguido estando presente hasta el misal actual. Se expresa haciéndose eco del saludo de Jesucristo resucitado: «*Pax vobis!*» (Jn 20, 19; Lc 24, 36). En el rito de la paz, ésta es, en primer lugar, la paz que Cristo nos da, fundamento de la paz recíproca entre los fieles, que se extiende a toda la familia humana.

La expresión de la comunión eclesial y del amor mutuo, señalados en la IGMR, corresponde a lo que sigue:

«Una vez que el sacerdote ha dicho la oración de la paz y las palabras *La paz del Señor esté siempre con vosotros*, y el pueblo haya respondido *Y con tu espíritu*, el diácono, si es oportuno, invita a darse la paz diciendo, con las manos juntas y vuelto hacia el pueblo: *Daos fraternalmente la paz*. Él la recibe directamente del sacerdote y puede darla a los ministros más cercanos» (OGMR 181).

Si no hay un diácono, el sacerdote dice la invitación a darse la paz, pero no es obligatorio, sino sólo *pro opportunitate*¹⁰⁹⁵, pues con la oración de petición de la paz y el deseo de ella dirigido al pueblo el rito de la paz ya tiene suficiente consistencia: Cristo

¹⁰⁹⁴ «El sacerdote, vuelto hacia el pueblo, extendiendo y juntando las manos, añade: *La paz del Señor esté siempre con vosotros. El pueblo responde: Y con tu espíritu*» (MRE p. 570).

¹⁰⁹⁵ «Luego, si se juzga oportuno, el sacerdote añade: *Daos fraternalmente la paz*» (OGMR 154/1).

escuchará la súplica y dará la paz. De todas formas, intercambiar el don de la paz es una manifestación de acogida del don. Benedicto XVI subraya el valor de este gesto:

«La Eucaristía es por su naturaleza sacramento de paz. Esta dimensión del Misterio eucarístico se expresa en la celebración litúrgica de manera específica con el rito de la paz. Se trata indudablemente de un signo de gran valor (cf. Jn 14,27). En nuestro tiempo, tan lleno de conflictos, este gesto adquiere, también desde el punto de vista de la sensibilidad común, un relieve especial, ya que la Iglesia siente cada vez más como tarea propia pedir a Dios el don de la paz y la unidad para sí misma y para toda la familia humana. La paz es ciertamente un anhelo indeleble en el corazón de cada uno. La Iglesia se hace portavoz de la petición de paz y reconciliación que surge del alma de toda persona de buena voluntad, dirigiéndola a Aquel que «es nuestra paz» (Ef 2,14), y que puede pacificar a los pueblos y personas aun cuando fracasen las iniciativas humanas. Por ello se comprende la intensidad con que se vive frecuentemente el rito de la paz en la celebración litúrgica» (SCA 49).

El deseo mutuo de la paz en el momento de la preparación inmediata a la Comunión, que es *Sacramentum caritatis*, significa la voluntad de eliminar todo resentimiento y aversión al prójimo. El gesto de paz se realiza de acuerdo con el modo establecido por la correspondiente Conferencia episcopal¹⁰⁹⁶. La IGMR en la edición de 2002 añade una indicación muy oportuna¹⁰⁹⁷: «No obstante, conviene que cada uno exprese

¹⁰⁹⁶ «Por lo que se refiere al mismo signo de darse la paz, establezcan las conferencias de los obispos el modo más conveniente, según el carácter y las costumbres de cada pueblo» (OGMR 82/2).

¹⁰⁹⁷ Cf. M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, o. c., p. 467.

sobriamente la paz solo a quienes tiene más cerca» (IGMR 82/2). El Sínodo de Obispos de 2005 reafirmó esta advertencia:

«A este propósito, sin embargo, durante el Sínodo de los Obispos se ha visto la conveniencia de moderar este gesto, que puede adquirir expresiones exageradas, provocando cierta confusión en la asamblea precisamente antes de la Comunión. Sería bueno recordar que el alto valor del gesto no queda mermado por la sobriedad necesaria para mantener un clima adecuado a la celebración, limitando por ejemplo el intercambio de la paz a los más cercanos» (SCA 49).

– *Fracción del pan*

De modo sintético se describe así este rito:

«A continuación, el sacerdote toma el pan consagrado, lo parte sobre la patena, y deja caer una partícula en el cáliz diciendo en secreto: *El Cuerpo y la Sangre*. Mientras tanto, el coro y el pueblo cantan o recitan: *Cordero de Dios* (cf. N. 83)» (OGMR 155).

La historia de este rito es complicada¹⁰⁹⁸. Uno de los gestos que Jesús realizó, cuando instituyó la Eucaristía, fue partir el pan: lo refieren los cuatro relatos del Nuevo Testamento¹⁰⁹⁹. El gesto –es obvio– servía para que todos pudieran comer el pan que se distribuía. ¿Tenía además otro significado? San Pablo se lo atribuye, refiriéndose a la cena del Señor que celebraban los cristianos: «Y el pan que partimos, ¿no es comunión del cuerpo de Cristo? Porque el pan es uno, nosotros, siendo muchos,

¹⁰⁹⁸ Cf. B. M. CRAIG, *Fractio Panis: A History of the Breaking of Bread in the Roman Rite*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2011, pp. 63-235.

¹⁰⁹⁹ «Mientras comían, Jesús tomó pan y, después de pronunciar la bendición, lo partió, lo dio a los discípulos y les dijo: “Tomad, comed: esto es mi cuerpo”» (Mt 26, 26; cf. Mc 14, 22; Lc 22, 19; 1 Cor 11, 23-24).

formamos un solo cuerpo, pues todos comemos del mismo pan» (1 Cor 10, 16-17). La unidad entre los cristianos, propiamente, derivaba de la participación del mismo cuerpo de Cristo, pero la unidad visible del pan que se distribuía significaba esa unidad. La función y el significado se mantuvieron en la celebración eucarística de los primeros siglos. En la Misa papal que describe el *Ordo Romanus I* los obispos y los presbíteros presentes realizaban la fracción de los panes para la Comunión del clero y del pueblo y, mientras tanto, se cantaba el *Agnus Dei*¹¹⁰⁰, que san Sergio I había introducido en la Misa romana, como se ha visto anteriormente. A partir del siglo X, se difundió el uso de hostias pequeñas y desapareció la fracción en vistas de la Comunión.

La citada carta de san Inocencio I a Decencio de Gubbio nos da a conocer una fracción del pan consagrado diferente de la anterior, pues se realizaba con otro objeto, el del *fermentum*¹¹⁰¹: los papas acostumbraban, los domingos, a mandar el *fermentum*, una pequeña porción del pan consagrado en la Misa papal, a los títulos romanos, esto es, a las iglesias dentro de la muralla confiadas a un presbítero, pero no a las *parochiæ* y a los cementerios, que estaban fuera de las murallas¹¹⁰². El *fermentum* servía para mostrar la comunión eclesiástica de los presbíteros con el obispo y exigía, lógicamente, la fracción del pan

¹¹⁰⁰ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., *Ordo I*, n. 105.

¹¹⁰¹ Para la historia litúrgica del *fermentum*, cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 115-122.

¹¹⁰² «De fermento vero, quod die Dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiæ nostræ intra civitatem sint constitutæ. Quarum prebyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt; idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione maxime illa die non iudicent separatos. Quod per parochias fieri debere non puto, quia nec longe portanda sunt sacramenta, nec nos per cetera diversa constitutis presbyteris destinamus et presbyteri eorum conficiendorum ius habeant et licentiam» (*Epistola 25*, cap. 5: PL 20, 556-557).

consagrado. El *Liber Pontificalis*, cuya primera redacción se remonta al pontificado del papa san Hormisdas (514-526), atribuye la costumbre del *fermentum* al papa san Melquíades (311-314) y afirma que el papa san Siricio (384-399) estableció que ningún presbítero celebrase la Misa durante la semana, si no había recibido el *fermentum* del obispo del lugar. Esto demuestra que en las primeras décadas del siglo VI se mantenía aún la costumbre del *fermentum*, y no sólo en Roma, sino también en otras diócesis.

El *Ordo Romanus I* no menciona el *fermentum* que se mandase a los títulos, lo que quiere decir que ya a finales del siglo VII no se usaba en Roma; en cambio, además de la fracción de los panes consagrados para la comunión de los presentes¹¹⁰³, cita un gesto semejante de división del pan, pero con otro objeto y significado¹¹⁰⁴: el pontífice, después de decir *Pax Domini sit semper vobiscum*, partía un trozo del lado derecho del pan consagrado y lo dejaba en el altar. ¿Con qué objeto? El *Ordo* no lo aclara, pero antes ha referido que, después del embolismo, mientras el pontífice dice *pax Domini sit semper vobiscum*: «*mittit in calicem de Sancta*»¹¹⁰⁵, es decir, una parte del pan consagrado, pero, como en ese momento todavía no se había realizado ninguna división del pan, seguramente se refiere a los *Sancta* que, en la procesión de entrada, llevaban dos acólitos en *capsæ* y que se mostraban al pontífice para que, si eran demasiados, mandase que los que sobraran se volvieran a colocar *in conditorio*¹¹⁰⁶. El significado de estos gestos

¹¹⁰³ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., *Ordo I*, nn. 101-104.

¹¹⁰⁴ Cf. M. ANDRIEU, *ivi*, o. c., pp. 56-64.

¹¹⁰⁵ M. ANDRIEU, *ibidem*, o. c., *Ordo I*, n. 95.

¹¹⁰⁶ «Et tunc duo acolyti, tenentes capsas cum Sancta apertas, et subdicunus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsæ ostendit Sancta pontifici vel diacono qui processerit. Tunc, inclinato capite, pontifex vel diaconus salutatur Sancta

permanece oscuro, porque no se adecúa a ellos el significado del *fermentum*, teniendo poco sentido que el pontífice comulgara con él. ¿Podría significar la continuidad entre la Misa? Tal vez sí, pero no resulta suficientemente fundado. De hecho en las fuentes litúrgicas romanas desde el siglo XI en adelante no se habla de esta fracción del pan consagrado.

Un tercer tipo de fracción del pan consagrado está testimoniado desde el *Ordo Romanus I* en adelante. Según ese *Ordo*, el pontífice, después de la división del pan consagrado descrita anteriormente, iba a la sede y un diácono le llevaba la patena con la partícula consagrada, el Pontífice comulgaba con ella, pero dejaba caer una parte en el cáliz, mientras decía: «*Fiat commixtio et consecratio corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi accipientibus nobis in vitam æternam. Amen. Pax tecum. Et cum spiritu tuo*»¹¹⁰⁷. Según Bernoldo de Constanza, en su *Micrologus*, a finales del siglo XI, esta división del pan la realizaba el sacerdote al final del embolismo, dividiendo la hostia consagrada en tres partes mientras decía: *Per Dominum nostrum etc.*, y dejaba caer una de ellas en el cáliz diciendo: *Pax Domini sit etc.* y después: *Fiat commixtio etc.*, como en el *Ordo I*¹¹⁰⁸. En el ya citado *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, el gesto se complica, porque, antes de dejar caer la partícula, el sacerdote hace con ella una señal de la cruz sobre el cáliz, mientras dice: *Pax Domini sit semper vobiscum*¹¹⁰⁹; a continuación el obispo y el diácono dicen juntos el *Agnus Dei*. En el ordinario de la Misa según el uso de la corte papal en tiempos de Honorio III, el gesto aparece aún más complicado,

et contemplatur ut, si fuerit superabundans, præcipiat ut ponatur in conditorio» (ibídem, n. 48).

¹¹⁰⁷ Ibídem, nn. 106-107.

¹¹⁰⁸ Cap. 23: PL 151, 995.

¹¹⁰⁹ Cf. *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 85.

porque, como se ha visto anteriormente, las señales de la cruz sobre el cáliz eran tres; después el sacerdote decía tres veces el *Agnus Dei*¹¹¹⁰. En el MR 1570 (nn. 1533-1535) se mantiene el mismo orden de gestos y de fórmulas, con una pequeña variación en la que acompañaba el dejar caer la partícula en el cáliz.

Con el MR actual se ha recuperado el primer significado de la fracción en orden a la Comunión, separándola del embolismo y del rito de la paz, pero manteniendo depositar una pequeña parte en el cáliz¹¹¹¹.

«El sacerdote parte el pan eucarístico con la ayuda, si procede, del diácono, o de un concelebrante. [...] La fracción se inicia después de haber dado la paz y se realiza con la debida reverencia, sin alargarla de modo innecesario ni que parezca de una importancia inmoderada. Este rito está reservado al sacerdote y al diácono» (OGMR 83/1).

En el *Ordo Missæ* se determina:

«Deinde accipit hostiam eamque super patenam frangit, et particulam immittit in calicem, dicens secreto:

Hæc commixtio Corporis et Sanguinis Domini nostri Iesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam æternam.

Interim cantatur vel dicitur:

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis. Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: dona nobis pacem» (MR pp. 600-601)¹¹¹².

¹¹¹⁰ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 516-517.

¹¹¹¹ Sobre la elaboración de este segmento del *Ordo Missæ*, cf. B. M. CRAIG, *Fractio panis*, o. c., pp. 237-352.

¹¹¹² «Después toma el pan consagrado, lo parte sobre la patena y pone una partícula dentro del cáliz, diciendo en secreto: El Cuerpo y la Sangre de nuestro Señor Jesucristo, unidos en este cáliz, sean para nosotros alimento de vida eterna. Mientras tanto, se canta o se dice: Cordero de Dios, que quitas el pecado del

El valor funcional de la fracción del pan en orden a la Comunión se aclara aún más en esta otra indicación de la IGMR:

«Conviene, pues, que el pan eucarístico, aunque sea ázimo y hecho de la forma tradicional, se haga de tal modo que el sacerdote, en la misa celebrada con el pueblo, pueda realmente partirlo en partes diversas y distribuir las, al menos, a algunos fieles. No se excluyen de ninguna manera las hostias pequeñas, cuando así lo exige el número de los que van a recibir la sagrada comunión y otras razones pastorales» (OGMR 321).

Además del valor funcional, la IGMR explica en dos momentos el significado de la fracción en orden a la Comunión:

«El gesto de la fracción del pan, realizado por Cristo en la última Cena, y que en los tiempos apostólicos fue el que sirvió para denominar la íntegra acción eucarística, significa que los fieles, siendo muchos, en la comunión de un solo pan de vida, que es Cristo muerto y resucitado para la vida del mundo, se hacen un solo cuerpo (1 *Cor* 10, 17)» (OGMR 83/1).

«Pero el gesto de la fracción del pan, que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar sencillamente la Eucaristía, manifestará mejor la fuerza del signo de la unidad de todos en un solo pan y de la caridad, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos» (OGMR 321).

La comunión entre los fieles es fruto de su participación en el único Cuerpo de Cristo y se significa suficientemente por la consagración de todas las hostias, grande y pequeñas, en la Misa; de todas formas, el gesto de la distribución de una o más

mundo, ten piedad de nosotros. Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros. Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo, danos la paz» (MRE p. 571). La rúbrica sucesiva aclara: «*Esta aclamación puede repetirse varias veces, si la fracción del pan se prolonga. La última vez se dice: Danos la paz*» (ibídem).

partículas que resultan de la fracción de la hostia grande acentúa aún más el significado de comunión. Sin embargo, puesto que el significado fundamental deriva de la consagración, se entiende que la IGMR advierta que no se atribuya una importancia inmoderada a la fracción del pan.

La IGMR explica el significado de depositar una partícula de pan en el cáliz:

«El sacerdote realiza la fracción del pan y deposita una partícula de la hostia en el cáliz, para significar la unidad del Cuerpo y de la Sangre del Señor en la obra salvadora, es decir, del Cuerpo de Jesús viviente y glorioso» (OGMR 83/2).

La explicación de este significado es una novedad de la IGMR en la edición del 2002: aún no estaba en la edición *prætypica* tercera del 2000¹¹¹³. Este significado, referido directamente a la unión del cuerpo y del alma en la resurrección de Jesucristo, lo proponía ya Bernoldo de Constanza († 1100) en el *Micrologus*¹¹¹⁴; Inocencio III lo proponía en su *De sacro Altaris Mysterio*¹¹¹⁵ y también Guillermo Durand, que reproduce la misma explicación en su *Rationale* (entre 1291 y 1295)¹¹¹⁶. Este significado ayuda a entender adecuadamente las palabras que acompañan el gesto de depositar el trozo de hostia consagrada en

¹¹¹³ Cf. M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, p. 467.

¹¹¹⁴ El sacerdote «unam [porción de la hostia consagrada] in calicem, faciendo crucem, mittere debet [...] ad designandum corporis et animæ coniunctionem in resurrectione Christi» (*Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 17: PL 151, 988).

¹¹¹⁵ «Commistio panis et vini designat unionem carnis et animæ, quæ in resurrectione Christi denuo sunt unitæ. Nam, ut prædictum est, panis ad carnem, et vinum refertur ad animam» [INNOCENZO III, *Il sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Mysterio)*, VI, c. 2: o. c., n. 227, p. 398].

¹¹¹⁶ Cf. G. DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, IV, 51, 17: A. DAVRIL – T. M. THIBODEAU (ed.), («Corpus Christianorum. Continuatio Maedævalis», 140), Brepols, Turnholt 1995, p. 533.

el cáliz: no es la mixtión de por sí la que da la vida eterna, sino lo que ella significa: el cuerpo vivo y glorioso de Cristo, que recibimos en la Comunión. Respecto a la fórmula anterior, que se usaba desde el *Ordo Romanus I* hasta la reforma posterior al Concilio Vaticano II, se ha suprimido la palabra *consecratio*, por ser menos adecuada y puede dar lugar a malentendidos, pues la consagración ya se realizó antes.

El canto o la recitación del *Agnus Dei* acompañan el rito de la fracción del pan consagrado:

«El coro o un cantor canta normalmente la súplica *Cordero de Dios* con la respuesta del pueblo; o lo dicen al menos en voz alta. Esta invocación acompaña a la fracción del pan y, por eso, puede repetirse cuantas veces sea necesario hasta que concluya el rito. La última vez se concluye con las palabras: *danos la paz*» (OGMR 83/2).

El Papa san Sergio I (687-701), que era de familia oriunda de Antioquía de Siria, quiso que durante la fracción del pan se cantase *Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis*¹¹¹⁷, quizás porque así se hacía en las liturgias orientales; y la fórmula aparece idéntica en el GR (n. 20). Bernoldo de Constanza explica brevemente su sentido¹¹¹⁸, que parece referirse a Jesucristo como víctima inmolada por los pecados de la humanidad. La fórmula se inspira sin duda en Jn 1, 29: «*Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*»; la sustitución de *peccatum* con *peccata* puede deberse a 1 Jn 2, 2: «*ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*», y a 1 Jn 3, 5: *ille apparuit ut peccata nostra tolleret*». La peticiones

¹¹¹⁷ «Constituit ut tempore confractionis Dominici Corporis “Agnus Dei qui tollis peccata mundi, miserere nobis” a clero et populo decantetur» (*Liber Pontificalis*, U. PREROVSKY [ed.], II, o. c., p. 256).

¹¹¹⁸ «Videlicet ut ille nobis propitiatur, cuius corpus ibi confringi videmus et credimus» (*Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 18: PL 151, 989).

«*miserere nobis*» y «*dona nobis pacem*» se insertan bien en el contexto de los ritos preparatorios de la Comunión, pues mantienen la demanda de purificación de toda mancha de pecado y la petición de paz. La fórmula completa pone de relieve que la Comunión será participación en el sacrificio de Cristo, expiatorio de todos los pecados del mundo.

– *Comunión*

La Comunión está precedida por una preparación inmediata y la siguen otras acciones que concluyen con la oración después de la Comunión. La preparación inmediata tiene dos fases, descritas en dos párrafos sucesivos de la IGMR;

«El sacerdote se prepara con una oración en secreto para recibir con fruto el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Los fieles hacen lo mismo, orando en silencio.

Luego el sacerdote muestra a los fieles el pan eucarístico sobre la patena o sobre el cáliz y los invita al banquete de Cristo; y, juntamente con los fieles, hace, usando las palabras evangélicas prescritas, un acto de humildad» (OGMR 84).

La oración silenciosa no es sólo mental, sino que el sacerdote se sirve de una de las dos fórmulas a elección que propone el misal¹¹¹⁹; ésta es la primera:

«Sacerdos deinde, manibus iunctis, dicit secreto:

Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti: libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis et universis

¹¹¹⁹ «Tunc sacerdos secreto et manibus iunctis dicit orationem ad Communionem *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi vel Perceptio Corporis et Sanguinis*» (IGMR 156).

malis: et fac me tuis semper inhæerere mandatis, et a te numquam separari permittas» (MR p. 601)¹¹²⁰.

Hemos visto esta oración, con ligeras variantes, en el Sacramentario de Amiens (siglo IX); el *Ordo* de Minden la coloca después de la Comunión. Hacia final del siglo XI ya se había recibido en ámbito romano, como testimonian el Ritual Beneventano y el *Micrologus*¹¹²¹; en este último, Bernoldo la explica como influjo de la tradición de hombres religiosos y no de la liturgia romana¹¹²². En el *Missale S. Sabinæ* aparece, con algunas variantes, como oración que el sacerdote dice después de haber comulgado¹¹²³. Un siglo después, la oración está presente como preparación a comulgar en el *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense* (n. 415), y así en los siglos sucesivos hasta ahora. La oración se dirige a Jesús, invocado como *Christus, Filius Dei vivi*, que es la misma invocación de la confesión de fe de Pedro y de Marta¹¹²⁴, con el añadido del título *Dominus*. La invocación se amplía con una proposición relativa de carácter anamnético con perspectiva trinitaria: se recuerda la obra de salvación realizada por Cristo, en cumplimiento de la voluntad del Padre, y presentada como entrega de la vida al mundo por medio de su muerte y la cooperación del Espíritu

¹¹²⁰ «Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que, por voluntad del Padre, cooperando el Espíritu Santo, diste con tu muerte la vida al mundo, líbrame, por la recepción de tu Cuerpo y de tu Sangre, de todas mis culpas y de todo mal. Concédeme cumplir siempre tus mandamientos y jamás permitas que me separe de ti» (MRE p. 571).

¹¹²¹ Cf. A. ODERMATT (ed.), *Ein in beneventanischer Schrift*, o. c., n. 393; *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 23: PL 151, 995.

¹¹²² «Orationem quam inclinati dicimus, antequam communicemus, non ex ordine, sed ex religiosorum traditione habemus, scilicet hanc: *Domine Iesu Christe, qui ex voluntate Patris*» (ibídem, cap. 18: PL 151, 989).

¹¹²³ Cf. C. KNIEWALD, *Ordo et Canon Missae e Missali S. Sabinæ MR 166 saec. XI*, o. c., 337.

¹¹²⁴ Cf. Mt 16, 16; Jn 11, 27.

Santo. La anámnesis apoya la petición, que es triple: la primera, de liberación de las propias culpas y de todo mal, ya se había pedido en el *Pater noster* y el sucesivo embolismo que la desarrollaba; la segunda y la tercera se refieren a la conducta futura, como efecto de la Comunión: de modo positivo, cumplir siempre los mandamientos de Cristo, y de modo negativo, no separarse nunca de Él, es decir, que se cumplan en la propia vida las palabras de Jesús: «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor» (Jn 15, 10).

Esta es la segunda oración alternativa:

«Perceptio Corporis et Sanguinis tui, Domine Iesu Christe, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem: sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis, et ad medelam percipiendam» (ibídem)¹¹²⁵.

La hemos visto en el Sacramentario de Fulda, con pocas variantes, y en el *Ordo* de Minden. En ámbito romano, Bernoldo de Constanza no la menciona en su *Micrologus*; en cambio estaba ya presente en el *Missale S. Sabinæ* y, un siglo después, en el *Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense* (n. 414). Más parecida a la actual se encuentra en el ordinario de la Misa según el uso de la corte papal en tiempos de Honorio III, también en el MR 1570 y sucesivamente hasta el *Missale Romanum* de 1962.

Sin anámnesis, la petición se formula directamente junto con la invocación *Domine Iesu Christe*, en primer lugar como ruego de tener las disposiciones necesarias para la Comunión y no caer, por lo tanto, en el juicio de condenación de 1 Cor 11, 12 Vg: «*Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et*

¹¹²⁵ «Señor Jesucristo, la comunión de tu Cuerpo y de tu Sangre no sea para mí un motivo de juicio y condenación, sino que, por tu piedad, me aproveche para defensa de alma y cuerpo y como remedio saludable» (MRE p. 571).

bibit, non diiudicans corpus Domini», y después, recurriendo a la misericordia de Jesús, como ruego para que la Comunión sea defensa y medicamento del alma y del cuerpo, es decir de la persona entera. Se trata de una entrega total en las manos de Jesucristo.

Las dos oraciones pueden servir también a los fieles en su preparación silenciosa.

El segundo segmento de preparación inmediata a la Comunión lo forman la ostensión de la Hostia junto con la invitación del sacerdote al pueblo y el rezo de toda la comunidad:

«Sacerdos genuflectit, accipit hostiam, eamque aliquantulum elevatam super patenam vel super calicem tenens, versus ad populum, clara voce dicit:

Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Beati qui ad cenam Agni vocati sunt.

Et una cum populo semel subdit:

Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea» (MR p. 601)¹¹²⁶.

En cuanto a la participación del pueblo, este rito es una novedad del *Missale* después del Concilio Vaticano II. En el *Missale Romanum* anterior, desde 1570 en adelante, la Comunión del sacerdote no formaba una unidad con la Comunión del pueblo: el sacerdote, después de la genuflexión cogía las dos partes de la Hostia partida, diciendo una breve oración, después recitaba tres veces el *Domine non sum dignus*, en voz baja, golpeándose cada vez en el pecho, y comulgaba.

¹¹²⁶ «El sacerdote hace genuflexión, toma el pan consagrado y, sosteniéndolo un poco elevado sobre la patena o sobre el cáliz, hacia el pueblo, dice con voz clara: Este es el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. Dichosos los invitados a la cena del Señor. Y, juntamente con el pueblo, añade: Señor, no soy digno de que entres en mi casa, pero una palabra tuya bastará para sanarme» (MRE p. 572).

Respecto a la Comunión del pueblo, en el ordinario de la Misa de la corte papal del siglo XIII no se decía nada, lo mismo en el ordinario de Aimón de Faversham y en el *Missale Romanum* impreso en 1474. En cambio, en el MR 1570, después de que el sacerdote comulgase el *Sanguis*, se preveía la Comunión del pueblo pero sólo por medio de la rúbrica: «*si qui sint communicandi eos communicet, antequam se purificet*» (MR 1570, n. 1547), y prácticamente lo mismo en el *Ritus servandus* (ibídem, n. 29*).

Después de la publicación del *Rituale Romanum* de 1614, que contenía un *Ordo ministrandi Communionem* tanto fuera de la Misa¹¹²⁷, como dentro de ella¹¹²⁸, también se incluyó en el *Missale Romanum*, en el *Ritus servandus*, el modo de distribuir la Comunión al pueblo según el *Rituale Romanum*: así aparece en la edición de 1621, en Amberes¹¹²⁹. Después que el sacerdote había comulgado, el ayudante recitaba la confesión general (*Confiteor Deo etc.*) en nombre de los que iban a comulgar. A continuación el sacerdote recitaba las fórmulas *Misereatur vestri...* e *Indulgentiam, absolutionem etc.* Luego hacía la genuflexión, tomaba una de las partículas consagradas y, manteniéndola sobre el copón o la patena, decía, vuelto hacia los que iban a comulgar: *Ecce Agnus Dei...*, y después tres veces: *Domine non sum dignus*. Seguidamente distribuía la Comunión a cada uno haciendo antes la señal de la cruz con el Sacramento sobre el copón y diciendo: *Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam, Amen*. Este modo de

¹¹²⁷ Cf. *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, M. SODI – J. J. FLORES ARCAS (ed.), Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, nn. 263-270.

¹¹²⁸ Cf. ibídem, nn. 274-275.

¹¹²⁹ Cf. *Missale Romanum, Ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. iussu editum et Clementis VIII auctoritate recognitum*, ex Officina Plantiniana, Antverpiæ 1621, pp. 51-52.

distribuir la Comunión se mantuvo hasta 1960, en que se suprimió la primera parte de preparación de la Comunión: la recitación de las tres oraciones *Confiteor*, *Misereatur* e *Indulgentiam*¹¹³⁰.

El rito actual muestra claramente la unidad de la Comunión de todos, sacerdote y pueblo. Las primeras dos frases que dice el sacerdote presentando la Hostia para la Comunión (*Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*) se inspiran en las de san Juan Bautista: «*Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*» (Jn 1, 29). Evocan también la afirmación de san Pablo: «ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo» (1 Cor 5, 7), y la visión del Apocalipsis: «Y vi en medio del trono y de los cuatro vivientes, y en medio de los ancianos, a un Cordero de pie, como degollado [...] Eres digno de recibir el libro y de abrir sus sellos, porque fuiste degollado, y con tu sangre has adquirido para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación» (Ap 5, 6.9). Así se muestra que la Comunión es participación en el sacrificio de Cristo.

La segunda parte de la invitación se inspira a Ap 19, 9: «*Beati, qui ad cenam nuptiarum Agni vocati sunt*». Como enseña Benedicto XVI: «El banquete eucarístico es para nosotros anticipación real del banquete final, anunciado por los profetas (cf. Is 25, 6-9) y descrito en el Nuevo Testamento como “las bodas del cordero” (Ap 19, 7-9), que se ha de celebrar en la alegría de la comunión de los santos» (SCA 31). Así se pone de manifiesto el sentido escatológico de la Comunión. La Iglesia es la esposa del Cordero y, en su peregrinación terrena hacia la plenitud escatológica de su unión con el Esposo, la Comunión la

¹¹³⁰ Cfr. SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Novus rubricarum Breviarum ac Missalis Romani Codex*, 26 iulii, n. 503; aprobado por san Juan XXIII, motu proprio *Rubricarum instructum*, 25 iulii, 1960: C. BRAGA – A. BUGNINI, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia: 1903-1963*, o. c., n. 3943.

sustenta y mantiene unida para que sus miembros alcancen esa plenitud. La Comunión es ya degustación de la unión final, porque el cuerpo que se recibe es el Cuerpo de Cristo en el que padeció, pero ahora ya resucitado y glorioso.

Sigue después la plegaria del sacerdote y del pueblo juntos, que se dirigen a Cristo sirviéndose de las palabras del centurión por su siervo¹¹³¹. Todos siguen manifestando el deseo de purificación, ya repetidamente expresado en este sector de la liturgia eucarística, con la seguridad de que Jesús tiene el poder de curar todas las llagas y enfermedades espirituales. El recurso a las palabras del centurión (*Domine, non sum dignus...*) lo hemos visto en el Ritual Beneventano de finales del siglo XI y en el *Missale S. Sabinæ* de la misma época; lo atestigua también el ordinario de la Misa según el uso de la corte papal en la tercera década del siglo XIII y sucesivamente hasta hoy día.

La Comunión del sacerdote precede a la de los otros fieles:

«Postea [después de que se ha recitado el *Domine, non sum dignus*], stans ad altare conversus, sacerdos secreto dicit: *Corpus Christi custodiat me in vitam æternam*, et reverenter sumit Corpus Christi. Deinde accipit calicem, secreto dicens: *Sanguis Christi custodiat me in vitam æternam*, et reverenter sumit Sanguinem Christi» (IGMR 158)¹¹³².

El *Ordo Romanus I* no menciona ninguna fórmula para la Comunión del sacerdote. El Sacramentario de Amiens, arriba considerado, ofrece esta fórmula: «*Corpus et sanguis Domini nostri Ihesu Christi prosit mihi in remissionem omnium*

¹¹³¹ Cf. Mt 8, 8.

¹¹³² «Luego, de pie y vuelto hacia el altar, el sacerdote dice en secreto: *El Cuerpo de Cristo me guarde para la vida eterna*, y, con reverencia, toma el Cuerpo de Cristo. Después, coge el cáliz, y dice en secreto: *La Sangre de Cristo me guarde para la vida eterna*, y, con reverencia, sume la Sangre de Cristo» (OGMR 158).

peccatorum et ad vitam æternam in sæcula sæculorum. Amen»¹¹³³. En el *Ordo* de Minden, para la Comunión del sacerdote se encuentran estas fórmulas: «*Corpus D.N.I.C. sit mihi remedium sempiternum in vitam æternam*» y «*Sanguis Domini nostri Iesu Christi custodiat me in vitam æternam*»¹¹³⁴. Hemos visto fórmulas semejantes en el Ritual Beneventano de finales del siglo XI y en el *Missale S. Sabinæ* de la misma época. Son también semejantes las fórmulas del ordinario de la Misa según el uso de la corte papal en tiempos de Honorio III y se mantuvieron así hasta el *Missale Romanum* de 1962: inmediatamente antes de sumir el Cuerpo de Cristo el sacerdote dice: «*Corpus domini nostri Iesu Christi custodiat animam meam in vitam eternam. Amen*», y la Sangre: «*Sanguis domini nostri Iesu Christi custodiat animam meam in vitam eternam. Amen*»¹¹³⁵. Las fórmulas actuales evidentemente se inspiran en ellas, pero con una redacción algo más sencilla. Adviértase la sustitución de *animam meam* con *me*; la razón adoptada por el *Consilium* es que no sólo el alma, sino todo el ser humano está destinado a la vida eterna¹¹³⁶.

Que los dones eucarísticos protegen a los fieles es un tema presente en los primeros libros litúrgicos, así el GV: «*Tua nos, domine, sacramenta custodiant et contra diabolicos tueantur incursus*»¹¹³⁷. En la fórmula para la Comunión, la frase *custodiat me in vitam æternam* manifiesta que la protección se ordena a que se alcance la vida eterna. En el texto del GV resulta explícita la protección contra los asaltos del diablo, que no se concede

¹¹³³ V. LEROQUAIS, *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens*, o. c., 444.

¹¹³⁴ E. MARTENE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, t. I, o. c., *Ordo IV*, p. 185 B.

¹¹³⁵ E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 522-523.

¹¹³⁶ Cf. M. BARBA, *La riforma conciliare dell'«Ordo Missae»*, o. c., p. 247.

¹¹³⁷ GV 1220: secreta en el XI formulario de Misa para los domingos después de Pentecostés.

tregua en el intento de desviar a los hombres del camino hacia la vida eterna. La unión con Cristo por medio de la Comunión de su Cuerpo y de su Sangre es una protección segura contra los asaltos del maligno. En el texto que examinamos la protección se afirma en términos generales y no sólo contra las tentaciones de Satanás, por eso contra toda clase de tentación, ya que el obstáculo que impide llegar a la vida eterna es siempre el pecado. Justamente por eso santo Tomás de Aquino, cuando considera los efectos del sacramento de la Eucaristía, incluye el preservar al hombre de los pecados futuros¹¹³⁸.

En cuanto a la Comunión de los fieles, la IGMR ofrece una primera indicación:

«Es muy de desear que los fieles, como el mismo sacerdote tiene que hacer, participen del Cuerpo del Señor con pan consagrado en esa misma Misa» (OGMR 85).

Es una viva recomendación, pero no una norma taxativa, porque será necesario proveer, con la debida frecuencia, a la renovación de las hostias de la reserva eucarística, de acuerdo con lo que prescribe el CIC, can. 939: «Deben guardarse en un copón o recipiente las Hostias consagradas, en cantidad que corresponda a las necesidades de los fieles, y renovarse con frecuencia, consumiendo debidamente las anteriores».

La IGMR describe la distribución de la Comunión a los fieles, en su forma ordinaria más frecuente:

«El sacerdote toma después la patena o la píxide y se dirige a los que van a comulgar, quienes, de ordinario, se acercan procesionalmente.

A los fieles no les es lícito tomar por sí mismos ni el pan consagrado ni el sagrado cáliz y menos aún pasárselos entre

¹¹³⁸ Cf. *S. Th.*, III, q. 79, a. 6.

ellos de mano en mano. Los fieles comulgan de rodillas o de pie, según lo haya establecido la conferencia de los obispos. Cuando comulgan de pie, se recomienda que, antes de recibir el Sacramento, hagan la debida reverencia del modo que determinen las citadas normas» (OGMR 160).

Acercarse procesionalmente se ha de realizar evitando el peligro de que los fieles que no se consideran preparados sean inducidos a comulgar para no quedar mal. Así sucedería, por ejemplo, si la procesión se organizara siguiendo las filas de bancos o de sillas.

El segundo párrafo del n. 160 es de nueva redacción, en la tercera edición típica de 2002¹¹³⁹. Comprende dos indicaciones distintas. La primera establece que los fieles no cogen el Sacramento, sino que lo reciben. Se sigue así una praxis tradicional testimoniada ya en los siglos II y III: así san Justino refiere que los diáconos dan a participar a cada uno de los presentes el pan y el vino consagrados¹¹⁴⁰; la *Traditio apostolica* atribuye la distribución de la Comunión al obispo y a los presbíteros, con la ayuda de los diáconos¹¹⁴¹; igualmente Tertuliano refiere que el sacramento de la Eucaristía se recibe

¹¹³⁹ Cf. M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, o. c., p. 511.

¹¹⁴⁰ Véase el texto citado más arriba de la *Apologia I*, c. 65.

¹¹⁴¹ «Sabbato et prima sabbati episcopus, si potest, manu sua, dum diaconi frangunt, omni populo distribuet ipse, et presbyteri coctum panem frangent. Cum diaconus ad presbyterum affert, porriget vestem suam, et ipse presbyter sumet, et populo manu sua distribuet. Ceteris diebus recipient secundum mandatum episcopi» (B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, o. c., c. 22, p. 60). La cita es de la traducción latina de la versión etiópica (cf. ibídem, p. xxv). Botte explica: «Le mot éthiopien *lebso* signifie: son vêtement. Cela voudrait dire que le diacre souleve ou étend son vêtement, ce qui es absurde. (...) Il est probable que le copte avait gardé le mot grec λέβης, que l'arabe a également transcrit *lbs*, et que l'éthiopien l'a pris pour le mot arabe que signifie vêtement» (ibídem, p. 61, nt 5). El griego λέβης significa recipiente.

sólo de la mano de los que presiden¹¹⁴². Los testimonios posteriores son innumerables¹¹⁴³. De este modo se expresa que la Eucaristía es un don recibido.

La norma que haya establecido la correspondiente Conferencia Episcopal sobre el modo de recibir la Comunión, de rodillas o de pie debe cumplirse, pero no de modo taxativo llegando a negar la Comunión al fiel no se ajuste a dicha norma: esto no es lícito¹¹⁴⁴. Antes de la reforma litúrgica posconciliar, habitualmente se recibía la Comunión de rodillas. Así se prescribía explícitamente en el *Rituale Romanum* de 1614¹¹⁴⁵ y se mantuvo hasta la última edición anterior al Concilio Vaticano II¹¹⁴⁶. En el *Missale Romanum* no se determinaba nada sobre la posición de los fieles cuando recibían la Comunión. De todas formas, la costumbre de recibir la comunión de rodillas se impuso poco a poco desde el siglo XI al XVI¹¹⁴⁷.

«Si la comunión se administra solo bajo la especie de pan, el sacerdote, teniendo la hostia un poco elevada, se la muestra a cada uno diciéndole: *El Cuerpo de Cristo*. El que comulga responde: *Amén*, y recibe el Sacramento en la boca o en la

¹¹⁴² «Eucharistiæ sacramentum, et in tempore uictus et omnibus mandatum a domino, etiam antelucanis cœtibus nec de aliorum manu quam præsentium sumimus» (*De corona*, III, 3: CCL 2, p. 1043).

¹¹⁴³ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 1083-1104.

¹¹⁴⁴ «[...] cualquier bautizado católico, a quien el derecho no se lo prohíba, debe ser admitido a la sagrada Comunión. Así pues, no es lícito negar la sagrada Comunión a un fiel, por ejemplo, sólo por el hecho de querer recibir la Eucaristía arrodillado o de pie» (CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, n. 91).

¹¹⁴⁵ Cf. *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, o. c., n. 255.

¹¹⁴⁶ Cf. *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Iuris Canonici accommodatum SSMI D. N. Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum. Editio typica 1952*, Edizione anastatica, M. SODI – A. TONIOLO (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, tit. V, cap. I, n. 3, p. 150.

¹¹⁴⁷ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, o. c., pp. 1085-1086.

mano, donde haya sido concedido, según prefiera. En cuanto recibe la sagrada hostia, el que comulga la consume íntegramente» (OGMR 161/1).

En los ordinarios de la Misa de los libros litúrgicos romanos anteriores al siglo XVII no se indicaba ninguna fórmula que se dijera en la distribución de la Comunión, sin embargo, según san León Magno, había una en su tiempo, pues habla de la respuesta *Amen* de los fieles que recibían la Comunión¹¹⁴⁸. Quizás la fórmula era *Corpus Christi*, que, según san Ambrosio¹¹⁴⁹, se decía en Milán y, según san Agustín¹¹⁵⁰, en el Norte de Africa. El *Amen* del fiel a la fórmula *Corpus Christi* es una confesión de fe, que expresa también el deseo de unión con Cristo. Después de la publicación del *Rituale Romanum* de 1614, como hemos visto anteriormente, se introdujo en el *Missale* la indicación de la fórmula que el sacerdote debía decir cuando daba la Comunión a cada fiel: *Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam, Amen*. Con la reforma litúrgica posconciliar, se ha preferido la breve fórmula, incluida la respuesta del fiel, testimoniada por san Ambrosio y san Agustín:

¹¹⁴⁸ «Sic sacræ mensæ communicare debetis, ut nihil prorsus de veritatis corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur quod fide creditur: et frustra ab illis *Amen* respondetur, a quibus contra id quod accipitur, disputatur» (*Tractatus* 91, 3: A. CHAVASSE [ed.], CCL 138 A, p. 566).

¹¹⁴⁹ «Ergo non otiose dicis tu *amen*, iam in spiritu confitens, quod accipias corpus Christi. Cum ergo tu petieris, dicit tibi sacerdos: *corpus Christi*, et tu dicis: *amen*, hoc est: “uerum”. Quod confitetur lingua, teneat adfectus» (*De sacramentis*, IV, 5, 25: *Opera*, VII, O. FALLER [ed.], [CSEL 73], Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonæ 1955, pp. 56-57).

¹¹⁵⁰ «Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: 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» (*Sermo* 272, 1: *Obras completas de San Agustín*, XXIV: *Sermones* (4º) 184-272B, *Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, P. DE LUIS (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1983, p. 767).

de este modo la petición se ha sustituido con la profesión de fe en la presencia real del Cuerpo de Cristo.

La costumbre de recibir el Sacramento en la boca se extendió progresivamente a partir del siglo IX¹¹⁵¹. Anteriormente era habitual recibirlo en la mano¹¹⁵², pero la introducción del nuevo modo de recibirlo ya lo testimonia el Concilio de Rouen (ca. 878)¹¹⁵³. Según el *Ordo Romanus X* (primera mitad del siglo X, en tierras francas) los presbíteros y los diáconos recibían en la mano la Comunión que daba el obispo, pero los subdiáconos en la boca¹¹⁵⁴. La Comunión en la boca se generalizó con la costumbre de recibirla de rodillas. El MR 1570 y el *Rituale Romanum* de 1614 la suponen, pero no la mencionan. La decisión de recibir la Comunión en la boca o, donde se permita, en la mano corresponde al fiel que la recibe, no al ministro que la da.

El ministro de la Comunión es el sacerdote; en la Misa con diácono, éste lo ayuda a distribuir la Comunión al pueblo¹¹⁵⁵. Como novedad de la tercera edición *typica*, la IGMR prevé también el caso de un número de comulgantes muy elevado:

«Si están presentes otros presbíteros, pueden ayudar al sacerdote a distribuir la comunión. Si no están disponibles y el número de comulgantes es muy elevado, el sacerdote puede

¹¹⁵¹ Cf. J. A. JUNGSMANN. *El Sacrificio de la Misa*, o. c., II, pp. 286-287.

¹¹⁵² Véase, por ejemplo, el testimonio de san Cesareo de Arlés: «Omnes viri, quando communicare desiderant, lavant manus suas; et omnes mulieres nitida exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiant» (*Sermo* 227, 5: C. LAMBOT [ed]., CCL 103, pp. 899-900).

¹¹⁵³ «Nulli autem laico aut feminæ eucharistiam in manibus ponat, sed tantum in os eius» (can. 2: I. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, X, Akademische Druck- U. Verlagsantalt, Graz 1960-1962, reproducción de la edición de Hubert Welke, Paris 1901-1927, col. 1199).

¹¹⁵⁴ Cf. *Ordo Romanus X*, nn. 59-60: M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., p. 361.

¹¹⁵⁵ Cf. IGMR 182.

llamar para que le ayuden, a los ministros extraordinarios, es decir, a un acólito instituido o también a otros fieles que para ello hayan sido designados¹¹⁵⁶. En caso de necesidad, el sacerdote puede designar para esa ocasión a fieles idóneos¹¹⁵⁷.

Estos ministros no acceden al altar antes de que el sacerdote haya comulgado y siempre han de recibir de manos del sacerdote el vaso que contiene la Santísima Eucaristía para administrarla a los fieles» (OGMR 162).

Para dar ese encargo en cada ocasión el obispo diocesano tiene que haberlo permitido a cada uno de los sacerdotes que ejercen el sagrado ministerio y se da en cada ocasión según el rito prescrito en el Apéndice III del MR:

«1. Episcopus diœcesanus facultate fruitur permitendis singulis sacerdotibus sacra munera exercentibus ut deputare valeant fidelem idoneum, qui in casibus veræ necessitatis, ad actum, sacram Communionem una cum ipsis distribuat.

2. Fidelem qui, iis in casibus, ad Communionem distribuendam ad actum deputatur, mandatum accipere expedit iuxta ritum qui sequitur.

3. Postquam sacerdos celebrans de more ipse Sacramentum sumpsit, minister extraordinarius ad altare accedit et coram celebrante sistit, qui eum benedicit his verbis: *Benedicat ✠ te Dominus ad Corpus Christi fratribus tuis nunc ministrandum*. Et ipse respondet: *Amen*.

¹¹⁵⁶ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, Instrucción *Inestimabile donum*, 3-IV-1980, n. 10: AAS 72 (1980) 336; Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes, *Ecclesiæ de mysterio*, 15-VIII-1997, art. 8: AAS 89 (1997) 871.

¹¹⁵⁷ Cf. *infra*, Apéndice III, Rito para designar un ministro ocasional para la distribución de la sagrada comunión, p. 1309.

4. Si minister extraordinarius ipse Ss.mam Eucharistiam suscepturus sit, sacerdos eum communicat ac deinde sacerdos pyxidem vel vas cum hostiis aut calicem ei porrigit, et una cum eodem ad Communionem fidelibus ministrandam accedit» (MR p. 1253).

Así se recoge también en el Apéndice III del MRE¹¹⁵⁸.

La Comunión puede hacerse bajo las dos especies. El Concilio Vaticano II estableció que se pudiera conceder en los casos que determinase la Sede Apostólica y según el juicio del obispo¹¹⁵⁹. La Comunión bajo las dos especies fue la práctica normal por bastantes siglos¹¹⁶⁰. Las indicaciones del *Ordo Romanus I* para la distribución de la Comunión se refieren explícitamente a la Comunión bajo la especie del vino por parte del pueblo, que la recibía separada de la Comunión bajo la especie del pan¹¹⁶¹. En

¹¹⁵⁸ «1. Los obispos diocesanos tienen la facultad de permitir a cada uno de los sacerdotes que ejercen los sagrados ministerios designar a una persona idónea que, en casos de verdadera necesidad y ocasionalmente, distribuya la sagrada comunión.

2. La persona designada, en estos casos, para distribuir ocasionalmente la sagrada comunión debe recibir el mandato según el rito que sigue.

3. Después de que el sacerdote celebrante ha comulgado, el ministro extraordinario se acerca al altar y permanece en pie ante el sacerdote, que lo bendice con estas palabras: *El Señor te bendiga ✠ para distribuir ahora a tus hermanos el Cuerpo de Cristo*. Y este responde: *Amén*.

4. Si el ministro extraordinario va a recibir la comunión, el sacerdote se la da, y después el sacerdote le entrega la patena con las hostias o el cáliz y, juntamente con él, distribuye la comunión a los fieles» (MRE p. 1309).

¹¹⁵⁹ «Manteniendo firmes los principios dogmáticos declarados por el Concilio de Trento [En la ses. 21 (16 julio 1562), doctr. *Sobre la comunión bajo ambas especies y de los niños* c. 1-3; CONCILIUM TRIDENTINUM, ed. cit., t. 8, p. 698-699], la comunión bajo ambas especies puede concederse, en los casos que la Sede Apostólica determine, tanto a los clérigos y religiosos como a los laicos, a juicio de los Obispos, como, por ejemplo, a los ordenandos, en la Misa de su sagrada ordenación; a los profesos, en la Misa de su profesión religiosa; a los neófitos, en la Misa que sigue al bautismo» (SC 55/2).

¹¹⁶⁰ Cf. V. RAFFA, *Liturgia eucarística*, o. c., pp. 918-924, 926-929.

¹¹⁶¹ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., *Ordo I*, nn. 111, 113, 116, 118.

el *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, de la mitad del siglo XII, se prevé como normal la Comunión del pueblo bajo la especie del vino con una cánula¹¹⁶². Sin embargo en el mismo siglo comienzan a aparecer testimonios que justifican la praxis de distribuir la Comunión a los laicos bajo la sola especie del pan¹¹⁶³. En el siglo sucesivo, santo Tomás de Aquino testimonia que en muchas iglesias se acostumbraba a distribuir la Comunión al pueblo sólo bajo la especie del pan¹¹⁶⁴, y lo justifica como una precaución oportuna para evitar que se derramase el *Sanguis*¹¹⁶⁵, añadiendo que para la debida *repræsentatio* de la pasión del Señor, sólo es necesario que el sacerdote *in persona omnium* ofrezca y suma la Sangre con el Cuerpo¹¹⁶⁶. El Concilio de

¹¹⁶² Cf. *Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 86.

¹¹⁶³ «Hic et ibi cautela fiat ne presbyter ægris aut sanis tribuat laicis de sanguine Christi, nam fundi posset leviter; simplex putaret quod non sub specie sit totus Iesus utraque» (RODOLFO ABAD DE SAINT-TROUD, en los primeros decenios del siglo XII, citado por J. C. I. GIESELER, *Text-book of Ecclesiastical History*, II, Carey-Lea-Blanchar, Philadelphia 1836, p. 334, nt 8). «Verum qualiter a laicis eucharistia sumi deberet, sponsæ suæ commisit iudicio: cuius consilio et usu pulchre fit, ut caro Christi laicis distribuatur. Nimirum periculose fieret, ut sanguis sub liquida specie multitudini fidelium in ecclesia divideretur: longe periculosius, si infirmatis per parochiam deferretur» (ROBERTO PULLEYN, ca. 1140, *Sentent.*, p. VIII, c. 3: citado por GIESELER, *ibidem*).

¹¹⁶⁴ Cf. *Summa theologiæ*, III, q. 80, a. 12 sc.

¹¹⁶⁵ «Circa usum huius sacramenti duo possunt considerari, unum ex parte ipsius sacramenti; aliud ex parte sumentium. Ex parte ipsius sacramenti convenit quod utrumque sumatur, scilicet et corpus et sanguis, quia in utroque consistit perfectio sacramenti. Et ideo, quia ad sacerdotem pertinet hoc sacramentum consecrare et perficere, nullo modo debet corpus Christi sumere sine sanguine. Ex parte autem sumentium requiritur summa reverentia, et cautela ne aliquid accidat quod vergat in iniuriam tanti mysterii. Quod præcipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem, si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia, crescente multitudine populi christiani, in qua continentur senes et iuvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantæ discretionis ut cautelam debitam circa usum huius sacramenti adhiberent, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur» (*S. Th.*, III, q. 80, a. 12 c).

¹¹⁶⁶ «Repræsentatio dominicæ passionis agitur in ipsa consecratione huius sacramenti, in qua non debet corpus sine sanguine consecrari. Potest autem a populo corpus sine sanguine sumi, nec exinde aliquod sequitur detrimentum, quia sacerdos in persona omnium sanguinem offert et sumit, et sub utraque specie totus Christus continetur, ut supra habitum est» (*S. Th.*, III, q. 80, a. 12, ad 3).

Constanza, en el Decreto sobre la Comunión bajo la sola especie del pan (15-VI-1415), confirmado por Martín V, considera esa costumbre como ley, observada desde muy largo tiempo, que no se puede rechazar o modificar sin consentimiento de la autoridad de la Iglesia¹¹⁶⁷. El Concilio de Trento confirmó la misma ley¹¹⁶⁸.

La IGMR, además de determinar los casos en que se puede conceder la Comunión bajo las dos especies y de establecer el rito, explica su sentido y añade algunas normas que garantizan a este propósito la recta fe del pueblo. En la IGMR de la tercera edición *typica* del *Missale Romanum* hay varias modificaciones de las normas de las ediciones anteriores, sugeridas por la experiencia de la puesta en práctica de lo decretado por el Concilio, que, en cierta medida, ha sido una vuelta a la praxis antigua. Respecto al sentido de la Comunión bajo las dos especies:

«La sagrada comunión tiene una expresión más plena por razón del signo cuando se hace bajo las dos especies. En esa forma es donde más perfectamente se manifiesta el signo del banquete eucarístico, y se expresa más claramente la voluntad divina con que se ratifica en la Sangre del Señor la Alianza nueva y eterna, y también la relación entre el banquete eucarístico y el banquete escatológico en el reino del Padre¹¹⁶⁹» (OGMR 281).

¹¹⁶⁷ Cf. DS 1199.

¹¹⁶⁸ «Si alguno dijere que la santa Iglesia católica no fue movida por justas causas y razones para comulgar bajo la sola especie del pan a los laicos y a los clérigos que no celebran, o que en eso ha errado: sea anatema» (Sesión 21ª, 16-VII-1562, can. 2: DH 1732).

¹¹⁶⁹ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 32: A.A.S. 59 (1967) p. 558.

Las razones para la Comunión bajo las dos especies derivan pues de la plenitud de significado. Sin embargo se debe garantizar que el restablecimiento de la costumbre antigua no se haga a costa de la recta fe:

«Procuren los sagrados pastores recordar a los fieles que participan en el rito o intervienen en él, y del modo mejor posible, la doctrina católica sobre esta forma de la sagrada comunión, según el Concilio Ecuménico de Trento. Adviertan, en primer lugar a los fieles, como la fe católica enseña, que aun bajo una cualquiera de las dos especies está Cristo entero, y que se recibe un verdadero Sacramento, y que, por consiguiente, en lo que respecta a los frutos de la comunión, no se priva de ninguna de las gracias necesarias para la salvación al que sólo recibe una especie¹¹⁷⁰.

Enseñen, además, que la Iglesia tiene poder, en lo que corresponde a la administración de los sacramentos, de determinar o cambiar, dejando siempre intacta su sustancia, lo que considera más oportuno para ayudar a los fieles en su veneración y en la utilidad de quien los recibe, según la variedad de circunstancias, tiempos y lugares¹¹⁷¹. Y adviértaseles al mismo tiempo que se interesen en participar con el mayor empeño en el sagrado rito, en la forma en que más plenamente brilla el signo del banquete eucarístico» (OGMR 282).

El significado de la Comunión bajo las dos especies es más pleno, pero la Comunión bajo la sola especie de pan no es menos unitiva con Cristo ni santifica menos, pues se recibe a Cristo entero.

¹¹⁷⁰ Cf. CONCILIO DE TRENTO, sesión XXI, del 16 de julio de 1562, Decreto sobre la comunión eucarística, cap. 1-3: DS 1725-1729.

¹¹⁷¹ Cf. *ibíd.*, cap. 2: DS 1728.

En cuanto a los casos en que se permite la Comunión bajo las dos especies:

«Se permite la Comunión bajo las dos especies, además de los casos expuestos en los libros rituales:

a) a los sacerdotes que no pueden celebrar o concelebrar la Eucaristía;

b) al diácono y a los demás que cumplen algún oficio en la Misa;

c) a los miembros de las comunidades en la misa conventual o en aquella que se llama “de comunidad”, a los alumnos de los seminarios, a todos los que se hallan realizando ejercicios espirituales o participan en alguna reunión espiritual o pastoral» (OGMR 283/1).

Se permite la Comunión bajo las dos especies, pero no es obligatoria. En varios ritos, los libros litúrgicos indican que participantes en el rito pueden recibir la Comunión bajo ambas especies, por ejemplo, los recién confirmados en la Misa en que se les administra la Confirmación o los esposos en la Misa de su matrimonio etc. «A los fieles que tal vez desean comulgar solo con la especie de pan, se les administra la sagrada comunión de esa forma» (OGMR 284/2).

En líneas generales corresponde sobre todo al obispo diocesano valorar las circunstancias que hacen oportuna la Comunión de los fieles bajo las dos especies¹¹⁷², por consiguiente puede establecer normas al respecto en su

¹¹⁷² «Para administrar a los fieles laicos la sagrada Comunión bajo las dos especies, se deben tener en cuenta, convenientemente, las circunstancias, sobre las que deben juzgar en primer lugar los Obispos diocesanos» (CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, n. 101).

diócesis¹¹⁷³; la IGMR determina con largueza hasta que límite puede permitirla¹¹⁷⁴. También las conferencias episcopales pueden establecer normas en esta materia¹¹⁷⁵.

El servicio referente al cáliz pueden desarrollarlo varios sujetos, según las circunstancias:

«Cuando se distribuye la Comunión bajo las dos especies:

a) El diácono ayuda, de ordinario, con el cáliz, o, en caso de no haber un diácono, ayuda un presbítero; también puede ayudar el acólito instituido u otro ministro extraordinario de la sagrada comunión; o un fiel a quien, en caso de necesidad, se le encomienda ese oficio para esa determinada ocasión;

b) lo que pueda quedar de la Sangre de Cristo lo sume el sacerdote en el altar, o el diácono, o el acólito instituido que ha asistido con el cáliz, y luego purifica los vasos sagrados, los seca y los coloca en su sitio como de costumbre» (OGMR 284/1).

Para la distribución de la Comunión bajo las dos especies, hay que preparar lo necesario teniendo en cuenta los dos modos distintos en que se puede hacer:

«Para distribuir la Comunión bajo las dos especies, prepárese:

¹¹⁷³ «El Obispo diocesano puede establecer normas para su diócesis sobre la comunión bajo las dos especies, que habrán de observarse también en las iglesias de religiosos y en las pequeñas comunidades» (OGMR 283/2).

¹¹⁷⁴ «Se concede al mismo obispo la facultad de permitir la comunión bajo las dos especies cada vez que al sacerdote, a quien se le ha confiado una comunidad como su pastor propio, le parezca oportuno, siempre que los fieles hayan sido bien instruidos y se excluya todo peligro de profanación del Sacramento o el rito resulte más complejo debido al número elevado de los participantes u otra causa» (OGMR 283/2).

¹¹⁷⁵ «Las conferencias de los obispos pueden dictar normas, con el reconocimiento de la Sede Apostólica, sobre el modo de distribuir la comunión a los fieles bajo las dos especies y sobre la extensión de la facultad» (OGMR 283/3).

a) si la comunión del cáliz se va a hacer bebiendo directamente del cáliz: o bien uno de tamaño suficiente, o varios, previendo siempre que no quede una excesiva cantidad de Sangre de Cristo que haya de tomarse al final de la celebración;

b) si se hace por intinción: téngase cuidado de que las hostias no sean ni demasiado delgadas ni demasiado pequeñas, sino un poco más gruesas de lo acostumbrado, para que se puedan distribuir fácilmente cuando se han mojado parcialmente en la Sangre del Señor» (OGMR 285).

La IGMR distingue entre estos dos modos también por lo que se refiere a la Comunión del *Sanguis*:

«Si la comunión del *Sanguis* se hace bebiendo del cáliz, el que comulga, después de recibir el Cuerpo de Cristo, se sitúa de pie frente al ministro del cáliz. El ministro dice *La Sangre de Cristo*, y el que va a comulgar responde *Amén*. El ministro le da el cáliz y el que va a comulgar lo lleva con sus manos a los labios, sume un poco del cáliz, se lo devuelve al ministro, y se retira; el ministro limpia con el purificador el borde del cáliz» (OGMR 286).

«Si la Comunión del cáliz se hace por intinción, el que va a comulgar, sujetando la bandeja debajo de la barbilla, accede al sacerdote que sostiene el copón o patena con las sagradas partículas y a cuyo lado permanece un ministro que sostiene el cáliz. El sacerdote toma la sagrada hostia, la moja parcialmente en el cáliz y mostrándola dice *El Cuerpo y la Sangre de Cristo*; el que va a comulgar responde *Amén*, recibe en la boca el Sacramento de manos del sacerdote y después se retira» (OGMR 287).

Durante la Comunión se canta un canto de Comunión:

«Mientras el sacerdote comulga el Sacramento, comienza el canto de comunión, canto que debe expresar, por la unión de

voces, la unión espiritual de quienes comulgan, demostrar la alegría del corazón y manifestar claramente la índole comunitaria de la procesión para recibir la Eucaristía. El canto se prolonga mientras se administra el Sacramento a los fieles¹¹⁷⁶. En el caso de que se cante un himno después de la comunión, el canto de comunión conclúyase a su tiempo» (OGMR 86/1).

Esta costumbre es muy antigua en las distintas liturgias¹¹⁷⁷. La estructura del canto de entrada, que hemos visto atrás testimoniada por los *Ordines Romani I* y *XV* y por antiguos antifonarios (siglos VIII-X), se repite en el canto que acompañaba la Comunión. Desde el siglo XI en adelante los manuscritos omiten, más frecuentemente, las referencias al versículo o a los versículos del Salmo y al *Gloria*, y citan sólo la antifona¹¹⁷⁸. Lo mismo sucede en el *Missale Franciscanum Regulæ*, para la Misa privada y ferial, y después en los misales impresos, desde el de 1474 hasta el de 1962.

La finalidad del canto, como se indica en el texto recién citado de la IGMR, se obtiene en la medida in que el pueblo toma parte en el canto, y conviene tenerlo presente para la elección del texto y de la melodía.

«Para canto de comunión, se puede emplear o la antifona del Gradual romano, con salmo o sin él, o la antifona con el salmo del Gradual simple, o algún otro canto adecuado, aprobado por la conferencia de los obispos. Lo cantan el coro solo o también el coro o un cantor, con el pueblo» (OGMR 87/1).

¹¹⁷⁶ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, Instrucción *Inæstimabile donum*, del 3 de abril de 1980, n. 17: A.A.S. 72 (1980) p. 338.

¹¹⁷⁷ Cf. V. RAFFA, *Le nuove antifone alla comunione nell'edizione italiana 1983 del Messale Romano*, «Rivista Liturgica», 71 (1984), 661-672.

¹¹⁷⁸ Cf. J. C. ASENSIO, *El canto gregoriano*, o. c., pp. 230-231.

Como hemos hecho respecto al canto de entrada, consideraremos el domingo de la 4ª semana de Pascua (año A), en el que al motivo común del tiempo pascual se añade el de Cristo pastor: ambos sirven para elegir la *Antiphona ad communionem* y el salmo del *Graduale simplex*, que ofrece dos esquemas para los domingos del tiempo pascual, y, como para la entrada, podemos orientar la elección hacia el primer esquema¹¹⁷⁹. Los mismos motivos deberían guiar la posible elección del canto aprobado por la Conferencia episcopal. Ésta es la antífona que ofrece el *Graduale simplex*: «*In Galilæa Iesum videbitis sicut dixit vobis, alleluia*». Se inspira a Mc 16, 7: «*Ite, dicite discipulis eius et Petro: “Praecedit vos in Galilaeam. Ibi eum videbitis, sicut dixit vobis”*». El texto es adecuado al tiempo pascual, en cuanto atañe al anuncio de la resurrección de Cristo, y también al momento de la Comunión, en cuanto expresa el deseo de ir a Jesús y estar con Él. El Salmo elegido es el 15 (16):

*«Conserva me, Deus, * quoniam speravi in te.*

*Dixi Domino: “Dominus meus es tu, * bonum mihi non est sine te”.*

*In sanctos, qui sunt in terra, inclitos viros, * omnis voluntas mea in eos.*

*Multiplicantur dolores eorum, * qui post deos alienos acceleraverunt.*

*Dominus pars hereditatis meae et calicis mei: * tu es qui detines sortem meam.*

*Funes ceciderunt mihi in praeclaris; * insuper et hereditas mea speciosa est mihi.*

*Benedicam Dominum, qui tribuit mihi intellectum; * insuper et in noctibus erudierunt me renes mei.*

¹¹⁷⁹ Cf. *Graduale simplex*, o. c., pp. 170-171.

*Proponebam Dominum in conspectu meo semper; * quoniam a dextris est mihi, non commovebor.*

*Propter hoc lætatum est cor meum, et exultaverunt præcordia mea; * insuper et caro mea requiescet in spe.*

*Quoniam non derelinques animam meam in inferno, * nec dabis sanctum tuum videre corruptionem.*

*Notas mihi facies vias vitæ, plenitudinem lætitiæ cum vultu tuo, * delectationes in dextera tua usque in finem» (Sal 15 [16] NVg)¹¹⁸⁰.*

También el Salmo es adecuado para el tiempo pascual porque san Pedro, en su anuncio evangélico el día de Pentecostés, cita los últimos cuatro versos como realizados en la resurrección de Jesucristo¹¹⁸¹, y muchas frases del Salmo son apropiadas para expresar el amor, el agradecimiento, la confianza hacia Jesús que nacen de la Comunión: *Dominus meus es tu, bonum mihi non est sine te; Dominus pars hereditatis meæ et calicis mei: tu es qui detines sortem meam; benedicam Dominum; lætatum est cor*

¹¹⁸⁰ «Protégeme, Dios mío, que me refugio en ti. / Yo digo al Señor: “Tú eres mi Dios”. No hay bien para mí fuera de ti. / En los santos que hay en la tierra, varones insignes, pongo toda mi complacencia. / multiplican las desgracias de quienes van tras dioses extraños; yo no derramaré sus libaciones con mis manos, ni tomaré sus nombres en mis labios. / El Señor es el lote de mi heredad y mi copa, mi suerte está en tu mano: / me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad. / Bendeciré al Señor que me aconseja, hasta de noche me instruye internamente. / Tengo siempre presente al Señor, con él a mi derecha no vacilaré. / Por eso se me alegra el corazón, se gozan mis entrañas, y mi carne descansa esperanzada. / Porque no me abandonarás en la región de los muertos ni dejarás a tu fiel ver la corrupción. / Me enseñarás el sendero de la vida, me saciarás de gozo en tu presencia, de alegría perpetua a tu derecha» (Salmo 16 (15)).

¹¹⁸¹ «[...] a Jesús el Nazareno [...] Dios lo resucitó, librándolo de los dolores de la muerte, por cuanto no era posible que esta lo retuviera bajo su dominio, pues David dice, refiriéndose a él: *Veía siempre al Señor delante de mí, pues está a mi derecha para que no vacile. Por eso se me alegró el corazón, exultó mi lengua, y hasta mi carne descansará esperanzada. Porque no me abandonarás en el lugar de los muertos, ni dejarás que tu Santo experimente corrupción. Me has enseñado senderos de vida, me saciarás de gozo con tu rostro» (Hch 2, 22.24-28).*

meum; plenitudinem lætitiæ cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.

«Si no hay canto, la antífona propuesta por el Misal puede ser recitada por los fieles, o por algunos de ellos, o por un lector, o, en último término, la recitará el mismo sacerdote, después de haber comulgado y antes de distribuir la comunión de los fieles» (OGMR 87/2).

En el *Missale Romanum* fruto de la reforma después del Concilio Vaticano II, la mayor parte de los formularios de las Misas ofrecen una antífona para la Comunión, pero un cierto número ofrece dos a elección, por ejemplo, los formularios de las Misas *per annum*. La mayoría de las antífonas están formadas de frases bíblicas: para elegir las, la comisión que las elaboró siguió el criterio de que los textos de las antífonas tuvieran una relación bastante clara con la Comunión misma o se refiriesen a sus frutos, o al menos expresaran de algún modo el misterio de la salvación¹¹⁸². Puesto que, a diferencia del canto, se trata de un texto breve sin desarrollo de sentimientos de amor, alabanza y agradecimiento, que se prolongan varios minutos, su objeto parece ser más bien ayudar, con una cierta pista temática, al agradecimiento silencioso de los fieles, en lo íntimo del corazón¹¹⁸³.

Una vez que el sacerdote ha terminado de distribuir la Comunión, debe proveer a las hostias y al vino consagrados sobrantes:

¹¹⁸² «In expendendis textibus criterium adhibuimus, ut textus antiphonarum aut relationem satis claram haberet ad ipsam communionem vel fructus missæ et comuniónis tangeret; aut saltem mysterium salutis aliquomodo exprimeret» (*Schemata*, n. 313. *De Missali*, 53 del 1 ottobre 1968, n. 10, pag. III, citado por V. RAFFA, *Le nuove antifone alla comunione...*, o. c., 692).

¹¹⁸³ Cf. *ibidem*, p. 701.

«Una vez distribuida la comunión, el sacerdote consume enseguida en el altar todo el vino consagrado que haya podido quedar; en cambio, las hostias consagradas que hayan sobrado las consume en el altar o las lleva al lugar destinado a la reserva eucarística» (OGMR 163/1).

Luego se realizan las purificaciones:

«El sacerdote, vuelto al altar, recoge los fragmentos, si los hay; luego, en el altar o en la credencia, purifica la patena o la píxide sobre el cáliz; purifica el cáliz diciendo en secreto: *Haz, Señor, que recibamos [Quod ore sumpsimus]*, y lo seca con el purificador. Si los vasos son purificados en el altar, los lleva un ministro a la credencia. Está, sin embargo, permitido dejar los vasos que se han de purificar, sobre todo si son muchos, en el altar o en la credencia, convenientemente cubiertos sobre un corporal, para luego purificarlos inmediatamente después de la misa, cuando ya se ha despedido al pueblo» (OGMR 163/2).

En la Misa con diácono es éste el que realiza las purificaciones¹¹⁸⁴. Si hay un acólito instituido, también él ayuda en las purificaciones¹¹⁸⁵. Purificar la patena, la píxide y el cáliz es una costumbre antigua. Aunque el *Ordo Romanus I* no la menciona, se puede justamente suponer que se hacía; de todas formas, se describe con detalle en el *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*¹¹⁸⁶, también en el ordinario de la Misa de Aimón de Faversham¹¹⁸⁷ y en el MR 1570¹¹⁸⁸.

¹¹⁸⁴ Cf. IGMR 183.

¹¹⁸⁵ «El acólito instituido, acabada la distribución de la comunión, ayuda al sacerdote o al diácono a purificar y colocar los vasos sagrados. En ausencia del diácono, el acólito instituido lleva a la credencia los vasos sagrados y allí, del modo acostumbrado, los purifica, los seca y los coloca en su sitio» (OGMR 192).

¹¹⁸⁶ Cf. *Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis*, o. c., pp. 86-87.

¹¹⁸⁷ Cf. S. J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, II, o. c., pp. 13-14.

«La purificación del cáliz se hace con agua o con agua y vino, que sumirá el mismo que purifica. La patena se limpia de ordinario con el purificador» (OGMR 279/1)

Esta es la breve oración que el sacerdote dice en voz baja mientras purifica el cáliz:

«Dum purificationem peragit, sacerdos dicit secreto: *Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus, et de munere temporali fiat nobis remedium sempiternum*» (MR p. 602)¹¹⁸⁹.

La fórmula se encuentra en el *Ordo Missæ* de Minden (a. 1030), para que se diga después de la Comunión¹¹⁹⁰, también en el *Micrologus* de Bernoldo de Constanza (ca. 1085)¹¹⁹¹, en el ordinario de la Misa según el uso de la corte papal en tiempos de Honorio III¹¹⁹² y en los misales romanos impresos desde el 1474¹¹⁹³ en adelante. El sacerdote la dice en voz baja, pero se formula en plural, por lo tanto a favor de todos los que han comulgado. Se expresa la petición al Señor de obtener el fruto espiritual de la Comunión sacramental y que no sea sólo fruto para el tiempo de nuestra peregrinación terrena, sino también remedio para la vida eterna, según la promesa de Jesús: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6, 54). San Ignacio de Antioquía llamaba a la Eucaristía «fármaco de inmortalidad, antídoto

¹¹⁸⁸ Cf. *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, o. c., nn. 29*, 1545, 1548-1550.

¹¹⁸⁹ «Haz, Señor, que recibamos con un corazón limpio el alimento que acabamos de tomar, y que el don que nos haces en esta vida nos aproveche para la eterna» (MRE p. 572).

¹¹⁹⁰ Cf. E. MARTENE, *De antiquis Ecclesiæ Ritibus*, t. I, p. 186A.

¹¹⁹¹ Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 23: PL 151, 995.

¹¹⁹² Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, o. c., p. 523.

¹¹⁹³ Cf. A. WARD – C. JOHNSON (ed.), *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, o. c., n. 1038.

contra la muerte (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν)»¹¹⁹⁴. No quiere decir que haya inspirado la fórmula litúrgica, pero sin duda ésta refleja exactamente el pensamiento de san Ignacio.

Una vez terminada la purificación, todos juntos pueden continuar cierto tiempo dando gracias por la Comunión:

«Cuando se ha terminado de distribuir la comunión, el sacerdote y los fieles, si se juzga oportuno, oran un espacio de tiempo en secreto. Si se prefiere, toda la asamblea puede también cantar un salmo o algún otro canto de alabanza o un himno» (OGMR 88; cf. 164).

Todo el rito de la Comunión se concluye con una oración que dice el sacerdote en nombre de toda la asamblea litúrgica:

«Para completar la plegaria del Pueblo de Dios y concluir todo el rito de la comunión, el sacerdote pronuncia la oración para después de la comunión, en la que se ruega por los frutos del misterio celebrado» (OGMR 89/1).

No sabemos cuándo se introdujo esta clase de oración final, pero ya está presente en las Misas del VE, sin ninguna denominación, en cambio en el GV la oración se llama *Post communionem*, en el GrP, GrT y *Ordo Romanus I* se llama *Ad complendum*, también a veces en el Gregoriano Cameracense, pero con más frecuencia *Ad completa*. La denominación del GV acabó por afirmarse, pero en el siglo XII aún no era terminología fija, como se ve en *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*¹¹⁹⁵, aunque en el *Micrologus* de Bernoldo di Costanza (ca. 1085) se

¹¹⁹⁴ *Ad Ephesios*, 21, 2: J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Kösel, München 1986⁹, p. 160.

¹¹⁹⁵ «Presbyter uero ad dexteram episcopi stans representat ei orationes ad complendum» (*Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 87).

mencionen las *orationes post communionem*¹¹⁹⁶. A mitad del siglo XIII, en el *Missale Franciscanum Regulæ* es constante la denominación *Post communionem*¹¹⁹⁷, mientras que en el MR 1570 y ediciones posteriores hasta 1962 la oración es llamada *postcommunio*. En el *Missale* después de la reforma posconciliar se ha vuelto al título *Post communionem*.

Las oraciones después de la Comunión, según el estilo de la liturgia romana, son marcadamente sobrias, con pocos elementos retóricos y, de ordinario, bastante breves, pero densas de significado. Se dirigen generalmente a Dios Padre, por la mediación de Jesucristo, expresada según la fórmula breve:

«In Missa unica dicitur oratio post Communionem, quæ terminatur conclusione brevior, idest:

- si dirigitur ad Patrem: *Per Christum Dominum nostrum*;
- si dirigitur ad Patrem, sed in fine ipsius fit mentio Filii: *Qui vivit et regnat in sæcula sæculorum*;
- si dirigitur ad Filium: *Qui vivis et regnas in sæcula sæculorum*.

Populus acclamatione *Amen* orationem facit suam» (IGMR 89/2)¹¹⁹⁸.

¹¹⁹⁶ «Sequitur oratio sive orationes post communionem dicendæ, quæ eodem numero et ordine orationibus ante lectionem, sive pro secreta ante præfationem dictis, debent respondere. [...] Sacerdos populum cum oratione post communionem benedicit» (*Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, capp. 19-20: PL 151, 990).

¹¹⁹⁷ Cf. M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ*, o. c.

¹¹⁹⁸ «Para completar la plegaria del Pueblo de Dios y concluir todo el rito de la comunión, el sacerdote pronuncia la oración para después de la comunión, en la que se ruega por los frutos del misterio celebrado.

En la Misa sólo se dice una oración después de la Comunión, que se termina con la conclusión breve, es decir:

- si se dirige al Padre: *Por Jesucristo, nuestro Señor*;
- si se dirige al Padre, pero al final menciona al Hijo: *Él, que vive y reina por los siglos de los siglos*;
- si se dirige al Hijo: *Tú, que vives y reinas por los siglos de los siglos*.

De ordinario se invoca al Padre como *Dominus*, sin ampliaciones de atributos o proposiciones relativas; no hay segmentos anamnéticos, sino que la petición se formula directamente y, con cierta frecuencia, se expresa como *adiunctum* el hecho de la Comunión que se acaba de recibir. Véase, por ejemplo, la *oratio post Communionem* del domingo 6º *per annum*:

«*Cælestibus, Domine, pasti deliciis, quæsumus, ut semper eadem, per quæ veraciter vivimus, appetamus. Per Christum*» (MR p. 456)¹¹⁹⁹.

El *adiunctum* se expresa por medio de una proposición participial (*Cælestibus pasti deliciis*); la referencia a la Eucaristía recibida se expresa con un lenguaje alusivo («Alimentados con las delicias del cielo»), pero suficientemente claro, como es característico del estilo romano. Se pide luego la ayuda divina para buscar siempre los mismos alimentos, que nos dan la vida verdadera; el lenguaje sigue siendo alusivo, pero indudable por la promesa de Jesús: «el que coma de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo» (Jn 6, 51). Es, por lo tanto, una petición que mira sobre todo a la vida después de la celebración, para que se oriente con el deseo hacia la Eucaristía y así se viva la verdadera vida, la que conduce a la eternidad: tiene por eso un acento escatológico. La petición se refiere al futuro próximo de la vida en la tierra y al definitivo de la vida eterna. Estos objetos de petición son muy frecuentes en las oraciones después de la Comunión, pero con frecuencia se añade también la petición del fruto de la Comunión

El pueblo hace suya esta oración con la aclamación: *Amén*» (OGMR 89).

¹¹⁹⁹ «Alimentados con las delicias del cielo, te pedimos, Señor, que procuremos siempre aquello que nos asegura la vida eterna. Por Jesucristo, nuestro Señor» (MRE p. 387).

en el ahora de la celebración, por ejemplo en la oración *post Communionem* del domingo 13^o *per annum*:

«*Vivificet nos, quæsumus, Domine, divina quam obtulimus et sumpsimus hostia, ut, perpetua tibi caritate coniuncti, fructum qui semper maneat afferamus. Per Christum*» (MR p. 463)¹²⁰⁰.

Se pide el fruto actual de la Comunión, considerado en resumen como vida –Cristo es el pan de la vida¹²⁰¹–, que procede del sacrificio de la cruz, porque el alimento que hemos recibido es la víctima del sacrificio (*hostia divina*). Lo que refiere al futuro, tanto próximo como definitivo, lo expresa la proposición final (*ut fructum qui semper maneat afferamus*), junto con la subordinada participial (*perpetua tibi caritate coniuncti*).

La referencia al tiempo litúrgico no es frecuente, pero se expresa de vez en cuando, por ejemplo en la oración *post Communionem* del domingo 3^o de Pascua:

«*Populum tuum, quæsumus, Domine, intuere benignus, et, quem æternis dignatus es renovare mysteriis, ad incorruptibilem glorificandæ carnis resurrectionem pervenire concede. Per Christum*» (MR p. 396)¹²⁰².

Esta oración se recita otras seis veces en las Misas del tiempo pascual¹²⁰³. Los misterios pascales, en el contexto de las semanas de Pascua, designan directamente el Misterio pascual de Cristo con todas sus componentes, por eso son misterios eternos

¹²⁰⁰ «La ofrenda divina que hemos presentado y recibido nos vivifique, Señor, para que, unidos a ti en amor continuo, demos frutos que siempre permanezcan. Por Jesucristo, nuestro Señor» (MRE p. 394).

¹²⁰¹ «Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; el que coma de este pan vivirá para siempre. Y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo» (Jn 6, 51).

¹²⁰² «Mira, Señor, con bondad a tu pueblo y, ya que has querido renovarlo con estos sacramentos de vida eterna, concédele llegar a la incorruptible resurrección de la carne que habrá de ser glorificada. Por Jesucristo, nuestro Señor» (MRE p. 334).

¹²⁰³ Sábado de la octava de Pascua, lunes de las semanas 2^a, 4^a y 6^a, martes de las semanas 3^a y 5^a.

con los que Dios ha renovado su pueblo y lo hará llegar a la resurrección gloriosa de la carne.

3.4. Ritos de conclusión

De acuerdo con el ordenamiento actual, los ritos de conclusión comprenden: breves avisos para el pueblo, si son necesarios; el saludo y la bendición del sacerdote; la despedida del pueblo; la veneración del altar¹²⁰⁴.

Según el *Ordo Romanus I* (nn. 123-124), después de la *oratio ad complendum* un diácono decía al pueblo: «*Ite missa est*», y el pueblo respondía: «*Deo gratias*»; seguidamente se formaba la procesión de regreso al *secretarium*. Durante el trayecto, las distintas categorías de personas pedían la bendición al Pontífice diciendo: «*Iube, domne, benedicere*», y el Pontífice bendecía diciendo: «*Benedicat nos Dominus*», a lo que respondían: «*Amen*»¹²⁰⁵. Según el *Micrologus* de Bernoldo de Constanza, el sacerdote bendecía al pueblo, pero no está claro si antes o después del *Ite missa est* –o del *Benedicamus Domino* en la Misas en que no se recitaba el *Gloria*–; luego, antes de regresar a la sacristía, besaba el altar diciendo la oración *Placeat tibi, sancta Trinitas*¹²⁰⁶, que se encontraba ya en el Sacramentario de Amiens y en el *Ordo* de Minden. Según el *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, el *Ite missa est* precedía la bendición¹²⁰⁷, también según el *Missale Franciscanum Regulæ*, que colocaba

¹²⁰⁴ Cf. IGMR 90.

¹²⁰⁵ Cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II, o. c., *Ordo I*, nn. 124-126.

¹²⁰⁶ Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, o. c., capp. 20-22: PL 151, 990.992.

¹²⁰⁷ Cf. *Ordo Officiorum Ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 87

después la oración *Placeat tibi*¹²⁰⁸. En el MR 1570, el sacerdote decía esta misma oración antes de bendecir al pueblo y, después de la bendición, leía el comienzo del Evangelio de san Juan¹²⁰⁹.

3.4.1. Saludo y bendición del sacerdote

Según el ordinario de la Misa actual: «Terminada la oración después de la comunión, se hacen, si es necesario, y con brevedad, los oportunos avisos o advertencias al pueblo» (OGMR 166); siguen después el saludo y la bendición del sacerdote:

«Después, el sacerdote, extendiendo las manos, saluda al pueblo diciendo: *El Señor esté con vosotros*, a lo que el pueblo responde: *Y con tu espíritu*, y el sacerdote, uniendo de nuevo las manos, y colocando luego la mano izquierda sobre el pecho y elevando la derecha añade: *La bendición de Dios todopoderoso* y haciendo la señal de la cruz sobre el pueblo prosigue: *Padre, Hijo y Espíritu Santo, descienda sobre vosotros*; todos responden: *Amén*» (OGMR 167/1).

El saludo *Dominus vobiscum* junto con la respuesta del pueblo ponen de relieve la importancia de la bendición final del sacerdote. El saludo que se dijo al comienzo de la Misa suscitaba en la mente de los fieles que la asamblea litúrgica es Iglesia de Dios reunida con Cristo, su cabeza y su esposo, y la respuesta del pueblo era una llamada al carisma que el sacerdote ha recibido del Espíritu Santo por medio del sacramento del Orden. Al comienzo de la plegaria eucarística, el saludo y la respuesta

¹²⁰⁸ Cf. M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ*, o. c., n. 1274-1276.

¹²⁰⁹ Cf. MR 1570, nn. 1551-1552.

renuevan esa llamada. Ahora, al final de la Misa, la comunidad que desde el comienzo está reunida como Iglesia en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y que ha recibido de la Trinidad bendiciones muy preciosas a lo largo de la celebración eucarística, se dispone a recibir la bendición final, para que todos, atesorando esas bendiciones las transfieran a su vida.

La señal de la cruz que acompaña la bendición del sacerdote manifiesta que todas las bendiciones divinas llegan a nosotros por medio de Jesucristo, que con su sacrificio en la cruz nos ha reconciliado con Dios Padre nuestro. Podemos justamente decir que la señal de la cruz está presente a lo largo de toda la celebración, desde el comienzo hasta el final.

«En ciertos días y ocasiones, esta bendición se enriquece y se expresa, según las rúbricas, mediante la oración sobre el pueblo u otra fórmula más solemne» (OGMR 167/2).

– *Oraciones sobre el pueblo*

En los formularios de las Misas del VE, después de prefacio, de ordinario figuran dos oraciones sin título: las que figuran en segundo lugar son el precedente de la *oratio super populum*. Lo mismo sucede en GV, pero estas oraciones finales figuran con el título *Ad populum* y son menos numerosas, porque no figuran en las fiestas de los santos. Una característica suya¹²¹⁰, en los dos sacramentarios, es que el sacerdote no decía la oración en la primera persona plural incluyéndose entre los beneficiarios de la oración, sino que era una oración a favor del pueblo, pidiendo la bendición y protección divina más allá de la celebración, para

¹²¹⁰ Sobre las características de la *oratio super populum* a lo largo de la historia, cf. J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa*, II, o. c., pp. 318-322; M. BARBA, *Il Messale Romano: Tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, pp. 117-122.

que beneficie la vida cotidiana de los fieles; tenía por eso un valor de bendición final.

En los tres tipos de Sacramentario Gregoriano (GrP, GrT y GR), la oración se titula *Super populum* y se reserva a las ferias de Cuaresma, pero estas características no están siempre presentes y esto es cada vez más frecuente en los sacramentarios y misales posteriores, generalizándose además el que se reserve a las ferias de Cuaresma, por lo que frecuentemente se interpretaba como una oración penitencial. En el MR 1570 y en las sucesivas ediciones, hasta la de 1962, la *oratio super populum* final está presente en todas las ferias de Cuaresma, no los domingos, hasta el Miércoles de la Semana Santa.

Después de la reforma decidida por el Concilio Vaticano II, en las ediciones de 1970 y de 1975 del *Missale Romanum*, se eliminaron las *orationes super populum* de cuaresma, porque no eran propiamente penitenciales, y se quiso restablecer su valor de bendición final y en consecuencia se introdujeron, en apéndice, 26 *orationes super populum*, que se podían decir *ad libitum sacerdotis* inmediatamente antes de la bendición final: 9 se habían tomado del VE, 11 del GV, 4 del GR y dos del *Missale Romanum* preconiliar¹²¹¹.

En la edición de 2002 del *Missale Romanum*, al final del *Ordo Missæ*, en un apéndice, se han incluido de nuevo *orationes super populum* para la Cuaresma, *ad libitum* en las ferias y obligatorias los domingos. Con diversas variantes, 22 provienen del VE, 7 del GV, 8 del GR, 2 del Misal de París de 1738, 3 del *Missale Romanum* de 1962, y 1 es de nueva composición¹²¹². Véase, por ejemplo, la del primer domingo de Cuaresma:

¹²¹¹ Cf. M. BARBA, *Il Messale Romano: Tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, o. c., pp. 122-140.

¹²¹² Cf. ibídem, pp. 140-162.

«*Super populum tuum, Domine, quæsumus, benedictio copiosa descendat, ut spes in tribulatione succrescat, virtus in tentatione firmetur, æterna redemptio tribuatur. Per Christum*» (MR p. 207)¹²¹³.

La primera parte de la oración, hasta *descendat*, proviene de una de las oraciones del VE al final de una Misa del tiempo de Navidad (VE 1257). En la oración aparece con claridad la característica de las *orationes super populum* originarias: la bendición del pueblo que se extiende a su vida cotidiana después de la celebración (*ut spes in tribulatione succrescat, virtus in tentatione firmetur*). Los fieles sufrirán tribulaciones en su vida cotidiana y la bendición divina les dará esperanza y ánimo para afrontarlas, como enseña san Pablo: «hemos obtenido además por la fe el acceso a esta gracia, en la cual nos encontramos; y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios. Más aún, nos gloriamos incluso en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce paciencia, la paciencia, virtud probada, la virtud probada, esperanza, y la esperanza no defrauda» (Rom 5, 2-5). De ahí la petición de la ayuda divina para que la esperanza crezca desde la raíz (*succrescat*). Los fieles no sólo encontrarán tribulaciones, sino también tentaciones, por eso la petición «*virtus in tentatione firmetur*». El significado de *virtus* en esta frase parece ser el mismo que tiene en la frase «*virtus in infirmitate perficitur*» (2 Cor 12, 9), es decir «fuerza» (moral)¹²¹⁴, y quizás la petición se inspire en la frase de san Pablo.

¹²¹³ «Te pedimos, Señor, que descienda sobre tu pueblo la bendición copiosa, para que la esperanza brote en la tribulación, la virtud se afiance en la dificultad y se obtenga la redención eterna. Por Jesucristo, nuestro Señor» (MRE, p. 191).

¹²¹⁴ Cf. A. BLAISE – A. DUMAS, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, o. c., p. 110, § 401.

La tercera petición tiene una proyección escatológica (*æterna redemptio tribuatur*). La expresión *æterna redemptio* seguramente está tomada de la Epístola a los Hebreos: «*per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, æterna redemptione inventa. [...] Et ideo novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente in redemptionem earum prævaricationum, quæ erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt æternæ hæreditatis*» (Heb 9, 12.15). Los fieles, aunque ya han sido redimidos, no han recibido aún todos los frutos de la redención, ni han entrado en posesión de la herencia eterna, por eso la Iglesia pide la ayuda divina para que, superando las tribulaciones y las tentaciones, puedan alcanzar la meta final de la gloria del cielo.

En el *Missale Romanum* del 2002, al final del *Ordo Missæ*, en apéndice, había una serie de 26 *orationes super populum*, que podían decirse *ad libitum sacerdotis*, sin que se asignaran a Misas concretas¹²¹⁵; en la *reimpressio emendata* de 2008, se han añadido al final otras dos bajo el título «*In festis Sanctorum*», así pues en total son 28¹²¹⁶. Respecto a la serie de las ediciones de 1970 y 1975, como 11 han sido trasladadas e las *orationes super populum* en Cuaresma, se las ha sustituido con otras tomadas sobre todo del VE¹²¹⁷.

El misal, en una rúbrica, determina cómo se recita la *oratio super populum*, que implica también el uso de una fórmula distinta para la bendición final:

¹²¹⁵ Cf. M. BARBA, *Il Messale Romano: Tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, o. c., pp. 162-168.

¹²¹⁶ MR pp. 616-620. La rúbrica extiende la posibilidad de usarlas a las celebraciones de la liturgia de la palabra, del oficio divino o de los sacramentos (cf. ibídem, p. 616). Hay que contar también la *oratio super populum* en la Misa *pro conferenda Confirmatione* (MR p. 984).

¹²¹⁷ Cf. M. BARBA, *Il Messale Romano: Tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, o. c., p. 162.

«Diaconus, vel, eo deficiente, ipse sacerdos, dicit invitatorium: *Inclinate vos ad benedictionem*, vel aliis verbis expressum. Deinde sacerdos, manibus super populum extensis, dicit orationem, omnibus respondentibus: *Amen*.

Post orationem, sacerdos semper subdit: *Et benedictio Dei omnipotentis, Patris, et Filii, ✠ et Spiritus Sancti, descendat super vos et maneat semper. R/. Amen*» (MR p. 616)¹²¹⁸.

El gesto de las manos extendidas sobre el pueblo durante la recitación de la oración subraya la mediación sacerdotal, que distingue al sacerdote del pueblo. La fórmula de la bendición se usa en la liturgia romana desde hace siglos: se encuentra, por ejemplo, en el *Rituale Romanum* de 1614, en el *Ordo ministrandi sacram Communionem*, a conclusión del rito¹²¹⁹.

– *Benedictiones sollemnes*

Para dar mayor solemnidad a la bendición final, en el *Missale Romanum* reformado después de Concilio Vaticano II, además de las *orationes super populum*, se ofrecen 20 formularios de *benedictiones sollemnes*, que «pueden utilizarse, a juicio del sacerdote, al final de la celebración de la misa» (MRE p. 576)¹²²⁰, además de las que se encuentran en otros lugares del

¹²¹⁸ «El diácono o, en su defecto, el mismo sacerdote invita a los fieles con estas palabras u otras similares: *Inclinaos para recibir la bendición*. Luego, el sacerdote, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice la oración. Todos responden: *Amén*. Después de la oración el sacerdote continúa: *Y la bendición de Dios todopoderoso, Padre, Hijo ✠, y Espíritu Santo, descienda sobre vosotros y os acompañe siempre*. Todos responden: *Amén*» (MRE p. 590).

¹²¹⁹ Cf. *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, o. c., n. 273.

¹²²⁰ Se dividen en tres grupos:

I. In celebrationibus de tempore: 1. In Adventu, 2. In Nativitate Domini, 3. Initio anni, 4. In Epiphania Domini, 5. In Passione Domini, 6. Tempore paschali, 7. In Ascensione Domini, 8. De Spiritu Sancto, 9-14. Per annum;

II. In celebrationibus de Sanctis: 15. De beata Maria Virgine, 16. De sanctis Petro et Paulo, 17. De Apostolis, 18. De omnibus Sanctis;

Missale, sobre todo en los formularios de las Misas rituales¹²²¹. La rúbrica determina el modo de realizarlas:

«El diácono o, en su defecto, el mismo sacerdote dice esta invitación: *Inclinaos para recibir la bendición*. Luego, el sacerdote, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice la bendición. Todos responden: *Amén*» (MRE p. 576).

Las bendiciones solemnes al final de la Misa son una novedad del nuevo *Missale* en la liturgia romana. En otras liturgias occidentales, como la hispano-visigoda y la galicana, había bendiciones solemnes semejantes, pero después del *Pater noster*, antes de la Comunión, y también en varias liturgias orientales¹²²². En el Norte de África, san Agustín se refiere a ellas en varios de sus escritos. En Galia, san Cesareo de Arlés (470-540) y algunos concilios del siglo VI; los libros más antiguos de la liturgia galicana –*Missale Gothicum* (hacia 680), *Missale Gallicanum Vetus* (comienzos del s. VIII)– contienen un cierto número de estas bendiciones, que se reservaban a los obispos; san Benito de Aniane, en el siglo IX, en el suplemento que compuso para adaptar el Sacramentario Gregoriano a las costumbres de los territorios francos, incluyó nueve fórmulas de estas bendiciones. En España hablan de ellas san Isidoro de Sevilla (560-636) y algunos concilios, y las fórmulas están presente en los libros más antiguos de la liturgia hispano-

III. Aliæ benedictiones: 19. In dedicatione ecclesiæ, 20. In celebrationibus pro defunctis (cf. MR pp. 606-615).

¹²²¹ En las Misas rituales: *in conferenda Confirmatione, in conferendis sacris Ordinibus, in celebratione Matrimonii, in benedictione abbatis et abbatissæ, in consecratione virginum, in professione religiosa perpetua, in dedicatione altaris*. También hay una bendición solemne para la vigilia Pascual y para el Domingo de Resurrección *ad Missam in die* (RM p. 375).

¹²²² Sobre la historia y las características de estas bendiciones no romanas, cf. E. MOELLER (ed.), *Corpus Benedictionum Pontificalium*, III, CCL 162 B, Brepols, Turnhout 1973, pp. vii-lxv.

visigoda. Se interpretaban sobre todo como preparación a la Comunión, pero algunos autores proponen la hipótesis de que servían de despedida de los fieles que no iban a comulgar y se iban de la iglesia después de esa bendición.

La mayor parte de las fórmulas del MR provienen, con algunas variantes introducidas por los redactores actuales, del Suplemento de san Benito de Aniane¹²²³. Todas constan de cuatro segmentos, excepto dos *per annum* (la 2ª y la 6ª), que constan de dos segmentos, y en todas el último es la fórmula: *Et benedictio Dei omnipotentis, Patris, et Filii, ✠ et Spiritus Sancti, descendat super vos et maneat semper*¹²²⁴. Al final de cada segmento el pueblo responde *Amen*. Veamos, por ejemplo, los tres primeros segmentos de la primera de las fórmulas, la de *In Adventu*:

«Omnipotens et misericors Deus, cuius Unigeniti adventum et præteritum creditis, et futurum expectatis, eiusdem adventus vos illustratione sanctificet et sua benedictione locupletet. R/. Amen.

In præsentis vitæ stadio reddat vos in fide stabiles, spe gaudentes, et in caritate efficaces. R/. Amen.

Ut, qui de adventu Redemptoris nostri secundum carnem devota mente lætamini, in secundo, cum in maiestate sua venerit, præmiis æternæ vitæ ditemini. R/. Amen». (MR p. 606)¹²²⁵.

¹²²³ Cf. E. MOELLER, *Les bénédictions solennelles du nouveau missel romain*, «Questions Liturgiques», 52 (1971), 317-325.

¹²²⁴ Así en la tercera edición *typica*, también en la primera; en cambio en la segunda la parte final era la fórmula más frecuente: «*Benedicat vos omnipotens Deus, Pater, et Filius, et ✠ Spiritus Sanctus*».

¹²²⁵ «*Dios todopoderoso y rico en misericordia, por su Hijo Jesucristo, cuya venida en carne creéis y cuyo retorno glorioso esperáis, en la celebración de los misterios de Adviento, os ilumine y os llene de sus bendiciones. R/. Amén.*

Los dos primeros segmentos derivan de una fórmula del ya citado Suplemento: el primero es casi idéntico¹²²⁶, el segundo está muy modificado¹²²⁷. El tercer segmento se ha tomado, sin modificaciones, del tercer miembro de la oración sucesiva (n. 1769) del mismo Suplemento.

Los tres segmentos se presentan, en conjunto, como una única oración en forma optativa, que se dirige a Dios Padre, invocado como omnipotente y misericordioso, atributos que fundan la petición confiada. La invocación se amplía con una proposición relativa de doble valor: por una parte, recuerda la primera venida de Cristo, como expresa el tercer segmento, y anuncia la segunda; por otra parte, presenta la disposición espiritual de fe y de esperanza del pueblo. Los tres segmentos contienen peticiones. En el primero se pide que el esplendor de la venida de Cristo santifique al pueblo y lo enriquezca con bendición. La *illustratio adventus Christi* probablemente se inspira a 2 Tes 2, 8: «*Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui et destruet illustratione (ἐπιφανεία) adventus sui*»; ésa anulará al maligno. La petición, por lo tanto, se refiere al tiempo final de la salvación, mientras en el segundo segmento la petición atañe a la vida de los fieles en el tiempo presente de la Iglesia en camino, y pide los frutos de las virtudes teologales, con expresiones que se inspiran en la sagrada

Dios os mantenga durante esta vida firmes en la fe, alegres por la esperanza y diligentes en el amor. R/. Amén.

Y así, los que ahora os alegráis por el próximo nacimiento de nuestro Redentor, cuando venga de nuevo en la majestad de su gloria recibáis el premio de la vida eterna. R/. Amén» (MRE p. 576).

¹²²⁶ Éste es el texto del Suplemento: «*Omnipotens Deus, cuius Unigeniti adventum et præteritum creditis, et futurum exspectatis, eiusdem adventus vos illustratione sanctificet et sua benedictione locupletet*» (*Le Sacramentaire Grégorien*, I, o. c., n. 1768).

¹²²⁷ Éste es el texto del Suplemento: «*In præsentis vitæ stadio vos ab omni adversitate defendat, et se vobis in iudicio placabilem ostendat*» (ibídem).

Escritura: *in fide stabiles*, inspirada en «*state in fide*» (1 Cor 16, 13); *spe gaudentes* (Rom 12, 12); *in caritate efficaces*, quizás inspirada en «*veritatem facientes in caritate*» (Ef 4, 15). En el tercer segmento, la petición de nuevo mira a la meta final: el premio de la vida eterna. Así pues, la bendición presenta las mismas características de las *orationes super populum*: es una plegaria del sacerdote a favor del pueblo, del que se distingue, pidiendo la bendición y la protección divinas más allá de la celebración, para la vida cotidiana de los fieles, y que contiene también elementos de anámnesis (*cuius Unigeniti adventum et præteritum creditis; de adventu Redemptoris nostri secundum carnem devota mente lætamini*) y escatológicos (*cuius Unigeniti adventum futurum exspectatis, eiusdem adventus vos illustratione sanctificet et sua benedictione locupletet; cum in maiestate sua venerit, præmiis æternæ vitæ ditemini*), que la hace adecuada al tiempo de Adviento.

Todas estas características están presentes en las otras fórmulas de bendición solemne, excepto en las del *tempus per annum*, que se formulan de modo más resumido y no contienen elementos anamnéticos y escatológicos –la 4ª y la 5ª contienen breves referencias escatológicas–. Véanse, por ejemplo, los tres primeros segmentos de la primera bendición en el tiempo ordinario:

*«Benedicat vobis Dominus, et custodiat vos. R/. Amen.
Illuminet faciem suam super vos, et misereatur vestri. R/.
Amen.
Convertat vultum suum ad vos, et donet vobis suam pacem.
R/. Amen»* (MR p. 610)¹²²⁸.

¹²²⁸ «El Señor os bendiga y os guarde. R/. Amén. Haga brillar su rostro sobre vosotros y os conceda su favor. R/. Amén. Vuelva su mirada a vosotros y os conceda la paz. R/. Amén» (MRE p. 582).

Esta es la llamada *Benedictio aaronitica* de Núm 6, 24-26, ya presente en el Suplemento de san Benito de Aniane¹²²⁹.

3.4.2. Despedida y veneración del altar

«Deinde diaconus, vel ipse sacerdos, manibus iunctis, versus ad populum dicit: *Ite, missa est.*

Vel: *Ite, ad Evangelium Domini annuntiandum.*

Vel: *Ite in pace, glorificando vita vestra Dominum.*

Vel: *Ite in pace.*

Populus respondet: *Deo gratias.*

Deinde sacerdos altare osculo de more veneratur, ut initio. Facta denique profunda inclinatione cum ministris, recedit» (MR p. 605)¹²³⁰.

La OGMR explica el sentido de la despedida: «para que cada uno regrese a sus honestos quehaceres alabando y bendiciendo al Dios» (OGMR 90.c).

La fórmula de despedida *Ite, missa est* y la respuesta del pueblo son muy antiguas. En efecto, según el *Ordo Romanus I*, después de la *oratio ad complendum* del pontífice, el arcediano dice dicha fórmula y el pueblo responde *Deo gratias* (n. 124). La fórmula probablemente se usaba desde hacía algunos siglos, como se deduce del uso del vocablo *missa* referido a la celebración eucarística¹²³¹. Su uso continuó en los siglos

¹²²⁹ Cf. *Le Sacramentaire Grégorien*, I, o. c., n. 1777.

¹²³⁰ «Luego, el diácono, o el mismo sacerdote, con las manos juntas, vuelto hacia el pueblo, dice: *Podéis ir en paz.* O bien: *Glorificad al Señor con vuestra vida. Podéis ir en paz.* O bien: *Anunciad a todos la alegría del Señor resucitado. Podéis ir en paz.* El pueblo responde: *Demos gracias a Dios.* Después el sacerdote venera el altar con un beso, como al comienzo. Seguidamente, hecha inclinación profunda con los ministros, se retira» (MRE p. 575).

¹²³¹ Cf. arriba 2.1.1.

sucesivos: según el *Micrologus* de Bernoldo de Constanza, *Ite, missa est* se decía en las Misas con *Gloria in excelsis* y en las otras Misas se decía *Benedicamus Domino*¹²³², lo mismo confirman el *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*¹²³³ y el ordinario de la Corte papal en tiempos de Honorio III¹²³⁴, y así lo recibió el MR 1570, en el que se indica también que en la Misas por los difuntos se decía *Requiescant in pace* (n. 30*). Con la reforma después del Concilio Vaticano II se suprimieron estas variaciones; de todas formas, como consecuencia de la Asamblea general del Sínodo de Obispos de 2005, se han introducido otras tres fórmulas a elección, por la razón que explicaba Benedicto XVI:

«En la antigüedad, “*missa*” significaba simplemente “terminada”. Sin embargo, en el uso cristiano ha adquirido un sentido cada vez más profundo. La expresión “*missa*” se transforma, en realidad, en “misión”. Este saludo expresa sintéticamente la naturaleza misionera de la Iglesia. Por tanto, conviene ayudar al Pueblo de Dios a que, apoyándose en la liturgia, profundice en esta dimensión constitutiva de la vida eclesial. En este sentido, sería útil disponer de textos debidamente aprobados para la oración sobre el pueblo y la bendición final que expresen dicha relación¹²³⁵» (SCA 51).

Por eso, en la *Reimpressio emendata* de 2008 de la tercera edición *typica* del *Missale Romanum* se han añadido las otras tres fórmulas optativas. Poner en práctica esa misión se expresa claramente en las fórmulas segunda y tercera, mientras que en la cuarta *–Ite in pace–* es menos claro, aunque, pensándolo bien, la

¹²³² Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 19: PL 151, 990.

¹²³³ Cf. *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 87.

¹²³⁴ Cf. E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court*, o. c., pp. 523-524.

¹²³⁵ Cf. *Propositio* 24.

misión de los cristianos en el mundo se puede resumir en ser apaciguadores, pues la paz, como explica santo Tomás, es efecto de la caridad¹²³⁶.

Luego, se venera el altar con un beso y una reverencia profunda:

«Después el sacerdote venera el altar con un beso, como al comienzo. Seguidamente, hecha inclinación profunda con los ministros, se retira» (MRE p. 575).

En el *Ordo Romanus I* no hay huella de una veneración final del altar. En cambio, como se ha visto arriba, según el Sacramentario de Amiens, al final de la Misa el sacerdote besaba el altar diciendo la oración *Placeat tibi, sancta Trinitas*, y lo mismo dicen el Sacramentario de Fulda y el *Ordo* de Minden. El *Micrologus* de Bernoldo de Constanza atestigua que esa veneración del altar ya se había recibido en la Misa romana en el último tercio del siglo XI¹²³⁷; también está presente en el *Ordo* de Aimón de Faversham (1243)¹²³⁸. En el MR 1570, el sacerdote besa el altar después de haber dicho la oración *Placeat tibi* y antes de bendecir al pueblo, además, cuando se retira, hace una inclinación profunda en el peldaño más bajo del altar¹²³⁹.

El significado de la veneración del altar al final de la Misa coincide con el del comienzo: el sacrificio de la cruz se ha hecho ahí presente en los signos sacramentales, ha sido el centro de la acción de gracias que se realiza en la Eucaristía y ha sido la mesa

¹²³⁶ Cf. *Summa theologiae*, II-II, q. 29, a. 3.

¹²³⁷ Cf. *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, cap. 22: PL 151, 992; l' *Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, o. c., p. 87, no habla de ello, porque describe una Misa seguida del oficio de la hora sexta.

¹²³⁸ Cf. *The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, II, o. c., pp. 5-6.

¹²³⁹ Cf. *Missale Romanum, Editio Princeps (1570)*, o. c., n. 31*.

del Señor, en la que los fieles han participado recibiendo su cuerpo y sangre.

El *Missale* no concede un relieve particular a la procesión final, porque la asamblea litúrgica ya se ha disuelto. No quiere decir que se vaya de cualquier modo, sino, como es natural, con debido recogimiento y espíritu de oración.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES LITÚRGICAS

M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, I: *Le Pontifical romain du XII^e siècle*, edición facsímile, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1972.

M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, II: *Les textes (Ordines I-XIII)*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Lauvain 1948.

M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, III: *Les textes (Ordines XIV-XXXIV)*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Lauvain 1951.

N. ANTONELLI, *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense (Rist anast 1752)*, A. WARD – C. JOHNSON (ed.), C.L.V.–Edizioni Liturgiche, Roma 1998.

G. BAROFFIO – M. SODI (ed.), *Graduale de tempore iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: editio princeps, 1614*, edición facsímile, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

G. BAROFFIO – EUN JU KIM – M. SODI (ed.), *Graduale de sanctis iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: editio princeps, 1614-1615*, edición facsímile, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.

J. O. BEAGANÇA, *O «Ordo Missae» de Reichenau*, «Didaskalia», 1 (1971), 137-161.

BERNOLDO DE CONSTANZA, *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*: PL 151, 973-1022.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, M. TUUEEDALE (ed.), London 2005, editio electronica, <http://vulsearch.sourceforge.net/html/>

B. BOTTE – CH. MOHRMANN (ed.), *L'Ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études*, Cerf–Abbayé du Mont César, Paris–Louvain 1953.

C. BRAGA – A. BUGNINI, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia: 1903-1963*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2000.

BURKHARD VON WORMS, *Decretorum libri XX ex consiliis et orthodoxorum Patrum decretis, tum etiam diversarum Nationum Synodis seu loci communes congesti*, reimpression facsimile de la *Editio princeps* Köln 1548, G. FRANSEN – T. KÖLZER (ed.), Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1992.

IOANNES BURCKARDUS, *Ordo Missae*, in ANONYMOUS, *Tracts on the Mass*, J. W. LEGG (ed.), Henry Bradshaw Society, London 1904, edición facsimilar, Nabu Public Domain Reprints, pp. 119-178.

Cæremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1984.

A. CATELLA – F. DELL'ORO – A. MARTINI (edd.), *Liber Sacramentorum Paduensis (Padova, Biblioteca Capitolare, cod. D 47)*, Edizioni Liturgiche, Roma 2005.

J. DÉCREUX, *Le Sacramentaire de Marmoutier (Autun 19 bis) dans l'histoire des Sacramentaires carolingiens de IX^e siècle*, Revus et mis au point par Victor Saxer, 2 vol. (I: *Étude*; II: *Texte*), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1985.

F. DELL'ORO ED ALTRI (ed.), *Monumenta liturgica Ecclesie Tridentinae saeculo XIII antiquiora*, II/A: *Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985.

J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien : Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, I: *Le Sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, Editions universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1979².

L. DUCHESNE (ed.), *Le Liber Pontificalis : texte, introduction et commentaire*, I, E. Thorin éditeur, Paris 1886.

L. EIZENHÖFER, *Canon Missae Romanae*, I: *Traditio textus*, Orbis Catholicus, Roma 1954.

L. EIZENHÖFER, *Canon Missae Romanae*, II: *Textus propinqui*, Herder, Roma 1966.

R. FALSINI – A. LAMERI (ed.), *Ordinamento generale del Messale Romano: Commento e testo*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2006.

L. FISCHER (ed.), *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, F. P. Datterer & Co (A. Sellier), München 1916.

A. HÄNGGI – P. LADNER (ed.), *Missale Basileense saec. XI (Codex Gressly): Textband*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg 1994.

A. HÄNGGI – I. PAHL (ed.), *Prex eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Éditions Universitaires, Fribourg 1968.

O. HEIMING (ed.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis*, CCL 159 B, Brepols, Turnhout 1984.

R.-J. HESBERT (ed.), *Antiphonale Missarum sextuplex, d'après le Graduel de Monza et les Antiphonaires de Rheineau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Herder, Roma 1935, réimpression 1985.

T. F. KELLY, *The Ordinal of Montecassino and Benevento: Breviarium sive ordo officiorum, 11th Century*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008.

C. KNIEWALD, *Ordo et Canon Missae e Missali S. Sabinae MR 166 saec. XI*, «Ephemerides Liturgicae», 70 (1956), 325-337.

V. LEROQUAIS, *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens. Paris Bibl. nat. ms. lat., 9432 (IX^e s.)*, «Ephemerides liturgicae», 41 (1927), 435-445.

Liber Pontificalis nella recensione di Pietro Guglielmo OSB e del card. Pandolfo, glossato da Pietro Bohier OSB, vescovo di Orvieto, U. PREROVSKY (ed.), 3 vol., («Studia Gratiana», 21-23), Roma 1978.

E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, t. I, ed. novissima, apud Remondini, Venetiis 1788.

J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae cursus ompletus (...) : series latina*, 221 vol., Garnier, Paris 1844-1865.

Misal Romano. Edición típica según la tercera edición latina aprobada por la Conferencia Episcopal Española, Libros Litúrgicos. Conferencia Episcopal Española, Madrid 2017.

Missale Romanum, Editio Princeps (1570), M. SODI – A. M. TRIACCA (ed.), Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

Missale Romanum, Ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V Pont. Max. iussu editum et Clementis VIII. auctoritate recognitum, ex Officina Plantiniana, Antverpiæ 1621.

Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum S. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum Clementis VIII. et Urbani VIII. auctoritate recognitum, Typographia Balleoniana, Venetiis 1726.

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 Vaticanis, 2002, reimpressio emendata, 2008.

Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo lectionum Missæ, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana 1981.

L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER–P. SIFFRIN (ed.), *Liber Sacramentorum Romanæ Ecclesiæ ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Herder, Roma 1981³.

L. C. MOHLBERG – L. EIZENHÖFER–P. SIFFRIN (ed.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV[80])*, Herder, Roma 1978³.

G. MORIN, *Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Église romaine*, «Revue Bénédictine», 27 (1910), 41-74.

G. MORIN, *Liturgie et basiliques de Rome au milieu du VII^e siècle, d'après les listes d'Évangiles de Würzburg*, «Revue Bénédictine», 28 (1911), 296-330.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

A. ODERMATT (ed.), *Ein Rituale in beneventanischer Schrift. Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod C 32, Ende des 11. Jahrhunderts*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Fribourg 1980.

A. PARDO (ed.), *Documentación litúrgica: Nuevo Enquiridion, de San Pío (1903) a Benedicto XVI*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006.

Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum

Ioanni Pauli II PP. II cura recognitum. De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum, Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1990.

Pontificale Romanum ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo dedicationis ecclesiæ et altaris, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1977.

M. PRZECZEWSKI (ed.), *Missale Franciscanum Regulæ codicis VI.G.38 Bibliothecæ Nationalis Neapolinensis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

S. REHLE (ed.), *Missale Beneventanum von Canosa (Baltimore, Walters Art Gallery, MS W6)*, F. Pustet, Regensburg 1972.

G. RICHTER – A. SCHÖNFELDER (ed.), *Sacramentarium Fuldense sæculi X (cod. theol. 231 der K. Universitätsbibliothek zu Göttingen)*, Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda 1912, edizione anastatica della Henry Bradshaw Society, Saint Michael's Abbey Press, Farnborough (UK) 1982.

Ritual de la Dedicación de Iglesias y Altares, Conferencia Episcopal Española.

Rituale Romanum. Editio Princeps (1614), M. SODI – J. J. FLORES ARCAS (ed.), Edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Iuris Canonici accomodatum SSMI D. N. Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum. Editio typica 1952, Edizione anastatica, M. SODI–A. TONIOLO (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

Sacramentarium Tridentinum, en F. DELL'ORO ED ALTRI (ed.), *Monumenta liturgica Ecclesiæ Tridentinae saeculo XIII*

antiquiora, II/A: *Fontes liturgici: Libri Sacramentorum*, Società Studi Trentini di Scienze Storiche, Trento 1985, pp. 3-416.

G. SHIN-HO CHANG (ed.), *Vetus Missale Romanum Monasticum Lateranense, Archivii Basilicæ Lateranensis Codex A65 (olim 65): Introduzione, Edizione semicritica e Facsimile (f. 208 - f. 327)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

M. SODI – J. J. FLORES ARCAS (ed.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*, edizione anastatica, introduzione e appendice, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

M. SODI – A. TONIOLO (ed.), *Missale Romanum ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio typica 1962, edizione anastatica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.

S. J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy: The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, I: *Introduction, Description of Manuscripts*; II: *Texts*, E. J. Brill, Leiden 1963.

E. J. P. VAN DIJK – J. H. WALKER, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, The University Press, Fribourg 1975.

C. VOGEL – R. ELZE (ed.), *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, 3 vol., Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, I: *Le texte I (NN. I-XCVIII)*, 1963; II: *Le texte II (NN. XCIX-CCLVIII)*, 1963; III: *Introduction générale et Tables*, 1972.

A. WARD – C. JOHNSON (ed.), *Missalis Romani editio princeps Mediolani anno 1474 prelis mandata*, Reimpressio vaticani exemplaris, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1996.

A. WILMART, *Le Comes de Murbach*, «Revue Bénédictine», 30 (1913), 25-69.

A. WILMART, *Le lectionnaire d'Alcuin*, «Ephemerides Liturgicae», 51 (1937), 136-197; ristampa, C.L.V.–Edizioni Vincenziane, Roma 1997.

A. WILMART, *Analecta Reginensia: Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, («Studi e Testi», 59), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1933.

FUENTES PATRÍSTICAS

SAN AGUSTÍN, *Obras completas. Edición bilingüe*, X: *Sermones* (2º) 51-116, traducción de L. CILLERUELO – M. M. CAMPELO – C. MORÁN – P. DE LUIS, B.A.C., Madrid 1983.

SAN AGUSTÍN, *Obras completas. Edición bilingüe*, XXIV: *Sermones* (4º) 184-272B: *Sermones sobre los tiempos litúrgicos*, traducción y notas de P. DE LUIS, B.A.C., Madrid 1983.

SAN AGUSTÍN, *Obras completas. Edición bilingüe*, XIa: *Cartas* (2º), 124-187, traducción y notas de L. CILLERUELO, 3ª ed., B.A. C., Madrid 1987.

SAN AGUSTÍN, *Obras completas. Edición bilingüe*, XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, traducción de T. PRIETO, B.A.C., Madrid 1955.

S. AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones in Epistolas apostolicas*, II (*Sermones* 157-183), S. BOODS (ed.), (CCL 41 Bb), Brepols, Turnhout 2016.

S. AURELIUS AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, E. DEKKERS – I. FRAIPONT (ed.), 3 vol. (CCL 38-40), Brepols, Turnhout 1956.

S. AURELIUS AUGUSTINUS, *In Johannis Evangelium tractatus CXXIV*, R. VILLEMS (ed.), (CCL 36), Brepols, Turnhout 1954².

S. AURELIUS AUGUSTINUS, *De fide rerum invisibilium, Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate, De*

catechizandis rudibus, Sermo ad catechumenos de symbolo, Sermo de disciplina christiana, Sermo de utilitate ieiunii, Sermo de excidio Urbis Romae, De heresibus, E. EVANS (ed.), (CCL 46), Brepols, Turnhout 1969.

S. AURELIUS AUGUSTINUS, *De Ciuitate Dei*, Libri XI-XXII, B. DOMBART – A. KALB (ed.), (CCL 48), Brepols, Turnhout 1955.

AMBROSIASTER, *Commentarius in epistolas Paulinas*, III, H. I. VOGELS (ed.), CSEL 81/3, Wien 1969.

SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Catequesis a los recién bautizados*, J. URDEIX (ed.), («Cuadernos Phase», 123), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002.

SANT'AMBROGIO, *Expositio Psalmi CXVIII [Litterae I-XXII]*, 2 vol., M. PETSCHENIG [ed.], Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova Editrice, Milano–Roma 1987.

S. AMBROSIUS, *Opera*, VII: *Explanatio Symboli - De Sacramentis - De Mysteriis - De Paenitentia - De excessu fratris - De obitu Theodosii*, O. FALLER (ed.), (CSEL 73), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vindobonæ 1955.

B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, 5ª edición mejorada, A. GERHARDS – S. FELBECKER (ed.), Aschendorff, Münster Westfalen 1989.

S. CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermones*, G. MORIN – C. LAMBERT (ed.), (CCL 103-104), 2ª ed., Turnhout 1953.

S. CIPRIANO DE CARTAGO, *Obras completas*, I: *Testimonios a Quirino - A Donato - La unidad de la Iglesia católica - La oración dominical - La condición mortal del hombre - A Demetriano - Sobre los bienes de la paciencia - Cartas*, edición bilingüe, J. A. GIL-TAMAYO (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.

S. CYPRIANUS, *Ad Donatum, De mortalitate, Ad Demetrianum, De opere et eleemosynis, De zelo et livore*, edidit M. SIMONETTI. *De dominica oratione, De bono patientiae*, edidit C. MORESCHINI, (Corpus christianorum. Series latina, 3 A), Brepols, Turnhout 1976.

SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis a los recién bautizados* («Cuadernos Phase», 123), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002.

Les Constitutions apostoliques, III: Livres VII et VIII, («Sources chrétiennes», 336), M. METZGER (ed.), Cerf, Paris 1987.

Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé, J.J. AYÁN CALVO (ed.), («Fuentes patristicas», 3), Ciudad Nueva, Madrid 1992.

La Didajé – La Tradición apostólica de San Hipólito, J. URDEIX (ed.), («Cuadernos Phase», 75), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2004.

Didachè, Insegnamento degli Apostoli, con testo greco a fronte, G. VISONÀ (ed.), Paoline, Milano 2000.

J. A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Kösel, München, 1986⁹.

S. FULGENTIUS EPISCOPUS RUSPENSIS, *Opera*, J. FRAIPONT (ed.), CCL 91, Brepols, Turnhout 1968.

S. ISIDORUS HISPALENSIS, *De ecclesiasticis officiis*, CH. M. LAWSON (ed.) (CCL 113), Brepols, Tornhout 1989.

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, CH. MUNIER (ed.), («Sources Chétiennes», 507), Cerf, Paris 2006.

LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, S. BRANDT (ed.), (CSEL 19), Vindobonæ 1890.

LACTANTIUS, *Institutiones diuinae, VI*, CH. INGREMEAU (ed.), (Sch 509), Paris 2007.

J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus. Series Latina*, Paris 1844ss.

Sancti Optati Milevitani libri VII, C. ZIWSA (ed.), CSEL 26, Vindobonæ 1893.

ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, J. SCHERER (ed.), («Sources Chrétiennes», 67), Éditions du Cerf, Paris 1960.

Padres Apóstolicos y Apologistas griegos (s. II), D. RUIZ BUENO (ed.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2002.

S. PROSPER, *De vocatione omnium gentium*, R. J. TESKE – D. WEBER (ed.), CSEL 97, Wien 2009.

PSEUDO-IPPOLITO, *Tradizione apostolica*, E PERETTO (ed.), Città Nuova Editrice, Roma 1996.

TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, en *Opera* (CCL 1) Aem. Kroymann (ed.), Brepols, Tornhout 1954, pp. 437-726.

TERTULLIANUS, *De Anima*, en *Opera*, J. H. WASZINK (ed.), Brepols, Tornhout 1954 (CCL 2), pp. 779-869.

TERTULLIANUS, *De corona*, en *Opera*, AEM. KROYMANN (ed.), Brepols, Tornhout 1954 (CCL 2), pp. 1037-1065.

The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity, H. VAN DE SANDT – D. FLUSSER (ed.), Royal Van Gorcum – Fortress Press, Assen – Minneapolis 2002.

FUENTES MAGISTERIALES

G. ALBERIGO E ALTRI, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edizione bilingue, EDB, Bologna 1991.

BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, traducción española de www.vatican.va.

BURKHARD VON WORMS, *Decretorum libri XX ex consiliis et orthodoxorum Patrum decretis, tum etiam diversarum Nationum*

Synodis seu loci communes congesti, facsimile de la *Editio princeps* Köln 1548, G. FRANSEN – T. KÖLZER (ed.), Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1992.

Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Getafe (Madrid) 1992.

Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii quinti Pont. Max. iussu editus. Editio critica, P. RODRÍGUEZ ET ALII (ed.), Libreria Editrice Vaticana–Ediciones Universidad de Navarra, Roma–Pamplona 1989.

Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada, Instituto Martín de Azpilcueta, EUNSA, Pamplona 2001⁶.

Concilia Africae, A. 345 – A. 525, C. MUNIER (ed.), CCL 149, Brepols, Turnhout 1974.

Concilia Galliae, A. 511 – A. 695, C. DE CLERCQ (ed.), CCL 148A, Brepols, Turnhout 1963.

CONCILIO VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, edición bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1966⁴.

H. DENZINGER – P. HÜNERMANN (ed.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum e declarationum de rebus fidei et morum*, edición bilingüe latín-español, Herder, Barcelona 1999.

H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER (ed.), *Enchiridion symbolorum, definitionum e declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona-Freiburg Br.-Roma 1976³⁶.

S. GREGORIUS MAGNUS, *Opere*, V/3: *Lettere (VIII-X)*, V. RECCHIA [ed.], Città Nuova Editrice, Roma 1998, edición bilingüe.

S. GREGORIUS MAGNUS, *Registrum epistolarum*, 2 vol., D. NORBERG (ed.), Brepols, Turnholt 1982, CCL140 et 140A.

S. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

R. KACZYNSKI (ed.), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicæ*, I: 1963-1973; II: 4.12.1973-4.12.1983; III: 4.12.1983-4.12.1993, C.L.V.–Edizioni Liturgiche, Roma 1976, 1988, 1997.

S. LEO MAGNUS, *Tractatus*, A. CHAVASSE (ed.), (CCL 138), Brepols, Turnhout 1973.

D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 53 vol., Akademische Druck- U. Verlagsantalt, Graz 1960-1962, reproducción de la edición de Hubert Welke, Paris 1901-1927.

J. VIVES – T. MARÍN MARTÍNEZ – G. MARTÍNEZ DíEZ (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona-Madrid 1963.

INSTRUMENTOS

M. BARBA, *Institutio Generalis Missalis Romani: Textus – Synopsis – Variationes*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

A. BLAISE – H. CHIRAT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, reimpresión facsimilar de la edición de 1954, Brepols, Turnhout 1993.

A. BLAISE – A. DUMAS, *Le vocabulaire latin del principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout 1966.

F. CALONGHI, *Dizionario latino-italiano*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990³.

E. DIEHL, *Inscriptiones latinæ christianæ veteres I*, Berlin 1925

C. DU FRESNE SIEUR DU CANGE, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, auctum a D. P. CARPENTARIO – G. A. L. HENSCHEL –

L. FAVRE, 10 vol., facsimile de la edición de 1883-1887, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz 1954.

M. P. ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the Missale Romanum*, Dekker & Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht 1966².

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»*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis – Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

P. GORDAY (ed.), *Colossesi, 1-2 Tessalonicesi, 1-2 Timoteo, Tito, Filemone*, («La Bibbia commentata dai Padri», Th. C. ODEN [ed.], «Nuovo Testamento», 9), trad. M. Lupi, Città Nuova Editrice, Roma 2004.

E. MOELLER (ed.), *Corpus Benedictionum Pontificalium*, I-IV, CCL 162A-C, Brepols, Turnhout 1971-1979.

E. MOELLER (ed.), *Corpus Praefationum*, I-V: CCL 161A-D, Brepols, Turnhout 1980-1981.

E. MOELLER – I. M. CLÉMENT – B. COPPIETERS'T WALLANT (ed.), *Corpus Orationum*, I-XIV: CCL 160A-M, Brepols, Turnhout 1992-2004.

A. PARDO (ed.), *Documentación litúrgica: Nuevo Enquiridion, de San Pío (1903) a Benedicto XVI*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2006.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid 1992.

M. SODI – A. TONIOLO (ed.), *Concordantia et indices Missalis Romani. Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

M. SODI – A. TONIOLO – P. BRUYLANTS (†) (ed.), *Liturgia Tridentina: fontes – indices – concordantia, 1568-1962*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

M. SODI – G. BAROFFIO – A. TONIOLO, *Sacramentarium Gregorianum. Concordantia*, LAS, Roma 2012.

A. WARD – C. JOHNSON, *The Prefaces of the Roman Missal: A Source Compendium with Concordance and Indices*, Congregation for Divine Worship, Roma 1989.

ESTUDIOS BÍBLICOS

J. BEHM, *διαθήκη*, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1966, col. 1065-1094.

J. BEHM, *διατίθεμι*, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1966, col. 1013-1017.

A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, en S. A. PANIMOLLE (ed.), *Alleanza-Patto-Testamento*, («Dizionario di spiritualità biblico-patristica: I grandi temi della S. Scrittura per la "Lectio divina"», 2), Borla, Roma 1992, pp. 19-23.

J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, («The Anchor Bible», 28), Doubleday, Garden City (NY) 1986².

E. KUTSCH, *b^erît - impegno*, en E. JENNI - C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, col. 298-305.

S. LÉGASSE, *Marco*, Borla, Roma 2000.

R. H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, Revised Edition, («The New International Commentary on the New Testament»), W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. 1997.

A. RAHLFS – R. HANHART (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006².

G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca: commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma 1992.

C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux, II: Commentaire*, Gabalda, Paris 1953³.

H. STRATHMANN, λατρεύω, λατρεία, en G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 6, Paideia, Brescia 1970, col. 167-190.

M. WEINFELD, *b^erît*, en G. J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (ed.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, I, Paideia, Brascia 1988, col. 1597-1614.

ESTUDIOS LITÚRGICOS

AMALARIUS, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, I: *Introductio – Opera minora*, II: *Liber officialis*, III: *Liber de ordine antiphonarii ; Eclogae de ordine romano ; Appendix tomi I et II ; Indices*, I. M. HANSSSENS (ed.), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1948, 1950, 1950.

F. M. AROCENA, *El altar cristiano*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006.

J. C. ASENSIO, *El canto gregoriano: Historia, liturgia, formas...*, Alianza Editorial, Madrid 2008.

M. AUGÉ, *Riscoperta, ripristino e sviluppi della preghiera universale*, «Rivista Liturgica», 97 (2010), 893-904.

M. BARBA, «*L'Eucaristia fa la Chiesa*» nei riti d'ingresso, «Rivista di scienze religiose», 11 (1997), 7-45.

M. BARBA, *La primitiva preparazione dell'Institutio Generalis Missalis Romani*, «Ecclesia Orans», 18 (2001), 297-326.

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.

M. BARBA, *Il Messale Romano: Tradizione e progresso nella terza edizione tipica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

C. K. BARRETT, *Atti degli Apostoli*, («Commentario Paideia. Nuovo Testamento», 5), 2 vol., Paideia, Brescia 2003.

A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, en S. A. PANIMOLLE (ed.), *Alleanza-Patto-Testamento*, («Dizionario di spiritualità biblico-patristica: I grandi temi della S. Scrittura per la “Lectio divina”», 2), Borla, Roma 1992, pp. 19-23.

P. BORELLA, *Evoluzione letteraria del Canone romano*, «Rivista Liturgica», 53 (1966), 523-561.

B. BOTTE, *L'Ange du Sacrifice et l'épiclese de la Messe romaine au moyen âge*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 1 (1929), 284-308.

B. BOTTE, «*Et eleuatis oculis in caelum*». *Étude sur les récits liturgiques de la Dernière Cène*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1978, pp. 77-86.

J.-P. BOUHOT, *Fragments attribués à Vigile de Thapse dans l'Expositio missæ de Florus de Lyon*, «Revue des études augustinennes», 21 (1975), 302-316.

C. A. BOUMAN, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer*, «*Vigiliæ Christianæ*», 4 (1950), 94-115,

A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, nuova edizione riveduta e arricchita, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1997.

R. CABIÉ, *L'Eucaristia*, (A. G. MARTIMORT [ed.], «La Chiesa in preghiera: Introduzione alla Liturgia», II), edizione rinnovata, Queriniana, Brescia 1985.

F. CABROL, *Apologies*, en IDEM (ed.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I, Letouzey et Ané, Paris 1907, col. 2591-2601.

I. M. CALABUIG, *L'«Ordo dedicationis ecclesiae et altaris»*. *Appunti di una lettura*, «Notitiae», 13 (1977), 391-450.

B. CAPELLE, *Le texte du «Gloria in excelsis»*, «Revue d'histoire ecclésiastique», 44 (1949), 439-457.

B. CAPELLE, *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire, 2: Histoire : La messe*, Centre Liturgique – Abbaye du Mont César, Louvain 1962.

G. CASATI, *La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino*, «Augustinianum», 9 (1969), 484-314.

G. CAVALLI, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa latina: Un rito che qualifica il sacramento*, (diss.), Pontificium Athenæum Antonianum, Roma 1999.

J. CHATILLON, *Devotio*, en *Dictionnaire de spiritualité*, III, Beauchesne, Paris 1957, col. 702-716.

A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Regimensis 316)*, *Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII^e siècle*, Desclée & Cie, Tournai 1958.

A. CHAVASSE, *L'Épistolier romain du Codex de Wurtzbourg*, «Revue Bénédictine», 91 (1981), 280-331.

E. COSTA jr., *Tropes et séquences dans le cadre de la vie liturgique au moyen-âge*, «Ephemerides Liturgicæ», 92 (1978), 261-322, 440-471.

F. COURTNEY, *Micrologus*, en *New Catholic Encyclopedia*, IX, The Catholic University of America, Washington, D.C. 1967, p. 810.

B. M. CRAIG, *Fractio Panis: A History of the Breaking of Bread in the Roman Rite*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 2011.

P. DE CLERCK, *La "prière universelle" dans les liturgies latines anciennes : Témoignages patristiques et textes liturgiques*, Aschendorff, Münster Westfalen 1977.

F. DELL'ORO, *La preghiera dei fedeli: tradizione o innovazione?*, «Rivista liturgica», 74 (1987), 17-31.

R. DE ZAN, «*I molteplici tesori dell'unica Parola*»: *Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Edizioni Messaggero Padova 2008.

G. DI NAPOLI, *Hanc igitur: una formula per raccomandare specifiche oblate*, «Ecclesia Orans», 14 (1997), 188-194.

G. DI NAPOLI, *Il lento processo di formazione del Canone romano*, «Ecclesia Orans», 17 (2000), 229-268.

G. DI NAPOLI, *La prex a Roma prima e dopo l'introduzione del Sanctus: sconvolgimenti e riconfigurazione*, «Ecclesia Orans», 25 (2008), 261-309.

G. DURAND, *Rationale divinorum officiorum*, IV, 51, 17: A. DAVRIL – T. M. THIBODEAU (ed.), («Corpus Christianorum. Continuatio Maedævalis», 140), Brepols, Turnholt 1995.

J. ECHEVARRÍA, *Vivere la Santa Messa*, Ares, Milano 2010.

Epistolae de ordine sacrae oblationis et de diversis charismatibus Ecclesiae Germano Parisiensi episcopo adscriptae: PH. BERNARD (ed.), («Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis», 187), Brepols, Turnhout 2007.

M. S. ERNEST, *The Postconciliar Reform of the Sign of the Cross and the Imposition of Hand over the Gifts in the Roman Canon*, «Ephemerides Liturgicae», 127 (2013), 257-282.

B ESTRADA, *L'Eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A proposito di At 2, 42-47*, «Annales theologici», 14 (2000), 81-101.

V. E. FIALA, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit Saint dans les rites latines*, en *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, XVI^e Semaine d'études liturgiques (Paris, 1-4 Juillet 1969), Edizioni Liturgiche, Roma 1977, pp. 87-103.

J. J. FLORES, *Los sacramentales: Bendiciones, exorcismos y dedicación de las iglesias*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2010

C. FOLSOM, *Mysterium fidei and St. Leo the Great*, «Ecclesia Orans», 15 (1998), 289-302.

A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía, don y misterio: Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2009.

C. GIRAUDO, *"In unum corpus". Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Edizioni San Paolo, Roma 2001.

C. GIRAUDO, *La preghiera dei fedeli tra eclissi e clandestinità. La sopravvivenza ufficiosa delle suppliche dopo le letture*, «Rivista Liturgica», 97 (2010), 876-892.

R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 1980; *El espíritu de la liturgia*, («Cuadernos Phase», 100, Centre de Pasgtoral Litúrgica 2002.

C. E. GUILLÉN, *La imagen de la Iglesia en el Ordo Missae: Estudio de teología litúrgica en una Misa dominical del Tiempo Ordinario según el Missale Romanum editio typica tertia*, (diss.), Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Romae 2009.

J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Iglesia y liturgia en el Africa romana del siglo IV: Bautismo y eucaristía en los libros de Optato, obispo de Milevi*, CLV–Edizioni Liturgiche, Roma 2001.

W. HARTMANN, *Bernold von Konstanz*, en *Lexikon des Mittelalters*, I, Artemis Verlag, München-Zürich 1980, col. 2007-2008.

J. HERMANS, *La celebrazione dell'Eucaristia: Per una comprensione teologico-pastorale della messa secondo il Messale Romano*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1985.

R.-J. HESBERT (ed.), *Le Graduel, chant responsorial*, «Ephemerides Liturgicae», 95 (1981), 316-350.

INNOCENZO III, *Il sacrosanto Mistero dell'Altare (De sacro Altaris Mysterio)*, S. FIORAMONTI (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

J. A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa: Tratado histórico-litúrgico*, B.A.C., Herder – La Editorial Católica, Madrid 1951.

J. A. JUNGSMANN, *The place of Christ in liturgical prayer*, Geoffrey Chapman – The Liturgical Press, London – Collegeville, MN 1989.

E. KUTSCH, *b^erît - impegno*, en E. JENNI - C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, col. 298-305.

G. LANDOTTI, *La «Preghiera dei fedeli» in lingua italiana dal secolo XIII al secolo XX*, «Ephemerides Liturgicae», 91 (1977), 97-131.

H. LECLERCQ, *Évangélique*, en F. CABROL – H. LECLERCQ (ed.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, V, Letouzey et Ané, Paris 1922, col. 775-845.

J. LÉCUYER, «*Et avec ton esprit*». *Le sens de la formule chez les Pères de l'Eglise 'd'Antioche*, en *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, pp. 447-451.

E. LODI, *Liturgia della Chiesa: Guida allo studio della liturgia nelle fonti antiche e recenti*, EDB, Bologna 1981.

M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Antenore, Padova 1972.

A. MARINI, *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino: La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della Parola e al Sacrificio Eucaristico*, Pavoniana, Brescia 1989.

S. MARSILI, *Le orazioni della Messa nel nuovo Messale: Teologia e pratica della preghiera liturgica*, «Rivista Liturgica», 58 (1971), 70-91.

A.-G. MARTIMORT, «*Præsens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum sacræ Scripturæ in Ecclesia leguntur*», en E. DHANIS – A. SCHÖNMETZER (ed.), *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, (Romae, 26 septembris – 1 octobris 1966), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1968, pp. 300-315.

A.-G. MARTIMORT, *La documentation liturgique de dom Edmond Martène : Étude codicologique*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1978.

A.-G. MARTIMORT, *Origine et signification del'Alleluia de la messe romaine*, reproducido en *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, 95-122.

A.-G. MARTIMORT, *À propos du nombre des lectures à la messe*, 1984, en IDEM, *Mirabile laudis canticum. Mélanges liturgiques : études historiques, la réforme conciliaire, portraits de liturgistes*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1991, pp. 125-135.

E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, I: *Struttura, fonti, teologia*; II: *Testi e documenti editi e inediti*, EDB, Bologna 1991².

E. MAZZA, *L'anafora eucaristica: Studi sulle origini*, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1992.

A. MIRALLES, *La interpretación de los Salmos en San Agustín*, en *Ecclesiologia et Sacramenta: Raccolta di studi dell'autore offerta dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce in occasione del suo 70° genetliaco*, R. DÍAZ DORRONSORO – A. GARCÍA IBÁÑEZ (ed.), Cantagalli, Siena 2011, pp. 519-541.

E. MOELLER, *Les bénédictiones solennelles du nouveau missel romain*, «Questions Liturgiques», 52 (1971), 317-325.

J.-B. MOLIN, *L'oratio communis fidelium au moyen âge en Occident du X^e ai XV^e siècle*, en *Miscellanea liturgica in onore di S. R. il cardinale Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, presidente del Consilium per l'applicazione della Costituzione sulla sacra liturgia*, II, Desclée, Roma 1967, 313-468.

B. NEUNHEUSER, *Les gestes de la prière à genoux et de la génuflexion dans les Églises de rite romain*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1978, pp. 153-165.

A. NOCENT, *Storia della celebrazione dell'Eucaristia*, en PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO, *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia*, 3/2 (*La Liturgia, Eucaristia: teologia e storia della celebrazione*), Marietti, Genova 1991³, pp. 189-270.

A. R. NUSCA, *Liturgia e Apocalisse: Alcuni aspetti della questione*, en E. BOSETTI – A. COLACRAI (ed.), *Apocalypsis: Percorsi nell'Apocalisse in onore di Ugo Vanni*, Citadella Editrice, Assisi 2005, pp. 459-478.

V. RAFFA, *Le orazioni sulle offerte del proprio del tempo nel nuovo Messale*, «Ephemerides Liturgicæ», 84 (1970), 299-322.

V. RAFFA, *Le nuove antifone alla comunione nell'edizione italiana 1983 del Messale Romano*, «Rivista Liturgica», 71 (1984), 660-726.

V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalle teologia alla pastorale pratica*, Nuova edizione ampiamente riveduta e aggiornata secondo l'editio typica tertia del Messale Romano, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 2003.

J. RATZINGER, *La fiesta de la fe: Ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999².

J. RATZINGER, *Opera omnia*, 11: *Teologia della liturgia: La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

M. P. RÍO, *La Iglesia, misterio de comunión familiar (I)*, «Annales theologici», 17 (2003), 263-291.

A. ROSE, *L'usage et la signification de l'Alleluia en Orient et en Occident*, en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge XXIV^e Semaine d'études liturgiques*, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 1978, pp. 205-233.

PH. ROUILLARD, «*Sanctus*», en G. MATHON – G.-H. BAUDRY (ed.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, XIII, Letouzey et Ané, Paris 1993, col. 796-798.

H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder, Romae–Friburgi Brisg.–Barcinone 1960.

M. SODI, *Il Missale Romanum tra l'edizione del 1474 e quella del 1962. La novitas nella traditio*, «Rivista Liturgica», 95 (2008), 55-77.

S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, 5 vol., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1961-1965³.

S. THOMAS AQUINAS, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, II, R. CAI (ed.), Marietti, Taurini-Romæ 1958⁸.

SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, texto de la edición crítica leoniana, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1965³.

A. M. TRIACCA, *La strutturazione eucologica dei Prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi (In margine al nuovo «Missale Romanum»)*, «Ephemerides Liturgicæ», 86 (1972), 233-279.

A. M. TRIACCA, *Valore teologico della «Liturgia della Parola»*, «Rivista Liturgica», 73 (1986), 616-632.

A. M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo nella liturgia e nella vita della Chiesa*, A. L. MAQUEDA (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

C. VALENZIANO, *Ambone e candelabro: Iconografia e iconologia*, en S. MAGGIANI (ed.), *Gli spazi della celebrazione rituale*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2005, pp. 67-125 e 64 tavole.

C. VALENZIANO, *L'ambone: aspetti storici*, en G. BOSELLI (ed.), *L'ambone: Tavola della parola di Dio*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (BI) 2006, pp. 87-100 e ilustraciones 1-37.

F. J. VAN BEEK, *A Note on two Liturgical Greetings and the People's Reply*, «Ephemerides Liturgicæ», 103 (1989), 519-522.

H. VAN DE SANDT – D. FLUSSER, *The Didache: Its Jewish Sources and its Place in Early Judaism and Christianity*, Royal Van Gorcum – Fortress Press, Assen – Minneapolis 2002.

C. VOGEL, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, Revised and Translated by W. STOREY – N. K. RASMUSSEN – J.

K. BROOKS-LEONARD, The Pastoral Press 1986, Washington, D.C. 1986.

A. WARD, *Orations of the Second Week of Easter in the 2000 "Missale Romanum"*, «Ephemerides Liturgicae», 126 (2012), 68-123.