

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA



LA PLEGARIA EUCARÍSTICA IV
a 50 años de la reforma litúrgica
impulsada por el Concilio Vaticano II

Disertación escrita para la Licenciatura
Especializada en Teología Dogmática

Alumno: Pbro. Juan A. Herrera
Matricula N°: 101376
Director: Pbro. Lic. Esteban Casella

Buenos Aires, 25 de Setiembre de 2014

“Sí, Dios amó tanto al mundo,
que entregó a su Hijo único,
para que todo el que crea en Él no muera,
sino que tenga Vida eterna”.

Jn 3,16

“Los que aman son los que más saben de Dios,
es a ellos a quienes los teólogos tienen que escuchar”.

H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 19

Siglas y abreviaturas

PE	Plegaria eucarística
CVII	Concilio Vaticano II
DV	Constitución dogmática Dei Verbum
SC	Constitución dogmática Sacrosanctum Concilium
LG	Constitución dogmática Lumen Gentium
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica
HPPE	A. HÄNGGI- I. PAHL, <i>Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti</i> , Fribourg Suisse, Editions Universitaires, 1968
NDL	D. SARTORE, – A. TRIACCA, (dirs.), <i>Nuevo diccionario de liturgia</i>
OGMR	Ordenamiento General del Misal Romano
OPE 1	E. MAZZA, <i>Le odierne preghiere eucaristiche. Vol I: Struttura, teologia, fonti</i>
OPE 2	E. MAZZA, <i>Le odierne preghiere eucaristiche. Vol II: Testi et documenti editi e inediti</i>
SIT	G. SEGUI I TROBAT, <i>La Plegaria eucarística IV del “Missale Romanun” de Pablo VI. Estudio teológico</i>
CNPE	P. JOUNEL, <i>La composition des nouvelles prières eucharistiques</i>
CPE	J. GELINEAU, <i>La cuarta plegaria eucarística</i>
LE	V. RAFFA, <i>Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Nuova edizione ampiamente riveduta e aggiornata secondo l’editio typica tertia del Messale Romano</i>
NDTB	P. ROSSANO, <i>Nuevo diccionario de teología bíblica</i>
CDC	Código de Derecho Canónico
DLNE	PARDO, Andrés, <i>Documentación litúrgica. Nuevo Enchiridion. De San Pio X (1903) a Benedicto XVI</i>

INTRODUCCIÓN

1) Motivación y pertinencia del tema

El origen remoto del interés por el tema me lo ha dado el P. Leonardo Cappelluti, aunque el profesor no lo sepa. Con Él cursé en el bachillerato algunas de las materias sistemáticas: Trinidad, Eucaristía y Cristología. Me llamaba la atención que siempre en la última clase, al hablar del examen final, proponía rendir con una plegaria eucarística. Aún no entendía todo el contenido de esa oración. El origen más cercano, ya sabiendo que quería estudiar en profundidad la plegaria eucarística IV, fue el comentario generalizado de que era muy linda, pero extensa. Me preguntaba si tener los textos en la lengua vernácula era suficiente para poder participar en la liturgia. Desde allí me ha quedado la inquietud de conocer en profundidad el contenido de la plegaria, y de todos los elementos que puedan ayudar a la participación litúrgica. Poder trabajar para “dar un rostro nuevo y una voz potente a la oración de la Iglesia”.¹

La plegaria eucarística es una forma de oración entre Dios y su Iglesia. Dios es amor (1 Jn 4,8), y lo es también en su relación con el mundo, ya que “tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único” (Jn 3,16). Por eso, se reflexiona sobre el nexo entre el misterio de Dios amor trinitario y la historia amorosa de salvación que tiene su culmen en el Misterio Pascual. Dios, que “quiso revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad... habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor”.² Las palabras y los gestos se hacen oración a un Dios que se hace presencia cercana. Así lo expresa el Papa Francisco:

“No sólo nos habla, sino que también «se hace presente —precisó— en medio de su pueblo, en medio de su Iglesia. Es la presencia del Señor. El Señor que se acerca a su pueblo; se hace presente y comparte con su pueblo un poco de tiempo». Esto es lo que sucede durante la celebración litúrgica que ciertamente «no es un buen acto social —explicó una vez más el obispo de Roma— y no es una reunión de creyentes para rezar juntos. Es otra cosa» porque «en la liturgia eucarística Dios está presente» y, si es posible, se hace presente de un modo aún «más cercano». Su presencia, dijo nuevamente el Papa, «es una presencia real»”.³

¹ A. BUGNINI, *La reforma de la liturgia. 1948-1975*, Madrid, BAC, 2013, 819.

² Cf. DV 2.

³ www.vatican.va/news_services/liturgy/insegnamenti/documents/ns_lit_doc_santa-messa-papa-francesco_sp.html.

La Iglesia “nunca ha dejado de reunirse para celebrar el Misterio Pascual”,⁴ e invita a “que toda la asamblea de los fieles se una con Cristo en la alabanza de las maravillas de Dios y en la ofrenda del sacrificio”.⁵ La plegaria eucarística es el “centro y la cumbre de toda la celebración”,⁶ por eso la atención especial que queremos dedicarle.

El hombre está invitado a responder, “prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él”.⁷ La Iglesia desea para sus fieles una participación plena, consciente y activa,⁸ “partiendo de una mayor toma de conciencia del misterio que se celebra y de su relación con la vida cotidiana”.⁹ Nos interesa profundizar en el sentido y contenido de las plegarias para que cada celebración eucarística sea alimento espiritual y de evangelización.

Entraremos en esta investigación buscando los elementos teológicos constitutivos de la Plegaria eucarística IV. Como dice el documento de Puebla, para que se de una renovación litúrgica profunda “es necesario que toda esta renovación esté orientada por una auténtica teología litúrgica”.¹⁰ Podemos decir que siguen siendo actuales sus palabras:

“Comprobamos que no se ha dado todavía a la pastoral litúrgica la prioridad que le corresponde dentro de la pastoral de conjunto, siendo aún más perjudicial la oposición que se da en algunos sectores, entre evangelización y sacramentalización. Falta profundizar en la formación litúrgica del clero; se nota una marcada ausencia de catequesis litúrgica destinada a los fieles”.¹¹

Han pasado 50 años de la aprobación de la Sacrosanctum Concilium el 4 de diciembre de 1963 por Pablo VI. En otro contexto, se puede volver a ver y considerar, de modo distinto, el mismo proceso de reforma litúrgica. Es la invitación de Benedicto XVI de la necesidad de una hermenéutica de la continuidad.¹² “Se trata de leer los

⁴ Cf. SC 6.

⁵ OGMR 78.

⁶ OGMR 78.

⁷ Cf. *Ibid.*, 5.

⁸ Cf. SC 14.

⁹ BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Sacramentum Caritatis*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 52.

¹⁰ CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Puebla de los Ángeles. Documento de Puebla. Documento final*, 916, en CELAM, *Río de Janeiro. Medellín. Puebla. Santo Domingo. Las cuatro Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, Celam, 2004.

¹¹ *Ibid.*, 901 y 902.

¹² Cf. BENEDICTO XVI, Discurso del santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelatos superiores de la curia romana (22 de diciembre de 2005) http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html [consulta: 10 de agosto 2014]

cambios indicados por el Concilio dentro de la unidad que caracteriza el desarrollo histórico del rito mismo, sin introducir rupturas artificiosas”.¹³ Por eso, en la siguiente tesis me propongo analizar la PEIV, teniendo en cuenta el proceso de composición que llevó a la creación de las nuevas PE de 1968. Luego, y a la luz de este proceso, el texto logrado y propuesto para la celebración.

2) Cuestiones metodológicas

En el momento de realizar la heurística, hemos encontrado muy pocos artículos y libros sobre la PEIV de producción local. Los encontrados son en mayor abundancia de España, y en otros idiomas, como el italiano y francés. Por eso hemos preferido dejar los originales en el texto de la investigación. Además, al haber pocos estudios específicos sobre la PEIV, o muy breves, la bibliografía que hemos utilizado ha sido muy variada para el desarrollo de la investigación.

El método de trabajo que nos inspira para el análisis de la PEIV, es el propuesto por el Concilio Vaticano II en *Optatum Totius* 16. Utilizamos para el análisis la *Editio iuxta typicam tertiam* del *Missale Romanum* y su traducción al castellano del misal romano argentino. Abordaremos la PEIV en su estructura general, y en cada una de sus líneas en particular. Para ese análisis, tendremos en cuenta las fuentes bíblicas y anafóricas de la tradición de la Iglesia. Analizaremos también las opciones que se han hecho al traducir del latín a nuestra lengua vernácula. Con respecto a las citas, preferimos ponerlas por capítulos, para que al repetirse un autor o libro, pueda encontrarse más fácilmente la referencia completa. Como la PEIV se compuso en latín, las citas bíblicas son tomadas de la *Vulgata*,¹⁴ para poder ver mejor el uso e inspiración bíblica. Para las citas bíblicas en castellano, usaremos “El libro del pueblo de Dios”.¹⁵ Los textos de las fuentes anafóricas son tomadas de la colección *Prex eucharistica*,¹⁶ que fue la usada por los Padres del *Consilium*. Ofrecemos como bibliografía una antología que contiene la traducción de los textos anafóricos más importantes.¹⁷

¹³ *Ibid.*, *Exhortación apostólica postsinodal Sacramentum Caritatis*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 3.

¹⁴ *Nova Vulgata. Bibliorum sacrorum editio. Sacros. Eocum. Concilii Vatican II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata. Editio typica altera*, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

¹⁵ *El libro del pueblo de Dios. La Biblia*, Buenos Aires, San Pablo, 1998.

¹⁶ A. HÄNGGI- I. PAHL, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, 1968.

¹⁷ *Antología de Plegarias Eucarísticas*, Cuadernos Phase 184 (2009).

Como la plegaria eucarística IV es fruto del trabajo de reforma de las nuevas plegarias eucarísticas del 68, a lo largo de la investigación la compararemos con las plegarias II y III, que fueron creadas y aprobadas en el mismo contexto. Buscaremos hacer un análisis relacionando los temas y poniéndolos en el contexto celebrativo de oración donde se realizan. A la luz de las fuentes y reflexiones sistemáticas, podremos tener una mirada renovada de la PEIV para el hombre de hoy.

3) Breve recorrido de los capítulos

Esta investigación tiene cuatro capítulos. En el primero se hará la presentación de la plegaria eucarística IV, una de las “nuevas plegarias” aprobadas en 1968. Lo haremos desde el origen de su composición, en el contexto de la reforma conciliar, más precisamente en la reforma del *Ordo Missae*. Luego, veremos cómo fueron propuestas, cómo fueron recibidas y analizaremos si tales reformas contribuyeron a una renovación y mayor participación en la Eucaristía. Terminaremos viendo la plegaria en su conformación actual con sus características y algunos elementos de la experiencia pastoral que se tiene de ella en el momento celebrativo.

En el segundo capítulo comenzaremos con el análisis del texto de la PEIV. Nos detendremos en su acción de gracias, que es nota característica de ella. Veremos sus elementos a la luz del OGMR, su contenido bíblico, teológico y litúrgico de las tradiciones anafóricas. En el momento de la composición se ha buscado hacer en esta sección el desarrollo de la Historia de la salvación. Veremos que elementos se han resaltado de esa *Historia Salutis*.

En el tercer capítulo seguiremos con el análisis del texto, en su sección epiclética. A la luz de los elementos del OGMR y en las fuentes bíblicas, patrísticas y teológicas buscaremos la interacción de los distintos elementos. De ese modo, podremos ver la dinámica oracional que tiene el texto de la plegaria.

En el capítulo IV haremos el análisis de la dimensión gestual de la PEIV. Comenzaremos por el marco de composición de la reforma conciliar. Veremos los antecedentes inmediatos que tiene como fuente, ya sea del Canon preconiliar como de la tradición oriental. Así podremos ver la problemática, la propuesta y el resultado de la reforma en la PEIV en su dimensión gestual. Luego veremos el sentido que tienen los gestos rituales, para entender los que plantea la plegaria eucarística. Terminaremos

viendo el sentido de cada uno de los gestos que se realizan en la PEIV al momento de la celebración.

En las conclusiones intentaremos recoger los resultados de esta investigación con el deseo de que puedan ayudar al avance de la continua renovación y profundización litúrgica:

“La Liturgia de la Iglesia va mas allá de la reforma litúrgica: No estamos en la misma situación de 1963; una generación de sacerdotes y de fieles, que no ha conocido los libros litúrgicos anteriores a la reforma, actúa hoy con responsabilidad en la Iglesia y en la sociedad. No se puede, pues, seguir hablando de cambios como en el tiempo de la publicación del Documento, pero sí de una profundización cada vez más intensa de la Liturgia de la Iglesia, celebrada según los libros vigentes y vivida, ante todo, como un hecho de orden espiritual.”¹⁸

¹⁸ JUAN PABLO II, *Carta Apostólica Vicesimus Quintus Annus, en el XXV aniversario de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, DLNE 201, 14.

CAPÍTULO I

Historia y características de la PE IV

Introducción

En este primer capítulo nos acercaremos a la Plegaria Eucarística IV desde lo histórico y desde la experiencia actual. Primero, desde el proceso de reforma del Concilio Vaticano II. En la revisión de los ritos, particularmente de la Misa y su Canon Romano, que terminó con la composición de las nuevas plegarias. Particularmente, en el proceso y las razones de composición de la plegaria eucarística IV. En un segundo momento, presentaremos el texto y estructura de la Plegaria Eucarística IV, mostrando sus características y fuentes. En un tercer momento veremos algunos elementos que fueron afectando a la *receptio* de las nuevas plegarias. Por último, para terminaremos presentando algunos elementos actuales que influyen a la hora de celebrar para lograr la participación querida por el Concilio.

1) Contexto y razones para la composición de las nuevas Plegarias eucarísticas de 1968

1.1 El Concilio Vaticano II y la necesidad de reforma litúrgica

El Concilio Vaticano II fue un momento de convergencia. Una serie de movimientos eclesiales buscaban una renovación en la vida de la Iglesia. Entre ellos, se encontraba el movimiento litúrgico. La renovación se expresaba en la necesidad de 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”.¹⁹ Para lograr este objetivo, una de las tareas fue la revisión de los ritos litúrgicos.²⁰ Con ella se buscaba “expresar el sentido propio de cada una de las partes del rito y su mutua conexión, para hacer más fácil la piadosa y activa participación de los fieles”.²¹

La Plegaria eucarística se encuentra dentro de los ritos de la misa. No fue un tema central en el Concilio Vaticano II (no lo fue en sus esquemas previos ni en su desarrollo). Tampoco se hace referencia a la creación de nuevas plegarias eucarísticas. En los debates conciliares, sólo uno de los Padres del Concilio, el obispo Wilhelm Duschak, S.V.D., pidió una nueva oración eucarística, bien para sustituir al Canon romano o para que fuera usada como alternativa.²²

1.2 Revisión del Canon romano y nuevas plegarias eucarísticas

Había que revisar el Canon Romano. Al acercarse al texto para estudiar su estructura y posible traducción, se consideró la posibilidad de creación de “nuevas Plegarias eucarísticas”. Ese hecho ha tenido distintas razones:

- a) Desde lo histórico, la exclusividad del Canon romano de los últimos siglos no mostraba la riqueza eucológica de los cuatro primeros. La Iglesia celebraba con gran diversidad de Plegarias eucarísticas, especialmente en Oriente.²³
- b) Era conveniente recuperar la tradición y riqueza de textos proclamados durante siglos por la misma Iglesia (expresada en el famoso adagio teológico *Ut lex orandi lex statuat credendi*).²⁴ Para el trabajo de creación de las nuevas Plegarias se tomaron textos ya existentes del patrimonio eucológico tradicional.

¹⁹ SC 14.

²⁰ Cf. SC 25.

²¹ Cf. SC 50.

²² “Para un posterior estudio histórico que mencione esta intervención, cf. *Notitiae* 8 (1972), 132. El Obispo Duschak propuso esta idea por primera vez fuera de la sala del Concilio, en una conferencia de prensa, el 5 de noviembre de 1962. Para más información, cf. G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II*, vol 2: *Il primo periodo 1962-1963* (Roma 1968), p.114.”, DOM C. FOLSOM, *De una plegaria eucarística a muchas: cómo sucedió y por qué* <http://infocatolica.com/blog/germinans.php/1007170947-de-una-plegaria-eucaristica-a> [consulta: 3 de Marzo 2014]

²³ “Unas ochenta ofrece el rito siro-occidental, catorce el rito etiope, tres el rito bizantino”, X. BAZURCO, *Historia de la Liturgia. Biblioteca litúrgica 28*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2006, 581, nota 38.

²⁴ Para el tema de la liturgia y la fe en este adagio puede consultarse C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, Madrid, BAC, 1965², 493-505.

c) El trabajo de recuperación de textos se fundamentaba en el criterio de “conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo”.²⁵

d) La composición de distintas Plegarias se planteaba desde el principio de variedad, por lo que cada Plegaria eucarística “debía tener sus propias características espirituales, pastorales y estilísticas... para poder dar a la liturgia romana aquella mayor riqueza espiritual y pastoral que no se puede encerrar en un texto único”.²⁶

e) Se consideró la importancia que tenía la lengua vernácula para la participación del pueblo a través del lenguaje verbal. En virtud de esto, se buscó pasar del latín a las lenguas modernas.²⁷ Se buscaba en las nuevas plegarias una estructura y contenido que fueran accesibles, con un lenguaje más actual y significativo para el hombre de hoy.

Con esas razones, y en ese espíritu, se abrió la posibilidad a la creación de nuevas plegarias eucarísticas. Una vez compuestas, como parte de la reforma litúrgica postconciliar, se propondrían a toda la Iglesia para ser celebradas.

1.3 Camino de aplicación del Concilio y reforma del Canon

Para la aplicación del Concilio Vaticano II en materia litúrgica se creó el *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*. El nombramiento oficial de Pablo VI fue el 13 de enero de 1964 y el anuncio el 25 de enero con el *Motu proprio Sacram Liturgiam*. Uno de los grupos de trabajo, el número 10, se dedicó al estudio y reforma del “*Ordo Missae*”.²⁸ Se reunió en el año 1964 cuatro veces para poder tratar el tema de la reforma de la Plegaria eucarística: (Tréveris 8-10 de mayo, Einsiedeln 5-7

²⁵ SC 23.

²⁶ A. BUGNINI, *La reforma de la Liturgia. 1948-1975*, Madrid, BAC, 2013, 398.

²⁷ Cf. B. GUT, *Presidente del Concilium, a los presidentes de las Conferencias episcopales, 2 de junio de 1968, con ocasión de la publicación de las nuevas plegarias eucarísticas del Misal Romano*, en DLNE 259.

²⁸ En el seno del “Consilium” se creó el *Coetus X “De ordine missae”*. El grupo de estudio 10 para la preparación de este trabajo había sido ampliado y comprendía a J. Wagner, A. Franquesa, T. Schnitzler, A. Hänggi, P. Jounel, L. Agustoni, P. Gy, J.A. Jungmann, G. Gelineau, L. Bouyer, H. Wegman, L. Ligier, F. McManus, B. Botte, C. Vagaggini, J. Cellier, G. Patino, S. Famoso y A. Lentini. Se revisó la necesidad de crear dentro del grupo subcomisiones especiales con relator propia para cada una de las plegarias eucarísticas, A. BUGNINI, *La reforma*, 397, nota 4.

junio, Friburgo 24-28 de agosto y Roma 21- 23 de setiembre). En esas reuniones, fueron apareciendo cuatro posiciones sobre la reforma del Canon romano:²⁹

- a) los partidarios de dejarlo intacto;
- b) los que postulaban agrupar las intercesiones, juntándolas todas en un mismo lugar, preferentemente después de la consagración;
- c) quienes pedían la introducción de algunas aclamaciones populares y;
- d) los que deseaban dejar intacto el canon y crear una nueva anáfora alternativa.

Cuando el relator del “grupo” informó en la sesión plenaria del Consilium (Roma 30 de septiembre de 1964) la posibilidad de crear un nuevo Canon, la mayor parte de los Padres la rechazó, aunque percibían las dificultades del existente. El 25 de mayo de 1966, el tema fue presentado al Papa Pablo VI junto con los temas de la revisión de los ritos de la misa. El Consilium decía:

“si llegara el momento de volver a estudiar la cuestión de la composición de una nueva plegaria eucarística, teniendo presente las dificultades que el actual canon romano presenta desde el punto de vista pastoral, el grupo 10 se sentiría honrado si pudiera redactar los proyectos. En ese caso se sentiría igualmente obligado a conseguir que también en la nueva plegaria brille claramente el genio romano, de modo que la misa romana sea coherente con el espíritu de la liturgia romana”.³⁰

El problema fue sometido nuevamente a la consideración del Papa en la audiencia concedida al Cardenal Lercaro, presidente del Consilium, el 20 de junio de 1966. En esa audiencia, se presenta el siguiente extracto de informe sobre el Canon y propuesta de nuevas plegarias:

“El texto de la plegaria eucarística presenta muchas y delicadas dificultades ante una eventual revisión e igualmente presenta problemas no pequeños su conservación íntegra. El canon romano, sobre todo si se recitara en voz alta, resulta pesado por su invariabilidad y por sus elementos demasiados locales, como son la lista de los santos. A propósito de la cual la crítica histórica suscita no pocos interrogantes. Las propuestas avanzadas por muchos se inclinan por una revisión del texto que implicaría la reducción de los elementos citados y la reorganización de las intercesiones (Memento, comunicantes, Nobis quoque), de modo que la plegaria eucarística tenga mayor unidad en su relación con el prefacio y el Sanctus, y la anamnesis. Pero todo retoque es siempre peligroso, sobre todo tratándose de poner la mano en textos de una tradición tan venerable. Parece mas conveniente conservar íntegramente el texto tradicional del canon y redactar una o más formulas de plegarias eucarísticas enteramente nuevas que se añadirán a la tradicional como alternativas, con el fin de disponer también de una mayor variedad de textos”.³¹

1.4 Apertura a la creación de nuevas plegarias eucarísticas

²⁹ J.A.ABAD-M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid, Palabra, 1988, 341-343. 353-358.

³⁰ A. BUGNINI, *La Reforma*, 396.

³¹ *Ibíd.*

Frente a este informe la indicación del Papa fue precisa: “déjese la anáfora actual sin cambiarla: compónganse y búsquense dos o tres anáforas para usarlas en tiempos determinados”.³² ¿Por qué dos o tres? La razón fue buscar enriquecer el ámbito anafórico de la liturgia romana. Las riquezas espirituales y pastorales que se querían presentar al hombre actual no se agotaban en un solo texto. “Ninguna anáfora es capaz de formular en su totalidad el alcance teórico de la profesión de fe”.³³ Por lo tanto, cada plegaria buscaría poner de relieve algún aspecto en la celebración de la fe.

Después de esa fecha (20 de junio de 1966), Adalbert Franquesa pasa tres meses en Tréveris con Mons. Wagner para estudiar la cuestión de las nuevas Plegarias eucarísticas. Se consulta a especialistas de todo el mundo. Así, se comenzó con el trabajo de búsqueda de esas dos o tres plegarias nuevas. Y para eso, debían plantearse si esas nuevas plegarias se tomarían del patrimonio eucológico tradicional o se crearían totalmente nuevas. Ya fueran plegarias del patrimonio tradicional o creación de nuevas, lo que se buscaba es que mantuviera el “genio romano”. El grupo se esforzó por establecer los criterios generales y pensar “qué se entiende por el genio romano que debe conservarse; cuáles son los elementos esenciales de una plegaria eucarística según el estilo romano en general”.³⁴ Con los datos obtenidos en la discusión se procedió a la composición de seis esquemas, uno de los cuales fue adoptado como modelo básico.

El P. Cipriano Vagaggini examina en la abadía de Mont Cesar (Lovaina) las cuestiones referentes al Canon romano. Redacta y propone dos esquemas de nuevas plegarias eucarísticas.³⁵ En su proyecto, Vagaggini analiza el canon romano y concluye que no se puede reformar el canon romano sin desfigurarlo y propone como parte de la solución redactar un canon con prefacio móvil y otro tercer canon con prefacio fijo. El tercero, que presente antes del “*qui pridie*” una visión sintética de la historia de la salvación, como en la tradición anafórica oriental. Con la publicación de su estudio, la discusión pasó del círculo restringido del *Consilium* al foro público general, generando expectativas en algunos y poniendo más resistencias en otros.³⁶

³² *Ibid.*

³³ G. DANNELLS- T. MAERTENS, *La oración eucarística. Formas antiguas y nueva concepción del Canon de la Misa*, Madrid, Marova, 1968, 89.

³⁴ A. BUGNINI, *La reforma*, 397.

³⁵ C. VAGAGGINI, *Le canon de la messe et la réforme liturgique. Lex orandi 41*, París, Les éditions du Cerf, 1967.

³⁶ “Para una crítica mesurada de las propuestas de Vagaggini, cf. J. Jungmann, «Um die Reform des römischen Kanons: eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen», *Liturgisches Jahrbuch 17* (1967) 1-17. La conclusión de Jungmann: «Así, cuando se plantea la cuestión de un nuevo canon — y

Conocido el sentir del Papa, el “grupo” comenzó inmediatamente a trabajar y a finales de 1966 ya existían 15 proyectos. En 1967 se reunió en Orselina del 24 al 30 de enero y en Nemi del 8 al 12 de Marzo. En Orselina el relator Wagner comunica que el objetivo de la asamblea es la redacción de las nuevas plegarias eucarísticas. Allí se fijaron los cuatro criterios en que debían inspirarse las nuevas composiciones:

- a) no podían faltar la acción de gracias y la alabanza, el relato de la institución y las anamnesis, porque son elementos esenciales;
- b) había que incluir también la epiclesis, el sanctus y la doxología final, por ser especialmente importantes;
- c) convenía integrar la idea de comunión de la celebración particular tanto con la Iglesia celeste como con la terrestre, las intercesiones y una aclamación popular después de la consagración; y
- d) había que respetar el “genio romano”,³⁷ a saber: que la conmemoración de la redención y de la historia de la salvación siguiera haciéndose en el prefacio y no se podía renunciar a la doble epiclesis. La otra característica —la doble lista de oraciones intercesoras— se convino fácilmente que había que eliminarla y crear una sola, situándola después de la consagración.

Al final de la reunión se eligieron tres comisiones para elaborar tres esquemas de anáfora según los criterios establecidos.³⁸

1.5 El camino a la aprobación

En Orselina, la anáfora II quedó ultimada adoptando el esquema de la anáfora de San Hipólito para presentarla al *Consilium*. Además, se eligió uno de los seis esquemas

esto no debería buscarse, en primer lugar, en una composición totalmente nueva o en el préstamo (ciertamente, no imposible) de una anáfora extranjera, sino de manera que los elementos atemporales y dignos de nuestra propia tradición no fueran abandonados sino purificados y desarrollados aún más —, entonces, por las razones expuestas, no se encontrará en la obra de Vagaggini la solución deseada. No podemos seguir el camino hacia una liturgia extraña sin examinar cuidadosamente y fomentar nuestra propia herencia. El libro de Vagaggini — a pesar de todo — es una importante pieza de trabajo. Puede hacer esta contribución: la clarificación de este o aquel punto; y también es útil para fortalecer el ánimo de una verdadera reforma. Pero como sugerencia concreta, sus dos propuestas ni siquiera deberían de ser consideradas» (p. 17), C. FOLSOM, *De una plegaria a muchas*.

³⁷ Pueden verse algunas características de éste en M. A. DEL RÍO O.P., *Sobria ebrietas spiritus. Liturgia y poesía*, en A. PRAENA SEGURA- A. ESCRIBANO (coord.), *Cristianismo y poesía*, Salamanca, San Esteban, 2003, 159-160.

³⁸ Puede verse cómo la estructura interna del canon permanece en las demás plegarias compuestas, salvo en las intercesiones de los santos, en J.A. JUNGMANN S.J., *El canon romano y las demás formas de la gran plegaria eucarística*, Cuadernos Phase 71 (1996).

de la III y se aprobaron sus líneas generales. No fue posible realizar un esbozo de la IV, pero se pensó en adoptar para la IV la anáfora de San Basilio, en su versión etiópica.

El 17 de marzo de 1967, en Nemi, el relator Wagner firma la *Introductio generalis in novas "anaphoras" seu "preces eucaristicas"*, donde se precisan las características que tendrá la PE IV (todavía no existía el texto de la PE IV, porque la relación dice: "*pro quarto loco provisa est prex eucaristica IV*"; es decir, aún era un proyecto. De ella se dice:³⁹

Hic typus uti patet aliquomodo a traditione romana discederet et typo orientali quodammodo se appropinquaret. Notae peculiare essent sequentes:

- a) *praefatio fixa in qua laus datur Deo Propter magnam gloriam suam (internam) et propter creationem in genere;*
- b) *in oratione post Sanctus modo satis amplo exponitur oeconomía salutis inde a creatione hominis usque ad Pentecostes. Deinde fit transitus ad epiclesim et ad narrationem institutionis*

De hac prece sicut iam dictum est, nondum concretum quid pro tempore proponere possumus.

En cambio ya estaban redactadas las PE II (firmada el 11 de marzo por su relator Pierre Jounel) y la PE III (firmada el 12 de marzo por su relator Cipriano Vagaggini).⁴⁰

En abril de 1967 tuvo lugar en Roma la sesión de los relatores que solía preceder a la sesión plenaria del *Consilium*. Allí se presentaron los esquemas de las anáforas II y III; y en una sesión extraordinaria el de la IV, que había sido elaborado por una subcomisión.⁴¹ El texto, que aún no era el final, puede verse ya con *emendatus*.⁴² Se discutieron, palabra por palabra, cada una de ellas y se recogieron numerosas observaciones. El 14 de abril comenzó la sesión del *Consilium*, donde de nuevo fueron discutidas y analizadas, siendo aprobadas por los Padres del *Consilium*, y mas tarde, (octubre de 1967), por los Padres del sínodo.

El 1 de mayo de 1967 en el *schema* 226 [*De missali* 37], presentado a la presidencia del *Consilium*, aparece el texto de la PE IV, seguido del de la anáfora alejandrina de Basilio. Después de la presentación general de las *Preces Eucharisticae*

³⁹ OPE 2, 145.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 147-151.

⁴¹ Para la plegaria cuarta fueron relatores G. Gelineau y C. Vagaggini.

⁴² "Schemata 218 [De Missali 34- Addendum] 13 Aprilis 1967", En MAURIZIO BARBA, *La riforma conciliare dell'«Ordo Missae». Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comunione*, Roma, CVL, 2002, 484-487.

per la Liturgia Romana, y de los criterios generales seguidos, se hace la presentación de cada una de ellas en particular. Se dan observaciones particulares sobre la anáfora IV.⁴³

El 26 de Junio de 1967 la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe contesta aprobando las nuevas plegarias eucarísticas, aunque pidiendo las siguientes modificaciones en la PE IV:

- a) se corrige *Qui, incarnátus de Spírítu Sancto et natus ex María Vírgine, in nostra condiciónis forma est conversátus* (antes, *Qui incarnátus de Spírítu Sancto, ex María Vírgine natus, in nostra condiciónis forma est conversatus*);
- b) se corrige *Réspice, Dómine, in Hóstiam quam Ecclesiae tuae e ipse parasti et concede* (antes *Réspiciens, Dómine, in Hóstiam, Quam eclésiae tuae ipse donasti*);
- c) supresión de la expresión “*Quaerentes faciem Christi tui*”, atribuida a los fieles difuntos.⁴⁴

⁴³ “*Qui lo scopo è stato, come è detto sopra, di fare un’anafora che, pur rimanendo nella tradizione romana, possa dispiegare in modo notevolmente più ampio di quanto avviene nelle altre, la sintesi totale dell’economia della salvezza. Così, tra le nuove anafore, è quella che maggiormente si avvicina al tipo della tradizione antiochena. Le particolarità di questa anafora sono conseguenze logiche della predetta impostazione.*

1. per rimanere, almeno nel punto essenziale, nella tradizione romana, anche una tale anafora deve avere l’epiclesi consacratória prima della narrazione dell’istituzione (n. III). [289/13]

2. Per poter dispiegare la sintesi generale dell’economia della salvezza:

a. deve narrare quest’economia non solo nel prefazio, ma anche dopo il Sanctus, allungando così notevolmente la preghiera tra il Sanctus e l’epiclesi consacratória (n. II). Inoltre, per poter fare la connessione naturale tra questo n. II e il n. III deve fare menzione esplicita, alla fine del n. II, dell’evento della Pentecoste e dell’operazione santificatrice dello Spirito dopo l’ascensione di Cristo;

b. Il prefazio stesso (n. I) deve contenere solo la lode, il ringraziamento a Dio considerato in se stesso e per la sua opera della creazione in genere e della creazione degli angeli. Dopo il Sanctus si riprende la narrazione sintetica dell’economia di Dio dalla creazione dell’uomo in poi. Perciò il prefazio di quest’anafora deve essere fisso, ed essa non si può usare nelle Messe che hanno un prefazio proprio;

c. dall’epiclesi consacratória in poi anche quest’anafora segue sostanzialmente la struttura dell’anafora II e III.

3. Sullo stile di quest’anafora basti notare:

a. Lo stile di quest’anafora, nelle immagini e nelle espressioni, è più marcadamente biblico. E ciò si addice bene alla sua impostazione generale, perchè la sua caratteristica è di svolgere più ampiamente l’economia della salvezza e questo si fa più connaturalmente nel linguaggio stesso della bibbia;

b. Tre le visuali bibliche nelle quali si narra l’economia della salvezza sono state messe più in rilievo quelle che interessano maggiormente l’uomo di oggi e possono essere da lui più facilmente comprese”, *Ibid.*, 519.

⁴⁴ A estos últimos cambios del texto puede sumarse mas cambios haciendo la comparación de los textos de la *Schemata* n. 218; de *missali* n 34- 13 Aprilis 1967 (se usa la numeración de ese texto) con el texto final (se usa la numeración TL). De esa comparación sacamos: se cambia *Solus* (3) por *unus*; *permanens* (4) por *pérmanes*; *sed et bonus ac fons vitae* (6) por *sed et qui unus bonus atque fons vitae*; *multosque* (8) por *multasque*; *turbæ stant* (9) por *astant turbæ*; *qui tibi serviunt et, vultus tui gloriam contemplantes, te, die ac nocte , incessanter glorificant* (10-11) por *qui die ac nocte serviunt tibi et vultus tui gloriam contemplantes te incessanter glorificant*; *omnis creatura quæ sub caelo est* (13) por *omnis quæ sub caelo est creaturas*; *ut tibi creatori* (25) por *ut tibi soli creatori*; *sed ómnibus subvenisti, ut te quaerent*

El 10 de julio 1967, con vistas al próximo Sínodo de Obispos, el Papa Pablo VI escribió al *Consilium* con estas instrucciones:

“Puede procederse a la preparación de un folleto [que contenga las *anáforas* nuevas] para presentarlo a los Reverendísimos Padres en el próximo sínodo: sin embargo, bien considerado todo lo que se refiere a la fórmula de la consagración, es oportuno que no sea modificada”.⁴⁵

En el Sínodo de Obispos que se celebró en octubre de 1967, entre las cuestiones litúrgicas en discusión, estuvo la cuestión de las nuevas plegarias eucarísticas. Una serie de “preguntas pontificias” se presentaron a los Padres para una votación el 14 de octubre de 1967. Las preguntas tenían tono consultivo, sin consecuencias en el orden ejecutivo. Una de las preguntas era la siguiente: “¿Se aprueba que además del Canon romano se introduzcan en la liturgia latina otras tres plegarias eucarísticas?”. De los 183 Padres con voto, una gran mayoría dijo que *sí*, 22 dijeron que *no*, y 33 dijeron que *sí*, con cualificaciones (*placet iuxta modum*). Los *modi* fueron los siguientes:

1. El Canon romano debe ocupar siempre el lugar de honor y ser usado los domingos y fiestas más solemnes.
2. Dense normas bien concretas sobre el uso de una u otra forma; no se deje a elección del celebrante.
3. Las plegarias eucarísticas nuevas sean solo para grupos selectos bien preparados.
4. Antes de ponerlas en práctica, sométanse al examen de las Conferencias Episcopales, e instrúyase bien a los fieles.
5. No se admitan sólo tres nuevas plegarias eucarísticas, sino más, tomándolas de las liturgias orientales. Además, dese a las Conferencias Episcopales la facultad de componer otras propias.

si forte et attraherent (28-29) por *omnibus enim misericorditer subvenisti, ut te quaerentes invenirent, spe salutis* (31) por *expectatione salutis*; *hunc dilexisti* (32) se quitó el *hunc*; *qui homo factus* (35) por *incarnatus*; *ex María Virgine* (35) por *et natus ex María Virgine*; *per omnia absque peccato, in nostrae conditionis forma est conversatus* (36-37) por *in nostra conditionis forma est conversatus, per omnia absque peccato*; *et vitam renovavit* (44) por *vitamque renovavit*; *vivamos* (45) por *viveremus*; se agregó *primitias credentibus*; *cum advenisse iam hora* (55) por *cum hora venisset*; se agregó *accipite et manducate*; *calix novi testamenti in sanguine meo* (67) por *calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti*; se agregó *mysterium fidei*; *respiciens y Donati* (79) por *respice y parasti*; *praesta benignus iis* (80) por *et concede benignus omnibus*; se quitó *Pro opportunitate, hic fieri potest acclamatio populi, his vel similibus verbis, ab auctoritate territoriali approbasti/*: (82); se quitó *laudamus te, benedicimus te, glorificamus te. Propitius esto, Domine, et omnium miserere* (83-84); se agregó *sed et totius cleri*; *ac* (90) por *et*; se quitó la posibilidad de nombrar en particular (91); se quitó la posibilidad de nombrar en particular (93) *per quem mundo omnia bona largiris* (101) se lo separó de la sección doxológica. *Ibid.*, 484-487.

⁴⁵ C. FOLSOM, *De una plegaria a muchas*.

6. Sea revisado también el Canon romano, para facilitar su uso.⁴⁶

El 12 de enero de 1968 se usa la PE IV en la *Missa normativa* celebrada en la capilla Matilde del Vaticano, en presencia del Papa y de diversos invitados. La aprobación definitiva fue dada el 27 de abril de 1968. Las tres nuevas oraciones eucarísticas fueron promulgadas por un decreto de la Congregación de Ritos el 23 de mayo de 1968,⁴⁷ determinando que las plegarias podían utilizarse a partir del 15 de agosto de 1968. El mismo día fue publicado el documento “Normas sobre el uso de Plegarias Eucarísticas I-IV”.⁴⁸ La presentación ante la prensa la hizo el P. Cipriano Vagaggini, designado por la secretaria de estado.⁴⁹ El Consilium envió el 2 de junio de 1968 una carta a las Conferencias episcopales con las “Indicaciones para facilitar la catequesis sobre las anáforas de la Misa”.

2) Texto y características generales de la Plegaria Eucarística IV

2.1 El texto definitivo aprobado

Para el trabajo de esta investigación, tomaré como fuente el texto de la Plegaria Eucarística IV del Misal Romano para Argentina (el texto latino y su traducción al español).⁵⁰

	Prex Eucharística IV	Plegaria Eucarística IV
	v. Dóminus vobiscum. Et cum spíritu tuo.	V. El Señor este con ustedes R. Y con tu espíritu
	Sursum corda. Habémus ad Dóminum.	V. Levantemos el corazón R. Lo tenemos levantado hacia el Señor
	Grátias agámus Dómino Deo nostro Dignum et iustum est.	V. Demos gracias el Señor, nuestro Dios R. Es justo y necesario
1	Vere dignum est tibi grátias ágere,	En verdad es justo darte gracias,

⁴⁶ “Como se puede ver, no todos los *modi* seguían la misma línea de argumentación. Bugnini comenta que el valor de la votación fue “muy relativa” porque los Padres no estaban votando como representantes reales de sus conferencias episcopales, sino como obispos individuales (Bugnini, p. 308). En cualquier caso, la respuesta del Sínodo fue ampliamente favorable”, C. FOLSOM, *De una plegaria a muchas*.

⁴⁷ Notitiae 4 (1968) 156.

⁴⁸ Notitiae 4 (1968) 157-160.

⁴⁹ A. BUGNINI, *La reforma*, 409, nota 16.

⁵⁰ Agregué la numeración por renglón para poder hacer referencia a ella.

2	vere iustum est te glorificáre, Pater sancte,	Y deber nuestro glorificarte, Padre santo,
3	quia unus es Deus vivus et verus,	Porque tú eres el único Dios vivo y verdadero
4	qui es ante saecula et pérmanes in aetérnum,	Que existes desde siempre y vives para siempre,
5	inaccessíbilem lucem inhábitans;	Luz sobre toda luz.
6	sed et qui unus bonus atque fons vitae cuncta fecisti,	Porque tú sólo eres bueno y la fuente de la vida,
7	ut creatúras tuas benedictiónibus adimpléres	Hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones
8	multásque laetificáres tui lúminis claritáte.	Y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria.
9	Et ídeo coram te innúmerae astant turbae angelórum,	Por eso innumerables ángeles en tu presencia,
10	qui die ac nocte sérviant tibi	Contemplando la gloria de tu rostro,
11	et, vultus tui glóriam contemplátes,	Te sirven siempre y te glorifican sin cesar.
12	te incessánte glorificant.	
13	Cum quibus et nos et, per nostram vocem,	Y con ellos también nosotros, llenos de alegría,
14	omnis quae sub caelo est creatúra	Y por nuestra voz, las demás criaturas,
15	nomen tuum in exsultatíone confitémur, canétes:	Aclamamos tu nombre cantando:
16	Sanctus, Sanctus, Sanctus Dóminus Deus Sábaoth.	Santo, santo, santo es el Señor, Dios del Universo.
17	Pleni sunt caeli et terra glória tua.	Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria.
18	Hosánna in excélsis.	Hosana en el cielo.
19	Benedíctus qui venit in nómine Dómini.	Bendito el que viene en nombre del Señor.
20	Hosánna in excélsis.	Hosana en el cielo.
21	Confitémur tibi, Pater sancte,	Te alabamos, Padre santo,
22	quia magnus es et ómnia ópera tua	porque eres grande
23	in sapiéntia et caritáte fecisti.	y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor.
24	Hóminem ad tuam imáginem condidísti,	A imagen tuya creaste al hombre
25	eíque commisísti mundi curam universi,	y le encomendaste el universo entero,
26	ut, tibi soli Creatóri sérvians,	para que, sirviéndote solo a ti, su Creador,
27	creatúris ómnibus imperáret.	dominara todo lo creado.
28	Et cum amicítiam tuam, non oboediens, amisisset,	Y cuando por desobediencia perdió tu amistad,
29	non eum dereliquísti in mortis império.	no lo abandonaste al poder de la muerte,
30	Omnibus enim misericórditer subvenísti,	sino que, compadecido, tendiste la mano a todos,
31	ut te quærétes invenírent.	para que te encuentre el que te busca.
32	Sed et foédera plúries homínibus obtulísti	Reiteraste, además tu alianza a los hombres;
33	eósque per prophéas erudísti in exspectatíone salútis.	por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de la salvación.
34	Et sic, Pater sancte, mundum dilexísti,	Y tanto amaste al mundo, Padre Santo,
35	ut, compléta plenitúdine témporum,	que, al cumplirse la plenitud de los tiempos,
36	Unigénitum tuum nobis mitteres Salvatórem.	nos enviaste como salvador a tu único Hijo.
37	Qui, incarnátus de Spíritu Sancto	El cual se encarnó por obra del Espíritu Santo,
38	et natus ex María Vírgine,	nació de María, la Virgen,
39	in nostra condiciónis forma est conversátus	y así compartió en todo nuestra condición humana
40	per ómnia absque peccáto;	menos en el pecado;
41	salútem evangelizávit paupéribus,	anunció la salvación a los pobres,
42	redemptíonem captívis,	la liberación a los oprimidos
43	maestis corde laetítiam.	y a los afligidos el consuelo.
44	Ut tuam vero dispensatíonem impléret,	Para cumplir tus designios,
45	in mortem trádidit semetípsum	él mismo se entregó a la muerte,
46	ac, resúrgens a mórtuis,	

47	mortem destrúxit vitámque renovávit.	y, resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida.
48	Et, ut non ámplius nobismetípsis viverémus,	Y porque no vivamos ya para nosotros mismos,
49	sed sibi qui pro nobis mórtuus est atque surréxit,	sino para él, que por nosotros murió y resucitó,
50	a te, Pater, misit Spíritum Sanctum	envió, Padre, al Espíritu Santo
51	primitias credéntibus,	como primicia para los creyentes,
52	qui, opus suum in mundo perficiens,	y así santificar todas las cosas,
53	omnem sanctificatiónem compléret.	llevando a plenitud su obra en el mundo.
54	Quæsumus ígitur, Dómine,	Por eso, Padre, te rogamos
55	ut idem Spíritus Sanctus	que este mismo Espíritu
56	hæc múnera sanctificáre dignétur,	santifique estas ofrendas,
57	ut Corpus et + Sanguis fiant	para que sean Cuerpo y † Sangre
58	Dómini nostri Iesu Christi	de Jesucristo, nuestro Señor,
59	ad hoc magnum mystérium celebrándum,	y así aclamemos el gran misterio
60	quod ipse nobis reliquit in foedus ætérnum.	que nos dejó como alianza eterna.
61	Ipse enim, cum hora venísset	Porque él mismo, llegada la hora
62	ut glorificarétur a te, Pater sancte,	en que había de ser glorificado por ti, Padre Santo,
63	ac dilexísset suos qui erant in mundo,	habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo,
64	in finem diléxit eos:	los amó hasta el extremo.
65	et cenántibus illis	Y, mientras cenaba con sus discípulos,
66	accépit panem, benedíxit ac fregit,	tomó pan, lo bendijo, lo partió
67	dedítque discípuis suis, dicens:	y se lo dio, diciendo:
68	"Accípite et manducate ex hoc omnes:	"Tomen y coman todos de él,
69	hoc est enim Corpus meum	porque esto es mi Cuerpo,
70	quod pro vobis tradetur"	que será entregado por ustedes".
71	Símili modo	Del mismo modo,
72	accípiens cálicem, ex genímine vitis replétum,	tomó el cáliz lleno del fruto de la vid,
73	grátias egit, dedítque discípuis suis, dicens:	te dio gracias y lo pasó a sus discípulos, diciendo:
74	Accípite et bíbite ex eo omnes:	"Tomen y beban todos de él,
75	hic est enim calix Sánguini mei,	porque este es el cáliz de mi Sangre,
76	novi et æterni testamenti,	Sangre de la alianza nueva y eterna,
77	qui pro vobis et pro multis effundétur	que será derramada
78	in remissionem peccatórum.	por ustedes y por muchos
79	Hoc fácite in meam commemoratiónem."	para el perdón de los pecados. Hagan esto en conmemoración mía".
80	Mystérium fidei.	Este es el sacramento de nuestra fe.
81	Mortem tuam annuntiámus, Dómine,	Anunciamos tu muerte,
82	et tuam resurrectiónem confitémur, donec vénias.	proclamamos tu resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!
83	Unde et nos, Dómine, redemptiόνis nostræ	Por eso, Padre,
84	memoriále nunc celebrántes,	al celebrar ahora el memorial de nuestra
85	mortem Christi	redención,
86	eiúsque descénsus ad ínferos recólimus,	recordamos la muerte de Cristo
87	eius resurrectiónem	y su descenso al lugar de los muertos,
88	et ascensiónem ad tuam dexteram profitémur,	proclamamos su resurrección y ascensión a tu
89	et, exspectántes ipsíus advéntum in glória,	derecha;
90	offérimus tibi eius Corpus et Sánguinem,	y, mientras esperamos su venida gloriosa,

91	sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare.	te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre, sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo.
92	Réspice, Dómine, in Hóstiam,	Dirige tu mirada sobre esta Víctima
93	quam Ecclésiæ tuæ ipse parásti,	que tú mismo has preparado a tu Iglesia,
94	et concéde benignus ómnibus	y concede a cuantos compartimos
95	qui ex hoc uno pane participábunt et cálice,	este pan y este cáliz,
96	ut, in unum corpus a Sancto Spíritu congregáti,	que, congregados en un solo cuerpo por el
97	in Christo hóstia viva perficiántur,	Espíritu Santo,
98	ad laudem glóriæ tuæ.	seamos en Cristo
		víctima viva para alabanza de tu gloria.
99	Nunc ergo, Dómine, ómnium recordáre,	Y ahora, Señor, acuérdate
100	pro quibus tibi hanc oblatiónem offérimus:	de todos aquellos por quienes te ofrecemos este
101	in primis fámuli tui, Papæ nostri N.,	sacrificio:
102	Epíscopi nostri N., et Episcopórum órdinis univérsi,	de tu servidor el Papa N.,
103	sed et totíus cleri, et offeréntium,	de nuestro Obispo N.,
104	et circumstántium,	del orden episcopal y de los presbíteros y
105	et cuncti pópuli tui,	diáconos,
106	et ómnium qui te quaerunt corde sincéro.	de los oferentes y de los aquí reunidos,
		de todo tu pueblo santo
		y de aquellos que te buscan con sincero corazón.
107	Meménto étiam illórum,	Acuérdate también
108	qui obiérunt in pace Christi tui,	de los que murieron en la paz de Cristo
109	et ómnium defenciórum,	y de todos los difuntos,
110	quorum fidem tu solus cognovísti.	cuya fe sólo tu conociste.
111	Nobis ómnibus, filiis tuis, clemens Pater, concéde,	Padre de bondad,
112	ut cæléstem hereditátem cónsequi valeámus	que todos tus hijos nos reunamos en la heredad
113	cum beáta Vírgine, Dei Genetríce, María,	de tu reino,
114	cum Apóstolis et Sanctis tuis	con María, la Virgen Madre de Dios,
115	in regno tuo, ubi cum univérſa creatúra,	con los apóstoles y los santos;
116	a corruptióne peccáti et mortis liberáta,	y allí, junto con toda la creación
117	te glorificémus per Christum Dóminum nostrum,	libre ya del pecado y de la muerte,
118	per quem mundo bona cuncta largíris.	te glorifiquemos por Cristo, Señor nuestro,
		por quien concedes al mundo todos los bienes.
119	Per ipsum, et cum ipso, et in ipso,	Por Cristo, con él y en él,
120	est tibi Deo Patri omnipoténti,	a ti, Dios Padre omnipotente,
121	in unitáte Spíritus Sancti,	en la unidad del Espíritu Santo,
122	omnis honor et glória	todo honor y toda gloria
123	per ómnia sæcula sæculórum.	por los siglos de los siglos.
124	Amén	Amén.

2.2 Presentación y sentido de la PE IV

Cuando se promulgaron las “nuevas plegarias eucarísticas”, se publicó una carta,⁵¹ donde se presentaba a la IV de la siguiente manera:

“La cuarta plegaria eucarística tiene el prefacio invariable y presenta un resumen más completo de la historia de salvación. Puede adoptarse cuando la misa carece de prefacio propio, y se dice más oportunamente en grupos de fieles que poseen un conocimiento bastante profundo de la Sagrada Escritura. Debido a su estructura, en esta plegaria no se puede insertar la fórmula peculiar por algún difunto”.⁵²

El objetivo de esta Plegaria, según Anibal Bugnini, era “hacer una anáfora que, manteniéndose dentro de la tradición romana, pudiera desplegar, de un modo notablemente más amplio que las otras, la síntesis total de la economía de la Salvación”.⁵³ El sentido que los autores querían darle al texto era doble, teológico y ecuménico. Se buscó hacer el desarrollo extendido de un aspecto del misterio de Dios: su acción salvífica en la historia del hombre. Además, esta orientación acercaba a la mirada y tradición cristiana oriental. El concilio Vaticano II insiste en “el cultivo de la teología desde la perspectiva de la Historia de la Salvación y con espíritu ecuménico (Cfr. OT 14.16; SC 16; UR 9-11)”.⁵⁴ Aunque también es interesante el planteo que se hace sobre el alcance del espíritu “ecuménico” al tomar inspiración oriental en una forma romana.⁵⁵

2.3 Fuentes de inspiración

Para profundizar en la comprensión e importancia de los textos litúrgicos actuales, ayuda mucho conocer los nexos que tienen con los textos anafóricos primitivos. Cuando se pensó en las nuevas plegarias, se buscó que una de ellas se inspirara en la tradición oriental. Eso fue el proyecto que terminó siendo la PE IV.

Enrico Mazza dice que se asimila “*la struttura di questo testo alle anafore siro-antiochene salva naturalmente la presenza della prima epiclesi che è di origine alessandrina*”.⁵⁶ Vincenzo Raffa plantea también que el amplio perfil de la historia

⁵¹ Normas sobre el uso de las tres nuevas plegarias eucarísticas, 23 de Mayo de 1968. en DLNE 256-259. También puede verse B. GUT, *Presidente del Consilium*.

⁵² Además de estas características, se presenta una serie de indicaciones para la concelebración.

⁵³ A. BUGNINI, *La reforma*, 403.

⁵⁴ J. M. SANCHEZ CARO, *Eucaristía e Historia de la Salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, BAC, Madrid, 1983, 5.

⁵⁵ Puede verse el planteo que hacían en ese tiempo de adoptar, junto al canon romano actual, una anáfora oriental tradicional. G. DANNELLS; T. MAERTENS, *La oración eucarística. Formas antiguas y nueva concepción del canon de la Misa*, Madrid, Marova, 1968, 35-36.

⁵⁶ OPE 1, 253.

salvífica que precede al relato se toma del modelo de la tradición antioquena. Y da un paso al llamar a la PEIV “neo-antioquena”: “*il dato insieme ad altri riallacciabili alle anafore antiochene, può giustificare, in qualche misura, la nostra denominazione di neo-antiochena*”.⁵⁷ Se encuentra sin duda elementos irrenunciables de tipo romano, pero en su presentación global queda fuertemente marcado el corte oriental.

En cuanto a las anáforas de esas tradiciones, una de las anáforas más valoradas de la liturgia oriental es la de san Basilio, por eso enseguida se pensó tenerla en cuenta.⁵⁸ De la PE IV se dice que es fuente directa la Anáfora de san Basilio (que tiene como fuente la de Hipólito) y la de Santiago.⁵⁹ Además, a estas anáforas los autores la aproximan a las anáforas de san Marcos,⁶⁰ y a los grandes formularios sirios, particularmente del libro VIII de las Constituciones apostólicas.⁶¹ En cuanto a contenido y teología, se la aproxima a Cirilo y Santiago:

“sabemos que, en la literatura de la actual anáfora IV, se llega a intuir una teología muy próxima a la de San Cirilo, cuyas catequesis insisten tanto en la belleza y la bondad de la creación. Doctrina que más tarde aflorará en la anáfora de Santiago, siendo incluso posible que, *salvo meliore iudicio*, ese texto sea la fuente inmediata de esta plegaria eucarística”.⁶²

En esta línea sigue también Tarby: “la plegaria eucarística IV, si bien presenta reflejos verbales y léxicos de la anáfora de Basilio, sin embargo, en cuanto a su *humus* teológico, resulta más tributaria de la anáfora de Santiago”.⁶³ Aldo Latino⁶⁴ menciona como fuentes la anáfora de San Marcos evangelista, la anáfora de Santiago el hermano del Señor y la anáfora de Basilio de Cesarea. De cada una de ellas muestra temas presentes en la PEIV:

1) San Marcos evangelista

- *Lode a Dio*: “È degno e giusto [...] lodarti e celebrarti con gli inni”;
- *Lode continua a Dio*: “Esaltarti incessantemente di giorno e di notte”;
- *Creazione*: “Hai fatto il cielo [...], la terra [...], i mari”;
- *Creazione dell'uomo a immagine di Dio*: “Hai fatto l'uomo a tua immagine e somiglianza”;

⁵⁷ LE, 747.

⁵⁸ Puede verse S. JANERAS, *San Basilio en la historia de la Liturgia*, Phase 120 (1980), 475-492.

⁵⁹ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 26.

⁶⁰ *Ibid.*, 71.

⁶¹ L. BOUYER, *Eucaristia. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona, Herder, 1969, 444.

⁶² F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia. La celebración eucarística. Cuarta edición revisada*, Madrid, Palabra, 2006, 255.

⁶³ A. TARBY, *La prière eucharistique de l'Eglise de Jerusalem. Théologie historique 17*, París, Beauchesne, 1972, 114.

⁶⁴ A. LATINO, *La Preghiera Eucaristica IV. Analisi dei contenuti e indicazioni catechetiche*, http://lnx.catechista.it/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=22&Itemid=56. [consulta 8 de Abril de 2014]

- *Affidamento del creato all'uomo*: “Al quale desti le delizie del paradiso”;
- *Amore continuo di Dio per l'uomo peccatore*: “Avendo egli trasgredito non lo hai però disprezzato, né abbandonato, o Bontà”.

2) Santiago el hermano del Señor:

- *Accentuazione della lode*: “È veramente giusto e degno, conveniente e dovuto, lodarti, inneggiarti, benedirti, adorarti e glorificarti e renderti grazie”;
- *Celebrazione della creazione*: “Ti celebrano i cieli e i cieli dei cieli [...]; il sole, la luna [...]; la terra, il mare”;
- *Creazione dell'uomo e amore di Dio dopo il peccato*: “Tu che hai fatto l'uomo dalla terra, secondo la tua immagine e somiglianza [...]. Dopo che ebbe trasgredito il tuo precetto [...], non lo hai disprezzato o abbandonato, o Bontà, ma lo hai corretto e, come padre misericordioso, lo chiamasti mediante la legge e lo istruisti mediante i profeti”;
- *Incarnazione del Cristo*: “Hai mandato al mondo lo stesso unigenito Figlio tuo”.

3) Basilio de Cesarea

- *Accentuazione della lode*: “È conveniente alla tua magnificenza lodarti, celebrarti, benedirti, adorarti, renderti grazie e glorificarti”;
- *Adorazione di Dio in se stesso*: “Dominatore e Signore di tutto, Signore del cielo e della terra, di ogni creatura visibile e invisibile, che siedi sul trono della gloria e guardi gli abissi”;
- *Adorazione angelica*: “Te lodano gli angeli, arcangeli, troni, dominazioni, principati, potestà, virtù e i cherubini [...], e i serafini”;
- *Creazione dell'uomo*: “Quando hai preso del limo della terra per formare l'uomo, lo hai onorato, o Dio, con la tua immagine”;
- *Peccato dell'uomo e redenzione*: “Ma nella sua disobbedienza a te [...], non ti sei adirato con la tua creatura per sempre, o Dio buono, né ti sei dimenticato dell'opera delle tue mani”;
- *Invio dei profeti e venuta del Figlio*: “Hai mandato i profeti [...]. Quando venne la pienezza dei tempi, ci hai parlato per mezzo del tuo Figlio”.

Mazza da un paso más, y tomando las fuentes anafóricas de la tradición, afirma la fuente contemporánea de la PEIV:

“Le due anafore di Basilio e quella di Giacomo sono testi molto vicini tra loro al punto che si può pensare che il testo di Giacomo dipenda da Basilio alessandrino con influssi di Basilio bizantino. Come impostazione tematica e riscontri verbali, l'anafora quarta è molto vicina al testo alessandrino di Basilio, ma come teologia di fondo è più tributaria dell'anafora di Giacomo. In questo passo potremo trovare un mediatore tra l'anafora quarta e la teologia di Giacomo; si tratta del progetto «C» del padre Vagaggini”.⁶⁵

En cuanto al proyecto trabajado en el *Coetus*, aunque Luis Maldonado dice que se elaboró sobre un anteproyecto de J. Gelineau,⁶⁶ otros autores ven en el texto

⁶⁵ OPE 1, 259, nota 46.

⁶⁶ “La última de las nuevas anáforas (la cuarta), que se elaboró un poco a última hora, sobre un anteproyecto de Gelineau, ya que primeramente se había previsto, en su lugar, la de San Basilio”, L MALDONADO, *Secularización de la liturgia*, Madrid, Marova, 1970, 284.

presentado por Cipriano Vagaggini la fuente inmediata. Catalizador de todas esas inspiraciones orientales fue la propuesta que hizo el humus de trabajo de la PEIV

*“Il quarto schema proveniva da una composizione del padre Vagaggini che aveva elaborato un testo anafórico ispirandosi a varie liturgie soprattutto orientali... L'ipotesi di introdurre l'Anafora di Basilio venne accantonata e prevalse l'idea di comporre un formulario nuovo prendendo come base il lavoro del benedettino Cipriano Vagaggini. La commissione vi lavorò alacramente e il testo rielaborato entrò nel nuovo Missale Romanum come Preghiera eucaristica IV”.*⁶⁷

En la misma línea, P Jounel dice:

*“Toute cette réflexion sur les caractéristiques que devrait présenter la nouvelle prière eucharistique montrait le bien-fondé du plan élaboré par le P. Cyprien Vagaggini. Les historiens de l'actuelle réforme liturgique ne manqueront pas de trouver dans son Projet d'un second canon romain l'ébauche des formulaires promulgués en 1968”.*⁶⁸

Segui I Trobat sólo muestra en paralelo el texto de Vagaggini con el de la actual PEIV.⁶⁹ Más allá de la similitud o no en la literalidad de los textos, se puede ver la inspiración en los fundamentos del contenido que presenta Vagaggini para la PE. Presenta tres aspectos generales que se manifiestan en distintos lugares del texto. La importancia del rol del Espíritu Santo, el concepto de Sacrificio de Cristo y de la Iglesia, la creación (mirada cristológicamente, con el hombre como vicario de Dios) y la sobriedad de la conmemoración de los santos.⁷⁰

⁶⁷ E. MAZZA, “La preghiera eucaristica IV: un capitolo di teologia eucaristica, en AAVV, *Il messale romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario. Vol I. La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico*, Torino, Leumann, 1984, 601-602.

⁶⁸ CNPE, 42-43.

⁶⁹ SIT, 50.

⁷⁰ “A) le relief donné au rôle du Saint –Esprit Dans l'oeuvre du salut et, spécialement, dans le mystère eucharistique. Ce rôle est mis en relief: dans la finale du Vere Sanctus (B 6-8; C 65-67 et déjà en 55 et 56 à l'égard du sacrifice du Christ sur la Croix); dans l'épiclese (B 12-16; C 69-75); dans le Supplices où l'on prie pour une communion fructueuse (B 51-60; C 110-119).

B) le relief donné au fait que dans la messe l'Eglise offre avant tout le Christ lui-même en sacrifice. Il est vrai en effet que l'Eglise ne pourrait offrir le Christ en sacrifice si elle ne s'offrait elle-même en sacrifice. Mais il n'est pas moins vrai qu'elle ne pourrait s'offrir elle-même en sacrifice agréable à Dieu si une telle offrande ne se faisait en union et en acceptation de l'offrande en sacrifice que le Christ, comme Chef de l'humanité, comme notre garant et notre substitut, fait à Dieu de lui-même et de nous: ou bien s'il ne s'accomplissait à l'ombre de l'offrande que l'Eglise aussi fait du Christ en sacrifice présenté à Dieu. C'est sur le fond de ces idées que l'on doit comprendre les lignes B 15-16; 21-24; 45-50; 53; 59-60; 80-81; 89-95. C 74-75; 80-83; 104-109; 112; 118-119; 139-140; 148-154. l'idée de l'offrande des dons est rappelée comme une chose déjà faite par l'offertoire actuel et l'oratio super oblata (B 45; C 69); et elle est incluse en B 47, C 106); mais en comparación du relief que lui donne le canon romain actuel, elle est repoussée au second plan

C) Dans la variante C on notera d'une façon spéciale: le relief donné au thème de la création en général, bien que, comme le veut le Nouveau Testament (Col 1, 15-20), la création soit vue dans son cadre général christocentrique: C 15-24; et le relief donné au devoir de l'homme comme vicaire de Dieu dans le monde: C 36-43

D) la sobriété voulue dans la commémoration des saints et dans les intercessions: B 61-86; C 120-145.” VAGAGGINI, *Le canon de la messe*, 147-148.

2.4 Características generales y estructura de la PE IV

El prefacio en esta Plegaria es fijo y no puede cambiarse con otros, porque en él sólo se contiene la acción de gracias a Dios contemplándolo en sí mismo y por su obra de la creación en general y de los ángeles en particular. A diferencia de las demás Plegarias, en la IV “la acción de gracias inicial desborda más allá del Sanctus y forma con él un todo que se prolonga hasta la epiclesis”.⁷¹ Después del Sanctus se continúa con un relato continuado de la “economía de salvación”. Se expone la realización histórica del plan de salvación, desde la creación hasta la ascensión de Cristo, continuada en la Iglesia, desde Pentecostés hasta la Parusía.⁷²

En cuanto al estilo, “el género literario está más próximo al genio bíblico que a la literatura latina cristiana”⁷³ en sus expresiones e imágenes. Es la Plegaria más marcadamente bíblica, y posee numerosas citas. Entre los puntos de vista desde los cuales se narra la economía de la salvación, la intención era poner más de relieve aquellos aspectos que interesan principalmente al hombre de hoy y pueden ser comprendidos más fácilmente.⁷⁴

La plegaria eucarística IV contiene todos los elementos que se presentan para las plegarias del misal romano.⁷⁵ Se estructura de la siguiente manera:

- a) Acción de gracias (1-8.21-53)
- b) Aclamación (9-20)
- c) Epiclesis (54-60)
- d) Narración de la Institución y consagración (61-79)
- e) Anámnesis (80-88)
- f) Oblación (89-91)
- Epiclesis segunda (92-98)
- g) Intercesiones (99-118)
- h) Doxología final (119-124)

3) *Proceso de receptio del pueblo de Dios*

⁷¹ A. BUGNINI, *La reforma*, 404.

⁷² CPE, 42.

⁷³ *Ibid.*, 47.

⁷⁴ *Ibid.*, 44.

⁷⁵ OGMR 79.

3.1 La PE IV propuesta

Una vez promulgadas las nuevas plegarias eucarísticas, las comunidades locales tenían que empezar a hacer un camino de aceptación y recepción. Hubo algunos hechos que no ayudaron. Uno de ellos fue la proliferación de Plegarias eucarísticas de composición privada sin expresa aprobación de la autoridad de la Santa Sede.⁷⁶ Antes de la aprobación de las 3 nuevas de 1968, ya había en existencia muchas plegarias contemporáneas. Esas plegarias se iban componiendo en algunas iglesias locales, como parte de estudios y ensayos pastorales. “Se habían puesto en circulación mas de cien modelos; algunos de cierta calidad, otros muy deficientes”.⁷⁷ Así, la necesidad pastoral de unas plegarias que ayudaran a la participación, quedó envuelta en un fenómeno disciplinar de control. La producción privada, la “creatividad pirata”⁷⁸ y su uso en las celebraciones sin autorización oficial encontró respuesta de parte de los organismos oficiales.⁷⁹ Esto no ayudaba a la finalidad que la reforma se proponía de ser “un

⁷⁶ Puede consultarse sobre este camino de preparación, promulgación y recepción en A. BUGNINI, *La reforma*, 395-428; I. OÑATIBIA, *La plegaria eucarística en vías de recuperación*, Phase 165-166 (1988), 71-284; A. NOCENT OSB, *Nuove preghiere eucaristiche? Panorama e problemi*, Rivista Liturgica 2/1973, 151-166; E. RUFFINI, *Creativita e Fidelina nella celebrazione eucaristica. Liberalizzazione delle Preghiere eucaristiche?*, Rivista liturgica 2/1973, 167-203; D. SARTORE CSJ, *La preghiera eucaristica: un capito: más? Lo aperto Della reforma litúrgica*, Rivista liturgica 4/1982, 620-632; J.P. JOSSUA, *Las plegarias eucarísticas libres. Intento de valoración*, Concilium 152 (1980) 251-258; C. FLORISTAN, *La plegaria eucarística desde la asamblea*, Phase 180 (1990) 503-505; J.I.GONZALEZ FAUS, *Sobre las plegarias eucarísticas. Para continuar la reforma litúrgica*, Phase 180 (1990), 506-516.

⁷⁷ X. BAZURKO, *Historia de la Liturgia*, 584.

⁷⁸ J. ALDAZÁBAL, *La Eucaristía. Edición de 2006, revisada y actualizada*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona, 2000², 427.

⁷⁹ Por ejemplo, SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Carta Eucharistiae Participationem, sobre las plegarias eucarísticas*, del 27 de abril de 1973. En el número 4 de la carta se refleja la realidad de este problema: “No pocos autores de diversas lenguas y naciones, en los años inmediatamente precedentes han publicado plegarias eucarísticas compuestas por ellos a título de estudio. Y se ha dado el caso frecuente de sacerdotes que han empleado en las celebraciones textos de composición privada, en oposición a las normas dictadas por el Concilio Vaticano II y a las disposiciones de los Obispos”. Y en el punto siguiente, se comunica la decisión de restricción: “tras concienzudo examen de todos los aspectos del problema no ha parecido conveniente en este momento conceder a las Conferencias Episcopales la facultad general de mandar componer o de aprobar nuevas plegarias eucarísticas. Al contrario, se ha considerado más oportuno poner de relieve la urgencia de una catequesis más amplia sobre la naturaleza y las características de la plegaria eucarística”. En el número 6, afirma: “por lo tanto, permanecen en uso, actualmente las únicas cuatro plegarias eucarísticas que se encuentran en el Misal Romano renovado, y no es lícito emplear ninguna otra compuesta sin permiso de la Santa Sede Apostólica o no aprobadas por ella. A las Conferencias Episcopales y a cada uno de los Obispos se les pide vivamente que utilicen los medios oportunos para conducir con sabiduría a los sacerdotes a la observancia de la misma disciplina de la Iglesia romana; y de este modo se favorecerá el bien de la Iglesia misma y el exacto desarrollo de la celebración litúrgica”. Aunque la carta no excluye, en el mismo punto 6, la posibilidad de la recepción de nuevas propuestas: “la Sede Apostólica, impulsada por el amor pastoral hacia la unidad, se reserva el derecho de pronunciarse sobre un asunto de tanta importancia como es justamente la disciplina de las plegarias eucarísticas. Respetando la unidad del rito romano, no rehusará considerar las peticiones

movimiento eminentemente espiritual y pastoral”.⁸⁰ Desde las normas vaticanas, se fue dando un acento de “instrucción” y “control jerárquico” que desplazó al espíritu y sentido profundo de enseñanza doctrinal. Muchos querían aprovechar la “oportunidad” y tener sus propias plegarias eucarísticas:

“No pocos creyeron que la decisión de 22.4.1968, que abrió las puertas a la pluralidad y a la creatividad, despejaba también el camino para buscar nuevos textos mejor adaptados a la mentalidad, cultura, formas de expresión y situaciones concretas de las comunidades locales, en la línea de los nn. 37-40 de SC...”⁸¹

3.2 La evolución de la recepción

3.2.1 Momento inicial

En muchos casos, se entendió mal esa pluralidad y apertura a la creatividad. La posibilidad pastoral de tener otros textos degeneró en una cuestión política. En ese contexto, el tema quedó envuelto en el problema de la división y búsqueda de la unidad eclesial, lejos de lo litúrgico celebrativo.

En uno de sus libros, Hans Urs von Balthasar hace un planteo de las dificultades de la integración del Papado en la Iglesia universal.⁸² En él escribe sobre el fenómeno de una sensibilidad antirromana existente dentro de un grupo del seno de la Iglesia. En este tema de la *receptio* de las Plegarias eucarísticas se podría aplicar el planteo de la sensibilidad antirromana. Se podrían buscar las razones sociológicas, históricas y teológicas que permitan afrontarlo y superarlo por la comunidad eclesial.⁸³ El problema

legítimas, y juzgará con benevolencia las solicitudes que le dirijan las Conferencias Episcopales para la eventual composición e introducción en el uso litúrgico, en circunstancias particulares, de una nueva plegaria eucarística; y propondrá las normas a seguir en cada uno de los casos”, en DLNE, 347-348. También puede verse: SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Instrucción general (tercera) Liturgicae instauraciones, para aplicar debidamente la Constitución Sacrosanctum Concilium*, del 5 de setiembre de 1970, en DLNE 156-165; CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Declaración sobre las plegarias eucarísticas y los experimentos litúrgicos (1-3-1988)*, dirigida a los presidentes de las Conferencias Episcopales y a los presidentes de las Comisiones Nacionales de Liturgia, donde se vuelve a reafirmar las decisiones anteriores, en DLNE 458-459. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Redemptionis Sacramentum, sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía*, 51 en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptiois-sacramentum_sp.html [consultado 2 de Marzo 2014] ; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, *Instrucción Inaestimabile donum, recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico*, 5, en DLNE, 387. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Vicesimus quintus annus, en el XXV aniversario de la Constitución Sacrosanctum Concilium*, 13 DLNE 200.

⁸⁰ B. GUT, *Presidium del Consilium*.

⁸¹ I. OÑATIBIA, *La plegaria eucarística en vías de recuperación*, Phase 165-166 (1988), 283.

⁸² H. U. VON BALTHASAR, *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, Madrid, BAC, 1981.

⁸³ Trabajo de investigación que excede a este estudio.

no sólo es litúrgico, sino eclesiológico: “Cuando carecemos de una convicción sobre la Iglesia, eso se verá reflejado en el modo de celebrar la Eucaristía y los sacramentos”.⁸⁴ Y estos textos son las palabras que la Iglesia ha elegido para encuadrar la Celebración de la Eucaristía. “Las elucubraciones del teólogo, si descuidan la vivencia de la Iglesia, son un incierto filosofar, un bello e imaginativo pensar y decir, o un secundar la piedad popular, alejada en más de una ocasión de «los tesoros bíblicos y tradicionales»”.⁸⁵ La lucha por la presentación y selección de plegarias ha dejado cierto malestar, que pudo llevarse al ámbito celebrativo. Se puede decir que no es tanto una cuestión sobre los contenidos de fe de las plegarias, sino de experiencia eclesial. Establecemos así una relación entre la eclesiología explícita o implícita del creyente y su experiencia en la valoración celebrativa de los textos litúrgicos. El modo de estar, concebir, y sentir en la Iglesia afecta a la hora de participar y hacer participar en la Misa. Los aportes de la psicología moderna nos ayudan a tomar conciencia de la importancia que “en la percepción de la realidad” tiene la estructura interna de la persona y como se relaciona con su ambiente.⁸⁶ A la hora de abordar el texto, el sujeto está condicionado (bien o mal) en la percepción de esas palabras rituales.

Estos elementos de la vida e historia de la Iglesia muestran algunos elementos del ambiente en el que se dio la recepción y posterior reflexión teológica de las Plegarias eucarísticas. Por eso es muy importante no perder de vista la definición y sentido de la liturgia que nos propone el Concilio Vaticano II: la acción litúrgica no es acción privada, sino comunitaria del Cuerpo místico de la Iglesia:

“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. 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”.⁸⁷

⁸⁴ O. SANTAGADA, *La invocación al Espíritu Santo y la memoria del Misterio Pascual en las Plegarias Eucarísticas*, Conferencia en la Jornada de liturgia organizada por la Fundación Diakonía y la Facultad de Teología de la UCA: *La plegaria eucarística, fuente de espiritualidad* (8.VII, 2009), 10.

⁸⁵ Cf. J. GOENAGA, *Nuevas eucaristías. orientaciones teológico-pastorales en torno a las nuevas plegarias eucarísticas, por J. A. Goenaga. Documentos. Versión castellana de D. de Baztarrika*, Buenos Aires, Guadalupe, 1969, 21.

⁸⁶ “A la percepción (se suma) todo el conjunto de sensaciones, emociones, sentimientos y motivaciones que se producen en el organismo en su relación e intercambio con el ambiente. La relación y mutua influencia se deriva de las necesidades del individuo y de las características del ambiente. La percepción está modulada por la motivación, en cuya base se encuentran las necesidades”, A. MARTÍN, *Manual práctico de Psicoterapia Gestalt*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2010⁶, 34.

⁸⁷ SC 7.

El Concilio Vaticano II tiene en cuenta la práctica sacramental que se estaba realizando y las cuestiones prácticas que se quieren proponer. Teniendo en cuenta la pastoral, la *Sacrosanctum Concilium* quiere hacer inicialmente un planteo teológico. “El interés del documento se concentra no en los ritos en sí mismos, sino en los contenidos de fe que tienen que expresar”.⁸⁸ De poco serviría una acción si ésta carece de contenido. Tampoco hay que perder de vista que esos contenidos son celebrados por los miembros de la Iglesia. Contenido de fe, acción y pertenencia a la Iglesia es lo que ayudará a una “participación más profunda en el misterio de la salvación, presente y operante en la acción litúrgica.”⁸⁹

3.2.2 Camino hacia la experiencia actual

Henri J. M. Nouwen, al comenzar un libro, escribía:

“Todos los días celebro la Eucaristía... No dejo de preguntarme ¿Sé lo que estoy haciendo? ¿Sabes en que estás participando los que están conmigo alrededor de la mesa? ¿Sucede realmente algo que influya en nuestra vida diaria, aunque nos resulte tan familiar? ¿Y que decir de los que no están allí con nosotros? ¿Qué relación guarda esta celebración diaria con la vida cotidiana de los hombres y mujeres normales y corrientes, estén presentes o no? ¿Es algo más que una hermosa ceremonia, un rito consolador o una cómoda rutina? Y finalmente, ¿Proporciona la Eucaristía esa vida que tiene el poder de vencer la muerte?”⁹⁰

Nouwen se hace preguntas sobre la Misa y el modo de celebrarla. Y es tarea de cada miembro del pueblo de Dios revisar su experiencia celebrativa. Cada sacerdote preguntarse qué percibe al momento de llegar al texto litúrgico de la plegaria eucarística, qué percibe de Dios, qué percibe en su interior, y qué perciben del pueblo que se une a la oración.

Al rezar dentro de la Misa la Plegaria eucarística, y viéndola celebrar a otros sacerdotes, uno encuentra distintos elementos que no ayudan a la participación que nos plantea SC 14. Un primer cuestionamiento es el de cómo se le da vida al texto, ya que “con el libro delante se puede convertir ese ritual en rito. Esa letra en acontecimiento. O

⁸⁸ M. AUGÉ CMF, *Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad*, Barcelona, Centre de Pastoral litúrgica, 1997², 47.

⁸⁹ CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Circular de la Sagrada congregación para el culto divino a los presidentes de las conferencias episcopales con motivo de las nuevas plegarias eucarísticas*, en *Phase* 78 (1973) 17.

⁹⁰ H. NOUWEN, *Con el corazón en ascuas. Meditaciones sobre la vida eucarística*, Bilbao, Sal Terrae, 1996, 11s.

puede por desgracia, dejarla en letra y ritual”.⁹¹ También habría que preguntarse si al leer el texto escuchan las palabras y lo que se dice, si toman conciencia de lo que va sucediendo en la asamblea que participa de la Misa. Preguntarse: “que pasa cuando se deja simplemente oír el texto, para comprender qué pone en práctica, cuáles son las articulaciones que pone en movimiento, cuál es el espacio que ocupa entre el decir y lo dicho”.⁹²

Aparentemente, el que preside la celebración aprovecha poco la riqueza de tener distintas Plegarias eucarísticas. Muchas veces se limita al uso de la Plegaria II, y no por criterios espirituales o pastorales, sino por ser la más breve en su extensión. Con ese criterio difícilmente se elegiría la Plegaria eucarística IV. Y mucho más difícil si se propone “utilizarse en ambientes ya preparados desde el punto de vista bíblico”,⁹³ estimándose poco la recepción que pueda tener el pueblo de la misma. Se recita el texto de un modo monocorde, con un ritmo acelerado, sin pausas y sin silencios.⁹⁴ Se pronuncia la plegaria reduciendo el lenguaje litúrgico sólo al de las palabras,⁹⁵ sin acompañarlas con el cuerpo en los gestos propios de la Plegaria eucarística. Habitualmente se genera una desproporción en la duración de los momentos de las distintas partes de la misa, extendiéndose la liturgia de la Palabra, especialmente con la homilía, y “recuperando el tiempo” en la liturgia eucarística. Si bien todos los elementos de la acción ritual son importantes, no se distinguen suficientemente los que acompañan o preparan de los principales. Por ejemplo, en la preparación de dones con el siguiente comienzo de la Plegaria eucarística. Un autor se pregunta: “¿ha sido una teología incompleta la causa de haber buscado en el ofertorio lo que no podía encontrar, o realmente celebrar, en la misma (liturgia de la) eucaristía?”.⁹⁶ Se desconoce el contenido de las Plegarias, su estructura y dinámica, con lo que se hace muy difícil pronunciarla con fuerza, sentimiento o convicción. Doy un ejemplo que muestra en concreto esta carencia. Llegó el nuevo misal romano para la Argentina y se cambió la traducción del “*pro multis*” en la fórmula de la consagración del vino. La Comisión de Liturgia de la

⁹¹ R. RUSSO, *Institución General del Misal Romano. Tercera edición típica. Texto. Estudios*, Montevideo, 2009³, 136.

⁹² I. RENAUD-CHAMSKA, *La liturgia como conjunto de citas*, Concilium 259 (1995), 482.

⁹³ B. GUT, *Presidente del Consilium*.

⁹⁴ Eso presupone que el ritmo, las pausas y los silencios son importantes. Se analizarán estos elementos más adelante, en el capítulo IV sobre la gestualidad ritual.

⁹⁵ Se puede ver L. MALDONADO, *¿Qué es tener sentido litúrgico? ¿Hay una tipología de la sensibilidad litúrgica?*, en Phase 127 (1982), 11s.

⁹⁶ T. MAERTENS, *¿Llegará a ser la misa una verdadera celebración de la gente?*, en Christus Pastor. Colección de pastoral litúrgica, Instituto superior de pastoral 18 (1966) 81.

Conferencia Episcopal Argentina organizó charlas a los presbiterios de distintas diócesis y publicó un subsidio explicando el cambio.⁹⁷ La Sociedad Argentina de Liturgia presentó ese tema en una de sus semanas de estudio.⁹⁸ Tras el primer impacto, la sensación fue la de un tema que pasó de largo sin mayor dificultad entre los sacerdotes y el pueblo, por desconocimiento de lo que significaba ese cambio en las palabras de la consagración.⁹⁹

En esta misma línea, la participación del pueblo pocas veces se adhiere a la voz del presidente de la celebración, tomándolo como algo suyo en su intimidad con Dios. Del mismo modo, la plegaria eucarística tiene gestos que son realizados por el que preside, pero dispuestos para la participación y alimento espiritual del pueblo. Sin ser un criterio absoluto, sucede frecuentemente que “dentro de nuestra sociedad «sofisticada», es el entretenimiento lo que atrae a las masas”.¹⁰⁰ Por eso muchas veces se escucha la frase “me aburro en misa”, “no la entiendo” o “sólo voy a las misas entretenidas”.¹⁰¹ Algunas veces, a partir de la relación personal que se tiene entre consagrados y laicos, el pueblo que participa no quiere entablar un vínculo con quién preside la celebración.

4) Recapitulación

Comenzamos el capítulo con el proceso de renovación litúrgica del Concilio Vaticano II que llevo a estudiar y proponer una revisión del *Ordo Missae*. La revisión del canon romano hizo que se abriera la posibilidad de enriquecer la liturgia romana con otras plegarias. La creación de las nuevas Plegarias eucarísticas de 1968 tuvo un largo proceso de preparación hasta su aprobación. Dentro de esas plegarias, se encontraba la IV.

El sentido que se busco darle desde su creación era doble. Por un lado, poder tener una inspiración en las anáforas orientales, con cierto espíritu ecuménico. El

⁹⁷ COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA, *El nuevo Misal Romano*, Buenos Aires, CEA Oficina del Libro, 2009.

⁹⁸ SOCIEDAD ARGENTINA DE LITURGIA, *La pastoral litúrgica. XXIII encuentro de estudios*, Pilar, 15 al 18 de Junio de 2009. Se puede consultar el programa en <http://www.sociadadeliturgia.com.ar/archivos/enc2009.htm> [consulta: 10 de junio 2013]

⁹⁹ Si bien hubo estudios y publicaciones, como por ejemplo R. RUSSO, ¿Por muchos o por todos?, http://www.lavozdelperegrino.com.ar/POP/abril_2010/3.htm [consulta: 6 de junio 2013]

¹⁰⁰ T. RADCLIFFE O.P., ¿Por qué hay que ir a la Iglesia? *El drama de la Eucaristía*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009, 17.

¹⁰¹ Es interesante el planteo de éxtasis y aburrimiento de H. B. GERL, “Comed el cordero rápidamente”: *la liturgia cristiana como anti-éxtasis*, *Communio* (ed. arg.) I, n 2, 23-30.

segundo, dar desarrollo a un contenido teológico. Ese contenido exponía la historia de la salvación, en un lenguaje actualizado para una mejor participación activa de todo el pueblo.

El proceso de recepción de esos textos tuvo ciertas dificultades. Se vivieron ciertas tensiones no resueltas. Al citar a Hans Urs von Balthasar he vinculado el tema de la recepción con la concepción que se tiene de la Iglesia. Además, el fenómeno de creación de plegarias, y de control de las “autorizadas” desde Roma generó cierto malestar que afectaba a la hora de celebrar. A esta situación, se suma que en la realización de la Plegaria eucarística dentro de la Misa se encuentran numerosas dificultades. Eso hace que no se llegue a la participación que el Concilio nos propone.

Esta situación celebrativa es la que nos mueve a profundizar en los fundamentos de la PE IV para seguir con la renovación litúrgica que el Concilio nos propone. Dentro de esas dificultades, se encuentra que pocas veces es elegida la Plegaria eucarística IV. El Pueblo de Dios sigue participando como mero espectador. Pese a las buenas intenciones del Concilio Vaticano II, los bautizados siguen con poca formación y aprovechan poco las riquezas de la reforma.

CAPÍTULO II

El texto de la PEIV. La sección anamnética o de acción de gracias

Introducción

Para estudiar el texto litúrgico de la PEIV, hay que entender su estructura literaria como “específica gestión lingüística de una acción comunicativa de la fe que tiene sus sujetos responsables de lo que están diciendo y haciendo”.¹⁰² En la Plegaria eucarística hay unos sujetos que son responsables de ese diálogo: Dios y su pueblo en la asamblea celebrante. Hay que entender lo que se pone en movimiento al pronunciarla. No se trata de un simple esfuerzo psicológico de atención, sino de integrar en el plano consciente lo que sucede más allá de lo sensible desde el plano de la fe. El poder del acostumbramiento o mecanización puede hacer que nuestras palabras queden huecas o sin referencia a un destinatario. Debemos superar esta mala disposición y entender que la Plegaria eucarística es una acción comunicativa de palabras y gestos. Entender el significado de lo que se dice nos ayuda a poder vivir ese dialogo salvífico que nos propone la Misa. La comunicación se realiza en la dinámica de la estructura del texto litúrgico, en el orden en el que van desarrollándose sus elementos. Encontrar ese sentido dará la posibilidad de una vivencia adecuada. Por eso, no basta con saber los elementos de la plegaria, o tomarlos aisladamente, sino encontrar en ellos la dinámica que los relaciona. Si no se tiene presente la unidad estructural y dinámica de la PE, “cada uno de los elementos se desarticulan y acaban por ser comprendidos como oraciones singulares subsistentes en sí misma y portadoras de temáticas que habría que analizar de

¹⁰² P. PAGANO, *La Plegaria eucarística, fuente de vitalidad y espiritualidad responsables*, Comunio, 37.

modo autónomo”.¹⁰³ La Plegaria eucarística es “una” gran oración anamnética-epiclética.

Los elementos de la Plegaria eucarística, según los enumerados en la OGMR 79, están ordenados en una estructura teológica-literaria bipartita íntimamente relacionada, en la cual la primera parte es el fundamento de la segunda.¹⁰⁴ La primera parte, denominada sección anamnético-celebrativa, se extiende desde el prefacio hasta después del Santo. La estructura se desarrolla en una primera sección de “acción de gracias”, donde la asamblea celebrante, a través de la voz de su presidente, alaba a Dios y proclama formalmente las acciones salvíficas. En ella “la comunidad celebrante recuerda cultualmente la historia de las relaciones personales ocurridas entre Dios y su pueblo; y hace esto recorriendo (de manera mas o menos amplia) tal historia, y así celebra (alaba, da gracias) a Dios”.¹⁰⁵ Esta sección mira al pasado y en ella se confiesa la infidelidad del pueblo y la fidelidad divina, con sus atributos y grandes obras salvíficas.

La segunda sección se denomina epiclética y se apoya en esta memoria del pasado para hacer su “súplica” de intervención para que se continúe esa historia de salvación mirando hacia el futuro. Apunta a “la situación presente del fiel o de la comunidad orante y en la que se suplica la protección de Dios y el propósito de la renovación de la fidelidad”.¹⁰⁶ Lo que se busca es que Dios siga constituyendo al pueblo para permanecer en relación con él. Apoyándose en las *mirabilia Dei* que ha recordado, ahora la Iglesia puede implorar para que las mismas se renueven y se hagan presentes. La Iglesia las implora para si misma y para el mundo, para que todo sea recapitulado en Cristo (Cf. Ef 1, 10).

En este capítulo veremos el estudio de la sección anamnética o de acción de gracias de la PEIV, y en el siguiente capítulo, la sección epiclética.

1) La Acción de gracias de la PEIV

¹⁰³ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas. Análisis de los contenidos e indicaciones catequéticas*, Valencia, Edicep, 1990, 31.

¹⁰⁴ Pueden verse distintos esquemas de estructura. Por ejemplo M. THURIAN, *La Théologie des nouvelles Prières Eucharistiques*, La Maison-Dieu 94 (1968), 77-102; L. MALDONADO, *Como animar y revisar las eucaristías dominicales*, Madrid, PPC, 1981, 69; CNPE, 62; J. ALDABAL, *La plegaria eucarística. I-Catequesis. Dossiers 18*, Barcelona, CPL, 1988, 12; LE, 747-761.

¹⁰⁵ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 27.

¹⁰⁶ P. PAGANO, *La Plegaria eucarística*, 42.

En el OGMR, el primer elemento que se presenta como constitutivo de la Plegaria eucarística es la acción de gracias. De ella dice:

“(se expresa especialmente en el Prefacio), en la cual el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da gracias por toda la obra de salvación o por algún aspecto particular de ella, de acuerdo con la índole del día, de la fiesta o del tiempo litúrgico”.¹⁰⁷

Una de las notas más características de la PEIV es su acción de gracias. Además, llama la atención, en la tradición romana, su carácter de prefacio fijo y la extensión que desarrolla después del *Sanctus* (también llamado *Post Sanctus*). En la carta de presentación de las nuevas plegarias eucarísticas de 1968, se dice que la PEIV “presenta un resumen más completo de la historia de la salvación”,¹⁰⁸ aunque ya en sus inicios se la concebía con esa intención.¹⁰⁹ Ese resumen de los contenidos y acontecimientos se desarrollan antes del relato de la institución. Para poder realizarlo se

“exige que en el prefacio se anuncien sólo los temas de la creación en general y de la creación de los ángeles en particular, o sea, las dos primeras etapas de la historia de la salvación; las demás etapas, desde la creación del hombre en adelante, se desarrollan en la sección que va desde el *Sanctus* a la epiclesis”.¹¹⁰

La misma carta invita a que, por motivos de orden pastoral, “el pueblo escuche, de cuando en cuando, una síntesis semejante, ordenada y completa, que constituya como el marco donde colocar mentalmente los numerosos detalles de la historia de la salvación que oye en otras ocasiones”.¹¹¹ Frente a esta propuesta, lo que aclara es que “debería utilizarse en ambientes ya preparados desde el punto de vista bíblico”.¹¹²

La segunda característica propia de la PEIV es su prefacio fijo. Cuando se habla del prefacio dentro de la plegaria eucarística pueden encontrarse, a grandes rasgos, dos tipos de estructura. El modelo fijo (ligado al de oriente) y el variable (ligado al de occidente).¹¹³ La primera línea es la del relato continuado de la economía de la salvación. La segunda línea consiste en la acción de gracias selectiva. En lugar de repetir cada vez toda la economía, se fija en el misterio que se celebra especialmente en

¹⁰⁷ OGMR 79 a.

¹⁰⁸ *Normas sobre el uso de las tres nuevas plegarias eucarísticas, 23 de Mayo de 1968*. en DLNE, 258.

¹⁰⁹ Se la presentaba con esa característica en las observaciones particulares sobre la anáfora IV: “*per poter dispiegare la sintesi generale dell’economia della salvezza: a) deve narrare quest’economia non solo nel prefazio, ma anche dopo il Sanctus, allungando così notevolmente la preghiera tra il Sanctus e l’epiclesi consacratoria*”. Schema N 266; de missali N 37- 1 Maii 1967. En MAURIZIO BARBA, *La riforma conciliare dell’«Ordo Missae»*. Il percorso storico-redazionale dei riti d’ingresso, di offertorio e di comunione, Roma, CVL, 2002, 519.

¹¹⁰ *Carta sobre la catequesis de las plegarias eucarísticas. Firmada por el Cardenal Benno Gut, presidente del Consilium, a los presidentes de las Conferencias Episcopales, el 2 de junio de 1968, con ocasión de la publicación de las nuevas plegarias eucarísticas del Misal Romano*, en DLNE, 265.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ CPE, 43.

un día determinado. La historia de la salvación queda así reflejada en todo el ciclo del año litúrgico. Según Jounel, “*c’est là un aspect qu’il ne faut pas oublier quand on est tenté d’opposer la monotonie de l’unique formulaire eucharistique romain à la diversité des anaphores de l’Orient*”.¹¹⁴ Mas allá de la forma que se eligiera, se esperaba que los prefacios fueran “*prières de bénédiction et d’action de grâce pour le mystère du salut en Jésus-Christ, et non des développements théologiques ou des intercessions*”.¹¹⁵ El conocimiento de las anáforas orientales había suscitado el gusto por esta fórmula de gran alabanza por el conjunto de la economía.

Había un deseo grande de exponer la historia de la salvación en la plegaria eucarística. Una vez presentados los dos modelos, se eligió el modelo oriental con prefacio fijo y no el modelo de prefacio móvil con largo desarrollo de la economía. J. Gelineau, que estuvo en la comisión que compuso la PEIV siendo redactor, explica el por qué no se puede combinar ambos modelos:

“¿no sería, pues, posible conservar los prefacios propios y variables y continuar, después del Sanctus, con un desarrollo general de la economía histórica? No, pues sería renunciar a toda la lógica: la mayor parte de los prefacios propios conciernen a los misterios de Cristo; y no se puede luego, a continuación, «volver» a la creación, al pecado, a la antigua alianza; por otra parte, no se evitarían las repeticiones si a la *confessio* explícita de un misterio particular en el prefacio siguiera un resumen de la economía, después del Sanctus, que tendría el riesgo de repetir, con menos relieve, este mismo misterio”.¹¹⁶

Así se entiende por que esta plegaria tiene, no solo un desarrollo mucho mayor de la acción de gracias, sino que además tiene la aclamación del Sanctus integrada en el medio del desarrollo. Y concluye:

“era pues forzoso, si se quería una amplia evocación de economía, optar por un discurso continuo, con prefacio fijo, e integración del Sanctus. En efecto, prefacio variable selectivo y exposición continua de la economía constituyen dos procedimientos incompatibles, que, después de su elaboración histórica, no se han mezclado jamás”.¹¹⁷

En este capítulo iremos recorriendo esas etapas de la historia de la salvación, del modo que la presenta la PEIV. Para tener una mejor mirada de conjunto de este elemento inicial, junto con la acción de gracias integraremos el momento de la aclamación (OGMR 79 b). De este modo, veremos el momento inicial de la acción de gracias (TL 1-8), seguiremos con la aclamación (TL 9-20), y la continuación de la acción de gracias hasta el final (TL 21-53).

¹¹⁴ CNPE, 40.

¹¹⁵ *Ibid.*, 41.

¹¹⁶ CPE, 43.

¹¹⁷ *Ibid.*

2) *Dialogo inicial*

V. *Dóminus vobiscum.* / R. *Et cum spíritu tuo.*

V. *Sursum corda.* / R. *Habémus ad Dóminum.*

V. *Grátias agámus Dómino Deo nostro* / R. *Dignum et iustum est.*

La PEIV se comienza con un diálogo inicial. Éste es un elemento común e idéntico en las nuevas plegarias eucarísticas. El sentido es fomentar la comunión entre el sacerdote y el pueblo para que juntos se unan a Cristo en la ofrenda al Padre. La OGMR dice que el dialogo inicial

“invita al pueblo a elevar los corazones hacia el Señor, en oración y en acción de gracias, y lo asocia a sí mismo en la oración que él dirige en nombre de toda la comunidad a Dios Padre, por Jesucristo, en el Espíritu Santo. El sentido de esta oración es que toda la asamblea de los fieles se una con Cristo en la confesión de las maravillas de Dios y en la ofrenda del sacrificio”.¹¹⁸

No es sólo el sacerdote quien alaba a Dios, ofrece el sacrificio pascual de Cristo e invoca al Espíritu Santo: se siente acompañado, ya desde el principio, por una comunidad atenta y creyente. El dialogo inicial quiere disponer a la acción de gracias que va a comenzar.

Dóminus vobiscum. / R. *Et cum spíritu tuo.* La plegaria comienza con el saludo del sacerdote al cual el pueblo responde. Recuerda, a la asamblea y al sacerdote, que Jesucristo invita a reunarnos. En la ordenación, por el don del Espíritu Santo, el sacerdote se ha convertido en el signo vivo de Cristo, en su persona. A través de esa presencia la comunidad cristiana está llamada a reconocer su verdadera identidad, y a recibirla de Él.

Sursum corda. / R. *Habémus ad Dóminum.* Si bien tiene sus orígenes en la oración judía, la invitación *Sursum corda*, “levantar el corazón” es algo propio de la tradición cristiana. Es una invitación a trascender cualquier preocupación terrenal y disponernos a entrar en la presencia del Señor. Con esta invitación el sacerdote proclama que la Eucaristía no es un asunto que se resuelve en el ámbito de las acciones humanas, sino que es una realidad escatológica. “Así como el pan y el vino están llamados a pasar de las realidades del mundo a las del Señor, también los fieles reunidos son llamados a despertar a su condición de «ciudadanos del cielo» (Flp 3, 20)”.¹¹⁹

¹¹⁸ OGMR 78.

¹¹⁹ P. TENA, *Celebrar el Misterio. Biblioteca liturgica 23*, Barcelona, CPL, 2004, 321.

Grátias agámus Dómino Deo nostro / R. Dignum et iustum est. Es el presidente de la celebración quien invita a entrar en la plegaria. La atmosfera en la que se ingresa es la del reconocimiento de la obra de Dios. Esto es para que nos dispongamos a recibir los dones con la actitud que corresponde: la acción de gracias, la adoración, la alabanza. Por eso, no es cuestión de tomar iniciativas personales con respecto a Dios, sino de responder adecuadamente al don que viene de Él.

Luego del dialogo inicial, comienza propiamente la “acción de gracias”. Este sector de la plegaria sigue un plan bien definido de las etapas de la Historia de la Salvación. La narración de la acción de gracias se estructura a partir de distintas alabanzas:¹²⁰ se alaba dando gracias

- 1) a Dios por él mismo,
- 2) por la creación y el comienzo de la salvación,
- 3) por la misión o venida del Salvador,
- 4) por la misión del Espíritu en la Iglesia.¹²¹

Seguiremos este esquema mostrando los elementos que integran cada una de estas alabanzas. Lo haremos teniendo en cuenta la observación dada por el *Consilium* (que se requiere de la asamblea una formación bíblica), y agregando la tradición anafórica y teológica de la Iglesia.¹²²

3) Alabanza a Dios por él mismo (la Teo-logía) (TL 1-8)

- 1- *Vere dignum est tibi grátias ágere,*
- 2- *vere iustum est te glorificáre, Pater sancte,*
- 3- *quia unus es Deus vivus et verus,*
- 4- *qui es ante saecula et pérmanes in aetérnum,*
- 5- *inaccessibilem lucem inhábitans;*
- 6- *sed et qui unus bonus atque fons vitae cuncta fecísti,*
- 7- *ut creatúras tuas benedictiónibus adimpléres*
- 8- *multásque laetificáres tui lúminis claritáte.*

Esta primera parte de la acción de gracias mira a Dios en si mismo. Pierre Jounel dice que el espíritu de la PEIV puede encontrarse en el libro de Odo Casel “*El*

¹²⁰ Seguimos el esquema presentado por J. GELINEAU, CPE, 44.

¹²¹ Hay una diferencia en el esquema: cuando presenta el tema habla del misterio de la Iglesia, que luego en el desarrollo del contenido lo enriquece con el titulo “la alabanza por la misión del Espíritu en la Iglesia”, *ibid*, 44. 46.

¹²² Para las citas bíblicas y patristicas seguimos y completamos la investigación de OPE 1, 253-294 y de SIT, 62-72.

Memorial del Señor".¹²³ En él se muestran unas líneas centrales de la Eucaristía cristiana, señalando las raíces judías y los paralelos helenísticos. Y plantea que hay una *Teo-logía* en forma de himno, una alabanza de Dios trascendente, creador y ordenador del mundo, que colma la más alta aspiración pagana. Y luego, "*la théologie se développe dans une économie, une histoire du salut, thème qui lui est commun avec la prière juive de bénédiction*".¹²⁴ Esta "teología", esta mirada sobre Dios, se realiza antes de mirar su obra. Al presentarse de esta manera, la teología es anterior a la economía, y le da sentido.

Vere dignum est tibi grátias ágere, vere iustum est te glorificáre, Pater sancte (TL 1-2). "En verdad es justo darte gracias, y deber nuestro glorificarte" hace nexo con el tercer elemento del dialogo inicial. Del diálogo entre el sacerdote y el pueblo, se pasa al diálogo del pueblo (por voz del sacerdote) dirigido a Dios.

La mirada hacia Dios comienza por nombrarlo como *Pater Sancte*. Así se lo llama también en otras anáforas, como en la misa canónica de la liturgia ambrosiana,¹²⁵ la misa de adviento de la liturgia galicana¹²⁶ o la *missa in cena Domini* de la liturgia hispánica.¹²⁷ La expresión es de Jn 17, 11.¹²⁸ Aparece por única vez en el Evangelio y pone a los creyentes en situación de filiación y súplica, en el contexto de la oración sacerdotal de Jesús. Santo es lo contrario a profano, "es la cualidad de lo que está separado, y pertenece a la esfera de la divinidad, tanto los objetos y los lugares dedicados al culto, como las personas consagradas para este fin y las victimas que se ofrecen en los sacrificios".¹²⁹ Al llamar al Padre santo, se espera también que los hijos sean separados de lo profano para vivir en esa santidad.

Quia unus es Deus vivus et verus (TL 3). La confesión del Dios *unus* manifiesta desde el comienzo de la alabanza el monoteísmo. Es el único Señor, los ídolos no son nada (cf. Dt 6,4; 1 Cor 8,4).¹³⁰ También en la anáfora bizantina de Basilio¹³¹ y la

¹²³ O. CASEL, *Le memorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne. Les pensées fondamentales du Canon de la Messe*, Paris, Les éditions du Cerf, 1945. Especialmente 23-49.

¹²⁴ Cf. CNPE, 62.

¹²⁵ "*Vere quia dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi hic et ubique gratias agere, Domine, sancte Pater*", HPPE, 449.

¹²⁶ "*Vere dignum et iustum est nos tibi hic et ubique Samper gratias agere, Domine, sancte Pater*", HPPE, 469.

¹²⁷ "*Dignum et iustum est nos tibi gratias agree, Domine, sancte Pater*", HPPE, 507.

¹²⁸ "*Pater Sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum, Sicut et nos*".

¹²⁹ L. H. RIVAS, *El evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario*, Buenos Aires, San Benito, 2006, 445.

¹³⁰ "*Audi Israel: Dominus Deus noster Dominus unus est*"; "*De esu igitur idolothorum, scimus quia nullum idolum est in mundo et quod nullus deus nisi Unus*".

¹³¹ "*Qui vere solus Deus es*", HPPE, 230.

anáfora caldea del siglo VI.¹³² El ser *vivus* de Dios se distingue de aquellos falsos dioses que son obra de manos de los hombres (Cf. Sal 113b) y como está vivo podemos entrar en relación con él (cf. Sal 113, 18).¹³³ Cristo es el Hijo del Dios vivo (Cf. Mt 16,16; Rom 9, 26; Hb 10,31; 12,22; 1 Pe 1,23; Ap 4,10; 7,2).¹³⁴ Se habla en el canon del Papa Gelasio de la misa galicana.¹³⁵ La afirmación *verus* está en relación al conocimiento en sentido bíblico (semítico), que “además de la función intelectual implica la percepción por la experiencia e involucra toda la vida”.¹³⁶ Así se presenta el conocimiento y la verdad del hombre respecto a Dios (Cf. Ex 34,6; Jn 17,3; 1 Jn 5,20; Ap 3,7).¹³⁷ Aparece este aspecto en la anáfora de Basilio.¹³⁸

Qui es ante saecula et p[er]manes in aet[er]num (TL 4). De Dios se afirma la totalidad del tiempo: el que es antes de los siglos y el que permanece eternamente. La traducción castellana prefiere expresarlo como el “que existe desde siempre y vive para siempre”. Así lo menciona la Biblia (Cf. Hb 1,8; 1 Pe 5,10; Ap 15,7)¹³⁹ y también en la anáfora de Basilio.¹⁴⁰ “El AT ignora las teogonías que, en las religiones del antiguo Oriente, explican la construcción del mundo por la génesis de los dioses. Dado que sólo él es «el primero y el último» (Is 41,4; 44,6; 48,12), el mundo entero es obra suya, es

¹³² “*Deus, ens, cuius nemo resistit potestati eius. Tu es unus solus, natura sancta et essentia adoranda*”, HPPE, 398.

¹³³ “*Sed nos, qui vivimus, benedicimus Domino ex hoc nunc et usque in saeculum*”.

¹³⁴ “*Respondens Simon Petrus dixit ei: Tu es Christus, Filius Dei vivi*”; “*Et erit: in loco, ubi dictum est eis: «non plebs mea vos», ibi vocabuntur filii Dei vivi*”; “*Horrendum est incidere in manus Dei viventis*”; “*Sed accessistis ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Ierusalem caelestem, et multa milia angelorum, frequentiam*”; “*renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili per verbum Dei vivum et permanens*”; “*procidebant viginti quattuor seniores ante sedentem in throno et adorabant viventem in saecula saeculorum et mittebant coronas suas ante thronum dicentes*”; “*et vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem sigillum Dei vivi, et clamavit voce magna quattuor Angelis, quibus datum est nocere terrae et mari*”.

¹³⁵ “*Deus vivus et verus*”, HPPE, 463.

¹³⁶ L. H. RIVAS, *El evangelio de Juan*, 441.

¹³⁷ “*Et transiens coram eo clamavit: «Dominus, Dominus Deus, misericors et Clemens, patiens et multae, miserationis ac verax*”; “*Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et, quem misisti, Iesum Christum*”; “*Et scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis pensum, ut conoscamus eum, qui verus est, et sumus in eo qui verus est, in Filio eius Iesu Christo. Hic est qui verus est, Deus et vita aeterna*”; “*Et angelo ecclesiae, quae est Philadelphiae, scribe: Haec dicit Sanctus, Verus, qui habet clavem David, qui aperito et nemo claudet, et claudit et nemo aperito*”.

¹³⁸ “*Cum non oboediisset tibi vero Deo; Dominatur Domine Deus, qui es Deus veritatis*”, HPPE 233; 349

¹³⁹ “*Ad Filium autem: «Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi, et virga aequitatis virga regni tui*”; “*Deus autem omnis gratiae, qui vocavit vos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabit, fundabit*”; “*Et unus ex quattuor animalibus dedit Septem angellis Septem phialas aureas plenas iracundiae Dei viventis in saecula saeculorum*”.

¹⁴⁰ “*Dominator Domine, qui es, Deus veritatis, existens ante saecula et regnans in saecula, qui in excelsis habitas in saeculum*”, HPPE, 349.

«creación» suya”.¹⁴¹ El que es desde siempre y para siempre no tiene a nadie que lo haya creado, ni hay nada creado fuera de él.

Inaccessibilem lucem inhábitans (TL 5). La frase, como lo expresa 1 Tim 6,16,¹⁴² acentúa el lugar donde habita Dios. Así se busca la actitud correcta de parte del hombre frente a la trascendencia de Dios.¹⁴³ La traducción castellana no acentúa el matiz de habitar, por eso habla de “Luz sobre toda luz”. Contemplación de Dios como luz infinita “*parafrasando la dossologia paolina ed enunciando il tema giovanneo che «Dio è luce e in lui non c’è tenebra alcuna» (1Jn 1,5)*”.¹⁴⁴ La luz es un tema fundamental en la Biblia y la recorre de punta a punta, que se abre con la luz de la creación (Cf. Gn 1-2) y se cierra con el esplendor de la luz de una nueva creación y de una nueva Jerusalén (Cf. Ap 21; 2Pe 3,13). El símbolo bíblico de la luz tiene distintas significaciones según el contexto: “es la vida, la felicidad, la salvación, la paz, la bendición, la presencia divina, el día del Señor”.¹⁴⁵ Muchas veces aparece el juego antitético luz/tinieblas. Las tinieblas como todo aquello que se opone a la luz. Pero como en este momento se contempla a Dios en sí mismo, no hay tiniebla, sino sólo luz sobre toda luz.

Sed et qui unus bonus atque fons vitae cuncta fecisti (TL 6). “Porque tú solo eres bueno y la fuente de la vida”. *Unus bonus*, aplicado a Dios, habla por ejemplo Jesucristo al joven rico (Cf. Lc 18,19).¹⁴⁶ Se habla en la anáfora caldea del siglo VI,¹⁴⁷ la anáfora bizantina de Basilio¹⁴⁸ y la anáfora griega de Santiago.¹⁴⁹ Como *fons vitae* se habla en el Sal 35,10¹⁵⁰ y en Hch 17,25.¹⁵¹ También en el eucologio de Serapión,¹⁵² en la anáfora

¹⁴¹ J. GUILLET, “Dios”, en: X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica. Edición revisada y ampliada*, Barcelona, Herder, 1978, 242.

¹⁴² “*Qui solus habet immortalitatem lucem habitans inaccessibleem, quem vidit nullus hominum, nec videre potest; cui honor et imperium sempiternum. Amen*”.

¹⁴³ “El texto de 1 Tim 6,16 esta inserto en un himno cristológico pre-paulino (cfr. 1 Tim 1,17), dirigido contra todo culto tributado a los hombres y contra toda pretensión de conocer el secreto de Dios. Observemos también que el adjetivo «*accessibilem*» lleva el prefijo privativo «in-»; estamos, pues, ante un ejemplo de teología apofática, tan cara a la tradición oriental”, SIT, 81, nota 6.

¹⁴⁴ Y se plantea que “*questo tema avrebbe potuto essere sviluppato utilmente nella parte cristologica presentando il Cristo come luce e rivelazione della gloria divina, ma la cosa è stata lasciata cadere*”, OPE 1, 258.

¹⁴⁵ P. GIRONI, “Luz/tinieblas”, en: NDTB, 1078.

¹⁴⁶ “*Dixit autem ei Iesus: «Quid me dicis bonum? Nemo bonus nisi solus Deus*”.

¹⁴⁷ “*Tu, qui in veritate bonus es, et non in similitudine [est] bonitas tua; non approximat [similitudo] ad gratiam tuam, quia in veritate sine mutatione est bonitas tua*”, HPPE, 398.

¹⁴⁸ “*Nec enim aversatus es figmentum tuum in finem, quod fecisti, o bone*”, HPPE, 235.

¹⁴⁹ “*Thesaurum aeternorum bonorum; bone, miserator*”, HPPE, 245; 247.

¹⁵⁰ “*Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen*”.

¹⁵¹ “*Nec minibus humanis colitur indigens aliquot, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia*”.

¹⁵² “*Tu es [Deus] fons vitae, fons luminis, fons omnis gratiae et omnis veritatis*”, HPPE, 129.

griega de Santiago¹⁵³ y en las Constituciones apostólicas.¹⁵⁴ *Cuncta fecisti* se habla desde el comienzo de la Biblia en la imagen de la creación del cielo y la tierra como totalidad (Cf. Gn 1,1; 14,19). Puede verse en las Constituciones apostólicas el largo y poético desarrollo de lo que Dios hace en toda la creación.¹⁵⁵

Ut creatúras tuas benedictionibus adimpléres (TL 7). “Hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones”. Dios crea y bendice, diciendo que sean fecundos y se multipliquen. Palabras dirigidas a todos los vivientes, especialmente al hombre y la mujer (Cf. Gn 1,22;1,28).¹⁵⁶ En las Constituciones apostólicas se lo menciona.¹⁵⁷ La bendición es un don que afecta al ser de la vida, que se expresa por palabras.

“El bien que aporta no es un objeto preciso, un don definido, porque no es de la esfera del tener, sino de la del ser, porque no depende de la acción del hombre, sino de la creación de Dios. Bendecir es decir el don creador y vivificante, sea antes de que se produzca, en forma de oración, sea posteriormente, en forma de acción de gracias”.¹⁵⁸

Multásque laetificáres tui lúminis claritáte (TL 8) “Y alegrar su multitud” es lo que busca la acción de Dios sobre las cosas que reciben la bendición. Recibir la bendición y reconocerla produce alegría en quien la recibe. Por eso, recibir la bendición será un motivo de alegría que dará mas fuerza a la alabanza. La alegría es un sentimiento que dará fuerza a los contenidos de fe. Percibir esa bendición será gracias a *tui lúminis claritáte*. Así en la anáfora de Gregorio Nazianzeno.¹⁵⁹ En la traducción castellana, se cambia el concepto de luz, por el de gloria. El termino bíblico de la gloria expresa la densidad de la presencia de una persona, por otra que la reconoce como tal.

“En la biblia hebraica la palabra que significa gloria implica la idea de peso. El peso de un ser en la existencia define su importancia, el respeto que inspira, su gloria. Para el hebreo, pues, a diferencia del griego y de nosotros mismos, la gloria no designa tanto la fama cuanto el valor real, estimado conforme a su peso”.¹⁶⁰

4) La aclamación (TL 9-20)

9- *Et ideo coram te innúmerae astant turbae angelórum,*

¹⁵³ “*Fonti vitae et immortalitatis*”, HPPE, 245.

¹⁵⁴ “*Tu enim es opifex hominum, vitae largitor*”, HPPE, 245.

¹⁵⁵ HPPE, 85-87.

¹⁵⁶ “*Benedixitque eis Deus dicens: «Crescite et multiplicamini et replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram»*”; “*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»*”.

¹⁵⁷ “*Qui omnes alimenti indigentes alit omneque animal implet benedictione*”, HPPE, 91.

¹⁵⁸ J. GUILLET, “Bendición”, en: X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, 121.

¹⁵⁹ “*Deus lucide non facte [...], lux inaccessibilis, creator lucis et omnium creaturarum*”, HPPE, 327.

¹⁶⁰ D. MOLLAT, “Gloria”, en: X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica*, 357.

10- *qui die ac nocte sérviant tibi*
 11- *et, vultus tui glóriam contemplántes,*
 12- *te incessánter gloríficant.*

13- *Cum quibus et nos et, per nostram vocem,*
 14- *omnis quae sub caelo est creatúra*
 15- *nomen tuum in exsultatióne confitémur, canéntes:*

16- *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dóminus Deus Sábaoth.*
 17- *Pleni sunt caeli et terra glória tua.*
 18- *Hosánna in excélsis.*
 19- *Benedíctus qui venit in nómine Dómini.*
 20- *Hosánna in excélsis.*

En la PEIV, después de la alabanza de Dios en si mismo, se pasa a la aclamación. De ella dice el OGMR:

“La aclamación: con la cual toda la asamblea, uniéndose a los coros celestiales, canta el *Santo*. Esta aclamación, que es parte de la misma Plegaria Eucarística, es proclamada por todo el pueblo juntamente con el sacerdote”.¹⁶¹

El rito antioqueno es la fuente inmediata del *Sanctus* en el canon romano, y se ha importado del oriente en el primer tercio del siglo V.¹⁶² En el texto de la PEIV el *Sanctus* va dirigido al Padre, pero en la diversidad de la tradición anafórica, no todos son dirigidos a él.¹⁶³ La primera alusión en occidente se encuentra en Pedro Crisólogo, que lo considera en perspectiva cristológica. Con el Papa León el *Sanctus* toma un significado trinitario bajo el influjo de discusiones dogmáticas o por contacto con la anáfora de Juan Crisóstomo.

Alabanza a Dios por si mismo, que sigue en aclamación, para luego continuar en alabanza por la creación. ¿Por qué se da este orden? De la contemplación de Dios se sigue la aclamación, y eso se expresa con la conjunción *et ideo* (TL 9). Es decir, contemplar a Dios es la causa que provoca la aclamación. Desde esa contemplación de Dios en sí mismo se produce la aclamación que prepara al hombre para seguir contemplando el resto de la acción de gracias (llamado *post sanctus*).

Coram te innúmerae astant turbae angelórum (TL 9). La aclamación no solo es de los seres visibles, de los hombres que participan de la celebración. Esto se expresa con mayor fuerza al decir que no solo los seres visibles al hombre aclaman. Los ángeles, seres invisibles, también lo hacen. “*celle-ci trouve son expression la plus achevée dans l’acclamation des créatures invisibles, des innombrables cohortes d’anges, qui servent*

¹⁶¹ OGMR 79.

¹⁶² Cfr. OPE 1, 259.

¹⁶³ “*Nel rito antiocheno il Sanctus ha sempre significato trinitario mentre nell’anafora alessandrina è sempre teologico. Il Sanctus rivolto al Figlio è caratteristico dell’anafora greca di Gregorio Nazanziano*”, *Ibid.*, 260 nota 51.

Dieu nuit et jour (pour employer le langage de la terre), contemplant sans cesse la gloire de sa face".¹⁶⁴ Con la mención de los ángeles en presencia de Dios, se introduce el tema del mundo celeste. Esta participación del mundo celeste en la liturgia es lo que se llama dimensión prognóstica o anticipadora de la liturgia,¹⁶⁵ que es presentado en la SC 8: "en la liturgia terrena preparamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa de Jerusalén..."

Qui die ac nocte sérviant tibi (TL 10). Los ángeles lo sirven de día y noche, expresión que puede verse en Ap 7,15.¹⁶⁶ "expresión que aunque no corresponda a la cronología angélica, sin embargo refleja bien nuestro modo de hablar y es más poético que el castellano te sirven siempre".¹⁶⁷

Vultus tui glóriam contemplátes, te incessánter gloríficant. (TL 11-12). Contemplando la gloria de tu rostro te glorifican sin cesar. Así lo expresa Jesús a sus discípulos al hablar del cuidado de los pequeños (Mt 18,10).¹⁶⁸ El *te incessánter gloríficant* es muy breve y simple frente a algunas anáforas orientales que hacen largas descripciones. Por ejemplo las Constituciones apostólicas, la anáfora bizantina de Basilio o la anáfora griega de Santiago.¹⁶⁹ De este modo describe V. Raffa lo que produce a los ángeles el encuentro con Dios:

"La visuale di grandezza e di splendore, l'infinita irradiazione di amore da parte di Dio spiega la presenza delle schiere angeliche, che esercitano il loro perenne ministero di adorazione, docili ai comandi del loro Signore, estasiati nella contemplazione del suo volto. È sempre la santità di Dio che suscita il canto ininterrotto della glorificazione da parte degli spiriti celesti".¹⁷⁰

El tema de los ángeles dentro de la liturgia no ha sido suficientemente desarrollado.¹⁷¹ E. Mazza plantea que ha desaparecido las enumeraciones de los ordenes angelicales "*per la scarsa accoglienza che la angeologia ha preso l'uomo d'oggi o più semplicemente per il superamento filosofico del ruolo cosmologico degli angeli*".¹⁷²

¹⁶⁴ CNPE, 63.

¹⁶⁵ A. CATILLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas. Análisis de los contenidos e indicaciones catequéticas*, Valencia, Edicep, 1990, 72.

¹⁶⁶ "*Ideo sunt ante thronum Dei et serviunt ei die ac nocte in templo eius et, qui sedet in throno, habitabit super illos*".

¹⁶⁷ J. ALDAZÁBAL, *Mejorar la traducción de las plegarias eucarísticas*, Phase 88 (1975), 289.

¹⁶⁸ "*Videte, ne contemnatis unum ex his pusillis; dico enim vobis quia angeli forum in caelis semper vident faciem Patris mei, qui in caelis est*".

¹⁶⁹ HPPE, 89-91; 233; 245-247.

¹⁷⁰ LE, 751.

¹⁷¹ Puede verse una reflexión sobre los ángeles en la liturgia en C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general. Segunda edición española preparada sobre la cuarta edición italiana, notablemente revisada y aumentada por Manuel Garrido Bonaño*, Madrid, BAC, 1965, 326-342.

¹⁷² OPE 1, 260.

Cum quibus et nos et, per nostram vocem, (TL 13). A esa liturgia celeste, a ese modo de alabar de los ángeles con su canto, nos unimos nosotros los hombres. A esta asamblea celeste se une la terrestre. El hombre se suma a ellos, “para alabar el nombre divino a través del himno celeste”.¹⁷³ El hombre se asocia a esa acción que veíamos de los ángeles (contemplar el rostro y glorificar sin cesar). El hombre, que se asocia a los ángeles, y de ellos espera ayuda, canta y alaba porque puede contemplar el rostro de Dios y porque conoce su nombre:

“La lode di Dio nasce dalla conoscenza del suo Nome e dalla contemplazione del suo volto «Insieme con loro anche noi...»; ciò vuol dire che anche la nostra lode, che è appena stata proclamata all’inizio dell’anafora e che continua con l’inno Santo, nasce dalla conoscenza del Nome divino e dalla contemplazione del suo volto”.¹⁷⁴

Per nostram vocem, omnis quae sub caelo est creatúra (TL 13-14). El hombre toma de los ángeles el himno que cantan en su presencia, y presta esa voz a las creaturas. Se hace portavoz de todo el cosmos. De ese modo, el hombre se transforma en el representante de la creación ante Dios. Según Jounel, “*c’est la première fois, semble-t-il, que dans la prière eucharistique l’homme apparaît comme le prêtre de la creation*”.¹⁷⁵ La voz del hombre, que canta la alabanza a Dios, esta garantizada por la Iglesia, porque no todos los hombres son concientes de esta vocación. Eso se realiza en la participación de la asamblea en la liturgia: “*mais, combien parmi les hommes sont conscients de leur vocation de prêtres de la création? Ils ont besoin eux-mêmes d’une voix qui rende grâce en leur nom. Cette voix est celle de l’Eglise et, à un titre particulier, de l’assemblée liturgique*”.¹⁷⁶ Por esa voz, la creación entera puede alabar a Dios y realizar así su vocación de glorificarlo. “*Tutto il creato celebra la grandezza del Signore attraverso l’uomo, che ne è diventato la sintesi, l’interprete e il sacerdote: solo attraverso l’uomo, il cosmo può realizzare la sua vocazione alla lode di Dio*”.¹⁷⁷ Realizando su vocación de alabanza, se amplía la alabanza a dimensiones universales. Así, “*l’uomo diventa il liturgo del creato*”.¹⁷⁸

Para el hombre, la posibilidad de tener voz es una responsabilidad ante la creación. Desde la perspectiva de la plegaria, el hombre se siente llamado a ser voz de la creación para alabar a Dios. Esta tarea de alabanza a Dios en la que hace participar a la

¹⁷³ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 72.

¹⁷⁴ OPE 1, 260.

¹⁷⁵ CNPE, 64.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ OPE 1, 258.

¹⁷⁸ LE, 751.

creación es la tarea primera, antes incluso de “someter la tierra” (Gn 1,28). El hombre “*in questa teologia della natura, deve sentirsi solidale con tutto il creato e parte di esso: parte eminente ma non separata, che porta a Dio la bontà stessa della natura creata divenendo voce di essa attraverso il processo di santificazione in Cristo*”.¹⁷⁹ Solidario con la creación porque, desde la perspectiva paulina, la creación gime y sufre los dolores de parto junto con los creyentes (cf. Rom 8,22-23). La liturgia es ya participación en la alegría de la liberación definitiva”.¹⁸⁰

Nomen tuum in exsultatione confitemur, canentes (TL 15). La aclamación de su nombre se realiza en un clima de alegría, *in exsultatione*. La traducción castellana no recoge este matiz.

El *Sanctus*, que en la plegaria generalmente es cantado, es poco entendido como parte del desarrollo teológico de la plegaria. En el caso de la PEIV “*il testo fu studiato in modo che il prefazio ne fosse la premessa ed esso lo sbocco naturale. Infatti il prefazio insiste sulla quella santità di Dio che nel Sanctus troverà il culmine innico*”.¹⁸¹ Para poder ver el contenido del *Sanctus*, podemos dividirlo en tres elementos (*el Sanctus, el Benedictus, y el Hosanna*).

Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. (TL 16). El primer elemento del santo¹⁸² evoca el canto de los serafines ante el trono del Señor en el relato de la visión de Isaías (Is 6,3).¹⁸³ También evoca a los cuatro seres vivientes que claman junto al trono de Dios (Ap. 4,8).¹⁸⁴ La versión castellana del misal traduce el *Dominus Deus Sabaoth* original por “Señor Dios del universo”, “evitando así una posible interpretación militarista”.¹⁸⁵ El tres veces santo habla de la santidad de Dios. “Mientras los demás seres son santificados, en Dios la santidad tiene un carácter óntico. La santidad es su esencia y no una mera cualidad añadida, a modo de un adjetivo”.¹⁸⁶

Pleni sunt caeli et terra gloria tua (TL 17). No solo la “tierra” está llena de su gloria, sino también el “cielo”: “interpretación que no es necesariamente cristiana,

¹⁷⁹ OPE 1, 259.

¹⁸⁰ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 72

¹⁸¹ LE, 751.

¹⁸² Seguimos en la mención de los elementos del Santo a J. REBOK, *Plegaria eucarística. Momento vértice de la eucaristía. Origen, estructura y sentido*, Buenos Aires, Ágape libros, 2014, 187-190.

¹⁸³ “*Et clamabat alter ad alterum et dicebat: «Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus exercituum; plena est omnis terra gloria eius»*”.

¹⁸⁴ “*Et quattuor animalia singula forum habebant alas senas, in circuitu et intus plenae sunt oculis; et réquiem non habent die et nocte diséntia: «Sanctus, Sanctus, sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat et qui est et qui venturas est!*”.

¹⁸⁵ J. REBOK, *Plegaria eucarística. Momento vértice de la eucaristía*, 189.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 187.

porque ya la hacían los judíos, para los que «la tierra» era todo el universo”.¹⁸⁷ Cuando dice “llenos están los cielos y la tierra de tu gloria”, quiere manifestar la importancia de la gloria, es decir, su presencia, la manifestación e irradiación de su ser”.¹⁸⁸

Benedictus qui venit in nómine Dómini. (TL 19) La segunda parte del canto, el *benedictus*, es una alabanza cristológica: alaba al Padre por el mejor de sus dones, el de su Hijo, nuestro Salvador. “Bendito el que viene en Nombre del Señor”, evocando la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (Mt 21, 9; apoyado en Sal 118, 25-26).¹⁸⁹ Del texto bíblico solo se omite en la aclamación el apelativo “Hijo de David”. La expresión “el que viene” en presente, no excluye ninguna de las dimensiones de la presencia y venida del Señor, desde la encarnación hasta la parusía (Cf. Hb 9, 11-14; Ap 22,20).

Hosánna in excélsis (TL 18.20). El tercer momento del canto, el Hosanna, proviene del hebreo y tiene la raíz de “salvar”. Por eso puede traducirse “sálvanos” (Cf. Sal 118,25), y van dirigidas a Dios (TL 18) y a Cristo (TL 20). Entonces, los temas que aparecen en la aclamación son la santidad de Dios, su gloria, la mirada cristológica del Mesías que viene y el pedido de que nos salve. “*Il Santo preso nelle sue due parti è contemplazione della Gloria divina manifestata in Cristo*”.¹⁹⁰

5) Alabanza por la creación (TL 21-33)

- 21- Confitémur tibi, Pater sancte,
- 22- quia magnus es et ómnia ópera tua
- 23- in sapiéntia et caritáte fecísti.
- 24- Hóminem ad tuam imáginem condidísti,
- 25- eíque commisísti mundi curam universi,
- 26- ut, tibi soli Creatóri sérvians,
- 27- creatúris ómnibus imperáret.
- 28- Et cum amicítiam tuam, non oboediens, amisísset,
- 29- non eum dereliquísti in mortis império.
- 30- Omnibus enim misericórditer subvenísti,
- 31- ut te quæréntes invenírent.
- 32- Sed et foédera plúries homínibus obtulísti
- 33- eósque per prophétas erudísti in exspectatióne salútis.

¹⁸⁷ J. ALDAZABAL, *La comunidad celebrante: sus intervenciones en la Eucaristía. Dossiers CPL 39*, Barcelona, CPL, 1993², 67.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 190.

¹⁸⁹ “*Turbae autem, quae praecedebant eum et quae sequebantur, clamabant dicentes: «Hosana Filio David! Benedictus, qui venit in nomine Domini! Hosana in altissimis»;* “*O Domine, salvum me fac; o Domine, da prosperitatem! Benedictus, qui venit in nomine Domini. Benedicimus vobis de domo Domini*”.

¹⁹⁰ OPE 1, 262.

Confitémur tibi, Pater sancte (TL 21). Después de la aclamación, la acción de gracias continúa. El mismo término de “confesión de alabanza” que había introducido el canto del santo, “reaparece inmediatamente después para indicar la continuidad temática y de acción”.¹⁹¹ El nexos se da en el verbo *confitemur* (TL 15 y 21). En la traducción castellana no es posible registrar este nexos, ya que se usan dos palabras distintas: “aclamamos” y “alabamos”.

Después de la alabanza por Dios en si mismo, la mirada se dirige a la creación. “Aquí empieza, propiamente hablando, la *confessio* por la economía de la salvación”.¹⁹² De su ser y modo de obrar, se pasa a su obra. Las características contempladas y alabadas en Dios, pueden descubrirse en la creación. Dios no queda en esa trascendencia, sino que se comunica: “el que vive desde siempre y para siempre, es fuente de la vida; el que es bueno, el solo bueno, llena de bienes y bendiciones a sus criaturas”.¹⁹³ El que tiene vida y bondad, llena de vida y bondad lo que hace.

Quia magnus es et ómnia ópera tua (TL 22). El creador *magnus es*. Así lo expresa la biblia (Cf. Mal 1,11; Jdt 16,16; Ap 15,3).¹⁹⁴ También la anáfora caldea del siglo VI,¹⁹⁵ y el canon del Papa Gelasio de la liturgia galicana.¹⁹⁶ La obra de la creación, por lo tanto, al proceder de la grandeza de Dios, también lo es.

In sapiéntia et caritáte fecísti. (TL 23) En su grandeza, hizo todas las cosas en sabiduría y amor. Dios creó con sabiduría e inteligencia (cfr. Prov 3,19ss; Sal 103,24; Sal 135,5).¹⁹⁷ Así también aparece con la misma expresión en el papiro de Estrasburgo y la anáfora copta de Cirilo,¹⁹⁸ y en la misa de la vigilia pascual de la liturgia galicana.¹⁹⁹ “*La creazione non è un insieme di cose; essa è un cosmo ed implica un ordine ed un’armonia vivi ed evolutivi*”.²⁰⁰ La creación ha sido hecha con sabiduría y

¹⁹¹ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 72.

¹⁹² CPE, 45.

¹⁹³ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar la Eucaristía*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2001, 314.

¹⁹⁴ “*Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum*”; “*quoniam pusillum omne sacrum ad odorem suavitatis, et minimus omnis adeps in holocaustum tibi. Qui autem timet Dominum, magnus apud eum semper*”; “*Et cantant canticum Moysis servi Dei et canticum Agni dicentes: magna et marabilia opera tua, Domine Deus omnipotens; iustae et verae viae tuae, Rex gentium!*”.

¹⁹⁵ “*Sanctus es, et gloriosum et magnum nomen tuum*”, HPPE, 398.

¹⁹⁶ “*Deus Magnus et bonus*”, HPPE, 463.

¹⁹⁷ “*Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia; sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rorem stillant*”; “*quam multiplicata sunt opera tua, Domine! Omnia in sapientia fecisti, impleta est terra creatura tua*”; “*qui fecit caelos in intellectu, quoniam in aeternum misericordia eius*”.

¹⁹⁸ “*Omnia creasti in sapientia tua*”, HPPE, 117; 135.

¹⁹⁹ “*Tu fecisti caelos in intellectu*”, HPPE, 475.

²⁰⁰ OPE 1, 258.

con amor. Dios manifiesta la caridad en el hecho de que no tenía ninguna necesidad de crear. Lo hace por puro amor gratuito. Esta libertad creadora se fundamenta en la idea tradicional de *creatio ex nihilo*. Si Dios crea de la nada, nada lo obliga a crear. “La inmunidad de toda coacción externa debe darse por supuesta, una vez admitida la *creatio ex nihilo*; nada preexiste a la acción creadora, luego nada obliga desde afuera a Dios a crear”.²⁰¹ El mundo existe porque Dios quiere, y lo eligió así y no de otro modo. Desde esta perspectiva, “*L’Eglise regarde la création avec l’optimisme du Créateur au premier matin du monde: «Et Dieu vit tout ce qu’il avait fait, et voici que c’était très bon» (Gn 1, 31)*”.²⁰² La creación no es un fin en si misma. El objetivo de la obra de Dios es la efusión de su amor sobre todas las creaturas.

Hóminem ad tuam imáginem condidisti (TL 24). En esa obra de la creación, se llega al culmen con el hombre. La creación del hombre se define como “imagen de Dios”. Lo creó a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,27; Sab 2,23).²⁰³ Aparece así en la anáfora bizantina de Basilio,²⁰⁴ en las Constituciones apostólicas,²⁰⁵ en la anáfora de Marcos,²⁰⁶ en el papiro de Estrasburgo²⁰⁷ y la anáfora copta de Cirilo.²⁰⁸ Dios hizo la creación, y “vio que era bueno” (cf. Gn 1,10.12.18.21.25),²⁰⁹ pero con la creación del hombre “vio que era muy bueno” (Gn 1,31).²¹⁰ Siendo imagen, lo que más define al hombre en su identidad no es lo que haga, sino lo que es. El hombre tiene con Dios una relación que es constitutiva de su ser. “*Se l’uomo è a immagine di Dio, l’uomo ha con Dio un rapporto che non è qualcosa di esterno o un’aggiunta posteriore, ma che fa*

²⁰¹ J. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1988, 134-135.

²⁰² CNPE, 63.

²⁰³ “*Et creavit Deus hominem ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum; masculum et feminam creavit eos*”; “*quoniam Deus creavit hominem in incorruptibilitate et imaginem similitudinis suae fecit illum*”.

²⁰⁴ “*Cum enim limo e terra accepto hominem formasses, et tua imagine, o Deus, honorasses*”, HPPE, 233.

²⁰⁵ “*Dixisti enim sapientiae tuae: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et dominantur piscibus maris et volantibus caeli*”, HPPE, 87.

²⁰⁶ “*Tabique [Domine, Deus Pater omnipotens], qui fecisti hominem ad imaginem et similitudinem tuam*”, HPPE, 103.

²⁰⁷ “*Qui fecisti hominem secundum imaginem et similitudinem tuam*”, HPPE, 117.

²⁰⁸ “*Tu creasti hominem ad imaginem et similitudinem tuam*”, HPPE, 135.

²⁰⁹ “*Et vocavit Deus aridam Terram congragationesque aquarum appellavit Maria. Et vidit Deus quod esset bonum*”; “*Et protulit terra herbam virentem et herbam afferentem semen iuxta genus suum lignumque faciens fructum, qui habet in semetipso sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum*”; “*Et praeessent diei ac nocti et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum*”; “*Creavitque Deus cete grandia et omnem animam viventem atque motabilem, quam pullulant aquae secundum species suas, et omne volatile secundum genus suum. Et vidit Deus quod esset bonum*”; “*Et fecit Deus bestias terrae iuxta species suas et iumenta secundum species suas et omne reptile terrae in genere suo. Et vidit Deus quod esset bonum*”.

²¹⁰ “*Viditque Deus cuncta, quae fecit, et ecce erant valde bona. Et factum est vespere et mane, dies sextus*”.

parte della sua intima natura ed è costitutivo ontologico del suo essere".²¹¹ Siendo imagen de Dios, esta llamado a vivir en comunión con él.

Eique commisisti mundi curam universi (TL 25). El hombre, desde esa condición particular de ser "imagen de Dios", recibe su misión. Recibió de su Señor dominio para cuidar la creación (Cf. Gn 1,28; Sal 8,6-9; Sab 9, 2-3).²¹² Está llamado a realizar el crecimiento del mundo como un servicio. Dios le encomienda el universo entero para que lo domine, "*quasi facesse le veci di Dio nel mondo*".²¹³

Ut, tibi soli Creatóri sérvians, creatúris ómnibus imperarte (TL 26-27). Así lo dice la anáfora caldea del siglo VI.²¹⁴ El hombre no puede manejarse de forma autónoma de Dios en esta tarea de cuidar el universo. Esta obra es servicio y culto al Dios creador. El fundamento del servicio al Creador es lo que lleva al hombre, tomando los modos de Dios, a dominar lo creado. Contemplando a Dios en su modo de crear es como puede cooperar en el desarrollo de la creación. El hombre, dominando lo creado, realiza la propia obediencia y servicio a Dios. Es una teología de las realidades terrenas muy positiva y constructiva, que puede verse en el texto del Vaticano II. El hombre "ha recibido el mandato de someter a sí la tierra con todo lo que contiene y de gobernar el mundo en la justicia y santidad (...) en modo que en la subordinación de todas las cosas al hombre sea glorificado el nombre de Dios sobre toda la tierra" (GS 34).

El hombre no tiene una simple tarea de administración, ni mucho menos de utilidad egoísta. La creación no le es brindada para acomodar cosas muertas, sino darle vida e identidad con su propia vida. "*Sa mission par rapport à la création n'est pas celle du conservateur d'un musée, il est appelé à y imprimer sa marque, à l'embellir et la parfaire, conscient de ce que son activité co-crétatrice est un service de Dieu*".²¹⁵ Esta mirada es una buena corrección de posibles dualismos prácticos que puedan surgir en la

²¹¹ OPE 1, 263.

²¹² "*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»; «minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum. Omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves universas, insuper et pecora campi, volucres caeli et pises maris, quaecumque perambulant semmitas maris.»; «et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur creaturas, quae a te factae sunt, et diponeret orbem terrarum in sanctitate et iustitia et in directione cordis iudicium iudicaret».*

²¹³ OPE 1, 262.

²¹⁴ "*De puliere enim imaginem tuam fecisti nos, et de pulvisculo similitudinem tuam donasti nobis, et potestatem [magnam] essentiae tuae posuisti [penes] nos [in] imagine tua per gratiam [tuam]; ut cuncta oboedirent imagine tuae, et praestarent servitium similitudine tuae. Et ecce impositum est super omnia, quia voluisti, iugum, regi [hominis] mortalis*", HPPE, 399-400

²¹⁵ CNPE, 65.

vida cristiana. La Iglesia valora mucho la tarea del hombre en el mundo para hacer crecer la creación. Dice que el hombre

“puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios. Dándole gracias por ellas al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entra de veras en posesión del mundo como quien nada tiene y es dueño de todo”.²¹⁶

Et cum amicitiam tuam, non oboediens, amisisset (TL 28). A la vida como imagen, y el servicio que Dios lo invitaba en el mundo, el hombre no supo responder. “*L'évocation de la création de l'homme va introduire le passage de la théologie à l'économie: Dieu intervient dans l'histoire pour sauver sa créature pécheresse*”.²¹⁷ Desde el comienzo del hombre hasta el final, la eucaristía da gracias por todas las etapas de la historia de salvación. Con la introducción del pecado, “se da gracias por el comienzo de la obra de redención”.²¹⁸ Se da gracias porque se reconoce una realidad pecadora de parte del hombre, pero se la mira socorrida por el amor de Dios.

Servir a Dios, dominar lo creado, es lo que el hombre no hizo. El tema del pecado se lo plantea en términos relacionales. El pecado es “una ofensa a Dios que quebranta la amistad con él”, dice la *Praenotanda 5* del *Ordo Paenitentiae*. Dios le encomendó al hombre el universo, y sólo podría hacerlo escuchando ese mandato. El hombre debía ser el que escucha, *ob-audire*. El pecado es presentado como *non oboediens*. En el relato bíblico, la caída en el pecado se realiza por la desobediencia (Cf. Gn 3). También en Neh 9,17 dice que “se negaron a obedecer”.²¹⁹ “Des- obediencia”, un dejar de escuchar al creador o su mandato.

Non eum dereliquisti in mortis império (TL 29). Al “perder la amistad”, por la desobediencia, el hombre queda a merced del poder de la muerte. Pero Dios no lo abandona al poder de la muerte. Dios tiene paciencia para que el hombre no perezca (2 Pe 3, 9).²²⁰ Este tema se expresa también en las Constituciones apostólicas,²²¹ en la

²¹⁶ Cf. GS 37.

²¹⁷ CNPE, 64.

²¹⁸ CPE, 45.

²¹⁹ “*Et noluerunt audire et non sunt recordati mirabilium tuorum, quae feceras eis, et induraverunt cervices suas et posuerunt caput suum, ut reverterentur ad servitatem suam in Aegyptum. Tu autem Deus propitius, Clemens et misericors, longanimis et multae miserationis, non dereliquisti eos*”.

²²⁰ “*Non tardat Dominus promissionem, sicut quidam tarditatem existimant, sed patienter agit in vos nolens aliquos perire, sed omnes ad paenitentiam reverti*”.

²²¹ “*Cum autem [homo] mandatum neglegeret et fraude serpentis mulierisque consilio gustaret prohibitum fructum, ex paradiso illum iuste expulisti, bonitate vero tua prorsus pereuntem non desexisti; erat enim opum tuum*”, HPPE, 87.

anáfora bizantina de Basilio²²² y la anáfora griega de Santiago.²²³ El hombre no puede mantener la vida y relación con Dios por sí mismo. Dios es la fuente de la vida, sin él, el hombre queda privado de esa fuente.

“El Padre Eterno, por una disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a participar de la vida divina, y como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó, antes bien les dispensó siempre los auxilios para la salvación, en atención a Cristo Redentor, «que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura» (Col 1,15)”. (LG 2)

Omnibus enim misericórditer subvenisti (TL 30). Frente a la desobediencia del hombre, Dios, lejos de dejarlo en esa situación, lo socorre. Lo que provoca en Dios esa situación de pérdida de amistad es brindar ayuda *misericórditer*. Misericordiosamente, que el texto castellano tradujo por “compadecido”. La misericordia se extiende sobre todos. La traducción española “tendiste la mano a todos”, es una expresión mucho más rica que el latino *subvenisti*.

Ut te quærentes invenirent (TL 31). Ese tender la mano a todos, no pone más condiciones que el deseo de buscarlo. El hombre que busca a Dios se encontrará con su misericordia. De este modo, Dios puede llegar “incluso a los paganos y extraños a las alianzas históricas: para que te encuentre el que te busca; según las expresiones de Pablo en el Areópago (Hch 17, 26-27)”.²²⁴ A Dios le importa recuperar la amistad del hombre. “Ese hombre olvidará el plan de Dios, le desobedecerá, perderá su amistad; pero Dios no lo abandona a su suerte, no le deja en su desgracia: se compadece de él y le tiende la mano para que le encuentre de nuevo y recupere su amistad”.²²⁵ No solo encontrarán amistad aquellos que lo buscan. Dios pone en todos el deseo de buscarlo. “Dios no solo ayuda a encontrarle a aquellos que ya le buscan, sino que ayuda en primer lugar a buscarle: el hecho mismo de moverse hacia Él es ya don de Dios”.²²⁶ Esta mirada sobre el hombre, pero mucho más sobre Dios, es la que permite tener una esperanza grande frente al pecado y la muerte. “*La foi du chrétien dans la déchéance originelle de l’homme ne va pas sans un profond optimisme, car elle sait qu’un amour infini n’a*

²²² “*Sed cum non oboediisset tibi vero Deo qui eum creaveras, et serpentis fraude inductus esset, et Propter propria dilecta morti esset subiectus, exterminasti eum in tuo iusto indicio, Deus, ex paradiso in hunc mundo: et convertisti in terram e qua sumptus est, praeparans ei salutem per regenerationem, quae est in ipso Christo tuo. Non enim aversatus es figmentum tuum in finem, quo fecisti, o bone, neque oblitus es operis manuum tuarum; sed multifariam visitasti, eiusque curam gessisti, per viscera misericordiae tuae*”, HPPE, 233-235.

²²³ “*Postquam autem transgressus est mandatum tuum et lapsus est, eum non despexisti nec dereliquisti, sed eum correxisti ut miserator Pater*”, HPPE, 247.

²²⁴ CPE, 53.

²²⁵ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar la Eucaristía*, 315.

²²⁶ J. ALDAZABAL, *Mejorar la traducción*, 290.

jamais cessé d'envelopper la descendance d'Adam, de lui offrir à maintes reprises son alliance".²²⁷

Seguí I Trobat plantea que:

“el proyecto original de Dios para el hombre es quebrado por el pecado, definido como «ruptura de la amistad con Dios», es decir, desde categorías existenciales, antes que morales (ofensa); desde este punto de vista, podemos decir que la consecuencia del pecado es la alteración de las relaciones interpersonales que existen entre Dios y el hombre”.²²⁸

El tema del pecado es visto desde categorías existenciales, pero el término “amistad” pertenece fuertemente al terreno relacional y afectivo. La consecuencia del pecado no sólo es alteración en la relación de Dios con el hombre. La desobediencia altera la relación del hombre con Dios, pero también con la creación, con sus hermanos y consigo mismo. Mazza planteará el tema desde el mismo concepto de imagen. El hombre

“stante la sua natura a immagine di Dio, egli non ha potuto rivoltarsi contro Dio senza rivoltarsi anche contro se stesso in una sorta di suicidio. Il dramma profondo della caduta originale sta proprio nel fatto che l'uomo, andando contro la sua vocazione, è andato contro natura”.²²⁹

Esa caída o pecado, en el horizonte de la imagen, no se ha perdido totalmente, sino solo ha quedado “oscurecida o empañada” porque sigue estando inscrita en su interior. Por eso no desaparece la llamada a la comunión con la que fue creado, y, al no poder vivirla, siente inquietud.

“nello stato di peccato, l'essere a immagine di Dio pesa sull'uomo come angoscia della propria situazione: il peccato è una contraddizione intima della persona umana, che fa risaltare, seppur oscuramente e inconsciamente, la vocazione verso qualcosa che è totalmente altro”.²³⁰

Sed et foédera plúries homínibus obtulisti (TL 32). La mirada sobre la imagen es importante, pero cuanto más lo que Dios hace con la imagen: no lo abandonó al poder de la muerte, se compadeció, tendió la mano a todos, dando posibilidad a los que lo buscaran. Ese tender la mano en el lenguaje bíblico se expresa como Alianza. El término latino de la plegaria es *foédera*, es decir, está en plural. La expresión proviene de san Pablo (aunque en la cita bíblica se usa *testamenta*) haciendo honor a Israel de haber recibido “la adopción filial, la gloria, *las alianzas*, la legislación, el culto, las

²²⁷ CNPE, 65.

²²⁸ SIT, 86.

²²⁹ OPE 1, 264.

²³⁰ *Ibid.*

promesas...” (Rom 9,4).²³¹ En la historia del hombre, Dios hizo distintas alianzas. Por ejemplo la alianza sellada entre Dios y Noé (cf. Gn 6, 18; 9,12),²³² luego la alianza con Abraham (cf. Gn 15, 18; 17,2),²³³ renovó con Isaac y Jacob (cf. Ex 2,24),²³⁴ con Moisés (cf. Ex 19, 3-6).²³⁵ Las alianzas se realizaban entre Dios y la humanidad, luego entre Dios y su pueblo. Pero en el texto de la plegaria, no se habla del pueblo de la alianza, sino de *hominibus*, de la historia de la humanidad.²³⁶

De este modo, el hombre, que reiteradas veces rompe la alianza en la historia, se encuentra con las reiteradas propuestas de alianza de parte de Dios. El que hizo todas las cosas con sabiduría y amor, sigue buscando del mismo modo hacer alianza con el hombre, rehaciendo y perfeccionando la alianza, hasta llevarla a la perfección en el Nuevo testamento. Si éste es el sentido de Alianzas, ¿por qué no se puso al traducirla en plural? La traducción escrita en singular quiere expresar “la unidad de la alianza y la repetición del ofrecimiento de esta alianza por parte de Dios”.²³⁷ La traducción castellana habla de reiteraste tu alianza, pero “no expresa la riqueza de la idea de ofrecimiento (*obtulistis*) que le da más carácter de interpelación personal”.²³⁸

La reiteración de las alianzas no tiene un sentido fáctico histórico, donde se analice los resultados a la luz de los acontecimientos. La reiteración deja de manifiesto la fidelidad y el amor de Dios por el hombre (cf. Eclo. 18, 10-14). “*La logica dell’intera rivelazione è la preoccupazione di Dio per l’uomo, affinché questi ritrovi la strada e la vita perduta*”.²³⁹

²³¹ “*Qui suunt Israelitae, quorum adoptio est filiorum et gloria et testamenta et legislatio et cultus et promisiones*”.

²³² “*Ponamque foedus meum tecum; et ingredieris arcam tu et filii tui, uxor tua et uxores filiorum tuorum tecum*”; “*dixitque Deus: «Hoc Signum foederis, quod do inter me et vos et ad omnem animam viventem, quae est vobiscum, in generationes sempiternas*”.

²³³ “*In illo die pepigit Dominus cum Abram foedus dicens: «semini tuo dabo terram hanc a fluvio Aegypti usque ad magnum fluvium Euphratem*”; “*ponamque foedus meum inter me et te et multiplicabo te vehementer nimis*”.

²³⁴ “*Et audivit gemitum eorum ac recordatus et foederis, quod pepigit cum Abraham, Isaac, et Iacob*”.

²³⁵ “*Moyses autem ascendit ad Deum, vocavitque eum Dominus de monte et ait: «Haec dices domui Iacob et annuntiabis filiis Israel: Vos ipsi vidistis, quae fecerim Aegyptiis, quomodo portaverim vos super alas aquilarum et adduxerim ad me. Si ergo audieritis vocem meam et custodieritis pactum meum, eritis mihi in peculium de cunctis populis; mea est enim omnis terra. Et vos eritis mihi regnum sacerdotum et gens sancta. Haec sunt verba, quae loqueris ad filios Israel*”.

²³⁶ Como bien dice Trobat, “en ningún momento, el texto se refiere explícitamente a Israel, sino a toda la humanidad (“*hominibus*”). Por lo tanto la PE IV corrige el particularismo de Israel entendiendo las alianzas de Dios con Él y a la predicación de sus profetas como unos pactos con toda la humanidad y como un mensaje a todos los hombres”, SIT, 87, nota 24.

²³⁷ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar la Eucaristía*, 315.

²³⁸ J. ALDAZABAL, *Mejorar la traducción*, 290.

²³⁹ Cf. OPE 1, 265.

Per prophétas erudísti in exspectatióne salútis (TL 33). Los profetas son presentados como medios por los cuales Dios fue llevando a su pueblo con la esperanza de la salvación. Dios anunció antiguamente por medio de sus santos profetas...” (Hch 3,21).²⁴⁰ La justicia de Dios “fue atestiguada por la ley y los profetas” (Rom 3,21).²⁴¹ Aparecen en la anáfora alejandrina de Gregorio Nazianzeno²⁴² y en la anáfora bizantina de Basilio como los enviados que preanuncian la salvación,²⁴³ en las Constituciones apostólicas como los que reprenden,²⁴⁴ y en la anáfora griega de Santiago como medios de instrucción.²⁴⁵ En la historia de Israel, cada profeta surgió en un momento determinado para anunciar o denunciar de parte de Dios y de este modo poder continuar en el camino de la salvación. Los profetas fueron un modo de educar al pueblo, especialmente en las experiencias de exilio donde el pueblo no tenía el templo. El término *erudísti* es traducido en el texto español por “los fuiste llevando”, idea de movimiento, de conducción. Se expresaría mejor el concepto si se buscaran unas palabras que “subrayen mejor la idea de educación, de preparación pedagógica del pueblo”.²⁴⁶ La pedagogía de Dios ha tomado cuerpo en la ley y en los profetas para llegar a su cumplimiento en Jesús. La economía veterotestamentaria es bien manifiesta a través del papel de los profetas. “*La storia della salvezza può essere definita come continua offerta di alleanza agli uomini*”.²⁴⁷

In exspectatióne salútis (TL 33). Ese continuo ofrecimiento de Dios ante el pecado del hombre y de su pueblo es lo que sostiene al hombre. La fidelidad de Dios es la que sostiene la esperanza de la salvación. Sin esta experiencia de la fidelidad divina no es posible conocer a Dios (cf. Os 2,22.25).²⁴⁸ Dado que la plegaria eucarística expresa el conocimiento de Dios en la alegría de la alabanza, es evidente que encontraremos su fidelidad. Tocaré al hombre descubrir en la historia que vive el

²⁴⁰ “*Quem oportet caelum quidem suscipere usque in tempora retitutionis omnium , quae locutus est Deus per os sanctorum a saeculo suorum prophetarum*”.

²⁴¹ “*Nunc autem sine lege iustitia Dei manifestata est, testificata a Lege et Prophetis*”.

²⁴² “*Ipse ad me prophetas misisti*”, HPPE, 363.

²⁴³ “*Prophetas misisti; locutus est nobis per os servorum tuorum prophetarum, praenuntians nobis futuram salutem*”, HPPE, 235.

²⁴⁴ “*Per propheticas reprehensions*”, HPPE, 91.

²⁴⁵ “*Eum per legem vocasti, eum per prophetas instituisti*”, HPPE, 247.

²⁴⁶ J. ALDAZABAL, *Mejorar la traducción*, 290.

²⁴⁷ OPE 1, 265.

²⁴⁸ “*Et noscabo te mihi in fide, et cognosces Dominum*”; “*et seminabo eam mihi in terram et miserebor eius, quae fuit «absque misericordia»*”.

fundamento de esa esperanza sostenida por Dios. “*Anche se non è facile per l’uomo d’oggi leggere la storia come fedeltà di Dio*”.²⁴⁹

Los profetas y las alianzas fueron los modos de Dios de acompañar al hombre en la historia concreta hasta la llegada de Cristo. Los profetas y las alianzas mantenían la llama encendida de la esperanza en la salvación en el pueblo. “Ambas mediaciones están marcadas por la transitoriedad y la provisionalidad, ya que preparan la venida del Salvador”.²⁵⁰

6) *Alabanza por la misión del Hijo (TL 34-47)*

34- Et sic, Pater sancte, mundum dilexisti,
 35- ut, compléta plenitúdine témporum,
 36- Unigénitum tuum nobis mitteres Salvatórem.
 37- Qui, incarnátus de Spíritu Sancto
 38- et natus ex María Vírgine,
 39- in nostra condiciónis forma est conversátus
 40- per ómnia absque peccáto;
 41- salútem evangelizávit paupéribus,
 42- redemptiónem captívis,
 43- maestis corde lætítiam.
 44- Ut tuam vero dispensatiónem impléret,
 45- in mortem trádidit semetípsum
 46- ac, resúrgens a mórtuis,
 47- mortem destrúxit vitámque renovávit.

Et sic, Pater sancte, mundum dilexisti (TL 34). La alabanza por la misión salvadora del Hijo está introducida desde el contexto del amor del Padre. “Dios tanto amó al mundo” (cf. Jn 3,16).²⁵¹ Para dimensionar ese amor de Dios, es bueno ver el concepto joánico de mundo

“Mundo o «cosmos» se sitúa en Juan en un punto medio entre un aspecto neutro y otro totalmente negativo. El «mundo» no es simplemente el lugar de residencia del hombre, sino la humanidad pecadora, apartada de Dios, pero también la suma y compendio de los hombres que se cierran al enviado de Dios y lo persiguen con una hostilidad repleta de odio. El «mundo» alejado de Dios, que sin embargo, suspira profundamente por él, necesitado como está de redención, del que Dios se compadece con un amor infinito”.²⁵²

Para mostrar aún más la grandeza del amor de Dios, se indica expresamente que ese Hijo es “el Hijo único”, y por lo tanto, el objeto de toda su predilección. Queda así

²⁴⁹ OPE 1, 265.

²⁵⁰ SIT, 87.

²⁵¹ “*Sic enim dilexit Deus mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam*”.

²⁵² R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan. Versión y comentario, tomo primero. Introducción y capítulos 1-4*, Barcelona, Herder, 1980, 462.

“una paradoja impensable para las mentes humanas: Dios ama al mundo, que se comporta como su enemigo, y para demostrarle su amor le ofrece el mayor bien que tiene, que es su Hijo más amado”.²⁵³ Varias plegarias eucarísticas ponen de manifiesto el hecho de que la redención es una obra de amor gratuito de parte de Dios. Así lo hace la anáfora de Juan Crisóstomo con el tema del amor²⁵⁴ y en la anáfora bizantina de Basilio²⁵⁵ y la griega de Santiago²⁵⁶ el envío del Hijo único.

Ut, compléta plenitúdine témporum, Unigénitum tuum nobis mitteres Salvatórem (TL 35-36). “Después de, repetidas veces y bajo varias formas, haber hablado antaño a los Padres por los profetas, Dios en estos días que son los últimos, nos habló por el Hijo” (Hb 1,1-2).²⁵⁷ Al hablarnos por su Hijo se convierte en la plenitud de los tiempos (Gal 4,4).²⁵⁸ Ya no son mediaciones, sino Él mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5; Gal, 3,19-20; Hb 8,6; 9,15; 12,24).²⁵⁹ La mediación de Cristo se la explicita con los dos atributos de *Unigénitum* y *Salvátorem* (TL 36). Así, “*viene qualificato in rapporto a Dio e in rapporto agli uomini*”.²⁶⁰

De esa misión del Hijo se explicitan tres misterios: el misterio de la Encarnación, el misterio de su vida entre los hombres, y el Misterio Pascual.

Qui, incarnatus de Spiritu Sancto, et natus ex María Virgine, (TL 37-38). Después de recordar el motivo de la encarnación redentora, se describe el misterio de la encarnación de Cristo bajo dos aspectos: *incarnátus de Spírítu Sancto* y *natus ex María Virgine* (cf. Mt 1,18; Lc 1, 35; Lc 2,7),²⁶¹ fórmula que recuerda el credo niceno

²⁵³ L. RIVAS, *El evangelio de Juan*, 164.

²⁵⁴ “*Qui mundum tuum ita dilexisti, ut Filium tuum unigenitum dares*”, HPPE, 225.

²⁵⁵ “*Quando autem venit plenitudo temporum, locutus es nobis in ipso Filio tuo*”, HPPE, 235.

²⁵⁶ “*Posterius autem ipsum unigenitum tuum Filium, Dominum nostrum Iesum Christum, emisisti in mundum*”, HPPE, 247.

²⁵⁷ “*Multifariam et multis modis olim Deus locutus patribus in prophetis, in novissimis his diebus locutus est nobis in Filio, quem constituit heredem universorum, per quem fecit et saecula*”.

²⁵⁸ “*At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege*”.

²⁵⁹ “*Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*”; “*quid igitur lex? Propter transgressiones apposita est, donec veniret semen, cui promissum est, ordinata per angelos in manu mediatoris. Mediator autem unius non est, Deus autem unus est*”; “*nunc autem differentius sortitus est ministerium, quanto et melioris testamenti mediator est, quod in melioribus repromissionibus sancitum est*”; “*et ideo novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priore testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae hereditatis*”; “*et testamenti novi mediatorem Iesum et sanguinem aspersionis, melius loquentem quam Abel*”.

²⁶⁰ OPE 1, 266.

²⁶¹ “*Iesu Christi autem generatio sic erat. Cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph, antequam convenirent inventa est in utero habens de Spiritu Sancto*”; “*et respondens angelus dixit ei: «Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi: ideoque et quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*”; “*et peperit filium suum primogenitum; et pannis eum involvit et reclinavit eum in praesepio, quia non erat eis locus in deversorio*”.

constantinopolitano. La fórmula expresa las dos naturalezas de Cristo, con lo cual profesamos la fe que es verdadero Dios y verdadero hombre. El CEC dice:

“El acontecimiento único y totalmente singular de la Encarnación del Hijo de Dios no significa que Jesucristo sea en parte Dios y en parte hombre, ni que sea el resultado de una mezcla confusa entre lo divino y lo humano. Él se hizo verdaderamente hombre sin dejar de ser verdaderamente Dios. Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. La Iglesia debió defender y aclarar esta verdad de fe durante los primeros siglos frente a unas herejías que la falseaban”. (CEC 464)

En la Biblia, las expresiones aparecen en los relatos de la infancia de Mateo (1-2) y de Lucas (1-2). Lo que expresan es la mesianidad de Jesús, su significado salvífico para nosotros comprometiéndose cada vez más con la humanidad. Eso puede verse en los nombres de *Jesús* y *Emmanuel* en dichos evangelios. La expresión *incarnatus de Spiritu Sancto* hace ver a la encarnación como una acción creadora y reveladora de la gloria de Yahvé (cf. Gn 1,2; Ex 40,34).²⁶² “El origen de Jesús en el Espíritu Santo es el nuevo acto de presencia de Dios mismo; Dios mismo llega, no ya velado en el signo de una nube, no ya sólo en el signo del arca de la alianza, sino en la figura de un hombre, hijo suyo”.²⁶³

Junto con la acción del Espíritu Santo aparece el “*natus ex María Virgine*”. La expresión se encuentra en las Constituciones apostólicas,²⁶⁴ la anáfora bizantina de Basilio,²⁶⁵ y la anáfora griega de Santiago.²⁶⁶ La imagen de la Virgen muestra una iniciativa creadora de Dios, que sin colaboración de un hombre, le confiere existencia humana. Esa es la novedad absoluta de Jesús. Pero también, María es figura de la creatura humana que colabora con el proyecto de Dios. “Jesús es fruto de la acción creadora de Dios y de la receptividad oferente de María; la salvación es toda ella fruto de la autodonación de Dios en su Hijo y del consentimiento de la humanidad en María”.²⁶⁷ María no sólo recibe la acción de Dios para el proyecto de salvación. También tendrá la misión de acompañar el crecimiento de Jesús, para darle la experiencia de filiación humana que se suma a la filiación del Padre eterno. “La

²⁶² “*Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas*”; “*et operuit nubes tabernaculum conventus, et gloria Domini implevit habitaculum*”.

²⁶³ T. SCHNEIDER, *Lo que nosotros creemos. Exposición del símbolo de los apóstoles*, Salamanca, Sígueme, 1991, 219.

²⁶⁴ “*Factus ex virgine, factus in carne Deus Verbum; Et incarnatus est carnis expers, et sine tempore genitus in tempore natus est*”, HPPE, 91.

²⁶⁵ “*Sed cum esset Deus ante saecula, in terra visus est, et cum hominibus conversatus est, et ex Maria virgine incarnatus; qui erat in sinu Dei et Patris, ex muliere sancta deipara, et semper virgine Maria natus*”, HPPE, 235.

²⁶⁶ “*Qui cum descendiste de caelis et incarnatus esset e Spiritu Sancto et Maria sancta semper virgine et Dei genetricem et conversatus esset cum hominibus*”, HPPE, 247.

²⁶⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, BAC, 2001, 428.

Mariología es un elemento interno de la cristología” dice Balthasar y habla del papel fundamental de María en la encarnación de Jesús:

“La educación de María en la tradición religiosa es doctrina pura e infalible del antiguo y del nuevo pueblo de Dios, pues tal doctrina brota de la fe pura y de la comprensión que el Espíritu le regala. Sin esta tradición espiritual que se produce a la vez que la tradición corporal de la leche materna y del cuidado maternal, la palabra de Dios no se hubiera hecho realmente carne, ya que estar-en-la-carne significa siempre al mismo tiempo recibir de otro”.²⁶⁸

In nostra conditionis forma est conversatus per omnia absque peccato (TL 39-40). Cristo viene a compartir verdaderamente la humanidad (cf. Hb 4,15; 13,7).²⁶⁹ Aparece en la anáfora de Epifanio de Salamina,²⁷⁰ en la anáfora armenia de Gregorio Nazianzeno²⁷¹ y en la anáfora griega de Santiago.²⁷² Esa misión nos invita a contemplar la persona del Hijo en su humanidad. Por eso Cristo es presentado con trazos simples, que resumen su naturaleza y misión: hacerse hombre por obra del Espíritu Santo, nacer de la Virgen. El Concilio así lo expresa

“El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado”. (GS 22)

Salútem evangelizávit paupéribus, redemptiónem captívis, maestis corde laetítiam (TL 41-43). La solidaridad de Cristo no es sólo compartir la condición humana. La solidaridad es también con todos los hombres, especialmente con los más necesitados. “Mientras el símbolo de fe oficial tiene una preocupación de respuesta a las herejías de otros siglos, la anáfora cuarta ha puesto un acento particular en la misión liberadora de Cristo, en su solidaridad con los hombres”.²⁷³ La traducción castellana abrevia, y no pone “el anuncio del evangelio” (*evangelizavit*). El término *laetítiam*, traducido por consuelo, es más estrecho que la alegría, que está en sintonía también con el anuncio de la buena noticia, el Evangelio. “*Aucune anaphore orientale ne se réfère*

²⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática, tomo III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 167.

²⁶⁹ “*Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia secundum similitudinem absque peccato*”; “*mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei; quorum intuentes exitum conversationis, imitamini fidem*”.

²⁷⁰ “*Verbum caro factum, non subiens mutationem, per Spiritum Sanctum carnem et animam rationabilem hominis habens, et omnis quae hominis sunt, excepto peccato*”, HPPE, 262.

²⁷¹ “*Splenduit illuminans totum orbem terrarum ex obscura idololatria et passus omnia, quae ad hominum vitam pertinent, excepto peccato*”, HPPE, 328.

²⁷² “*Expers peccati*”, HPPE, 247.

²⁷³ J. ALDAZABAL, *Como hablan de Cristo las nuevas plegarias eucarísticas*, Phase 105 (1978), 278.

aussi explicitement à l'enseignement de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,18). On y découvrira sans peine l'écho des préoccupations majeures de l'Eglise de notre temps".²⁷⁴ La enseñanza de Jesús en la sinagoga (Lc 4, 18)²⁷⁵ manifiesta la llegada del mesías y del cumplimiento de las promesas (Is 61, 1-2).²⁷⁶ En ese texto se presenta a Jesús como el Salvador mesiánico enviado por Dios a los rechazados y a los que más necesitan:

“Es una realidad del mundo antiguo que los pobres se mencionen junto con los enfermos crónicos, los inválidos, ciegos, tullidos y leprosos. Ellos pertenecían a las clases sociales más bajas y solamente podían ganarse la vida pidiendo limosna. La actividad y las palabras de Jesús están destinadas a aliviar su situación; es parte de la pedagogía de Dios: cuando Dios se quiso manifestar a los israelitas como Padre, los sacó de la esclavitud de Egipto”.²⁷⁷

Su obra se destacó entre los pobres, oprimidos y afligidos para que los hombres que se sienten en esa situación, puedan esperar de él la misma predilección en su actuar. “En ésta (su misión) se encuentra radicalmente un dejarse-afectar por la constitución íntima de los hombres como algo que le interesa de modo íntimo y personal”.²⁷⁸ Jesús no sólo comparte con los que pobres y afligidos que necesitan. Su vida y ministerio va descubriendo que el servicio debe llegar a la salvación de los pecados. Esas obras muestran como la situación del hombre afecta a Dios, que se compromete cada vez más con la situación del hombre.

Ut tuam vero dispensationem impleret (TL 44). Esta alabanza por la misión del Hijo tiene su final o culmen en el misterio pascual. El sentido que se le da es “para cumplir tus designios”.²⁷⁹ Aparece en la anáfora de Juan Crisóstomo²⁸⁰ y en la anáfora siria de los doce apóstoles.²⁸¹ Jesús “contempla en el hombre (pecador) sobre todo lo que este hombre debe ser en el propósito del Padre Divino -su misión original- y lo que el Hijo debe producir al asumir sobre sí la diferencia del pecado”.²⁸² El texto habla de

²⁷⁴ CNPE, 67.

²⁷⁵ “*Spiritus Domini super me; propter quod unxit me evangelizare pauperibus, misit me praedicare captivis remissionem et caecis visum, dimittere contractos in remissione*”.

²⁷⁶ “*Spiritus Domini Dei super me, eo quod unxerit Dominus me; ad annuntiandum laeta mansuetis misit me, ut merecer contritis corde et praedicarem captivis liberationem et clausis apertionem; ut predicarem annum placabilem Domino et diem ultionis Deo nostro; ut consolarer omnes lugentes*”.

²⁷⁷ R. DILLMANN- C. MORA PAZ, *Comentario al evangelio de Lucas. Un comentario para la actividad pastoral*, Navarra, Verbo Divino, 2006, 113.

²⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática, tomo III*, 169.

²⁷⁹ “«Tus designios», sin más, parece duro. Como si el Padre sólo se contentara con la muerte del Hijo. Que este “plan” no es tiránico, sino salvador lo especifican el italiano («tu designio de redención»), frances y portugueses («de amor»)... aunque el latín sólo traía «tuam dispensationem», J. ALDAZABAL, *Mejorar la traducción*, 290.

²⁸⁰ “*Qui cum venisset, et quam pro nobis suscepit dispensationem impleset*”, HPPE, 227.

²⁸¹ “*Qui, cum venisset et tota oeconomiam, quae pro nobis est, adimplevisset*”, HPPE, 266.

²⁸² H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática, tomo III*, 169.

dispensatióne[m] impléret. Dispensatio es el término latino que expresa el griego *oikovoúia*. “*Bisogna onestamente riconoscere che non è facile trovare una parola corrente capace di rendere la portata teologica di “economia”, realtà così cara agli antichi testi anaforici*”.²⁸³ Así, los designios eternos de Dios se hacen presentes en la historia y se cumplen en la misión que Cristo descubre y realiza:

“En la misma medida en que la misión se hace presente sin ser pensada de antemano inmemoriamente y se explicita en el ámbito histórico, en esa medida se va insertando de modo creciente en la historicidad misma. Está a la espera de los signos y las indicaciones de Dios de cara a la realización de la misión, los cuales vendrán no simplemente desde dentro sino a la vez desde el exterior, porque el cumplimiento de la misión tendrá lugar esencialmente en una consumación concreta de la historia, desde la cual nos sale al encuentro la voluntad del Padre no en menor medida que desde las consolaciones íntimas”.²⁸⁴

La idea de “cumplir tus designios” recuerda las palabras de Jesús en la cruz: “Todo se ha cumplido” (cf. Jn 19,30).²⁸⁵ La salvación es el cumplimiento del designio misericordioso del Padre (cf. Ef. 1,9-10).²⁸⁶ Conocimiento que el Padre nos dio del misterio de su voluntad, conforme al designio misericordioso que estableció de antemano en Cristo (cf. Ef 3,9).²⁸⁷

In mortem tradidit semetipsum (TL 45). Como lo dice Seguí I Trobat, esa expresión cristológica se usa en el NT en un contexto en el que se habla del amor de Cristo (cfr. Hb 9,14; Gal 2,20; Ef 5,2)²⁸⁸ y, según Romanos 5, 8-9²⁸⁹ la muerte de Cristo es una prueba del amor de Dios por la humanidad.²⁹⁰ También pueden verse las expresiones de la anáfora de Marcos,²⁹¹ en la anáfora de Juan Crisóstomo²⁹² y en la anáfora bizantina de Basilio.²⁹³

²⁸³ OPE 1, 266.

²⁸⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, tomo III, 168.

²⁸⁵ “*Cum ergo accepisset acetum, Iesus dixit: «Consummatum est!». Et inclinatus capite tradidit spiritum*”.

²⁸⁶ “*Notum faciens nobis mysterium voluntatis suae, secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensationem plenitudinis temporum: recapitulare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra, in ipso*”.

²⁸⁷ “*Et illuminare omnes, quae sit dispensatio mysterii absconditi a saeculis in Deo, qui omnia creavit*”.

²⁸⁸ “*Quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum aeternum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostrum ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventi*”; “*vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus; quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit seipsum pro me*”; “*et ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos et tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*”.

²⁸⁹ “*Commendat autem suam caritatem Deus in nos, quoniam, cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. multo igitur magis iustificati nunc in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum!*”.

²⁹⁰ SIT, 88.

²⁹¹ “*Summus rex noster Iesus Christus nocte qua tradebat seipsum pro peccatis nostris*”, HPPE, 113.

²⁹² “*Nocte qua seipsum tradebat*”, HPPE, 227.

²⁹³ “*Nocte que tradidit seipsum pro mundi vita*”, HPPE, 235.

Resúrgens a mortuis, mortem destruxit vitamque renovavit (TL 46-47). En cuanto a la formulación literaria del misterio de la muerte y de la resurrección del Señor, está inspirado en el prefacio del domingo de Pascua de la liturgia romana.²⁹⁴ Aparece también en la anáfora caldea del siglo VI,²⁹⁵ en la Traditio apostolica de Hipólito²⁹⁶ y en la anáfora griega de Santiago.²⁹⁷ La expresión “destruyó la muerte” es tomada de 2 Tim 1,10.²⁹⁸ Muerte y resurrección, *come fosse uno strumento col quale il Signore distrugge la nostra morte in funzione della vita*.²⁹⁹

Et, ut non ámplius nobismetípsis viverémus, sed sibi qui pro nobis mórtuus est atque surréxit, (TL 48-49). Mazza³⁰⁰ dice que la cita de 2 Cor 5,15³⁰¹ en el texto de la plegaria es el planteo de una teología bautismal, donde la eucaristía es el cumplimiento de la iniciación cristiana. Puede verse también en Rom 6, donde al discurso de la redención se responde, como consecuencia, el discurso del comportamiento cristiano. Ese comportamiento cristiano no es una cuestión de esfuerzo meramente humano. El texto de Corintios dice que vivir para él, sólo es posible por la donación del Espíritu. “*Con questa citazione passiamo dalla cristologia alla pneumatologia, usando, come ponte, la necessità dello Spirito per una vita cristiana intesa come sequela di Cristo: è la teologia del mistero pasquale tornita in senso pneumatologico*”.³⁰²

El P. Seguí I Trobat³⁰³ encuentra un paralelismo entre *ut non ámplius nobismetípsis vivéremus, sed sibi* (TL 48) y *ut tibi soli Creatori serviens* (TL 26). Tomamos y ampliamos la idea. A partir del paralelismo podemos decir que “Cristo es imagen del Dios invisible, primogénito de toda creatura” (Col 1,15).³⁰⁴ Con la muerte y resurrección, “recrea” la humanidad, encuentra la restauración de la imagen según el proyecto original de Dios y le devuelve al hombre la vida, *vitamque renovavit* (TL 47).

²⁹⁴ “*Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo restituit, Iesus Christus Dominus noster*”, HPPE, 442.

²⁹⁵ “*Accessit passionem et mortem, ut passione sua liberaret nos [a passionibus], et morte sua vitam aeternam daret nobis, et in resurrectione [resuscitaret nos] secum a mortuis, et per ascensionem suam gloriosam [ad regnum] supernum elevaret nos gloriose*”, HPPE 401.

²⁹⁶ “*Qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens, extendit manus, cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt*”, HPPE, 81.

²⁹⁷ “*Voluntariam autem et vivificam per crucem mortem, expers peccati, pro nobis peccatoribus suscepturus, nocte qua tradebatur, potius vero se tradebat pro vita et salute mundi*”, HPPE, 247.

²⁹⁸ “*Manifestata autem nunc per illustrationem salvatoris nostri Iesu Christi, qui destruxit quidem mortem, illuminavit autem vitam et incorruptionem per evangelium*”.

²⁹⁹ OPE 1, 267.

³⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 267-268.

³⁰¹ “*Et pro ómnibus moortuus est, ut et, qui vivunt, iam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit*”.

³⁰² OPE 1, 267- 268.

³⁰³ SIT, 88-89.

³⁰⁴ “*Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae*”.

Así, en el misterio Pascual se unen “creación y redención”. De este modo, el hombre puede vivir “sirviendo sólo a su Creador”, “no viviendo ya para nosotros sino para Cristo, que por nosotros murió y resucitó”.

7) Alabanza por la misión del Espíritu en la Iglesia (TL 48-53)

48- Et, ut non ámplius nobismetípsis viverémus,
 49- sed sibi qui pro nobis mórtuus est atque surréxit,
 50- a te, Pater, misit Spíritum Sanctum
 51- primitias credéntibus,
 52- qui, opus suum in mundo perficiens,
 53- omnem sanctificatiónem compléret.

Ut non ámplius nobismetípsis viverémus, sed sibi qui pro nobis mórtuus est atque surréxit, (TL 48-49). La alabanza por la misión del Espíritu se encuentra a continuación de la mención del misterio pascual, con la invitación a cada creyente de la vivencia de ese misterio. “Los misterios de Cristo son «para nosotros»”, dice Gelineau.³⁰⁵ Ésta es la razón del envío del Espíritu: que continúe en la Iglesia la obra del Salvador a través de sus sacramentos, actualizando así el misterio pascual. El Espíritu Santo es el que hace vivir a los cristianos de la Pascua de Cristo. Así lo expresa Jounel:

“L’Esprit n’est-il pas le souffle de vie? N’est-ce pas par lui que l’amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs (5,5)? C’est à lui que nous devons de pouvoir entrer dans la mort et la résurrection du Seigneur pour en vivre, réalisant le programme que nous trace l’apôtre: «que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux» (2 Co 5,15)”.³⁰⁶

De este modo, el cumplimiento realizado por Cristo y la mención del envío del Espíritu de parte del Padre son la mejor preparación para la epiclesis de consagración: “lo que Dios ha querido en su misterio litúrgico de salvación, el Espíritu lo realiza ahora en el sacramento”.³⁰⁷ La promesa del Señor del envío del Espíritu se cumple (Cfr. Jn 15,26ss).³⁰⁸ La obra de salvación, que se venía recorriendo en la historia, se realiza hoy con la asamblea reunida. La economía, los designios de Dios, se actualizan:

“La «dispensatio» pues, no está cerrada, en cuanto al hacer memoria de la economía divina en el momento sacramental significamos que ésta presente, es un «hoy» de salvación para la comunidad reunida, invitada a abrirse a la acción santificante del Espíritu”.³⁰⁹

³⁰⁵ CPE, 46.

³⁰⁶ CNPE, 67.

³⁰⁷ CPE, 46.

³⁰⁸ “*Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me; sed et vos testimonium perhibetis, quia quia ab inicio mecum estis*”.

³⁰⁹ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 74.

A te, Pater, misit Spiritum Sanctum (TL 50). El texto de la Plegaria sigue dirigiéndose al Padre. En el texto castellano no se tradujo el *a te*, que da idea de procedencia. *Misit* (TL 50) tiene por sujeto a Cristo. El que envió el Espíritu Santo es Cristo (cf. Jn 16,7; Lc 24,49),³¹⁰ desde el Padre. La mención del Padre en este sector de alabanza al Espíritu, aparece sin el apelativo “santo”. Las anteriores tres menciones de Padre iban acompañadas de “santo”. Al comienzo de la acción de gracias (TL 2), al comienzo del post sanctus (TL 21) y al comienzo de la misión del Hijo (TL 34). Aquí no aparece el apelativo, porque su santidad es igualmente presentada por su acción de enviar el Espíritu Santo. A partir de este detalle no menor, Mazza plantea que al sacarle el apelativo de Santo a Padre, por la estructura en la que esta construida la plegaria, tiene una construcción más pneumatológica que las mismas plegarias orientales de las que se inspira.³¹¹

Primítias credéntibus (TL 51). El envío del Espíritu Santo como primicia para los creyentes, expresa que él actualiza la presencia de Jesús para los creyentes. Por lo tanto, el Espíritu es *primicia* de cada don a los creyentes (Cf. Rom 8,23).³¹² Primicia de cada don significa que todo es dado al hombre como fruto del Espíritu. Además, la expresión “subraya la dimensión escatológica de la redención operada en el misterio pascual e introduce veladamente el tema de la Parusía”.³¹³ Porque al ser primicia, sólo tenemos un anticipo que nos hace desear la plenitud. “Nosotros poseemos las primicias del Espíritu, pero precisamente porque las poseemos nos damos cuenta de que las primicias no nos bastan; las primicias hacen desear la entera cosecha, hacer desear el todo”.³¹⁴

Perficiens, omnem sanctificationem compléret (TL 52-53). La obra del Espíritu en el mundo es descrita en dos aspectos: llevar a la perfección y santificar todo. De ese

³¹⁰ “*Sed ego veritatem dico vobis: Expedit vobis, ut ego vadam. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*”; “*Et ecce ego mitto promissum Patris mei in vos; vos autem sedete in civitate, quoadsque induamini virtutem ex alto*”.

³¹¹ “*Se è corretta la nostra analisi di questa parte dell’anafora che ha il titolo Padre Santo come fattore interpretativo di ogni tappa della salvezza che viene descritta; e se è corretta la nostra interpretazione dell’opera dello Spirito come sbocco, finalmente esplicito del tema Padre Santo, dovremo concludere che l’anafora quarta ha un’impostazione più decisamente pneumatologica della stessa anafora bizantina di Basilio e dell’anafora di Giacomo. Purtroppo si tratta solo della tessitura di fondo che nella proclamazione dell’anafora difficilmente riesce ad emergere*”, OPE 1, 269, nota 116.

³¹² “*Non solum autem, sed et nos ipsi primitias Spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus adoptionem filiorum exspectantes, redemptionem corporis nostri*”.

³¹³ SIT, 89.

³¹⁴ F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia. La celebración eucarística*, Madrid, Palabra, 2006⁴, 153.

modo, se busca hacer una conexión entre el momento de la acción de gracias y la que sigue de la epiclesis. En el proyecto C de Vagaggini, dice que:

“La mention explicite, à la fin du Vere Sanctus, de l’oeuvre de sanctification de l’Esprit Saint est, me semble-t-il, la seule voie logique pour introduire de façon toute naturelle, aussitôt après, la prière à Dieu pour qu’il envoie cet Esprit Saint afin qu’il sanctifie les dons et en fasse le corps et le sang du Christ”.³¹⁵

El Consilium en las observaciones particulares que hizo sobre la PEIV, antes de ser promulgada, mencionaba el acontecimiento de Pentecostes.³¹⁶ En los esquemas iniciales también se pensaba como parte de la historia de salvación que quería proponerse.³¹⁷ En la acción de gracias de la PEIV no encontramos una referencia explícita a dicho acontecimiento. ¿Habría sido una opción desde el horizonte de las teologías universalistas que expresan una acción de Dios sobre la humanidad que no se reduce exclusivamente a la Iglesia? ¿Habría sido para dejar ese momento de Pentecostes a la situación actual? Aunque dejamos abierto el interrogante, se puede pensar que se eligió una expresión que conecta la efusión del Espíritu luego del Misterio Pascual, pero incluyendo la tarde de la Pascua (cf. Jn 20, 22-23). Pentecostés (cf. Hch 2), como el don continuo del Espíritu santificador hasta nuestros días. Puede servir lo que dice Juan Pablo II: “A costa de la cruz redentora y por la fuerza de todo el misterio Pascual de Jesucristo, el Espíritu Santo viene para quedarse desde el día de Pentecostés con los Apóstoles, para estar con la Iglesia y en la Iglesia y, por medio de ella, en el mundo”.³¹⁸

El papel del Espíritu es interiorizar en nosotros la Palabra del Señor para que en el hombre nazca la verdadera comprensión y el verdadero recuerdo de Jesús. Sin la obra del Espíritu que enseña, recuerda lo que Jesús ha dicho y conduce a la verdad, no hay eucaristía ni vida en Cristo.³¹⁹ La obra del Espíritu es necesaria para ser cristianos.

³¹⁵ C. VAGAGGINI, *Le canon de la messe et la réforme liturgique. Lex orandi 41*, París, Les éditions du Cerf, 1967, 143.

³¹⁶ “*Per poter dispiegare la sintesi generale dell’economia della salvezza: a) deve narrare quest’economia non solo nel prefazio, ma anche dopo il Sanctus, allungando così notevolmente la preghiera tra il Sanctus e l’epiclesi consacratoria (n. II). Inoltre, per poter fare la connessione naturale tra questo n. II e il n. III deve fare menzione esplicita, alla fine del n. II, dell’evento della Pentecoste e dell’operazione santificatrice dello Spirito dopo l’ascensione di Cristo*”, Schema N 266; de missali N 37-1 Maii 1967, MAURIZIO BARBA, *La riforma conciliare dell’«Ordo Missae»*, 519.

³¹⁷ Aunque se proponía provisoriamente, en el schema dice: “*in oratione post Sanctus modo satis amplo exponitur oeconomia salutis inde a creatione hominis usque ad Pentecosten. Deinde fit transitus ad epiclesim et ad narrationem institutionis*”, *Ibid.*, 453.

³¹⁸ JUAN PABLO II, *Carta encíclica Dominum et Vivificantem, sobre la vida del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo*, Buenos Aires, Paulinas, 1986, 14.

³¹⁹ “*Il tema dell’a anafora è proprio il ricordo dell’opera di salvezza che in Gesù è giunta a compimento. Questo presuppone la comprensione e l’intelligenza di Gesù, verità, mandato dal Padre; è lo Spirito che ci condurrà (odegesei) alla verità tutta intera (Gv 16,13), e ci insegnerà (didaskei) e farà ricordare (upomnesei) tutto ciò che Gesù ha detto (Gv 14,26). Senza l’opera dello Spirito non può esistere l’azione*

Esta parte de alabanza y acción de gracias termina siendo un momento donde se manifiesta el carácter trinitario de la economía: “*Le Père a créé et il a conçu le dessein de sauver, le Fils est venu assumer la nature humaine et il a opéré le salut, l’Esprit réalise le mystère de l’union de l’homme à Dieu dans le Christ*”.³²⁰ Esta manifestación trinitaria tiene, a grandes rasgos, las características de la doctrina trinitaria oriental, resumida en el esquema “al Padre, por el Hijo en el Espíritu”. “*Qui, senza cadere nel subordinazionismo, il principio di unità delle divine persone è costituito dal Padre, unico principio di processione: l’unico principio di processione fonda l’unità divina*”.³²¹ En la liturgia y teología occidental estamos más acostumbrados al esquema “y al Padre, y al Hijo, y al Espíritu”. “La PE IV obvia delicadamente la disputa entre oriente y Occidente respecto de la procedencia del Espíritu (el Padre o el Hijo) citando Rom 8, 23, afirmando que Jesús manda el Espíritu desde el Padre”.³²²

8) *Recapitulación*

Hemos presentado el momento inicial de la PEIV, la acción de gracias. Había al momento de componerla una intención explícita de hacer un desarrollo de la historia de la salvación. Hemos podido ver que este momento inicial está lleno de contenido bíblico, y que aparece la riqueza de la tradición anafórica. Este largo recorrido nos ha permitido profundizar los contenidos de la fe. Lo particular de la presentación es que la “historia de salvación” se presenta estructurada en base a alabanzas.

La alabanza a Dios por él mismo, en su ser y en su modo de obrar, se expresa con un mínimo de expresiones bíblicas. El misterio de Dios es evocado de manera distinta al de algunas plegarias orientales que “*le font en accumulant les adjectifs à préfixes privatifs*”,³²³ por ejemplo, en la anáfora del eucologio de Serapión.³²⁴ De este modo, “*la nouvelle prière romaine s’exprimât avec la sobriété habituelle aux*

di grazie, l’uomo non può proferire l’anafora; senza l’opera dello Spirito non esiste eucaristia e non esiste vita in Cristo”, OPE 1, 268 nota 113.

³²⁰ Cf. CNPE, 67-68.

³²¹ OPE 1, 269.

³²² SIT, 89.

³²³ CNPE, 62.

³²⁴ “*Laudamus te, Deus increate, investigabilis, inenarrabilis, incomprehensibilis omni naturae creatae*”, HPPE, 129.

formulaire du missel".³²⁵ El hombre es capaz de llegar a un conocimiento natural de Dios, pero él se da a conocer para que ese conocimiento sea más pleno. La alabanza a Dios no es una cuestión nominal, donde el hombre inventa el modo de nombrarlo. Dios "es nombrado tal como se manifestó varias veces a sí mismo".³²⁶ No es la información lo que produce la alabanza, sino la presencia y experiencia de Dios que se quiere revelar. Este tipo de alabanza es el modo que tiene el hombre de acercarse a la trascendencia de Dios

"Encontramos con frecuencia elencos de propiedades de Dios, largas enumeraciones que indican que con una sola expresión no se le abarca. Estas propiedades divinas se deducen en la Escritura de los modos de actuación de Dios, y forman un todo con ellas. Evidentemente tampoco con muchas palabras se agota la inmensidad divina, pero no hay duda de que la enumeración y la diversidad de aproximaciones ayuda a dar la impresión más viva de que nos encontramos ante lo que nos sobrepasa".³²⁷

A Dios se lo nombra como *Pater, sancte, unus, verus, ante saecula et p[er]manes in aet[er]num, bonus, fons vitae*. Dios hizo todas las cosas para colmarlas de bendiciones y alegrarlas con la claridad de su gloria. Sobre estas características de la Teología, se apoyará la economía. La historia es mucho más que "historia de la salvación". La realidad tiene su fundamento en este Dios, y de allí parte la textura de la realidad que va se va a crear.

La alabanza por la creación comienza mostrando el modo de obrar de Dios (con grandeza, sabiduría y amor). Dentro de la creación se resalta especialmente la del hombre, como imagen de Dios. El hombre es invitado a compartir la naturaleza divina viviendo en amistad con él. También le encarga el cuidado del universo para que se desarrolle, como servicio y culto a Dios. En ese proyecto creador entra el pecado, con la desobediencia del hombre, que pierde la amistad con Dios. Él no lo abandona, lo busca con misericordia, se acerca al que lo busca, y pone mediaciones históricas para acompañarlo: las alianzas y los profetas, para mantener la esperanza de la salvación. La historia de salvación muestra el pecado, pero mucho más el amor de Dios que busca reestablecer la amistad y la vida en común. Grandeza, sabiduría y amor de Dios para crear, y para buscar mantener esa relación. El compromiso de Dios con el hombre cada vez es mayor. De este modo prepara el envío de su Hijo.

³²⁵ CNPE, 63.

³²⁶ CPE, 52.

³²⁷ L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 383.

La alabanza por la misión del Hijo se la encuadra en el amor del Padre: “tanto amó Dios al mundo”. Amor cualificado, que se refleja por dos aspectos: la distancia o indiferencia del mundo, y el ser único del Hijo. La introducción del Hijo en la historia la convierte en la plenitud del tiempo. El Hijo es capaz de ser el mediador perfecto entre Dios y los hombres. El misterio de la encarnación por obra del Espíritu pone de manifiesto que la acción creadora proviene de Dios, y que así se revela al hombre de forma inaudita. El nacimiento de María Virgen expresa que la acción es realización de Dios con la colaboración oferente del hombre en el proyecto. Jesús se hace hombre, se encarna no sólo biológicamente, también en una cultura, en un tiempo, en una tradición familiar y espiritual que recibe. Estar en la carne recibiendo de otro. De este modo, se hizo hombre en todo, menos en el pecado, siendo hombre perfecto, devolviendo la semejanza divina perdida por la descendencia de Adán. La alabanza por la misión del Hijo se realiza por hacerse hombre y por su salvación a los hombres. Por eso, no sólo compartió nuestra condición, sino que anunció y se hizo solidario con todos los hombres, especialmente los pobres y sufrientes, cumpliendo así las promesas mesiánicas. La obra de salvación de los hombres no la vive Cristo sólo delante de ellos. Ante todo, la misión es el cumplimiento del designio misericordioso del Padre. Y es por esto que puede entregarse a la muerte por amor al Padre en el que confía y amor al hombre que necesita de esa salvación. Destruye la muerte y da nueva vida al hombre. Con esa vida nueva invita al hombre a vivir como salvado, no ya para sí, sino para Dios sirviéndolo con amor en el mundo.

La alabanza por la misión del Espíritu se pone como una continuación del misterio Pascual. El Espíritu continúa la obra de la salvación a través de los sacramentos. La historia de salvación y los designios de Dios se actualizan en la asamblea reunida. El Padre lo envía y el Espíritu actualiza la presencia de Jesús para el creyente. Interioriza en nosotros la Palabra del Señor, su verdadera comprensión, y es el que nos conduce a la verdad. Él es primicia para los creyentes porque los dones son frutos del Espíritu. La obra que realiza en el mundo es la de llevar a la perfección y santificar todo. Eso como mejor preparación para el momento que sigue, el epicleico.

El cuadro de la historia de la salvación termina mostrando que la obra es Trinitaria. En ella, están involucradas y actúan las tres personas divinas. La historia de la salvación es acto del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, manifestando su plena e inefable comunión de amor. Cada uno de los tres vive el dinamismo de la “entrega

trinitaria”. El Padre entrega al Hijo, el Hijo se entrega a si mismo por obediencia al Padre y entrega al Espíritu Santo que le había sido entregado por el Padre.

Se cumple así el deseo que tenía el Consilium al proponer esta plegaria. “El pueblo escuche, de cuando en cuando, una síntesis semejante, ordenada y completa, que constituya como el marco donde colocar mentalmente los numerosos detalles de la historia de la salvación que oye en otras ocasiones”.³²⁸

³²⁸ *Carta sobre la catequesis de las plegarias eucarísticas*, DLNE, 265.

CAPÍTULO III

El texto de la PEIV. La sección epiclética

Introducción

Después de haber visto en el capítulo II la sección anamnética o de acción de gracias de la PEIV, continuaremos ahora viendo la sección epiclética. Veremos el resto de los elementos que presenta el OGMR (epiclesis, narración de institución y consagración, anámnesis, oblación, intercesiones y la doxología). Aunque se menciona la epiclesis en un solo momento, aquí lo desdoblamos y desarrollamos de forma particular lo que se llama epiclesis segunda o epiclesis de comunión. No es propósito de esta investigación hacer un detallado estudio de cada una de las partes de la plegaria en general, sino ver como se presentan dinámicamente esos elementos en la PEIV en particular.

1) Epiclesis (TL 54-60)

54- Quæsumus igitur, Dómine,
 55- ut idem Spíritus Sanctus
 56- hæc múnera sanctificáre dignétur,
 57- ut Corpus et + Sanguis fiant
 58- Dómini nostri Iesu Christi
 59- ad hoc magnum mystérium celebrándum,
 60- quod ipse nobis reliquit in foedus ætérnum.

Según el OGMR, luego de la acción de gracias y la aclamación, se presenta la epiclesis

“con la cual la Iglesia, por medio de invocaciones especiales, implora la fuerza del Espíritu Santo para que los dones ofrecidos por los hombres sean consagrados, es decir, se conviertan en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo, y para que la víctima inmaculada que se va a recibir en la Comunión sirva para la salvación de quienes van a participar en ella”.³²⁹

³²⁹ OGMR 79c.

La epiclesis es una invocación que la Iglesia hace al Padre, para que envíe su Espíritu sobre nuestra Eucaristía. En la liturgia romana, se hacen dos pedidos. En el caso de la “epiclesis primera” se suplica el envío del Espíritu Santo para que transforme los dones de pan y vino en el Cuerpo y la Sangre del Señor.

“Dans sa prière eucharistique, l’Eglise ne dispose pas de Dieu, mais, confiante en ses promesses attestées dans la proclamation des merveilles de la création et de la rédemption (action de grâce), elle invoque l’Esprit sanctificateur (épiclese), pour qu’il accomplisse les paroles du Christ (institution)”.³³⁰

Aunque la PEIV se inspira en la tradición oriental, su epiclesis se encuentra antes de las palabras de institución, según la tradición latina, a diferencia de muchas plegarias orientales que articulan ambas epiclesis después de las palabras de la institución.³³¹ Este hecho del cambio del lugar, respecto a oriente, generó no pocas dificultades a la hora de su composición.³³² Se pensaba en la incorporación de la riqueza de la tradición oriental, pero a la hora de llegar a la epiclesis, había una notoria diferencia con la tradición romana.

“Los orientales –incluso los unidos a Roma- han recitado siempre la epiclesis pidiendo la consagración en su lugar tradicional, es decir después de las palabras de la consagración. Siendo así que esta ubicación de la epiclesis se aceptaba en las anáforas griegas y coptas, no se veía razón alguna para rechazarla en las restantes lenguas. Pero Vagaggini objetó que su uso desconcertaría a los católicos latinos, que no comprenderían se invocara al Espíritu Santo pidiendo consagración eucarística cuando ésta ya había sido realizada por las palabras de la consagración. Según Vagaggini no quedaba otra solución que componer un texto nuevo que siguiera el esquema de las anáforas orientales, pero situando la epiclesis antes del relato de la Institución”.³³³

En su proyecto del canon romano y su propuesta de esquema C, Vagaggini lo explicita diciendo que

“la place de l’épiclese consecratoire, dans les projets, est toutefois celle qui caractérise le canon romain, lequel la met immédiatement avant le Qui pridie (quam oblationem), et qui, après l’anamnèse, a seulement la prière pour l’acceptation des ofrendes et pour une communion fructueuse (Supplices): c’est-à-dire qu’il n’a, à cet endroit, que le thème contenu dans l’épiclese de type antiochien. On sait que, par cette façon de mettre l’épiclese consecratoire avant l’Institution, et la demande de communion fructueuse après l’anamnèse, la tradition romaine coïncide probablement avec la tradition égyptienne”.³³⁴

³³⁰ M. THURIAN, *La théologie des nouvelles prières eucharistiques*, La maison-Dieu 94 (1968), 84.

³³¹ Cf. A. ESPEZEL, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la vida cristiana*, Buenos Aires, Dunken, 2011, 60.

³³² Puede verse P. PAGANO FERNÁNDEZ, *Espíritu Santo- Epiclesis- Iglesia. Aportes a la eclesiología eucarística*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, 105-110.

³³³ P. FARNÉS, *Crónica de la reforma del Misal Romano*, en AAVV., *El misal de Pablo VI. De “decir misa” a “celebrar la eucaristía”*. Evaluación y propuestas a los 25 años de su promulgación, Madrid, Edibesa, 1996, 30.

³³⁴ C. VAGAGGINI, *Le canon de la messe et la réforme liturgique. Lex orandi 41*, París, Les éditions du Cerf, 1967, 141.

En la mayoría de las anáforas orientales, la doble epiclesis es un mismo momento oracional dentro de la plegaria.³³⁵ Por eso, más que hablar de doble epiclesis, “habría que hablar de de una única epiclesis con doble contenido o doble efecto: la transformación de los dones y la transformación de los fieles; la transformación de los fieles mediante, o a través de, la transformación de los dones”.³³⁶ La excepción de este modo epiclético son las anáforas alejandrinas, que, como la tradición romana, tienen dos epiclesis en momentos separados.

“Pero, a diferencia de la liturgia romana, la segunda epiclesis no solo es epiclesis de comunión, sino epiclesis de consagración y comunión como en las anáforas antioquenas. La primera epiclesis pide simplemente que Dios bendiga, por medio de su espíritu, el sacrificio de la Iglesia, sin referirse expresamente a la conversión del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo”.³³⁷

Uno de los elementos del canon romano es la epiclesis primera o de consagración. Pero en él no se nombra expresamente al Espíritu Santo.³³⁸ Los momentos epicléticos se los relaciona con el *Quam oblationem* y el *Súplices te rogámus*. Este trabajo de explicitación de la obra del Espíritu Santo en la PEIV, no solo en la acción de gracias, sino también en el resto de la acción litúrgica, llevó a un enriquecimiento teológico. “*Era un problema pastorale più che un problema teologico ed è stato risolto in base a considerazioni di opportunità pastorali*”.³³⁹ Hay, en cierto modo, un redescubrimiento de la epiclesis en esta nueva anáfora: el papel del Espíritu Santo, siempre presente en la teología oriental, vuelve a aparecer, explícitamente, en la liturgia romana. Lo que comenzó con un problema redaccional de texto del Canon romano, llevó a repensar la importancia pneumatológica en occidente.

“La explicitación de la doble epiclesis en las nuevas PE romanas, a diferencia del canon romano, que es mucho mas que una cuestión puramente redaccional, puesto que significa el reconocimiento del papel fundamental del Espíritu Santo en la liturgia, y en la vida de la Iglesia y de los creyentes, como resultado de la confrontación con la tradición oriental, dando así fin a las estériles disputas pneumatológicas entre Oriente y Occidente”.³⁴⁰

Quæsumus ígitur, Dómine (TL 54). Todo el recorrido de la acción de gracias será la fundamentación del pedido de la realización de su obra. *Quæsumus ígitur* es el

³³⁵ Puede verse un breve estudio comparativo de las epiclesis orientales en L. MALDONADO, *La Plegaria Eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid, BAC, 1967, 520-533.

³³⁶ M. EXPÓSITO LASTRA, *Conocer y celebrar la Eucaristía*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2001, 291.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ Puede verse el planteo *¿Tiene el canon romano una epiclesis?* En P. PAGANO FERNÁNDEZ, *Espíritu Santo- Epiclesis- Iglesia*, 88-98.

³³⁹ E. MAZZA, *La Preghiera eucaristica IV: un capitolo di teologia eucaristica*, en AAVV., *Il messale romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario. Vol I. La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico*, Torino, Leumann, 1984, 602.

³⁴⁰ SIT, 73.

nexo que quiere dar continuidad a esa obra histórica que el hombre desea que se siga realizando.

“No se trata solo de pasar de la precedente narración de acontecimientos salvíficos al interés particular por realidades materiales que deben ser «consagradas». La narración antes bien, esta dirigida a una *continuidad de acontecimientos*, considerado ante todo en sus protagonistas”.³⁴¹

La intervención del Espíritu en la epiclesis da la continuidad de esos acontecimientos, para que la liturgia sea un “hoy” (cfr. SC 6) de la actuación del misterio pascual de Cristo en la Iglesia.

La epiclesis va dirigida al *Domine*. No es invocación al Espíritu, porque no es el Espíritu el que es rogado, sino el Padre, y es el Padre que obra la santificación por el Espíritu. En este momento a Dios se lo llama *Domine* (que el texto castellano traduce por Padre). En la sección anamnética de la acción de gracias, el modo de nombrar que dominaba era *Pater*: que aparece tres veces como *Pater sancte* (TL 2.21.34) y en una sólo *Pater* (TL 50). En esta segunda parte epiclética el que prevalece es el *Domine* (TL 54.83.92.99), y *clemens Pater* una sola vez (TL 111). En la primer parte se veía como al apelativo Padre se le quitaba el de santo, para mostrar que su santidad venía del envío del Espíritu Santo. En la sección epiclética, al cambiar el apelativo por *Domine* se pone de manifiesto el reinado de Dios. *Domine* es un título que expresa el papel de Dios en la manifestación de su reino, donde su dominio llega a cumplimiento. De este modo lo explica Mazza:

“*Se effettivamente il regno viene all'uomo con la venuta di Cristo e se l'uomo va a Cristo ed è in comunione con lui attraverso il pane e il vino che egli stesso ha lasciato come segno di alleanza, vuol dire che il compimento del mistero eucaristico è veramente epifania del Regno; e in tale contesto il titolo divino più appropriato è «Signore». Il Signore regna: il Signore regna inviando lo Spirito*”.³⁴²

Ut idem Spiritus Sanctus hæc múnera sanctificáre dignétur (TL 55-56). El paso de la sección anamnética a esta otra epiclética queda garantizada por la referencia al Espíritu Santo. “Que este mismo Espíritu...”. Los mismos elementos contemplados del Espíritu Santo a partir de la acción de gracias, se espera que realice en la celebración: que sea primicia para los creyentes del tiempo escatológico; que sea quien dé la santidad de Dios a las cosas; y por último, quien lleve a la plenitud la obra divina en el mundo. Así se llama a prepararnos para poder participar en la acción que está por suceder. Lo que se pide es *hæc múnera sanctificáre*. “*Viene usata la tradizionale espressione*

³⁴¹ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas. Análisis de los contenidos e indicaciones catequéticas*, Valencia, Edicep, 1990, 74.

³⁴² OPE 1, 269.

liturgica santificare, al posto del vocabolo tecnico usato dai teologi consacrare-consacrazione e riteniamo che questo tratto vada conservato anche nella catechesi".³⁴³

Ut Corpus et Sanguis fiant Dómini nostri Iesu Christi (TL 57-58). La epiclesis subraya el carácter sacramental de la acción que va a cumplirse. No se trata de un simple relato, produciendo las palabras y los gestos de Jesús en la comida inaugural de su pasión. Se trata de la celebración del misterio que renueva la Alianza eterna sellada entre Dios y los hombres sobre la cruz de Cristo. En el orden del contenido, también se da una continuidad entre la acción de gracias y la epiclesis: "*l'Esprit par qui le Verbe s'est incarné en Marie, l'Esprit de sainteté envoyé par le Christ après son ascension, est aussi l'artisan du mystère du corps et du sang du Seigneur*".³⁴⁴ Por eso se invoca su venida. Como el Espíritu ha operado la encarnación del Verbo, así continua obrando en nuestras celebraciones. El texto de nuestra epiclesis es absolutamente clásico y tradicional. Simplemente pide la transformación de los santos dones, y no se empeña en exponer ninguna teoría teológica para interpretar tal transformación. Son bellas las palabras de Juan Damasceno:

"Preguntas cómo el pan se convierte en el Cuerpo de Cristo y el vino... en Sangre de Cristo. Te respondo: el Espíritu Santo irrumpe y realiza aquello que sobrepasa toda palabra y todo pensamiento... que te baste oír que es por la acción del Espíritu Santo, de igual modo que gracias a la Santísima Virgen y al mismo Espíritu, el Señor, por sí mismo y en sí mismo, asumió la carne humana".³⁴⁵

Ad hoc magnum mysterium celebrandum (TL 59). Esta línea, junto con la que sigue, muestra como la PEIV alarga un poco más el contenido de la epiclesis si se la compara con la PEII³⁴⁶ y la PEIII.³⁴⁷ "Y así aclamemos el gran misterio". Como en la Anáfora caldea del siglo VI,³⁴⁸ la anáfora de Addai y Mari³⁴⁹ y la anáfora alejandrina de Basilio.³⁵⁰ "Esta cláusula, que recuerda el *Hanc igitur* del Jueves santo, hace de puente entre la epiclesis y el relato de la Institución".³⁵¹ Para san Pablo, "misterio" es un concepto clave para entender a Cristo y la salvación que nos comunica. El misterio es la actuación salvadora de Dios: más aún, el misterio es Cristo mismo en persona (cf. Col

³⁴³ OPE 1, 270, nota 118.

³⁴⁴ CNPE, 68.

³⁴⁵ Citado en CEC 1106.

³⁴⁶ Que solo menciona el pedido de santificación de los dones: *haec ergo dona, quaesumus, Spiritus tu rore sanctifica, ut nobis Corpus et Sanguis fiant Dómini nostri Iesu Christi*.

³⁴⁷ Que al pedido de santificación agrega el mandato del Señor Jesús: "*cuius mandáto haec mysteria celebrámus*".

³⁴⁸ "*Et hoc mysterium tremendum reliquit nobis*", HPPE, 402.

³⁴⁹ "*Agimus haec mysteria magna et tremenda*", HPPE, 408.

³⁵⁰ "*Reliquit nobis hoc magnum pietatis mysterium*", HPPE, 351.

³⁵¹ CPE, 54.

1,27; 2,2; Ef 1,4-9; 3,4-9). Odo Casel hizo un estudio cuidadoso de los misterios en los cultos paganos y renovó el concepto de misterio en la liturgia católica. Él entiende la liturgia como “acción ritual de la obra de la salvación de Cristo, o sea presencia, bajo el velo de los símbolos, de la obra divina de la redención”.³⁵² En la misa, por los ritos, sigue llevándose a cabo esa revelación y esa obra salvífica. Por eso la acción ritual “no es tanto una acción del hombre que busca un contacto con Dios (concepto natural de religión), cuanto un momento de la acción salvífica de Dios sobre el hombre (concepto revelado de religión)”.³⁵³ Así, se une en nuestra comprensión la acción ritual con la misma acción salvadora de Cristo. El acontecimiento mismo de la salvación se hace presente y activo para los hombres de todo tiempo y lugar. Por consiguiente, cada acción litúrgica representa un sucederse de momentos en la historia de la salvación. “Toda la liturgia de la Iglesia está en la línea y en la perspectiva pascual y constituye el último momento de la historia de la salvación”.³⁵⁴

Quod ipse nobis reliquit in foedus aeternum (TL 60). *Foedus*, como en Gn 17, 13³⁵⁵ (a través del signo de la circuncisión: “ustedes llevarán grabada en su carne la señal de mi alianza eterna”) o en Ex 24, 8³⁵⁶ (la alianza en Sinaí con la sangre rociada sobre el pueblo: “esta es la sangre de la alianza que ahora el Señor hace con ustedes”). Ante la no vivencia de la alianza, Jeremías anuncia una nueva alianza que será diferente de la primera porque estará inscrita en el corazón (31, 31-33).³⁵⁷ Ezequiel (36, 26-27)³⁵⁸ da un paso al decir que no solo tendrá la ley en su corazón, sino que será un corazón nuevo.

Esas promesas de alianza nueva son cumplidas en el sacrificio de Cristo en la cruz. El adjetivo *aeterna* relativo a alianza aparece ya en el Antiguo Testamento (Sal 88,

³⁵² Citado en RUBEN LEIKAM O.S.B., *El misterio de la Liturgia*, Encuentro de estudios 2011 de la Sociedad argentina de liturgia “El Misterio de la liturgia: una mirada al futuro”, 20-23 de Junio, *ad instar manuscripti*, 1.

³⁵³ *Ibid.*, 1.

³⁵⁴ S. MARSILI, “Liturgia”, en: NDL, 1153.

³⁵⁵ “*Circumcidetur vernaculus et empticius, eritque pactum meum in carne vestra in foedus aeternum*”.

³⁵⁶ “*Ille vero sumptum sanguinem respersit in populum et ait: «Hic est sanguis foederis, quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his»*”.

³⁵⁷ “*Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Iudae pactum novum; non secundum pactum, quod pepigi cum patribus eorum in die qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Aegypti, pactum, quod irritum fecerunt, et ego domiunatus sum eorum, dicit Dominus. Sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus: dabo legem team in visceribus eorum et in corde eorum scribam eam; et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum*”.

³⁵⁸ “*Et dabo vobis cor novum et spiritum novum ponam in medio vestri et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum; et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam, ut in praeceptis meis ambuletis et iudicia mea custodiatis et operemini*”.

29; 104,10; 110,9; Eclo 17,10; 45,8.19.30).³⁵⁹ Pero es Cristo el sacerdote eterno según el orden de Melquisedec (Hb 5,6)³⁶⁰ el que instaure la Alianza eterna (Hb 7, 24.27).³⁶¹ El autor de los Hebreos explica que la alianza del Sinaí era imperfecta y provisoria, porque estaba fundada sobre “ritos de carne”, en los cuales estaba ausente la acción de Espíritu (Hb 8,7.13; 9,1.9-10).³⁶² Cristo, en cambio, se ha convertido en “Mediador de una nueva alianza” que es “de mayor valor” (Hb 7,22; 8,6)³⁶³ y “eterna” (Hb 13,20),³⁶⁴ porque su sangre proviene de un sacrificio de alianza ofrecido bajo el impulso del “Espíritu eterno” (Hb 9, 14).³⁶⁵ La expresión “Espíritu eterno” es única en la Biblia. El autor de Hebreos dice “eterno” en lugar de “santo” porque quiere hacer referencia al valor del ofrecimiento de Cristo, que se hizo para obtenernos una “redención eterna” (Hb 9,12),³⁶⁶ para procurarnos “la herencia eterna que había sido prometida” (Hb 9,15).³⁶⁷ *“L’eucaristia è l’istituzione divina che mantiene in vita e conferma il carattere eterno della nuova alleanza”*.³⁶⁸ Esa alianza nueva y eterna de Cristo con el Padre, por los hombres, es la que el Espíritu realiza como Espíritu de amor

“por lo tanto, el sacrificio de Cristo no se realizó por medio del fuego que ardía continuamente sobre el altar del templo, sino por medio del Espíritu eterno. Este es el secreto del dinamismo interior de su ofrenda. En cuanto estaba animado por la fuerza del Espíritu Santo, Jesús tuvo el impulso interior necesario para transformar su propia muerte de condenado en un ofrecimiento de sí mismo a Dios, en sacrificio de alianza, a favor de todos los hombres. Esta fuerza espiritual

³⁵⁹ *“In aeternum servato Illia misericordiam team et testamentum meum fidele ipsi”; “Et statuit illud Iacob in praeceptum et Israel in testamentum aeternum”; “Redemptionem misit populo suo, mandavit in aeternum testamentum summ”; “Testamentum aeternum constituit cum illis et iustitiam et iudicia sua ostendit illis”; “Statuit illum in testamentum aeternum et dedit illi sacerdotium gentis, et beatificavit illum in gloria”; “factum est illi in testamentum aeternum et semini eius sicut dies caeli: ministrare illi et fungi sacerdotio et benedicere populum sum in nomine eius”; “Ideo statuit illi testamentum pacis, principem sanctorum et gentis suae, ut sit illi et semini eius sacerdotii dignitas in aeternum”*.

³⁶⁰ *“Quemadmodum et in alio dicit: «Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech»”*.

³⁶¹ *“Hic autem eo quod manet in aeternum, intransgressibile habet sacerdotium”; “qui non habet necessitatem cotidie, quemadmodum pontifices, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi; hoc enim fecit semel semetipsum offerendo”*.

³⁶² *“Nam si illud Prius culpa vacasset, non secundi locus inquireretur”; “De quo enim haec dicuntur, ex alia tribu est, ex qua nullus altari praesto fuit”; “habuit ergo et prius praecepta cultus et Sanctum huius saeculi”; “quae parabola est temporis instantis, iuxta quam munera et hostiae offeruntur, quae non possunt iuxta conscientiam perfectum facere servientem, solummodo in cibis et in potibus et variis baptismis, quae sunt praecepta carnis usque ad tempus correctionis imposita”*.

³⁶³ *“In tantum et melioris testamenti sponsor factus est Iesus”; “Nunc autem differentius sortitus est ministerium, quanto et melioris testamenti mediator est, quod in melioribus repromissionibus sancitum est”*.

³⁶⁴ *“Deus autem pacis, qui eduxit de mortuis pastorem magnum ovium in sanguine testamenti aeterni, Dominum nostrum Iesum”*.

³⁶⁵ *“Quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum aeternum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum Deo viventium”*.

³⁶⁶ *“Neque per sanguinem hircorum et vitulorum sed per proprium sanguinem introivit semel in Sancta, aeterna redemptione inventa”*.

³⁶⁷ *“Et ideo novi testamenti mediator est, ut, morte intercedente in redemptionem earum praevaricationum, quae erant sub priore testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt aeternae hereditatis”*.

³⁶⁸ LE, 981.

realizó la verdadera transformación sacrificial, hizo pasar la naturaleza humana de Cristo del nivel terrenal, donde se encontraba por la encarnación, al nivel de la definitiva unión con Dios en la gloria celestial".³⁶⁹

2) *Narración de la Institución y consagración (TL 61-79)*

61- Ipse enim, cum hora venisset
 62- ut glorificaretur a te, Pater sancte,
 63- ac dilexisset suos qui erant in mundo,
 64- in finem dilexit eos:
 65- et cenantibus illis
 66- accepit panem, benedixit ac fregit,
 67- deditque discipulis suis, dicens:
**68- "Accipite et manducate ex hoc omnes:
 69- hoc est enim Corpus meum
 70- quod pro vobis tradetur"**

71- Simili modo
 72- accipiens cálicem, ex genimine vitis replétum,
 73- grátias egit, deditque discipulis suis, dicens:

**74- Accipite et bibite ex eo omnes:
 75- hic est enim calix Sanguinis mei,
 76- novi et aeterni testamenti,
 77- qui pro vobis et pro multis effundetur
 78- in remissionem peccatorum.
 79- Hoc facite in meam commemorationem."**

2.1 *Introducción al tema*

Luego de la epiclesis, continúa el relato de la institución y consagración. De ella dice el OGMR 79d:

“por las palabras y por las acciones de Cristo se lleva a cabo el sacrificio que el mismo Cristo instituyó en la última Cena, cuando ofreció su Cuerpo y su Sangre bajo las especies de pan y vino, y los dio a los Apóstoles para que comieran y bebieran, dejándoles el mandato de perpetuar el mismo misterio”.

El relato de la institución es un texto narrativo y como tal debe ser celebrado; pero también está dotado de una precisa función teológica, que ha determinado su ingreso y su función en la plegaria. Los textos litúrgicos del relato de la institución se inspiran libremente en los relatos bíblicos. “Ya los cuatro relatos del NT eran diferentes, pero la liturgia todavía tiene mayor flexibilidad y margen de libertad”.³⁷⁰ Se toman de

³⁶⁹ A. VANHOYE, *Dios amó tanto al mundo. Lectio divina sobre el sacrificio de Cristo*, Buenos Aires, Agape, 2008, 94.

³⁷⁰ J. ALDAZABAL, *La Eucaristía. Edición de 2006, revizada y actualizada*, Barcelona, CPL, 2007², 242.

los Sinópticos (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 15-20)³⁷¹ y de Pablo (1 Co 11, 23-26).³⁷² En el evangelio de Juan no se encuentra el relato de la institución en el marco de la despedida, aunque tiene muchos textos eucarísticos.³⁷³ “El relato de la institución no es uniforme en todas las liturgias, puesto que no se trata de una repetición o citación de la Escritura, sino mas bien de un relato «libre» en dependencia de lo que refieren los textos bíblicos”.³⁷⁴ En los relatos institucionales de las actuales plegarias es clara la tendencia de reunir los elementos de ambas tradiciones neotestamentarias: Pablo-Lucas y Marcos-Mateo. Estos gestos y palabras sobre el pan y sobre el vino inspiran toda la liturgia eucarística, pero no pueden tomarse por separado, sino como un conjunto de la misma acción ritual. En la historia se han encontrado algunas plegarias eucarísticas sin el relato de las Palabras de la Institución.³⁷⁵ El caso más reciente es el reconocimiento de la Anáfora de Addai y Mari. Por un acuerdo ecuménico, se le dio validez litúrgica, de igual nivel y substancia que la fe católica.³⁷⁶ Este tipo de Anáforas permiten reflexionar sobre el sentido de dicho elemento en el conjunto de la Plegaria. El relato de las Palabras de la Institución no está como simple fórmula de administración, que al decir las mecánicamente se produce el efecto, sino en un contexto oracional, de acción de gracias y bendición, de anámnesis y epiclesis.³⁷⁷

³⁷¹ “*Cenantibus autem eis, accepit Iesus panem et benedixit ac fregit deditque discipulis et ait: «accipite, comedite: hoc est corpus meum». Et accipiens calicem, gratias egit et dedit illis dicens: «Bibite ex hoc omnes: hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Dico autem vobis: Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei»»; “Et manducantibus illis, accepit panem et benedicens fregit et dedit eis et ait: «Sumite: hoc est corpus meum». Et accepto calice, gratias agens dedit eis, et biberunt ex illo omnes. Et ait illis: «Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur. Amen dico vobis: Iam non bibam de genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam novum in regno Dei»”. “Et ait illis: «Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar. Dico enim vobis: Non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei». Et accepto calice, gratias egit et dixit: «accipite hoc et dividite inter vos. Dico enim vobis: Non bibam amodo de generatione vitis, donec regnum Dei veniat». Et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem». Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: «Hic calix novum testamentum est in sanguine meo, qui pro vobis funditur»”.*

³⁷² “*Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Iesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem et gratias agens fregit et dixit: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis est; hoc facite in meam commemorationem»; similiter et calicem, postquam cenatum est, dicens: «Hic calyx novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiatis, donec veniat»”.*

³⁷³ Pueden verse por ejemplo el capítulo 6 (el discurso sobre el pan), el 13 (el lavatorio de los pies) el 15 (Cristo la vid que comunica la vida).

³⁷⁴ D. BOROBIO, *Eucaristía*, Madrid, Bac, 2000, 142.

³⁷⁵ Puede verse L. MALDONADO, *Eucaristías en devenir*, Santander, Sal Terrae, 1997, 130-131.

³⁷⁶ *Orientaciones para la admisión a la Eucaristía entre la Iglesia caldea y la Iglesia asiria de Oriente (20 de julio de 2001)* http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/index_sp.htm [consulta: 1 de Julio de 2014].

³⁷⁷ O. SANTAGADA, *Una plegaria eucarística sin las palabras de la Institución*, Teología 96 (2008) 353-365. Y concluye diciendo de cada una de las razones de la aceptación de la Plegaria de Addai y Mari, una

Durante los trabajos de la reforma conciliar se propuso que las palabras de la Institución fueran distintas para cada una de las nuevas plegarias, como lo eran los relatos bíblicos.³⁷⁸ La decisión que se tomó fue de orden práctico: se unificaron las palabras de Jesús sobre el pan y sobre el vino, dejando un margen de variedad en las introducciones sobre las mismas.³⁷⁹ “De ese modo se facilitaba la concelebración y se permitía al celebrante conocerlas de memoria, mientras que, en otro caso, sería relativamente fácil equivocarse al pronunciarlas, en función de la anáfora que se empleara”.³⁸⁰ El texto de la narración de la Institución se conservó del Canon romano y después de la reflexión y discusión, se hicieron dos cambios: tras el *Hoc est corpus meum* se añadió *quod pro vobis tradetur*; y en la fórmula de consagración del vino se omitió el inciso *mysterium fidei*.

Es llamativo que, teniendo la inspiración oriental, el relato de la institución en la PEIV quede después de la epiclesis y no en el largo recorrido que se hizo de los momentos de la historia de salvación. Ya hemos visto el problema histórico de la epiclesis entre oriente y occidente donde se debate si el “relato” se ubica antes o

consideración: la primera, que se aceptó por su antigüedad y no fue impugnada por ninguna Iglesia de Oriente u Occidente: “en la época de su origen, esta anáfora no necesitaba las palabras de la Institución, lo mismo que la Anáfora de la Didaché. ¿Por qué? Porque la Plegaria Eucarística estaba constituida propiamente por sus elementos de alabanza y confesión de Fe, y no necesitaba ser la reproducción ritual de la Última Cena. Un relato de la Institución trata de acortar la distancia entre la celebración y el acontecimiento fundacional, es decir, la Cena de Jesús. De ese modo, expresa con claridad que se hace memoria de aquel acontecimiento”. El segundo, la Iglesia de Asiria ha preservado hasta ahora la Fe eucarística de la presencia real de Jesucristo bajo la especie del pan y del vino y la Fe en el carácter sacrificial de la Misa: “se afirma sin lugar a dudas lo que manifiestan las palabras de la Institución, aunque no con las palabras exactas, ni con un relato de la Institución de la Eucaristía, sino de modo eucológico. Eso significa que la Anáfora de Addai y Mari está tejida con oraciones de acción de gracias, de alabanza y de petición al Espíritu Santo (epiclesis)”. La tercer razón, apoyándose en lo que se afirma en el OGMR 79, es la enumeración de los principales elementos constitutivos de la Plegaria eucarística: “por consiguiente, el relato de la Institución es un *elemento principal*, si bien no el único de la Plegaria Eucarística... las Palabras de la Institución no son una «fórmula de consagración», sino más bien un elemento de los varios que contiene la Plegaria Eucarística. Esto es lo esencial. De este modo no se puede disminuir el valor y el significado de la Anáfora de Addai y Mari ya que cuenta con muchos elementos que hacen memoria de la Salvación (lo que corresponde a la Anamnesis) y oraciones para la transformación del pan y vino y también de la comunidad en *donec santos* (epiclesis) y la Santa Comunión”, 363-364.

³⁷⁸ “En la liturgia es necesario o escoger uno de esos textos con preferencia sobre los otros, o redactar unas fórmulas compuestas. La tradición litúrgica, desde los primeros siglos, ha escogido el camino de la composición. En esta se manifiesta dos tendencias comunes, tanto en la consagración del pan como en la del vino: componer fórmulas completas en lo posible, teniendo en cuenta los detalles, que se encuentran en cada uno de los autores del Nuevo Testamento, a modo de *diatessaron*; o narrar la consagración del pan y del vino de modo que haya un cierto paralelismo en sus detalles”, A. BUGNINI, *La reforma*, 399.

³⁷⁹ “En las nuevas anáforas se ha creído oportuno fomentar la variedad. Así se quiere incluir en las anáforas romanas la mayor riqueza espiritual y pastoral, así como teológica, riqueza que encuentra su expresión en diversos detalles que sobre este punto se encuentran en las fuentes bíblicas y tradicionales y que no pueden ser incluidos en un solo texto”, *Ibid.*, 400.

³⁸⁰ F. AROCENA, *En el corazón de la Liturgia. La celebración eucarística. Cuarta edición revisada*, Madrid, Palabra, 2006⁴, 176.

después de la epiclesis. Si el relato, como en la tradición oriental, queda antes de la epiclesis, el relato memorial se enlaza literaria y teológicamente con la alabanza y la acción de gracias anteriores. Entraría en las llamadas plegarias eucarísticas de tipo anamnético (porque no adelantan la epiclesis e incluyen el relato en la sección de la alabanza). Llega con el relato a su punto culminante, porque Cristo Jesús, en su misterio Pascual, es el centro de toda la historia de la salvación, de la que damos gracias y alabamos al Padre. “La liturgia romana ha preferido adelantar la primera epiclesis antes del relato, por lo que toda la plegaria toma un tono más epiclético y también su relato de institución. En este caso, el relato queda enmarcado, a modo de «embolismo», ya dentro de la sección epiclética”.³⁸¹

La importancia de las palabras queda manifestada también en la misma grafía del texto, al ponerlas en mayúscula.

“La intención que subyace al emplear para las palabras de la consagración unos caracteres marcadamente diferenciados del resto del texto es ayudar a captar cómo, por la fuerza de estas palabras de Cristo y el poder del Espíritu Santo, se opera la presencia sacramental del Cuerpo y la Sangre del Señor sobre el altar, es decir, se trata de palabras estrictamente sacramentales”.³⁸²

Las palabras sobre el pan y el vino son las mismas en las nuevas plegarias eucarísticas. Las introducciones a esas palabras varían entre las plegarias y eso le da particularidad a cada una de ellas. Por eso, esta sección la dividimos en tres elementos: el marco o la introducción del relato (TL 61-65), los gestos y las palabras sobre el pan y el vino (TL 66-78) y el mandato de iteración (TL 79).

2.2 Marco o introducción del relato

Ipse enim, cum hora venisset ut glorificaretur a te, Pater sancte, ac dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos (TL 61-64). En la PEII y en la PEIII las introducciones son breves. Se acentúa el tema de la entrega de Jesús,³⁸³ y que es aceptada voluntariamente.³⁸⁴ El relato de la institución en la PEIV tiene una introducción basada en dos citas del Evangelio de Juan (17,1 y 13,1).³⁸⁵ Esta integración de las citas son creación propia de esta plegaria. “El doble exordio de Jn 13, 1 (lavatorio

³⁸¹ ALDAZABAL, *Eucaristía*, 244.

³⁸² F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 175.

³⁸³ PEIII: “*Ipse enim in qua nocte tradebatur*”.

³⁸⁴ PEII: “*Qui cum Passiōni voluntarie traderetur*”.

³⁸⁵ “*Haec locutus est Iesus; et sublevatis oculis suis in caelum dixit: «Pater, venit hora: clarifica Filium tuum, ut Filius clarificet te»; «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*”.

de pies-pasión) y Jn 17, 1 (oración sacerdotal de Cristo) se combina aquí para significar el contexto de este relato, que es, al mismo tiempo, palabra sacramental, memorial actualizante, anuncio eficaz”.³⁸⁶ En ellas se resalta el tema de la glorificación que el Padre hace de Jesús, y el amor que Jesús tiene por sus discípulos amándolos hasta el fin. “*Giovanni considera la passione di Cristo come il suo trionfo. La morte, da lui accettata in obbedienza al Padre, è la grande testimonianza del suo amore per i discepoli*”.³⁸⁷ La hora de la glorificación que Juan entiende como la manifestación del amor de Dios por el mundo. “*Cette heure de la glorification, qui commence avec l’institution du mémorial de la Pâque nouvelle, est aussi l’heure du plus grand amour: «Ayant aimé les siens, qui étaient dans le monde, il les aime jusqu’à la fin»*”.³⁸⁸

Et cenántibus illis (TL 65). A diferencia de las PEII y PEIII que no hacen mención, la PEIV resalta también que el contexto en el que se desarrolla la acción es una comida, es una cena. La última cena se la ve en el contexto más amplio de la vida y la actuación de Jesús, sobre todo en sus comidas, en las que se manifiestan el anticipo del reino de Dios. De ahí la importancia de la manifestación de toda su vida como servicio en el marco de la instauración del Reino de Dios. “Se quiere explícitamente recordar las palabras y los gestos del Señor, colocándolos en el marco de la comida de fiesta, tomada en común, en la que estas palabras encuentran su sentido más pleno”.³⁸⁹ Las comidas, ya en la vida de Jesús, eran un signo de comunión con los pecadores que encontraban en Jesús su salvación. “El simbolismo de la comida o del banquete, no solo tiene densidad antropológica, sino que también llega a ser, a la luz de la última cena de Jesús, signo e instrumento del amor de Dios a los hombres. Sin él no es posible la vivencia de la eucaristía ni la captación de su valor para nosotros”.³⁹⁰

2.3 Los gestos y las palabras sobre el pan y sobre el vino

66- accépit panem, benedixit ac fregit,
67- dedítque discíplis suis, dicens:

**68- "Accípíte et manducate ex hoc omnes:
69- hoc est enim Corpus meum**

³⁸⁶ CPE, 55.

³⁸⁷ LE, 755.

³⁸⁸ CNPE, 69.

³⁸⁹ CPE, 55.

³⁹⁰ J. REBOK, *Plegaria eucarística. Momento vertice de la Eucaristía. Origen, estructura y sentido*, Buenos Aires, Agape, 2014, 209.

70- quod pro vobis tradetur"

Accépit panem, benedixit ac fregit, deditque discipulis suis, dicens (TL 66-67).

Los gestos rituales y las palabras sobre el pan y el cáliz se fundamentan en los mismos verbos que aparecen en las narraciones del NT. Los verbos son tomar, bendecir, partir y dar. En la plegaria, *accépit, bendixit, fregit, dedit*. Las acciones que realiza Jesús muestran el lugar que tiene en su comunidad y les muestra a sus discípulos su relación con ellos. Primero muestra que él es quien “preside” aquella cena, como lo hacían los judíos: “Tomar el pan y pronunciar sobre él la bendición es un gesto típico del padre de la familia en las comidas judías. La acción de elevar el pan introduce la bendición en la mesa”.³⁹¹ Luego, muestra que la presencia de ellos en esa mesa es signo de vinculación, de relación personal. “Partir el pan corresponde en la liturgia judía al dueño de la casa. Comparte el pan con los demás comensales, mostrando así su vinculación con ellos. En los relatos institucionales desempeña Jesús personalmente el papel de padre de familia, sin delegar la presidencia a otros”.³⁹² La acción ritual que realiza Jesús no era algo exclusivo de él, sino una celebración comunitaria de la que participan sus discípulos y a quienes se dirige.

Hoc est enim Corpus meum (TL 69). Las palabras de Jesús “esto” hay que entenderlas en el contexto de lo que se está realizando. No es la materialidad del pan convertido en cuerpo lo que Jesús señala, sino todo el conjunto de sentido de lo que se está realizando. Puede pensarse que “esto” se refiere a “este pan”. Hay quien cree que “su sentido sería más claro invirtiendo el orden: no «esto es mi cuerpo», sino «mi cuerpo es esto», en cuanto que, después de transformarse esta presencia corporal por la muerte y resurrección, el pan será el signo de su presencia”.³⁹³ Puede llegarse a esa conclusión, mas desde el sentido que desde el texto. Por eso otros dicen que “son interpretaciones un tanto violentas; la mayoría de los autores admiten el sentido mas obvio: «esto» (este pan) «es mi cuerpo», aunque no se especifica el cómo esto será posible”.³⁹⁴ Ya en el NT Jesús mismo se presenta como Pan de vida y promete un pan que es su carne para la vida del mundo (cf. Jn 6, 51ss). “«Esto», es decir, el pan que ha sido partido y repartido y está a punto de ser comido por los discípulos; el pan que

³⁹¹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 212.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ D. BOROBIO, *Eucaristía*, Madrid, BAC, 2000, 29.

³⁹⁴ J. ALDAZABAL, *Eucaristía. Edición de 2006, revizada y actualizada*, Barcelona, CPL, 2007², 57.

perderá su propio ser y desaparecerá para hacerse alimento y vida de los que lo coman”.³⁹⁵

Corpus meum hay que entenderlo en el contexto de la mentalidad hebrea con la palabra hebrea “carne” (basar): no se refiere a una parte del cuerpo sino a la totalidad de la persona. Cuerpo “no habría que interpretarlo como la parte material del hombre opuesta a la espiritual; es la persona misma en cuanto que se comunica, en cuanto está encarnada también en la corporeidad”.³⁹⁶ El cuerpo es la persona entera, la humanidad misma de Cristo con la connotación de debilidad de su naturaleza humana. Tal interpretación ofrece a las otras palabras de Jesús una perspectiva más personalista. El cuerpo también es instrumento de comunión: “es como si dijera: «este pan que os doy es el signo de mi autodonación y entrega, pero también de mi permanencia y comunión con vosotros incluso después de la muerte»”.³⁹⁷ Por otro lado, no hay que ignorar la reminiscencia eclesial que el término *soma* puede tener en Pablo, en relación con la *κοινωνία* eucarística (cf. 1 Cor 10,16-17).³⁹⁸ “Cristo relaciona el pan con la entrega de su vida en la cruz, y con la entrega de su propio cuerpo como alimento y don para la comunidad”.³⁹⁹ Es “mi cuerpo” histórico que se entrega para “mi cuerpo” comunitario de la Iglesia.

Quod pro vobis tradetur (TL 70). A estas palabras sobre el pan se añadió las de Lucas y Pablo (Lc 22,19; 1 Co 11,24).⁴⁰⁰ Estas palabras no estaban en el canon romano y fueron agregadas.⁴⁰¹ Las palabras agregadas ayudan a poner más de manifiesto el

³⁹⁵ M. EXPÓSITO LASTRA, *Conocer y celebrar la Eucaristía*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2001, 193.

³⁹⁶ J. ALDAZABAL, *Eucaristía*, 58.

³⁹⁷ D. BOROBIO, *Eucaristía*, 29.

³⁹⁸ “*Calix benedictinos, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Et Panis, quem frangimus, nonne communicatio corporis Christi est? Quoniam unus Panis, unum corpus multi sumus, omnes enim de uno pane participamus*”.

³⁹⁹ D. BOROBIO, *Eucaristía*, 29.

⁴⁰⁰ “*Et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem»;* “*et gratias agens fregit et dixit: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis est; hoc facite in meam commemorationem»*”.

⁴⁰¹ Puede verse el peso de tal cambio y las razones en los momentos preparativos de la composición de las nuevas plegarias. “La fórmula del canon romano para la consagración del pan (*Hoc est enim corpus meum*), aceptada también en el canon ambrosiano para el jueves santo:

- esta aislada en la tradición litúrgica tanto antigua como actual. La mozarabe añade *quod pro vobis tradetur*; la galicana no es conocida con exactitud todas las otras añaden algo: *quod pro vobis, datur o traditur; quod pro vobis confringetur; frangitur; frangitur et distribuitur*.
- En sí misma está notablemente incompleta desde el punto de vista de la teología de la misa. De hecho, la fórmula *hoc est corpus meum*, por sí misma, sólo expresa la presencia real, pero no el valor sacrificial del rito. Éste último, en el canon romano, por lo que se refiere a la primera consagración, hay que deducirlo del contexto.
- Es petición general y de muchos obispos y pastores de todo el mundo, así como de litúrgistas y teólogos, que a la fórmula *Hoc est corpus meum* se añade la frase: *quod pro vobis tradetur*, según

carácter sacrificial del misterio pascual. El texto de las palabras sobre el pan de las actuales plegarias tiene una connotación futura, a modo de oráculo profético, estableciendo un nexo íntimo entre la última cena, la muerte y la resurrección de Jesús, y nuestra eucaristía. “Son tres «momentos» de un único acontecimiento cultural. Esto supone una comprensión dinámico-sacramental de la presencia real, que no puede ser reducida a una concepción meramente estática («Esto es mi cuerpo»)⁴⁰² Ese futuro que se hace presente en la entrega.

El *pro vobis* manifiesta que la entrega tiene una causa y un destinatario que son los hombres. Así es como entendió la vida Jesús: como pro existencia y servicio. El servicio más grande que realiza es el de la salvación por amor. “En ese expresivo signo del pan entregado Jesús se da y se dice a sí mismo: es el que se da, el que se «pierde», el que se entrega; prefigura, re-presenta, su muerte y recapitula su vida: «ser para los demas», pro-existencia, amor entregado”⁴⁰³

71- Símboli modo

72- accípiens cálicem, ex genimine vitis replétum,

73- grátias egit, deditque discípuis suis, dicens:

74- Accípíte et bíbite ex eo omnes:

75- hic est enim calix Sánguinis mei,

76- novi et aeterni testamenti,

77- qui pro vobis et pro multis effundétur

78 in remissionem peccatórum.

Símboli modo (TL 71) son las palabras dichas a la introducción sobre el cáliz. Las acciones y palabras rituales sobre el cáliz son introducidas por la expresión propia de 1 Co 11,25 y Lc 22,20.⁴⁰⁴ Y luego se vuelve a repetir el mismo esquema de los verbos de las acciones sobre el pan: *accípiens, grátias egit* (ya no *benedixit*), *dedit, dicens*: (TL 72.73).

Accípiens cálicem, ex genimine vitis replétum (TL 72). Tomó el cáliz “lleno del fruto de la vid”. Esta es una expresión propia de la PEIV, que no aparece en las plegarias II y III. “Fruto de la vid” solo aparece en los sinópticos y es una referencia

la Vulgata en 1 Cor 11, 24. Sería no pequeña desilusión que tales peticiones no fueran aceptadas para las nuevas anáforas”, A. BUGNINI, *La reforma litúrgica*, 400.

⁴⁰² J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 214.

⁴⁰³ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar la eucaristía*, 194.

⁴⁰⁴ “*Similiter et calicem, postquam cenatum est, dicens: «Hic calyx novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem»*”; *Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: «Hic calix novum testamentum est in sanguine meo, qui pro vobis funditur»*”.

escatológica (Lc 22, 16.18; Mt 26, 29 y en Mc 14, 25).⁴⁰⁵ La expresión designa, por un lado al vino, por otro lado, al proceso que hace el hombre. Es el don y la tarea. Es el encuentro del don de Dios con el trabajo del hombre que produce el fruto. En cuanto al vino, es signo de prosperidad de la tierra, o que Dios ya no ha maldecido totalmente la tierra después del pecado del hombre (Gn 5, 29). La falta de vino caracteriza los anuncios de castigo (Am 5,11; Miq 5,15). El vino también tiene un papel cultural muy importante en los sacrificios rituales del templo (Ex 29,40; Num 15,5.10; Dt 18,4; 1 Sam 1,24; Os 9,4).

La expresión se entiende en el contexto de la predicación del reino que Cristo realizó. En los relatos bíblicos se pone la mirada en la negación de beber del cáliz hasta que ese reino se manifieste, sabiendo de la inminencia y que Él mismo era el reino. En la cena judía se miraba la liberación de Egipto y la entrada en la tierra prometida, esperando una nueva intervención salvífica de Dios. “Jesús va a morir, y, sin embargo, su confianza no disminuye: precisamente por su muerte va a ser posible la inauguración del Reino y la apertura a la nueva realidad escatológica”.⁴⁰⁶ En el texto litúrgico de la PEIV no se habla en términos temporales, sino cuantitativos: *repletum*. Ahora no son algunos signos del reino, como podíamos verlo en la misión profética de Jesús en Lc 4, 18, sino que ya se vive el cambio de situación creado. Por el misterio pascual realizado, se vive en el tiempo de la promesa del reino cumplida. La copa que obtuvo con su entrega quedó llena, de la cual el hombre ahora puede participar en la celebración sacramental y beber de ella.

Accípите et bibe ex eo omnes (TL 74). Las palabras institucionales sobre el cáliz, igual que las del pan, son idénticas en las nuevas plegarias eucarísticas. Se dice: *Accípите et bibe*, haciendo paralelo a las palabras sobre el pan. Solo en Mt 26, 27⁴⁰⁷ figura el imperativo “beban”. “Esta invitación a beber todos del mismo cáliz o copa, en medio del convite presidido por Jesús, expresa la comunión entre los comensales y apunta hacia la participación en un mismo destino no solo doloroso, sino también gozoso”⁴⁰⁸ de la instauración del Reino de Dios. Con este gesto Cristo invita a participar de su vida y destino. Al beber de la misma copa, son invitados a entrar en alianza y a

⁴⁰⁵ “*Dico enim vobis: Non manducabo illud, donec impleatur in regno Dei*»... *Dico enim vobis: Non bibam amodo de generatione vitis, donec regnum Dei veniat*».” “*Dico autem vobis: Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei*”.” “*Amen dico vobis: Iam non bibam de genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam novum in regno Dei*»”.

⁴⁰⁶ J. ALDAZABAL, *Eucaristia*, 73.

⁴⁰⁷ “*Et accipiens calicem, gratias egit et dedit illis dicens: «Bibite ex hoc omnes»*”.

⁴⁰⁸ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 217.

asumir un proyecto común. Tomar del mismo cáliz es el deseo de ser como él, y correr su misma suerte.

Hic est enim calix Sanguinis mei (TL 75). No es lo importante el cáliz, sino la sangre. La sangre es el signo de la vida. Lo que Jesús da a beber es su propia sangre, su propia vida. “«Dar la sangre» corresponde a «dar la propia vida» o a «entregar la propia persona»”.⁴⁰⁹ La sangre tenía un sentido positivo, era el signo de la vida.

“En la antropología bíblica, la sangre no se asocia con el dolor y con la muerte, sino con la vida y la solidaridad. La sangre es la vida (Lv 17, 11). La sangre rociada sobre el altar y sobre el pueblo es el signo de la comunión de vida existente entre ambos, entre Dios y el pueblo. La sangre no significa dolor y muerte sino vida compartida con Dios, que es el Señor y la fuente de la vida. Esta misma comunión de vida queda expresada en el rito complementario que acompaña la alianza: comer y beber en presencia del Señor”.⁴¹⁰

Novi et aeterni testamenti, (TL 76). El texto castellano agrega repitiendo “Sangre” a la alianza nueva y eterna. “Sangre de la alianza”, como la alianza del Sinaí (Ex 24, 4-8).⁴¹¹ Ofrecer sangre de una víctima es ofrecer la misma vida. Este ofrecimiento de la sangre tiene un doble sentido: por medio de la sangre se sella un pacto, una alianza, entre los que pactan, pues se hacen una misma sangre; además cuando tiene un sentido sacrificial, la reconciliación implica una expiación de culpa, una expiación de los pecados”.⁴¹² Para calificar la alianza, se pone el adjetivo “nueva”, siguiendo el relato paulino-lucano. Nueva, recuerda a Jeremías (31, 31-34). La nueva alianza “ya no se basa en la fidelidad siempre frágil de la voluntad humana, sino en la obediencia irrevocable e inviolable del Hijo, quien, hecho hombre, asume en su obediencia hasta la muerte toda la desobediencia humana, la sufre hasta el fondo y la vence”.⁴¹³

Qui pro vobis et pro multis effundétur (TL 77). Se pone en futuro, distinto de los sinópticos (Mt 26, 28; Mc 14,24; Lc 22,20).⁴¹⁴ “Aquí se trata de un signo eficaz de la

⁴⁰⁹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 217.

⁴¹⁰ A. VIDALES, *La eucaristía. Misterio de fe y escuela de solidaridad*, Buenos Aires, Claretiana, 2009, 35.

⁴¹¹ “*Scripsit autem Moyses universos sermones Domini; et mane consurgens aedificavit altare ad radices montis et duodecim lapides per duodecim tribus Israel. Misitque iuvenes de filiis Israel, et obtulerunt holocausta; immolaveruntque victimas pacificas Domino vitulos. Tulit itaque Moyses dimidiam partem sanguinis et misit in crateras; partem autem residuam respersit super altare. Assumensque volumen foederis legit, audiente populo, qui dixerunt: «Omnia, quae locutus est Dominus, faciemus et Primus oboedientes». Ille vero sumptum sanguinem respersit in populum et ait: «Hic est sanguis foederis, quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his»”.*

⁴¹² M. ARIAS REYERO, *Eucaristía. Presencia del Señor*, Bogota, CELAM, 1997, 90.

⁴¹³ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 218.

⁴¹⁴ “*Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum*”; “*Et ait illis: «Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur*”; “*Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens: «Hic calix novum testamentum est in sanguine meo, qui pro vobis funditur»”.*

muerte inminente y salvífica de Jesús. No solo se profetiza un futuro, «sino que se ofrece como don un futuro profetizado».⁴¹⁵ La entrega de Jesús, de la que hablaba en el pan, tiene el mismo sentido en las palabras sobre el cáliz, aunque acentúa un aspecto de la entrega. La “sangre derramada” es la muerte violenta de Jesús. La forma concreta que va a tener su entrega hasta el final: será una entrega hasta el derramamiento de la propia sangre, en favor de los que ama.

Hay un doble destinatario o beneficiario de la sangre de Jesús. La expresión “por ustedes” (pro vobis, de la tradición lucano-paulina) parece designar originariamente la concreta comunidad pascual. La expresión “por muchos” (pro multis, tradición Mt-Mc), los que no están allí presentes, pero que pueden participar. El cambio del “por todos” a “por muchos” en la fórmula de consagración sobre el cáliz se explicó en una “Circular de la Congregación del Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos”, fechada el 17 de octubre de 2006.⁴¹⁶ Las aclaraciones del problema de traducción en las lenguas vernáculas, hizo ahondar en el sentido de las palabras rituales.⁴¹⁷ En esa carta, en un punto (e), se detalla cuál es el sentido teológico:

“La expresión «por muchos», mientras que se mantiene abierta a la inclusión de cada persona humana, refleja también el hecho que esta salvación no ocurre en una forma mecánica sin la participación o voluntad propia de cada persona; más bien, se invita al creyente a aceptar en la fe el don que se ofrece y a recibir la vida sobrenatural que se da a aquellos que participan en este misterio y a vivir así su vida para que sean contados entre los «por muchos», a quienes se refiere el texto”.

El destino de la salvación alcanza a todos de parte de Dios “que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tm 2,4).

In remissionem peccatorum (TL 78). “Para el perdón de los pecados” es expresión sólo de Mateo (Mt 26,28).⁴¹⁸ El perdón de los pecados esta ligado a la entrega

⁴¹⁵ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 219.

⁴¹⁶ <http://www.usccb.org/prayer-and-worship/la-santa-misa/ordinario-de-la-misa/liturgia-eucaristica/traduccion-de-pro-multis.cfm> [consulta: 2 de Junio 2014].

⁴¹⁷ Esa Congregación junto con la Congregación para la Doctrina de la Fe hizo una consulta a los presidentes de las Conferencias Episcopales sobre la traducción del *pro multis*, en la fórmula de consagración de la sangre. En ella detalla varios puntos. El primero, sobre la tradición del término *pro multis*, que en el último tiempo fue traducido interpretativamente “por todos”. El segundo, que no afecta a la validez el uso de “por todos”: “la fórmula «por todos» correspondería indudablemente a una interpretación precisa de la intención del Señor expresada en el texto. Es un dogma de fe que Cristo murió en la Cruz por todos los hombres y mujeres (cf. Juan 11:52; 2 Corintios 5:14-15; Tito 2:11; 1 Juan 2:2)”.⁴¹⁷ El tercer punto se presentan argumentos a favor de una interpretación más exacta de la fórmula tradicional *pro multis*: la expresión es la utilizada en las fórmulas de los Evangelios Sinópticos (Mt 26:28; Mc 14:24); el Rito Romano en latín siempre ha dicho *pro multis* y nunca *pro omnibus* en la consagración del cáliz; las anáforas de los varios Ritos Orientales contienen en sus respectivas lenguas el equivalente verbal del latín *pro multis*; “Por muchos” es la fiel traducción de *pro multis*, mientras que “por todos” es más bien una explicación del tipo que pertenece propiamente a la catequesis.

⁴¹⁸ “*Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum*”.

de la vida por parte de Jesús, al poder reconciliador de su muerte en la cruz. Ese perdón de los pecados no es un simple perdón de las faltas, no es borrar los pecados y quedar sin culpa. No es algo externo. No es que se limpien los pecados y que el hombre siga después con su misma vida. “Lo que se espera de Dios no es simplemente un acto de perdón, sino un cambio total, real. El perdón divino apunta a una «nueva creación». El pecador es un deudor insolvente (Cf Lc 7,42; Mt 18, 22ss)”.⁴¹⁹ Sintetizando las palabras sobre el cáliz:

“Como el vino ha sido derramado en el cáliz y va a ser bebido por los discípulos, así va a ser derramada, inmolada, la sangre, la vida de Jesús, para que todos tengan vida y alcancen el perdón de los pecados. En esa sangre, en esa vida derramada, en ese amor entregado de Jesús queda sellada para siempre la alianza, o pacto amoroso de Dios con los hombres. Al ofrecerles el cáliz, les está ofertando la gracia de su muerte salvadora, para que, siendo capaces de beber con él «el cáliz que hay que beber», beban también un día el vino nuevo en la plenitud del Reino”.⁴²⁰

2.4 Orden o mandato de iteración

Hoc facite in meam commemorationem (TL 79). El relato institucional concluye en nuestra plegaria con el mandato del Señor. Éste sólo aparece en Lc 22,19 (después de las palabras sobre el pan)⁴²¹ y Pablo en 1 Co 11,24.25 (después de las palabras sobre el pan y sobre el cáliz).⁴²² El mandato indica a los discípulos dos objetivos:

“reiterare la cena alla quale hanno partecipato, e tener ben fermo che il contenuto da commemorare non è più la pasqua ebraica ma Gesù stesso, centro e protagonista della cena, come di tutta la loro vita con lui: ospitecapotavola che accoglie e serve i commensali, figura della sua opera per la salvezza del mondo”.⁴²³

El memorial no es el simple recuerdo de un dato pasado, sino hacerlo presente. Recordar o “hacer memoria” no se reduce a una simple evocación. El recordar se refiere a acontecimientos del pasado que la memoria actualiza. Por lo tanto, la plegaria con el cumplimiento del memorial “expresa la eficacia salvífica del acontecimiento insuperable y único de la muerte y resurrección del Señor (cf. 1 Co 11, 26). Es “una «re-

⁴¹⁹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 227.

⁴²⁰ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 195.

⁴²¹ “*Et accepto pane, gratias egit et fregit et dedit eis dicens: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem»*”.

⁴²² “*Et gratias agens fregit et dixit: «Hoc est corpus meum, quod pro vobis est; hoc facite in meam commemorationem»; similiter et calicem, postquam cenatum est, dicens: «Hic calyx novum testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem»*”.

⁴²³ OPE 1, 277.

presentación eficaz» de la mayor de las maravillas obradas por Dios en favor de la salvación de los hombres”.⁴²⁴

El pedido de Jesús de conmemoración es para que la comunidad de discípulos se sienta acompañada: “y yo estaré con ustedes hasta el último día” (Mt 28, 20). Promesa cumplida de presencia y acompañamiento de Jesús, y cumplimiento de los discípulos de colaborar en la extensión de la obra salvífica a través del sacramento.

“Lo que había sido signo prefigurativo, presencializador de un futuro cercano, se haría en adelante, una vez acaecida la muerte y resurrección de Jesús, signo conmemorativo, presencializador de su pasado acaecido. Lo que fue, en su momento, cena para la despedida, sería en adelante, Cena para el encuentro; porque Cristo se liga de modo permanente y definitivo, a este «memorial» de su muerte y resurrección, que él confía a su Iglesia y se hace presente a ella, cada vez que esta lo celebra”.⁴²⁵

Jesús deja a los suyos la Eucaristía como nuevo banquete pascual, banquete memorial de la nueva Pascua, “que da cumplimiento a la Pascua judía y anticipa la Pascua final de la Iglesia en la gloria del Reino” (CEC 1340). De este modo, al cumplir con el mandato del Señor, lo que se realiza no es la repetición de unas palabras, sino la fidelidad a sus palabras que dan continuidad a su obra en la comunidad reunida. Por eso las palabras pueden ser *norma*, viéndolo desde una perspectiva de modelo que orienta nuestra celebración.

*“Esso ci propone e attua il «modello», il modello supremo ed istitutivo della nostra celebrazione; questa norma di celebrazione viene da Dio, come ogni cosa operata da Cristo, ed è per questo che il presidente racconta al Padre (non all'assemblea) l'istituzione eucaristica. Nell'anafora, raccontando al Padre la norma istitutiva della nostra celebrazione, gli proclamiamo la nostra obbedienza a tale norma e gli presentiamo la nostra celebrazione come fedeltà e sequela di Cristo, ossia come opera di Cristo in noi”.*⁴²⁶

3) Anámnesis y Oblación (TL 80-91)

80- Mystérium fidei.

81- Mortem tuam annuntiámus, Dómine,

82- et tuam resurrectionem confitémur, donec vénias.

83- Unde et nos, Dómine, redemptionis nostrae

84- memoriale nunc celebrántes,

85- mortem Christi

86- eiusque descensum ad inferos recólimus,

87- eius resurrectionem

88- et ascensionem ad tuam dexteram profitémur,

89- et, exspectántes ipsius adventum in glória,

90- offerimus tibi eius Corpus et Sanguinem,

⁴²⁴ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 229.

⁴²⁵ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 196.

⁴²⁶ OPE 1, 275.

91- sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutäre.

El OGMR lo presenta de la siguiente manera:

“Anámnesis: por la cual la Iglesia, al cumplir el mandato que recibió de Cristo por medio de los Apóstoles, realiza el memorial del mismo Cristo, renovando principalmente su bienaventurada pasión, su gloriosa resurrección y su ascensión al cielo”. (OGMR 79e)

A la anámnesis le sigue la oblación, de la cual se dice:

“por la cual, en este mismo memorial, la Iglesia, principalmente la que se encuentra congregada aquí y ahora, ofrece al Padre en el Espíritu Santo la víctima inmaculada. La Iglesia, por su parte, pretende que los fieles, no sólo ofrezcan la víctima inmaculada, sino que también aprendan a ofrecerse a sí mismos, y día a día se perfeccionen, por la mediación de Cristo, en la unidad con Dios y entre ellos, para que finalmente, Dios sea todo en todos” (OGMR 79 f)

Se comienza con la aclamación memorial. Luego, la plegaria continúa a través de la voz del sacerdote expresando también la anámnesis o memorial del misterio pascual de Cristo. “La anámnesis representa el esfuerzo de la tradición por ahondar y sondear más y más el contenido de aquel mandato del Señor... la anámnesis no es otra cosa sino la respuesta de la Iglesia a las palabras del mandato del Cristo”.⁴²⁷ Comenzaremos con la aclamación memorial, que dará paso a la anámnesis, que desemboca en la oblación, en la cual también se hace el pedido de la Iglesia de ser ella misma oblación con el Señor.

Mysterium fidei. Mortem tuam annuntiámus, Dómine, et tuam resurrectionem confitémur, donec vénias. (TL 80-82). Se llama aclamación memorial o de anámnesis. Habíamos dicho que uno de los cambios del relato de la institución del Canon romano fue omitir el inciso *mysterium fidei* en la fórmula de consagración del vino.⁴²⁸ Frente a ese pedido, la solución adoptada fue la de tomar la práctica oriental y hacer de ella una aclamación del pueblo inmediatamente después de la consagración y elevación del cáliz. “Se debe en concreto al sínodo de los obispos de 1967, que pidió que se le buscara un lugar más adecuado, porque donde estaba no se podía considerar de acuerdo con las fuentes bíblicas”.⁴²⁹ Las palabras para hacer la aclamación son propuestas por el misal y

⁴²⁷ F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 195.

⁴²⁸ Las razones que se daban: “La añadidura «Mysterium fidei» en la fórmula del canon romano para la consagración del vino:

“- no es bíblica;

- se encuentra sólo en el canon romano;

- es de origen y significados inciertos; los mismos peritos discuten sobre el significado preciso de estas palabras. De hecho, algunos dan a la frase un sentido bastante peligroso al traducirla por «un signo para nuestra fe»;

- interrumpe la frase y hace difícil tanto su sentido como su traducción. Los franceses, por ejemplo, se han visto obligados a repetir tres veces la palabra «sangre»: «Ceci est la coupe de mon sang, le sang de la nouvelle Alliance, mystère de foi, sang répandu». Y lo mismo pasa, mas o menos, en las otras lenguas”, A. BUGNINI, *La reforma litúrgica*, 400.

⁴²⁹ J. ALDAZABAL, *Eucaristia*, 246.

se puede hacer “usando una de las formulas prescritas” (OGMR 151). La invitación a la aclamación se ha enriquecido con otras fórmulas, también enriqueciendo con la posibilidad de las aclamaciones.⁴³⁰

La expresión *mysterium fidei* se encuentra en 1º Tim 3,9.⁴³¹ Timoteo invita a que ese *mysterium* se conserve en una conciencia pura. El misterio pascual “es el misterio central de nuestra fe, a partir del cual entendemos y vivimos todos los demás misterios”.⁴³² El sentido del cambio a éste lugar es la posibilidad de hacer una aclamación de nuestra fe ante el misterio que se ha producido en la presencia sacramental. La Eucaristía, como todo sacramento, es expresión en signos de la fe de la Iglesia y de los fieles. La asamblea confiesa la fe en lo que celebra. “No es fácil sobreponerse a la evidencia de los sentidos que no pueden traspasar la materialidad de los elementos para descubrir tan gran misterio”.⁴³³ Ésta aclamación dentro de la PE “es la única dirigida directamente a Jesucristo, y la única referencia directa a Cristo en toda la plegaria, orientada hacia el Padre”.⁴³⁴ La cena del Señor es expresión y realización, es sacramento de su muerte y resurrección hasta que Él venga. “*Ma dobbiamo ricordare che il dato di base, il punto di partenza sta nel concetto di annuncio*”.⁴³⁵ Por eso la respuesta aclamativa es de anuncio, proclamación y pedido del regreso, como núcleo del anuncio del evangelio, kerigma pronunciado por los primeros cristianos. De este modo la asamblea adelanta, en cierto modo, la anamnesis del sacerdote en la continuación de la plegaria.

Unde et nos, Dómine, redemptionis nostrae, memoriale nunc celebrántes (TL 83-84). Se utiliza el adverbio *unde*, que hace de nexo entre el mandato del relato institucional con la anamnesis.⁴³⁶ Si el Señor pide “Hagan esto en memoria mía”, la anámnesis realiza ese pedido.

“I discepoli ricevono e trasmettono il mandato di reiterare la cena del Signore come memoriale e celebrazione della sua opera salvifica. La consapevolezza dell’obbedienza al mandato genera

⁴³⁰ “*Mysterium fidei/ Mortem tuam annuntiámus Dómine, et tuam resurrectionem confitémur, donec vénias*”. Hay otras dos formulas de acalamcion propuestas: “*Quotiescúmque mandacámus panem hunc et cálicem bíbimus, mortem tuam annuntiámus, Dómine, donec vénias*” y “*Salvátor mundi, salva nos, qui per crucem et resurretióem tuam liberásti nos*”. En el texto castellano se agregan también dos propuestas de invitación: “Este es el misterio de la fe, Cristo nos redimió” y “Este es el Misterio de la fe, Cristo se entregó por nosotros”.

⁴³¹ “*Habentes mysterium fidei in conscientia pura*”.

⁴³² A. VIDALES, *La eucaristía*, 197.

⁴³³ L. PEREZ BAHAMONDE, *La Eucaristía: ¿obligación o necesidad? Reflexiones para comprender su celebración y ser protagonista*, Buenos Aires, Guadalupe, 2006, 188.

⁴³⁴ P. TENA, *Celebrar el misterio*, 328.

⁴³⁵ OPE 1, 277- 278.

⁴³⁶ Como en el canon romano. En las PE II y III se utiliza *Igitur*.

un embolismo di esso e così nasce quella parte dell'anafora che si chiama anamnesi in senso stretto".⁴³⁷

De este modo, el que preside continúa recordando las maravillas obradas por Cristo centradas en el misterio pascual. El objeto conmemorado en la anamnesis es el misterio pascual que se describe en los acontecimientos que lo han constituido históricamente. El dato analítico es introducido por su definición sintética: "el memorial de nuestra redención". "*Questo mette in luce il carattere unitario degli eventi della redenzione ed evidenza come l'anamnesi sia anche confessione di fede*".⁴³⁸ Celebrando la cena del Señor nosotros vivimos el misterio de la redención que es contenido. La cena es repetida en cada celebración de nuestra redención, pero no es *repetido* el misterio de la redención, que es único y para siempre. Más allá de un puro recuerdo o memoria subjetiva del pasado, la anamnesis se inicia con una expresión que revela su actualidad concreta y su carácter objetivo: *memoriále nunc celebrantes*.

"la liturgia cristiana no solo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes. El misterio de Cristo se celebra, no se repite; son las celebraciones las que se repiten; en cada una de ellas tiene lugar la efusión del Espíritu santo que actualiza el único misterio" (CEC 1104).

El mandato "se vuelve acción celebrativa, un memorial objetivo y actual («este memorial» que celebramos «ahora»)".⁴³⁹ Celebrar el memorial es recordar la obra de Cristo por su Iglesia en el misterio pascual. El memorial es tal no sólo por el recuerdo de las palabras, sino también por la acción del Espíritu Santo. "Él no es objeto del memorial, como Jesucristo, pero sí potencia del memorial, capacidad para dar eficacia al memorial de la Iglesia. El Espíritu santo es la «memoria viva» de la Iglesia".⁴⁴⁰ "Celebrar el memorial de la propia redención significa para la Iglesia sentirse implicada actualmente en aquello que recuerda",⁴⁴¹ es decir, recibir y vivir en la salvación ganada por el misterio pascual.

Mortem Christi, eiusque descensum ad inferos recólimus, eius resurrectionem et ascensionem ad tuam dexteram profitémur, (TL 85-88). El centro del memorial es el misterio Pascual, constituido por la muerte de Jesús, su descenso a los infiernos, su resurrección y ascensión en la espera de su segunda venida. Los misterios de Cristo que se citan explícitamente se inspiran en el kerigma primitivo (cf. Hch 2,22-35). En las

⁴³⁷ OPE 1, 278.

⁴³⁸ *Ibid.*, 279.

⁴³⁹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 237.

⁴⁴⁰ F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 200.

⁴⁴¹ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 78.

otras plegarias se detallan menos aspectos del misterio Pascual. Así, en la PEI se habla de muerte, resurrección y ascensión al cielo;⁴⁴² en la PEII sólo de la muerte y resurrección,⁴⁴³ y en la PEIII de la resurrección y ascensión, en espera de la venida gloriosa.⁴⁴⁴ La anámnesis de la ascensión en las nuevas oraciones eucarísticas (PEIII y PEIV) es muy importante, ya que “*le mystère de l’ascension révèle le sacerdoce perpétuel du Christ, unique grand prêtre, poursuivant par son intercession propitiatoire l’oeuvre de rédemption accomplie dans le sacrifice expiatoire de la Croix*”.⁴⁴⁵ La PE IV es la única que menciona el “descenso (de Cristo) al lugar de los muertos”, y al referirse a la ascensión lo hace fusionando en una sola frase la ascensión al cielo y el estar sentado a la derecha del Padre, “*double affirmation qui appartient à la profession de foi de l’Eglise apostolique (1 Pe 3,19)*”.⁴⁴⁶ El descenso a los infiernos es un artículo de fe recordado también en el símbolo: “descendió a los infiernos y al tercer día resucitó de los muertos”. Esta referencia del descenso al lugar de los muertos quiere hacer presente una realidad, no explicarla:

“En cuanto a la explicitación del memorial notemos el descenso de Cristo a los infiernos, «al lugar de los muertos», al reino de la muerte. Obviamente debemos localizar este descenso para que la realidad no se convierta en abstracción; pero, al mismo tiempo, debemos purificarlo de toda localización mítica, para que la realidad no se confunda con la representación. También esa localización es un signo que, de algún modo, hace presente la realidad, sin ser por eso ella misma. El descenso de Cristo al lugar de los muertos para liberar a éstos, es el descenso a la profundidad de la muerte como vencedor de la misma muerte”.⁴⁴⁷

Et, exspectantes ipsius adventum in gloria (TL 89). Con la *expectantes* se pone de relieve el carácter escatológico de la eucaristía, que se celebra siempre en la expectante espera de la venida del Señor (1 Co 11,26).⁴⁴⁸ Se subraya el vínculo entre el presente y el pasado: “*de même, le lien entre le présent: memoriale nunc celebrantes et le passé: recolimus est fortement souligné*”,⁴⁴⁹ pero también la tensión hacia el futuro: *expectantes ipsius adventum in gloria*. La memoria de Jesús es dinámica: “proyecta hacia adelante la Iglesia que ha entrado en contacto con el Señor y que debe manifestar

⁴⁴² “*Tam beatae passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis*”.

⁴⁴³ “*Mortis et resurrectionis eius*”.

⁴⁴⁴ “*Nenoc mirabilis resurrectionis et ascensionis in caelum, sed et praestolantes alterum eius adventum*”.

⁴⁴⁵ M. THURIAN, *La théologie des nouvelles prières eucharistiques*, LMD 94 (1968), 88.

⁴⁴⁶ CNPE, 70.

⁴⁴⁷ J. GOENAGA, *Nuevas eucaristías. Orientaciones teológico-pastorales en torno a las nuevas plegarias eucarísticas, por J.A. Goenaga. Documentos. Versión castellana de D. de Baztarrika*, Buenos Aires, Guadalupe, 1969, 190.

⁴⁴⁸ “*Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiat, donec veniat*”.

⁴⁴⁹ CNPE, 69.

en la existencia ordinaria lo que Jesús ha vivido en la tierra, es decir, el amor de Dios que fundamenta el amor entre los hombres”.⁴⁵⁰

“La verdad oculta en los signos tiende a su expansión plena, a su manifestación cara a cara, en nuestro caso, a la Parusía”.⁴⁵¹ Al decir explícitamente ese momento, se ayuda a tomar conciencia de la escatología que abre el horizonte del presente a un futuro de gloria

“con questa riforma, la liturgia romana acquista un nuovo elemento prima assente: la menzione della parusia, venuta finale del Signore. È un fatto di grande rilievo non solo teologico ma anche pastorale data la scarza presenza di questo tema escatologico nella vita cristiana, che pertanto, resta carente di questa grande attesa”.⁴⁵²

No sólo se abre la mirada escatológica ampliando la comprensión del presente y del futuro en el horizonte de una plenitud. También se genera una actitud de espera de esa realidad escatológica que viene a nuestro encuentro. *“La chiesa presentava se stessa come colei che offre la Vittima eucaristica e rende grazie mantenendosi nell’atteggiamento di attesa dell’ultima venuta del Cristo”*.⁴⁵³

Offérimus tibi eius Corpus et Ságuinem (TL 90). La espera escatológica es acompañada y sostenida por la ofrenda. “Es esta ofrenda la que llena el tiempo de la espera”.⁴⁵⁴ El misterio de la venida gloriosa está unido al de la ofrenda: mientras esperamos te ofrecemos. “La celebración-memorial consiste entonces en la ofrenda actual del cuerpo y sangre de Cristo como sacrificio agradable a Dios para la salvación del mundo”.⁴⁵⁵ Mazza se lamenta que la anáfora cuarta se haya diferenciado mucho del proyecto “B” de C. Vagaggini, que reflejaba el Canon romano y la tradición anafórica.⁴⁵⁶ El *offérimus* es mucho más escueto en la PEIV. Sobre la posible inspiración, Mazza dice que *anche se non manca qualche rarissima eccezione, molto tardiva, alla quale pare ispirarsi l’anafora quarta. Ecco un esempio: «... ti offriamo la*

⁴⁵⁰ X. DUFOUR, citado en A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 79.

⁴⁵¹ J. GOENAGA, *Nuevas eucaristías*, 190.

⁴⁵² OPE 1, 279, nota 162.

⁴⁵³ LE, 755.

⁴⁵⁴ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 78.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ Cf. OPE 1, 281. “Questo testo si differenzia dal progetto «B» di C. Vagaggini che dice: «Ti offriamo, dai tuoi doni che tu stesso ci hai dato, questo sacrificio incruento, la vittima pura, la vittima santa, questa vittima senza macchia per la vita del mondo». Il testo di Vagaggini riecheggia il Canone romano ed è ben fondato nella tradizione anafórica”. En la nota 173 de la página 281 hace un elenco de expresiones anafóricas. Anafora armenia de Atanasio: “et nos ergo, Domine, secundum hanc iussuionem tuam offerentes coram te hoc mysterium salutiferi corpus et sanguis tui Unigeniti” HPPE, 322. Anafora alejandrina de Gregorio nazianzeno: “Istius meae libertatis offero Tibi symbola, et verbis tuis res effectas ascribo. Tu mihi mysticam hanc tradidisti carnis tuae in pane et vino participationem” HPPE, 363. Anafora de Serapion: “Tibi enim obtulimus hoc sacrificium vivum, oblationem incruenta (...); Tibi obtulimus hunc panem, similitudinem corpóreos Unigeniti (...); obtulimus etiam calicem, similitudinem sanguinos” HPPE, 131.

tua carne ed il tuo sangue»;⁴⁵⁷ basado en la anafora etiópica de Juan hijo del trueno.⁴⁵⁸ Pero Raffa contesta a esta aproximación diciendo que ya en las sesiones de Trento se habla de la ofrenda de este modo.⁴⁵⁹

Podría preguntarse ¿cuál es el Cuerpo y la Sangre que la Iglesia ofrece, si el del sacrificio de la cruz o el de la última cena? *“Sicuramente si tratta sempre dell’unico e medesimo Cristo. Ma la sua condizione cambia. Qui è quella sacramentale”*.⁴⁶⁰ No se repite el sacrificio porque fue realizado de una vez para siempre. Es el εφραξ bíblico (cf. Hb 7, 27; 9, 12; 9,26; 10, 10; 1 Ped 3,18). Así se manifiesta la acción histórica irrepitible, realizada en el pasado, pero que “lleva el sello de una consumación definitiva, de una redención eterna, de una plenitud escatológica”.⁴⁶¹ La ofrenda que se hace es el cuerpo y la sangre de Cristo. No es la materialidad de los elementos, sino el sacrificio que representan. Es el sacrificio de Cristo lo que se ofrece:

“Oggetto del verbo offrire è sia il Corpo e sangue di Cristo che il sacrificio, ma il nostro testo non si limita a porre i due oggetti in parallelo. Sacrificio, infatti, è apposizione ed ha la funzione di interpretare e spiegare che cosa è il corpo e sangue di Cristo. C’è una assoluta identità tra il sacrificio di Cristo e il suo corpo e sangue dati per noi. Dire sacramento del corpo e sangue di Cristo è dire la stessa cosa che sacramento del suo sacrificio”.⁴⁶²

Sacrificium tibi acceptabile et toti mundo salutare (TL 91). El “sacrificio agradable a ti” es Cristo, como se dice en Ef 5,2.⁴⁶³ Ese sacrificio agradable se realiza “celebrando el memorial eucarístico, actualizando en el sacramento la autoentrega de Cristo, que la Iglesia ofrece al Padre el Cuerpo y la Sangre de Cristo, su persona entregada, su vida generosamente derramada”.⁴⁶⁴ Es sacrificio agradable porque es sacrificio del Hijo en el que la Iglesia participa: “la oblación de la Iglesia es agradable al Padre sólo por ser asumida por Cristo, su cabeza, ofrecida por él mismo. Únicamente por él se convierte en oblación y culto aceptable al Padre”.⁴⁶⁵ Este sacrificio se dio de una vez para siempre y es el que la Iglesia recibe y ofrece cada vez que celebra: “*la*

⁴⁵⁷ OPE 1, 281.

⁴⁵⁸ *“Tibi offerimus tuam humanitatem, Tibi offerimus tuam divinitatem, Tibi offerimus tuam apparitionem coram tuo exercitu, carnem tuam et sanguinem tuum”* HPPE, 157.

⁴⁵⁹ *“Qualcuno critica l’espressione dell’anafora quarta: «ti offriamo il suo corpo e il suo sangue», come non basato nella tradizione, secondo la quale nella messa l’oggetto dell’offerta sarebbero il pane e il vino, vale a dire i simboli. Secondo noi il riferimento ai simboli comprende la realtà simboleggiata. Cf. Pp.689-692. Inoltre la differenza fra il sacrificio della croce e quello della messa secondo il concilio di Trento (sess. XXII, cap. 2; DH 1743), sta solo nella modalità di compimento”*, LE, 756, nota 65.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 756.

⁴⁶¹ J. REBOK, *Plegaria eucaristica*, 265.

⁴⁶² OPE 1, 282.

⁴⁶³ *“Et ambulate in dilectione, Sicut et Christus dilexit nos et tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis”*.

⁴⁶⁴ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 317.

⁴⁶⁵ J. REBOK, *Plegaria eucaristica*, 265.

chiesa in questo momento non offre nessun prodotto suo, ma solo quello che ha ricevuto".⁴⁶⁶

Otro aspecto del sacrificio de Cristo es puesto a la luz: el sacrificio redentor es para la salvación del mundo entero. Nuestra anámnesis reúne, bajo este aspecto, la anáfora oriental de Teodoro de Mopsuestia.⁴⁶⁷ Cristo es el único Salvador, el mediador entre Dios y los hombres, el mismo Dios y hombre. Leemos en 1 Tim 2,5-6: "Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos".

4) Segunda epiclesis (TL 92-98)

92- Réspice, Dómine, in Hóstiam,
 93- quam Ecclésiæ tuæ ipse parásti,
 94- et concéde benígnus ómnibus
 95- qui ex hoc uno pane participábunt et cálice,
 96- ut, in unum corpus a Sancto Spíritu congregáti,
 97- in Christo hóstia viva perficiántur,
 98- ad laudem glóriæ tuæ.

Estas líneas contienen lo que se llama la "segunda epiclesis". En la primera epiclesis se pedía la realización del cuerpo eucarístico sacramental. En la segunda, se pedirá la realización del cuerpo eclesial. Tanto en el CEC como en la OGMR se habla de la epiclesis con sus dos momentos. Uno resaltando el tema de la unidad⁴⁶⁸ y el otro el tema de la salvación.⁴⁶⁹

La epiclesis, como petición del Espíritu sobre la Iglesia reunida en asamblea eucarística, es prolongación y fruto del memorial eucarístico. Está unida a la oblación en la que se expresa la súplica por la aceptación de la ofrenda sacrificial. Se ofrece el cuerpo sacramental y se pide el cuerpo eclesial. Se hace referencia al texto de Pablo 1 Co 10, 16-18, relativo al único pan que mantiene vivos los miembros del único cuerpo. La unidad es fruto de la presencia y acción de Cristo y del Espíritu

"la presencia eucarística de Cristo y la comunión del Espíritu Santo, pese a lo específico de cada persona divina en lo que se refiere al misterio de su ser eterno y a los modos de su presencia y

⁴⁶⁶ LE, 756.

⁴⁶⁷ "*Celebramus mysterium magnum, tremendum, sanctum et divinum, per quod facta salus est magna universo géneri nostro*" HPPE, 383.

⁴⁶⁸ "Quienes toman parte en la Eucaristía sean un solo cuerpo y un solo espíritu", CEC 1353.

⁴⁶⁹ "Para que la víctima inmaculada que se va a recibir en la Comunión, sea para la salvación de quienes van a participar de ella" OGMR 79c.

acción en la liturgia eclesial, no solo no se oponen, sino que confluyen hacia la misma meta: la construcción de la unidad de la Iglesia”.⁴⁷⁰

La invocación del Espíritu nos remite al misterio de la Ascensión y la teología de la Carta a los Hebreos. Con la Ascensión el Señor ha entrado en el cielo “para presentarse delante de Dios a nuestro favor” (Hb 9,24) y su sangre sacrificial es “sangre de la purificadora, que habla mas elocuentemente que la de Abel” (12,24) en el suplicar a Dios. Así, con la ascensión, Cristo continúa su obra en el eterno interceder a favor de los hombres y su salvación. Lo que pide es el Paráclito (Jn 14, 16-17) que desde entonces es Pentecostés permanente. “*Il sacrificio di Cristo, preghiera eterna dalla destra del Padre, si compie con il Padre che dona lo Spirito: così l’ascensione sbocca nella pentecoste che ne è il compimento*”.⁴⁷¹ Ver la unión de la obra de Cristo y del Espíritu sirve al creyente para entrar en un proceso de imitación en el que la Iglesia misma se vuelve intercesora en favor de la humanidad:

“nell’anamnesi abbiamo contemplato e proclamato con azione di grazie il mistero della morte-risurrezione-ascensione del Signore, e questo era il processo ammirativo, che è già comunione; nell’epiclesi abbiamo un processo imitativo, dato che la chiesa ulteriormente si associa e si identifica con il Signore che ascende al cielo, intercede sempre presso il Padre per il dono dello Spirito: così tutta l’assemblea, in Cristo per Cristo con Cristo, supplica il Padre per il dono dello Spirito su coloro che condividono la cena del Signore. L’epiclesi quindi è ulteriore e più intensa comunione col Signore ed è il primo frutto di sequela ed imitazione di Cristo ottenuto dall’anamnesi. Concludiamo quindi che l’epiclesi sgorga dall’anamnesi, per cui possiamo parlare di un «movimento interno dell’anamnesi verso l’epiclesi corrispondente a questa tensione dell’ascensione verso la Pentecoste»”.⁴⁷²

Réspice, Dómine, in Hóstiam (TL 92). Ahora se le pide que dirija su mirada sobre la Víctima. Se recuerda el momento ofertorial, ampliando el tema de los dones, ahora el más grande, Cristo. “*Nessuno può andare a Cristo se il Padre non lo avrà attratto (Gv 6,44) e quindi si prega il Padre perché l’incontro con Cristo sia per noi opera di salvezza e redenzione ad opera dello Spirito*”.⁴⁷³ Se pide que dirija su mirada sobre la Víctima, porque “*solo la vittima divina può muovere Dio Padre ad aprire i suoi tesori*”.⁴⁷⁴ Víctima, que el Padre no podría rechazar al ser su unigénito, pero que ahora se transforma no sólo en la ofrenda de si, sino que lleva consigo a su Iglesia:

“La oración tiene sentido porque quien se ofrece en este momento al Padre es el *Christus totus*, Cabeza y miembros. Cabeza absolutamente Santísima, pero los miembros, que se ofrecen

⁴⁷⁰ J. Rebok, *Plegaria eucaristica*, 272.

⁴⁷¹ OPE 1, 284.

⁴⁷² *Ibid.*, 285.

⁴⁷³ *Ibid.*, 283.

⁴⁷⁴ LE, 757.

juntamente con Ella, no lo son; son pecadores. Se trata de la ofrenda de la Iglesia, la *oblátio Ecclesiae*".⁴⁷⁵

La palabra *Hostiam* que aparece en el texto latino en la versión castellana se traduce por "Víctima". Aunque en latín exista el sustantivo "víctima" y se lo utilice también en algunos textos litúrgicos, está ausente en las plegarias eucarísticas actuales. En nuestro misal se usa el término "Víctima" porque "expresa claramente que se trata de Cristo mismo, el Crucificado-Resucitado, facilitándonos así la lectura orante de textos no siempre exentos de dificultades interpretativas".⁴⁷⁶ "Hostia" en el común del pueblo se entiende por el pan ácimo que se consagra en la misa y se comulga. Rebok compara el uso de "Hostia (mas interior y espiritual) con el de "Victima" y concluye que "la traducción de «Hostia» por «víctima», si bien sortea la dificultad de confundir la eucaristía con un trozo de pan redondo de pan ácimo, no expresa, con todo, adecuadamente el aspecto cultural y grato de la celebración eucarística incruenta".⁴⁷⁷

Quam Ecclesiae tuæ ipse parásti (TL 93). Esta víctima que tú mismo has preparado, "repite el tema del *tuis donis*, tradicional en las anáforas, que vale tanto del significante como del significado".⁴⁷⁸ Es el *Tuis ac datis* del canon romano. Puede verse la anáfora de san Juan Crisóstomo como ejemplo de esta confesión.⁴⁷⁹ "*Le début de l'invocation rappelle que la Victime du sacrifice de l'Eglise est le don du Père: «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique» (Jn 3,16)*".⁴⁸⁰ El recuerdo de que es el don del Padre ayuda a que también es él quien posibilita la ofrenda y la hace. La consagración no es un acto que el hombre realiza y luego ofrece a Dios. Mazza advierte que, por el peso afectivo que tiene la palabra "ofrecimiento", puede darse esa confusión:

*"proprio per questo l'offerre possiede in sé una fortissima carica affettiva, e il gesto dell'offerire tocca intimamente il cuore dell'uomo. Quest'enorme importanza dell'offerire va tutelata da possibili deviazioni: a Dio, infatti, non si può offerire nulla che già non gli appartenga; a lui offriamo solo ciò che da lui abbiamo ricevuto".*⁴⁸¹

Et concède benígnus ómnibus qui ex hoc uno pane participábunt et cálice, ut, in unum corpus a Sancto Spíritu congregáti (TL 94-96), como en la Anáfora bizantina de

⁴⁷⁵ F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 225.

⁴⁷⁶ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 251.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 253.

⁴⁷⁸ CPE, 55.

⁴⁷⁹ "*Tua ex tuis tibi offerimus per omnia et in omnibus*" HPPE, 227.

⁴⁸⁰ CNPE, 70.

⁴⁸¹ OPE 1, 282.

Basilio⁴⁸² o la Anáfora alejandrina de Basilio.⁴⁸³ Ahora se invoca a Dios Padre para que conceda el Espíritu Santo pero “*qui non si invoca esplicitamente la venuta dello Spirito Santo sui fedeli, perché la si suppone già avvenuta*”.⁴⁸⁴ El motivo principal del pedido del Espíritu es la unidad del cuerpo eclesial. En la PE IV se muestra la fuerte relación entre el compartir el pan y el cáliz con el ser congregados en un solo cuerpo. “Los dones convertidos en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, no son meros dones «ante nosotros», sino para nosotros. No están ahí sólo para ser «contemplados» en una relación puramente individualista con Jesús, sino para ser «integrados» o asimilados espiritualmente en función de la comunión eclesial y del servicio al banquete del Reino”.⁴⁸⁵ El fruto de la obra del Espíritu es el mismo fruto del Cuerpo y Sangre del Señor expresado en el único pan y del único cáliz. El fruto será la unidad de la Iglesia, una de las notas de la Iglesia expresadas en el símbolo de la fe. El pedido de unidad esta ligado al don del Espíritu.

In unum corpus a Sancto Spiritu congregati remite no solo a la unidad, sino al tema bíblico de la dispersión del AT. El pecado ha provocado la dispersión de Israel, pero Dios promete reunirlo (Jer 37-38). “*La dispersione nasce dal peccato: è segno del peccato ed è essa stessa peccato vissuto. Ma Dio è fedele da sempre e per sempre e quindi promette la riconciliazione con la riunione dei dispersi*”.⁴⁸⁶ Dios reunirá a los pueblos y les dará la salvación. Caifás profetizo que Jesús iba a morir por la nación, y no solamente por la nación, sino también para congregar en la unidad a los hijos de Dios que estaban dispersos (cf. Jn 11, 50-52). “Atraeré a todos hacia mi” (Jn 12,32) dice Jesús del momento cumbre, cuando sea levantado en la Cruz. Atraídos por Cristo todos los hombres formarán en él la unidad, ya que viviendo en él se tiene vida. Atraídos por Cristo, viviendo en la unidad de un solo cuerpo, es como podemos obtener la salvación y continuar la obra de redención. En la epiclesis, pedir la unidad es pedir la salvación para todos los que participan de la eucaristía.

“si dice che la morte di Cristo ha come frutto l’unità; noi però sappiamo che il frutto della morte di Cristo è la salvezza e la redenzione, culmine dell’economia. Allora in questo testo si dice che l’unità equivale a redenzione e che il tema dell’unità è il vertice e il compimento ultimo della redenzione e della salvezza”.⁴⁸⁷

⁴⁸² “*Nos autem, omnes, qui de uno pane et calice participamus, iunge in unius Spiritus sancti communionem*” HPPE, 239.

⁴⁸³ “*Et nos fac dignos, Domine, communicandi mysteriis tuis sanctis, da sanctificationem animae, corporis et spiritus, ut efficiamur unum corpus et unus spiritus*” HPPE, 353.

⁴⁸⁴ LE, 757.

⁴⁸⁵ J. REBOK, *Plegaria eucaristica*, 274.

⁴⁸⁶ OPE 1, 286.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, 288.

In Christo hóstia viva perficiántur (TL 97). La traducción castellana cambia el “Hostia” por “víctima”. La expresión seamos, en Cristo, *hostia viva*, es “recordando la secreta del lunes de Pentecostés, inspirada a su vez en Rom 12, 1, formulación de petición específica de esta epiclesis de comunión: el sacrificio espiritual de los fieles”.⁴⁸⁸ Ese sacrificio agradable a Dios no es de cosas, sino de vida que se entrega. Se pide la transformación de los fieles en *Hostia viva*. “Él mantiene viva la oblación de sí mismo por la resurrección. Su oblación, siempre mantenida, coexiste con cada momento temporal. El Crucificado y Sacrificado es el Resucitado, marcado para siempre por sus heridas, signo glorioso de quien lo ha dado todo (Cf Lc 24, 39-40)”.⁴⁸⁹ Por lo tanto, no sólo es Cristo la Víctima viva, también nosotros pedimos serlo en él. “*Le fruit de la communion au corps et au sang du Christ sera pour l’assemblée des croyants un approfondissement de son unité sous l’action de l’Esprit-Saint, mais aussi l’insertion de chacun des communians dans le Christ Victime*”.⁴⁹⁰ Si Cristo es Hostia viva, del mismo modo el cristiano querrá vivir la misma realidad, en él y por él. La dinámica que se desarrolla es la siguiente: el ofrecimiento al Padre de los santos dones sigue el ofrecimiento de la propia vida para ser en él la misma ofrenda. Si Cristo es Hostia viva, al proceso admirativo de su vida, sigue el deseo del proceso imitativo:

“I primi due tempi sono sempre orientati verso l’offerta che ne è lo sbocco: il memoriale tende verso l’offerta e l’offerta procede dal memoriale. In questo c’è un nesso ontologico: al processo ammirativo, espresso dall’anamnesi, segue necessariamente un processo imitativo che esprime la nostra sequela di Cristo che offri se stesso”.⁴⁹¹

Así se entiende lo que significa ser en Cristo víctima viva. Un culto que se prolonga en la vida cotidiana, para la vida y el servicio en el mundo. “Compartir el sacramento del Señor, el pan y el cáliz de quien entrega la vida por amor, compromete a vivir de la misma manera la propia: entregándola con generosidad, «victimándola» como él, poniéndola al servicio de los hermanos”.⁴⁹² La ofrenda que hacemos al Padre en Cristo no es algo que nosotros sumamos a la ofrenda del Hijo, sino que Él deja que su ofrenda sea también nuestra, dejamos que él sea en nosotros y es así como aportamos al acto oblativo. Así se entiende la solidaridad cristiana que luego estamos llamados a vivir. Hacemos propio el acto oblativo de Cristo:

⁴⁸⁸ CPE, 56.

⁴⁸⁹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 265.

⁴⁹⁰ CNPE, 70.

⁴⁹¹ OPE 1, 280.

⁴⁹² M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 318.

“Uniti fra loro e solidarizzando interiormente con Cristo nell’offerta, i cristiani offriranno continuamente se stessi come ostia vivente. Tuttavia non si deve pensare che aggiungano qualcosa di proprio all’azione oblativa del Cristo [...] ribadendo che la novità del nostro apporto è solo di fare propria l’offerta del Cristo. Come? Qui precisiamo meglio il concetto di solidarietà nostra con il suo stato di vittima, sacerdote e altare. Questa solidarietà consiste nell’uniformare a questa sua condizione tutti gli atti della nostra vita. Vale a dire imitandolo con la nostra santità. Facendo proprio l’atto oblativo di Cristo, in esso includeremo l’offerta di noi stessi e del mondo intero. Anche la chiesa, appropriandosi l’atto oblativo del Cristo, offre se stessa e tutte le cose. Ecco la grande grazia chiesta dalla chiesa in questa epiclesi”.⁴⁹³

De este modo, lo que se pide no sólo es compartir la suerte de la vida que vivió Jesús en la tierra, sino también hacerlo en su vida gloriosa: ser Cristo glorificado como fruto de la participación en el sacramento. Ese será nuestro propio sacrificio existencial. Así se convertirá en culto agradable a Dios en todas sus dimensiones:

“la persona y toda la existencia del cristiano deben convertirse, bajo la moción del Espíritu, en un culto espiritual agradable a Dios (Cf. Hb 12,28; Flp 3,3; 1 P 2,5), trátese del apostolado (cf. Rom 1,9; 15,16), de la vida de la fe (cf. Flp 2,17) o de la ayuda a los pobres (cf. 2 Co 9, 11-15; Flp 4, 18; Hb 13, 16)”.⁴⁹⁴

Ad laudem glóriæ tuæ (TL 98). “Para alabanza de tu gloria” esta tomada de la carta a los Efesios (1,14).⁴⁹⁵ En los esquemas anteriores al definitivo, ya hemos visto que se proponía una aclamación como oportunidad de participación del pueblo.⁴⁹⁶ Gelineau al comentar la PEIV dice que “es lástima que esta aclamación no figure en el texto típico de la anáfora IV”.⁴⁹⁷ La expresión invita a hacer el mismo camino del himno paulino, donde se reconoce el camino de la obra de Dios que lleve a una respuesta de alabanza:

“Aparece repetidas veces, con términos equivalentes, en el himno de la carta a los Efesios que desborda en sentimientos de reconocimiento y alabanza a Dios por los beneficios de su plan de salvación (Cf. Ef 1, 6.12-14). La alabanza se dirige al Padre como fuente de todas las gracias concedidas a los hombres (Ef 1, 3-6), por Cristo que nos redimió «por su sangre» y por quien quiso Dios «reunir todas las cosas» (Ef 1, 7-12), en el Espíritu Santo, «sello» y «anticipo» de nuestra futura herencia celestial (Ef 1, 13-14). Esta acción conjunta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, tiene como fin la alabanza de la gloria de Dios. Nuestra reciprocidad ante este exceso del amor divino no puede consistir en una simple actitud de agradecimiento. Se trata mas bien de ser, con todo lo que somos, alabanza de su gloria”.⁴⁹⁸

⁴⁹³ LE, 757.

⁴⁹⁴ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 278.

⁴⁹⁵ “*Qui est arrabo hereditatis nostrae in redemptionem acquisitionis, in laudem gloriae ipsius*”.

⁴⁹⁶ */Pro opportunitate, hic fieri potest acclamatio populi, his vel similibus verbis, ab auctoritate territoriali approbasti/*: (82); se quitó *laudamus te, benedicimus te, glorificamus te. Propitius esto, Domine, et omnium miserere* (83-84). Infra Capítulo I, nota 30.

⁴⁹⁷ CPE, 56. Y lo fundamenta: “Primitivamente se preveía aquí una nueva aclamación del pueblo después de haberse asociado a la anamnesis, es conveniente que el pueblo se asocie también activamente a la alabanza, como es el caso de no pocas anáforas orientales:

¡Señor te bendecimos!
¡Dios nuestro te glorificamos!
Ten piedad de todos los hombres
y muéstrales tu amor.

⁴⁹⁸ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 278-279.

Ahora es la Iglesia quien se une a sí misma al sacrificio de Cristo, del que recuerda la memoria en la celebración eucarística. La anámnesis se une a la oblación porque van unidos en el sacramento. Y la unión y edificación en el cuerpo de Cristo se realizan para dar alabanza a Dios, acercándose a la adoración en espíritu y verdad que el Padre desea (Cfr. Jn 4, 23). Desde ese proceso transformador que se ofrece de los que participan en la asamblea que celebra, se continuará, con el mismo Espíritu, la obra hacia la Iglesia y el mundo. La Iglesia entera invoca al Espíritu Santo para que prosiga la obra de Pentecostés como principio de la manifestación del Reino, en peregrinación a lo largo de la historia, hasta que llegue el día de su manifestación final. Por esta razón, la segunda epiclesis se continúa y explicita siempre en una oración universal por todas las necesidades de la Iglesia y de los hombres.

*“Cette deuxième épiclese demande essentiellement l’envoi du Saint Esprit pour que la communion du corps ecclésial au corps sacramental porte tous ses fruits d’unité et de sainteté, de plénitude catholique et de fidélité apostolique. Cette épiclese demande aussi le rassemblement de l’Eglise dans la prière selon l’Esprit. C’est pourquoi, dans les nouvelles prières eucharistiques, les divers mementos de l’intercession prolongent l’épiclese et rassemblent l’Eglise dans la prière, avant de lui donner le sacrement de son unité dans la communion au corps et au sang du Christ”.*⁴⁹⁹

5) Intercesiones (TL 99-118)

99- Nunc ergo, Dómine, ómnium recordáre,
 100- pro quibus tibi hanc oblatiónem offérimus:
 101- in primis fámuli tui, Papæ nostri N.,
 102- Episcopí nostri N., et Episcopórum órdinis univérsi,
 103- sed et totius cleri, et offeréntium,
 104- et circumstántium,
 105- et cuncti pópuli tui,
 106- et ómnium qui te quaerunt corde sincéro.

107- Meménto étiam illórum,
 108- qui obiérunt in pace Christi tui,
 109- et ómnium defenctórum,
 110- quorum fidem tu solus cognovísti.

111- Nobis ómnibus, filiis tuis, clemens Pater, concéde,
 112- ut cæléstem hereditátem cónsequi valeámus
 113- cum beáta Vírgine, Dei Genetríce, María,
 114- cum Apóstolis et Sanctis tuis
 115- in regno tuo, ubi cum univérsa creatúra,
 116- a corruptióne peccáti et mortis liberáta,
 117- te glorificémus per Christum Dóminum nostrum,
 118- per quem mundo bona cuncta largiris.

⁴⁹⁹ M. THURIAN, *La théologie des nouvelles prières eucharistiques*, 90.

5.1 Introducción al tema

Luego de la segunda epiclesis, y como prolongación de ella, siguen las intercesiones. De ella se dice:

“por las cuales se expresa que la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia, tanto con la del cielo, como con la de la tierra; y que la oblación se ofrece por ella misma y por todos sus miembros, vivos y difuntos, llamados a participar de la redención y de la salvación adquiridas por el Cuerpo y la Sangre de Cristo”. (OGMR 79g)

Las intercesiones son una continuidad de la epiclesis, de la obra transformadora del Espíritu. Se toma el mismo esquema básico de la bendición judía, donde a la alabanza se sigue con las súplicas. “La iglesia, que es comunión en la alabanza [...] es también ahora comunión con la súplica”.⁵⁰⁰ Interceder significa pedir en favor de otro, “no buscando el propio interés, sino el de los demás” (Flp 2,4). Estas intercesiones se distinguen de las que se hacen en la oración universal: “(en la oración universal) se formulan peticiones para la Iglesia, para todos los hombres y para sus necesidades. En las intercesiones de nuestras anáforas lo que se acentúa es que «tal oración se eleva en comunión con toda la Iglesia»”.⁵⁰¹ La intercesión es un modo de comunión. “Por medio de las intercesiones se expresa también la comunión con la Iglesia”.⁵⁰² Nombrar es aceptar esa realidad concreta y al pedir se pone de manifiesto el interés de comunión con ella. El catecismo dice que “la intercesión de los cristianos no conoce fronteras” (CEC 2636). En ese espíritu se desarrolla, como círculos concéntricos, el pedido de comunión con los demás.

Nunc ergo, Dómine, ómnium recordáre, pro quibus tibi hanc oblationem offérimus (TL 99-100). “Las intercesiones son introducidas por la locución «nunc ergo», que indica la eficacia litúrgica del recuerdo”.⁵⁰³ El pedido de recuerdo al Señor no significa que haya peligro de que Dios olvide a sus hijos. Cuando decimos recuerda, “«Dio rientra come in se stesso, nel proprio cuore e vi attinge la sua misericordia (recordare!). Guardando profondamente in se stesso, Dio prova solo amore. Questo

⁵⁰⁰ F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 229.

⁵⁰¹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 291.

⁵⁰² Y continúa: “históricamente, el hecho de suprimir una de estas menciones se interpretaba como ruptura y escisión de la unidad de la Iglesia, bien porque un miembro de la Jerarquía resultaba heterodoxo, bien porque esa comunidad que celebraba se había separado del resto del cuerpo eclesial”. F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 232.

⁵⁰³ SIT, 92.

ricordo di Dio è dunque la nostra salvezza».⁵⁰⁴ Por eso, al decirle a Dios “recuerda”, es el pueblo el que escucha y recuerda el amor del Padre por sus hijos. Así, se pone en el horizonte de la historia de salvación y apelando a su amor, se extiende el pedido de sus beneficios. “*Il ricordo richiesto qui a Dio (Ricordati) è quello di donare, sapendo che egli dona e non si stanca di donare e non mette altri confini nel dono che quelli posti dai beneficiari*”.⁵⁰⁵ Por eso se extiende la petición, que es continuación del pedido de la unidad de la epiclesis, y que conecta con la anámnesis. Se reanuda el *offerimus* (TL 100), que es el término técnico ya usado al final de la anámnesis (TL 90). De este modo, se ve bien que la teología de las intercesiones es una prolongación del discurso anamnético que se desarrolla sobre los participantes y beneficiarios del misterio de la salvación enunciado. Las palabras sobre el cáliz son “*il reale fondamento della teologia delle intercessioni quando queste sono collocate dopo l’anamnesi e l’epiclesi*”.⁵⁰⁶ La intención de Cristo era derramar su sangre por las multitudes (Mc 14, 24; Mt 26,28). Por eso “*si ritorna ad appellarsi all’offerta, ritenendola l’unica base possibile di ogni richiesta a Dio*”.⁵⁰⁷

5.2 Iglesia terrestre

In primis fámuli tui, Papæ nostri N., Epíscopi nostri N., et Episcopórum órdis univérsi, sed et totíus cleri, et offeréntium, et circumstántium, et cuncti pópuli tui (TL 101-105). En este modo de hacer las intercesiones, Mazza, dice que la PEIV está más ligada al texto de Santiago que a las dos de Basilio.⁵⁰⁸ El hacerle presente a Dios para recordar el sacrificio, hace que la Iglesia presente concretamente una serie de

⁵⁰⁴ OPE 1, 292.

⁵⁰⁵ LE, 758.

⁵⁰⁶ OPE 1, 290, nota 233.

⁵⁰⁷ LE, 758.

⁵⁰⁸ “*L’anafora greca di Giacomo (PE 250) ha le intercessioni rette da per, mentre i due testi di Basilio (PE 238-354) hanno le intercessioni basate su con; ne segue che la quarta anafora, qui, è piu legata al testo di Giacomo che ai due di Basilio*”, OPE 1, 290, nota 234. Agregamos esos textos: Anafora griega de Santiago: “*Memento, Domine, sanctorum quoque patrum nostrorum, qui in ea (ecclesia) sunt et episcoporum qui in universo orbe recta fide tractant verbum veritatis. Praecipue sancti patris N, to tus cleri et presbiterii eius: senectutem honorabilem ei concede, longaevum eum custodi pascentem populum tuum in omni pietati et gravitate*” HPPE, 253. Anafora bizantina de Basilio: “*In primis memento, Domine, patriis et episcopi nostri N, cui largire ut sanctis tuis Ecclesiis, in paci salvus, longaevus, veritatis sermonem recte dispenset. Memento, Domine, omnis episcopatus fidelium, qui verbum veritatis rite dispensat*” HPPE, 241. Anafora alejandrina de Basilio: “*In primis memento, Domine, sancti patris nostri archiepiscopi abba N, papae et patriarchae magnae urbis Alexandriae, quam dignare sanctis tuis Ecclesiis in pace salvum, gloriosum, longaevum, recte dispensantem verbum veritatis, et pascentem gregem tuum in pace. Memento, Domine, orthodoxorum presbyterorum, omnisque ordinis diaconici, et ministerii, omniumque servantium virginitatem*” HPPE, 355.

beneficiarios. “*Quella potenzialità e finalità universale del sacrificio di Cristo la chiesa l’applica in concreto ai vari beneficiari*”.⁵⁰⁹ Esa salvación del sacrificio eucarístico no se queda en una mención genérica, “permiten ampliar el espacio eclesial del *hic* de la comunidad reunida a la universalidad, y el tiempo del *nunc* de la celebración a la liturgia celeste”.⁵¹⁰ Se empieza por la iglesia universal, que luego se va detallando en sus componentes particulares. Esa explicitación ayuda a la mirada de la Iglesia. No es simplemente enumerar, sino mostrar los distintos participantes e invitados a participar de la Iglesia. “*Nel nostro testo le intercessioni sono una vera continuazione ed esplicitazione del tema Chiesa contenuto nell’epiclesi. Dal punto di vista teologico la saldatura è veramente perfetta, dal punto di vista letterario, meno*”.⁵¹¹ Comienza la enumeración, “el texto se va extendiendo en círculos concéntricos en torno al altar”,⁵¹² haciéndose eco de la eclesiología del vaticano II (cf. hablando de Pueblo de Dios, especialmente LG 14-16). Se habla de jerarquía, pero como parte del pueblo de Dios y al servicio del mismo. La distinción entre pastores y laicos está basada sobre vínculos de reciproco servicio y colaboración (cf. LG 32).

La enumeración de las intercesiones que la Iglesia hace para que se beneficien con los frutos de la salvación, comienza con el ministerio ordenado, es decir, la jerarquía. En primer lugar por *fámuli tui, Papae nostri* (tu servidor el Papa), el *Episcoporum ordinis univérsi* (el orden episcopal),⁵¹³ para concluir con *totíus cleri* (que la traducción castellana enriquece nombrando sacerdotes y diáconos). Siguen a la enumeración una distinción de categoría de personas. Aparecen los *circum adstantium*, (los fieles que rodean el altar [circum] y permanecen de pie [adstantes]). Como en la Anáfora bizantina de Basilio⁵¹⁴ y en el Canon Romano⁵¹⁵. En la serie se distinguen éstos, de los *offerentium* (oferentes) ¿Quiénes son estos oferentes, distintos de los presentes? Todos los presentes, que están participando de la asamblea celebrativa, ¿no son también oferentes? En cuanto al *et offerentium*, para Mazza, “*nel senso di «sacerdoti»*”, pero no lo afirma porque dice “*suppongo*”.⁵¹⁶ Se habla de los que han

⁵⁰⁹ LE, 758.

⁵¹⁰ A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 79.

⁵¹¹ OPE 1, 291, nota 236.

⁵¹² F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 230.

⁵¹³ “*Dato tradizionale: basti pensare alle intercessioni dell’anafora di Giacomo (II redazione) ove si fa memoria dei 318 padri del conc. di Nicea, dei 150 di Costantinopoli, dei 200 di Efeso, dei 630 di Calcedonia, dei 604 del quinto concilio e dei 289 del sesto (PE 259)*”, OPE 1, 291, nota 237.

⁵¹⁴ “*Memento, Domine, circumstantis populi (...), nullum illorum qui sanctum altarem tuum circumdant*” HPPE, 241.243.

⁵¹⁵ “*Memento, Domine, famulorum, famularumque tuarum et omnium circum adstantium*” HPPE 428.429.

⁵¹⁶ OPE 1, 291, nota 238.

dato una ofrenda por la intencion de la misa⁵¹⁷ donde “el sacerdote sólo o aislado ofrece en nombre de («pro») los ausentes, a modo de una delegación”.⁵¹⁸ V. Raffa contesta a Mazza⁵¹⁹ y hace su propuesta a partir de un dato histórico de la carta de Inocencio I a Decenzio de Gubbio:

“Forse qui si vuole accennare a una categoria particolare di offerenti, da distinguere dagli altri presenti. Si tratterà di quelli che hanno offerto il pane e il vino materiali, come si usava nei secoli passati? Ma ora questo tipo di offerta è caduto. Chi saranno allora?

Forse non sarebbe fuori luogo pensare che si tratti degli stessi offerenti di cui probabilmente parlava Innocenzo I nel 416, cioè di tutti i benefattori che aiutano la chiesa con le loro sostanze e, per mezzo di essa, aiutano i poveri e tutti i bisognosi. Il papa infatti dice che si domandava a Dio di gradire le offerte di coloro dei quali si facevano distintamente i nomi. Spingendoci su questa linea, possiamo vedere nella menzione speciali degli offerenti quelli che partecipano alla colletta nella messa con vera intenzione interiore di essere coinvolti nell’atto oblativo di Cristo e della chiesa.

Questi benefattori costituirebbero un gruppo a parte privilegiato di offerenti non compreso nelle altre categorie menzionate distintamente.

*Se la cosa sta in questi termini, dal punto di vista pastorale sarebbe utile far presente ai fedeli questa speciale menzione, perchè siano stimolati nella loro generosità cristiana e sensibilità caritativa, tanto necessaria anche oggi”.*⁵²⁰

Habrà que investigar cual fue la intención de los redactores con el *offerentium*. Aunque sea interesante el dato histórico de la tradición, no parece suficiente como propuesta en este lugar de la plegaria.

La enumeración continúa: *cuncti populi tui*, como en la Anafora alejandrina de Basilio⁵²¹ (que la traducción enriquece con “todo tu pueblo santo”). Primero, hay cierta dificultad en definir que entiende por *populi tui* (o pueblo santo). Y luego, si es o no conveniente en ese lugar. “*Si ha l’impressione di un elenco di decrescente importanza gerarchica dei ruoli citati*”.⁵²² Pueblo (de Dios) es una expresión equivalente a Iglesia en su conjunto (LG 9-17). Esa es la mirada que tiene del ordenamiento Rebok:

*“la PEIV, al mencionar a aquellos por los que se ofrece el sacrificio eucarístico, sin aludir a la Iglesia en su globalidad, comienza nombrando al Papa, al Obispo y demás ministros jerárquicos, para descender, luego, hasta todo el pueblo santo. A nuestro parecer, siguiendo la LG, el procedimiento tendría que haber sido al revés: del pueblo santo a las diversas categorías de personas dentro de la Iglesia. Se da, en efecto, en primer lugar, una igualdad básica y una dignidad cristiana compartida (en virtud del bautismo y la confirmación), previa a toda distinción de carismas, servicios y ministerios, sean estos jerárquicos o no”.*⁵²³

⁵¹⁷ CDC 945 §1 “Según el uso aprobado de la Iglesia, todo sacerdote que celebra o concelebra la Misa puede recibir una ofrenda, para que la aplique por una determinada intención”.

⁵¹⁸ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 303.

⁵¹⁹ “*si dovrebbe che gli offerenti non possono essere identificati con i sacerdoti, come ipotizza E. Mazza (Le odierne, o.c., p.233, n.238), perché già inclusi nel totius cleri*”, LE, 759, nota 70.

⁵²⁰ *Ibid.*, 758-759.

⁵²¹ “*Et omnis fidelissimi populi tui*” HPPE, 355.

⁵²² OPE 1, 291.

⁵²³ J. REBOK, *Plegaria eucarítica*, 299-300.

A esa explicación teológica, Raffa responde desde el orden de la tradición y las formas literarias de las plegarias sobre este tema:

*“A questo punto, come si è già rilevato per le altre anafore, si incontra la critica di alcuni per il fatto che si nomina alla fine quel popolo di Dio che comprende tutti, gerarchia e laici e che quindi doveva essere nominato per primo. Ci si riferisce alla LG. Ma la critica non bada ai significati diversi delle parole a seconda dei generi letterari e dei contesti. Nelle orationes sollemnes e poi nella linea di tutta la tradizione la preghiera per il popolo è sempre alla fine in quanto si tratta solo dei laici”.*⁵²⁴

Si bien se ha avanzado en la reflexión teológica sobre la Iglesia, y se ha querido guardar el tesoro de la tradición, no parece conveniente “para el hombre de hoy” que se siga hablando de pueblo refiriéndose sólo a los laicos.

Et ómnium qui te quaerunt corde sincéro (TL 106). En esta afirmación hay una clara apertura y avance hacia la concepción de las intercesiones y la vida de Dios en los hombres. *“Questo punto delle intercessioni non ha riscontro, a mia conoscenza, nella tradizione anaforica antica”.*⁵²⁵ Un buen fundamento bíblico es la cita de Jer 29, 13 y Jn 12, 32. Hay toda una vida de Dios que el hombre no puede certificar. Por eso se da la posibilidad de esa existencia mucho más allá de su explicitación. La expresión *corde sincéro* aparece en LG 16.⁵²⁶ El deseo del hombre que mueve su corazón, es lo que la Iglesia pide a Dios

*“Hay un paralelismo entre esta afirmación de las intercesiones con «ut te quaerentes invenirent» de la transición, que expresa la dinámica del deseo oculto de comunión con Dios y de pertenencia a su pueblo, inserto en lo más profundo del hombre. Justamente es este deseo lo que legitima que la iglesia ruegue por estos hombres. En definitiva, se afirma la misteriosa eficacia de la redención, a través de la eucaristía, en lo más íntimo de todos los hombres de buena voluntad”.*⁵²⁷

No importan los motivos por los que esos hombres hoy no están participando de la asamblea litúrgica. La Iglesia no juzga las razones, sino que, como Madre, los tiene en cuenta y reza por ellos. La oración por estos hombres es llamado para ellos y un modo de presencia para la Iglesia. Podemos decir que aunque no estén nunca físicamente presentes, no están nunca ausentes de la eucaristía. El Padre siempre los tiene en su recuerdo y nosotros, sus fieles imitadores, hacemos continúa memoria de ellos.

“È bello pensare a tanti non-praticanti dal cuore sincero che vivono di giustizia e di fede in Dio ma che non possono essere tra i presenti perché la Chiesa, il linguaggio e la logica della

⁵²⁴ LE, 758, nota 68.

⁵²⁵ OPE 1, 291-292.

⁵²⁶ “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”.

⁵²⁷ SIT, 92.

liturgia, sono per essi un puro non senso. Motivi storici? Motivi culturali? Forse tutto questo insieme. Sta di fatto che questi assenti volontari non sono estranei al mistero eucaristico. La loro lontananza è capita dall'assemblea celebrante, che li fa presenti ricordandoli con cuore e menzionandoli con un esplicito richiamo. Essi sono sempre presenti”.⁵²⁸

Para concluir esta línea de la PEIV, decíamos, con el CEC, que “la intercesión de los cristianos no conoce fronteras”. En ese mismo punto, se dan algunos ejemplos: por todos los hombres, por todos los constituidos en autoridad, por los perseguidores, por la salvación de los que rechazan el evangelio.⁵²⁹ En esa amplitud que se ganó en la conciencia de los distintos grados de participación, Raffa se pregunta si no fuera conveniente también rezar por los pecadores y por aquellos que tienen el corazón endurecido, para que avance la salvación de Dios, sin violentar su libertad:

“non si prega però per i malvagi e i peccatori induriti. Ma non ne avrebbero bisogno più di altri? Per questo forse all'inizio si dice genericamente che si intende ricordare tutti coloro per i quali si offre l'oblazione. Le intenzioni specificate si trovano fra queste generali, ma non le esauriscono. Ora certo l'offerta del sacrificio di Cristo non solo non esclude i peccatori, ma li comprende in modo particolare. Esso ha la forza di spezzare le catene del male senza violare la loro libertà”.⁵³⁰

Aun sin ese agregado que proponía en reflexión Raffa, la Iglesia mira mas allá de los que están en su alrededor. En este sentido, el espíritu del Vaticano II ha tenido sus frutos concretos que han quedado en la oración de la Iglesia. “*Nul n'est étranger à la prière catholique de l'Eglise*”.⁵³¹

5.3 Intercesiones particulares

La PE IV tiene como propuesta opcional la mención de algunas situaciones particulares para determinadas personas o grupos en la versión castellana. En este sentido, es la que menos intercesiones particulares tiene, comparándola con la II y la III.⁵³² En el caso de esta plegaria, se puede agregar unas intercesiones por personas que han recibido en la comunidad algún sacramento: bautismo,⁵³³ confirmación,⁵³⁴ primera comunión,⁵³⁵ matrimonio.⁵³⁶

⁵²⁸ OPE 1, 291.

⁵²⁹ Cf. CEC 2636.

⁵³⁰ LE, 759.

⁵³¹ CNPE, 71.

⁵³² La PE II tiene sus intenciones particulares sobre el domingo, algunas solemnidades, misas donde se reciben algún sacramento y por los difuntos. Y la PE III sobre en tiempo pascual, misas donde se recibe un sacramento y algunas solemnidades y una larga intercesión por los difuntos.

⁵³³ “De nuestros hermanos (N. y N.), que hoy has hecho renacer del agua y del Espíritu Santo”.

5.4 Memento de difuntos

Meménto étiam illórum, qui obiérunt in pace Christi tui, (TL 107-108). Después de la conmemoración de los vivos, en la plegaria sigue la conmemoración de los difuntos. “La unión de los miembros de la Iglesia peregrina con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo de ninguna manera se interrumpe. Más aún, según la constante fe de la Iglesia, se refuerza con la comunicación de bienes espirituales”. (CEC 955). Con esa conciencia de continuidad del vínculo por la comunión, se pide y se espera de ellos beneficios de salvación y amor:

“la Iglesia, peregrina, perfectamente consciente de esta comunión de todo el Cuerpo místico de Jesucristo, desde los primeros tiempos del cristianismo honró con gran piedad el recuerdo de los difuntos y también ofreció por ellos oraciones; «pues es una idea santa y provechosa orar por los difuntos para que se vean libres de sus pecados» (2 M 12,45). Nuestra oración por ellos puede no solamente ayudarlos, sino también hacer eficaz su intercesión en nuestro favor”. (CEC 958)

Esa oración pide en primer lugar por aquellos que han muerto con la experiencia conciente de la fe, que han vivido y saben del amor de Dios que es fiel y no abandona. *Qui obiérunt in pace Christi tui,* es una expresión tomada de anáfora siríaca de Santiago⁵³⁷ (con el cambio de *Fides* por *Pax Chriti* de Col 3,15), “*e cioè dei defunti che sono spirati nella pienezza di una fede viva che regnava nei loro cuori e li faceva membra di un solo corpo*”.⁵³⁸ “Cristo es nuestra paz” (Ef 2,14) y él nos da su paz (Cf. Jn 14, 27). Por eso, “«dormirse en la paz de Cristo» significa abrirse a la salvación traída por Él, que abarca y lleva a su plenitud todas las dimensiones de la existencia humana”.⁵³⁹

Et ómnium defenctórum, quorum fidem tu solus cognovísti (TL 109-110) Con el mismo espíritu de pedir por los que “te buscan con sincero corazón”, la Iglesia pide también por aquellos “*quorum fidem tu solus cognovísti*”, “*élargi aujourd’hui à tous les hommes qui, malgré leurs faiblesses, ont essayé de ne pas pécher contre la lumière*”.⁵⁴⁰

⁵³⁴ “De tus hijos (N. y N.), que hoy has confirmado marcándolos con el sello del Espíritu Santo”.

⁵³⁵ “De tus hijos (N. y N.), que por primera vez invitas en este día a participar del pan de vida y del cáliz de salvación, en la mesa de tu familia”.

⁵³⁶ “De tus hijos N. y N., que en Cristo hoy han fundado una nueva familia”.

⁵³⁷ “*Memento, Domine, sacerdotum orthodoxorum, qui iam requieverunt (...), qui in fide Christi tui iam obdormierunt*” HPPE, 275.

⁵³⁸ OPE 1, 292.

⁵³⁹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 323.

⁵⁴⁰ CNPE, 71.

La Iglesia contempla la posibilidad de una fe en germen, de una fe vivida y tal vez no expresada, con la que los hombres no están en condiciones de saber su situación de relación con Dios. Una disposición interna, un tipo de fe que sólo Dios conoce, aún de aquellas personas que no son de su redil visible. “*Effettivamente nessuno è in grado di sapere chi è veramente di Dio. Solo Dio sa veramente chi sono i suoi (2 Tim 2,19; Num 16,5) e solo il buon pastore conosce le sue pecore (Gv 10,14)*”.⁵⁴¹ De este modo se pide por vivos y difuntos, por aquellos cuya fe conocemos y de aquellos que no conocemos pero que dejamos abierta la posibilidad en el misterio del amor entre Dios y el hombre.

5.5 Iglesia celeste

Nobis ómnibus, filiis tuis, clemens Pater, concéde (TL 111). Empieza a cerrar la plegaria, y lo hace con una inclusión. Se comenzaba dirigiéndose al Padre Santo. Después de toda la historia, pasada y presente, se espera que ese mismo Padre nos garantice el futuro en comunión. Pero no se menciona primero al Padre, sino la situación de quien lo apela: *Nobis ómnibus, filiis tuis* (TL 111). Desde esa filiación declarada es que se lo llama *Clemens Pater* y se le pide diciéndole *concede* (TL 111). “A este Dios, buscado por los hombres y único que conoce sus corazones (Jr 12,3; 29,13), se dirige la última intercesión por la comunidad creyente, la cual se comprende como un conjunto de hijos en oración, confiados en el Padre misericordioso”.⁵⁴²

Ut caeléstem hereditátem cónsequi valeámus (TL 112) como en la Anáfora de Ignacio de Antioquía.⁵⁴³ Estos hombres, sintiéndose hijos, piden al Padre la *caeléstem hereditátem*, juntamente con los que ya participan plenamente de la vida divina. Aquella heredad

“*è le scopo della rigenerazione battesimale e che non si corrompe mai e che è assegnata nei cieli (1 Pt 1,4). È quella dei figli di Dio. Essi sono stati fatti eredi di Dio e coeredi di Cristo nella partecipazione della sua gloria (Rm 8,17). La formula infatti dice: «anche a noi, figli tuoi». L’eredità qui auspicata è quella che rende per sempre concittadini celesti dei santi nel regno glorioso di Dio (Col 3,24)*”.⁵⁴⁴

Cum beáta Virgine, Dei Genetríce, María, cum Apóstolis et Sanctis tuis (TL 113-114). Si bien “buscamos en los santos «el ejemplo de su vida, la participación de su

⁵⁴¹ OPE 1, 292.

⁵⁴² A. CATELLA-G. CAVAGNOLI, *Las plegarias eucarísticas*, 81.

⁵⁴³ “*Ad haereditatem Regina caelestis*” HPPE, 291.

⁵⁴⁴ LE, 760.

intimidad y la ayuda de su intercesión»⁵⁴⁵ en este lugar de la plegaria, lo que se acentúa en la conmemoración de los santos es el aspecto de comunión, de intimidad con ellos.

“No veneramos el recuerdo de los santos del cielo tan sólo como modelos nuestros, sino, sobre todo, para que la unión de toda la Iglesia en el Espíritu se vea reforzada por la práctica del amor fraterno (cf. Ef 4, 1-6). En efecto, así como la unión entre los cristianos todavía de camino nos llevan más cerca de Cristo, así la comunión con los santos nos une a Cristo, del que mana, como de Fuente y Cabeza, toda la gracia y la vida del Pueblo de Dios. (CIC 957)

La formulación de la PEIV no difiere mucho de las otras dos PE. La II y la III mencionaban a San José (que ahora por el Decreto de la Congregación para el culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, con fecha el 1 de Mayo de 2013, figura también en la PEIV)⁵⁴⁶ y en la III se da la posibilidad de nombrar el santo del día o el patrono. Especial mención tiene María en este momento de las intercesiones. “La santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo” (SC 103). Del mismo modo que se halló tan cercana a su Hijo y su obra en la tierra, del mismo lo hace desde el cielo. “De ahí que la presencia de María en los acontecimientos salvíficos de la vida de Jesús sean los presupuestos para comprender la presencia de María en los misterios –los hechos históricos celebrados– de la vida de su Hijo, actualizados en la liturgia”.⁵⁴⁷

La mención de los santos pone a la comunidad reunida en tensión escatológica. “La conmemoración de los santos nos hace más conscientes de nuestra condición de peregrinos y de la índole escatológica de la Iglesia”.⁵⁴⁸ Es por eso que el vínculo con los santos nos hace ver el futuro que nos espera, mientras transitamos lo que nos toca en el vivir presente.

“Mirando la vida de quienes siguieron fielmente a Cristo, nuevos motivos nos impulsan a buscar la ciudad futura (cf. Hb 13, 14 y 11, 10) [...] En ellos El mismo nos habla y nos ofrece un signo de su reino, hacia el cual somos atraídos poderosamente con tan gran nube de testigos que nos envuelve (cf. Hb 12, 1) y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio”. (LG 50)

In regno tuo, ubi cum univérſa creatúra, (TL 115). Las líneas siguientes (TL 115-118) son la introducción a la doxología. De hecho, como ya hemos visto,⁵⁴⁹ en un esquema anterior al definitivo, el *per quem mundo omnia bona largiris* estaba en la sección doxológica. La peregrinación, de la historia hacia la eternidad, de la alabanza a

⁵⁴⁵ LG 51.

⁵⁴⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20130501_san-giuseppe_sp.html [consulta: 3 de junio de 2014]

⁵⁴⁷ F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 236.

⁵⁴⁸ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 340.

⁵⁴⁹ Infra 9, nota 30.

la glorificación, desemboca *in regno tuo*.⁵⁵⁰ El final de esta plegaria muestra la hermosa situación que viviremos en el reino futuro. En la PEIV no se habla de cielo, sino de Reino. El mensaje de Jesús estuvo centrado en el Reino, en el anuncio y la instauración. Al Padre de bondad le pedimos vivir *in regno tuo* y compartirlo. “Para señalar la comunión con los santos ya efectiva, pero que todavía no ha llegado a su plenitud, se usan algunas veces los verbos reunir o compartir”⁵⁵¹ por eso se pide que todos tus hijos nos reunamos en tu reino para vivir la comunión.

A corruptiōne peccāti et mortis liberāta, (TL 116). La creación también participa de esa glorificación de los hijos de Dios, que también es fruto del amor del Padre. Se evoca de nuevo la creación toda entera, pero “liberada de la esclavitud de la corrupción, para acceder a la libertad de la gloria de los hijos de Dios” (Rom 8, 21), cuando Cristo haya destruido “el último enemigo, la muerte” y que “todas las cosas le estarán sometidas” (Cf. 1 Co 15, 26-28).

“En definitiva, se pide la vuelta a la creación primera, cuya cifra es la liberación (*«a corruptiōne peccāti et mortis Liberata»*), con los redimidos en Cristo, por el cual han sido creadas todas las cosas (*«per quem mundo bona cuncta largiris»*) y que es el único Mediador (*«per Christum Dominum nostrum»*)”.⁵⁵²

No son sólo los santos, sino la creación entera la que será liberada y transformada. Todo se volverá y será cielos nuevos y tierra nueva, la nueva Jerusalem.⁵⁵³

Te glorificémus per Christum Dóminum nostrum (TL 117). Se expresa la mediación de Cristo en dos aspectos: por Él podremos glorificar a Dios, y por Él recibiremos todos los bienes. La liberación del pecado y de la muerte producirá en el hombre que *te glorificémus*, será la voz del hombre, por Cristo, de nuevo por quien llegue al Padre la respuesta de su obra sobre el hombre y toda la creación. No sólo será la liberación, sino el comienzo de la glorificación. Esa será la “tarea” de la creación en la plenitud. “«Glorificar al Padre de bondad» parece el cometido supremo de los hijos de Dios reunidos en el Reino”.⁵⁵⁴ Es la teología de la dimensión sacerdotal del hombre en la creación

“*Qui troviamo la stessa teologia dell’inizio dell’anafora: l’uomo è sacerdote della creazione. La salvezza finale, con la redenzione di ogni essere, comporterà l’epifania definitiva del Regno e la*

⁵⁵⁰ Como en la Anáfora alejandrina de Basilio: “*eosque in regnum caelorum transferre dignares (...); et deduc nos ad regnum tuum*” HPPE, 357.

⁵⁵¹ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 335.

⁵⁵² SIT, 93.

⁵⁵³ Cf. Apoc 21, 1-2.

⁵⁵⁴ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 351.

gloria finale esaudirà l'aspirazione di ogni creatura: tutto sarà un coro di lode eterna al Padre".⁵⁵⁵

Per quem mundo bona cuncta largiris. (TL 118), como en la Anáfora bizantina de Basilio.⁵⁵⁶ El final pone la mirada en la intercesión del Hijo frente al Padre. En Cristo cantamos la gloria porque por Él el Padre concede los bienes al mundo. El beneficiario de todos los bienes es el "Mundo".

"La realidad expresada aquí por el término «mundo», no debe ser concebida en sentido peyorativo, como realidad caída en poder del maligno y opuesta a Dios. Por mundo ha de entenderse en nuestro caso el lugar donde viven los hombres y donde se realiza la redención de los hombres".⁵⁵⁷

Per quem... es el enlace entre las intercesiones y la doxología. Se dice el sujeto de la mediación y la obra que se realiza (concedes al mundo todos los bienes) ¿Qué significa todos los bienes? Puede decirse que "parece referirse tanto a los bienes de la creación, como a los bienes de la redención traídos por Cristo. No se nos escapa el alcance del adjetivo «todos», termino inclusivo y no excluyente (salvo que se demuestre lo contrario)".⁵⁵⁸ Dios esta siempre dispuesto a conceder bienes, muestra siempre su bondad. "*La volontà divina è sempre e solo buona volontà: qui troviamo il fondamento ontologico della benedizione giudaica, risposta al dono divino e fonte storica dell'anafora della Chiesa*".⁵⁵⁹ Desde esa bondad y dones concedidos, la creación se identificará con el Reino. "*Une telle vision ne peut s'achever qu'en doxologie*".⁵⁶⁰

6) *Doxología (TL 119-124)*

119- Per ipsum, et cum ipso, et in ipso,
120- est tibi Deo Patri omnipotenti,
121- in unitate Spiritus Sancti,
122- omnis honor et gloria
123- per omnia saecula saeculorum.

124- Amén

La plegaria eucarística termina con la doxología. Se dice que "en ella se expresa la glorificación de Dios, y se confirma y se concluye con la aclamación final: Amén del

⁵⁵⁵ OPE 1, 293.

⁵⁵⁶ "*Et dilectionem tuam largire nobis, Domine Deus noster: omnia nobis dedisti*" HPPE, 243.

⁵⁵⁷ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 374.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, 366.

⁵⁵⁹ OPE 1, 293.

⁵⁶⁰ CNPE, 72.

pueblo”. (OGMR 79h). Etimológicamente, doxología viene de la conjunción de dos sustantivos, *δοξα* (gloria) y *λογος* (palabra). Son formulas litúrgicas de glorificación a Dios. La doxología de la PE se distingue, por ejemplo, de la gran doxología, que se realiza en los ritos iniciales (Gloria a Dios en el cielo...) o el gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo con el que se concluyen muchas oraciones. Es una alabanza dirigida a la Trinidad con la que se concluye la plegaria eucarística. De este modo, se empieza y se terminan alabando a Dios como un gran movimiento inclusivo. “Las oraciones bendicionales judías terminan también, como habían comenzado (la ley de la «inclusión»), con una alabanza aclamativa”.⁵⁶¹ Tiene el carácter de resumen y conclusión de toda la plegaria eucarística. El gesto de la elevación de la patena con el pan consagrado y del cáliz con vino convertido en sangre de Cristo (gesto que analizaremos en el siguiente capítulo) quiere representar el movimiento ascensional de la glorificación y alabanza de Dios. Su fuerte tono de alabanza y bendición señala una inclusión, que afecta a toda la anáfora. Después de ese gran moviendo oracional, la alabanza de la plegaria eucarística llega a su punto culmen:

“Ciertamente y desde un punto de vista objetivo, la alabanza tiene lugar en la consagración del pan y del vino, pero, desde un punto de vista celebrativo, es aquí donde alcanza su máxima plasticidad y explicitación. El mismo prefacio, que también expresa la glorificación de Dios, queda superado por esta doxología final, pues lo que allí era deseo –la renovación de las maravillas divinas- aquí es ya algo conseguido”.⁵⁶²

En las nuevas PE, se mantiene el mismo texto invariable, tomado del canon romano. Mazza, citando a Jungmann, dice que se atribuye ese fragmento a la anáfora de Hipólito, pero que él duda.⁵⁶³ Por eso, hemos visto que un criterio es el de mantener la venerable tradición, el otro el de la variedad. Gelineau piensa que el modo el que ha quedado esa alabanza final, al seguir el esquema del canon, no ha dejado que tenga un final más afín al de la propia PEIV:

“Pero este dinamismo está cortado aquí para poder llegar –muy artificialmente- al *per quem...* *per ipsum* del canon romano. Por bella y rica que sea la doxología del canon romano, es lástima que en la redacción de «nuevas» anáforas no se haya permitido un coronamiento propio, es decir, una conclusión conforme al género literario y al carácter distintivo de cada una de ellas”.⁵⁶⁴

Per ipsum, et cum ipso, et in ipso (TL 119). *Per ipsum* expresa la mediación universal del sacerdocio del Hijo. El señor ha dicho: “yo soy el camino”, “nadie puede

⁵⁶¹ J. ALDAZABAL, *La Eucaristía*, 270.

⁵⁶² F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 247.

⁵⁶³ “*Per un commento cf. Jungmann J. A., o.c., II 199-209. Questi sostiene la dipendenza di questa dossologia dall’anafora di Ippolito. Cosa che mi pare molto dubbia*”, OPE 1, 293, nota 255.

⁵⁶⁴ CPE, 56.

ir al Padre sino por mí” (Cf. Jn 14, 6). Esto quiere decir que no podemos presentar nada a Dios Padre sino es por Cristo.

Cum ipso, señala que Cristo está presente en la celebración memorial de su sacrificio (SC7). “Esta idea es complementaria de la anterior (per) y antepreparatoria de la siguiente (in). Hacer las cosas por Cristo es poco todavía. No basta hacerlo todo a través de Cristo, sino con Él, en unión íntima con él”.⁵⁶⁵ Jesús dice que sin esta unión con él “nada pueden hacer” (cf. Jn 15,5). Hacer todo con él, como él quiso ser y hacer todo con nosotros y por eso “siendo rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza” (2 Co 8,9).

In ipso. Podría decirse que *per* y *cum* es algo extrínseco a nosotros. Mientras que *in* nos mete dentro de Cristo.

“Por el misterio del bautismo, el cristiano forma parte de Cristo. El «Cristo total» es Cristo más nosotros. El cristiano en gracia forma como una misma cosa con Jesús. Él no está completo sin nosotros. No alcanza su plenitud y totalidad si no somos uno con Él. Incorporados a Él por el bautismo somos partes integrantes de su unidad... se comprende que todas nuestras acciones se han de realizar en Cristo, identificándonos con Él. De tal modo hemos de revestirnos de nuestro Señor Jesucristo que Dios Padre, al mirarnos, nos encuentre siempre revestidos de Jesús”.⁵⁶⁶

Apunta a la entrega que Cristo hace de sí mismo a los miembros de su cuerpo, identificándose con ellos, hasta formar una sola persona con la Iglesia que él asumió. Se trata siempre del culto de Cristo en y por su Iglesia.

Est tibi Deo Patri omnipoténti (TL 120). La oración se dirige siempre al Padre. Rebok encuentra en las controversias teológicas del siglo V la razón del quite de “en la santa Iglesia”, que aparece en la doxología de Hipólito (supuesta esa sea la fuente) y se lamenta de esa omisión.

“Lo que llama la atención es el cambio que se produce en el canon romano respecto a la *Traditio Apostolica de Hipolito*. Donde ésta dice “con el Espíritu Santo en la santa Iglesia”, el canon (y con él las demás PE posvaticanas) reza “en la unidad del Espíritu Santo”. Esta fórmula nace probablemente hacia 420-430 y se expande rápidamente en occidente en la segunda mitad del S. V, en un momento de fuertes controversias trinitarias. Evoca la idea de la unidad de la esencia divina, como respuesta a la acusación de triteísmo. Tiene una intención teológica: «se quiso traducir simultáneamente *cum Spiritu Sancto*, para asociar al Espíritu Santo a la gloria que se rinde al Padre y al Hijo, e *in Spiritu Sancto*, para afirmar la unión íntima de las Personas divinas en una sola y misma esencia”.⁵⁶⁷

In unitate Spiritus Sancti (TL 121). Al agregar en la unidad del Espíritu Santo la liturgia declara el poder unificador del Espíritu. Viniendo de la epiclesis y mostrando su obra en los distintos elementos como prolongación de ella, nombrar el Espíritu podría

⁵⁶⁵ F. AROCENA, *En el corazón de la liturgia*, 251.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, 252.

⁵⁶⁷ J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 375.

ser redundante. Podría no haberse nombrado, pero al hacerlo, ayuda al creyente a la toma de conciencia de la presencia y obra del Espíritu.

“El interés por la pneumatología es un signo de nuestros tiempos. Hemos tenido ya ocasión de comprobar que para la teología católica actual es claro que sin la actuación del Espíritu Santo no se explica la vida de Jesús, ni tampoco de la Iglesia (cf. LG 4) y la del cristiano”.⁵⁶⁸

La obra del Espíritu Santo que se realiza en la Trinidad inmanente, la obra de amor, es la que luego se desborda en la economía salvífica de la que participa el hombre y la creación

“Le corresponde precisamente la particularidad de ser tanto el «vínculo de unidad» que une al Padre y al Hijo en el nosotros común como también, al mismo tiempo, el «factor» que hace desbordar más allá del yo y el tú el amor que Dios es en sí; primero, dentro de Dios mismo, pero luego también dentro de la creación y dentro de nuestro corazón («el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo: Rm 5,5). Por consiguiente, sólo en el Espíritu –el «tercero», que uniendo junta y hace desbordar- es Dios verdaderamente «el amor»”.⁵⁶⁹

Ese amor que se vive en la Trinidad inmanente se desborda en la economía, y el hombre entonces hace de eso la glorificación como respuesta. En ese amor es como se vive la comunión. “Se da la relación entre la teología y la economía. El Espíritu Santo, nexo de amor del Padre y del Hijo, realiza en la historia de la salvación la unión entre los cristianos”.⁵⁷⁰

Omnis honor et gloria (TL 122). El honor y gloria solo puede darlo el hombre que ha recibido la gracia de Dios y ha sido santificado. De ese modo, se cumple la invitación del Vaticano II: “Realmente en esta obra tan grande por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa, la Iglesia, que invoca a su Señor y por Él tributa culto al Padre eterno” (SC 7). En el reconocimiento que expresa como glorificación, el hombre manifiesta con palabras su amor. “Dios glorifica al hombre, es decir, Dios hace santo al hombre, y sólo en este abrazo amoroso de Dios puede el hombre también glorificar luego a Dios”.⁵⁷¹ Dios, por su plenitud desbordante, no necesita de nuestra alabanza y glorificación. Pero para el hombre, poder glorificarlo, es vivido como un don. Dice el prefacio común IV: “aunque no necesitas nuestra alabanza, tú inspiras en nosotros que

⁵⁶⁸ L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2000, 326.

⁵⁶⁹ G. GRESHAKE, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander, Sal Terrae, 2002, 35.

⁵⁷⁰ L. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 341.

⁵⁷¹ H. SCHMIDT, *La constitución sobre la Sagrada liturgia. Texto, historia y comentario*, Barcelona, Herder, 1967, 195.

te demos gracias, para que las bendiciones que te ofrecemos nos ayuden en el camino de salvación por Cristo, nuestro Señor”.

Per ómnia sæcula sæculórum (TL 123). Esa glorificación a Dios es la vocación del hombre, que realiza en cada celebración, pero que ahora muestra el aspecto de eternidad.

“El término «siglo», del hebreo «ôlam», traducido al griego por «aion» (αιων) no designa propiamente un período de cien años ni simplemente un período largo. Equivale más bien a «eternidad». La expresión «los siglos de los siglos» es un hebraísmo y equivale a «para siempre», «para siempre jamás». Designa un tiempo ilimitado, tanto en el pasado como en el futuro”.⁵⁷²

El hombre está llamado a vivir eternamente dando honor y gloria a Dios. Pero no debe pensarse en términos de repetición estática o automática. Cuando decimos *per ómnia sæcula sæculórum* “no pensamos en una aburrida sucesión de siglos en el sentido corriente de la palabra. Dicha fórmula debe entenderse como una «totalización superlativa, que designa una plenitud de lirismo tal, que ya no podemos esperar nada más sublime»”.⁵⁷³

Amén (TL 124). Con el Amén el pueblo, la comunidad celebrante, confirma y cierra aclamando la plegaria eucarística.

“Este vocablo hebreo, atestiguado también en textos arameos, procede de la raíz «mn», que significa mostrarse firme, seguro, estable, tener constancia, permanecer, saberse seguro, tener fe. No se reduce al solo deseo, «así sea», sino que manifiesta también una afirmación contundente: «así es», «ciertamente», «es verdad». La traducción griega del amén en Lc es precisamente ἀληθως («alethos»): verdaderamente, en verdad; ἐπ ἀλεθειας («ep aletheias»): en verdad (cf. 4,25; 9,27; 12,44; 21,3)”.⁵⁷⁴

Traducido habitualmente por “así sea”, se pierde la riqueza originaria del lenguaje semítico. “La imagen que representa el amen es la del pilar de granito, solidamente hundido en el suelo, en el que se puede apoyar cualquier cosa porque se mantiene solidamente. Es la firmeza de la roca, que evoca la estabilidad, puesto que siempre es la misma”.⁵⁷⁵ De ese modo, usando esa imagen, se designa tanto la fe como adhesión del hombre y del pueblo, y el fundamento que es este sólido apoyo, hecho de roca.

Cuando se dice amén, como lo explica san Agustín en el sermón a los pelagianos, “vuestro amén es vuestra firma (suscriptio), es vuestro consentimiento

⁵⁷² J. REBOK, *Plegaria eucarística*, 379.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 381.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

(consensio) y vuestro compromiso (adstipulatio)”.⁵⁷⁶ Decir amén es quedar comprometido. Es la expresión más breve de un acto de fe. Por eso se propone especialmente ser cantado, por la densidad de su contenido y la brevedad de su expresión material. “Hay que dar realce a este Amén, y cantarlo, si es posible, con solemnidad, con fuerza, con brillantez, amplificando musicalmente ese texto bisílabo, que ojalá se convierta en digno «colofón sonoro» de toda la plegaria eucarística”.⁵⁷⁷

7) *Recapitulacion*

A lo largo de este capítulo hemos recorrido los distintos elementos que componen la sección epiclética de la PEIV, siguiendo los elementos propuestos por el OGMR.

Hacer el análisis de los elementos nos ayuda a entender la comunicación que está dándose entre Dios y su pueblo cada vez que se celebra. No se trata de decir palabras, sino de unas palabras que mediatizan el diálogo y la acción comunicativa. Esta sección es la que hace el pedido de continuación de la obra salvífica que miraba el prefacio.

Se comenzó con el pedido del Espíritu para la transformación de los dones de pan y vino. La riqueza de la tradición oriental hizo que se explicitara la presencia y obra del Espíritu Santo, aún cuando eso trajera dificultades en el cambio de la tradición. Fue un cambio teológico y una oportunidad pastoral. Se trata de ver como ese Espíritu Santo continúa la historia salvífica. Llamar a Dios *Domine* es reconocer que él reina enviando su Espíritu y así continúa la instauración del reino. El Espíritu que encarnó a Cristo lo sigue haciendo en cada celebración. Con la categoría de misterio, la acción salvadora de Cristo sigue siendo presente y activo, renovando la alianza.

El relato de la Institución mantiene el mismo esquema y palabras sobre el pan y vino en las nuevas plegarias eucarísticas, pero la PEIV tiene una mayor riqueza en las introducciones a esos momentos. Al comienzo, en un tono joánico, el horizonte que se presenta es el del amor de Dios. Y la entrega por amor voluntaria que acepta Jesús. Se da una convergencia del momento de servicio del lavatorio de los pies y de la oración sacerdotal de Jesús mostrando así el Amor por sus discípulos. El planteo de que es una

⁵⁷⁶ Citado en J. ALDAZABAL, *La comunidad celebrante: sus intervenciones en la Eucaristía. Dossiers CPL 39*, Barcelona, CPL, 1993², 73.

⁵⁷⁷ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 343.

cena relaciona con las comidas salvíficas, en la que ahora entrega su cuerpo y sangre. Los discípulos participan de la salvación y de su mismo destino de entrega salvífica. Fruto de la vid, que aparece en esta PEIV, invita a la conciencia del don de Dios y del trabajo del hombre, que por su resurrección ha dejado el cáliz *repletum*. La promesa del reino está cumplida. La sangre de la alianza, nueva y eterna, se renueva, para el perdón de los pecados, como cambio de situación, como nueva creación. La orden de reiteración no es traer un recuerdo pasado, sino la eficacia salvífica del acontecimiento Salvador. Reiterar es cumplir con la promesa de Jesús de estar siempre presente a su comunidad y la posibilidad del seguimiento de los discípulos. Reiterando lo que Jesús pide se mantiene como norma objetiva lo que él quiso celebrar.

La anámnesis recuerda ese momento central de la historia que fue el misterio Pascual, a partir del cual entendemos y vivimos todos los misterios. Ese misterio es recordado en los distintos elementos que lo constituyen. La PEIV es la que más elementos hace presente. La mención de la espera abre al creyente a esa actitud escatológica.

La ofrenda que se hace es del cuerpo y sangre de Cristo. Se ofrece como sacrificio agradable. Es el sacramento del sacrificio, que es agradable a Dios y salvación del mundo.

La segunda epiclesis, junto con la anámnesis y oblacion, pide la unidad y la salvación de la comunidad. La ascensión y lugar a la derecha del Padre se hace posibilidad de intercesión, de Cristo por su Iglesia, y de la Iglesia por todos. El Espíritu también nos hace parte del sacrificio, nos convierte en víctimas vivas, siguiendo el camino de Cristo. Se ofrecen los dones sacramentales, y se ofrece la propia vida. Ese proceso lleva a la alabanza, camino por el que venía transitando la comunidad, y que ahora lo hace por la obra realizada en la celebración.

Desde esa conciencia de obra realizada por el Espíritu, se abre a las intercesiones. Se pide por la comunión de todo tiempo y espacio. Se pide y se desea la comunión por esos por quienes se pide. El pedido de recuerdo a Dios se hace para despertar su amor que va a actuar por ellos y así se amplían los beneficios de la salvación. En el pedido por la Iglesia terrestre, hay algunos elementos que no convienen a la mentalidad del hombre de hoy: ese orden de aparición, la distinción entre presentes y oferentes, y llamar pueblo santo refiriéndose sólo a los laicos. Se puede decir que es riqueza indiscutible el pedir por los que buscan a Dios con sincero corazón como apertura a una presencia y misteriosa de Dios y el hombre. Tenerlos presentes es un

modo de amarlos. Lo mismo en la intercesión por los difuntos. Pedir por los que murieron en la paz de Cristo, en la fe y creyendo en él. Y también por aquellos cuya fe sólo Tú conociste.

A ese Padre, al que nos dirigimos al comienzo de la plegaria, volvemos a dirigirnos hacia el final, reconociéndonos sus hijos y pidiendo, deseando esa plenitud de amor en la comunión de todos. Pedir la compañía de los santos nos recuerda nuestra condición de peregrinos en la tierra y nuestro destino eterno.

Todo desemboca en la doxología, que empieza a decirse en el final de las intercesiones. La obra de Dios en el hombre y en la creación, despierta la glorificación inspirada por el Espíritu. El hombre termina cumpliendo su rol de sacerdote de la creación que se dirige a Dios. Ese dirigimos a Dios y seguir esperando de él los bienes se realiza por mediación de Cristo.

Esa mediación es la que se expresa el inicio de la doxología como canto de alabanza trinitario que prepara en la tierra lo que será en la eternidad. El amén como exclamación del pueblo es el que confirma, cree, renueva esa acción de Dios en su vida.

Hemos vistos los distintos elementos de forma analítica, pero viendo la dinámica que los relaciona. Están los elementos que el OGMR propone para las plegarias eucarísticas, pero el modo de presentarse en la PEIV es relacionando y preparando al momento siguiente. Se logra así “una” gran oración, y no una simple acumulación de distintos elementos estancos.

CAPÍTULO IV

La gestualidad ritual de la PEIV

Introducción

Uno podría pensar que al acercarnos a la PE IV sólo tendríamos que dedicarnos al estudio de las palabras y la estructura del texto escrito. Pero tan importante como eso son los gestos y las posturas que durante la celebración de la plegaria eucarística van haciéndose. Por eso, el desarrollo de la reflexión de la palabra quedaría incompleto, sería insuficiente sin la reflexión acerca de las posturas y los gestos, ya que la comunicación se expresa por ambos medios.

*“Si tratta di uno sposalizio fecondo in cui la parola esplicita e il gesto rinforza sia il senso che l’efficacia del rito sacramentale. Si può quasi pensare a un tipo di incarnazione, in cui la parola ha il ruolo di animare e il gesto di sensibilizzare nel compito comune espressivo e produttivo”.*⁵⁷⁸

El Concilio nos invita a ver la acción ritual en sus palabras y gestos, tener una dimensión sacramental de la acción, donde se distinguen, pero no pueden ir separadas. Palabras y obras intrínsecamente ligadas. Por eso, no sólo son las palabras. En el desarrollo de la plegaria eucarística IV, se van realizando una serie de gestos que van acompañando a las palabras sobre las que reflexionamos en los capítulos anteriores. Al acercarnos al tema de los gestos, debemos tener presente que la iniciativa sigue siendo de Dios, y del hombre una respuesta. Por eso, no se entienden los ritos y gestos litúrgicos sin la ayuda del Espíritu Santo:

“El protagonista principal del rito cristiano es el Espíritu de Jesucristo, y todos los demás somos protagonistas segundos, muchas veces incapaces de abrirnos a su acción por mil razones. Pero el rito cristiano es primero un don, un regalo descendente (que procede de la encarnación), luego, es respuesta de alianza al don de Dios. El gran desafío actual es el de lograr la apertura dialogante y comprensiva al don primero, para que pueda abrirse la puerta al protagonismo

⁵⁷⁸ LE, 828.

segundo de los participantes. El misterio y la creatividad principal del Espíritu guían el rito cristiano y promueven nuestra creatividad segunda”.⁵⁷⁹

El Concilio invitaba a una participación activa de los fieles, y para ello “la Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen conscientes, piadosa y activamente en la acción sagrada” (SC 48). Para la participación en la celebración hay que tener en cuenta los *Ritus et preces*. Desde ahí se planteaba la revisión del ordinario de la misa. No solo se pedía “que se manifieste con mayor claridad el sentido propio de cada una de las partes y su mutua conexión” (SC 50), sino que al hablar de los ritos se pedía: “simplifíquense los ritos, conservando con cuidado la sustancia; suprimáanse aquellas cosas menos útiles que, con el correr del tiempo, se han duplicado o añadido; restablézcanse, en cambio, de acuerdo con la primitiva norma de los Santos Padres, algunas cosas que han desaparecido con el tiempo, según se estime conveniente o necesario”. (SC 50). Las nuevas plegarias eucarísticas aprobadas en 1968 no se diferencian en la dimensión gestual. Para ellas, se ha pensado y concretado la realización de los mismos gestos. Es por esto que en este capítulo no habrá comparación con la PE II y la PEIII.

Ya hemos visto el camino que se ha hecho y el contenido que tiene el texto. Ahora abordaremos el tema de los *ritus*.

1) Sus antecedentes en el Canon romano y la tradición oriental

Para poder tener una mirada valorativa de la PEIV como fruto del proyecto conciliar, será conveniente ver antes dos elementos: el Canon romano preconiliar (que era el que se rezaba en la Iglesia romana) y la tradición oriental, del que toma su fuente inspiradora.

1.1 El canon romano preconiliar

Si vemos el rito del canon romano antes de la reforma del Concilio Vaticano II, encontramos una multitud de gestos en el que presidía la misa. Había una centralidad en

⁵⁷⁹ AAVV., *Diálogos Communio. Los jóvenes y la ritualidad*, Communio Argentina (2013) 47.

la acción de los gestos con las manos, en sus posturas, sus apoyos en el altar, en los dedos. Se hacía una inclinación en el *Sanctus* con las manos juntas, hasta que se santiguaba en el *Benedictus*. Después de eso se extendían las manos, los ojos vueltos al cielo, se bajaba la mirada, se juntaba las manos y la posaba junto al altar inclinado. Se realizaban cuatro cruces sobre el cáliz y la patena, se imponía las manos sobre la ofrenda y se volvía a hacer otras cinco cruces sobre las ofrendas: las tres primeras sobre las dos oblatas, la cuarta sobre la hostia y la quinta sobre el cáliz. Después de eso se santiguaba. Se hacía una inclinación a la cruz, se volvía a mirar al cielo y se bajaba la mirada. Se ponía los codos sobre el altar, se hacía genuflexión en señal de adoración, se eleva la hostia cuanto se podía. Lo mismo se hacía con el cáliz, se mostraba al pueblo y después se daba un golpe de pecho. En el memento se juntaban las manos y las ponía en el pecho, las elevaba hasta el rostro rezando por los difuntos. Se daba un golpe de pecho en el *nobis peccatorum*. En la doxología se hacían tres señales de cruz sobre el pan y el cáliz consagrado, otras dos entre el cáliz y el pecho y luego los elevaba.

1.2 La tradición gestual oriental

Hemos visto que en la reforma litúrgica se ha buscado enriquecer con la tradición oriental. Veremos, como ejemplo, una de las anáforas que inspiraron la PEIV, la anáfora de san Basilio el Grande.⁵⁸⁰ En esa plegaria de la tradición oriental nos encontramos con los siguientes gestos: El sacerdote bendice los santos dones, levanta los brazos para el diálogo inicial, inclina la cabeza con las manos en el pecho para la invitación a dar gracias. Mientras se hace la oración de acción de gracias el diácono agita el flabelo⁵⁸¹ o uno de los velos sobre los santos dones durante el prefacio, traza sobre la patena el signo de la cruz con la estrella⁵⁸² y, después de besarla, la pone a un lado, vuelve a tomar el flabelo hasta el sanctus. Luego el sacerdote se inclina ligeramente para recitar la anáfora. El sacerdote inclina la cabeza, levanta la diestra y dice en voz alta indicando el sagrado pan, mientras el diácono indica también la patena

580 *Divinas liturgias de san Juan Crisóstomo y de san Basilio de cesárea. Traducción del griego por el archiva diría Juan Sergio Nadal y editadas con la bendición de su eminencia, el Arzobispo José, metropolitano de la Archidiócesis metropolitana Ortodoxa de Rumania para Europa Occidental y Meridional*, Monasterio de la Theotokos et de Saint Martín, Villebazy, Francia, 2005.

⁵⁸¹ En latín se llaman “flabella” unos abanicos litúrgicos que representan a los serafines de seis alas. En griego se le da el nombre de “rifidion”.

⁵⁸² Cobertor compuesto por dos láminas de metal curvadas en semicírculo y cruzadas una sobre otra, que sirven para preservar el pan, sobre la patena, del contacto con el velo.

con la estola para las palabras de la consagración. Después de ese amén el sacerdote y diácono hacen una metania.⁵⁸³ Señala el cáliz, dice las palabras sobre el cáliz y el mandato de iteración, y luego del amén otra metania. Después de la anámnesis, en la oblación, el diácono, con las manos cruzadas, toma, con la derecha la patena y con la izquierda el cáliz y, elevándolos, traza un signo de cruz. En la epiclesis inclina la cabeza y señalando con la estola el sagrado pan hace un signo de cruz en el pan sagrado y lo mismo con el cáliz. El sacerdote hace tres metanias. En el memento de la asamblea reunida el diácono describe un semicírculo horizontal con su estola, de izquierda a derecha. Termina el sacerdote bendiciendo al pueblo teniendo la mano izquierda sobre el altar.

2) Distintas problemáticas en el momento de la composición gestual

Sobre esa tradición recibida, del canon romano preconiliar junto con la tradición oriental, se pensaba en la composición de la plegaria, ahora en la dimensión de los gestos. Ese acercamiento a las anáforas, desde el horizonte del canon romano, tenía la tarea de simplificación. Los gestos fueron acumulándose en el tiempo, no se entendían, y se ponía el acento más en cumplir con lo propuesto que en el espíritu de lo que se hacía. “Este horror al gesto y al símbolo, bastante primario y simplista, parece tener su origen en una reacción contra el apilamiento desordenado de riquezas acumuladas unas sobre otras, cuyo significado, a menudo desconocido, daba lugar a una celebración formalista y carente de espíritu”.⁵⁸⁴ También hubo una reacción a las formas materiales del rito, que hacían infravalorar la importancia externa de los ritos, como si alcanzara solamente con la dimensión espiritual. Ambas dimensiones, la exterior y la interior, deben converger para que pueda ser el rito un instrumento de comunión

“En todos nosotros late un fariseo dispuesto a recostarse únicamente en las formas con tal de no comprometer el corazón. La sola exterioridad no basta. Sin embargo, también existe el riesgo contrario. Pues en nombre de la primacía de la experiencia interior se ha dado, en diferentes épocas, también en el cristianismo, una crisis de ritualidad exterior con sus consecuencias. Esta suerte de angelismo olvida la más evidente antropología y aquello de Pascal: «quien quiera hacer el ángel, hace la bestia». Por otra parte, desde el punto de vista cristiano, olvida que la carne es don de Dios, templo del Espíritu. Al rito se accede desde el corazón en sentido bíblico y

⁵⁸³ Gesto de veneración seguido (o, entre los eslavos, precedido) de la señal de la cruz. Se distinguen la “pequeña metania”: inclinación profunda en la que con la mano derecha se toca el suelo, y la “gran metania”: prosternación hasta tocar el suelo con la frente.

⁵⁸⁴ A. NOCENT, *Gestos, símbolos y palabra en la liturgia occidental contemporánea*, Concilium 152 (1980) 188.

pascaliano; es decir, como centro intelectual y afectivo de la persona. El rito llama al corazón y lo toca despertando el mundo relacional del hombre”.⁵⁸⁵

La PEIV, en cuanto a la estructura del texto, se uniformó a la del Canon en el orden de la epiclesis, no siguiendo con el modelo oriental. Pero a la hora de la gestualidad no se siguió el mismo criterio. En el aspecto gestual, el actual canon romano o PEI quedó distinto si se lo compara con las otras tres nuevas plegarias.⁵⁸⁶ Aún simplificado, ha quedado desproporcionado con las otras tres compuestas en el 68, con gestos que sólo se realizan en él.

“Desde el punto de vista gestual, hay un claro desequilibrio entre la actual forma de canon romano –con inclinación, signación y golpe de pecho- y las demás plegarias eucarísticas, carentes de esta gestualidad específica. Si la uniformidad querida para la plegaria eucarística IV se hubiera aplicado entre sí a todas las plegarias, habría hoy un mayor equilibrio y una menor concepción textual de la plegaria eucarística”.⁵⁸⁷

Desde lo oriental, se tuvo en cuenta el texto y las formulaciones, aunque no se consideraron los gestos, por ser distintos o extraños a la tradición romana. Y no se hicieron esfuerzos para integrar unos gestos distintos.

“La actual plegaria eucarística IV carece de toda la gestualidad oriental: no encontramos inclinaciones, incensaciones, múltiples bendiciones, ósculos, ni otros gestos epicléticos. Tampoco encontramos los cambios de voz alta a baja, pasando por el canto de algunas partes. Por lo tanto, los textos sí, los gestos no. *¿Ritus et preces?*”.⁵⁸⁸

3) *¿Sólo palabras?*

En el proceso de reforma y composición de las nuevas plegarias se han hecho muchos esfuerzos en lo referido a lo textual, pero quizás no se ha prestado tanta atención a la vivencia y reflexión de los gestos. De hecho, el mismo Vagaggini al comenzar su libro con la propuesta de reforma del Canon dice: “*Le canon romain pose deux séries de questions à la réforme liturgique: l’une concerne les rites, l’autre*

⁵⁸⁵ A. DI CIÓ-A. ESPEZEL, *Rito y ritualidad*, Communio Argentina, (2013) 5.

⁵⁸⁶ El canon romano actual tiene los siguientes gestos: el extender las manos, elevarlas, juntarlas, trazar el signo de la cruz sobre el pan y vino, juntar las manos y hacer silencio en el momento de los vivos, imponer las manos sobre las ofrendas, tomar el pan y elevarlo, lo mismo luego con el cáliz, elevar los ojos, inclinarse, mostrar el cuerpo y luego la sangre al pueblo, adorar con la genuflexión, inclinarse con las manos juntas apoyadas sobre el altar, enderezarse y signarse, juntar las manos y hacer silencio en el momento de los difuntos, golpearse el pecho con la mano derecha, elevar juntos el cuerpo y la sangre de Cristo ofreciéndolo al Padre en la doxología.

⁵⁸⁷ A. IVORRA, *La reducción “textual” de la liturgia*, Revista española de Teología 72 (2012) 268-269.

⁵⁸⁸ *Ibid.* 268.

concerne le texte. Ici nous occupons seulement du text".⁵⁸⁹ Se acentúa su planteo al decir que el valor de una plegaria depende: *"de la simplicité et de la limpidité de sa structure; de l'enchaînement logique et naturel des idées; de l'absence de répétitions inutiles; de sa théologie"*.⁵⁹⁰ Pero en su introducción también hacía la invitación a la tarea de composición a distintas miradas de especialistas y actores que tienen o tendrían contacto con la plegaria. Para la composición de las nuevas plegarias, no alcanzaba con la dimensión teológico-textual:

"Eh bien, à mon humble avis, l'adoption définitive de compositions nouvelles –et d'abord s'il s'agit de canon (ou de canons), de préfaces, d'oraisons, d'hymnes, de chants responsoriaux – devrait être précédé d'une large diffusion dans le public, suscitant les critiques et les discussions de ceux qui sont intéressés et qui ont quelque compétence à l'un ou l'autre des nombreux points de vue sous lesquels des textes de ce genre peuvent être considérés. C'est là en effet, me semble-t-il, le noeud de la difficulté: on ne peut se contenter ici ni du philologue, ni de l'artiste, ni de l'historien de la liturgie, ni du théologien, ni du pasteur. Je crois que la meilleure garantie est encore la réaction de nombreuses sensibilités et de compétences variées devant des essais et des expériences diverses. Peut-être pourrait-on créer ainsi l'humus adapté, sur lequel pourraient un jour croître et mûrir des fruits de qualité".⁵⁹¹

El cambio a las lenguas vernáculas fue muy positivo en lo que puede ayudar a la participación litúrgica, pero esa atención descuido otros aspectos importantes también del rito, donde no sólo se "dice", sino también se "hace":

"El enorme cambio que ha significado pasar del latín a la lengua del país, ha monopolizado en cierto modo, todos los esfuerzos del "decir", en detrimento del "hacer"; acento en la palabra en detrimento del gesto ritual; y ha disminuido la atención sobre el comportamiento, las actitudes, la ambientación, la disposición del mobiliario... en una palabra, no ha disminuido la gracia del sacramento, que felizmente siempre nos la da Dios, pero sí eso que podríamos llamar el esplendor humano de esta gracia que es, precisamente, el don que aporta el rito".⁵⁹²

Si se ha querido ver la "Historia de la salvación" como una larga exposición ordenada, también hay que hacerlo en el marco en el que se desarrolla que es el de una oración. La riqueza de la plegaria no solo está en el texto, sino en la acción que va desarrollándose. "Se hace necesario considerar a la liturgia no como un texto al que hay que interpretar para conocer su contenido, sino como una acción viva que es memoria de las acciones salvadoras de Dios en la historia".⁵⁹³ Toda acentuación que procede de una reacción, tiene el riesgo de polarización.

"El proyecto de la participación activa ha comportado, desde los orígenes, la reivindicación del uso de la lengua vernácula. Es preciso reconocer que la decisión conciliar de celebrar la liturgia

⁵⁸⁹ C. VAGAGGINI, *Le canon de la messe et la réforme liturgique. Lex orandi 41*, París, Éditions du Cerf, 1967, 7.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 86.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 14.

⁵⁹² CENTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA DE FRANCIA, *El buen uso de la Liturgia*, Madrid, CCS, 2010, 18.

⁵⁹³ A. IVORRA, *La reducción*, 265.

en la lengua del pueblo, decisión feliz e importante ciertamente, ha permitido, en la práctica, el desbordamiento de la palabra, o mejor, de las palabras, que han brotado con tanta mayor fuerza cuanto que los cristianos se habían visto privados de ella durante trece siglos. Esta irrupción de la palabra se ha visto acompañada por el olvido de los gestos, las posturas, el papel del cuerpo y de los sentidos en la liturgia: o sea, el rito. Paradoja para los católicos que, al menos desde el siglo XVI, habían sido los campeones del rito en relación a los protestantes, heraldos de la Palabra”.⁵⁹⁴

Por eso, considerando lo bueno de la participación a través de las lenguas vernáculas, se puso el acento en la traducción de los textos y en la composición de otros que tuvieran buena literalidad, pero que tenían que ser probados en las celebraciones para saber si esos textos ayudarían a la oración. La concentración estuvo en los contenidos de los textos oracionales. No sólo fue un descuido de los gestos rituales, sino también de todo otro tipo de comunicación no verbal.

“Fue la puesta en obra de la reforma la que se puede considerar como responsable del desbordamiento de las palabras, por los motivos arriba indicados. Solo se ha tenido fe en la comunicación verbal. Ha hecho falta un cierto tiempo, hay que reconocerlo, para darse cuenta de sus efectos: el aburrimiento de los participantes, abrumados por el raudal de palabras, el agotamiento de los animadores que habían proyectado renovar los textos litúrgicos cada domingo; la acentuación de la oposición entre liturgia y religión popular. Porque la palabra apela más directamente a la inteligencia, mientras que los gestos y las posturas ponen en juego el cuerpo entero”.⁵⁹⁵

No se trata de que esté bien o mal, sino de como seguir avanzando en orden a una mayor significatividad y provecho en la participación de los fieles, tan querida y proyectada por el Concilio. Lo objetivo del acontecimiento salvador de ningún modo se pone en duda. Los planteos se hacen en el orden de su expresión ritual. Ayudan a ubicar el planteo las palabras de Pablo VI hablando del nuevo Ordenamiento del Misal romano:

“Alguno puede tal vez dejarse impresionar por alguna ceremonia particular o rúbrica añadida, como si esto ocultase una alteración, o una disminución de la verdad adquirida y sancionada desde siempre por la Iglesia católica, como si la ecuación entre la ley de la oración, *lex orandi*, y la ley de la fe, *lex credendi*, resultara comprometida. Pero no es así. Absolutamente. Ante todo, porque el rito y la rúbrica, no son de por sí una definición dogmática, y son susceptibles de una calificación teológica de valor diverso según el contexto litúrgico al cual se refieren; son gestos y términos referidos a una acción vivida y viviente de un misterio inefable de presencia divina, no siempre realizada de forma unívoca, acción que solo la crítica teológica puede analizar y expresar en formulas doctrinales lógicamente satisfactorias. Es por esto que la Misa del nuevo ordenamiento es y permanece, si bien con evidente aumento en algunos aspectos, aquella de siempre. La unidad entre la Cena del Señor, el Sacrificio de la Cruz, la renovación representativa de lo uno y de lo otro en la Misa, está inviolablemente afirmada y celebrada en el nuevo ordenamiento como el precedente”.⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ P. DE CLERK, *La participación en la liturgia: la aportación de las ciencias humanas*, Phase 179 (1990) 368.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 369.

⁵⁹⁶ PABLO VI, citado en R. MAUTI, *La liturgia del futuro o el futuro de la liturgia*, Teología 106 (2011) 508-509.

Las nuevas plegarias eucarísticas del 68 se crearon en el marco de la reforma del *Ordo Missae*. Hasta la reforma del concilio, se usaba como prologo al misal dos tratados: el “*Ritus in celebratione Missae servandus*”, que se remontaba hasta el ceremoniero de Alejandro VI, Giovanni Burkard (1506) y el “*De defectibus in Missae celebratione occurrentibus*”. También se contaba con el “Código de rúbricas” de 1962. Se tomó como base el *Ordo* existente, y se busco aggiornarlo y enriquecerlo. Bugnini comparte su experiencia de aquel momento:

“Algunos hubieran querido que el rito fuese rehecho del principio al fin. También el Concilium fue al principio de ese parecer y a ese efecto hizo preparar un esquema. Pero después la idea fue descartada. Se vio que las desventajas eran más que las ventajas, ya con la relación al rito, a las rúbricas, a las costumbres y a la formación del clero, ya con relación a la reforma, que no debía ser prejuizada. Se acordó entonces por unanimidad limitarse a una cuidadosa revisión del *Ordo Missae*, de modo que se aprovechara todo lo que era posible aprovechar sin dificultad”.⁵⁹⁷

Quizás había más reflexión del *Ordo* que de rito del hombre. “Cada vez que el sujeto del rito se separa de su medio original y se encuentra aplicado sobre la materia misma del *ordo celebrandi*, o se limita simplemente al *ordo celebrandi*, se pierde de vista la sensibilidad que se manifiesta en la forma ritual de la fe, y la significación del rito en la estructura compleja que nosotros llamamos fe”.⁵⁹⁸

4) La reducción textual y la comunicación no verbal

A la hora de pensar la composición de las nuevas plegarias, se tenía como gran valor el de la participación del pueblo. Para que el pueblo pudiera participar, había que simplificar los gestos, para que no fuera redundante y ayudara a la oración, para que ayudara al encuentro con Dios y no se quedara en mera teatralización:

“*Il Vaticano II si è preoccupato meno della drammaticità e più dell'autenticità, della verità, della trasparenza e, conseguentemente, dell'efficacia e credibilità dei gesti. Ciò ha portato la riforma liturgica a incidere sulla gestualità nel senso di una sapiente semplificazione. Ciò lungi dal mortificare la vivezza della celebrazione, tende a impedire distrazioni e distorsioni dalle idee di fondo*”.⁵⁹⁹

No entendido bien, estaba el pensamiento de que más simple el rito hace mejor la participación. Y ese pensamiento reducido, trasladado a la composición de las plegarias eucarísticas, se traduce como: mejores textos escritos (dimensión teológico-

⁵⁹⁷ A. BUGNINI, *La reforma de la liturgia. 1948-1975*, Madrid, BAC, 2013, 99.

⁵⁹⁸ A. CRNCEVIC, *La forma ritual de la fe*, Communio Argentina (2013) 10.

⁵⁹⁹ LE, 828.

literaria) y menos gestos (dimension ritual-celebrativa). “La deseada sencillez de los ritos en el concilio Vaticano II deviene en una simplificación textual de la eucología y de los ritos mismos, dando más importancia al texto que al rito”.⁶⁰⁰ La amplia mirada de Vagaggini sobre los que podrían aportar al cambio y composición de las plegarias ayuda a entender que no alcanzaba con la mirada de las palabras. Incluso Santagada plantea que era más un problema cultural que de lenguaje.⁶⁰¹

El “desprestigio de los gestos”, podría decirse que no sólo proviene de la acumulación de los existentes en el canon romano. También proviene del mundo secular, y de la mala interpretación y abuso de las lecturas alegóricas medievales, que pensaban más en las imágenes, que en una concepción de los ritos como continuidad de las acciones salvíficas de Dios.

“La gestualidad secular vacía –urbanidad y códigos de comportamiento- y la gestualidad eclesiástica incomprendida dibujan con exactitud el ambiente en que se encontraron aquellos que debían emprender una reforma litúrgica del rito romano. En el caso de la gestualidad eclesiástica, el pronto rechazo a la alegoría tardo-medieval trajo consigo un cierto «marcionismo litúrgico» fácilmente comprobable a día de hoy. El sustrato de esto se encuentra en el olvido de la relación entre la liturgia y la *historia salutis*, donde el rito litúrgico recibe su sentido y a la cual remite. Así, los signos en la mentalidad judeo cristiana «son siempre representaciones de una intervención o, mejor todavía de una presencia activa de Dios, y asumen el aspecto de formas concretas (rituales) que quieren ser en sí mismo el «memorial» del hecho divino. Desde esta mirada a la *historia salutis*, los acontecimientos salvadores son gestos divinos que se convierten en ritos de culto; la palabra –el texto- solo tiene una función clarificadora, si bien necesaria. La liturgia es por tanto, una *actio* que recuerda y hace presente la intervención salvadora de Dios en la historia”.⁶⁰²

A partir de este desprestigio o pérdida de valoración de los ritos tradicionales, la práctica que se hace y se tiene de los ritos se hace pobre. Sólo hace que se sigan padeciendo, al no encontrar en ellos un sentido. Si se hace bien y con suficiente expresión, la oración comunica gráficamente lo que significa. En un sentido, el hombre influye sobre el rito. Si no se realizan con vida, sólo se estará cumpliendo, y de algún modo, deformándolos:

“El pueblo cristiano –los ordenados y los fieles- no es el moldeado por los ritos, sino al contrario: el pueblo cristiano moldea a los ritos, y también al mundo en el cual vive y al

⁶⁰⁰ A. IVORRA, *La reducción*, 275.

⁶⁰¹ “Cuando los reformadores rechazan las múltiples repeticiones, las complejidades del género literario, la inestabilidad del sujeto litúrgico, y las continuas interrupciones en el progreso de la oración, pensando que todo eso pertenece a interpolaciones secularizantes, lo que hacen en realidad es perpetuar las modalidades de la época moderna de secularización. ¿Cómo poder encontrar una «línea argumental» en textos venerables que se originaron en una cultura oral a la que les resultaba tan difícil hablar de los misterios de Dios, sin confundir la religión cristiana con otras religiones? Lo que hicieron los reformadores católicos del s. XX es transformar el mundo complejo de la cultura ritual en un mundo supuestamente «simple», claro y breve de una cultura donde el sujeto esta siempre presente a si mismo: la cultura secular”, O. SANTAGADA, *De una cultura ritual a una cultura secular. Criticas a la reforma litúrgica conciliar*, Teología 88 (2005) 597.

⁶⁰² A. IVORRA, *La reducción*, 279.

horizonte que visualiza. Los sacerdotes apurados o sin fe, y el pueblo que no presta atención o desinteresados hacen de la plegaria eucarística una catarata de palabras sin fuerza para cambiar la vida, aunque acepten que el pan y el vino se cambian en la misa”.⁶⁰³

Es por esto que en la mirada de los gestos rituales y en el estudio de la plegaria como acción comunicativa entre Dios y el hombre del acontecimiento pascual, es necesario también la mirada de las ciencias humanas, en las que se apoya el acto ritual de fe.

“La contextualización de todo texto litúrgico y la presencia actual de Cristo en su Iglesia –su contemporaneidad–, aleja la visión estática de dicho texto. No obstante, falta la apropiación por parte del creyente. Ésta no compromete la objetividad del texto, del mismo modo que la confesión de fe de la primitiva Iglesia no compromete la objetividad de la resurrección y ascensión de Cristo”.⁶⁰⁴

No alcanza con un buen texto, también hay que considerar al hombre que lo hará oración. Si se quiere llevar a la participación al hombre, no se pueden descuidar los distintos elementos antropológicos. “La participación activa no funciona automáticamente. Choca con obstáculos que no se reducen a la incompetencia o a la eventual mala voluntad de los individuos. Precisamente es en consideración a estos obstáculos como pueden resultar más útiles a las ciencias humanas”.⁶⁰⁵ Puede verse un ejemplo en el avance y enriquecimiento de la semiótica a la liturgia. “*Questa scienza analizza segni e simboli tentando di precisare e definire la funzione della comunicazione verbale e non verbale in ognuno dei suoi atti*”.⁶⁰⁶ Es el tema de la comunicación no verbal,⁶⁰⁷ y especialmente en el estudio que Carlo Cibien hace de esto en la Plegaria eucarística.⁶⁰⁸ “*La riforma non è finita. Ci sono ancora da fare ritocchi ai testi, alle impaginazioni, ma anche ai «celebranti» che non sempre sanno valorizzare le proposte di comunicazione non verbale contenute nel Messale Romano*”.⁶⁰⁹ Diríamos que no está terminada la reforma, en el sentido de la mirada y catequesis sobre los gestos. En un planteo de comunicación no verbal, se pone el acento en “el lugar” que ocupa la plegaria dentro de la Misa, como centro y culmen, y desde allí la importancia de las palabras “*e ai suoi pochi gesti che sono pertanto estremamente significativi*”.⁶¹⁰

⁶⁰³ O. SANTAGADA, *Simbolismo y comunicación en las plegarias eucarísticas*, Teología 105 (2011) 213.

⁶⁰⁴ A. IVORRA, *La reducción*, 266.

⁶⁰⁵ P. DE CLERK, *La participación en la liturgia*, 362.

⁶⁰⁶ LE, 828.

⁶⁰⁷ Por ejemplo P. HEINEMANN, *Pedagogía de la comunicación no verbal. Problemas de pedagogía*, Barcelona, Herder, 1980.

⁶⁰⁸ C. CIBIEN, *Comunicazione non verbale nella Preghiera eucaristica*, Rivista liturgica 83 (1996) 721-732.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, 722.

⁶¹⁰ *Ibid.*, 728.

Si el planteo es el de participación, no basta con “decir”, ni sólo “hacer” las cosas que tocan en el ritual. Los gestos que se proponen tienen que estar llenos de la vida de quien lo realiza, para que pueda expresar lo que se quiere celebrar. Santagada pone un ejemplo, “El saludo, al comienzo de la Plegaria eucarística o bien expresa la existencia de un vínculo de fe en la comunidad de la Iglesia, o bien son unas palabras dichas al pasar, como quien da la mano para saludar y mira hacia otra parte. La formalidad no es algo meramente físico, sino que posee un contenido espiritual”.⁶¹¹

5) Sentido de los gestos rituales

Los gestos y posturas no son fruto de la espontaneidad. No es directo el paso del esquema a la realización ritual. Mucho menos que esas palabras tengan un compromiso que brote de la vida. “No se trata simplemente de una traducción de un escrito en un dicho-hecho, sino de realizar conscientemente una intervención interpretativa que, superando la mera ejecución, se esfuerza por evidenciar el plan teológico y sacramental que vertebra la plegaria eucarística entera”.⁶¹² Los gestos y posturas se encuadran dentro del marco del plan teológico que va desarrollándose en la realización de la plegaria. Y ese paso requiere un compromiso personal. Hacer algo con el cuerpo siempre será más difícil. Los ritos no parten de otro lado, sino del cuerpo. Por eso, la relación del cuerpo con la acción ritual es necesaria y connatural al hombre porque este es y tiene cuerpo. “El fundamento de los ritos es la existencia del hombre en un cuerpo encarnado... el hombre, ser-en-un-cuerpo, se expresa y se compromete en sus ritos corporales”.⁶¹³ El hombre, al hacer el rito, queda en una situación de salida de sí mismo que lo lleva a la expresión externa.

Poder unir la reflexión sobre el rito con la reflexión sobre el cuerpo humano nos permitirá poder tener una experiencia más plena de esa vivencia celebrativa. No es indiferente el incorporar la dimensión corporal en la expresión ritual. En la medida que más se busque que el cuerpo participe, no sólo será más participativo en la celebración, sino que también será más cuerpo por la transformación que hará la celebración en él. “La unidad entre expresión y acción tienen sus fundamentos en el cuerpo humano. Al

⁶¹¹ O. SANTAGADA, *Simbolismo y comunicación*, 215.

⁶¹² LINO EMILIO DÍEZ, *Celebrar mejor la Plegaria Eucarística*, en *Phase* 286 (2008) 319.

⁶¹³ D. BOROBIO, *Celebrar para vivir. Liturgia y sacramentos de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2003, 31.

configurar visiblemente nuestros sentimientos, nuestras actitudes y convicciones, al mismo tiempo nos damos forma a nosotros mismos en nuestros modos de comportarnos ante los demás”.⁶¹⁴ En el OGMR 42 se habla de los gestos y las posturas, haciéndose hincapié en que “*lleve al bien común espiritual del pueblo de Dios, antes que cualquier inclinación personal o arbitraria*”. Los gestos y las posturas están incluidos para una experiencia no sólo del hombre individual, sino, sobre todo, de toda la comunidad como construcción de la comunión. Hacer juntos un mismo gesto es un acto de amor. El sentido no es el de automatizar, uniformar para quitar libertad de expresión, sino para potenciar una acción común: “la uniformidad de las posturas observada por todos los participantes es signo de la unidad de los miembros de la comunidad cristiana congregados para la sagrada liturgia pues expresa y fomenta la comunión de espíritu y sentimientos de los participantes” (OGMR 42). Los gestos no son en sí, ni sólo para el hombre individual, sino para ser con los demás. El horizonte de comprensión es el de la comunión.

Las plegarias eucarísticas surgen de una cultura y mentalidad en la que se fue desarrollando en el tiempo. No alcanza con la imitación de los gestos. Hay que tener en cuenta el entramado cultural para que el hombre actual pueda entender cuál es la dinámica de las plegarias y por que se proponen esos gestos. “Todo rito va inscripto en una cultura determinada, que lo afecta necesariamente. Quien ignore esa cultura, simplemente no tendrá acceso al sentido del símbolo o del rito”.⁶¹⁵ No sólo es el rito, sino el rito en esta cultura que le da tal significación y sentido. De allí la importancia del estudio y del regreso a darle el ambiente litúrgico cristiano que los gestos y posturas invitan a vivir. No será lo mismo estar de pie para un hombre no creyente, un musulmán o un cristiano. Aunque la dimensión natural puede dar contenidos comunes, hay una especificidad cristiana desde la que hay que entenderlos. Si los ritos han perdido fuerza es porque se han desvinculado de su contenido teológico que los fundamenta, y en esa pérdida la acción se hace mecánica. No basta con unos ritos, tampoco que el sujeto ponga su propio sentido teológico, su interpretación independiente. Hay que buscar el origen que los fundamenta, en Cristo y en la Iglesia. Sólo así podrán funcionar como evocadores de las realidades cristianas. “El rito necesariamente se relaciona con el mito, con el relato fundante, con la memoria primordial o el ideal por el que aspiramos, que

⁶¹⁴ CELAM, *La celebración del Misterio Pascual. Manual de liturgia II. Fundamentos teológicos y elementos constitutivos*, Bogotá, Celam, 2003, 142.

⁶¹⁵ *Ibid.*, 135.

para los cristianos es en definitiva el mismo Cristo. Sin mito los ritos pierden su poder de evocación”.⁶¹⁶

No se pueden entender los ritos si no entendemos su sentido de repetición. Y el repetir por si mismo no tiene ningún sentido. La cultura actual tiene cierta alergia a las repeticiones y rutinas. Sólo tiene sentido cuando ese repetir es posibilidad de afianzar y profundizar vínculos. No se puede llegar a una experiencia honda sin el experimentar, una y otra vez, la misma acción.

*“La fidelidad a nuestras rutinas es una forma de mostrar el amor. No trabajamos, o agradecemos, o mostramos afecto sólo cuando realmente nos apetece. El amor verdadero es el amor que vivimos con constancia y esa constancia se manifiesta en rutinas... las rutinas no son una buena teoría. Funcionan en la práctica.... Las rutinas nos libran de la necesidad de ponderar pequeños detalles una vez y otra; las rutinas permiten adquirir buenos hábitos, liberando la mente y el corazón para que puedan expandirse”.*⁶¹⁷

Habrá que sumar entonces a esa actitud repetitiva la incorporación del contenido y sentido no sólo de las palabras, sino también de cada uno de los gestos y posturas que se viven. Así, la plegaria eucarística puede tener mas fuerza, para que no sea sólo palabras, para que no sea solo gestos, y para que la celebración de la plegaria pueda poner a todo el hombre y la comunidad al encuentro de Dios. No es el hacer por hacer, sino el hacer con contenido, modelándonos en cada repetición. Cuando la realización de esos gestos se hace mal, o incompletos, no es simplemente un hacer mal, sino un generar una experiencia mala de rito. Los signos cuando son entendidos son intensos y fecundos, pero mal hechos pueden ser una contradicción para el hombre y la comunidad. “Cuando los gestos contradicen a las palabras, éstos no sólo se vacían de afectividad, sino que pueden redundar hasta en mentiras”.⁶¹⁸ El rito tiene sus riesgos y peligros (de sacrilegio, magia, formalismo, manipulación, etc.) Por eso, “ante todo esto es preciso que el creyente adopte una postura adecuada, o una «estrategia de rito», por la que se vea llevado a corregir o evitar las deformaciones”.⁶¹⁹

⁶¹⁶ D. BOROBIO, *Celebrar para vivir*, 33.

⁶¹⁷ S. HAHN, *La cena del cordero. La Misa, el cielo en la tierra*, Madrid, Rialp, 2009¹³, 63.

⁶¹⁸ CELAM, *La celebración del Misterio Pascual*, 145.

⁶¹⁹ D. BOROBIO, *Celebrar para vivir*, 34. Y propone: “Ello exige «moderación ritual», empleándolos en ritmo y momentos adecuados; «sobriedad y discreción», puesto que no se trata de una repetición gesticulante o teatral, «habitabilidad», haciendo de la acción ritual un momento de paz, acogida, verdad, comunicación y esperanza; «vigilancia», revisando permanentemente su elocuencia y sintonía con la fe y la sensibilidad del pueblo; «distancia crítica», sometiendo y aceptando la crítica que sobre nuestra acción ritual puede hacer la asamblea por diversos medios. Nunca debe olvidarse que el rito es sobre todo una acción simbólica, cuyo fin es remitir y referenciar a lo real invisible, no repetir lo real pragmático. Por eso implicará siempre una cierta discontinuidad y analogía”, 34.

6) *La gestualidad en el texto ritual de la PEIV*

Este es el texto, con los distintos gestos y posturas que se proponen en la PEIV, en el texto litúrgico dentro de las rubricas (MR) y en los aportes del Ordenamiento (OGMR). De un lado el texto y del otro los gestos, con los momentos en los que se realizan.

<p>DIÁLOGO INICIAL</p> <p>V. El Señor este con ustedes R. Y con tu espíritu</p> <p>V. Levantemos el corazón R. Lo tenemos levantado hacia el Señor</p> <p>V. Demos gracias el Señor, nuestro Dios R. Es justo y necesario</p> <p>ACCION DE GRACIAS</p> <p>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 sólo 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.</p> <p>ACLAMACIÓN</p> <p>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: Santo, santo, santo es el Señor, Dios del Universo. Llenos están el cielo y la tierra de tu gloria. Hosana en el cielo. Bendito el que viene en nombre del Señor. Hosana en el cielo.</p> <p>ACCION DE GRACIAS</p> <p>Te alabamos, Padre santo, porque eres grande y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. 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,</p>	<p>DIÁLOGO INICIAL (el sacerdote con las manos extendidas OGMR 148)</p> <p>(eleva las manos OGMR 148)</p> <p>(manos extendidas OGMR 148)</p> <p>ACCIÓN DE GRACIAS (El sacerdote, con las manos extendidas, continua con el prefacio OGMR 148)</p> <p>ACLAMACIÓN</p> <p>ACCIÓN DE GRACIAS (El sacerdote, con las manos extendidas, dice MR)</p>
---	--

<p>además tu alianza a los hombres; por los profetas los fuiste llevando con la esperanza de la salvación. 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 toda 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 entregó a la muerte, y, resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida. 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, y así santificar todas las cosas, llevando a plenitud su obra en el mundo.</p> <p>EPÍCLESIS</p> <p>Por eso, Padre, te rogamos que este mismo Espíritu santifique estas ofrendas,</p> <p>para que sean Cuerpo y († MR) Sangre de Jesucristo, nuestro Señor,</p> <p>y así aclamemos el gran misterio que nos dejó como alianza eterna.</p> <p>NARRACION DE INSTITUCION Y CONSAGRACION</p> <p>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,</p> <p>tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio, diciendo:</p> <p>"Tomen y coman todos de él, porque esto es mi Cuerpo, que será entregado por ustedes".</p> <p>Del mismo modo,</p>	<p>EPÍCLESIS (junta las manos y, manteniéndolas extendidas sobre las ofrendas, dice: MR)</p> <p>(junta las manos y traza el signo de la cruz sobre el pan y el cáliz conjuntamente, diciendo MR) († MR)</p> <p>(junta las manos MR)</p> <p>NARRACIÓN DE INSTITUCIÓN Y CONSAGRACIÓN (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 MR)</p> <p>(Toma el pan, y sosteniéndolo un poco elevado sobre el altar, prosigue MR)</p> <p>(se inclina un poco MR)</p> <p>(Muestra el pan consagrado al pueblo, lo deposita luego sobre la patena y lo adora, haciendo genuflexión. MR) (Si se usa incienso, el ministro inciensa la hostia (OGMR 150) “con tres movimientos de turíbulos” (OGMR 277) (Después prosigue MR)</p> <p>(Toma el cáliz y, sosteniéndolo un poco elevado sobre el altar, prosigue: MR)</p>
---	---

<p>tomó el cáliz lleno del fruto de la vid, te dio gracias y lo pasó a sus discípulos, diciendo:</p> <p>"Tomen y beban todos de él, porque este es el cáliz de mi Sangre, Sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por ustedes y por muchos para el perdón de los pecados. Hagan esto en conmemoración mía".</p> <p>ACLAMACIÓN MEMORIAL Este es el sacramento de nuestra fe. Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!</p> <p>ANÁMNESIS- OBLACIÓN- EPÍCLESIS SEGUNDA 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 su Cuerpo y su Sangre, sacrificio agradable a ti y salvación para todo el mundo.</p> <p>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 un solo cuerpo por el Espíritu Santo, seamos en Cristo víctima viva para alabanza de tu gloria.</p> <p>INTERCESIONES 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. Acuérdate también de los que murieron en la paz de Cristo y de todos los difuntos, cuya fe sólo tu conociste.</p> <p>Padre de bondad, que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino, con María, la Virgen Madre de Dios, 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,</p> <p>por quien concedes al mundo todos los bienes.</p>	<p>(se inclina un poco MR)</p> <p>(Muestra el cáliz al pueblo, lo deposita luego sobre el corporal y lo adora, haciendo genuflexión. MR) (Si se usa incienso, el ministro incienso el cáliz (OGMR 150) "con tres movimientos de turíbulos" OGMR 277)</p> <p>ACLAMACIÓN MEMORIAL</p> <p>(Después el sacerdote, con las manos extendidas, dice: MR)</p> <p>ANÁMNESIS- OBLACIÓN- EPÍCLESIS SEGUNDA</p> <p>INTERCESIONES</p> <p>(Junta las manos MR)</p>
--	---

<p>DOXOLOGÍA</p> <p>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.</p> <p>Amén.</p>	<p>DOXOLOGÍA (Toma la patena con el pan consagrado y el cáliz, y elevándolos, dice: MR)</p> <p>(El pueblo aclama MR)</p>
--	--

7) Sentido de los gestos y posturas de la PEIV

Ya hemos visto el texto ritual de la PEIV con los complementos que se encuentran en el OGMR. Todos esos gestos y posturas se realizan cada vez que se celebra la misa. Y hemos visto la importancia que tiene entender el sentido y contenido de los gestos. Por eso ahora nos detenemos brevemente en cada uno de los que aparecen en la PEIV.

7.1 Estar de pie

Durante la plegaria eucarística, todo se realiza de pie, es la postura más usada salvo el momento de genuflexión. En la misa también se está sentado, que es la actitud propia de la escucha o de la meditación. Estar de pie es signo de disponibilidad conciente. Al orar de pie los cristianos muestran su dignidad de hijos de Dios. Como tenemos en nosotros el Espíritu que nos hace exclamar “Abba”, “nos atrevemos” a llamar a Dios “Padre” (cf. Rom 8,15) y a estar de pie delante de él. Es una actitud de confianza hacia Dios a quien vemos, sobre todo, como Padre. El estar de pie es el signo de nuestra dignidad como bautizados delante de Dios

“Cuando nos ponemos de pie para la oración, asumimos nuestra estatura completa ante Dios, no con orgullo, sino con una humilde gratitud por las cosas maravillosas que Dios ha hecho al crearnos y redimirnos. Por medio del Bautismo, se nos ha dado a compartir una parte de la vida de Dios y la posición de pie es un reconocimiento de este don maravilloso”.⁶²⁰

Es una actitud que indica prontitud, estar disponible, preparado para la acción. Por tanto indica decisión y voluntad para seguir al Señor. Es también señal de alegría.

⁶²⁰ <http://es.catholic.net/conocetufe/423/900/articulo.php?id=7959> [consultado: 10 de Junio 2014]

“Durante el primer milenio, los cristianos tuvieron prohibido arrodillarse en la liturgia de los domingos, pues -como sabemos- el día del Señor conmemora la Pascua, la Resurrección de Jesús. Así como la muerte es «estar postrado», la resurrección es un levantarse, un «volver a estar de pie». Por eso esta postura manifiesta también nuestra fe en Jesús resucitado”.⁶²¹

Estar de pie es también una actitud de espera escatológica de los que esperan la venida final: “porque no tienen nada que temer, prontos para acoger al Esposo que viene e invita al banquete nupcial del cielo”.⁶²² Así estarán también los elegidos cantando y alabando a Dios en el Apocalipsis (7,9; 15,2).

7.2 *Los gestos con las manos*

Los gestos con las manos que acompañan toda la plegaria, son un signo de oración. Las manos son signo del orante, como Moisés orando intensamente a Dios en favor de su pueblo que luchaba contra Amalec (Ex 17, 11-14). “A veces unidos a la palabra, y otras veces sin ella, los gestos de una mano pueden expresar, con su lenguaje no-verbal e intuitivo, una idea, un sentimiento, una intención. Y lo hacen con elocuencia”.⁶²³ Las manos expresan el interior del que lleva adelante la acción. En esta misma plegaria IV se habla de Dios: “compadecido tendiste la mano a todos”. Con las manos el sacerdote hace distintos gestos: las extiende, las eleva, las junta, las tiene extendida sobre las ofrendas y traza el signo de la cruz. Es el modo normal de la oración presidencial.

Las manos elevadas son el símbolo y la invitación a tener un espíritu vuelto hacia arriba que tiende a Dios (por ejemplo Sal 62, 5; 140, 2). Desde nosotros hacia Dios, los brazos y las manos pueden expresar muy bien la actitud interior. Los brazos abiertos y elevados han sido desde siempre una de las posturas más típicas del hombre orante. “Unos brazos elevados, una manos que tiendan a lo alto, son todo un discurso, aunque digan pocas palabras. Pueden ser un grito de angustia y petición, o una expresión de alabanza y gratitud”.⁶²⁴ El orar en esta postura tiene un tono expresivo no solo de petición por si mismo, sino de intercesión por los demás. Es la sintonía entre la actitud del alma y la de las manos la que puede expresar en plenitud los sentimientos de

⁶²¹ <https://www.aciprensa.com/catequesis/misa3.htm#19> [consultado: 10 de Junio 2014]

⁶²² R. FALSINI, *Invitados a la cena del Señor. Gestos y palabras de la misa*, Madrid, San Pablo, 1994, 108.

⁶²³ J. ALDÁZBAL, *Gestos y símbolos*, Buenos Aires, Agape libros, 2007, 131.

⁶²⁴ *Ibid.*, 134.

un cristiano en oración: “quiero que los hombres oren constantemente, levantando las manos al cielo con recta intención, sin arrebatos ni discusiones” (1 Tim 2,8).

Las manos extendidas al comienzo de la plegaria son el modo de saludar a la comunidad reunida. Son el signo de Cristo Jesús, que “extendió sus brazos en la cruz” y así trazó el signo eterno de la Alianza. “Cuando el celebrante proclama en esa postura la Plegaria eucarística, actualizadora de la entrega sacrificial de Cristo Jesús, imita a éste, que nos salvó extendiendo sus brazos en la cruz”.⁶²⁵ El sacerdote con el gesto de las manos muestra la relación a su pueblo y a Dios. “Expresa también con sus manos la comunión con la asamblea, la dirección vertical hacia Dios su propio compromiso como orante”.⁶²⁶ Y eso no quita de él su conciencia de hombre limitado y necesitado de salvación, expresado en el lavatorio de manos “conciente de su debilidad, hace ante todos un gesto penitencial, porque no se siente digno, ni ante Dios ni ante la comunidad, de elevar esas manos en nombre de todos hacia Dios”.⁶²⁷

Las manos extendidas también están abiertas, “manos abiertas que piden, que reconocen su propia pobreza, que esperan, que muestran su receptividad ante el don de Dios. Manos abiertas: lo contrario del puño violento o de las manos cerradas del egoísmo”.⁶²⁸ Juntar las manos “es la actitud de recogimiento, de la meditación, de la paz. El gesto de uno que se concentra en algo, que interioriza sus sentimientos de fe. La postura de unas manos en paz, no activas, no distraídas en otros menesteres mientras ora ante Dios”.⁶²⁹

7.3 Imponer las manos sobre las ofrendas

Imponer las manos sobre alguien o sobre algo en la liturgia, es siempre un gesto que expresa la invocación que se hace de la bendición divina sobre las personas o cosas de esa imposición. Se realizaba en el antiguo testamento para bendecir o dar tareas (Gn 48, 14-16; Lev 9, 22; Num 27, 18-23; Dt 34,9). También para las actividades sacrificiales (Lv 1,4; 3,2; 4,15.18.22). Jesús realiza el gesto de la imposición para bendecir (Mt 19, 13-15; Mc 5, 23; 7, 32; 8, 23-25; 10, 13-16; Lc 4, 40; 24, 50). Y se

⁶²⁵M. EXPÓSITO LASTRA, *Conocer y celebrar la Eucaristía*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2001, 333.

⁶²⁶J. ALDAZÁBAL, *Gestos y símbolos*, 136.

⁶²⁷*Ibid.*

⁶²⁸*Ibid.*, 134.

⁶²⁹*Ibid.*, 135.

continúa con los discípulos después de la ascensión de Jesús (Hch 6,6; 8, 17; 9, 17; 13,13; 19, 6; 28, 8-9). Señala siempre la transmisión del Espíritu para una bendición, curación o envío de tareas.

En esta tradición se inserta la imposición de manos sobre las ofrendas. “Es el antiguo gesto llamado *xeirotonía*, para suplicar que venga el Espíritu Santo”.⁶³⁰ Dios es la fuente del pedido, y la imposición sobre las ofrendas el destino de ese pedido del Espíritu. “La imposición de manos nos educa para reconocer que en todo momento dependemos de la fuerza de Dios, que invocamos humildemente. Es la iniciativa de Dios, sus dones continuos, la fuerza de su Espíritu Santo, lo que nos recuerda este gesto”.⁶³¹ En la acción de la imposición de manos se unen la transmisión del Espíritu, la bendición y el aspecto sacrificial. Es el gesto que acompaña a la epiclesis de consagración, “en que se pide al Padre que envíe su Espíritu Santo (o el poder de su bendición) sobre el pan y sobre el vino, para que se conviertan, por su poder, en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo (CEC 1353).

7.4 Trazar el signo de la cruz sobre el pan y el vino

El signo de la cruz inicialmente hacía referencia a Cristo, pero “posteriormente se ha ido profundizando el valor redentor de la cruz, instrumento de nuestra salvación y fuente de toda bendición. De aquí la costumbre de bendecir o de signar personas o cosas con una señal de la cruz o con la misma cruz”.⁶³² Tiene un doble sentido: por un lado “tiene un sentido ostensivo, o señalativo, del pan y del vino; como si dijera: «de manera que este pan se convierta en el Cuerpo..., y este vino se convierta en la Sangre de Jesucristo»”.⁶³³ Pero a este sentido se añade otro: el sacrificial. “No en vano el misterio eucarístico, que suplica la epiclesis, hace sacramentalmente presente el sacrificio de la cruz, la entrega amorosa del señor, su Cuerpo «entregado» y su sangre «derramada»”.⁶³⁴

7.5 Tomar el pan y elevarlo. Tomar el cáliz y elevarlo

⁶³⁰ O. SANTAGADA, *Simbolismo y comunicación*, 222.

⁶³¹ J. ALDAZÁBAL, *Gestos y símbolos*, 148.

⁶³² R. FALSINI, *Invitados a la cena*, 104-105.

⁶³³ M. EXPÓSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 334.

⁶³⁴ *Ibid.*

Este gesto es repetición del de Cristo en la última Cena, y al realizarlo ayuda a ir entrando en el misterio de la misma cena de Jesús. Así lo recuerda el relato litúrgico “tomó el pan... tomó el cáliz”. Ayuda a crear ambiente. “Realizarlo de forma digna y expresiva puede facilitar el que los fieles entren en la realidad del misterio, y en la persona del celebrante, que representa al Señor, vean a este mismo actualizando su autoentrega en la Eucaristía”.⁶³⁵

7.6 Inclinarsse un poco

Inclinarse es un signo de humildad reconociendo la grandeza y santidad de Dios. La inclinación es signo de la reverencia y el honor que se tributa a las personas o sus signos. Ayuda a expresar nuestra oración intensa y nuestra adoración ante su presencia. El OGMR propone dos formas de inclinaciones:

“Hay dos clases de inclinaciones, es decir de cabeza y de cuerpo: a) la inclinación de cabeza se hace cuando se nombran juntamente las tres Divinas Personas, y al nombre de Jesús, de la Santísima Virgen María y del santo cuyo honor se celebra la Misa. b) la inclinación del cuerpo, o inclinación profunda se hace: al altar; en las oraciones Purifica mi corazón y Acepta Señor... en el canon romano a las palabras Te pedimos humildemente... el sacerdote además se inclina un poco en la consagración, cuando profiere las palabras del Señor” (OGMR 275)

Inclinar la cabeza o medio cuerpo es un gesto muy común para indicar respeto y reconocimiento de la superioridad de otro. También es un modo de expresar la importancia del momento

“la importancia de unas palabras que no quedan en un mero relato de lo acontecido en otro tiempo, sino que, en el poder del Espíritu, realizan lo que dicen: mi Cuerpo, mi Sangre... Quien pronuncia esas palabras lo hace con la reverente humildad de quien se sabe instrumento del Señor, cuyo poder invoca. Omitir totalmente esa inclinación puede hacer que las “palabras de la consagración” parezcan puro relato; pero exagerarla puede teñir esas palabras de un tinte mágico, del todo inapropiado”.⁶³⁶

7.7 Mostrar el Cuerpo y la Sangre de Cristo al pueblo

Luego de las palabras de la consagración se muestra el cuerpo y la sangre de Cristo. “Esta elevación fue introducida por el obispo de París de 1198 a 1208, Eudes de

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ *Ibid.*, 335.

Sully (+1208) en el s. XIII, a causa de la crisis teológica provocada por Berengario de Tours”.⁶³⁷ Es un gesto que se hace con su debida pausa, pero sin convertirla en un momento de adoración extendida dentro de la Misa. Mostrar el pan y el vino consagrados es un gesto de presentación a los fieles (y no de ofrenda como en la doxología). “La mostración del pan y vino no es un elevar hacia lo alto las sagradas especies, en gesto solemne de ofrenda, como en la doxología final, sino un ponerlas, con sencillez y naturalidad, ante la vista de la asamblea, para su contemplación adorante”.⁶³⁸ Se eleva el cuerpo y luego la sangre para que los fieles puedan mostrar su fe en la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo.

7.8 Adorar con la genuflexión

La genuflexión es doblar la rodilla y expresa una actitud de humildad, arrepentimiento y penitencia. Nos recuerda a Pedro cayendo de rodillas y exclamando: “Apártate de mí, Señor, que soy un pecador” (Lc. 5,8). Pero el cristiano se arrodilla ante Dios precisamente porque él es Dios, el único Señor del universo. Es un signo de adoración que da a la oración un acento muy particular. El mismo Jesús “puesto de rodillas” oró durante su agonía en Getsemaní (Mt. 26,39) y san Pablo se refiere a esta actitud: “Doblo mis rodillas delante del Padre de quien procede toda paternidad” (Ef. 3,14). La genuflexión es un buen modo de ubicarnos delante del misterio trascendente de Dios:

“El que ora de rodillas reconoce la grandeza de Dios y su propia debilidad. Se hace pequeño ante el Todo Santo: ¿no es esta la actitud fundamental de la fe cristiana? Ciertamente el que se arrodilla ante Dios, con humildad, no se siente avergonzado ni humillado, ni tiene conciencia de esclavo. Es un hijo, es libre, por la misericordia de Dios: pero nunca olvida su condición débil y su dependencia total de Dios. “No deberíamos perder la experiencia que supone ponernos de rodillas delante de Dios: mostrar visiblemente nuestra humildad, nuestro anonadamiento y adoración ante su Misterio”.⁶³⁹

“La genuflexión, que se hace doblando la rodilla derecha hasta el suelo, es signo de adoración; por eso se reserva para el Santísimo sacramento y para la santa Cruz” (OGMR 274) “En la misa el sacerdote celebrante hace tres genuflexiones: después de la elevación de la hostia, después de la elevación del cáliz y antes de la comunión”

⁶³⁷ O. SANTAGADA, *Simbolismo y comunicación*, 223.

⁶³⁸ M. EXPÓSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 335.

⁶³⁹ J. ALDAZÁBAL, *Gestos y símbolos*, 237.

(OGMR 274). De ese modo adoramos al Señor presente en la Eucaristía. “Es una muestra de la fe y del reconocimiento de la Presencia Real. Es todo un discurso corporal ante el sagrario: Cristo es el Señor y ha querido hacerse presente en este sacramento admirable y por eso doblamos la rodilla ante él”.⁶⁴⁰

7.9 Incensación

Aunque no está en las rubricas del texto, el OGMR lo propone como posibilidad de hacerlo. Allí se explica su sentido y los momentos donde puede utilizarse dentro de la PE. “La incensación expresa reverencia y oración, como lo indica la Sagrada Escritura (cf. Sal 140, 2; Ap 8,3). El incienso puede usarse *ad libitum* en cualquier forma de misa: en la elevación de la hostia y del cáliz después de la consagración” (Cf. OGMR 276 e). “Si se usa incienso, el ministro inciensa la hostia y el cáliz, cuando son presentados al pueblo después de la consagración” (OGMR 150). Luego, dice cómo debe hacerse la incensación: “con tres movimientos de turíbulos se inciensan: el Santísimo Sacramento...” (OGMR 277).

7.10 Elevar juntos el Cuerpo y la Sangre de Cristo en la doxología

Toda la plegaria termina con la elevación del Cuerpo y Sangre de Cristo. “La elevación en la doxología final tiene claro sentido oblativo-ofertorial: en el Cristo, por quien hemos recibido todo, devolvemos todo al Padre, glorificando su nombre. Es un gesto que ha de hacerse con solemnidad y relieve, y manteniéndolo todo el tiempo que dura la doxología, incluido el amen de la asamblea”.⁶⁴¹ La elevación en la doxología muestra como por ese Cristo que tiene en las manos es como la comunidad rinde a Dios el mejor homenaje de adoración. En los términos del misal se muestra una jerarquía entre los gestos de elevación (que en la doxología son los dones de Cuerpo y Sangre juntos).⁶⁴² No sólo desde lo físico de la elevación, sino también desde el canto, se invita

⁶⁴⁰ *Ibid.*, 234.

⁶⁴¹ M. EXPOSITO LASTRA, *Conocer y celebrar*, 338.

⁶⁴² J. ALDAZÁBAL, *Gestos y símbolos*, 138: “En el ofertorio, el sacerdote tiene la patena con el pan y la sostiene un poco elevada sobre el altar» (*aliquantulum elevatam*: un poquito elevada); en la consagración «toma el Pan y teniéndolo un poco elevado sobre el altar (*parum elevatum*: un poco elevado), lo muestra

a distinguir la importancia de este momento de elevación. “La proclamación invita a ser cantada, y el amén de la asamblea tendría que ser intenso, y lo suficientemente largo o repetido como para resultar significativo. Durante la doxología se levantan como en ofrenda, como acto de exaltación conclusiva, y no se dejan sobre el altar hasta que no se ha terminado totalmente el amen de la asamblea”.⁶⁴³

7.11 *El silencio*

El texto ritual de la PEIV, no habla de silencio. El OGMR habla del silencio,⁶⁴⁴ y en la PE al ser una oración presidencial, sólo que “la plegaria eucarística exige que todos la escuchen con silencio y reverencia” y que “el pueblo se unirá al sacerdote en la fe y con el silencio” (OGMR 78 y 147). Considerar el silencio es importante desde la consideración del lenguaje no verbal y como posibilidad de espacio a la Palabra. “Las plegarias eucarísticas no se entienden sin el silencio de la asamblea y los silencios que hace el mismo sacerdote. Existe el silencio también entre párrafos y frases, cuando no se corre, sino que quiere darse el significado pleno a lo que se está pronunciando”.⁶⁴⁵

8) *Recapitulación*

“El texto litúrgico debe ser comprendido en su carácter de oración proclamada, canto de la asamblea, aclamación o respuesta, no mera fórmula a ser meditada y estudiada en un momento fuera de la celebración”.⁶⁴⁶ Para poder tener una buena apreciación de la PEIV hay que tener en cuenta sus palabras y sus gestos en el momento de la celebración. Gestos que son realizados por el hombre, pero que son inspirados por el Espíritu Santo que les da vida.

al pueblo...»; mientras que en la doxología final, toma «la patena con la Hostia, y el cáliz, y elevándolo ambos (*utrumque elevans*) dice...»”. Habría que corregir, o explicitar mejor, el segundo movimiento. El sacerdote tiene los dones un poco elevados para pronunciar las palabras de la consagración. Al mostrarlo al pueblo lo eleva más, aunque el misal no haga referencia de la medida.

⁶⁴³ J. LLIGADAS-J. GOMIS, *La misa dominical, paso a paso. Para revisar y mejorar la celebración de las misas dominicales. Dossiers CPL 16*, Barcelona, CPL, 2001⁸, 84.

⁶⁴⁴ Se habla del silencio, y de sus distintas naturalezas: en el acto penitencial y en la invitación a orar, al terminar la lectura o la homilía, después de la comunión (Cf. OGMR 45).

⁶⁴⁵ O. SANTAGADA, *Simbolismo y comunicación*, 224.

⁶⁴⁶ A. IVORRA, *La reducción*, 265.

El proyecto conciliar que tenía una fuerte mirada en la participación buscó la reforma de los ritos. Los antecedentes inmediatos que tenía la PEIV eran el canon romano y las anáforas orientales. Viéndolas se puede apreciar el cambio y las opciones que se hicieron en la IV. La tarea de la simplificación frente a la acumulación de gestos en el canon romano, y el desconocimiento de los gestos orientales en la tradición romana limitaron el enriquecimiento gestual de la PE. Por otro lado, no se buscó expresar diversidad de riqueza gestual a la hora composición de las tres nuevas del 68 como se hiciera en el plano textual.

La posibilidad abierta a la liturgia en lengua vernácula hizo que se pusieran en la dimensión de la palabra los mayores esfuerzos en las tareas de reforma. Se puso el acento en lo teológico textual y se descuidó la reflexión sobre el sentido de la dimensión gestual. No se pone en duda la objetividad de la obra salvadora, sino la significatividad de sus expresiones para el hombre. El trabajo realizado sobre el *Ordo* llevó a una reducción de la mirada reformadora. Se llegó así a una reducción textual, donde se lograron tener buenos textos, bien fundamentados teológicamente y bellos literariamente. La consideración de la dimensión ritual y la comunicación no verbal equilibra y ayuda a una mirada más plena del hombre que celebra y que quiere encontrarse con Dios.

Entender el sentido de los gestos rituales hace que puedan realizarse y vivirse. Implica la reflexión del cuerpo que realiza el gesto y al cuál interpela, e incluyen una dimensión comunitaria de los otros con los que se realiza la celebración. Conocer el sentido cultural del que nacen los gestos hace que se de sentido y riqueza. Y entender el sentido de repetición, que es constitutivo al rito, lejos de limitar la posibilidad del que celebra, la potencia.

Poder ver el texto ritual de la PEIV, con su dimensión de palabras y gestos juntos, ayuda a entender la dinámica oracional que nos propone la PE. Considerar los gestos que se realizan y hacer explicaciones de ellos hace que se dé más fuerza a la oración.

CONCLUSIÓN

“Dar un rostro nuevo y una voz potente a la oración de la Iglesia”, era un deseo al comenzar esta investigación. Al finalizar este trabajo de investigación podemos decir las siguientes conclusiones.

Hemos podido ver, en el primer capítulo, la historia en la cuál surgió y se compuso la Plegaria eucarística IV. Se puede valorar mejor el fruto de la Plegaria si se la entiende en el marco de la reforma litúrgica que se dio en torno al Concilio Vaticano II. La Iglesia ha podido dar un paso muy importante al componer y aprobar nuevas plegarias, enriqueciéndose con la tradición oriental, dentro de la tradición romana. Así surgió la plegaria eucarística IV. Ese trabajo de composición se encontró con el trabajo posterior de presentación y recepción, que no siempre se ha podido resolver. Eso ha afectado la fecundidad de la participación en la plegaria, ya que es “la oración de la Iglesia”. Presentada esa coyuntura, se podía empezar a reproponer la plegaria. Han pasado 50 años, pero pueden sernos útiles las palabras que el Cardenal Daneels daba a los 20 años del Concilio Vaticano II:

“Veinte años después del Concilio y su Constitución sobre la liturgia, queda mucho por hacer. Sin embargo sería injusto y poco acertado caer en el pesimismo y en el desánimo. ¿Ya sabemos que el último libro litúrgico surgido de la reforma del concilio de Trento –el ritual de Paulo V– no salió hasta 1614, es decir más que medio siglo después de la terminación del Concilio? Pues bien, veinte años es muy poco tiempo en la historia del pueblo de Dios”.⁶⁴⁷

En el segundo capítulo hemos buscado hacer un desarrollo de la Historia de la Salvación. Ha sido una hermosa exposición de fe, que al hacerse en una celebración, se la mira en un marco de alabanza. Es un texto lleno de inspiración bíblica, que muestra una imagen de Dios, del hombre y la creación muy positiva. Se han elegido formas de

⁶⁴⁷ G. DANEELS, *Vingt ans après la «Constitution sur la Liturgie»*, citado en X. BAZURKO, *Historia de la Liturgia*, Barcelona, CPL, 2006, 633.

expresión muy poéticas, ya que una liturgia que no nace poéticamente es un fracaso.⁶⁴⁸ Para el hombre que celebra, recuerda sus fundamentos y toma cada vez más conciencia de sus orígenes. Ver la creación y la historia de salvación lleva al hombre a descubrir el amor que Dios le tiene. Por eso no le alcanza con decir unas definiciones de Dios, o relatar unos hechos. Los contenidos son intercalados con actitudes y sentimientos: levantar el corazón, dar gracias, glorificar, exultar, tener alegría, alabar, cantar. De parte de Dios, escucha y recuerda lo que es y lo que hizo por amor al hombre. Los contenidos se recuerdan y expresan un modo donde se va moviendo el corazón. Por eso se dice que el Padre hizo todo con sabiduría y amor, propone vivir en amistad, no abandona, se compadece, tiende la mano y tanto amó al mundo que dio hasta lo más preciado, su Hijo único. Jesús no hará más que continuar con los designios del Padre. La misma lógica de amor, que se acerca y comparte la misma condición humana, que anuncia el amor del Padre, dejándose afectar por lo que vive el hombre. Jesús busca, por amor, completar los designios de Dios para el hombre, ofreciéndose a sí mismo para la salvación de los pecados en el Misterio Pascual. Las obras expresan el amor de Dios y despiertan el amor del hombre. “El amor de Dios expresado en el lenguaje auténtico de las obras. No importa la ausencia de expresiones orales por parte de Dios. Este Amor nos debe llevar dialécticamente a una expresión de amor operativo en todo”.⁶⁴⁹ De ese modo, se actualiza para Dios y el hombre el vínculo de amor, que lleva a continuar la obra de amor y salvación. Se apela a lo que es, a lo que hizo, a las causas para despertar el amor que lleve a obras en el mundo y en la historia. La liturgia cristiana no es un rito aislado sin historia, sino una celebración en continuidad con otras celebraciones que a lo largo del tiempo celebró la comunidad creyente. Es el conocimiento en sentido bíblico que da la comprensión viva de Dios y sus obras, de su voluntad, su intervención en el mundo, y de su significación profunda en la vida del hombre. Este conocimiento y esta comprensión nos son dados por la revelación divina, que es contenido principalmente en las Escrituras y que aceptamos por el don de la fe. Es necesario precisar un conocimiento vivo, porque no se busca un contenido puramente conceptual: la inteligencia juega su papel, pero necesita de la cooperación de la voluntad, los sentimientos y de toda la vida. Tal es el contenido del concepto bíblico de conocer, que debe llevarnos a la conversión afectiva que plantea Lonergan:

⁶⁴⁸ Cf. M. D. CHENU, *Antropología de la liturgia*, en J.P. JOSSUA; Y. CONGAR (dir.), *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid, Taurus, 1969, 193.

⁶⁴⁹ F. J. ARNAIZ, *Contemplación para alcanzar amor*, en AAVV, *Los ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso internacional de ejercicios. Loyola 1966*, Madrid, BAC, 1968, 430

“Las cuestiones para la inteligencia, para la reflexión y para la deliberación revelan el eros del espíritu humano, y su capacidad y deseo de auto-trascendencia. Pero esa capacidad encuentra su plenitud, y ese deseo se convierte en alegría, cuando la conversión religiosa transforma al sujeto existencial en un sujeto enamorado, aprehendido, cautivado, poseído, dominado por un amor total y por eso ultra-mundano. Hay una nueva base para valorar y realizar todo bien”.⁶⁵⁰

En el tercer capítulo encontramos que esa dinámica de amor de Dios se hace obra actualizada. La sección epiclética, al tomar de la tradición oriental sus riquezas, se repensó y enriqueció con la reflexión acerca del Espíritu Santo y su obra. Por eso, se pudo explicitar más su presencia y acción. Lo que distingue a esta plegaria es el marco teológico joánico, que da al momento una continuidad en el horizonte de la historia de salvación realizada por amor y que renueva la Alianza. Se llega así al Misterio pascual y se participa de él para la salvación del mundo. El Espíritu nos hace parte del sacrificio, nos convierte en víctimas vivas, siguiendo el camino de Cristo. El Espíritu Santo hace presente a Cristo y su salvación que lleva a la comunión, a la reunión de los dispersos. Por eso la plegaria invita a tener en cuenta, y mirar de modo más amplio a los destinatarios de ese amor y salvación. Se enriquece y extiende la mirada de las intercesiones. No sólo se pide por los que conocieron y conocen por la fe a Dios. Pedir “por los que buscan a Dios con sincero corazón” y también “por aquellos cuya fe sólo Tú conociste” es una apertura a la presencia misteriosa de Dios y el hombre. Tenerlos presentes es un modo de amarlos.

La plegaria eucarística IV es la que más veces llama a Dios Padre, lo que le da a toda la plegaria una entonación filial afectiva muy grande (9 veces en total, lejos de las 3 de la PEII y las 5 de la PEIII). A ese Padre, al que nos dirigimos al comienzo de la plegaria, volvemos a dirigirnos hacia el final, reconociéndonos sus hijos y pidiendo, deseando esa plenitud de amor en la comunión de todos. Se contempla al Padre en el comienzo en sí mismo y en su creación, y se termina pidiendo la redención y su Reino. La obra de Dios en el hombre y en la creación, despierta la glorificación inspirada por el Espíritu. El hombre termina cumpliendo su rol de sacerdote de la creación que se dirige y presenta todo a Dios. Ese dirigirse a Dios, y seguir esperando de Él los bienes, se realiza por mediación de Cristo.

En el cuarto capítulo reflexionamos sobre la dimensión ritual de la PEIV. En este aspecto, la reforma uniformó los gestos de las plegarias. Quizás el aspecto más pobre, por el contexto histórico y cultural en el que se desarrolló la reflexión. Se buscó

⁶⁵⁰ B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 2006⁴, 236.

más la simplificación de lo que se tenía, que el sentido de los ritos y la posibilidad de enriquecerlos. El objetivo de la participación quedó eclipsado por la dimensión de la palabra y la novedad del uso de las lenguas vernáculas. Al reflexionar sobre el sentido y la importancia que tienen los gestos litúrgicos para la oración, descubrimos su necesidad para una comunicación que involucre todas las dimensiones del hombre.

Han pasado casi 50 años de la aprobación de la plegaria eucarística IV. La reflexión sobre el modo que tiene ésta plegaria de presentar a Dios en la Historia del hombre nos invita a continuar su conocimiento y su obra en el mundo. De allí surge la alabanza, la acción de gracias, la adoración. Así realiza el hombre su acto de fe en este Dios en el que cree y espera. No hace falta olvidar que, en la Iglesia, *“l’ortoprassi è importante quanto l’ortodossia; anzi, l’ortodossia in senso pieno implica sempre l’ortoprassi; ortodossia significa infatti sia «retta opinione» che «retta glorificazione»*”.⁶⁵¹ La reflexión ritual, despejada de los prejuicios y miedos, podrá seguir avanzando y enriquecer la experiencia celebrativa para que todo el hombre se encuentre y glorifique a Dios, y reciba de él su santidad.

“Estas formas de renovación litúrgica establecidas por la autoridad eclesiástica son vinculantes para la Iglesia de hoy, pero no deben identificarse sin más con el Concilio en cuanto tal, cuyas instrucciones, en su mayoría bastantes amplias, permiten diferentes realizaciones dentro de un marco común. Por tanto, quien considere que no todo lo dispuesto en esta reforma es un logro y que ciertas cosas son reformables o necesitan ser sometidas a revisión, no es por eso sin más un opositor del «Concilio»”.⁶⁵²

Hablar de la Liturgia y el cambio que significó el Vaticano II, no implica solamente hacer referencia a los cambios producidos en cuestiones externas o materiales. Dar un rostro nuevo a la liturgia es poder dar una expresión nueva en el rostro de la Iglesia. Seguir pensando en reforma sería un nuevo ritualismo. Por eso, dar una voz potente a la oración es invitar a hacer con más fuerza, cuerpo, sentido y dirección, la oración que se viene haciendo. Esta propuesta no excluye el poder mejorar lo que se tiene desde el aspecto material. Pero tanto tiempo y fuerzas se brindó a eso, que se descuidó el “empezar a vivir” con el nuevo espíritu. Mientras se ajusten las mejoras, disfrutemos de la propuesta ofrecida. La plegaria eucarística IV nos invita a ver la liturgia como *Opus Amoris*.

⁶⁵¹ OPE 1, 270.

⁶⁵² J. RATZINGER, *Cuarenta años de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. Retrospectiva y prospectiva*, en: *Obras completas. XI. Teología de la liturgia*, Madrid, BAC, 2012, 512-513.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Fuente

- MISAL ROMANO. *Reformado por mandato del Concilio Vaticano II. Promulgado por su Santidad el Papa Pablo VI. Revisado por su santidad el Papa Juan Pablo II. Versión castellana de la 3ª edición típica latina reconocida por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Edición típica argentina adoptada por las conferencias episcopales de Bolivia, Paraguay y Uruguay*, Oficina del libro, 2009. 529-535 (versión castellana) 1289-1294 (versión latina).

2. Otras fuentes

- *El libro del pueblo de Dios. La Biblia*, Buenos Aires, San Pablo, 1998.
- AAVV., *Antología de Plegarias Eucarísticas*, Cuadernos Phase 184 (2009).
- HÄNGGI, Anton- PAHL, Irmgard, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, 1968.
- NOVA VULGATA. *Bibliorum sacrorum editio. Sacros. Eocum. Concilii Vatican II ratione habita iussu Pauli PP. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata. Editio typica altera*, Librería Editrice Vaticana, 1986.

3. Libros y capítulos principales para el estudio de la PEIV

- CATELLA, Alceste- CAVAGNOLI, Gianni, *Las plegarias eucarísticas. Análisis de los contenidos e indicaciones catequéticas*, Valencia, Edicep, 1990, 71-81.
- EXPÓSITO LASTRA, Miguel, *Conocer y celebrar la Eucaristía*, Barcelona, Centre de pastoral litúrgica, 2001, 313- 319.
- GELINEAU, Joseph, “La cuarta plegaria eucarística”, *Phase* 71 (1996) 41- 57.
- JOUNEL, Pierre, “La composition des nouvelles prieres eucharistiques”, *La Maison-Dieu* 94 (1968) 38- 76, esp. 61- 72.
- MAZZA, Enrico, *Le odierne preghiere eucaristiche. Vol I: Struttura, teologia, fonti*, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 1991, 253- 294.
- *Vol II: Testi et documenti editi e inediti*, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 1991.
- *La Preghiera eucaristica IV: un capitolo di teologia eucaristica*, en AAVV, *Il messale romano del Vaticano II. Orazionale e lezionario. Vol I. La celebrazione del Mistero di Cristo nell'anno liturgico*, Torino, Leumann, 1984, 601- 654.
- RAFFA, Vincenzo, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. Nuova edizione ampiamente riveduta e*

aggiornata secondo l'editio typica tertia del Messale Romano, Roma, CLV, 2003, 747- 761.

- SEGUÍ I TROBAT, Gabriel, *La plegaria eucarística IV del «Missale romanum» de Pablo VI. Estudio teológico. Disertación escrita para la licenciatura en teología dogmática*, Buenos Aires, UCA, 1995.

4. Documentos magisteriales de consulta

- PARDO, Andrés, *Documentación litúrgica. Nuevo Enchiridion. De San Pio X (1903) a Benedicto XVI*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.
- SAGRADA CONGREGACIÓN DE RITOS, *Normas sobre el uso de las tres nuevas plegarias eucarísticas (23-5-68)*, DLNE 256-259.
- CONSILIUM, *Carta sobre la catequesis de las plegarias eucarísticas (2-6-68)*, DLNE 259-265.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Carta “Eucharistiae participationem, sobre las plegarias eucarísticas (27-4-73)*, DLNE 346-353.
- CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Declaración sobre las plegarias eucarísticas y los experimentos litúrgicos (21-3-88)*, DLNE, 458-459.
- *Ordenamiento General del Misal Romano.*
- *Catecismo de la Iglesia Católica.*

5. Libros de consulta sobre la Eucaristía

- ALDAZABAL, José, *La Eucaristía. Edición de 2006, revisada y actualizada*, CPL, Barcelona, 2007.
- ARIAS REYERO, Maximino, *Eucaristía. Presencia del Señor*, Bogota, Celam, 1997.
- AROCENA, Félix, *En el corazón de la Liturgia. La celebración eucarística*, Madrid, Palabra, 2006.
- BOROBIO, Dionisio, *Eucaristía*, Madrid, BAC, 2000.
- GESTEIRA GARZA, Manuel, *La Eucaristía misterio de comunión*, Salamanca, Sígueme, 1995.

6. Libros de consulta sobre las plegarias eucarísticas

- ALDAZABAL, José, *La plegaria eucarística. I- Catequesis*, Barcelona, CPL, 1988.
 - *La plegaria eucarística. II- Pastoral*, Barcelona, CPL, 1988.
 - *Ordenación General del Misal Romano. Tercera edición. Comentario de J. Aldazabal*, CPL, Barcelona, 2005.
- AUGÉ, Matías, *Liturgia. Celebración. Teología. Espiritualidad*, Barcelona, CPL, 1995, 119-127.
- BARAUNA, Guillermo, *La sagrada liturgia renovada por el Concilio*, Madrid, Ediciones Studium, 1965, 507-519.

- BARBA, Maurizio, *La riforma conciliare dell'«Ordo Missae». Il percorso storico-redazionale dei riti d'ingresso, di offertorio e di comuniones*, Roma, CVL, 2002.
- BERNAL, José Manuel, *Celebrar, un reto apasionante. Bases para una comprensión de la liturgia*, Madrid, San Esteban, 2000, 286-294.
- BOROBIO, Dionisio, *Celebrar para vivir. Liturgia y sacramentos de la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 2003, 327-339.
- -, *La celebración en la Iglesia. II. Sacramentos*, Salamanca, Sígueme, 1994, 303-335. 414-420.
- BOUYER, Louis, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística*, Barcelona, Herder, 1969.
- BUGNINI, Annibale, *La reforma de la liturgia. 1948-1975*, Madrid, BAC, 2013.
- CASTELLANO, Jesús, *Pedagogía de la oración cristiana*, Barcelona, CPL, 1996, 114-120.
- CELAM, *La celebración del Misterio Pascual. Manual de liturgia III. Los sacramentos: signos del misterio Pascual*, Celam, Bogota, 2005, 221-227.
- DANEELS, Godfried- MAERTENS, Thierry, *La oracion eucarística. Formas antiguas y nueva concepcion del canon de la Misa*, Madrid, Marova, 1968.
- GIRAUDO, Cesare, *La plegaria eucarística. Culmen y fuente de la divina liturgia*, Salamanca, Sígueme, 2012.
- GOENAGA, José, *Nuevas eucaristías. Orientaciones teológico-pastorales en torno a las nuevas plegarias eucarísticas, por J.A. Goenaga. Documentos. Versión castellana de D. de Baztarrika*, Buenos Aires, Guadalupe, 1969.
- MALDONADO, Luis, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, Madrid, BAC, 1967.
- MARTIMORT, Aimé George, *La plegaria eucarística*, en *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, Herder, 1987, 327- 342; 392-415.
- NOCENT, Adrien, *La reforma litúrgica. Una relectura*, Bilbao, Ediciones EGA, 1993, 31-56.
- REBOK, Juan, *Plegaria eucarística. Momento vértice de la eucaristía. Origen, estructura y sentido*, Buenos Aires, Ágape libros, 2014.
- SÁNCHEZ CARO, José Manuel, *Eucaristía e historia de Salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, Madrid, BAC, 1983.
- VAGAGGINI, Ciprien, *Le canon de la messe et la réforme liturgique. Lex orandi 41*, París, Les éditions du Cerf, 1967.

7. Diccionarios

- LÉON- DUFOUR, Xavier (Dir.), *Vocabulario de Teología bíblica. Edición revisada y ampliada*, Barcelona, Herer, 1978.
- ROSSANO, Pietro; Gianfranco RAVASI; Antonio GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de Teología bíblica*, Madrid, Paulinas, 1990.
- SARTORE, Domenico – Aquille, TRIACCA, (dirs.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987.

7. Voz de diccionario

- BROVELLI, Francisco, “Plegaria eucarística”, en: SARTORE, Domenico – Aquille, TRIACCA, (dirs.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987, 1625-1639.
- CARMONA GARCÍA, Manuel, “Nuevas plegarias eucarísticas”, SARTORE, Domenico; Aquille, TRIACCA, (dirs.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987, 1417-1437.

8. Artículos de revistas

- AAVV., “Diálogos Communio. Los jóvenes y la ritualidad”, *Communio Argentina XX/3* (2013) 36- 47.
- AAVV, “Mesa redonda sobre los proyectos de reforma del Canon”, *Revista litúrgica argentina* 225 (1967) 167- 219.
- ALDAZABAL, José, “Como hablan de Cristo las nuevas plegarias eucarísticas”, *Phase* 105 (1978) 275- 290.
- , “El ritmo de la eucaristía. Para una evaluación del Ordo misae”, *Phase* 92 (1976) 99- 130.
- , “La plegaria eucarística preocupa a todas las Iglesias”, *Phase* 89 (1975) 395- 399.
- , “Mejorar la traducción de las plegarias eucarísticas”, *Phase* 88 (1975) 281- 295.
- , “Plegaria eucarística para jóvenes”, *Phase* 75 (1973) 247- 284.
- ARÓZTEGUI, Francisco, “No abandonaste el hombre al poder de la muerte. Comentario a la Plegaria Eucarística IV”, *Liturgia y espiritualidad* 34/3 (2003) 120- 130.
- BELLA VISTA, Joan, “A propósito de las nuevas plegarias eucarísticas”, *Phase* 88 (1975) 309- 314.
- BERNAL, José, “Entre la anarquía y el fixismo”, *Phase* 103 (1978) 33- 43.
- BRAGA, Carlo, “De novis precibus eucharisticis liturgiae latinae”, *Ephemerides Liturgicae* 82 (1968) 216- 238.
- BROVELLI, Franco, “Preghiere eucaristiche. Apunti su un problema aperto”, *Rivista liturgica* 65 (1978) 449-487.
- CASTELLANO, Jesús, “Teología y espiritualidad de las plegarias eucarísticas”, *Revista de espiritualidad* 214-215 (1995) 45-74.
- , “Un coloquio internacional sobre la plegaria eucarística”, *Phase* 230 (1999) 167- 172.
- CIBIEN, Carlo, “Comunicazione non verbale nella Preghiera eucaristica”, *Rivista liturgica* 5-6 (1996) 721-732.
- CIÓ, Andres di- ESPEZEL, Alberto, “Rito y ritualidad”, *Communio (Edición argentina)* XX/3 (2013) 3- 8.
- CLERCK, Paul, “La participación en la liturgia: la aportación de las ciencias humanas”, *Phase* 179 (1990) 361- 374.
- , “La révision de la pri eucharistique suisse”, *La Maison-Dieu* 191 (1992) 61- 68.
- CRNCEVIC, Ante, “La forma ritual de la fe”, *Communio (Edición argentina)* XX/3 (2013) 9- 22.
- COMISIÓN DIOCESANA DE LITURGIA DE SAN MARTÍN, “El canon de la Misa”, *Revista litúrgica argentina* (1968) 202- 209.

- CONSEJO LITURGICO ARQUIDIOCESANO DE BUENOS AIRES, “Las nuevas oraciones eucarísticas. Notas para homilias”, *Revista litúrgica argentina* (1968) 193- 201.
- DALMAIS, Irénée-Henri, “Le Mystère de la foi Dans l’anaphore de saint Basile”, *La Maison-Dieu* 191 (1992) 45- 59.
-, “Quelques grands thèmes théologiques des anaphores orientales” – *Lex orandi* 47 (1970) 179- 195.
- DIEZ, Lino, “Celebrar mejor la Plegaria Eucarística”, *Phase* 286 (2008) 311- 334.
- FLORISTAN, Casiano, “La plegaria eucaristica desde la asamblea”, *Phase* 180 (1990) 503- 505.
- FRANQUESA, Adalbert, “Composición y estructura de las nuevas anáforas”, *Phase* 46 (1968) 308- 334.
- FRANQUESA, Adalbert, “La labor del «Concilium» en la reforma del «Ordo Missae»”, *Cuadernos Phase* 11 (1989) 45- 71.
- GONZÁLEZ, Ramiro, “La plegaria eucarística. Una contribución a su mejor celebración”, *Phase* 237-238 (2000) 255- 264.
- GONZALEZ FAUS, Jose, “Sobre las plegarias eucarísticas. para continuar la reforma liturgica”, *Phase* 180 (1990) 506- 516.
- GELINEAU, Joseph “Le mouvement interne de la prière eucharistique”, *La Maison-Dieu* 94 (1968) 114- 124.
- GIRAUDO, Cesare, “Notas para una presidencia dinámica de la celebración eucarística”, *Phase* 286 (2008) 328- 333.
- GY, Pierre Marie, “Le «nous» de la prière eucharistique”, *La Maison-Dieu* 191 (1992) 7- 14.
- HUYGUE, Gérard, “Des prières eucharistiques pour l’Eglise d’aujourd’hui”, *La Maison-Dieu* 94 (1968) 125- 138.
- IVORRA, Adolfo, “La reducción «textual» de la liturgia”, *Revista española de Teología* 72 (2012) 263-281.
- JANERAS, Sebastià, “San Basilio en la historia de la Liturgia”, *Phase* 120 (1980) 475- 492.
- JOSSUA, Jean, “Las plegarias libres. Intento de valoración”, *Concilium* 152 (1980) 251- 258.
- LIGIER, Luigi, “La struttura della Preghiera eucaristica: diversità e unità”, *Ephemerides liturgicae* 82 (1968) 191- 215.
- LLOPIS, Joan, “La plegaria eucarística, ¿repetición o sorpresa?”, *Phase* 88 (1975) 271- 279.
- LÓPEZ MARTÍN, Julian, “La eucología como respuesta a la palabra de Dios. Una clave hermenéutica imprescindible”, *Phase* 180 (1990) 457- 464.
- MALDONADO, Luis, “¿Qué es tener sentido liturgico? ¿hay una tipología de la sensibilidad liturgica?”, *Phase* 127 (1982) 9- 20.
- MARSILI, Salvatore, “Forma e contenuto nella preghiera eucaristica”, *Rivista litúrgica*, 40/2 (1973) 204- 220.
- MOELLER, Eugène, “Pour une catéchèse des nouvelles Prières eucharistiques”, *Les Questions Liturgiques et paroissiales* (1968) 193- 200.
- NAPOLI, Giovanni, “Dall’ipotesi di revisione del Canone Romano all’elaborazione di nuove preghiere eucaristiche: l’apporto determinante di Cipriano Vagaggini”, *Rivista Liturgica* 96 (2009) 385- 396.
- NOCENT, Adrien, “Nouve preghiere eucaristiche? Panorama e problemi”, *Rivista liturgica* 40/2 (1973) 151- 166.

- OÑATIBIA, Ignacio, “La plegaria Eucarística en vías de recuperación”, *Phase* 165-166 (1988) 271- 284.
- , “Plegaria eucarística y participación activa”, *Phase* 88 (1975) 257- 270.
- , “¿Para cuando las adaptaciones profundas?”, *Phase* 103 (1978), 9- 32.
- ORCHAMPT, Jean, “Valeur pastorale des nouvelles prières eucharistiques”, *La Maison-Dieu* 94 (1968) 103- 113.
- PAGANO FERNÁNDEZ, Pablo, “La plegaria eucarística, fuente de vitalidad y espiritualidad responsables”, *Communio (Edición argentina)* 1 (1996) 36- 50.
- RUFFINI, Eliseo, “Creatività e fedeltà nella celebrazione eucaristica. Liberalizzazione delle Preghiere eucaristiche?”, *Rivista liturgica*, 40/2 (1973) 167- 203.
- RUSSO, Roberto, “La dimensión litúrgica del Documento de Aparecida”, *Medellín* 132 (2007) 502- 536.
- , “La plegaria eucarística en el rito romano”, material entregado en la Jornada de liturgia de la UCA “La plegaria eucarística, fuente de espiritualidad” (8/7/2009).
- RYAN, Jhon “Les prières eucharistiques de Huub Oosterhuis”, *La Maison-Dieu* 125 (1976) 60- 84.
- SANCHEZ CARO, José Manuel, “Bendición y eucaristía. Veinticinco años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística”, *Salmaticensis* XXX/2 (1983) 123- 147.
- SANTAGADA, Osvaldo, “De una cultura ritual a una cultura secular. Críticas a la reforma litúrgica conciliar”, *Revista Teología* 88 (2005) 591- 599.
- , “Una plegaria sin las palabras de la institución”, *Revista Teología* 96 (2008) 353- 365.
- , “La invocación al Espíritu Santo y la memoria del Misterio Pascual en las Plegarias Eucarísticas”, material entregado en la Jornada de liturgia de la UCA “La plegaria eucarística, fuente de espiritualidad” (8/7/2009).
- , “Simbolismo y comunicación en las plegarias eucarísticas”, *Revista Teología* 105 (2011) 211- 225.
- SARTORE, Domenico. “Preghiera eucaristica: un capitolo aperto della riforma liturgica”, *Rivista liturgica* 69 (1982) 620- 632.
- SEJO, Alejandro, “El memento de los difuntos en la piedad popular”, material entregado en la Jornada de liturgia de la UCA “La plegaria eucarística, fuente de espiritualidad” (8/7/2009).
- TABERA, Arturo “Sobre las plegarias eucarísticas. Carta circular de la s. c. para el culto divino a los presidentes de las conferencias episcopales” y “Comentario de Monseñor Bugnini, secretario de la congregación para el culto divino”, en *Phase* 78 (1973) 521- 534.
- TABORDA, Francisco, “Teología de la eucaristía desde las plegarias eucarísticas”, *Teología y vida* 53 (2012), 339- 371.
- TALLEY, Thomas, “De la “berakah” à l’Eucharistie. Une question à réexaminer”, *La Maison-Dieu* 125 (1976) 11- 37.
- , “Structures des anaphores anciennes et modernes”, *La Maison-Dieu* 191 (1992) 15- 43.
- TENA, Pere, “Las nuevas plegarias eucarísticas”, *Phase* 46 (1968) 335- 350.
- THURIAN, Max, “La théologie des nouvelles prières eucharistiques”, *La Maison-Dieu* 94 (1968) 77- 102.

9. Documento formato electrónico

- LATINO, Aldo. *La preghiera eucaristica IV. Analisi dei contenuti e indicazioni catechetiche*,
http://lnx.catechista.it/index2.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=22&Itemid=56
- ROSAS, Guillermo, *La plegaria Eucarística*. CONALI. Septiembre de 2008, n° 87. <[http://www.iglesia.cl/nuestra liturgia/boletines](http://www.iglesia.cl/nuestra_liturgia/boletines) [acceso: 20 mayo 2012]

INDICE GENERAL

Siglas y abreviaturas.....	3
Introducción.....	4
1) Motivación y pertinencia del tema.....	4
2) Cuestiones metodológicas.....	6
3) Breve recorrido de los capítulos	7
Capítulo I: Historia y características de la PE IV.....	9
Introducción.....	9
1) Contexto y razones para la composición de las nuevas plegarias eucarísticas de 1968.....	9
1.1 El Concilio Vaticano II y la necesidad de reforma litúrgica.....	9
1.2 Revisión del Canon romano y nuevas plegarias eucarísticas.....	10
1.3 Camino de aplicación del Concilio y reforma del Canon.....	11
1.4 Apertura a la creación de nuevas plegarias eucarísticas.....	12
1.5 El camino a la aprobación	14
2) Texto y características generales de la Plegaria Eucarística IV.....	18
2.1 Texto definitivo aprobado.....	18
2.2 Presentación y sentido de la PE IV	21
2.3 Fuentes de inspiración	22
2.4 Características generales y estructura de la PE IV.....	26
3) Proceso de <i>receptio</i> del pueblo de Dios.....	27
3.1 La PE IV propuesta	27
3.2 La evolución de la recepción.....	28
3.2.1 Momento inicial	28
3.2.2 Camino hacia la experiencia actual.....	30
4) Recapitulación	32

Capítulo II: El texto de la PEIV. La sección anamnética o de acción de gracias.....34

Introducción.....	34
1) La acción de gracias de la PEIV.....	35
2) Diálogo inicial.....	38
3) Alabanza a Dios por el mismo (la teo-logia) (TL 1-8).....	39
4) La aclamación (TL 9-20).....	43
5) Alabanza por la creación (TL 21-33).....	48
6) Alabanza por la misión del Hijo (TL 34-47).....	57
7) Alabanza por la misión del Espíritu en la Iglesia (TL 48-53).....	64
8) Recapitulación	67

Capítulo III: El texto de la PEIV. La sección Epiclética.....71

Introducción.....	71
1) Epiclesis (TL 54-60).....	71
2) Narración de la Institución y consagración (TL 61-79).....	78
2.1 Introducción al tema	78
2.2 Marco o introducción del relato.....	81
2.3 Los gestos y las palabras sobre el pan y el vino.....	82
2.4 Orden o mandato de iteración	89
3) Anámnesis y oblación (TL 80-91).....	90
4) Segunda epiclesis (TL 92-98).....	97
5) Intercesiones (TL 99-118)	103
5.1 Introducción al tema.....	104
5.2 Iglesia terrestre.....	105
5.3 Intercesiones particulares.....	109
5.4 Memento de difuntos.....	110
5.5 Iglesia celeste.....	111
6) Doxología (TL 119-124).....	114
7) Recapitulación.....	119

Capítulo IV: La gestualidad ritual de la PEIV.....122

Introducción.....	122
-------------------	-----

1) Sus antecedentes en el canon romano y la tradición oriental.....	123
1.1 El canon romano preconiliar.....	123
1.2 La tradición gestual oriental.....	124
2) Distintas problemáticas en el momento de la composición gestual.....	125
3) ¿Sólo palabras?.....	126
4) La reducción textual y la comunicación no verbal.....	129
5) Sentido de los gestos rituales.....	132
6) La gestualidad en el texto ritual de la PEIV.....	135
7) Sentido de los gestos y posturas de la PEIV.....	138
7.1 Estar de pie.....	138
7.2 Los gestos con las manos.....	139
7.3 Imponer las manos sobre las ofrendas.....	140
7.4 Trazar el signo de la cruz sobre el pan y el vino.....	141
7.5 Tomar el pan y elevarlo. Tomar el cáliz y elevarlo.....	141
7.6 Inclinarsse un poco.....	142
7.7 Mostrar el cuerpo y la sangre de Cristo al pueblo.....	142
7.8 Adorar con la genuflexión.....	143
7.9 Incensación.....	144
7.10 Elevar juntos el cuerpo y la sangre de Cristo en la doxología	144
7.11 El silencio.....	145
8) Recapitulación.....	145
Conclusión.....	147
Bibliografía.....	151
Índice general.....	158