



Tema 1

# LA EUCARISTÍA

## 1 Materiales Auxiliares



## La estructura de la Plegaria Eucarística



# ESTRUCTURA DE LA PLEGARIA EUCARÍSTICA

- **Diálogo.**
- **Prefacio.**
- **Aclamación:** canto del *Santo* por toda la asamblea.
- **Fórmula de enlace:** *Santo eres en verdad...*
- **Epiclesis 1ª:** *Por eso te pedimos que santifiques estos dones con la efusión de tu Espíritu...*
- **Relato de la institución:** *El cual, cuando iba a ser entregado...*
- **Aclamación del pueblo:** *Anunciamos tu muerte...*
- **Anámnesis:** *Así pues, al celebrar el memorial...*
- **Oblación u Ofrenda:** *Te ofrecemos el pan de vida...*
- **Epiclesis 2ª:** *Te pedimos, humildemente, que el Espíritu Santo...*
- **Intercesiones:** *Acuérdate, Señor, de tu Iglesia...*
- **Doxología:** *Por Cristo, con él y en él...*
- **Aclamación del pueblo:** *Amén.*

## LAS ORACIONES DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

PLEGARIA	FUNCIONALIDAD	ELEMENTOS OBJETIVOS	ELEMENTOS ESTRUCTURALES
COLECTA OGMR 32	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Expresa la índole de la celebración</li> <li>• Plegaria presidencial</li> <li>• Dirigida al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.</li> </ul>	<p>INVOCACIÓN</p> <p>ANÁMNESIS</p> <p>SÚPLICA</p>	<p>—<b>Invocación:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Oh Dios,</li> <li>• Señor, Dios nuestro,</li> <li>• Señor.</li> </ul> <p>—<b>Proposición o aposición:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>que has iluminado esta noche santa...</b></li> <li>• Dios todopoderoso y eterno, admirable siempre en tus obras...</li> </ul> <p>—<b>Petición:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• concédenos gozar en el cielo del esplendor de su gloria...</li> <li>• derrama los dones de tu Espíritu sobre todos los confines...</li> </ul> <p>—<b>Ampliación (a veces):</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• para que vivamos siempre de aquel mismo amor...</li> </ul> <p>—<b>Conclusión:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo...</li> </ul>
SOBRE LAS OFRENDAS OGMR 53	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Preparar la plegaria eucarística.</li> <li>• Concluir el rito de presentación de los dones.</li> <li>• Plegaria presidencial.</li> <li>• Al Padre por Cristo.</li> </ul>	<p>(ANÁMNESIS)</p> <p>INVOCACIÓN</p> <p>PETICIÓN</p>	<p>—<b>Premisa (a veces):</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Señor, porque sabemos que nos amas, nos presentamos delante de tu altar...</li> <li>• Al ofrecerte, Señor, este sacrificio...</li> </ul> <p>—<b>Petición (con breve invocación):</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Recibe Señor, los dones que te presentamos en este día...</li> <li>• Acepta, Señor, estas ofrendas...</li> <li>• Mira, Señor, los dones de tu Iglesia...</li> </ul> <p>—<b>Ampliación (a veces):</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• y haz que estas ofrendas se conviertan en aquel sacrificio...</li> <li>• pues, al ofrecerte los dones que tú mismo nos diste, esperamos merecerte...</li> </ul> <p>—<b>Conclusión:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Por Jesucristo nuestro Señor.</li> </ul>
POSCOMUNIÓN OGMR 56 K	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rogar por la obtención de los frutos de la comunión.</li> <li>• Plegaria presidencial.</li> <li>• Al Padre por Cristo.</li> </ul>	<p>(ANÁMNESIS)</p> <p>INVOCACIONES ANÁMNESIS</p>	<p>—<b>Premisa (a veces):</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Alimentados ya en la tierra con el pan del cielo...</li> <li>• Señor, así como en la vida humana nos renovamos sin cesar...</li> </ul> <p>—<b>Invocación con proposición o aparición</b></p>

PLEGARIA	FUNCIONALIDAD	ELEMENTOS OBJETIVOS	ELEMENTOS ESTRUCTURALES
ORACIÓN SOBRE EL PUEBLO OGMR 57a	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bendecir al pueblo.</li> <li>• Fórmula más expresiva.</li> <li>• Plegaria presidencial.</li> <li>• Al Padre por Cristo.</li> </ul>	<p>SÚPLICA</p> <p>CONCLUSIÓN</p> <p>INVOCACIÓN PETICIÓN</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Dios todopoderoso y eterno, que en la resurrección de Jesucristo nos ha hecho renacer...</li> <li>—Petición (con invocación breve) <ul style="list-style-type: none"> <li>• te suplicamos que se haga realidad en nuestra vida lo que hemos recibido...</li> <li>• Que esta comunión, Señor, nos purifique...</li> <li>• A los que has alimentado con el don del cielo, dales tu paz, Señor...</li> <li>• La participación en este sacramento, Señor, acreciente nuestra vida cristiana...</li> </ul> </li> <li>—Conclusión: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Por Jesucristo nuestro Señor.</li> </ul> </li> </ul>
ORACIÓN CONCLUSIVA DE UNA HORA DEL OFICIO OGLH 197-200	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Manifestar la índole propia de las horas.</li> <li>• Recapitular la celebración.</li> <li>• Plegaria presidencial o del que dirige la hora.</li> <li>• Al Padre por Cristo en el Espíritu Santo.</li> </ul>	<p>CONCLUSIÓN</p> <p>INVOCACIÓN</p> <p>ANÁMNESIS</p> <p>SÚPLICA</p> <p>CONCLUSIÓN</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>—Petición con invocación breve: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Señor, bendice a tu pueblo que espera siempre...</li> <li>• Dirige tu mirada, Señor, a esta familia tuya...</li> <li>• Concede, Señor, a tus fieles encontrar...</li> </ul> </li> <li>—Ampliación (a veces): <ul style="list-style-type: none"> <li>• y concédele recibir de tu mano generosa...</li> <li>• para que, consolado en el presente, tienda sin cesar hacia los bienes futuros.</li> </ul> </li> <li>—Conclusión: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Por Jesucristo nuestro Señor.</li> </ul> </li> <li>—Invocación (con proposición o aposición): <ul style="list-style-type: none"> <li>• Oh Dios, fuente y origen de nuestra salvación...</li> <li>• Señor, tú eres el dueño de la viña...</li> <li>• Tú nos has convocado, Señor, en tu presencia, en aquella misma hora en que...</li> </ul> </li> <li>—Petición: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Haz que, mientras dura..., te alabemos...</li> <li>• Ayúdanos a soportar el peso del día...</li> <li>• Acoge benigno, Señor, nuestra súplica vespertina y haz que...</li> </ul> </li> <li>—Conclusión: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Por nuestro Señor Jesucristo tu Hijo.</li> <li>• Por Jesucristo nuestro Señor.</li> </ul> </li> </ul>

CUADERNOS PHASE

71

LAS CUATRO PLEGARIAS EUCARÍSTICAS  
DEL MISAL ROMANO

J.-A. JUNGSMANN, El Canon romano y las demás formas de la gran plegaria eucarística .....	3
B. BOTTE, La anáfora breve .....	21
L. BOUYER, La tercera plegaria eucarística .....	29
J. GELINEAU, La cuarta plegaria eucarística .....	41

Dirige Cuadernos Phase: Josep Urdeix

Origen de los trabajos publicados en este Cuaderno:

JOSEPH ANDREAS JUNGMANN, *Le Canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique*, en *La Maison-Dieu* 87 (1966) 62-77. Traducido al castellano en *El Canon de la Misa*, Ed. Litúrgica Española, S.A., Barcelona 1967, 201-221.

BERNARD BOTTE, *La anáfora breve*, LOUIS BOUYER, *La tercera plegaria eucarística*, y JOSEPH GELINEAU, *La cuarta plegaria eucarística*, en *Las nuevas anáforas*, colección "Escucha Israel", n. 2, Ed. Litúrgica Española, S.A., Barcelona 1969, 13-21, 27-39 y 41-61. Original francés en *Anaphores nouvelles*, colección "Assamblées du Seigneur", n. 2, Les Éditions du Cerf, París 1968

**Abril 1996**

Edita: Centre de Pastoral Litúrgica  
Rivadeneyra 6,7. 08002 Barcelona  
ISBN: 84-7467-374-7  
D.L.: B - 15.913 - 96  
Imp.: Multitext, S.L.

## EL CANON ROMANO Y LAS DEMÁS FORMAS DE LA GRAN PLEGARIA EUCARÍSTICA

por JOSEPH ANDREAS JUNGMANN, S.J.

Desde hace siglos, tenemos en la liturgia romana un concepto del Canon al cual va unida la idea de que esta parte de la misa así designada, no sólo es particularmente sagrada, sino también inmune a cualquier cambio y totalmente inmutable. Canon significa, en efecto, como todo el mundo sabe, norma fija, regla precisa. Mas por otra parte observamos que esta parte central de la misa ha tenido en la antigüedad cristiana no solamente una forma del todo diversa, como sabemos gracias a Hipólito, sino que además en las liturgias no romanas de la época actual presenta sólo una ligera semejanza con el Canon romano. Se trata, pues, de un verdadero problema.

### ¿DÓNDE EMPIEZA EL CANON?

Salta a la vista una primera diferencia, cargada de consecuencias, si lo comparamos con todas las demás formas de plegaria eucarística: en la liturgia romana, el Canon comienza solamente después del *Sanctus*. Hasta llegar a las recientes disposiciones, que modifican la rúbrica tradicional, era en este

momento -así lo han comprobado todos los comentaristas a partir de Yvo de Chartres- cuando el sacerdote penetraba él solo en lo íntimo del santuario, por así decirlo, en el santo de los santos del templo; el pueblo, semejante al pueblo del sacrificio de incienso de Zacarías, permanecía fuera orando. El sacerdote hablaba sólo en voz baja. Lo que precede, tal como se ha explicado y continúa explicándose aún en nuestros días, no es más que un “prefacio”, una introducción. Así, a partir del siglo XIII, algunos comentaristas de la misa hacen durar la primera parte “introdutoria” hasta el *Sanctus*. Esta separación se impuso incluso en la distribución de nuestros misales. Mientras que en el siglo VIII todavía las primeras letras V (*ere*) D(*ignum*) eran realzadas por un colorido, a partir de entonces, esta distinción pasó a la T del *Te igitur*, y de ahí nació, como sabemos, la gran imagen del Canon.

Es notorio el contraste frente a las demás formas de la liturgia católica. Ciertamente, el *Sanctus* y la neta cesura que del mismo resulta, se hallan igualmente en todas las demás anáforas usadas en nuestros días. Incluso es en las liturgias orientales donde el *Sanctus* fue introducido en primer lugar; aparece por primera vez en la anáfora de Serapión de Tmuis (hacia el año 350); solamente a partir del siglo V -como lo ha demostrado una reciente investigación-<sup>1</sup> se impone también en Occidente. Pero nunca, en Oriente, se ha deducido de este hecho la idea de que la parte que precede al *Sanctus* carezca de importancia. La tentación de llegar a una tal conclusión era menor, por el hecho también de que muy pronto se introdujo la costumbre de rezar en voz baja -como sabemos gracias a las homilias litúrgicas de Narsay de Nísibe (+ hacia el 502)- aquella parte de la plegaria eucarística que precede al *Sanctus*, así como la que le sigue-<sup>2</sup> y esto desde las primeras palabras, como está prescrito aún hoy día en la liturgia bizantina, entre otras-.

---

1 L. CHAVOUTIER, “Un libellus pseudo-ambrosien”, en *Sacris Euridiri*, 11 (1960), pp. 136-192.

2 R. H. CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai* (Cambridge, 1909), pp. 10-13,18; cf., también, el apéndice de E. BISHOP, “Silent recitals in the Mass of the faithful”, en *ibid.*, pp. 121-126.

## CONEXIÓN ENTRE EL “SANCTUS” Y LO QUE LE SIGUE

Con todo, después de la intercalación del *Sanctus* a manera de primer vértice y punto de reposo, una pregunta subsistió en todas las liturgias: ¿cómo había de proseguirse la plegaria y cómo debía ser llevada al vértice sacramental de la consagración? En los ritos de Oriente encontramos dos soluciones diversas.

A) La tradición egipcia reasume, en la alabanza de los serafines, la palabra *pléres*: el cielo y la tierra están llenos de tu gloria (el *Benedictus* aquí no fue añadido). En el papiro de Der Balizeh, la plegaria eucarística continúa: “Llénanos (*plérosón*) también a nosotros de tu gloria y dignate enviar tu Espíritu Santo sobre estas criaturas y haz de este pan... (sigue la epiclesis), pues en la noche...”<sup>3</sup> El enlace entre ambas expresiones resulta también muy claro en el texto de Serapión: “Lleno está el cielo, llena también la tierra de tu inmensa gloria. Señor de los ejércitos, llena (*plérosón*) también esta ofrenda de tu fuerza y tu comunicación; pues a ti hemos presentado esta oblación viviente, este don incruento...; pues en la noche...” La anáfora de san Marcos presenta la misma trabazón, pero precisando más: “Llenos sean el cielo y la tierra de tu gloria por la aparición de nuestro Señor y Dios y Salvador Jesucristo”. El *plérosón* que sigue implora, también aquí, el descenso del Espíritu Santo, después de lo cual se prosigue una vez más por “Pues en la noche...”

B) No así la tradición sirio-capadocia. Ésta enlaza con la palabra “santo” del canto de alabanza. El documento más antiguo podría muy bien encontrarse en aquella forma primitiva de la anáfora de san Basilio, transmitida, casi con absoluta pureza, en la anáfora egipcia “de san Basilio” hallada por Basilio (+379) y arreglada por él mismo en la anáfora bizantina de san Basilio.<sup>4</sup>

---

3 C. H. ROBERTS - B. CAPELLE, *An early euchologium* (Lovaina, 1949), pp. 24ss. La mención del Espíritu Santo corresponde a la situación teológica subsiguiente a fines del siglo IV, después de la condena de los macedonianos.

4 H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet des Basileios* (Munster,

Empieza, después del triple “santo” -al cual, también aquí, el *Benedictus* sólo fue añadido más adelante-, con estas palabras: “Santo, santo, santo eres, Señor, Dios nuestro. Tú nos has formado y nos has colocado en un paraíso de delicias, y cuando, por el engaño de la serpiente, hubimos transgredido tu mandato y caído de la vida eterna y arrojados del paraíso de delicias, no nos abandonaste para siempre, sino que pusiste sobre nosotros tu mirada de todas las maneras por medio de tus santos profetas, y en estos últimos días, te nos has mostrado a través de tu único Hijo”; sigue la exposición de la encarnación y de la obra de la redención, hasta la resurrección y la ascensión y hasta el retorno prometido; “pero nos dejó este gran misterio de piedad”; sigue el relato de la institución.

Idéntico camino siguen, con pequeñas variaciones, pero casi siempre en forma abreviada, las diferentes anáforas del campo siríaco. Éste es el caso, de manera particularmente simple, en la liturgia maronita: Tú eres santo y misericordiosísimo, Señor, pues por tu amor a nuestra humanidad has enviado...; la víspera de su pasión...”<sup>5</sup> La anáfora del libro VIII de las *Constitutiones apostolicae* refiere de manera inmediata la palabra “santo” al Hijo único, cuya encarnación, obras y pasión se prolongan aquí también, hasta la ascensión; y continúa después: en memoria de todo ello “nosotros cumplimos su mandato; pues en la noche...”<sup>6</sup> La anáfora de Santiago y, después de ella, todas las anáforas sirio-occidentales<sup>7</sup> dilatan de manera inmediata el triple “santo” a las tres Personas divinas. Lo mismo sucede en la anáfora bizantina de san Juan Crisóstomo, cuyo origen se sitúa hoy a finales del siglo IV y en la

---

1931), pp. 10-25. El arreglo hecho por Basilio ha sido puesto en claro de manera definitiva por B. CAPELLE, en su apéndice a I. DORESSE - E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile* (Lovaina, 1960), pp. 45-74.

5 M. HAYEK, *Liturgie maronite* (París, 1964), p. 260.

6 F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western* (Oxford, 1896), pp. 19s.

7 Esta afirmación es en todo caso aplicable a la colección de anáforas que hallamos en B. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio* (PARÍS, 1716), T. II, pp. 125-565.

esfera de Antioquía; aquí, la plegaria continúa de la manera siguiente: “Santo eres, tú y tu único Hijo y tú Espíritu Santo; santo eres y santísima e inmensa tu gloria. Tanto has amado al mundo que le has dado a tu Hijo único”; a continuación, después de una ojeada sobre la *oiconomía* por él realizada, viene el relato de la institución.

El punto de referencia trinitario, en la anáfora siríaco-occidental, se desarrolla de tal manera que comienza por una contemplación de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento -en lo cual sólo la imitan una parte de las anáforas más recientes- y a continuación la acción de Jesús se prolonga hasta la vigilia de su pasión -lo cual se mantiene como regla fija también para las anáforas más recientes.

Semejante conexión con el triple “santo” llega a ser la norma también en Occidente, en las liturgias de tipo galicano. En la mayoría de los casos, la plegaria designada por la expresión *postsanctus* se dirige a Cristo y empieza por las palabras: *Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Iesus Christus*; luego, un enunciado indicando su acción (pero que puede referirse también al triunfo de un mártir) hace pasar rápidamente al *Qui pridie*. No obstante, de conformidad con el carácter menos fijo de estas liturgias, hay también algunas que se apartan de este esquema.

C) Vista sobre este trasfondo, la continuación romana por el *Te igitur* se nos muestra a primera vista como una solución aislada. Ya no se busca la conexión con el himno. No obstante, el *Igitur* recuerda algo de lo precedente: <sup>8</sup> sin duda el tema entero de la plegaria eucarística hasta este momento. Se dirige a Dios Padre la petición de que acepte y bendiga los dones allí presentes. Si

---

<sup>8</sup> Si en la edición crítica de *L'ordinaire de la messe* editada por B. BOTTE y C. MOHRMANN (París, 1953), p. 75, se afirma que el *igitur* en la latinidad del siglo IV no tiene más fuerza que el *dé* griego y que, por lo tanto, no debe ser traducido, séame permitido el observar que Dom B. Botte, en su traducción francesa del texto, contemporáneo casi, de AMBROSIO, *De mysteriis (Sources Chrétiennes, núm. 25 bis)*, traduce cada vez el *igitur* por “pues” (*donc*).



dejamos entonces de lado, como añadido más reciente, los elementos de intercesión que aquí comienzan, sigue inmediatamente el *Quam oblationem*, con la demanda reiterada -y parafraseada esta vez de manera más circunstanciada- de que bendiga los dones. Como contenido primitivo de esta transición, resalta, pues, una idea plenamente aceptable y que ya no resulta tan aislada; pues el parentesco con la forma antigua del *postsanctus* egipcio es evidente: en ambos casos se trata de una epiclesis, bajo la simple forma de una demanda de bendición.<sup>9</sup> Para una liturgia que desarrolla ya en el pasaje que precede al *Sanctus* la acción de gracias por la redención obrada por Cristo, una continuación de este género constituye quizá incluso la solución más apropiada.

#### PRIMERA MENCIÓN DE LA OFRENDA SACRIFICIAL

Y he aquí que nos encontramos en seguida con otra particularidad del Canon romano, que es imitada tan sólo por la plegaria eucarística de las liturgias egipcias: en este lugar menciona ya el sacrificio (*haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata, quae tibi offerimus*), y lo mismo también en el *Quam oblationem*. Otras liturgias, empezando por la de Hipólito, al menos en su estructura primitiva,<sup>10</sup> no conocen el *offerimus*, dentro de la plegaria eucarística, a no ser después de la consagración. Antes de la plegaria eucarística, en el momento en que se preparan los dones de pan y vino sobre los cuales ha de ser pronunciada la plegaria eucarística, varios conceptos del lenguaje sacrificial aparecen también en otras liturgias; y es comprensible. Así como la liturgia romana tiene su ofertorio con la oración conclusiva *super oblata*, también otras liturgias tienen su prótesis o por añadidura aun su proscomidia ampliamente desarrollada, como, por ejemplo, la

<sup>9</sup> Respecto al múltiple parentesco entre las liturgias egipcia y romana, véase J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa* (Madrid, 1959), núm. 69, pp. 78-79.

<sup>10</sup> Esto es aplicable a la anáfora de san Basilio, en la cual, según el análisis de H. ENGBERDING, *op. cit.*, pp. LXXXVI ss., 2 s., 27 ss., el *soi prishpherein* data sólo de Basilio.

liturgia bizantina. También se abren paso de manera espontánea algunos pensamientos sacrificiales en relación con la gran entrada durante la cual los dones son llevados al altar. Con todo, en la plegaria eucarística no se encuentran sino después de la consagración, si exceptuamos el ordenamiento egipcio y romano.

#### LA EPÍCLEISIS

Dentro de este contexto hay que situar la cuestión de la epiclesis. El hecho de que la liturgia romana esté desprovista de epiclesis se acostumbra a considerar como una de las diferencias más significativas en comparación con las liturgias de Oriente e incluso llega a lamentarse con frecuencia como una grave laguna. Sería más exacto hacer notar que la liturgia romana no tiene epiclesis del Espíritu Santo, es decir, aquella epiclesis en que el efecto divino es pedido como cumpliéndose por la venida del Espíritu Santo, porque, en la misa romana, la operación divina se pide dentro del Canon tanto para la consagración de los dones (antes de las palabras de la institución, en el *Quam oblationem*) como para su recepción (antes de la comunión, en el *Supplices*). También aquí hallamos un paralelismo con la liturgia egipcia. Pues en la anáfora de Serapión lo que se pide igualmente antes de las palabras de la institución, es tan sólo la fuerza y comunicación divinas (*plérosón... tês sês dunámeos kai tês sês metalépseos*); y después de las palabras sacramentales, en una nueva invocación sobre el pan y el vino, no se nombra al Espíritu Santo, sino al *Logos*, para que de esta manera los dones sagrados constituyan para los que los reciben un remedio de vida contra toda enfermedad y un fortificante ordenado a todo progreso. Es verdad que, en la liturgia egipcia, muy pronto se abrió paso la nueva manera de expresión; *plérosón*, como hemos visto, es concebido ya en el papiro de Der Balizeh (siglo VI) en el sentido de "ser llenado del Espíritu Santo". Además, también en la anáfora recibida de san Marcos se añadió muy pronto la epiclesis siríaca del Espíritu, después de las palabras de la institución.

Si prescindimos, pues, de estas añadiduras posteriores, no nos queda más que la plegaria litúrgica siríaca (y la bizantina derivada

de ella) para conocer y valorar la epiclesis del Espíritu Santo, como una herencia desarrollada a partir del siglo IV y desde entonces tenida cada vez en mayor estima. El problema así planteado -el de una demanda de consagración sólo después de las palabras de la institución- no constituye por tanto un problema de la tradición de la Iglesia universal. Por otra parte, podría ser que encontrásemos una solución aceptable del mismo en la comprobación que hace un estudio bastante reciente: a saber, que, en la manera de pensar de los autores sirios antiguos, las palabras de la institución sólo hacen presente el cuerpo del Señor entregado por nosotros y su sangre derramada por nosotros, que producen por tanto el estado del Salvador doliente -una idea que a continuación se expresa asimismo por un signo visible: la conmixión de las especies-.<sup>11</sup> Por lo demás, cualquiera que sea la conveniencia que pueda haber en hablar de la operación del Espíritu Santo en el contexto de la acción eucarística, e incluso dentro de la plegaria eucarística, no podría demostrarse su necesidad teológica.

### LAS PALABRAS DE LA INSTITUCIÓN

¿Existe también alguna diferencia entre la liturgia romana y las otras, no romanas, en lo que concierne a las palabras de la institución? Por lo que hace al texto, no hay diferencia esencial; en todos los casos, está un poco estilizado y al transcurrir del tiempo se le ha ido dando una forma más en consonancia con la manera de hablar de los relatos bíblicos. En Occidente, la introducción se hace por el *Qui pridie*; en Oriente, normalmente por un recuerdo de la noche en que fue traicionado (1Co 11,23).

No obstante, encontramos una diferencia en la manera de pronunciarlo: en la liturgia romana, hasta hace poco, en voz baja, imperceptible, era el símbolo del misterio. Es verdad que idéntico

---

<sup>11</sup> J. P. de JONG ha resumido brevemente sus estudios en los artículos "Epiklese" y "Mischung", en *Léxikon für Theologie un Kirche*,<sup>2</sup> t. III (1959), pp. 935-937, y t. VII (1962), p. 445.

simbolismo se hace valer para la plegaria sacrificial en las liturgias orientales; de ello es testigo, ya en el siglo V, Narsay de Nísibe; pero para las palabras decisivas se impuso el mandato del apóstol que él añade al relato de la institución de la eucaristía (1Co 11,26): "Anunciaréis la muerte del Señor (*katagéllete*)". Las palabras sagradas son pronunciadas en voz alta, cantadas solemnemente, modo de ejecución que se aplica asimismo, a continuación, a la epiclesis. De esta manera ha sido posible hacer participar activamente al pueblo en el sagrado momento de la consagración. Cuando el sacerdote ha pronunciado las palabras del Señor sobre el pan y el vino, el pueblo dice en voz alta cada vez su *Amén*, para confirmar y confesar. Se trata aquí de una costumbre de la que tenemos noticia por testimonios que arrancan del siglo VII, pero a la cual el mismo Narsay, del que hemos hablado poco ha, hace ya alusión en el siglo V.<sup>12</sup> En las liturgias egipcias, el mandato de renovar, que da el Señor, es seguido de una nueva aclamación del pueblo, la cual empieza así en la recensión etiópica: "Nosotros atestiguamos tu muerte, oh Señor, y tu santa resurrección, creemos en tu ascensión y te bendecimos..."<sup>13</sup> No hay duda alguna de que semejante participación del pueblo supera en mucho, desde el punto de vista pastoral, los valores de un simbolismo del lenguaje en voz baja, como se venía haciendo hasta ahora, centrados en el concepto de misterio, sobre todo si estos valores hacía tiempo ya que no eran comprendidos.

### LAS INTERCESIONES INCLUIDAS EN EL CANON

Lo que nos causa hoy mayores dificultades para entender el Canon romano como una verdadera plegaria eucarística -si prescindimos del corte del prefacio- es la intercalación de las intercesiones que, con los elementos anejos, determinan en tan alto grado la imagen del Canon.

---

<sup>12</sup> J. A. JUNGSMANN, "Heiliges Wort. Die Behandlung der Konsekrationsworte in den Liturgien", en *Miscellanea Cardinal Lercaro*, t. I (Roma, 1966), pp. 307-319.

<sup>13</sup> F. E. BRIGHTMAN, *op. cit.*, pp. 232s.; cf. *ibid.*, p. 177 el texto básico en griego.

Ya en el *Te igitur*, inmediatamente después de la demanda de aceptación y de bendición, son mencionados la santa Iglesia y sus pastores, “por” los cuales se ofrece; inmediatamente después se ruega por los *offerentes*; luego el círculo de los que presentan la oblación es ampliado hasta la Iglesia triunfante por la mención de dos veces doce nombres, con María (y José) en cabeza; a continuación, en el *Hanc igitur*, se añaden también al sacrificio algunas de las intenciones importantes de la celebración actual. En fin, después de la consagración, en el memento de difuntos, se repite este tipo de plegaria, antes de concluir por la doxología.

Todas las liturgias orientales han acogido intercesiones en el transcurso de la plegaria eucarística, pero siempre en un solo lugar dentro de la plegaria, y no en dos. Hecho notable, las liturgias del dominio galicano, por lo demás tan poco cuidadosas por conservar cualquier ordenamiento primitivo, son las únicas que han resistido a esta tendencia llegando a su extinción. Ellas han mantenido hasta el fin que las intercesiones, como en los tiempos más antiguos, sólo han de colocarse al final de la liturgia de la palabra y luego también después de la colocación de los dones sobre el altar, como plegaria que acompaña la lectura de los dípticos;<sup>14</sup> por lo tanto, siempre antes de empezar la plegaria eucarística. Es digna de notarse, por otra parte, la forma empleada para este fin en la liturgia mozárabe. Como en el primer momento de la liturgia romana, primitivamente los oferentes son los únicos que aparecen incluidos (*qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*); igual aquí, pero de tal manera que el círculo de los *offerentes* se extiende a los pastores de toda la Iglesia: *Offerunt Deo Domino sacerdotes nostri, Papa Romensis et reliqui pro se... et pro omni fraternitate*, mientras que otros nombres son introducidos por la fórmula *Facientes commemorationem*.

Se han conservado también en los ritos orientales algunas intercesiones antes del comienzo de la plegaria eucarística, a la manera de la *oratio communis* de la tradición antigua; éstas habían

---

<sup>14</sup> PSEUDO-GERMANO, *Expositio: Hora qua pallium tollitur*. Se trata de la plegaria *post nomina*.

desaparecido sólo en la liturgia sirio-occidental, así como, por otra parte, únicamente en la romana. Pero todos los ritos orientales vinieron a parar igualmente a la intercalación de intercesiones dentro de la anáfora. Se trata aquí de un fenómeno que encontramos por primera vez en Oriente en el siglo IV, tanto en el terreno siríaco (en las *Constitutiones apostolicae*) como en Egipto (en Serapión).

No podemos menos que admitir la relación que hay con el carácter sacrificial de la misa, percibido a partir de entonces de manera más clara, lo cual se va haciendo también más patente en las designaciones que desde entonces van prevaleciendo. En el siglo IV, ya no se habla, de manera preponderante, de *eucharistía* simplemente, sino de *prophorá*, *anaphorá*, *oblatio*, *sacrificium*. Una plegaria de pura acción de gracias no ofrecía un estímulo especial para pasar a la petición dentro de una oración de agradecimiento; la plegaria de petición seguía a las lecturas y había sido ya anticipada. Como sea que, en adelante, se ponía el acento en el sacrificio resultante de la acción de gracias, y por lo mismo del don ofrecido, se iba haciendo presente la idea de juntar al mismo la petición del don que Dios haría en retorno. Inocencio I expresa esta manera de pensar con la suficiente claridad cuando, en su carta harto conocida al obispo de Gubbio, del año 416, explica como algo que cae por su peso que los nombres de los que han ofrecido las *oblaciones* han de ser mencionados solamente después que los dones hayan sido ofrecidos: *Prius ergo oblationes sunt commendatae et tunc eorum nomina quorum sunt edicenda*.

El lugar donde propiamente se expresa el sacrificio en los textos de la plegaria de la Iglesia, se encontraba situado en la plegaria eucarística de Hipólito, después de las palabras de la institución: *offerimus tibi panem et calicem*; y aquí se encuentra desde entonces en todas las liturgias. No ha de causarnos extrañeza que la intercalación de las plegarias de intercesión haya tenido lugar precisamente en este lugar: así en las liturgias del dominio sirio-bizantino desde las *Constitutiones apostolicae*, y lo mismo entre los sirios orientales: este *offerimus*, o con más precisión la epiclesis añadida al mismo, va seguida de las intercesiones. Por el contrario, en la liturgia romana, como en la de Egipto desde la más alta

antigüedad, y más precisamente ya en los fragmentos de la liturgia de Marcos de los siglos IV-V, <sup>15</sup> son intercaladas antes de las palabras de la institución.

La causa de esto no puede ser un azar. Pues únicamente en estas dos liturgias la ofrenda se encuentra ya expresada antes de la consagración. La acción de gracias está ordenada a la ofrenda. Como acto preparatorio, se ha realizado ya la colocación de los dones; por tanto, se puede ya hablar aquí de sacrificio. Es esto lo que ocurre en la anáfora griega de san Marcos. Una vez que ha comenzado la plegaria de acción de gracias y que ha sido mencionado el nombre de Cristo, se prosigue: "Por el cual, dando gracias, te ofrecemos este sacrificio que te es ofrecido desde la salida del sol hasta su ocaso". Aquí la plegaria queda interrumpida: siguen las intercesiones, muy extensas. Idéntico orden es observado en la versión copta de la anáfora, llamada aquí anáfora de san Cirilo, mientras que las otras dos anáforas coptas, la de san Basilio y san Gregorio -las cuales son de origen siríaco e ignoran cualquier giro del género susodicho-, de acuerdo con la tradición siríaca, sitúan las intercesiones sólo a continuación de las palabras de la institución y del *offerimus* subsiguiente (y de la epiclesis añadida al mismo). La ley resultante de ello <sup>16</sup> tuvo sus consecuencias también en la liturgia etiópica. En la anáfora etiópica de san Juan Evangelista, la plegaria de acción de gracias, muy desarrollada también después del *Sanctus*, antes de pasar a las palabras de la institución, viene a parar en un "ofrecemos" varias veces repetido, seguido de una larga serie de intenciones "por" las cuales se ofrece. <sup>17</sup> Solamente dos de las anáforas etiópicas tienen las intercesiones después de las palabras de la institución, <sup>18</sup> debido probablemente, también esta vez, a la influencia siríaca. Es cierto que la ley se ha mostrado tan

fuerte en la liturgia etiópica que incluso en la anáfora de los apóstoles, que es la anáfora de Hipólito y por tanto de origen no egipcio, las intercesiones se intercalan igualmente después de las primeras frases de la anáfora, a pesar de que la expresión "sacrificio-ofrenda" no haya sido aún mencionada.

Las intercesiones intercaladas en el Canon aparecen casi de manera exclusiva como plegaria del sacerdote. Éste es el caso en las *Constitutiones apostolicae* y en las liturgias griegas de Oriente. Únicamente la lectura de los dípticos es intercalada como función propia del diácono, como fue el caso antaño también en la liturgia romana, según testimonio del Gelasiano. <sup>19</sup> Pero la función del diácono se encuentra fuertemente ampliada en las liturgias de los jacobitas sirio-occidentales y de los coptos, en el sentido de que las diversas secciones de la plegaria del sacerdote van acompañadas de invitaciones a la plegaria, por las cuales el diácono resume cada vez a manera de comentario el contenido esencial de la plegaria sacerdotal, en parte imperceptible y que había llegado a ser incomprensible para el pueblo por ser dichas en lengua caducada. <sup>20</sup> Hay que recalcar también, entre los etíopes, la particularidad de que en la anáfora de los apóstoles, después que el sacerdote había dicho los primeros giros de la plegaria de acción de gracias, y el diácono una invitación a la plegaria que contenía los nombres de muchos santos, tocaba al sacerdote asistente el pronunciar las intercesiones, <sup>21</sup> solución semejante a la prevista desde 1965 en nuestro rito romano de la concelebración.

Por lo que hace a la elección y orden de las intenciones, las intercesiones presentan grandes diferencias, incluso dentro de un mismo rito. El caso más destacado es el de las dos anáforas del rito bizantino. Mientras que la anáfora de san Juan Crisóstomo se limita en lo esencial a rogar brevemente por los difuntos, a los cuales se añade sobre todo la mención de los grandes santos bíblicos, por el obispo y el clero, por la Iglesia, los fieles y la familia

<sup>15</sup> Editado por M. ANDRIEU - P. COLLOMP, en *Revue des Sciences Religieuses*, 8 (1928), pp. 489-515.

<sup>16</sup> A saber del ordenamiento *egipcio*, representado por san Marcos. *Nota del traductor francés de la versión alemana de este estudio* (A. RECKINGER).

<sup>17</sup> J. M. HARDEN, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (Londres, 1928), pp. 78-81.

<sup>18</sup> J. M. HARDEN, *op. cit.*, p. 16.

<sup>19</sup> *Sacramentarium Gelasianum*, I, 26: *pro scrutiniis electorum*.

<sup>20</sup> F. E. BRIGHTMAN, *op. cit.*, pp. 89-96, 165-175.

<sup>21</sup> F. E. BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 229.

reinante, por el arzobispo, los que están de viaje y los enfermos, por los bienhechores; en la anáfora de san Basilio, no sólo se expresan estas mismas intenciones en orden diverso y con unas paráfrasis más amplias, por un *Mnésthet* nueve veces repetido, sino que aparecen como objeto suplementario de la intercesión: los legítimamente ausentes, los diversos grados del pueblo, el tiempo favorable y la paz de la Iglesia. La intercesión por los difuntos con frecuencia se halla al final de una larga serie; así en las anáforas siríaco-occidentales, en las cuales se añade desde la antigüedad una enigmática plegaria penitencial de la comunidad.<sup>22</sup> Un *Memento* de difuntos aislado, como nos ofrece la liturgia romana, es desconocido en las demás liturgias. Por lo demás, hasta el siglo IX, éste fue limitado a las misas de difuntos y votivas. Por fuerza tuvo que situarse en este lugar, ya que en el *Memento* de vivos se ha nombrado sólo a los *offerentes*. En las liturgias orientales la evocación de los difuntos se halla generalmente como última sección en la mención de “los que se han dormido”, es decir, después que ha sido citada una lista más o menos larga de santos de la antigüedad. Esto revela al mismo tiempo una manera diversa de unir al sacrificio el recuerdo de los santos: los fieles difuntos no son separados de los santos del cielo por una clara línea divisoria. Mas en las liturgias egipcias, la plegaria continúa de manera muy semejante a la del *Nobis quoque peccatoribus* romano. También allí se pide a Dios que nos dé “también a nosotros parte y suerte” con los santos profetas y apóstoles.<sup>23</sup>

## LA ACCIÓN DE GRACIAS Y LOS PREFACIOS

El contenido más esencial de la plegaria eucarística, prescindiendo de la acción sacramental, es la plegaria de acción de gracias, como ya indica el mismo nombre. Pues el mismo sacrificio,

---

<sup>22</sup> Ésta empieza por *Ánes, áphes*. Cf. A. RAES, “Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes”, en *L'Orient Syrien*, 10 (1965), pp. 120s.

<sup>23</sup> Para más precisiones, véase J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa* (Madrid, 1959), pp. 705 ss.

como tal, continúa dentro de la línea de la acción de gracias y de la alabanza; no es otra cosa que el desarrollo del programa proclamado por la invitación *Gratias agamus Domino Deo nostro*. Únicamente la liturgia siríaco-oriental ha puesto en evidencia, desde la más remota antigüedad, el sacrificio desde la expresión-programa.<sup>24</sup> Narsay de Nísibe atestigua ya en el siglo V la forma de la invitación que ocupa el lugar, hasta hoy, del *Gratias agamus* en la liturgia siríaco-oriental: “Va a ser ofrecido el sacrificio a Dios, el Señor del universo”, a lo cual se responde también aquí: “Es justo y bueno”.<sup>25</sup> Conviene subrayar aquí que en esta misma liturgia siríaco-oriental, la acción de gracias, a pesar de la diversa acentuación, en manera alguna queda atenuada. Es verdad, que en la anáfora de los apóstoles Addai y Mari, después que han sido celebrados en el prefacio, antes del *Sanctus*, la creación divina y el misterio de la Trinidad, el misterio de la encarnación y de la renovación del mundo por Cristo son desarrollados en el *postsanctus* de manera breve, aunque con algunos trazos vigorosos; pero en las otras dos anáforas de esta liturgia, después de la misma expresión programática que indica el sacrificio, la alabanza de acción de gracias forma parte de las más ricas y bellas formas de la plegaria eucarística.

En ninguna otra de las liturgias orientales encontramos un empobrecimiento tan evidente como en la liturgia romana, sobre todo por lo que toca al *praefatio communis*, en el cual no se hace más que desarrollar la paráfrasis verbal de la acción de gracias,

---

<sup>24</sup> Es verdad que en las liturgias de influencia galicana el prefacio que le sigue ha recibido denominaciones sacrificiales: *illatio, immolatio*.

<sup>25</sup> Sin duda es con referencia a esta fuerte acentuación del sacrificio como hay que considerar el hecho de que la Iglesia siríaca oriental coloca normalmente el altar en el ábside de la iglesia, ya en el siglo IV, y que hace rogar al sacerdote, no de cara al pueblo, sino a la cabeza del mismo, vuelto hacia el Oriente; O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen amb christlichen Altar vor dem Jahre 1000* (Bonn, 1965), t. I, pp. 59-61. Seguramente con ello querían representar que en el sacrificio la Iglesia tiene hacia Dios (*kurobho* = el hecho de acceder). Esta idea concerniente a la disposición de los altares terminó por imponerse a toda la Iglesia en el siglo X.

mientras que el contenido de la misma se halla restringido a la única fórmula *per Christum Dominum nostrum*; nos ha quedado el marco, pero la imagen ha desaparecido casi del todo. Las numerosas anáforas siríaco-occidentales rivalizan limpiamente, en el *postsanctus*, en la paráfrasis de acción de gracias por lo que Cristo ha llevado a cabo por nosotros mediante su venida y su obra.

Las anáforas etiópicas ofrecen también una gran disparidad respecto al lugar en que intercalan la descripción de la obra de salvación (en algunos casos solamente después de las palabras de la institución). Pero la descripción, en muchos casos, no se limita a la encarnación y la pasión; también la actividad del Señor, su grandeza y sus milagros son descritos con unas comparaciones locuaces y mediante enunciados antitéticos.<sup>26</sup> Como que no se trata del relato de la vida de Jesús hasta la última Cena, sino de la obra de la redención, no es de extrañar que la resurrección, la ascensión, la misión del Espíritu y el mismo retorno sean incluidos con frecuencia en la descripción de agradecimiento. La anáfora de san Basilio de la liturgia bizantina, como hemos visto, es, a este respecto, de una gran riqueza. Finalmente, una riqueza semejante nos ofrece la liturgia romana, aunque de manera diversa: en efecto, si juntamos los textos de los prefacios festivos, desde los de las festividades marianas y de Navidad hasta los de Pentecostés, del Sagrado Corazón y de Cristo Rey, el conjunto nos dará una imagen completa y rica en colorido del misterio de Cristo.

En lo que atañe al prefacio romano más antiguo, aquel que nos ha sido conservado en los *libelli* del Leoniano, hay que decir incluso que ha perecido a causa de su riqueza. Como consecuencia del principio consistente en dotar de prefacio propio cualquier conmemoración, sin excluir las de cualquier fiesta de mártir, el prefacio romano se fue deslizado hasta tal punto hacia la periferia del verdadero tema que sin duda el disgusto experimentado frente al empobrecimiento que en él se manifestaba fue lo que condujo a

---

<sup>26</sup> Cf., por ejemplo, la amplia descripción de la grandeza y de la actuación de Cristo en el *postsanctus* de la anáfora de Juan Evangelista; J. M. HARDEN, *op. cit.*, pp. 75-78.

aquella reforma radical que, ya en el Sacramentario gregoriano, no dejó más que catorce formularios, los cuales muy pronto fueron reducidos a siete. La acumulación de prefacios, resultante de aquel principio de apropiación a cada ocasión, se encuentra asimismo en las liturgias mozárabe, galicana y milanesa; lo cual no excluye que se encuentren en ellas muchas perlas de una verdadera oración eucarística.

Mientras que en las liturgias occidentales los temas periféricos se refieren con preferencia a la vida de la Iglesia y a la pasión heroica de los mártires, en Oriente la plegaria de acción de gracias tiene con frecuencia por objeto el Antiguo Testamento o también la manifestación de Dios en la creación. Es sabido hasta qué punto estos dos temas determinan la oración eucarística de las *Constitutiones apostolicae*; los textos que a ello se refieren llenan varias páginas de imprenta. Se deja sentir aquí la influencia del antiguo ordenamiento de la plegaria judía.<sup>27</sup> Ambos temas aparecen igualmente en las dos anáforas griegas fundamentales del siglo IV. La anáfora de san Basilio hace algunas alusiones a la creación, al menos en las fórmulas introductorias; después del *Sanctus* es cuando se extiende en la historia de la salvación del Antiguo Testamento, y lo mismo de manera más detallada en las versiones bizantina y siríaca.<sup>28</sup> Éste es también el caso de la anáfora de Santiago, donde el sol, la luna y las estrellas bendicen al creador, y donde, en un segundo lugar, se celebra la educación del pueblo por medio de la Ley y los profetas, dos elementos, es verdad, que se hallan ampliamente eclipsados en las anáforas sirio-occidentales más recientes. En Egipto, la anáfora griega de san Marcos desarrolla, ya en la primera sección, después de una ojeada a la obra de la creación -donde aparecen cielo y tierra, mares, fuentes, ríos y lagos con todo lo que encierran, y finalmente el hombre-, los contornos de la historia de salvación veterotestamentaria. Aquí uno se da cuenta también de que en la forma copta es conservada la alusión a la creación, mientras que son dejados de lado los

---

<sup>27</sup> H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl* (Bonn, 1926), páginas 128-132.

<sup>28</sup> H. ENGBERDING, *op. cit.*, pp. 4,10s.

elementos veterotestamentarios.<sup>29</sup> Por el contrario, las anáforas etiópicas más recientes saben desarrollar ampliamente el tema del creador y de la creación, añadiéndole además largos enunciados sobre la naturaleza de Dios y la Trinidad; así cuando empiezan por la alabanza de la eternidad de Dios y la describen a continuación por medio de un sinnúmero de fórmulas sucesivas, como una existencia “antes que” existieran el cielo y la tierra, antes que soplaran los vientos y que flamearan los relámpagos, antes que brillaran las estrellas y por fin antes que fueran creados los seres dotados de razón.<sup>30</sup>

En las litúrgias occidentales, los dos temas indicados se encuentran con bastante frecuencia en los prefacios, tanto de la liturgia mozárabe como de la galicana y ambrosiana.<sup>31</sup> En la liturgia romana, el tema veterotestamentario no se halla en absoluto, ni tan siquiera en los prefacios, con todo y ser tantos, de la época primitiva. También se mencionan poquísimo las obras de la creación.<sup>32</sup> Pero quizá en una época de una tan grande abertura hacia el mundo, como es la que vivimos hoy, una oración eucarística un poco desarrollada no debería dejar completamente de lado la manifestación de la bondad divina en la naturaleza, aun admitiendo que las *magnalia Dei* en la historia de nuestra salvación han de continuar siendo el tema propio que no debe faltar en ninguna plegaria eucarística.

---

29 F. E. BRIGHTMAN, *op. cit.*, pp. 125 s., 165. Inversamente, en las formas más recientes de la anáfora de san Basilio, la mención de la creación ha sido debilitada; por el contrario, la sección veterotestamentaria, ampliada; véase en H. ENGBERDING, *op. cit.*, pp. 4-15, las tablas comparativas.

30 J. M. HARDEN, *op. cit.*, pp. 86 s.; cf. *ibid.*, pp. 104-113.

31 Véase un resumen en H. LIETZMANN, *op. cit.*, pp. 169-173.

32 Una vez excepcionalmente en el *Sacramentarium Leonianum*, núm. 90 (ed. L.K. Mohlberg, núm. 12).

## LA ANÁFORA BREVE

por BERNARD BOTTE

Muchos desearían saber cómo celebraron la eucaristía los apóstoles y cuál fue la acción de gracias que pronunciaron sobre el pan y sobre el vino al celebrar la Cena del Señor. Desgraciadamente los documentos guardan silencio y buscar la anáfora apostólica es algo completamente quimérico.

Hace unos cincuenta años, un sabio benedictino, dom Paul Cagin, se dedicó a la caza de este pájaro azul y escribió un pequeño volumen llamado precisamente la *Anaphore apostolique*, publicado en París en 1919. Este estudio había sido precedido por una obra muy erudita titulada *L'Eucharistie. Canon primitif de la messe ou formulaire essentiel et premier de toutes les liturgies*, publicada en París en 1912. Desgraciadamente, como es frecuente en casos semejantes, cuando se creía haber cazado el pájaro azul, se dieron cuenta de que el pájaro era negro.

La fórmula editada por dom Cagin es ciertamente venerable, pero no se remonta a los apóstoles. Esta pieza ha podido ser identificada. Forma parte de un pequeño tratado titulado *Tradición apostólica*, que se ha atribuido a Hipólito de Roma. Sea lo que fuere sobre la verdad de esta atribución, hoy todo el mundo está de acuerdo en dos puntos: se trata de un escrito del siglo III y ha tenido una influencia considerable tanto en Oriente como en Occidente. En cuanto a la anáfora en sí misma (es decir, en cuanto a la acción de gracias de la eucaristía) ha sobrevivido milagrosamente y ha

estado siempre en uso en el rito etiópico, con un buen número de interpolaciones y no pocos contrasentidos.

No hay duda de que es uno de los testimonios más venerables de la eucología cristiana. Y no es extraño que, con ocasión de la reforma litúrgica, uno se haya preguntado sobre las posibilidades de volver a introducir el uso de esta plegaria de tan admirable simplicidad.

### LA ANÁFORA DE LA “TRADICIÓN APOSTÓLICA”

He aquí la traducción del texto, tal como yo la he recompuesto en mi edición de la *Tradicón apostólica*.<sup>1</sup> Se trata de la eucaristía celebrada después de la ordenación episcopal por el nuevo obispo:

*Una vez consagrado el obispo, que todos le den el beso de paz y le saluden, porque ha sido constituido en dignidad.*

*Que los diáconos le presenten la oblación y que él, extendiendo las manos sobre ella con todo el presbiterio, diga dando gracias:*

*Obispo:* El Señor esté con vosotros.

*Pueblo:* Y con tu espíritu.

*Obispo:* Levantad vuestros corazones.

*Pueblo:* Los tenemos levantados hacia el Señor.

*Obispo:* Demos gracias al Señor.

*Pueblo:* Es justo y necesario.

*Y el obispo continúe así:*

Te damos gracias, oh Dios,  
por tu Hijo muy amado Jesucristo,  
a quien en los últimos tiempos tú nos enviaste  
como Salvador, Redentor y Mensajero de tu designio.  
Él es tu Verbo inseparable,

---

<sup>1</sup> B. BOTTE, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, col. “Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen”, núm. 39 (Munster, 1963).

en quien tienes tu complacencia,  
a quien desde el cielo  
enviaste al seno de una Virgen,  
quien, habiendo sido concebido, se encarnó  
y se manifestó como Hijo tuyo,  
naciendo del Espíritu Santo y de la Virgen.

Él, para cumplir tu voluntad  
y adquirirte un pueblo santo,  
extendió sus brazos mientras sufría,  
para librar del sufrimiento  
a los que en ti creen.

Cuando se entregaba a la pasión voluntaria,  
para destruir la muerte  
y romper las cadenas del diablo,  
para aplastar el infierno  
y llevar a los justos a la luz,  
para fijar la regla (*¿de fe?*)  
y manifestar la resurrección,  
tomando pan,  
pronunció la acción de gracias  
y dijo:  
“Tomad, comed,  
esto es mi cuerpo  
partido por vosotros”.  
Del mismo modo el cáliz,  
diciendo:  
“Ésta es mi sangre,  
derramada por vosotros.  
Cuando hacéis esto,  
hacedlo en memorial mío”.

Por eso,  
haciendo memoria de su muerte y resurrección,  
te ofrecemos este pan y este cáliz,



dándote gracias por habernos hecho dignos  
de estar ante ti  
y de servirte como sacerdotes.

Te suplicamos que envíes tu Espíritu Santo  
sobre la oblación de la santa Iglesia  
congregándola en la unidad.

Da a todos los que participan  
en tus santos misterios  
la plenitud del Espíritu Santo,  
para que sean confirmados en su fe por la verdad,  
a fin de que te alabemos y glorifiquemos  
por tu Hijo Jesucristo,  
por quien se da a ti la gloria y el honor,  
con el Espíritu Santo  
en la santa Iglesia  
ahora y siempre  
y por los siglos de los siglos.

*Pueblo:* Amén. <sup>2</sup>

Encontramos aquí las piezas esenciales que forman la armadura  
de las anáforas más tardías.

### 1. *La acción de gracias:*

Cristo dio gracias sobre el pan y sobre el vino. Los que  
obedecen al mandamiento del Señor deben hacer lo que hizo él.  
Aquí el tema de esta acción de gracias es la obra de la salvación  
realizada por Cristo, Verbo del Padre y Salvador de los hombres.  
No hay más que una breve alusión a la creación.

### 2. *El relato de la Institución:*

La obra de la salvación conduce, con toda naturalidad, al relato  
de la pasión y de la última Cena que le da su sentido. Aquí está,  
pues, el lugar natural del relato de la Institución.

---

<sup>2</sup> Trad. castellana, en J. M. SÁNCHEZ CARO y V. MARTÍN PINDADO,  
*La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid, "La Muralla",  
1969), pp. 135-137.

### 3. *La anámnesis:*

Se da este nombre a la oración que sigue al relato de la  
Institución. Jesús dice: "Haced esto en conmemoración mía". Se  
recuerda, pues, que nosotros obedecemos la orden de Cristo al hacer  
memoria de su muerte y de su resurrección -inseparable de su  
muerte-, y que ofrecemos al Padre el pan y el vino, que se han  
convertido en el cuerpo y la sangre de Cristo.

### 4. *La epiclesis:*

Se da este nombre, que significa invocación, a una plegaria en  
la que se pide la venida del Espíritu Santo. Esta epiclesis tendrá un  
gran desarrollo en las liturgias orientales; más adelante volveremos  
a tratar de este punto. Notemos aquí solamente que la invocación  
del Espíritu completa el esquema trinitario de la anáfora. La acción  
de gracias se dirige al Padre por su Hijo a causa de la obra de la  
salvación que ha realizado por medio de él. El Espíritu es invocado  
para que congrege a los que participan en estos santos misterios y  
para que los confirme en la fe.

### 5. *Doxología:*

Toda plegaria se concluye por una alabanza a Dios. Aquí esta  
alabanza es muy simple: se dan gracias al Padre por el Hijo con el  
Espíritu Santo, en la Iglesia.

## ELEMENTOS NUEVOS

Ésta es, pues, la anáfora de la *Tradición apostólica*. ¿Podría  
usarse tal cual -con alguna corrección de detalle- y adoptarse en el  
rito romano? Algunos lo deseaban así, no por amor a la antigüedad,  
sino en razón de su simplicidad y de la densidad oracional de este  
texto. Las liturgias eucarísticas tiene una larga historia, en el curso  
de la cual se han ido enriqueciendo y, a veces, sobrecargando de  
elementos secundarios, que impiden ver con claridad su estructura  
y sus partes esenciales. Ya que la tradición nos ofrece un modelo  
de tan gran simplicidad, ¿por qué no volver a él? Sería, al mismo  
tiempo, volver a las fuentes y responder a una necesidad legítima  
de la piedad contemporánea.

Los que han tenido la responsabilidad de preparar las nuevas anáforas no han creído que debieran responder sin alguna reserva a este deseo. Sin duda la anáfora breve está inspirada en la de la *Tradición apostólica*, pero se ha creído necesario hacer algunas correcciones y adiciones que, de hecho, la modifican profundamente.

Un primer problema lo presentaba ya el *Sanctus*. Este canto no es primitivo en las anáforas. En varias de las más antiguas su inserción es tan violenta que fácilmente se percibe la soldadura con el texto primitivo. Pero hay un hecho bien evidente: el *Sanctus* se introdujo en todas las liturgias y no se puede negar que da a la acción de gracias una nueva dimensión: nuestra liturgia de la tierra queda unida a la liturgia celestial de la que Cristo es el único sacerdote. Era necesario, pues, buscar un punto de inserción para el *Sanctus* y un modo de continuar la plegaria después del mismo.

Esto no representaba una dificultad particularmente grave. Pero había otro problema, el de la epiclesis.

Como he dicho más arriba, la epiclesis es una invocación que pide la venida del Espíritu. En el rito alejandrino existen dos: una corta, que precede el relato de la Institución; otra larga, que sigue a la anámnesis. En los ritos de tipo antioqueno sólo existe esta última. Ésta ha tenido un desarrollo progresivo y en ella se pide, cada vez más claramente, la transformación del pan en el cuerpo de Cristo y del vino en su sangre.

Por otra parte, la liturgia romana no ha conocido nunca una epiclesis propiamente dicha, a menos de que quiera darse este nombre al *Quam oblationem* que se termina con las palabras: "Para que sea cuerpo y sangre de tu Hijo amado, Jesucristo, nuestro Señor". Por otra parte, este fragmento del Canon no se remonta, probablemente, más allá de san Gregorio.

De esta divergencia en la práctica litúrgica nació un conflicto teológico que no ha encontrado aún solución: la consagración ¿se realiza por las solas palabras de la Institución o bien es necesaria la invocación del Espíritu Santo? Éste no es el lugar para exponer esta controversia. Es suficiente señalarla para explicar la dificultad con que se han encontrado los redactores de las nuevas anáforas. La

anáfora de la *Tradición* contiene una epiclesis. Pero ésta, aunque ocupa el mismo lugar que en las liturgias orientales, es decir, después de la anámnesis, no tiene carácter netamente consecratorio. Por otra parte, se ha querido ser fiel a la tradición romana y conservar una parte de la fórmula *Quam oblationem* que introduce el relato de la institución. Por ello se ha compuesto una plegaria de transición entre el *Sanctus* y lo que sigue, plegaria que es una epiclesis:

Santo eres en verdad, Señor,  
fuente de toda santidad:  
santifica estos dones  
con la efusión de tu Espíritu,  
de manera que sean para nosotros  
cuerpo y sangre  
de Jesucristo, nuestro Señor.

La epiclesis de la *Tradición* ha sido, pues, transferida y colocada antes de las palabras de la Institución, aunque no enteramente. Se ha dejado una parte para después de la anámnesis: en ella se pide que, después de haber comulgado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seamos reunidos por el Espíritu Santo.

La continuación de la anáfora no tiene nada que ver con la anáfora de la *Tradición*: está constituida por las plegarias de intercesión. Éstas existen en todos los ritos, pero no siempre ocupan el mismo lugar. En la misa romana están incorporadas al Canon. Aquí están colocadas después de la anámnesis y de la epiclesis.

## COMPARACIÓN DE LOS TEXTOS

He procurado explicar la estructura de esta nueva anáfora partiendo de la anáfora de la *Tradición*. En cuanto a los detalles del texto, no creo que haya dificultad alguna. Las dificultades que presentaba el texto de la *Tradición* han sido eliminadas.

Hay una sola expresión que pide ser explicada: ¿qué significa "extendió sus brazos en la cruz?" Hay aquí, sin duda alguna, una alusión a Is 65,2:

“Extendí mis manos todo el día  
hacia un pueblo rebelde”.

El texto es repetido por san Pablo en Rm 10,21. Pero desde muy antiguo ha sido interpretada como una profecía de la crucifixión, según la *Epístola* de Bernabé,<sup>3</sup> y san Justino en su *Dialogus cum Tryphone*.<sup>4</sup> La misma expresión se emplea en la predicción de la muerte de san Pedro hecha por Jesús (Jn 21,18). La extensión de manos no es, pues, más que una imagen de la crucifixión.

Todo lo restante del texto me parece claro. El lector podrá comparar la anáfora breve con su fuente. En cuanto a las dificultades que presenta la anáfora de la *Tradición*, me remito a la edición crítica que yo mismo he preparado.

---

<sup>3</sup> *Epístola Bernabæ*, cap. 12.

<sup>4</sup> San JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, cap. 97.

## LA TERCERA PLEGARIA EUCARÍSTICA

por LOUIS BOUYER

### LAS FUENTES

La segunda de las nuevas plegarias eucarísticas introducidas en el rito romano (que lleva el número III, pues el número I se aplica al antiguo canon romano) está construida sobre un esquema que corresponde al de las antiguas eucaristías galicanas e hispánicas, y toma varias de sus fórmulas más importantes de esta misma tradición.

Una observación hay que hacer a este propósito: lo que nosotros tenemos costumbre de llamar “el rito romano” es, desde hace mucho tiempo, a decir verdad, una combinación del rito romano propiamente dicho y de no pocos elementos de la liturgia que fue común, con variaciones locales, a las Iglesias de la Galia, de España, y, más generalmente, al conjunto de los países célticos y germánicos. De hecho, el rito romano no se impuso en estas regiones -en la época de Pipino y de Carlomagno en los países francos- más que revistiéndose a su vez con abundantes ceremonias y fórmulas tomadas de los ritos locales que el rito romano había suplantado. Con todo, no fue éste el caso de la plegaria eucarística (a excepción, sin duda, de un cierto número de prefacios). Incluso el rito ambrosiano, que ha conservado la mayor parte de sus

antiguas particularidades, adoptó el canon romano en una fecha sin duda muy antigua, excepto para el Jueves santo y la Noche pascual.

Era ciertamente muy lamentable que formularios eucarísticos, en muchos casos de la más alta antigüedad y de una gran riqueza, hubieran así desaparecido de Occidente, donde habían sido familiares por largo tiempo; sólo los conservaban algunas pocas iglesias de España, en las que una supervivencia de la liturgia mozárabe parecía casi agonizante. Estas eucaristías constituían un lazo de unión entre el Oriente y el Occidente cristiano. Se han subrayado, desde hace tiempo, las analogías que unen estas eucaristías con las anáforas orientales, especialmente con las del rito siríaco occidental. La parte que nosotros llamamos "prefacio" es llamada *illatio* en los libros hispánicos; esta palabra es la traducción literal del griego *anaphora*. Y las semejanzas de estructura, de contenido, e incluso las mismas expresiones, son con frecuencia tales que no se puede menos de opinar, con ciertos liturgistas, que se trata aquí de plagios más o menos tardíos. Se puede suponer, con la mayor verosimilitud, que hay aquí una importación de la liturgia siríaca en una época de transición, en la que aún se conservaba una elasticidad que debería perderse en Oriente desde fines del siglo IV, pero que se conservaría en Occidente durante todo el tiempo en que sobreviviría esta liturgia. En efecto, es otra característica de estas liturgias célticas, galicanas o hispánicas la improvisación o, por lo menos, la composición, más o menos libre, de nuevos formularios. De aquí su gran abundancia, su variedad extraordinaria. Cosa que, por otra parte, no ha tenido lugar sin una penosa contrapartida. Entre estas piezas de épocas muy diversas hay un gran número de plegarias de calidad muy desigual, e incluso más de una en la que los elementos esenciales casi se han perdido de vista, bajo la proliferación de detalles secundarios.

Esta abundancia desconcertante e, inevitablemente, no siempre feliz puede explicar el hecho de que el canon romano, sobrio en su plenitud, pudiera imponerse con tanta facilidad. Pero, en contraposición y a condición de hacer una selección atenta, era posible extraer de este tesoro híbrido una expresión eucarística de gran belleza y, al mismo tiempo, de una agilidad favorable a las adaptaciones. Recurriendo a estos materiales, era relativamente

fácil componer una anáfora, a la vez profundamente tradicional y plenamente moderna: se podrían extraer de las fórmulas más venerables los elementos de una plegaria eucarística clara, viva y directamente expresiva para nuestros contemporáneos. Un poco de discernimiento era suficiente para llegar a conseguir, partiendo de los datos indefinidamente varios de que se disponía, un retorno a las fuentes más puras y, al mismo tiempo, una adaptación a las necesidades actuales; ésta era la única forma de *aggiornamento* satisfactoria y la única que tenía perspectivas de perseverar.

### EL PLAN

El plan de las eucaristías de que hablamos es tan simple como flexible. Se compone de tres partes variables alternando con dos partes fijas. La primera es la *illatio* (equivalente, lo repetimos una vez más, al prefacio romano; y llamada *immolatio contestatio*, en los libros galicanos). La segunda es el *Sanctus*. La tercera, un *post-Sanctus*, que relaciona el *Sanctus* con la consagración. La cuarta es el relato de la institución eucarística. La quinta, en fin, normalmente dominada por la anámnesis, re-presenta a Dios el "memorial" de su obra de salvación; a todo esto sigue una súplica destinada a aplicarnos los frutos de la eucaristía y, finalmente, se vuelve al tema inicial de la acción de gracias que se percibe a través de toda la *illatio*. Es lo que en los libros españoles se llama el *post-primie* y en los libros galicanos el *post-mysterium*.

### EL PREFACIO

El tesoro de los prefacios restaurados ofrece, para esta plegaria número III, como para el canon romano, la acción de gracias fundamental, que se expresaba en la *illatio*. Recordemos que, desde ahora, no solamente el año litúrgico queda ritmado por la sucesión de los más bellos "prefacios" de la tradición litúrgica occidental, sino que no habrá ni una sola misa en la que no sea prevista alguna acción de gracias explícita por la obra divina de la creación y su restauración en la encarnación redentora.

## EL “VERE SANCTUS”

El *post-Sanctus* se une, tradicionalmente, al *Sanctus* mismo, con que termina la *illatio*, por un *Vere sanctus* (“Santo eres en verdad, Señor...”) que continúa y acaba la gran acción de gracias, primer tiempo y tiempo fuerte de la eucaristía. Como en la anáfora tercera está destinado a coronar unos prefacios en los que la acción de gracias forma ya un todo completo, ha parecido que su tema debía ser el término mismo de la historia de la salvación: la constitución del pueblo de Dios definitivo, la Iglesia de Dios de los últimos tiempos, Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu. Al mismo tiempo, como la acción de gracias de la eucaristía cristiana culmina en la re-presentación a Dios del “memorial” del sacrificio reconciliador, se ha querido evocar la oblación universal de la creación, en la que acaba su historia. En la reconciliación de todas las cosas con el Padre, por la única ofrenda del propio cuerpo de su Hijo, a la que nos asocia la comunicación de su Espíritu, el pueblo sacerdotal cumple en sí mismo todo el designio creador. Presenta, finalmente, al Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo, la única y pura oblación en la que todas las cosas se unen en alabanza unánime.

Estas perspectivas son, a la vez, las de la epístola a los Hebreos y las de la eclesiología sacrificial de san Agustín, tal como se expresa de una manera inolvidable en la conclusión del libro X de *De civitate Dei*. Estamos aquí, igualmente, en el núcleo mismo del concepto que los primeros Padres de la Iglesia se formaron de la eucaristía y que san Justino, en su *Dialogus cum Tryphone*, relacionó explícitamente con la tradición judía de los destinos sacerdotales del pueblo de Dios:

Santo eres en verdad, Señor,  
y con razón te alaban todas tus creaturas,  
ya que por Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro,  
con la fuerza del Espíritu Santo,  
das vida y santificas todo,  
y congregas a tu pueblo sin cesar,

para que ofrezca en tu honor  
un sacrificio sin mancha  
desde donde sale el sol hasta el ocaso.

En esta fórmula, que es la adoptada, el punto de partida del *Vere sanctus* está tomado literalmente de una plegaria mozarabe para el día de la Circuncisión.<sup>1</sup> Esta plegaria afirma, en primer lugar, la vocación universal de la creación: convertirse en una alabanza viva a la gloria del Ceador. Después evoca la reunión de todas las creaturas, obrada, en Cristo que se inmola a la gloria del Padre, por el Espíritu Santo que nos “santifica” con la propia “santificación” del Hijo. Así -siguiendo la visión profética de MI 1,11, familiar a las liturgias orientales, especialmente a las egipcias, y que san Justino, seguido por la mayor parte de los Padres, había ya aplicado a la eucaristía- se ofrece, de un extremo al otro del mundo, el “sacrificio sin mancha”, al que todos los seres concurren, en la Iglesia, donde han sido reconciliados entre sí, al mismo tiempo que con el Padre, por la obra de Cristo y del Espíritu.

## LA EPÍCLESIS CONSECRATORIA

Después de esto, el *post-Sanctus* se concluye por una epiclesis que introduce las palabras de la Institución y de la consagración. Se ha querido, en efecto -a la manera de las antiguas eucaristías, no solamente romana, sino igualmente egipcia, así como en las fórmulas galicanas o mozarabes, que parecen ser las más antiguas-, conservar distintas la epiclesis consecratoria, colocada *antes* de las palabras de Cristo, y la epiclesis de comunión, que se coloca *después* de ellas como conclusión de la anámnesis. De una y otra se ha querido hacer una epiclesis pneumatológica, en la que el Espíritu es explícitamente invocado para que lleva a término en nosotros mismos, por el sacramento, la obra del Salvador. Por esta oración, que reanuda toda una tradición litúrgica del antiguo

<sup>1</sup> *Missale mixtum* (PL, t. 85, col. 222 A).

Occidente, se incorpora uno de los elementos de la eucaristía oriental al que nuestros hermanos ortodoxos tienen un muy legítimo apego.

El *Vere sanctus* evocaba ya este cumplimiento de la obra de Cristo por la obra del Espíritu. La transición se hace, pues, con toda naturalidad.

Por otra parte se ha querido manifestar también de ese modo que Dios, enviando su Espíritu sobre nuestra celebración, es, a fin de cuentas, su único consagrador; así, el sacrificio eucarístico no es otro que el sacrificio de la Cruz; sólo el “Espíritu eterno”, por el cual Cristo se ha ofrecido a sí mismo (cf. Hb 9,14), puede asociarnos a él:

Por eso, Padre, te suplicamos  
que santifiques por el mismo Espíritu  
estos dones que hemos separado para ti,  
de manera que sean  
Cuerpo y Sangre de Jesucristo,  
Hijo tuyo y Señor nuestro,  
que nos mandó celebrar estos misterios.

Es superfluo subrayar la importancia ecuménica de esta epiclesis. Si la mención del Espíritu nos une a los ortodoxos, el conjunto debería contribuir a acercarnos más a los protestantes. La expresión más tradicional del sacrificio eucarístico disipa, en efecto, hasta la apariencia de un sacrificio que ofreciéramos nosotros y consagráramos nosotros mismos, o que fuera cosa distinta al sacramento que Jesús nos ha dejado para asociarnos a su única y perfecta oblación. Es lo que las últimas palabras aclaran antes de las palabras de la Institución: nos recuerdan el precepto de Cristo, que ejecutamos al renovar los gestos y las palabras de su última cena con los suyos en este mundo.

Hay que notar aún que estas últimas palabras de la epiclesis consecratoria están tomadas, casi textualmente, de uno de los más antiguos formularios eucarísticos: el de la liturgia siríaca oriental de *Addai y Mari*.

## EL RELATO DE LA INSTITUCIÓN

No nos entretendremos en las palabras centrales de la consagración: las palabras de Cristo, sacadas de los relatos evangélicos y paulino, son las mismas en las cuatro plegarias, actualmente utilizadas en el rito romano. Se ha querido, no obstante, conservar, en el relato de cada formulario, algún detalle característico de las diversas tradiciones antiguas.

Como en las más antiguas oraciones galicanas y mozárabes, se ha seguido aquí la fórmula particular del relato paulino (“*la noche en que iba a ser entregado...*”). Es, ésta, una manera suplementaria de volver a conectar con las liturgias orientales originarias de Siria.

## LA ANÁMNESIS

Pasemos ahora al *post-mysterium*. Su elemento fundamental es, naturalmente, la *anámnesis*, evocación, en el centro de la acción de gracias, del misterio de la salvación, la prenda del cual nos ha sido dada por la consagración: esta prenda viene de Dios y podemos representársela para acercarnos a él y para invocarle con plena confianza. Es verdaderamente la expresión central del sacrificio eucarístico: corresponde sustancialmente al “memorial” evangélico, del cual la exégesis de Joachim Jeremias ha sabido encontrar la significación fundamental en su plenitud original.<sup>2</sup> En la eucaristía ofrecemos a Dios lo que él mismo nos ha dado, y obedecemos así, en la fe, el precepto del Salvador, bajo el impulso de su propio Espíritu:

Así, pues, Padre,  
al celebrar ahora el memorial  
de la pasión salvadora de tu Hijo,  
de su admirable resurrección y ascensión al cielo,  
mientras esperamos su venida gloriosa,  
te ofrecemos, en esta acción de gracias,  
el sacrificio vivo y santo.

---

<sup>2</sup> Véase el desarrollo progresivo de este descubrimiento capital comparando las diversas ediciones de su *Die Abendmahlsworte Jesu*.

Se observará aún en esta anámnesis una característica particularmente típica de las más interesantes anámnesis orientales: el acercamiento operado entre la conmemoración de la ascensión (en la cual la epístola de los Hebreos nos lleva a ver la consumación del sacrificio de la Cruz, como expiación perfecta) y la expectación de la Parusía. Como el análisis de Jeremías, una vez más, ha demostrado, estamos aquí en el centro mismo de la interpretación paulina del “memorial de la Cruz”. Si debemos perpetuamente volver a re-presentar al Padre, haciéndola nuestra, la prenda que él nos ha dado en la obra redentora de su Hijo, es, en efecto, para suplicarle, con toda la seguridad que esta prenda da a nuestra fe, que dé el cumplimiento último a esta obra con la venida de Cristo en su reino. Ya el “memorial”, judío -con que concluía, en los días de fiesta, tanto la oración *avodá* para la aceptación de los sacrificios de Israel, como la “bendición” sobre la copa en la mesa- se acababa con la expectación del acontecimiento escatológico: la entrada del Rey Mesías en su reino eterno.

### LA EPÍCLESIS DE COMUNIÓN

La oración que sigue va a pedir, también a la manera de la anámnesis judía, que nuestra celebración sacramental nos prepare y nos conduzca al Reino. Siempre siguiendo la misma línea de la tradición judía que florece en la tradición cristiana primitiva, la oración une dos cosas íntimamente relacionadas: la reunión final de los elegidos en la Jerusalén celestial y la consumación de la propia existencia, junto a la de la creación entera, en la glorificación eterna de Dios realizada por su obra definitivamente terminada.

La relación entre el “memorial” y esta oración, que brota de su re-presentación al Padre, se obtendrá por otra fórmula, tomada de los libros mozárabes.<sup>3</sup> Se encuentra en el *post-privie* de la feria cuarta de Pascua. Expresa, en términos de una singular belleza, la identidad de la oblación de la Iglesia con la oblación del mismo

<sup>3</sup> Cf. *Missale mixtum* (PL, t. 85, col. 502 A).

Salvador: en la misa se ofrece Cristo con nosotros a través del mismo sacrificio de la Cruz:

Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia,  
y reconoce en ella la Víctima  
por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad,  
para que, fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo  
y llenos de su Espíritu Santo,  
formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu.  
Que él nos transforme en ofrenda permanente,  
para que gocemos de tu heredad...

Ésta es “la segunda epiclesis”, como la hemos llamado más arriba; pero, de hecho, es la forma más antigua de la epiclesis: la encontramos ya en textos de la más remota antigüedad, como en la liturgia de *Addai y Mari* o en la de la *Tradicón apostólica* de Hipólito, bajo la forma en que estas plegarias han llegado hasta nosotros. Esta segunda epiclesis es, ya lo hemos dicho, una “epiclesis de comunión” más bien que de consagración. Repite simplemente las peticiones de las más antiguas anámnesis, ya a partir de la tradición judía: la “reunión de los hijos de Dios dispersos”, en la Jerusalén eterna, donde glorificarán a Dios por siempre jamás. He aquí por qué la plegaria invoca al Espíritu Santo. ¿No es él ahora, en nosotros, la prenda y la primicia de todo lo que esperamos para la eternidad: la perfecta unidad en Cristo de todo su Cuerpo reunido, la perfecta glorificación del Padre, con él y en él?

Las dos últimas proposiciones -reunión de los cristianos en un solo cuerpo y en un solo espíritu en Cristo, consumación en nosotros mismos de su propia ofrenda al Padre- provienen respectivamente de la forma alejandrina de la Eucaristía de san Basilio y de una de las más hermosas secretas del misal romano (*ille nos tibi perficiat munus æternum*).

### LA SÚPLICA FINAL

A partir de aquí, sin ninguna solución de continuidad, la plegaria va a desarrollarse detallando todos los miembros de Cristo,

con los que entramos en comunión cuando comulgamos con su propio Cuerpo. El “memorial” del Salvador -como en la eucaristía de san Basilio, y siguiendo una línea que, una vez más, deriva directamente de las oraciones judías- se prolonga, en primer lugar, en el “memorial” de los santos que nos han precedido junto a él.

Después la oración se extiende a la Iglesia, peregrina en la tierra, a su jerarquía, a todos sus miembros, vivos o difuntos y, finalmente, a todos los hombres. Se vuelve a encontrar, pues, en la súplica final, aquella visión de la unidad universal y cósmica sobre la que se había expandido la acción de gracias del *post-Sanctus*:

Te pedimos, Señor,  
que esta Víctima de reconciliación  
traiga la paz y la salvación al mundo entero.  
Confirma en la fe y en la caridad  
a tu Iglesia, peregrina en la tierra:  
al Papa N.,  
a nuestro Obispo N.,  
al orden episcopal, a los presbíteros y diáconos,  
y a todo el pueblo redimido por ti.  
Atiende los deseos y súplicas de esta familia  
que has congregado en tu presencia.  
Reúne en torno a ti, Padre misericordioso,  
a todos tus hijos dispersos por el mundo.

Una pausa permite aquí rogar por todos los vivos que uno quiera recordar especialmente.

A nuestros hermanos difuntos  
y a cuantos murieron en tu amistad,  
recíbelos en tu reino,  
donde esperamos gozar todos juntos  
de la plenitud eterna de tu gloria...

Una segunda pausa permite particularizar las intenciones por los difuntos. Viene luego la gran conclusión doxológica, la misma que en las restantes nuevas plegarias eucarísticas.

## CONCLUSIÓN

Hemos detallado las diversas fuentes de esta plegaria, para que pueda profundizarse, con buena orientación, en toda la riqueza de doctrina tradicional que esta plegaria se ha esforzado en recoger y transmitir. Pero es necesario olvidar todo esto para releerla o escucharla de un tirón. Entonces seremos sensibles, no dudamos de ello, a las intenciones esencialmente pastorales que han guiado la selección y adaptación de todos estos elementos.

Todo, tanto a través de la enseñanza de los Padres, como a través de los formularios litúrgicos más venerables, remonta finalmente a la Palabra de Dios, comprendida, en la escuela de la tradición, en la plenitud y en la frescura viva de sus primeras expresiones. Pero, además, todo ha sido escogido y reunido de manera apta para confeccionar una plegaria eucarística simple, clara y continua en su desarrollo, y aun, en la medida de lo posible, fácilmente accesible a los cristianos de nuestro tiempo.

Todo está dominado por la visión del gran designio de Dios, cuya unidad, manifestada en la creación y en la historia, procede directamente de la unidad viva del amor del Padre, vida misma de la Trinidad. Dios ha querido formar, en la creación, un pueblo que viva de su vida, que sea el suyo, que conozca y reconozca su amor. Para ello nos ha mandado su Hijo, y el Hijo, hecho hombre de nuestra carne, se ha ofrecido, “por el Espíritu eterno”, en la Cruz. El mismo Hijo, ahora, por este mismo Espíritu, nos reúne, nos une consigo y en sí, en la glorificación perfecta del Padre. Su Espíritu hará de nosotros su Cuerpo, y de todas las cosas, con nosotros, una alabanza viva de amor eterno.



## LA CUARTA PLEGARIA EUCARÍSTICA

por JOSEPH GELINEAU

Comparada con el canon romano y con las otras nuevas plegarias eucarísticas, la cuarta plegaria eucarística se distingue inmediatamente por dos notas principales.

La primera concierne la *estructura* de la plegaria, que se compone de un prefacio fijo y, después del *Sanctus*, de un largo desarrollo sobre la realización histórica de la salvación. La segunda nota se refiere al *contenido* de la plegaria. Esta “nueva” plegaria procura manifiestamente dar cabida a algunos valores cristianos fundamentales, bíblicos y litúrgicos que el Concilio Vaticano II ha sacado a la luz, valores que tocan más profundamente la sensibilidad de nuestros contemporáneos, y que éstos lamentaban no encontrar en la oración litúrgica por excelencia.

No obstante, estas características mayores no pueden ser aisladas -ni excesivamente sobrevalorizadas- sin desfigurar la plegaria. Para tener de ésta un mejor conocimiento, estudiaremos, en primer lugar, las particularidades de su estructura; luego señalaremos algunas características y temas principales de su género literario; finalmente podremos hacer una lectura seguida del texto señalando algunas fuentes y algunos detalles interesantes.

## I. ESTRUCTURA DE LA PLEGARIA

### Prefacio fijo

La elaboración de nuevas plegarias eucarísticas para el rito romano debía necesariamente conducir a hacer una selección entre el sistema occidental, de prefacio variable, y el sistema oriental, de prefacio fijo. Esta opción, que al parecer no se refiere más que a un detalle, repercute, de hecho, sobre la estructura general de la plegaria.

Como la bendición judía, sobre la que esta plegaria está calcada, la eucaristía cristiana se apoya en la historia de la salvación ya realizada, de la que la Iglesia hace memoria, para afirmar su cumplimiento futuro e implorar su actualización sacramental, constituyendo todo ello una acción de gracias a Dios Padre. El elemento *memoria-confessio*,<sup>1</sup> que implica toda bendición eucarística, ha sido puesto de relieve, en la tradición litúrgica, según dos líneas diferentes.

a) La primera línea es la del *relato continuado* de la “economía”, es decir, la exposición, más o menos completa y ordenada, de la realización histórica del plan de salvación, desde la creación hasta la Ascensión de Cristo, continuada en la Iglesia, desde Pentecostés hasta la Parusía.

Los testimonios más característicos de este tipo son las anáforas orientales llamadas de san Basilio, la de las *Constituciones apostólicas*, la de la liturgia de Santiago, etc. Dios es, en primer lugar, alabado por sí mismo, luego por la creación, finalmente por la economía de la salvación, especialmente en los misterios de Cristo.

---

<sup>1</sup> Emplearemos la palabra *confessio* para hacer resaltar el aspecto de proclamación y anuncio de las maravillas históricas de la salvación, esencial tanto a la plegaria eucarística como a la bendición, y que no expresan de por sí las palabras “alabanza” o “acción de gracias”, generalmente empleadas.

b) 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 un día determinado. La historia de la salvación queda así reflejada en todo el ciclo del año litúrgico. Éste es el sistema de los ritos occidentales, con un *prefacio* variable que desemboca en el *Sanctus*. En general este prefacio es ya enteramente cristológico.

Nadie desearía perder la riqueza de los prefacios variables de la liturgia romana, adaptados al misterio de la fiesta y del día.

No obstante, el conocimiento de las anáforas orientales había suscitado el gusto por esta fórmula de gran alabanza por el conjunto de la economía y despertado el deseo que le fuera concedido un lugar más amplio en nuestras eucaristías.<sup>2</sup> Sin duda, la introducción de nuevos prefacios dominicales sobre este tema podía, en parte, dar cumplimiento a un tal deseo. No obstante, un prefacio de rito romano debe continuar siendo breve y no puede permitirse más que evocaciones muy resumidas de la economía.

¿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 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.

Era, pues, forzoso, si se quería una amplia evocación de la economía, optar por un discurso continuo, con prefacio fijo, e integración del *Sanctus*. En efecto, prefacio variable selectivo y

---

<sup>2</sup> Este deseo está suscitado por una mayor cultura bíblica, por un sentido más vivo de la “historia” de la salvación, por la preocupación catequética que la liturgia no omita nunca esta proclamación y, finalmente, incluso por el cansancio del uso tan frecuente del prefacio común, simple marco de la acción de gracias por los misterios de la salvación.

exposición continua de la economía constituyen dos procedimientos incompatibles, que, después de su elaboración histórica, no se han mezclado jamás.<sup>3</sup>

### El plan del discurso de acción de gracias

En este tipo de oración no se puede ya identificar -como en el canon romano- la sección formal de alabanza con el “prefacio”, entendido en el sentido habitual de la palabra, como la parte que precede al *Sanctus*. Aquí la acción de gracias inicial desborda más allá del *Sanctus* y forma con él un todo que se prolonga hasta la epiclesis.

Esta *confessio* se divide claramente en cuatro partes. Se da gracias sucesivamente a Dios Padre:

- 1° Por él mismo.
- 2° Por la creación y el comienzo de la salvación.
- 3° Por la misión o venida del Salvador.
- 4° Por el misterio de la Iglesia.

#### 1. La alabanza a Dios por él mismo (la Teo-logía)

Esta primera parte se distingue no solamente porque precede el *Sanctus*, sino también porque se sitúa, de una cierta manera, como anterior a la economía histórica. Está, por tanto, ordenada a la misma y en ella encuentra la clave de su sentido: se trata de la gloria de Dios, que es el fin de toda la historia de la salvación.

Es importante notar que esta alabanza a Dios en sí mismo no es “verdadera” más que en la relación del Dios trascendente con

---

<sup>3</sup> El esquema de san Hipólito, cuya primera parte está constituida por una exposición continuada de la economía, sin contener todavía el *Sanctus*, corresponde a un estadio anterior a la separación de las dos líneas expuestas aquí arriba. Es interesante observar que toda la *confessio* es cristológica. Esto explica que -aunque san Hipólito se presente literariamente como un testimonio del primer tipo- haya podido (en su utilización para la segunda de las nuevas plegarias eucarísticas) ser asimilado al segundo tipo por la separación de un prefacio cristológico y la inserción del *Sanctus* a continuación.

su criatura que le alaba y le confiesa. De aquí la estructura ternaria de esta alabanza inicial:

- a) glorificación de Dios trascendente (“porque tú eres el único Dios...”);
- b) que, no obstante, se ha comunicado (“porque tú solo eres bueno...”);
- c) y recibe la alabanza de sus criaturas espirituales y de todo el universo creado, por mediación del hombre.

El *Sanctus*, como en las anáforas de san Basilio o de Santiago, se une inmediatamente a la glorificación que tributan a Dios las criaturas espirituales (aquí, los ángeles y los hombres).

#### 2. La alabanza por la creación

Especialmente por la creación del hombre y, después del pecado, por el comienzo de la obra de la redención.

La continuación de la acción de gracias, después del *Sanctus*, está claramente expresada por el verbo *confitemur*. Aquí empieza, propiamente hablando, la *confessio* por la economía de la salvación. El desarrollo es claro:

- a) recuerdo de la creación universal;
- b) especialmente la del hombre, creado a imagen de Dios y rey de la creación;
- c) a pesar del pecado, el designio de salvación universal se vislumbra valedero para todo hombre;
- d) pero está más explícitamente preparado en la antigua alianza.

#### 3. La alabanza por la misión del Hijo

Viene a continuación el cumplimento por el envío del Hijo, cuyos misterios son evocados de la forma siguiente:

- a) encarnación;
- b) manifestación profética del Mesías;
- c) muerte y resurrección de Cristo.

#### 4. La alabanza por la misión del Espíritu en la Iglesia

Los misterios de Cristo son “para nosotros”. Ésta es la razón del envío del Espíritu, que continúa en la Iglesia la obra del Salvador a través de sus sacramentos que actualizan el misterio pascual.

Por la doble evocación del cumplimiento de la economía y del papel santificador del Espíritu se hace la transición a la epiclesis de consagración: lo que Dios ha querido en su misterio litúrgico de salvación, el Espíritu lo realiza ahora en el sacramento. Se notará la estructura trinitaria de toda esta primera parte de la plegaria eucarística, que recapitula verdaderamente toda la economía: el designio del Padre, la obra del Hijo, la misión del Espíritu.

#### La segunda parte de la plegaria

A partir de la epiclesis de consagración el plan de la plegaria IV es el mismo que el de las plegarias II y III, a saber:

- epiclesis;
- relato de la Institución;
- anámnesis;
- epiclesis de comunión;
- intercesiones;
- doxología final.

No hay, pues, nada especial que decir sobre esta estructura. <sup>4</sup>  
Se notará solamente el orden de las intercesiones:

- Iglesia terrestre;
- difuntos;
- Iglesia celeste.

Aunque diferente en las tres plegarias eucarísticas, este orden termina siempre evocando el cumplimiento celestial de la historia

---

<sup>4</sup> Véase la presentación de las otras plegarias. Cf. J. GELINEAU, “Le mouvement interne de la prière eucharistique”, en *La Maison-Dieu*, núm. 94.

de la salvación, colorando así de plenitud escatológica la doxología final, sumario y conclusión de toda plegaria eucarística.

## II. CARACTERÍSTICAS Y TEMAS MAYORES

### Estilo bíblico

Toda plegaria litúrgica es, en sentido amplio, bíblica, por lo menos en su inspiración.

Con la cuarta plegaria eucarística la influencia de la Escritura se manifiesta de manera directa y múltiple:

a) Se observan, en primer lugar, las citaciones casi continuas de textos escriturísticos: en citas implícitas o en alusiones bíblicas.

b) El vocabulario no es tanto el de la lengua religiosa latina -muy usado en los antiguos sacramentarios romanos- como el de las versiones de la sagrada Escritura.

c) El género literario está más próximo al genio bíblico que a la literatura latina cristiana antigua. Se observará, por ejemplo, el uso frecuente del paralelismo (por ejemplo, el comienzo: *Vere dignum est... vere iustum est...*), el predominio de la construcción paratáctica, etc.

De aquí resulta que esta plegaria, aunque haya sido compuesta en latín, no está literariamente fundamentada en la lengua latina. Si se ha perdido en latinidad, se ha ganado, sin duda, en facilidad para traducir -o mejor, para re-crear- esta plegaria a las diversas lenguas en las que se celebra. Esta perspectiva es, de ahora en adelante, esencial a todo texto litúrgico propuesto a la Iglesia universal. <sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Puede esperarse que estos casos serán poco numerosos en el porvenir. En efecto, la creación de nuevas plegarias, en latín, no es más que una transición. El aspecto oratorio (más bien que literario, pues se trata de una comunicación oral) es un elemento integrante de la “plegaria eucarística”. Las estructuras del lenguaje no son separables del pensamiento y no se podrán crear plegarias verdaderamente adaptadas más que el día en que sean pensadas y expresadas, a la vez, en una lengua determinada y para un determinado público.

La opción de un lenguaje bíblico nos parece, en estas condiciones, de una gran importancia: muy pocas son las culturas en las que existe, viva, una “lengua litúrgica cristiana”, ya adoptada por el conjunto de los creyentes. En la mayoría de casos la liturgia está en caminos de renovación y debe “crear” su propia lengua. Raros son también los casos en los que pueda utilizarse “una lengua religiosa anterior, directamente cristianizable”. Es necesario, por tanto, partir de nuevo de la Escritura, traducida en una buena *koiné*, para ir creando un lenguaje litúrgico basado en la Biblia, de la que todo creyente reciba “información”.

### Temas y acentos

Como en toda plegaria eucarística, se podrían acentuar, también aquí, diversos temas: el papel central de Cristo, la obra del Espíritu Santo (mencionado cuatro veces), el sacramento de la Iglesia y el del sacrificio de Cristo, que esta misma Iglesia celebra, etc. Todo esto es clásico y más o menos expresado en las diversas plegarias eucarísticas.

Pero es interesante resaltar algunas “notas” particulares de la plegaria IV, que justifican, quizá, la creación de una “nueva” plegaria y que quieren, sin duda, responder a la esperanza de nuestros contemporáneos, preocupados por algunos valores cristianos universales, que deben ser más visibles en la eucaristía. Notemos algunas de estas “notas”.

#### 1. El amor de Dios a los hombres

Si exceptuamos el *clementissime* del principio del canon romano, no estábamos acostumbrados a escuchar la formulación, en la plegaria eucarística, del amor de Dios por los hombres. La plegaria IV trata de este tema con una cierta insistencia.

Apenas hecha la afirmación inicial de la trascendencia de Dios, y para que no se vea en ella un divino egoísmo, esta plegaria pone en contraste un Dios bueno que quiere comunicarse y que crea para derramar gozo y luz. Más explícitamente aún, se le alaba porque

todo lo ha creado por amor. Incluso cuando el hombre ha roto la primera *amistad*, Dios propondrá de nuevo y sin cansarse su *alianza*, hasta que, en su exceso de amor por el mundo, le envía su propio Hijo. Y el Hijo, imagen y testimonio del amor del Padre a los pobres y a los esclavos, amará a los suyos hasta el extremo y se ofrecerá por ellos a la muerte, a fin de unirlos en la caridad misma del Espíritu.

#### 2. Sentido del hombre

En esta misma línea del amor de Dios a los hombres, manifestado en Jesucristo y comunicado en el misterio de la eucaristía, el hombre “todo entero” y “todo” hombre queda comprometido.

El hombre aparece en el centro mismo del mundo como el intérprete de la alabanza cósmica que la creación tributa a Dios. Es, sin duda, la primera vez que aparece, en un preludeo del *Sanctus* para la plegaria eucarística, esta misión del hombre como “voz” de la creación. Muy tradicional, pero también muy llena de significación para nuestros contemporáneos, es, a continuación, el tema del hombre llamado a someter la creación para transformarla y llevarla a Dios. La imagen del hombre ante Dios toma aún más relieve y su condición cobra importancia con la Encarnación del Hijo que “compartió en todo nuestra condición humana”, dando así un sentido nuevo a las realidades humanas, como a aquella última cena que compartió “con sus discípulos”, o al “cáliz lleno del fruto de la vid” del que hizo el sacramento de su Pascua.

No solamente el hombre entero queda comprometido, sino también todos los hombres. Algunos se maravillan de que, en la eucaristía, celebrada “por todos los hombres”, la plegaria no pareciera interesarse más que por los miembros visibles de la Iglesia. La plegaria IV expresa con insistencia la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Recuerda como, incluso antes de la revelación histórica (o al margen de ésta), Dios “compadecido, tendió la mano a todos, para que le encuentre el que le busca” (cf. Hch 17,26-27). La intercesión hace mención de “todos”, de “aquellos que le buscan con sincero corazón”, de “todos los

difuntos, cuya fe sólo Dios conoció”. El sacrificio, finalmente, es ofrecido como “salvación para todo el mundo”.

No hay duda alguna que la visión del Vaticano II, mostrando la Iglesia como sacramento de salvación universal, y el espíritu misional del mismo concilio, han influido felizmente sobre la redacción de esta plegaria eucarística.

### 3. Sentido cósmico

A través de su sentido del hombre, la plegaria eucarística IV se refiere a la totalidad de la historia y del universo, de los que nuestros contemporáneos esperan llegar a comprender como tienen su “sentido” en Cristo y por la “misa”.

En varias ocasiones es evocada toda la historia, desde los orígenes a la escatología y desde la creación hasta el fin de los tiempos. Pero, más profundamente, no se da gracias más que en razón del “sentido” que la historia, en sus diferentes momentos (creación, pecado, alianzas sucesivas, encarnación, pascua, etc.), saca de la salvación dada por Dios. Ciertamente, la plegaria misma no hace la interpretación, ni la catequesis, ni la teología de la economía; conforme a su género literario, hace de ella una *historia*, una simple narración simbólica, materia de una *confessio* -pero este género literario es más rico en posibilidades de “sentido” que las hermenéuticas que algunos hubieran preferido.

A la universalidad de la historia corresponde la perspectiva cósmica de la plegaria. Ya presente en el prefacio, que introduce el *Sanctus*, citando Ap 5,13: *Omnis creatura quae sub caelo est*, es más significativa en el momento en que, con la creación del hombre, es recordada la misión cósmica del mismo. Finalmente termina en la transición entre las intercesiones y la doxología conclusiva que recuerda netamente Rm 8,21 y la creación de unos cielos nuevos y de una tierra nueva anunciada por 2P 3,12-13.

Así el misterio eucarístico no concierne solamente a los que participan en el mismo *hic et nunc*, sino a toda la Iglesia, a toda la comunidad de todos los tiempos y, a través del hombre, a toda la creación, en vista de la *palingenesis*.

### 4. El misterio pascual

La renovación de toda cosa (Ap 21,5) por el misterio eucarístico se identifica con el misterio pascual, cuya importancia ha reaparecido recientemente en la conciencia de los creyentes. De esta forma varias veces, y de manera suficientemente clara, la plegaria eucarística expresa a la vez el misterio de la muerte y resurrección del Señor personalmente, luego de todo creyente por el Espíritu Santo en el bautismo y, finalmente, de toda la Iglesia con su Señor, en el momento de la anámnesis, que es una de las más explícitas de cuantas poseemos.

Pero a esta expresión del misterio pascual, es necesario unir dos temas, armónicos, que uno se siente feliz en poder discernir tan claramente. En primer lugar la expresión del *gozo*, ya en la intención de Dios creador, comunicado por Cristo y fruto del Espíritu, que se manifiesta en alabanza. El segundo tema -inseparable del gozo, de la acción de gracias, en una palabra, de la eucaristía- es el de la *alabanza*. Quizás frustrados por el genio propio del canon romano, eran muchos los que esperaban que la alabanza estuviera subyacente en toda la plegaria eucarística. Puede decirse que, en esta plegaria, la trama “doxológica” continúa presente de un extremo al otro y es expresada casi en cada una de sus partes.

## III. LEYENDO EL TEXTO

### La alabanza a Dios

*En verdad es justo...* El lirismo del procedimiento en esta plegaria es evidente; quizás hubiera sido más eficaz, en lengua vernácula, haber encontrado, para esta nueva plegaria eucarística, fórmulas de asentimiento distintas a este adjetivo. Pero ello hubiera supuesto también una fórmula distinta para la respuesta del diálogo: “Es justo y necesario”, sobre la que se apoya la plegaria que viene a continuación.

*Darte gracias... glorificarte.* Las dos expresiones se explican mutuamente y se completan para sugerir lo que es la eucaristía como alabanza a Dios.

*Tú eres el único Dios.* La gran afirmación monoteísta se impone desde el principio de una *confessio* que desarrollará, a continuación, la economía trinitaria.

*Vivo y verdadero que existes desde siempre y vives para siempre.* Dios no es aquí alabado por sus atributos abstractos. Es, por el contrario, nombrado tal como se manifestó varias veces a sí mismo: “Vivo yo y la gloria de Yavé llena toda la tierra” (Nm 14,21); “Yavé... rico en amor y fidelidad” (Ex 34,6) -*verus* debe entenderse en el sentido bíblico de *fiel*-, es decir, tal cual se ha manifestado a los hombres.

*Vives para siempre; luz sobre toda luz.* Esta alusión a 1Tm 6,16 quiere enriquecer, a la vez, la afirmación de Dios como “cosa del todo distinta” y trascendente y, al mismo tiempo, presentar la imagen que va a unir lo que se ha dicho con las dos frases siguientes.

El que *vive para siempre* es también *fuelle de la vida* (Sal 35,10); el “bueno... colma de sus bendiciones” (Gn 1,31; Hch 14,16); la “luz sobre toda luz” en su seno resplandece y se comunica: es el Dios creador.

Así los *ángeles*, inundados por esta luz, *glorifican* al que contemplan (más exactamente: “la gloria de su rostro”, es decir, Dios en cuanto se da a conocer y se hace presente).

*Y... también nosotros... y por nuestra voz las demás criaturas, aclamamos tu nombre.* El mismo *Sanctus* evoca la alabanza cósmica; pero ésta pasa a través de los labios humanos que cantan el himno seráfico.

### La proclamación de la economía

*Te alabamos.* Con este término se vuelve a introducir el aspecto de anuncio público, inherente a la “acción de gracias” bíblica (*todah*) y a la eucaristía celebrada por el pueblo creyente, mientras confiesa todo lo que sigue.

La *creación* es obra de la inteligencia y del amor de Dios, como se explica en Pr 3,19ss. (cf. Sal 104,24). Aunque breve, esta afirmación es esencial para una eucaristía de nuestro tiempo. Merecería ser explicitada aún en otras plegarias eucarísticas, en confirmación con las afirmaciones repetidas en el Vaticano II.

El *hombre* está en el centro de la obra de la creación; dos notas bíblicas lo subrayan: el tema de la imagen de Dios reproducida en el hombre (Gn 1,27) y la misión que recibe el hombre de dominar sobre el universo (Gn 1,28.30; cf. Sal 8,6-9; Sb 9,2-3).

*Para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, dominara todo lo creado.* Es éste un tema común a muchas anáforas antiguas (especialmente a las galicanas), <sup>6</sup> que expresa el designio divino existente en la relación Dios-hombre-creación.

Breve, pero esencial al anuncio del designio divino de la salvación, es la triple evocación: *a)* de la justicia original; *b)* del pecado y la caída; *c)* de la continuación del amor divino hacia los hombres. Se puede comparar esta formulación con la de la constitución *Lumen gentium*, en su número 2.

*Tendiste la mano a todos*, incluso a los paganos, anteriores y extraños a las alianzas históricas: <sup>7</sup> *para que te encuentre el que te busca*; según las expresiones del apóstol san Pablo en el Areópago (Hch 17,26-27).

*Reiteraste tu alianza a los hombres:* antes de llegar a la alianza única y nueva en Jesucristo, Dios, como se dice en Rm 9,4, por medio de *las alianzas*, ha ido formando su pueblo a través de Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés, David, etc.

*Y tanto amaste al mundo.* Esta frase, sacada de Jn 3, 16, introduce la economía del Hijo. Tradicionalmente ha servido ya como ligazón entre el *Sanctus* y el relato de la Institución, en no pocas anáforas (cf. anáforas de los Doce apóstoles, de san Juan Crisóstomo, etc.).

La evocación de la misión del Verbo encarnado se hace a base de términos marcadamente bíblicos (cf. Hb 1,1; Ga 4,4, etc.) Hay dos aspectos del misterio de Cristo subrayados en esta anáfora, que impresionarán sin duda la fe de los cristianos de nuestro tiempo:

<sup>6</sup> Cf. C. VAGGAGINI, *Le Canon de la messe et la réforme liturgique*, col. “Lex orandi”, núm. 41 (París, 1967), pp. 190-191.

<sup>7</sup> Cf. Constitución dogmática *Lumen gentium*, núm. 16 (traducción castellana, en *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* [Madrid, B.A.C., 1993], pp. 55-57).

- *compartió en todo nuestra condición humana* (cf. Hb 4,15; 13,7) valorando así la importancia de la encarnación;

- *anunció la salvación a los pobres...*, texto en el que Jesús (Lc 4, 18) proclama su función profética y mesiánica, aplicándose a sí mismo el célebre texto de Is 61,1-2.

Este *designio* del amor de Dios (la “economía”, la *dispensatio*) se realizará en el sacrificio pascual, voluntario y espiritual (Ef 5,2,25) de Cristo (*él mismo se entregó*) y en la renovación de la resurrección. La formulación está tomada del prefacio romano de Pascua, inspirado en san Pablo.

*Y porque no vivamos ya para nosotros mismos, sino para él...* Hay aquí algo muy original de esta plegaria eucarística, al pasar del anuncio del misterio pascual bíblico y personal de Cristo a su significación sacramental en la Iglesia por la misión del Espíritu, y hacer de esta forma, por una cita de 2Co 5,15 y una evocación de Rm 14,7, una excelente transición a la epiclesis consecratoria. En las antiguas anáforas de este tipo, en efecto, no se indicaba esta cuestión, pues la epiclesis se colocaba después de la anámnesis, completando la visión trinitaria de la economía en una perspectiva escatológica.

### La epiclesis

*Que este mismo Espíritu...*: la invocación al Espíritu se hace, pues, en términos sobrios y claros.

*Así celebremos el gran misterio que nos dejó...* Esta cláusula, que recuerda el *Hanc igitur* del Jueves santo, hace de puente entre la epiclesis y el relato de la Institución (ya introducida de esta misma forma en la anáfora alejandrina de san Basilio y en la de *Addai y Mari*).

### La Institución

Como en todas las plegarias eucarísticas se tiende aquí a expresar en las circunstancias del relato y en su misma redacción las ricas significaciones del misterio eucarístico.

*Llegada la hora...* El doble exordio de Jn 13,1 (lavatorio 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.

*Mientras cenaba con sus discípulos* (Mt 26, 26). Con esta expresión se quieren 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.

*Tomó el cáliz lleno del fruto de la vid*, quiere hacer igualmente más explícita la rica significación bíblica de estos temas conexos. Es de alabar especialmente el que la versión castellana haya guardado la mención escatológica del “fruto de la vid” (Mt 26,29; Mc 14,25).

### La anámnesis

*Muerte..., descenso al lugar de los muertos..., resurrección y ascensión a la derecha* de Dios, constituyen una evocación muy rica del misterio pascual, directamente inspirada en el *kerygma* primitivo (Hch 2,22-35), equilibrando por dos veces, con tres imágenes, las dos vertientes de una única realidad y trazando una revolución parabólica muy expresiva.

*Sacrificio agradable a ti*, es decir, Cristo, como se dice en Ef 5,2 y Hb 10.

### La invocación para la comunión

*Esta Víctima que tú mismo has preparado*, repite el tema del *de tuis donis*, tradicional en las anáforas, que vale tanto del significante como el significado. Con esto la plegaria llega fácilmente al gesto de *compartir este pan y este cáliz* (1Co 10,17), sacramento de unidad en el único cuerpo espiritual de Cristo resucitado.

*Seamos, en Cristo, víctima viva*, recordando la secreta del lunes de Pentecostés, inspirada a su vez en Rom 12,1, formula la petición



específica de esta epiclesis de comunión: el sacrificio espiritual de los fieles.<sup>8</sup>

*Para alabanza de tu gloria* (Ef 1,14). Primitivamente se preveía aquí una nueva aclamación del pueblo: después de haberse asociado a la anámnesis, es conveniente que el pueblo se asocie también activamente a la alabanza, como es el caso de no pocas anáforas orientales:<sup>9</sup>

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

Al mismo tiempo, esta aclamación hace como de puente entre la acción de gracias y las intercesiones, que empiezan inmediatamente. Es lástima que esta aclamación no figure en el texto típico de esta IV anáfora.

### Las intercesiones

Hemos ya subrayado el carácter universal de las intercesiones, su relación mutua, y su desembocamiento en una perspectiva escatológica de la creación nueva que recuerda a la vez 1Co 15,26-28, Rm 8,11 y 2P 3,12-13.

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.

---

8 Cf. Constitución dogmática *Lumen gentium*, núm. 11 y, sobre todo, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, núm. 48 “Aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada..., se perfeccionen día a día por Cristo Mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos”.

9 Cf. J. GELINEAU, “Les interventions de l’assemblée dans le canon de la messe”, en *La Maison-Dieu*, núm. 87 (1966), pp. 142 ss.

### CONCLUSIÓN

La plegaria eucarística IV ofrece una gran riqueza bíblica y marca un esfuerzo para integrar los valores modernos.

A propósito de esta clase de “evocación global de la historia de la salvación”, terminemos con tres observaciones:

a) Esta plegaria difícilmente podrá estar precedida del *Credo*, sin causar fastidiosas repeticiones.

b) Como excluye los prefacios propios, por este mismo hecho es impropia de las grandes fiestas que tienen tales prefacios. No obstante, por el hecho de que acentúa al misterio pascual, no sería impropia de este tiempo litúrgico.

c) El hecho de tener prefacio fijo, ¿impide toda variante posterior en este tipo de plegaria eucarística? Creemos simplemente que no. Se podría concebir muy bien que, según el misterio de Cristo que se celebra, un embolismo (ampliación o desarrollo) subrayara el misterio propio y se añadiera a la sección cristológica de la *confessio* en el lugar correspondiente. Una elasticidad análoga podría darse a las intercesiones en la segunda parte de la plegaria, de forma análoga a lo que se hace en los *Hanc igitur* variables del canon romano.