

Canon Romano

1. DIALOGO INICIAL DEL PREFACIO *

Aunque actualmente el canon de la Misa romana queda delimitado por el *Te igitur* al principio y por el *amen* del pueblo como respuesta al *Per ipsum*, considero para mi trabajo de investigación, como canon de la Misa romana, desde el diálogo inicial del prefacio hasta el *amen* del *Per ipsum*. De esta forma entronco con la antigua tradición de la Iglesia, que considera como oración eucarística o canon todo lo comprendido entre los límites antes indicados ¹.

De hecho, para no dar la impresión de que el *Per omnia saecula saeculorum* de la oración sobre las ofrendas se enlazaba sin discontinuidad de sentido con la gran acción euca-

(*) Para mayor comodidad de los lectores las fuentes patristicas se citan por los *Textos Eucarísticos Primitivos*, publicados por J. Solano en la BAC. La sigla de esta obra es: T. E. P. En ella se pueden encontrar las referencias del Migne.

1 «Quando autem stamus AD ORATIONEM (=canon)..., incumbere ad preces toto corde debemus... Ideo et sacerdos, ante orationem, praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: «Sursum corda», San Cipriano, *De dom. Orat.*, 31. Cf. San Agustín, *De spir. et littera*, XI, 18; Mario Righetti, *Historia de la Liturgia*, BAC, II (Madrid 1955) 397; J. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, BAC, 3.^a ed. (Madrid 1963) 651; Dom B. Botte, *Le Canon de la Messe Romaine* (Louvain 1935) 30, nota 1.^a del aparato crítico; P. J. - B. Thibaut, *La Liturgie Romaine* (Paris 1924) 19; Hans - Christoph Schmidt - Lauber, *Die Eucharistie Als Entfaltung der Verba Testamenti* (Kassel 1957) 133. Prescindo para mi estudio del criterio de Botte en su estudio crítico del canon romano, pues considera el *per omnia saecula saeculorum* del final de la oración sobre las ofrendas, como parte del canon. La razón ya la he indicado en el texto: este criterio de Botte está contra el testimonio de la primitiva literatura eucarística, como puede verse por las citas anteriores y por las que el mismo Botte trae, cf. Botte, *o. c.*, pp. 30-31; Jungmann, *o. c.*, 664 y nota 31; C. A. Bouman, 'Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer', *Vigiliae Christianae*, vol. IV (1950) 94-115; cf. Dom Fernand Cabrol, *La Messe en Occident*, Librairie Bloud & Gay (1932) 74-75; del mismo autor, cf. *Dictionnaire D'Archéologie Chrétienne et Liturgie* (Paris 1925), tomo 2, 2.^a parte, columnas 1.847-1.905.

rística, *Les Questions Liturgique* proponen que se cante el *per omnia* en un tono algo más alto, y, tras una breve melodía del órgano, se siga con el *Dominus vobiscum*; lo mismo pasa al final del canon, antes de la preparación para el *Pater noster*².

Marcados los límites, dentro de los cuales he de desarrollar mi trabajo, quiero hacer una breve aclaración. Si me he determinado a hacer un capítulo, íntegramente dedicado a este diálogo inicial, es porque las fuentes abren muchas más perspectivas de las que hasta ahora he comprobado en toda clase de comentarios al respecto. Y es que este diálogo, tan breve en su forma, es más rico en contenido de lo que expresan las mismas palabras. No se puede olvidar que, una fórmula, por concisa y clara que sea, nunca agota la realidad del contenido, por insuficiencia expresiva de la palabra en sí misma. Un estudio detallado nos llevará a la conclusión de que hasta ahora no se ha desentrañado plenamente el contexto en el que el diálogo tiene lugar; que se ha pasado por alto una parte de su contenido. No se trata de haber prescindido de lo esencial y decisivo, pues esto se ha dado a través de la historia en las diferentes exégesis, sino de un *plus* de contenido y verdad que no puede sernos indiferente.

El orden en la exposición de este capítulo es el siguiente:

- a) comparación de vocabulario,
- b) cuadro sinóptico de las fuentes primitivas eucarísticas,
- c) cotejo litúrgico,
- d) comentario que hacen las mismas fuentes,
- f) nueva traducción del diálogo.

Una visión de conjunto, para el estudio de la palabra *co-razón*, nos la puede ofrecer una mirada al diccionario. Psicológicamente hablando, hubiera sido de mayor efecto esta comprobación a través del diccionario, después del cotejo litúrgico y el comentario que los mismos Padres hacen sobre el tema, pero prefiero señalar los distintos valores de la pala-

2 Jungmann, *o. c.*, 665, nota 33.

bra corazón a la luz de la simple comprobación en el diccionario, sin que presione para ello la interpretación litúrgica y patristica.

¿Cuáles son, pues, los posibles significados de *cor* y *καρδία*?

Cor: { corazón
inteligencia
espíritu.

En plural:

Corda: { pensamientos
animi.

Καρδία, palabra griega en conexión etimológica con *cor*, puede resumir en tres grandes ideas los muchos matices de posibilidades:

καρδία: { corazón
sede de las pasiones
facultades del alma.

Es interesante comprobar, aun sobre los valores absolutos de *καρδία*, sin relación de contexto conceptual, se da el de:

inteligencia,

espíritu,

sede de las facultades del alma.

Si se tiene en cuenta que *καρδία* y *cor*, dentro del diálogo inicial, están enmarcados por un espíritu intelectualista, resulta infundado todo intento de mantener los términos griegos y latino, en la versión, con un matiz afectivo.

Ya está indicado que *cor*, versión latina de *καρδία*, puede tener, dentro de las acepciones generales, el significado de *corazón*, como parte del cuerpo (Körperteil), estómago (Magen) y en el aspecto intelectual el de espíritu (Geist), entendimiento (Verstand) y alma, ánimo, dentro de un sentido de facultades afectivas (Gemüt). Y uniendo ambas ideas, la del sentimiento y la facultad pensante, se puede decir:

Herz als Sitz des Gefühles und des Denkvermögens. Desde Livio Andrónico (s. III a. C.), *corculum* tiene un carácter mar-

cadamente intelectualista; es equivalente a: *sabiduría*, *cordura*. A partir de Plauto otro derivado de *cor*, *cordatus*, hunde sus raíces en tierras intelectivas; *razonable*, sería su mejor traducción (*verständig*) y *excors* sería su contrario, irrazonable, insensato (*unverständig*)³.

Dentro del cuadro sinóptico, que después ofreceré del diálogo inicial del prefacio, hay otras dos palabras que nos interesa examinar a la luz de una breve reflexión frente al diccionario. Los términos en cuestión son *νοῦς* y *διάνοια*.

Los posibles valores semánticos son:

νοῦς: { inteligencia
espíritu
mente
pensamiento.

Estos cuatro valores arrancan de *νοῦς*, como facultad del pensamiento. También aparece con valor de «corazón» en *Homero, Od. 8, 78. Il. 1, 363*, pero el corazón es también co-

3 Walde, *Etym. Wörterbuch d. lat. Sprache*, p. 271, s. v. *cor*. Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin Français*, p. 429, s. v. *cor*. Pueden ayudar para comprobación del valor pensante-intelectivo de la palabra *corazón* algunas expresiones y palabras de la lengua española; v. gr. *acordar* (cf. lat. *accordare*, de *cor*, *cordis*) significa llegar dos o más personas, después de tratar sobre cierta cosa, a estar conformes y determinar lo que se ha de hacer o cómo se va a hacer. *Ponerse de acuerdo*, *acordarse* afectan a la facultad intelectivo-pensante del hombre. Igualmente el verbo *recordar*, radicado en *cor*, afecta a las zonas pensantes del hombre, no a las afectivas, cf. María Moliner, *Diccionario del Uso del Español* (A...G) 42, Gredos (Madrid 1966). Pueden servirnos también, como ejemplo, las palabras: *concordar*, *concordancia*, *concordato*, *concorde*, y los contrarios: *discordia*, *discordante*, todos derivados de la raíz *cor*, cf. Juan Corominas, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, p. 167, s. v. *corazón*. *Coeur en tant que siège de l'âme*, Cic. Tusc. 1, 18, «aliis cor ipsum». Estas y otras citas se pueden ver en A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, p. 219, s. v. *cor*. Doy a continuación unas cuantas citas, en las que el término *corazón* está considerado como órgano natural de la facultad de pensar: Esopo, Fáb. 254 P. (232 H. 3 Kö 10, 2. Hi 12, 3-17, 4), San Pablo, 2 *Cor.* 4, 6; *Eph.* 1, 18; 2 *Ptr.* 1, 19; καὶ τῆ καρδία συνῶσιν (et corde intelligent), Mt. 13, 15; νοεῖν τῆ καρδία *Io.* 12, 40; *Di.* 8, 17; *Ps.* 13, 1; tomado de Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, s. v. *καρδία*. Acmeón, médico del s. VI a. C., establece, por primera vez, que el órgano rector del hombre es la inteligencia, y Empédocles y Aristóteles afirma que el corazón es sede de la inteligencia. Quizá así se podría justificar, médica y científicamente esta oscilación de *καρδία* y *νοῦς* con valor de mente y corazón, cf. notas tomadas a Isidoro Rodríguez, en clase. Cf. Egidio Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, 6 tomos (Patavii 1940) 866: «In corde veteres nonnulli animi sedem, atque adeo sapientiae, consilii, sollertiae et acuminis collocarunt, teste Cic. 1. Tusc. 9, 18. Cf. Henrico Stephano, *Thesaurus Graecae Linguae* (Graz [Austria] 1954, 9 volúmenes, volumen V, columnas 960-961, s. v. *καρδία*).

mo ya ha quedado demostrado antes, sede de las pasiones y de las facultades del alma; como sede de la inteligencia y de la sensibilidad aparece en *Isid., Or.* 11, 1, 118, in corde omnis sollicitudo et scientiae causa manet⁴.

διάνοια: { facultad de reflexionar, de donde deriva:
inteligencia
pensamiento.

Para una mejor visión de conjunto de las palabras hasta ahora estudiadas, puede verse el siguiente cuadro sinóptico.

Cuadro sinóptico de fuentes eucarísticas paralelos y explicaciones

1 <i>Misal Romano</i>	2 <i>S. Hipólito de Roma (s. III), Tradición Apost.</i>	3 <i>S. Cipriano (s. III)</i>
1 V. Dominus vobiscum.	1 «Dominus vobiscum»; et omnes dicant:	Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa 3 parat fratrum mentes dicendo:
2 R. Et cum spiritu tuo.	2 «Et cum spiritu tuo».	
3 V. Sursum corda.	3 «Sursum corda!».	3 sursum corda, ut dum respondet plebs:
4 R. Habemus ad Dominum.	4 «Habemus ad dominum».	4 Habemus ad dominum,
5 V. Gratias agamus Domino Deo nostro.	5 «Gratias agamus domino».	3e admoneatur nihil aliud
6 R. Dignum et iustum est.	6 «Dignum et iustum est». (T.E.P. I, N.º 170).	4e se quam dominum cogitare debere. (De dom. Or. 31).
		<i>Nota:</i> Las letras p y e al lado de los números, indican: p = textos paralelos. e = textos explicativos.

4 Cf. Ernout-Millet, *o. c.*, cita anterior

4 S. Zenón de Verona (s. IV)	5 S. Cirilo de Jerusalén (s. IV)	6 Constituciones de los Apóst. (s. IV)
Nunc sacrificii nostri proprietatem nos convenit nosse... hoc enim placitum est Domino,	Μετὰ τοῦτο βοᾷ ὁ ἱερεὺς:	1 «Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων ὑμῶν», καὶ πάντες συμφώνως λεγέτωσαν, ὅτι.
4p ubi seipsum candidus animus immolaverit Domino; caetera autem nihil proderunt,	:3 ἄνω τὰς καρδίας.	2 καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου καὶ ὁ ἀρχιερεὺς:
4p si colentis pura mens non sit,... (L. I, tr. 15 c. 5; T.E.P. I, N.º 441).	:3e ἀληθῶς γὰρ κατ' ἐκείνην τὴν φρικτωδέστατην ὥραν δεῖ ἄνω ἔχειν τὴν καρδίαν πρὸς τὸν θεόν, καὶ μὴ κάτω περὶ τὴν γῆν καὶ τὰ γήινα πράγματα... Εἶτα ἀποκρίνεσθε:	:3 Ἄνω τὸν νοῦν, καὶ πάντες:
	4 ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.	4 Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον καὶ ὁ ἀρχιερεὺς:
	:4e μηδεὶς δὲ τοῦτος παρέστω, ὡς στόματι μὲν λέγειν «ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον», τῇ δὲ διανοίᾳ περὶ τὰς βιωτικὰς ἔχειν τὸν νοῦν φροντιδῶς.	:5 Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ, καὶ πάντες:
	(Catequesis Mista-gógica Quinta, T.E.P. I, N.º 480).	6 Ἄξιον καὶ δίκαιον. (T.E.P. I, N.º 987).

7 S. Juan Crisóstomo (s. IV)	8 S. Agustín (s. V)	9 S. Anastasio Sinaita (s. VIII)
<p>3e Ταῦτα πρὸς τοὺς ἀπολιμπανομένους τῶν θεῶν συναξέων εἴρηται, καὶ πρὸς τοὺς ἐν τῇ τῆς φοβερᾶς καὶ μυστικῆς τραπέζης ὥρα εἰς συντυχίας καὶ ματαιολογίας ἀσχολουμένους.</p> <p>Τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; οὐχ ὑπέσχου τῷ ἱερεῖ εἰπόντι,</p> <p>3 «Ἄνω σχῶμεν ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας», καὶ εἶπας, «Ἐχομεν πρὸς τὸν κύριον;»</p> <p>4e οὐ φοβῆ, οὐκ ἐρυθριάς κατ' αὐτὴν τὴν φοβερὰν ὥραν ψεύστης εὐρισκόμενος;...</p>	<p>Quod autem audistis ad mensam domini</p> <p>1 Dominus Vobiscum...</p> <p>1e ...hoc nobis expedit, semper sit dominus nobiscum, quia sine illo nihil sumus... admonemus, et dicimus:</p> <p>3 Sursum cor.</p> <p>3e ...levate illud in caelum.</p> <p>3e Sed quo sursum cor? quid respondetis? quo sursum cor?</p> <p>4 Habemus ad Dominum.</p> <p>(Sermón del Segundo Día de Pascua, T.E.P. II, n. 363). Primo post orationem, admonemini</p> <p>3 sursum habere cor. Hoc decet membra Christi.</p> <p>3e ...caput vestrum ubi est? ...sedet ad dexteram Patris. Ergo in caelo est caput nostrum. Ideo cum dicitur,</p> <p>3 Sursum cor; respondetis,</p> <p>4 Habemus ad Dominum.</p> <p>4e Et ne hoc ipsum quod habetis sursum ad Dominum, tribuatis viribus vestris... quia Dei donum est sursum habere cor; ideo sequitur episcopus, vel presbyter qui offert et dicit...</p> <p>5 gratias agamus Domino Deo nostro, quia sursum cor habemus. Et vos attestamini,</p> <p>6 Dignum et iustum est...</p> <p>(Sermón 227, T.E.P. II, n. 317).</p>	<p>3p ...πληρώσωμεν τὸν νοῦν.</p> <p>4p πρὸς οὐρανὸν ἀνέλθωμεν.</p> <p>3 Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας.</p> <p>3e ἄνω πρὸς θεὸν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἐπάρωμεν, παρέλθωμεν τὸν οὐρανὸν, παρέλθωμεν τοὺς ἀγγέλους, παρέλθωμεν τὰ χερουβὶμ, καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν θρόνον τὸν δεσποτικὸν προσδράμωμεν...</p> <p>Ταῦτα διαμαρτύρεται ἡμῖν ὁ ἱερεὺς λέγων</p> <p>3 «Ἄνω» σχῶμεν «τὰς καρδίας».</p> <p>Εἶτα τί πρὸς ταῦτα ἡμεῖς ἀποκρινόμεθα;</p> <p>4 «Ἐχομεν πρὸς τὸν κύριον».</p> <p>Τί λέγεις; τί ποιεῖς;</p> <p>4e Ὁ νοῦς πρὸς τὰ φθαρτὰ καὶ τὰ πρόσκαιρα... καὶ ...οὐσίας, καὶ ἡδονάς, καὶ δίκας ἀσχολεῖται; καὶ λέγεις; Ἐχω πρὸς τὸν κύριον; πρόσσεχε, παρακαλῶ, μήπως οὐκ ἔχοις ἄνω τὸν νοῦν πρὸς τὸν κύριον, ἀλλὰ κάτω πρὸς τὸν διαβόλον</p> <p>(Sermón de la Santa Sinaxis, T.E.P. II, N.º 1304-1306).</p>

(La Penitencia, Hom. 9; T.E.P. I, N.º 695).

Traducción de los textos griegos del cuadro sinóptico.

5 *San Cirilo de Jerusalén (s. IV).*

Después de esto clama el sacerdote: *Arriba las mentes*. Porque verdaderamente en aquella escalofriante hora conviene tener la mente levantada hacia Dios y no hacia la tierra y negocios terrenos... Después respondéis: *Las tenemos dirigidas hacia el Señor...* Nadie, pues, asista de tal manera que diga con la boca *las tenemos dirigidas hacia el Señor* y con la intención tenga la mente puesta en negocios terrenos.

6 *Constituciones de los Apóstoles (s. IV).*

«La gracia de Dios omnipotente y el amor de nuestro Señor Jesucristo y la comunión del Espíritu Santo sea con todos vosotros», y todos a una voz digan: *Y con tu espíritu*, y el pontífice: *Arriba la mente*, y todos: *La tenemos dirigida hacia el Señor*. Y el pontífice: *Demos gracias al Señor*, y todos: *Es digno y justo*.

7 *San Juan Crisóstomo (s. IV).*

A los que asisten a las sagradas reuniones y a los que en la hora de la terrible y mística cena se ocupan en vanas conversaciones y charlatanerías, diría estas cosas: ¿Qué estás haciendo, hombre? Cuando el sacerdote dijo: *Arriba tengamos nuestra mente y pensamiento*, ¿no dijiste: *Las tenemos dirigidas hacia el Señor*? ¿No temes y te avergüenzas de ser hallado mentiroso en aquella hora terrible?

9 *San Anastasio Sinaita (s. VIII).*

...Llenemos la mente, elevémonos hacia el cielo. Tengamos hacia arriba mente y pensamiento, levantemos hacia Dios los ojos del alma, pasemos el cielo, pasemos los ángeles, pasemos los querubines y lleguemos hasta el mismo trono del Señor... Estas cosas os atestigua el sacerdote diciendo: *Arriba tengamos las mentes*. Y entonces, ¿qué respondemos a esto? *Las tenemos hacia el Señor*. ¿Qué dices? ¿Qué haces? Está la mente ocupada en cosas corruptibles y pasajeras... en riquezas y placeres y pleitos, ¿y dices: *La tengo hacia el Señor*? Reflexiona, te exhorto, no vaya a ser que no tengas la mente arriba, hacia el Señor, sino abajo hacia el diablo.

COTEJO LITURGICO

Una mirada reflexiva sobre las oraciones del misal y los textos litúrgicos nos sorprenderá con idénticos resultados. *Corda*, en plural, ¿va ligado siempre a la categoría afectiva del hombre o a la intelectualiva?

Santo Tomás de Aquino en el himno *Sacris solemnis*, canta:

«Recedant vetera, nova sint omnia,
corda, voces et opera».

La progresión ascende de *corda*, *voce*s et *opera*, obliga a traducir: pensamientos, palabras y obras; que es tanto como decir: el pensamiento, toma cuerpo sensible en la palabra (acústica), y ésta a su vez cristaliza en obras. Esta misma progresión ascendente la hallamos en el "*confiteor*": quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere; es la misma idea de Santo Tomás con la variatio sinonímica de *cogitatio* por *corda*.

Entre las muchas oraciones del misal en las que *corda* tiene matiz intelectualivo y no afectivo cito las siguientes: «Ita *corda* nostra invisibili igne... illustrata, omnium vitiorum caecitate careant» (2 de Febrero In Purif. BMV, ad ben. candelas: Or. 3); «*Corda* nostra mandatis tuis dedita, et... tempora sint tua protectione, tranquilla (M. pro pace: Or.); «Deus, qui *corda* fidelium Sancti Spiritus illustratione docuisti» (Colecta del día de Pentecostés), y otras oraciones⁵.

Considero oportuno comentar el «invisibili igne... illustrata» de la primera oración citada. La llama puede indicar tanto el elemento iluminador de la mente, como el fuego del corazón. No en vano, cuatro, de los siete dones del Espíritu Santo, pertenecen al orden intelectualivo; estos son: sabiduría, entendimiento, ciencia y consejo; y el Espíritu Santo apareció en forma como de lenguas de fuego, bajo cuyo signo sensible les fue comunicado a los Apóstoles el conocimiento de las cosas concernientes al reino. La aparición del fuego de Pente-

5 Cf. A. Pfliger, *Liturgicae Orationes Concordantia Verbalia*, p. 122, líneas 35 y 42; p. 123, línea 23; también puede consultarse desde la página 121 a la 124 donde trae las concordancias de la palabra *cor*.

costés es como una nota cultural religiosa en el acorde cósmico de culturas Judío-paganas ⁶.

Después de haber bebido agua en las fuentes de remotas culturas y mentalidades pagano-judías, es más fácil entender el carácter de vigorosa fuerza intelectual que tiene la liturgia de la fiesta de Pentecostés, y las oraciones que hacen referencia al fuego que ilustra la mente:

«Corda... Illustratione docuisti»; «ita corda nostra invisibili igne... illustrata...».

Se puede decir que el carácter intelectual de *corda* se ve reforzado y como en armonía con el único elemento cultural e histórico con el *que puede* ser iluminado, por el fuego, no como tal fuego, sino como elemento-instrumento con el que el alma se adentra en la sabiduría de los misterios divinos. La cátedra del Espíritu Santo arde en la pedagogía del fuego para ilustrar las mentes de los fieles en la fiesta de Pentecostés. A este momento se refería Jesús cuando, viendo la torpeza de entendimiento de sus discípulos, para comprender sus palabras de alta sabiduría, apeló a la venida del Espíritu ya que con ella quedarían resueltos, para los Apóstoles, todos los enigmas de la predicación de Jesús. Fue, pues, el maestro quien anticipó el carácter intelectual de la acción del Espíritu Santo, idea perfectamente recogida en los textos antes citados.

6 En todas las religiones el fuego desempeña un gran papel. «Ignis semper ardebit in altare» cf. *Lev.* 6. 12. Los atenienses lo tenían en el templo de Atenea, cf. Plutarco, *Problemas*, 75; véase también Virgilio, *Aen.* 5, 200. En los templos caldeos, en los de Melkart y Vesta, el fuego era la única figura de la divinidad, la divinidad misma. El fuego era la manifestación visible de la *inteligencia y de la fuerza que se suponía en Dios*. Así, por ejemplo, no había una diosa Vesta, concebida en espíritu fuera del fuego, sino que el fuego era Vesta. Así el fuego se diferencia de los demás simulacros divinos en que no era simulacro, sino verdadero Dios. Bellamente lo dijo Ovidio en el libro sexto de los *Fastos*, hablando de Vesta:

«Nec tu aliud Vestam / quam vivam intellige flammam».

Esta misma idea aparece ya en siglos anteriores en el oráculo de Apolo de Clarós, dado a la ciudad de Colofón. La pregunta era: ¿Quién es Dios? y la respuesta:

«Ex se ortus: non edoctus, sine matre inconcusus».

«Nomen non verbo quidem capiendum, in igne habitans».

Y el mismo Yahvé acompañaba sus apariciones con aire, viento impetuoso o fuego (cf. Estanislao Sánchez Calvo, *Los nombres de los Dioses*, 267-270; Franz König, *Diccionario de las Religiones*, col. 551-553, s. v. *fuego*. Diccionario de la Biblia, Herder, col. 722-723.

COMENTARIO QUE HACEN LAS MISMAS FUENTES

San Justino, siglo II, nos ofrece en su *Apología Primera* un esquema general de la celebración litúrgica. Nos habla del sacramento del bautismo, como rito de iniciación, del ofertorio hecho por el presidente de la asamblea y a continuación menciona la muy digna acción de gracias (...καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι) a la que la asamblea responde, Amén⁷.

En realidad la parte dedicada a la acción de gracias contiene, en su núcleo central, la idea base del canon romano de la Misa.

Pero la fuente más antigua de una anáfora eucarística es San Hipólito, siglo III, exceptuada la *Διδαχή* o *Doctrina de los Doce Apóstoles*, aunque hay mucha más analogía entre las anáforas latinas con la de Hipólito que con la *Διδαχή*. En Hipólito encontramos, por primera vez, el diálogo inicial del prefacio en la forma conocida hoy, es decir, el de la Misa romana. Dice:

«Dominus vobiscum»; et omnes dicant:

«Et cum spiritu tuo».

«Sursum corda!».

«Habemus ad dominum».

«Gratias agamus domino».

«Dignum et iustum est»⁸.

Y sigue una de las nuevas anáforas eucarísticas últimamente aprobadas; es la prex eucarística segunda, y es la anáfora de Hipólito, pero acomodada.

7 Cf. Justino, *Apología Primera*, T. E. P. t. I, p. 61, n. 91.

8 Cf. Hipólito, *Tradición Apostólica*, T. E. P., t. I, p. 116, n. 170. Como vemos en el cuadro sinóptico, algo más tarde, San Agustín ofrece ya la frase completa: *Gratias agamus Domino Deo nostro*. Maertens afirma que la adición *Deo nostro* fue debida a razones métricas, presentando, por cierto, una medición errónea de la frase. La afirmación de Maertens es insostenible, pues *gratias agamus Domino* consta de coreo, crético y coriambo, compases sumamente artísticos, muy usados por Demóstenes y Cicerón y otros escritores griegos y latinos.

Suponemos que la adición fue debida a la solemnidad del momento —*Deo nostro* forma un epítrito primero, pie majestuoso y grave— y a un criterio doctrinal: proclamar que el Señor es nuestro Dios, como frecuentemente se dice en la Escritura.

Esta primera comprobación histórica del diálogo inicial del prefacio, interesa, ante todo, como monición-exhortación. Para ello es preciso desentrañar todo el contenido encerrado en el continente de la palabra latina.

A juzgar por todas las últimas interpretaciones hechas del mismo (entiendo que toda traducción es por sí misma una interpretación), se podría decir que se ha traducido *a lo que suena*, sin valorar en su dimensión filológico-histórica el contenido, lo que en la primitiva Iglesia, reunida para la gran Acción de Gracias, quería decir, y decía y entendían los fieles. Para ello ninguna fuente más valiosa que los testimonios literarios de hombres que oyeron tales palabras y las acogieron en sí mismos ahuecando su mente, para dejar espacio libre a fin de que, la palabra realizadora del gran misterio, encontrase eco en sus espíritus liberados de «pensamientos de carne».

Para ello no basta con dar una visión panorámica, dar un catálogo de afirmaciones, sin tomar posición científica ante las mismas. Es preciso tomarles el pulso, para comprobar de qué tipo de palpitaciones son portadoras. Aquí la filología, como en otros muchos campos del saber, juega un papel decisivo. Sin ella los resultados finales vendrían a ser como las piezas de un reloj descompuesto ante los ojos de un inexperto. Espero poder hacer buena la afirmación, a través de mi trabajo.

San Zenón de Verona, s. IV, en su tratado 15, compara los sacrificios no cristianos con los de la nueva alianza; El Sacrificio, que agrada a Dios, dice él, no consiste en la ofrenda de animales legalmente elegidos y ritualmente presentados; por el contrario, el sacrificio acepto ante Dios es el de nuestros cuerpos, hostia viva y santa, agradable a Dios (cf. Rom. 12, 1). «Hoc enim placitum est Domino, ubi seipsum candidus animus immolaverit Domino; caetera autem nihil proderunt, si colentis *pura mens* non sit, in Ecclesiastico Salomone clamante: «Dona iniquorum non probat Altissimus» (Eccl. 34, 23)⁹.

⁹ Cf. San Zenón de Verona, *Tratados*, I, 1, tr. 15, c. 1-6; T. E. P. t. I, p. 302, n. 441.

Dentro de la colección de *T. E. P.*, nos encontramos con esta interesante explicación, que nos da el sentido que ha de tener la disposición del hombre, al presentar su sacrificio a Dios. Por todo el contexto, se ve que se trata de una disposición del hombre entero, centrada en su parte intelectual. Un breve cotejo comparativo del vocabulario nos lleva al siguiente resultado:

Candidus podría traducirse por: sin *doblez*, sin *malicia*, puesto que ambos términos pertenecen a las funciones intelectivas del hombre, pero, teniendo en cuenta que está glosando al *Eccl.* 34, 23, es mejor traducir, *sin malicia*, por paralelismo con el *iniquorum* del *Eclesiástico*.

Animus, aquí es sinónimo de *mens*.

purus, su mejor versión sería, sin *restricción*, *sencillo*. Se puede concluir diciendo que se trata de un paralelismo ideológico formal:

...candidus	animus...
...pura	mens...

En el mismo siglo IV, San Cirilo de Jerusalén explica directamente el sentido del diálogo inicial, como preparación inmediata para celebrar la eucaristía. El texto en cuestión se halla en la *Catequesis Mistagógica Quinta*. Después del ósculo de paz, como signo externo de comunión con los hermanos, clama el sacerdote: ἄνω τὰς καρδίας. Como sigue explicando el mismo San Cirilo, es tanto como levantar al hombre de todos los cuidados de esta tierra y pensar en el cielo. Y a la exhortación del sacerdote responde la asamblea. ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον, y se advierte inmediatamente que «nadie de tal forma esté presente que por una parte diga con la boca "los tenemos dirigidos hacia el Señor", y por otra, con la intención, tenga la mente puesta en cuidados de la vida»¹⁰.

Καρδία es una palabra que se presta a ser traducida fácilmente como suena, pero por todos los datos que he dado antes, tras una ligera mirada al diccionario, y por todo el con-

¹⁰ μηδείς δὲ τοιούτος παρέστω, ὡς στόματι μὲν λέγειν «ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον», τῇ δὲ διανοίᾳ περὶ τὰς βιωτικὰς ἔχειν τὸν νοῦν φροντίδας».

texto del texto de San Cirilo, y la explicación que el mismo autor da, vemos que se trata de todo el hombre, captado bajo el ángulo visual de la parte intelectual.

Continúa el Sacerdote:

«Demos gracias al Señor» (εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ). El motivo de la acción de gracias radica en el Espíritu de adopción que Dios se ha dignado concederle; por eso el pueblo congregado responde:

«Es digno y justo» (ἄξιον καὶ δίκαιον).

En la *Constitución de los Apóstoles*, siglo IV, volvemos a encontrar el mismo diálogo inicial; el saludo del Pontífice presenta algunas variantes respecto al de Hipólito. No dice sólo, «El Señor sea con vosotros», sino que utiliza el saludo paulino tomado de 2 Cor. 13, 13; el texto griego véase en el cuadro sinóptico con el número 6.

«La gracia de Dios omnipotente
y el amor del Señor nuestro, Jesucristo
y la comunión del Espíritu Santo
sea con todos vosotros».

Y todos concordes digan:

Y con tu espíritu.

Y el Pontífice:

Arriba la mente.

Y todos:

La tenemos dirigida hacia el Señor.

Y el Pontífice:

Demos gracias la Señor.

Y todos:

Es digno y justo ¹¹.

Comparando este texto de la *Constitución de los Apóstoles* con el ya citado de San Cirilo, se ve que el de la *Constitu-*

Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis Mistagógica Quinta*, T. E. P., p. 328, t. I, nn. 480-481.

¹¹ *Constituciones de los Apóstoles*, T. E. P., t. I, p. 680, n. 987.

ción de los Apóstoles viene a ser como la formulación formal de lo que en Cirilo es una explicación. Es decir, el *τὰς καρδίας* de San Cirilo, con su sello de marcado intelectualismo a través de la explicación, en la *Constitución de los Apóstoles* ha cristalizado en otra forma, siendo la misma idea, «Arriba la mente» (*ἄνω τὸν νοῦν*).

Si se tiene en cuenta que las *Catequesis Mistagógicas* de San Cirilo son pronunciadas entre los años 348-350 y que la *Constitución de los Apóstoles* se da como fecha de composición el año 380, podríamos hablar del hecho de una progresión ascendente desde el *τὰς καρδίας* hasta el *ἄνω τὸν νοῦν*.

San Juan Crisóstomo, siglo IV, en la *Homilía 9*, cuya autenticidad no está exenta de dudas, toma a todo el hombre en su dimensión intelectual y afectiva (*νοῦς* y *καρδία*) para que todo el hombre se remonte desde los cuidados de la tierra hasta Dios. Y llama, mentirosos a los que teniendo todas sus potencias saturadas de preocupaciones mundanas responden al sacerdote *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον*, (los tenemos dirigidos hacia el Señor), al clamar el sacerdote: *Ἄνω σχῶμεν ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας* (nuestra mente y corazón estén dirigidos hacia el Señor). Y después se habla del recato externo, con el que se deben acercar los fieles al banquete eucarístico; con temor y temblor; la mirada hacia abajo (*κάτω νεύοντες τὸ ὄμμα*) y el alma (*ψυχή*), como sede de las potencias del hombre, hacia arriba (*ἄνω δὲ τὴν ψυχὴν*)¹².

Es San Agustín, quien en su *Sermón 227*, nos da, a modo de catequesis eucarística, la explicación del diálogo inicial del prefacio. Dice: «Primo, post orationem, admonemini *sursum habere cor*»; y, al justificar tal actitud del creyente, apela al cuerpo místico, pues allí deben estar los miembros donde se

12 Cf. San Juan Crisóstomo, *La Penitencia, Homilía 9*, T. E. P., t. I, pp. 469-470, nn. 695-696. También puede consultarse a Timoteo de Alejandría, Archidiacono, *Historia de los Monjes*, T. E. P., t. II, p. 14, n. 21; relata él cómo un santo padre, Eulogio, detenía a algunos monjes que se acercaban a los sacramentos con las siguientes palabras: «Quomodo ausi estis accedere ad Sacramenta divina, cum mens vestra et propositum sit in malo?». Este tipo de severa corrección entra plenamente en el marco de exigencias religiosas que los primitivos cristianos se exigían, para poder participar con fruto en los sagrados misterios; es otro modo de decir: «Elevemos nuestra mente» para acercarnos al altar.

encuentre la cabeza; «Ergo in caelo est caput nostrum. Ideo cum dicitur, *sursum cor*; respondetis, Habemus ad Dominum». Y para que nadie se atribuya a sí mismo el don de tener en Dios puesto el corazón, añade: «Gratias agamus, quia nisi donaret, in terra cor haberemus. Et vos attestamini, dignum et iustum est dicentes, ut ei gratias agamus qui nos fecit sursum ad nostrum caput habere cor». San Agustín, armonizando con la mentalidad pagano-cristiana, habla de dos lugares: cielo y tierra, aunque en el texto indicado el término «cielo» está dicho a modo de perífrasis: «Caput nostrum ubi est? Habemus ad Dominum sursum cor». Del mismo Agustín, en el *Sermón acerca de los Sacramentos de los Fieles en el Domingo de la Santa Pascua*, volvemos a encontrar el mismo saludo y un comentario parecido, destacando, de nuevo, la idea de altura, en la que Dios habita con relación al hombre que habita en la tierra. Aparece el *Dominus vobiscum*; que no aparece en la cita anterior. También se matiza la idea de Dios que habita en las alturas, precisando que en ellas está Dios: «Deus sursum est», pues en la cita anterior sólo por una perífrasis se nos habla de Dios que habita en lo alto en forma de interrogación: «caput vestrum ubi est?», y recuerda que al tercer día resucitó y subió al cielo: pero expresamente no se ven unidos los términos Dios-cielo como morada y morador.

Y, por último, otra cita de Agustín, tomada del *Sermón del día Segundo de Pascua*. Repite de nuevo todo lo dicho anteriormente, pero hay un detalle importante para la traducción del *Dominus vobiscum*; dice: «Hoc nobis expedit, ut semper sit Dominus nobiscum, quia sine illo nihil sumus». Es cierto que el saludo *Dominus vobiscum*, por carecer del verbo expreso, puede traducirse por *el Señor sea o esté con vosotros*, pero gozando la lengua española de la posibilidad de matizar el aspecto verbal, caso raro en las lenguas europeas, creo que es preciso concretar y decidirse por un sentido u otro con conocimiento de causa. El valor del verbo *estar* es el de: *existir, hallarse una persona o cosa en cierto lugar, posición, condición, etc.*, v. g., me hallo, estoy en mi despacho, estoy alegre. Por el contrario, el verbo *ser* vincula la cualidad al sujeto de manera intrínseca, no se está en estado de..., como en el caso del verbo *estar*, no se está para... sino que afecta

al ser mismo de una manera permanente y no transitoria. Para todos es clara la profunda diferencia entre: *yo soy enfermo* y *yo estoy enfermo*¹³.

Estar denota estado transitorio, pues *stare* es «estar de pie», mientras *ser* de *sedere*, es «estar sentado».

He invocado la ayuda del diccionario para hacer más inteligibles las palabras de Agustín. Dice: «*Dominus vobiscum, hoc et quando de abside salutamus dicere solemus, et quotiescumque oramus hoc dicimus: quia hoc nobis expedit, ut semper sit dominus nobiscum, quia sine illo nihil sumus*».

El adverbio temporal *semper* indica necesariamente que el Señor debe permanecer en el creyente a todas horas; tanto es así que sin el mismo Señor la esecidad del cristiano, como tal, quedaría reducida a la nada: «*sine illo nihil sumus*». Si recordamos de nuevo que el verbo *ser* es el apropiado para este atributo que esencifica la raíz misma del ser cristiano, mientras que el verbo *estar*, significa un estado transitorio, no podemos traducir *El Señor esté con vosotros*, pues en el contexto de Agustín, cotejado con el importante matiz diferencial entre *ser* y *estar*, sería tanto como desear a quien se saluda, que Dios, el Señor, estuviera en él temporalmente; sería tanto como desearle que existiera como cristiano alguna temporada, para quedar reducido después a la nada, frente a su más profunda realidad cristiana, «*Quia sine illo nihil sumus*». Por consiguiente, yo considero mucho más lógico y en armonía con el sentido cristiano del saludo litúrgico, *Dominus vobiscum*, o no traducir el verbo eludido, o, si se traduce, emplear el verbo *ser*, y no *estar*. En el lenguaje de uso común empleamos el vocablo *adiós* como expresión de saludo. En esta palabra parece sobrentenderse «a Dios te encomiendo, te confío», o «Yo te encomiendo a Dios», o «a Dios quedad», como decía el castellano antiguo. Uno de los saludos catalanes conserva el verbo: «á déu síau», «sed ó estad con Dios»¹⁴.

13 Cf. Julio Casares, *Diccionario Ideológico de la Lengua Española*, p. 464, col. 1, ver *estar*, y p. 968, col. 1 y 2, s. v. *ser*.

14 Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa-Calpe, t. 2 p. 930, s. v. *adiós*; Roque Barcia, *Primer Diccionario General Etimológico de la Lengua Española*, t. I, p. 133, col. 2.^a, s. v. *adiós* (5 volúmenes, Madrid 1880); María Moliner, *Diccionario del Uso del Español*, t. I, p. 56, col. 1.^a s. v. ¡Adiós!

También dentro del español el saludo *adiós* se presta a una u otra versión, pero no es indiferente el empleo de *ser* o de *estar*, por la profunda diferencia que encierra el matiz de un verbo a otro. Concluyendo, se puede decir que la versión que mejor resumiría todo lo dicho hasta ahora sobre este punto, sería la siguiente:

«El Señor sea con vosotros»¹⁵.

En la colección *T. E. P.*, he encontrado otro testimonio literario útil para nuestro tema; se trata de un pasaje de San Cesáreo de Arlés. En su *Sermón 73*, exhorta a los fieles a permanecer en el templo hasta la bendición final, pues si todos abandonan el templo, a quién dirá el sacerdote «*sursum corda? Aut quomodo sursum se habere corda respondere possunt, quando deorsum in plateis et corpore simul et corde discedunt?*».

Por el texto y el contexto se ve que *corde* y *corpore* están pensados como formulación de la totalidad del hombre. Es decir, que el hombre cuando baja a las plazas, baja todo él, su cuerpo y su espíritu. Pues dentro de la formulación, podría suceder que el hombre saliese a las plazas permaneciendo su espíritu en el templo, unido a los misterios. El adverbio *simul* alude a las dos partes conformadoras del ser humano visto en su totalidad: cuerpo (*corpore*) y espíritu (*corde*)¹⁶.

El último testimonio literario, que aparece en el cuadro sinóptico antes indicado, es San Anastasio Sinaita, s. VIII. En él encontramos el mismo vocabulario de San Juan Crisóstomo (νοῦς y καρδία) al exhortar a los fieles a que levanten la mente y el corazón de los cuidados y preocupaciones para ponerlos en el Señor: «Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας, ἄνω πρὸς θεὸν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἐπάρωμεν,... y después añade: «Ταῦτα διαμαρτύρεται ἡμῖν ὁ ἱερεὺς λέγων Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.» Εἶτα τί πρὸς ταῦτα ἡμεῖς ἀποκρινόμεθα; Ἐχομεν πρὸς τὸν κύριον.» Τί λέγεις, τί

15 San Agustín, *Sermón 227*, *T. E. P.*, t. II, p. 205, n. 317. *Sermón acerca de los Sacramentos de los Fieles en el Domingo de la Santa Pascua*, *T. E. P.*, t. II, p. 219, n. 345. *Sermón sobre el Domingo de la Santa Pascua*, *T. E. P.*, t. II, p. 230, n. 363.

16 San Cesáreo de Arlés, *Sermón 73*, n. 25; *T. E. P.*, t. II, p. 609, n. 1.055.

ποιεῖς; ὁ νοῦς πρὸς τὰ φθαρτὰ καὶ τὰ πρόσκαιρα μεταωρίζεται· καὶ πρὸς σχήματα, καὶ οὐσίας, καὶ ἡδονάς, καὶ δίκας ἀσχολεῖται· καὶ λέγεις: Ἔχω πρὸς τὸν κύριον¹⁷.

«Ten cuidado, exhorto —dice a continuación— no sea que no tengas hacia el Señor dirigida la mente, sino hacia abajo, hacia el diablo», πρόσσεχε, παρακαλῶ, μήπως οὐκ ἔχῃς ἄνω τὸν νοῦν πρὸς τὸν κύριον, ἀλλὰ κάτω πρὸς τὸν διάβολον.

Terminada esta breve comprobación histórica sobre el diálogo inicial del Prefacio, a través de la literatura eucarística primitiva, paso ahora a la búsqueda de paralelos y comprobantes que en el mundo clásico nos den como la fuente pagana de nuestro diálogo inicial al prefacio, por lo menos en su núcleo fundamental.

Hoc age; esta es la famosa fórmula religiosa que pronunciaba un heraldo al comienzo de un sacrificio. Era una exhortación a los asistentes para que se unieran a los misterios que se iban a celebrar; pero para ello era preciso desembarazar la mente de preocupaciones mundanas¹⁸. Junto a este *hoc age*, fórmula ritualmente conocida en sentido religioso, se puede citar otra que también sirve para llamar la atención del lector; se trata del *nunc age*¹⁹.

Estas fórmulas-rito, que han ido lentamente evolucionando hasta quedar en la forma que ahora conocemos, vienen a ser,

17 «Tengamos levantados hacia arriba la mente y el corazón, arriba, hacia el Señor, los ojos del alma»; y en el otro texto dice: «Estas cosas os atestigua el sacerdote diciendo: «Dirijamos hacia arriba las mentes». ¿Qué respondéis, pues, a esto? «Las tenemos dirigidas hacia el Señor». ¿Qué dices? ¿Qué haces? Está la mente dirigida hacia lo corruptible y perecedero, y ocupada en apariencias y riquezas y placeres y cosas pasajeras, y dices: ¿La tengo dirigida hacia el Señor?», cf. San Anastasio Sinaita, *Sermón de la Santa Sinaxis*, T. E. P., t. II, pp. 751-752, n. 1.304.

18 Cf. Lucrecio, *De Rerum Natura*, Lib. I, vv. 41-42. En los versos citados, Lucrecio se declara incapaz para poner manos a su obra, por no tener el sosiego de espíritu necesario, dadas las turbaciones políticas de su tiempo. Cf. también Plutarco, *Numa*, XIV, 5 *Coriolano*, XXV, 3. La expresión, *hoc age*, tiene, según Giussani, un tono solemne y significa «ponerse a la tarea», «cumplir un sagrado ministerio»; esta fórmula se hizo corriente en el sentido de *poner atención*; cf. Plauto, *Capt.* 967, *hoc agamus, iam animus advorte. Patria tempore iniquo*; cf. Eduardo Valentí, *T. Lucrecio Caro, De la Naturaleza*, lib. I, p. 143, notas a los versos 41-42. Cf. Odo Casel, *Das Christliche Opferymysterium*, 154-156.

19 Cf. Empédocles, ὄν δ' ἄϊ; Virgilio, *Georg.*, IV, 149.

sobre el *hoc age*, como un paralelo ritual litúrgico con el *sursum corda* del diálogo inicial del Prefacio.

En el rito romano de Roma, esta fórmula ritual era pronunciada por un heraldo, y éste es, desde Homero, el enviado oficial, el que actúa en nombre del que le envía²⁰.

Cuando el sacerdote clama *sursum corda*, está investido de poderes sagrados, que le han sido concedidos el día de su ordenación, para representar a Cristo, cabeza de los reunidos, a quienes va dirigida tal exhortación. El mismo Pablo se llama a sí mismo heraldo de Cristo y enviado, *κῆρυξ καὶ ἀπόστολος*²¹.

Así se explica el empleo de una forma imperativa, sin dar opción a otra posible interpretación de las palabras del sacerdote, pues la voluntad de quien le envía está clara: Levantarse de la tierra en alas del pensamiento. Este imperativo es consecuencia de la progresión ascendente de los ritos de purificación antes de llegar a lo más augusto del misterio: la gran acción de gracias. Con razón dijo Tertuliano: *Se lava la carne para que el alma quede limpia*²².

Empezando por el agua bendita a la entrada de los templos (recuerdo de las del *bautismo*, por el que tuvimos acceso

20 Cf. Homero, *Il.*, 2, 279; 23, 567; *Od.*, 2, 37. Para ver la actuación del κῆρυξ en asamblea pública, cf. Demóstenes, 285, 10.

21 Cf. Heródoto, I, 21, VI, texto en el que ἀπόστολος en jónico, tiene el sentido de enviado, de emisario, aunque sin sentido plenipotenciario. En el contexto del NT cf. con sentido de enviado por Dios de un modo particular, hablando de Cristo, *Hebr.* 3, 1; y hablando de los Apóstoles, cf. *Luc.* 6, 13; *Io.* 13, 16; Clemente hablando del apóstol Pablo (cf. Migne I, 269b; 2, 57c). En sentido plenipotenciario se encuentra en Lucas, y en Pablo la mayoría de las veces, cf. *Diccionario de la Biblia*, Herder, col. 127-129, al comentar la palabra *apóstol*. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, p. 245, col. 1.^a, s. v. ἀπόστολος. El κῆρυξ persona que anuncia en alta voz, cf. Sófocles, *Edipo Rey*, 1.511. En los tiempos heroicos es el mensajero o heraldo de los dioses, cf. Esquilo, *Agamenón*, 515; también heraldo del rey, cf. Homero, *Il.*, 2, 279; 23, 567; *Od.* 2, 37. Dado el carácter sagrado del heraldo, su persona era inviolable y puesta bajo la protección de Zeus, de ahí la expresión θετοί *Il.*, 4, 192; Διὶ φίλοι *Il.*, 8, 517 Διὸς ἄγγελοι γὰρ καὶ ἀνδρῶν *Il.*, 1, 334. Pablo aparece como puesto para dar testimonio de la verdad de Cristo, que es el que le envía, cf. 1 *Tim.* 2, 7 κῆρυξ καὶ ἀπόστολος y en 2 *Tim.* 1, 11 se repite la misma idea, añadiendo el matiz de maestro: κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος. Todos los sentidos dichos respecto a ἀπόστολος y κῆρυξ vienen a confluir en la persona del sacerdote en el momento de ejercer su ministerio; de ahí el carácter imperativo, dentro del respeto que Dios tiene para con el hombre, de la exhortación *sursum corda* y la necesidad del pueblo de responder, *habemus ad Dominum*, si se quiere participar con fruto en los misterios de aquel que habla por boca del sacerdote.

22 Cf. Tertuliano, *De Idol.* 7.

al templo y a la familia de los regenerados), pasando por el agua del *asperges*, y la purificación de las manos del sacerdote en el rito del *lavabo*, se llega, en el *sursum corda*, a la cumbre de la preparación. De hecho poco interés tendrían las anteriores preparaciones rituales, si, a la hora de entrar en el misterio, estuviera la mente ocupada y preocupada, pegada a las cosas de la tierra.

Por todo ello «Vor dem eucharistischen Lobpreis stehend soll das Wort die Gläubigen mahnen, Herz und Sinn zu Gott zu erheben», y a esta actitud interior, como signo externo de la misma, acompaña la elevación de las manos y de los ojos al cielo²³.

La razón de tal postura aparece con claridad en San Cipriano, pues Dios ha creado al hombre erguido, con el rostro dirigido hacia la altura, mientras que a los animales los ha creado como imantados hacia la tierra por la fuerza misma de la madre tierra de donde salieron²⁴. Es la eterna actitud del espíritu y la materia, tan bellamente plastificada en las estatuas de bronce de Homero y Aristóteles a la entrada de la entrada de la Facultad de Letras de la Universidad de Freiburg. Homero, el poeta, está con la cabeza erguida y señalando al cielo; Aristóteles, el físico, mira, escrutador, a la tierra y a los elementos que la integran.

La elevación de las manos y de los ojos que acompañan, como lenguaje mímico a las palabras *sursum corda*, está íntimamente ligada, a la tradición cristiana que, a su vez, hinca sus raíces en culturas religiosas paganas y judías.

«La segunda *berakah* desarrolla esa visión del don de la *torah* y de su aceptación, como acto supremo de amor divino,

23 Cf. F. J. Dölger, *Sol Salutis*, 301-302.

24 Por razón de la erguida figura y rostro levantado, debe el hombre levantar sus ojos a Dios que habita en las alturas. «Conserva tu postura dirigida hacia la altura donde has nacido, permanece tal y como Dios te ha creado. Con la proyección de tu rostro, y además de tu cuerpo, levanta también el espíritu a los cielos». Cf. San Cipriano, *Ad Demetrianum* 16. Esta motivación del hombre erguido hacia el cielo la desarrolla hermosamente Ovidio, *Met.* 1, 79 ss.: *Pronaque cum spectent animalia cetera terram. / Os homini sublime dedit caelumque videre, / Iussit et, erectos ad sidera tollere vultus.* Al acompañar al gesto litúrgico —dice Dölger en la cita anterior—, la elevación de los ojos, está exigiendo la elevación del alma, del espíritu (*Geist*), cf. cita anterior; cf. también *Ps.* 122 (123) 1.

que suscita el amor recíproco de las criaturas al único Santo, al único Señor, cuyo señorío y santidad son los del amor. De ahí el puesto asignado en esta oración al corazón, es decir, no a la sensibilidad, sino a ese foco de todo el ser humano que es la *inteligencia amante* que se consume, por adhesión a la *torah*, en ese conocimiento de amor que responde en el hombre al conocimiento en que le ha envuelto Dios»²⁵.

Tal vez es el *Sursum corda* la expresión formal espiritualizada de un gesto de la liturgia samaritana, donde se levantaban materialmente las manos para el momento cumbre de la oración. De hecho, aunque los fieles no lo hacen, ha quedado en el gesto del sacerdote²⁶.

NUEVA TRADUCCION DEL DIALOGO

Después de haber visto el problema desde distintos ángulos: óptico, histórico, filológico y litúrgico, quizá podamos recoger el fruto, pretendido al principio: dar ese *plus*, que

25 Cf. Louis Bouyer, *Eucaristía*, 78; cf. también la nota 3 de este trabajo, en la que se habla del valor del *corazón*, en griego y en latín.

26 Cf. Johannes Brinktrine, *Die heilige Messe*, 166. Cf. André Grabar, *El Primer Arte Cristiano*, reproducciones n. 4. En esta reproducción, detalle de la columna de Trajano, los campesinos dacios se dirigen al emperador con un clamoreo de manos, que se adelantan en gesto portador de pensamientos y deseos. También los nn. 25; 26; 58; 96; 97; 98; 102; 104; 115; 119; 131; 140; 145; 146; 232. Del mundo clásico pagano puede citarse el famoso *Joven Orante*, con su supervivencia del canon del Apoxiomeno de Boedas, discípulo o hijo de Lisipo (cf. Pijoan, *Historia General del Arte*, t. IV, p. 498, figura 678; t. V, figura 655), que es un viejo barbado, invocando con las manos levantadas a Odín y a otros dioses, p. 461. Cf. también a F. J. Dölger, *Sol Salutis*, 303, en la que trae noticias de monedas de orantes, con los ojos mirando al cielo y las manos extendidas. La colección de las estatuas de alabastro de los «Doce Orantes del Tell Asmar, son también un comprobante plástico de lo que estoy diciendo; con su postura erguida, las manos juntas en actitud de recogimiento para que asome todo el hombre a través de sus ojos religiosamente atentos; es como la expresión escultórica del texto de San Cipriano de la nota 24, cf. Hartmut Schmökel, *Grosse Kulturen der Frühzeit, Ur, Assur und Babylon*, 26-27, tabla 19; cf. también tabla 22; 24; 25. Véase la reproducción egipcia tabla 85 y su explicación en la p. 121; representa a unos soldados saludando al general Haremhab, levantan las manos, igual que los campesinos en la columna de Trajano antes citada, cf. Walther Wolf, *Grosse Kulturen der Frühzeit, Die Welt der Agypter*. Cito dos reproducciones de adoración del arte egipcio; una es la «adoración del sol saliente entre dos sicómoros», de la XX dinastía; los adoradores están con las manos levantadas. La otra escena se titula «La reina en adoración», de la XIX dinastía, estando de rodillas y con las manos levantadas, la primera en la tumba de Arimefer y la segunda (Valle de los Reyes), Tumba de Nefertari, ambas en Tebas, cf. Robert Boulanger, *Pintura egipcia y del antiguo Oriente*, 29 y 71.

hasta ahora no nos habían dado los que trataban de este diálogo inicial del Prefacio. Siendo la traducción la mejor portadora de todo lo hasta aquí dicho, doy lo que considero que más se aproxima al contenido encerrado en el continente de la palabra latina; digo *lo que más se aproxima*, pues nunca una traducción, por muy buena que sea, puede agotar toda la riqueza de matices que hay en el original, y tarea del traductor es buscar, no sólo la mayor exactitud conceptual, sino también formal²⁷.

- El Señor sea con vosotros.
- Y con tu espíritu.
- Elevemos nuestra mente.
- La tenemos dirigida hacia el Señor.
- Demos gracias al Señor nuestro Dios.
- Es digno y justo.

27 C. Mohrmann, hablando de los principios que se han de tener en cuenta para traducir (habla, en concreto de la traducción del ordinario de la misa), dice: «Le but a été de faire une traduction aussi exacte et fidèle que possible. Il ne s'agit donc ni d'une adaptation à l'usage du lecteur d'aujourd'hui, ni d'une interprétation théologique»; y sigue diciendo que aún en el caso de que se quiera hacer una adaptación o una perifrasis, seguiría siendo necesario una traducción con todo rigor, «car une adaptation ne peut jamais être faite à contresens». Según Mohrmann, una traducción exige dos cosas: «Comprendre le texte original, avec toutes ses nuances, puis en transposer intégralement le sens vivant le génie de la langue de traduction». Aunque parezca una vulgaridad, decir que para traducir hay que entender el original, no es ociosa la advertencia, puesto que, en las muchas traducciones que se han hecho de los textos litúrgicos, se podría decir que no se ha tenido en cuenta un principio tan elemental. La razón la da ella misma; el latín fue también una lengua viva y sometida a todas las evoluciones y cambios que lleva consigo una lengua hablada, y sabemos que las lenguas en uso no se dejan encasillar en reglas, sino que sobre unas reglas ellas avanzan según las exigencias del pueblo que las utiliza. Para entender, pues, hoy el latín de la liturgia, y en concreto el diálogo inicial que he tratado, es preciso examinar tanto el texto como su contexto y ambiente histórico y mentalidad religiosa de la época; saber el por qué ha cristalizado en esa fórmula litúrgica y no en otra posible. Otra de las ideas que Mohrmann pone de relieve, es el no pasar por alto la cualidad estilística del pasaje que se va a traducir. El ritmo y la frase abundante hay que intentar darlo también en la traducción, pues forma parte, como medio de expresión, de la idea misma. Todo intento de suprimir todo ornato estilístico de la palabra, es un atentado, una traición. Copio sus mismas palabras: «Traduire en un style heurté, coupé, atomique, sans souci du nombre oratoire, c'eût été aussi une trahison», cf. C. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, 49 y 52.

Odo Casel, con gran agudeza teológica y viendo toda la unidad interna que tiene el canon de la misa, ha dicho que es preciso elevar todo el hombre a Dios, a fin de que el *Per ipsum* del final de la gran acción de gracias forme una unidad con el principio, sea una realidad y no una mera fórmula ritual; tanto es así que el *Amen* de los fieles en el *Per ipsum* sería como el *Habemus ad Dominum* del diálogo inicial al prefacio²⁸.

2. TE IGITUR...

Mucha es la tinta, como dice Maertens, que ha hecho correr la interpretación y traducción de la palabra *igitur*. Teniendo en cuenta que un estudio detallado de esta partícula rebasaría los límites de mi trabajo, me limito a indicar el problema en las correspondientes notas bibliográficas y acepto la solución que yo considero mejor²⁹. Por mi parte hago mía la opinión de aquellos que dicen que el «Te igitur» no tiene un sentido fuerte, pero es importante su traducción para que se vea el enlace con la parte precedente del prefacio³⁰.

A juzgar por lo poco que dicen los autores sobre el acusativo «Te», principio del canon, y lo mucho que han escrito acerca de «igitur», podemos decir que la interpelación *te* les ha pasado casi desapercibida, y para alguno no deja de ser un principio «bastante abrupto», a pesar de la profusión de textos, iniciados con *te*, que aduce como paralelos³¹.

28 Cf. Odo Casel, *Das christliche Opfernysterium* 153-154.

29 Cf. Th. Maertens, *El Canon de la Misa*, Ed. Marova (Madrid 1966) 2.^a edición, 40-41. J. A. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, BAC (Madrid 1963), 4.^a edición, 700-703.

30 Cf. Jungmann, *Zur neuen Übersetzung des canon missae*, Lit. Jahr. (1954), IV, 1, 34-35. Condrington, *Some liturgical Notes*, Dows. Rev. (1941) 192-195, citados por Maertens, *o. c.*, p. 41, nota 6. Cf. también Johannes Brinktrine, *Die heilige Messe* (Paderborn 1934) 175, en el principio del canon continúa la idea de intercesión, por medio de Cristo, señalada ya en el prefacio. Cf. Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae*, Herder (Roma 1966) 36, n. 134 marginal, donde cita un fragmento del Missale Gothicum; el «Igitur» enlaza con la idea anterior como indican los autores antes citados. Cf. Jungmann, 'El Canon Romano y las demás formas de la gran plegaria eucarística', *La Maison Dieu*, 'El Canon de la Misa', Editorial Litúrgica Española (Barcelona 1967) 203 y 206.

31 Cf. Th. Maertens, *o. c.*, 42-43.

Para poder entender mejor este inicio del prefacio, sorprendente para algunos, es preciso arrancar del coro de la Iglesia triunfante y militante, cantando al tres veces santo o lo que es lo mismo, la santidad de Dios³². El canto del trisagio, dentro de la pedagogía popular, resume las maravillas que Dios ha hecho con su pueblo por medio de Cristo mediador y redentor. Así, pues, enardecidos los fieles por la «mirabilia Dei», porrumpe con el canto del trisagio. Dentro de esta graduación ascendente, en la que se canta al Santo —El Santo, Dios—, aparece solemne y majestuoso, solo, en la clemencia paternal como centro de atención para los celestes habitantes y para los terrestres militantes.

El Dios que anticipa el acusativo «te», no es un Dios despótico, pues va escoltado por el título de *clementissime Pater*. Y ante la presencia de Dios se hace un profundo silencio³³ de adoración y de petición³⁴. Este centro de interés, del que está sobrecargado el *Te*, aparece plásticamente representado en el arte catequético de los templos bizantinos. En ellos es frecuente la procesión de santos y santas que avanza hacia Cristo, que ocupa el centro del ábside; le escoltan coros de ángeles que, juntamente con el coro de la tierra, han entonado el trisagio. Y ante aquella visión del universo espiritual, la Iglesia celebra los misterios sagrados, centrando su pensamiento y su mirada en Cristo, mediador entre el cielo y la tierra. La forma del ábside recuerda la bóveda del cielo. Prescribía la liturgia romana que al empezar el canon, el celebrante levantase la mirada a lo alto, y allí se encontraba con la visión celeste, en cuyo simbólico cielo habita Dios al que se

32 Profesores de Salamanca, *Biblia Comentada*, BAC, T. III (Madrid 1961) 99, santo, santo, santo, es un semitismo para indicar una cosa santísima.

33 Esta idea nos recuerda el texto clásico de Virgilio, *Aen.* 2, 1-2: «Conticuere omnes intentique ora tenebant. Inde toro pater Aeneas sic orsus ab alto». Y en *Aen.* 4, 79: *pendetque iterum narrantis ab ore*.

En ambos casos se hace un profundo silencio para poder oír al héroe Eneas, mientras que los que escuchan son presa de una desasosegada ansiedad. En la Salve Regina gregoriana, solemne, la melodía asciende en intervalos de tercera buscando la figura de María en las palabras «ad te clamamus, ad te suspiramus... Estos textos citados en la nota nos ayudan a comprender la fuerza que tiene el silencio, con el que se empieza el canon, y el encuentro con el Padre mediante la acción del Hijo. Dios ya se nos adelanta, nos sale al encuentro con el acusativo *Te*.

34 Cf. Odo Casel, *Das Christliche Opfermysterium* (Styria 1968) 204.

llega por medio de Cristo. Este encuentro óptico corresponde a otro encuentro literario *Te*, primera palabra que pone la Iglesia en boca del sacerdote³⁵.

El silencio, al empezar el canon, signo externo de una profunda admiración de la divinidad, va acompañado de otra actitud del hombre ante Dios. Es cierto que Dios se manifiesta como Padre clementísimo, pero el atrevido hipérbaton de la frase, con una oración instrumental intercalada, nos lleva a unir la idea de Dios bajo el binomio de amor y de temor al mismo tiempo. La distensión de los elementos gramaticales de las primeras frases dan, en mi opinión, esta impresión. Junto al hipérbaton, se dan otros recursos estilísticos, que ayudan a realzar la solemnidad del momento inicial del canon. Uno de ellos, bastante frecuente, es el grupo-fórmula «rogamus ac petimus», buscando un estilo abundante, aunque para ello hay que modificar la fórmula anterior menos cuidada³⁶, y otro recurso empleado en la primera frase es el *cursus rithmicus* llamado *tardus*³⁷.

35 Cf. Catedral de Le Mans, final del siglo XI o comienzos del XII. Notre-Dame, Catedral de Chartres, Catedral de León. Tanto en las vidrieras, como en las portadas, se pueden contemplar proporcionadas teorías de santos, del antiguo y nuevo Testamento, acompañados, además, por coros de ángeles y demás categorías celestes bíblicas. Esto no nos puede extrañar si tenemos en cuenta que, para el hombre del pasado, el arte religioso era el libro donde leía los misterios de la salvación. El arte religioso era entonces, como la síntesis teológica al alcance del hombre letrado y no letrado. Para comprobación de lo dicho, véase René Huyghe, *El Arte y el Hombre*, 3 tomos, editorial Planeta, tomo II (Barcelona 1969) 225, Arte II. C-11, lámina en color. De este mismo tomo los números 706, 716, 719.

Cito unos comprobantes plásticos del principio del Canon. En el Sacramentario de Drogon, Metz hacia 842, que se halla en la Biblioteca Nacional de París, encontramos una miniatura a toda página, que tal vez suponga otras ilustraciones anteriores, del *Te igitur*. Cf. André Grabar y Carl Nordenfalk, *Mosaiques et Peintures Murales* (Genève 1957) 149, y en la página 155 de la misma obra tenemos otro *Te igitur* con Cristo crucificado, de la segunda mitad del siglo IX.

También en la Biblioteca Nacional de París, Lat. 12.048, podemos ver en el Sacramentario de Gellone, finales del siglo VIII (arte merovingio), otra ilustración del comienzo del Canon. La T está convertida en cruz, con la imagen de Cristo, de frente, vivo y mayestático, aunque no vestido con la larga túnica, sino sólo con un paño de pureza. Del costado mana un chorro de sangre. A cada lado de la parte alta de la cruz, un ángel (estas notas las he tomado a mi profesor Enrique R. Panyagua).

36 Cf. Christine Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Tome III, p. 234, ver también la nota 15. Cf. Julio Campos, '«Propitio ac sereno Vultu» del Canon de la Misa', *Helmántica* 59-60, año XIX (1968) 334. Cf. Dom Fernand Cabrol, *La Messe en Occident*, Librairie Bloud & Gay (1932) 76.

37 Cf. G. G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy*, *Cursus in the Ro-*

Antes de pasar al estudio de otro pensamiento, conviene puntualizar algunos datos más. La interpelación *Te*, se adelanta, no sólo en el buscado hipérbaton, sino también como temprano prelude de la misma idea que se repite al final del canon. Al «est tibi Deo Patri», etc., del «Per ipsum», corresponde el acusativo *Te* del principio o viceversa; y el «per Dominum nostrum» del principio está en armonía con el «Per ipsum» del final. La figura retórica que comprobamos en estos datos es el quiasmo siguiente:

Te igitur, clementissime Pater, per Iesum...

Per ipsum, et cum ipso... est tibi...

Ya desde el principio oímos el acorde ideológico, que se repetirá al final, dando unidad a toda la pieza maestra del canon³⁸.

CLEMENTISSIME

Siendo la clemencia la «virtud que modera el rigor de la justicia»³⁹, es natural que se adelante en calidad de cortejo, en grado superlativo, al hablar a Dios Padre, a fin de que El, viendo nuestro amor temeroso, ejerza con nosotros, no funciones de juez, sino de padre.

Clementissime es un título imperial, profusamente atesti-

man Canon (London S. P. C. K. 1964) 114. El *cursus* era uno de los recursos literarios de los antiguos. La ley del *cursus* era tan escrupulosamente seguida, que la ausencia del mismo podía servir de criterio para la crítica literaria. «Par *cursus* on entend la disposition des mots á la fin des phrases et des clauses de telle façon que leurs accents produisent un beau rythme», cf. Jungmann, *La Liturgie des Premiers Siècles*, Les ed. du Cerf (Paris 1962) 448.

³⁸ Como pasa en la Quinta Sinfonía de Beethoven. El acorde y llamada inicial, fuertemente ejecutado, mantendrá el recuerdo para enlazar con el mismo tema en el desarrollo de la sinfonía, cf. Héctor Berlioz, *Beethoven*, Colección Austral, n. 992, Espasa Calpe (Buenos Aires 1951) 37-38.

Esta misma idea la encontramos en Homero, cuando empieza cantando la cólera de Aquiles (cf. *Il.*, 1. 1; y Virgilio, *Aen.* 1, 1 hace resonar al principio de su gran poema el motivo del mismo, la guerra: «Arma virumque cano...»).

³⁹ Real Academia, *Diccionario de la Lengua Española*, 19.^a edición (1970), s. v. *clemencia*.

guado por las inscripciones ⁴⁰. Por supuesto, que no es lo mismo traducir *clementissime* por «clementísimo» o por «buenísimo». El concepto de bondad, sin ser ajeno al de clemencia, no tiene que ver nada con *clementissime*, ya que nos sitúa en otra categoría formal e ideológica ⁴¹.

Al pronunciar *clementissime*, título dado a los emperadores, se está aceptando una vieja y romana concepción del poder temporal, para darle un contenido nuevo en la liturgia romana. El pueblo romano aclamaba al emperador y suplicaba clemencia para los súbditos. Esa actitud suplicante ya se adelanta, con finalidad manifiesta de captarse su voluntad (*captatio benevolentiae*), en el superlativo «...*clementissime* Auguste», como pasa al invocar a Dios, como Padre, acompañado de tan halagador título: «clementísimo» ⁴².

Hay un matiz importante en *clementissime*. Esta palabra destaca por estar al principio del canon, lugar muy cuidado en la literatura clásica (ya he recordado el principio de la *Iliada* y de la *Eneida*), y además por la extensión misma de la palabra, una de las más largas de todo el canon: cinco sílabas la constituyen; es este otro detalle que destaca la palabra en orden a la idea ⁴³.

Es natural, pues, que se gane de una vez para siempre (para todo el canon), la benevolencia del Padre. Este superlativo está, a su vez, condicionado y exigiendo una actitud de humildad, de sumisión de quien pide, pues de esta forma la

40 Cf. Bernard Botte et Christine Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, Editions du Cerf (París 1953) 74, nota e, y en la misma nota cf. E. di Rugiero, *Dizionario epigráfico* (Rome 1900), T. II, p. 307. Este mismo título «clementísimo» lo podemos ver aplicado a Augusto, precedido, además, del adjetivo; cf. Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae*, Herder (Roma 1966) 37, números marginales 145 y 146.

41 Cf. Th. Maertens, *o. c.*, 44.

42 Cf. Forcellini, la misma cita indicada en la nota 41.

43 Sólo encontramos, en la primera oración, otra palabra con cinco sílabas: «apostólica», y está simétricamente colocada al final, en distensión armónica con el «*clementissime*» del principio:

«Te igitur *clementissime*
...*apostolicae fidei cultoribus*»

La coincidencia silábica ayuda a la unidad acústica, al recitar el canon en alta voz; pero «*clementissime*» está más destacado que «*apostolicae*», pues la primera va acompañada de palabras cortas, que realizan más su longitud, mientras que la segunda tiene un contorno de palabras largas y restan un poco de realce al número de sílabas de la palabra.

súplica tiene, retórica y formalmente, mayor eficacia. Hay, además, equivalencia formal, no real, entre «Te igitur clementissime» y «Supplices rogamus ac petimus», pues el «rogamus ac petimus» es posible, gracias a que el Padre es clementísimo, ya que, de no serlo, no se atrevería la criatura a hablar y pedir a su creador⁴⁴.

Dios se ha manifestado como Padre en el N. T. por medio de su hijo Jesucristo⁴⁵, y es esta idea de la paternidad, a través de Cristo, el Hijo —per Iesum Christum Filium—, la que hace posible nuestro acceso al Padre en postura de humildad en orden a ofrecer y pedir⁴⁶.

Esta revelación de la paternidad divina en el N. T. ha hecho posible, a pesar de ser raro el nombre de padre en la liturgia romana antigua, que se invoque, en plenitud de confianza, la paternidad del Padre. Esto es, además, lógico, ya que la presencia del Hijo —per Iesum Christum...— exige también la presencia del Padre.

De nuevo volvemos a encontrar la idea de unidad magistralmente conseguida a través de la palabra. Al Padre y al Hijo los hallamos unidos, como meta y metador (mediador) al inicio y al final en un quiasmo unitario:

«...clementissime Pater, per Iesum Christum...»

«...Per ipsum Deo Patri...».

Si exceptuamos el «Patrem suum omnipotentem» del «Qui pridie», ya no aparece más veces la idea de padre, como tal expresión formal. Es posible, como dice Jungmann, que la

44 Idea fácil de comprobar, comparando la actitud de temor ante Yahvé en el A. T., mientras que el temor pasa a segundo plano en el N. T. Cf. *Diccionario de la Biblia*, Herder (Barcelona 1967), columna 1908-9, s. v. «temor de Dios»; comprobar los datos estadísticos sobre el temor de Dios en A. T. y N. T.

45 «Y no llaméis padre vuestro en la tierra, porque uno es vuestro padre, el del cielo, Mt. 23, 9; 6, 8-9, donde leemos la oración del Padrenuestro, cf. Mc. 1, 9.

46 Una característica del canon romano es la insistente oración de ofrecimiento y de petición con escasa representación de la oración de alabanza, si exceptuamos la gran doxología final del «Per ipsum» y «vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis...».

cercanía del misterio, en el que se dirige la oración al Padre: «*elevatis oculis in caelum ad te, Deum Patrem suum omnipotentem*», inspire el «*clementissime Pater*», lleno de confianza; pero no debemos olvidar la constante repetición de petición y ofrecimiento que hallamos en el canon, para la cual necesitamos crear, desde el principio y mantener hasta el final, la idea de la paternidad divina. Además, dado el número de veces que aparece Cristo como mediador, es natural que también aparezca nuestra filiación divina, junto a la del hermano Mayor, Cristo. Es toda una convergencia plurivalente la que se da aquí, al recordar al Padre y al Hijo juntamente. En realidad no sabemos quién es el que exige, si el Padre la presencia del Hijo, o el Hijo es quien ocasiona la mención del Padre. Lo que sí llama la atención es que, contra el uso común en el canon del empleo de «*per Iesum Christum, etc.*», al final de las oraciones, aquí se adelanta al principio, y que en virtud de esta presencia del Hijo podemos rogar y pedir al Padre (*rogamus ac petimus*)⁴⁷.

Encontramos en esta primera oración del canon un recurso estilístico, digno de atención. El párrafo primero está acústicamente encerrado en el sonido oscuro de la vocal *u*. A partir de «*Iesum*» hasta «*petimus*», contamos diez veces esta vocal que, por sí, es un sonido apto para descripciones oscuras y estados de ansiedad en el hombre, aunque no siempre empleado con el mismo sentido; y aquí, en mi opinión, ayuda a dar unidad acústica al primer período del canon de un hipébaton un tanto duro, y a exteriorizar la modalidad interior del alma al rezar, emocionada ante lo misterioso y coronada con el beso a Cristo representado en el altar, en señal de sumisión y humilde adoración⁴⁸.

47 Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, BAC, p. 702, nota 13.

48 Horacio, *Odas*, II, 14, 1, leemos: «*Eheu fugaces, Postume, Postume*». El nombre de *Postume* es considerado como ficticio, buscando el lúgubre sonido de la *u*, para indicar la inquietud por la muerte, entre los ricos, cf. Horace, 'Odes et Epodes', *Les Belles Lettres* (París 1959) 75. Cf. Jungmann, *o. c.*, 703. Johannes Brinktrine, *Die heilige Messe* (Paderbon 1934) 175. Cf. de nuevo Jungmann, *o. c.*, 92 y 350. El beso era costumbre familiar en el A. T.; también pertenecía al ceremonial cortesano. G. Beer cree que el beso al huésped procede de Grecia. Entre los cristianos es de uso común el beso de la paz, cf. *Diccionario de la Biblia*, Herder (Barcelona 1967), columna 228, s. v. «*beso*». San Justino, *Apología Primera*, T. E. P. BAC, I (Madrid 1952) 61, núm. marginal 91. Hipólito, *Tradición Apostólica*, T. E. P., BAC I (Ma-

Además de todos los recursos estilísticos indicados hasta ahora, se podría hablar de una gran tensión acústica que hace que el auditor cree en su interior un arco de pensamiento secundarios, para volver a descansar en el verbo, al final. La oración, en sus términos principales, se reduce a las siguientes palabras:

«Te..... rogamus ac petimus».

Las dos columnas sobre las que descansa el arco ideológico son:

«Te..... rogamus ac petimus».

Estando los dos verbos al final, lugar recomendado por Quintiliano 9, 4, 26, y práctica general de la lengua griega y latina, quedan destacados y sirve, para realzarlos, la posición inicial de los dos verbos de la oración que sigue:

«...habeas et benedicas».

Con la confluencia de los cuatro verbos se ha conseguido un pleonasma de ideas y sentimientos verbalmente formulados⁴⁹.

TRADUCCION

Paso ahora a proponer una nueva traducción, teniendo en cuenta todo cuanto he dicho sobre el fondo y la forma, con el fin de aproximarse al alma misma de la lengua latina del ca-

drid 1952) 119, núm. marginal 173, donde comprobamos el ósculo de paz entre las personas, a la manera judío-cristiana del mundo griego y romano. Cf. Odo Casel, *o. c.*, 575. Cf. Luis Eizenhöfer, *Litúrgica Católica*, Herder (Friburgo de Br. 1940) 178.

49 Cf. L. Laurant et A. Lauras, *Manuel des Etudes Grecques et Latines*, Tome II, Rome, Editions Picard (París 1966) 555. La amplificación, conocida desde Homero, es medio en los escritores clásicos, señaladamente Demóstenes, para insistir y realzar una idea. Este recurso es frecuente en el Canon; cito algunos ejemplos:

rogamus ac petimus
 accepta habeas et benedicas
 propitio ac sereno vultu
 donis ac datis
 fides cognita et nota devotio, etc.

non. Tengo sobre mi mesa de trabajo la traducción que ha hecho del canon romano el P. Antonio Udina Martorell⁵⁰. Voy a utilizar el mismo esquema de Udina y, junto a las columnas que él pone, añado una cuarta columna con las correcciones a la traducción oficial y a la propuesta por Udina (véase al final un cuadro sinóptico de las versiones).

No se debe traducir el nombre antes que el adjetivo, «Padre misericordioso», como hace la traducción oficial, sino destacar el superlativo antes que el nombre, como en el original, por ir cargado de la *captatio benevolentiae*. No suena igual al oído «misericordioso» que «clementísimo», aunque sean sinónimos. Por supuesto que no acepto la traducción de «clementissime», superlativo, por un adjetivo en grado positivo y, además, sinónimo⁵¹.

Por otra parte, el superlativo de que nos ocupamos, está profundamente enraizado en el eucologio patrio, por recurrir en la *Salve*, que todo español —e hispanoamericano— conoce: «¡Oh clementísima!». Adecuadamente se aplica a María la regia virtud de la clemencia, proclamada «reina», al principio de esta preciosa antifona del s. XI; todo esto debió ayudar a los traductores para incluir «clementísimo» en el Canon.

Conviene recordar que los textos litúrgicos son recitados en voz alta y requieren ser cuidados hasta en sus más pequeños detalles, por ser lenguaje cultural, con el que hablamos a Dios; y por respeto a la asamblea que escucha, pues también la belleza de la palabra litúrgica es un medio para hacer más accesibles los misterios que celebramos⁵². No hay, pues, razón para cambiar el orden del original latino ya que en nuestra lengua puede quedar en el mismo orden, con el mismo sentido, y hasta con la misma sonoridad.

50 Es una separata de la revista *Cristiandad* (Barcelona 1968, 7. Es, sin duda, la mejor traducción que he leído en lengua española; no obstante, creo que se puede matizar más aún.

51 Sería interesante saber las razones que la comisión de liturgia española ha tenido para preferir «misericordioso» a «clementísimo», habiendo tenido que emplear el adjetivo en grado positivo en vez del superlativo, que es, además, un sinónimo; y lleva la consonante *r* de sonido áspero en *cor* y tiene una sílaba más: misericordioso=6 sílabas, clementísimo=5 sílabas.

52 Fray Luis de León, defendiéndose de los que le atacan por su modo de hablar *en romance*, dice que él pone concierto en las palabras dándoles el lugar que les corresponde, al mismo tiempo que elige las que conviene, y mira su sonido y hasta cuenta las letras, y las pesa, y las mide buscando

La traducción propuesta por Udina para el «per Iesum Christum; Filium tuum» no me parece acertada; considero más próxima al original la traducción oficial, aunque creo que debe sufrir alguna modificación. La traducción oficial dice así: «por Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor», pero yo modificaría las dos palabras últimas para conservar el mismo sonido final del original; «Dominum nostrum» = «Señor nuestro» y no «nuestro Señor», pues en este caso sonaría un acento agudo, que no encontramos en el original. Así quedaría la versión que propongo: «por Jesucristo tu Hijo Señor nuestro»⁵³. El oído español, como el griego y aún más el latino, donde no hay palabra aguda, prefiere acabar con final no acentuado.

«Supplices» traducido por «humildemente», equivale a quedarse con parte de la idea, pues en realidad, *supplices* indica *con las extremidades inferiores dobladas*, por lo cual propongo como versión más próxima a «supplices»: «arrodillados o de rodillas te rogamos...».

«*Uti accepta habeas et benedicas...*». Dentro de la sencillez de alma, que caracteriza el principio del canon, «supplices rogamus ac petimus», forma acorde perfecto con «accepta habeas et benedicas». Es una forma delicadamente respetuosa;

claridad, dulzura y armonía, cf. *Los Nombres de Cristo*, libro III, Dedicatoria, BAC (Madrid 1944) 674.

53 Quizá alguien, haciendo suyos ciertos criterios para la creación de textos litúrgicos, considere la versión propuesta excesivamente preocupada por conservar, en lengua española, la riqueza de la frase latina, cf. Joseph Guelden, 'Le style de la Langue Liturgique', *La Maison Dieu* 86, Editions du Cerf, 2.º trimestre (1966) 146-151. No obstante, considero tarea elemental del traductor, verter, según el genio de la lengua a la que se traduce, la mayor riqueza posible de la lengua traducida, siempre que la lengua a la que se traduce lo permita y el sentido quede claro, cf. Dom B. Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, Editions du Cerf (Paris 1953) 50-51. Botte habla de los peligros que acechan al traductor, que busca correspondencia en las palabras; también dice que la traducción, que sólo buscase la trasmisión de ideas, sin tener en cuenta la belleza literaria que envuelve las ideas, no sería una traducción fiel. La meta a conseguir debe consistir en hacer, que, los que oigan la traducción, experimenten la misma impresión producida en los primeros lectores.

En cuanto al criterio de Th. Maertens, de quitar uno de los verbos, «rogamus ac petimus», por considerarlo pleonástico, respondo que mejor que andar modificando el canon romano para que resulte más sencillo, sería componer uno nuevo, o rezar cualquiera de las otras anáforas aprobadas. Cf. Th. Maertens, *o. c.*, 45. Esa actitud sólo se justifica por el desconocimiento de las leyes, que regulan la prosa artística de Grecia y Roma, con las cuales está de acuerdo el estilo del canon romano.

diríamos que socialmente queda bien, en su justo medio; por ello considero más fiel la versión propuesta por Udina que la oficial. Udina dice así:

«que tengas por aceptos y bendigas»⁵⁴.

Quiero destacar la diferencia que hay entre los verbos «habeas» y «benedicas». Para que Dios bendiga los dones presentados, en sentido bíblico y tradicional, es necesario que los dones sean gratos a Dios. Esta presentación de los dones, precedida del deseo de que Dios los bendiga, tiene una base de confianza formalmente expresada: es el Hijo⁵⁵.

Hay, además, un balanceo en la posición de los verbos; por una parte «habeas» y por otra «benedicas» y en el fiel de la balanza la copulativa «*et*» haciendo juego paralelo con el balanceo de «*rogamus ac petimus*».

Creo que la acumulación de verbos está pensada en orden a fortalecer los argumentos para convencer a Dios, dentro de una visión antropológica de la divinidad. Sabemos que si Dios no tiene a bien aceptar los dones, es inútil todo esfuerzo de presentación y de petición, por ello se juntan todos los verbos, como fuerza persuasiva, para ganarse la voluntad de Dios; es, dicho de otra manera, una variación de la *captatio benevolentiae*.

«*Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*».

Dentro de la rica gama de posibilidades, que ofrece esta expresión litúrgica, parece aceptable la que propone Jungmann, que considera los «dona» como regalos que se cambian entre sí los hombres; los «munera», lo que exige la Ley para el servicio público, y «sacrificia» los dones dedicados a Dios⁵⁶.

54 Cf. Udina, *o. c.*, 15; aunque en realidad preferiría la otra forma, que propone Udina: «que tengas a bien aceptar y bendecir», ya que es menos usada, pero clara, y ayuda a crear un clima de respetuosa solemnidad.

55 Cf. *Hebr.* 7, 27; *Rom.* 8, 34; *I Io.* 2, 1-2.

56 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, pp. 704; 703 con la nota 16 y p. 46 nota 15; aunque C. Mohrmann, ha visto el paso de orden jurídico de «munus» al uso en sentido cultural, aunque «munus» nunca perteneció a la lengua religiosa romana; citado por Manuel Díaz y Díaz, *Liturgia y*

Tal vez sea una costumbre del judaísmo, al dar gracias a Dios como expresión de agradecimiento⁵⁷. Esta misma costumbre encontramos en el siglo V, según nos narra San Agustín en sus Confesiones:

«Itaque cum ad Memorias Sanctorum, sicut in Africa solebat pultes et panem et merum attulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum vetuisse cognovit...» (cf. T. E. P., T. II, BAC, p. 106, n. 187). *Jacobo de Carug*, s. IV, aconseja llevar, a la casa de la misericordia, pan, vino y amor, como elementos necesarios para el sacrificio en favor de los difuntos, pan y vino que se han de convertir en el cuerpo y la sangre de Cristo⁵⁸.

En toda la tradición judía, el hombre debía ofrecer a Dios de los frutos de la tierra, según consta en el *Levítico* 2, 1-16 y 6, 7-11.

El hombre, en la nueva alianza, al ofrecer el pan y el vino, recuerda la costumbre oriental, donde el inferior ofrecía presentes al superior, el plebeyo al noble, en señal de sumisión. Con estas pinceladas, cargadas de matices orientales, aparece el sacerdote ofreciendo los dones: «No te presentarás ante mí con las manos vacías» (*Ex.* 23, 15; 34, 20)⁵⁹. Bien sea

Latín, Universidad de Santiago de Compostela (1969) 20. Cf. Forcellini, o. c., tomo II, p. 197, y tomo IV, p. 186.

57 Cf. Pintado-Caro, *La Gran Oración Eucarística*, Editorial La Muralla (Madrid 1969) 61.

58 Jacobo de Sarug se queja de que el pan para la eucaristía llega de un modo poco digno a la mesa del Señor; «hay muchos que en absoluto —dice él— ya no lo traen, y otros no lo hacen como es debido, cuando todavía lo traen. Por medio de una criada hay quien envía su ofrenda a la casa de Dios; hace que la criada lleve el sacrificio al Señor, como si se tratara de llevarlo a uno de quien él hubiera de avergonzarse». Y un poco más adelante se queja de que los ricos tienen a poco ofrecer personalmente la ofrenda para el sacrificio, cf. Jacobo de Sarug, *Homilía sobre Difuntos y sobre la Eucaristía*, T. E. P., BAC, T. II, p. 565, nn. 970 y 987.

Nota: el autor denuncia un hecho religioso con el alcance social que tenía entonces.

59 Cf. S. Gregorio Magno, *Diálogos*, L. 4. C. 55 (ML. 77, 416 D-417 C) y T. E. P., BAC, T. II, p. 679, nn. 1.183 y 1.185, y los datos que da el santo nos interesan en cuanto narra una costumbre antigua de ofrecer dones para el sacrificio, prescindiendo de la narración en la que está envuelta dicha costumbre. Entre los asirios y babilonios era costumbre ofrecer perfumes y flores, que colocaban en la primera grada del altar, cf. *Eduard Dhorme, Las Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Presses Universitaires de France (París 1949) 189. Cf. Setón Lloyd, *El Arte del Antiguo Medio Oriente* (Barcelona, Librería editorial Argos, 1952) 137, lám. 98, se trata de oferente con víctima en los brazos, para el sacrificio; y p. 39, lám. 39, o «Vaso del Culto»

porque los fieles llevaban pan y vino, para el sacrificio, o porque algunas de las familias más ricas lo ofreciesen, el hecho es que la presentación de los «dona», «munera», «sacrificia» son evocadores de viejas culturas religiosas del mundo oriental ⁶⁰.

La frase que nos ocupa, desde el punto de vista eufónico, ofrece algunas posibilidades exegéticas. Hay todo un bloque compacto de sonido claro y luminoso, conseguido por medio de la vocal *a*; a partir de «accepta habeas» hasta «illibata» podemos contar hasta 15 veces la vocal *a*. Este insistente sonido claro de la vocal *a*, destaca mucho más, si lo comparamos con otro grupo sonoro de color oscuro; se trata de la vocal *u*. A partir del «per Iesum Christum...» anterior, hasta el «petimus» hallamos 10 veces la vocal *u*. Es evidente que la recitación en voz alta del canon debe producir en la nave del templo un acorde bicolor, en el que las oscuras y misteriosas notas de la *u* sirven como contrapunto y sombreado realce a la monofonía de los dones presentados en la luz y armonía de un acorde vocálico.

Para mayor comprensión de este acorde bicolor presento a dos columnas los dos grupos de vocales, con la suma de diez *ues* y quince *aes*, pues *haec* también tiene un sonido claro.

Iesum	accepta
Christum	habeas
Filium	benedicas
Tuum	haec
Dominum	dona
nostrum	munera
supplices	haec
rogamus	sáncta
petimus.	sacrificia
	illibata.

hacia el 2000 a. C. con procesión de oferentes, portadores de los frutos del agua y de la tierra. Cf. también Hartmut Schmökel, *Ur, Assur und Babylon* (Stuttgart 1955), Tabla 10 y Walther Wolf, *Die Welt der Agypter* (Stuttgart 1955), T. 73.

⁶⁰ Cf. *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1967), columna 1.752, s. v. «sacrificio». Cf. L. Duchesne, *Origines du Culte Chrétien* 2.^a ed. (Paris

También quiero destacar el aumento progresivo de sílabas, en cada uno de los dones ofrecidos. El primero tiene dos sílabas, el segundo tres y el tercero cinco, suma de las dos anteriores.

dona, 2
munera, 3
sacrificia, 5.

Esta gradación silábica encierra en sí un ritmo ascendente, de cierto nerviosismo e inestabilidad sonora, reflejo de la emoción inicial del canon, reflejada en el duro hipérbaton gramatical. La cláusula rítmica, con la que termina la luminosa monofonía acústica, es el *cursum velox* con acento en segunda y séptima sílaba.

TRADUCCION DE «HAEC DONA...»

Prescindo de la traducción oficial, porque en ella ha desaparecido todo cuanto, de bello en las ideas y en la forma, encierra el original. Acepto la versión de Udina, pero con algunas variantes:

«que tengas a bien aceptar
estos dones,
estas ofrendas,
estos sacrificios, puros y santos⁶¹».

«In primis...». Esta expresión capta a toda la Iglesia, la obra de Cristo, cuyo favor ha sido invocado al principio como en un plano general, y después se van especificando, por orden jerárquico las personas más cualificadas dentro de la Iglesia: Papa (vicario de Cristo), obispo y todos los fieles que defien-

1898) 165; habla el autor del ofrecimiento que hacen los laicos y el clero del pan y del vino, para el sacrificio, pero se trata, sin duda, de una costumbre posterior a la de la primitiva comunidad cristiana.

61 Prefiero esta versión en mi deseo de ser fiel, en lo posible, al contenido y a la forma, siempre que en español suene bien la versión. Cf. C. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, 115, IV, el breve comentario a «illibatus»; y Jungmann, *o. c.*, 704, nota 19, «illibata» expresa la integridad natural que, desde siempre, se ha exigido para las víctimas».

den la fe católica⁶². Se trata de una repetición, que parafrasea la idea anterior, y no es superflua, pues aunque insiste en la idea de la catolicidad, la fe católica adquiere nuevo relieve con la nota de la apostolicidad, que forma parte de la cuatrilogía adjetival con que se caracteriza la Iglesia; ésta es: una (adunare), santa (sancta), católica (catholica) y apostólica (apostolicae fidei). Se podría decir que esta primera parte del canon vale por toda una tesis sobre el carácter específico doctrinal de la Iglesia católica y su autoridad jerárquicamente constituida por Cristo (una cum famuo *tuo* Papa nostro), es decir, porque es vicario, servidor de Cristo, es también nuestro Papa. Ya antes ha afirmado la propiedad de la Iglesia respecto de Cristo, por medio del posesivo «tua» («pro ecclesia *tua* sancta...»). No debemos pasar inadvertida la gradación descendente desde Cristo a nosotros, que somos su grey. Veamos el orden:

«tuo (Cristo)
Papa (vicario)
nostro» (fieles).

Y junto a esta trilogía, los dos últimos miembros, incluyendo al obispo, se responsabilizan de la defensa de la fe católica (fidei cultoribus).

Volviendo al «tuo Papa nostro» encontramos, en la simplicidad de la formulación un interesante esquema. He dicho, al principio, que el «clementissime» había que valorarlo dentro de la escala de la captatio benevolentiae. La fórmula completa reza así: «famulo tuo Papa nostro X». «Famulo tuo»,

62 «Unter den catholicae et apostolicae fidel cultoribus haben wir wohl nicht, wie man gemeint hat, alle diejenigen zu verstehen, die auf eine besondere Weise zur Förderung und Verbreitung des Katholischen Glaubens mitwirken, sondern die Katholiken überhaupt (= orthodoxi)», cf. Johannes Brinktrine, *Die heilige Messe* 2 Auflage (Paderbon 1934) 176. Jungmann cree que el «fidei cultoribus» señala de un modo especial a los pastores de la Iglesia, invocando en su favor (Jungmann) «una cum», pero, siguiendo a J. Brinktrine, puede decirse que en «fidei cultoribus» están incluidos todos los católicos, toda la Iglesia antes mencionada, con sus miembros cualificados, como son el Papa, obispo y fieles que, por ser Iglesia de Cristo, han de sentir sobre sí toda la responsabilidad de la Iglesia y constituirse en defensores de la fe, profesada y recibida en el Bautismo.

tu servidor, se adelanta a la palabra clave, que aparece en un lugar destacado de la frase, siendo el eje de una expresión equilibrada, formalmente hablando:

famulo tuo Papa nostro X

Al nombrar al Papa, en calidad de vicario de Cristo y pontífice, justifica la razón de su presencia en oración tan importante; igual pasa con el nombre del obispo, y, per modum unius, con todos los católicos⁶³.

Maertens, en su citada obra (pág. 55), dice que en la ampliación «*pacificare, custodire, adunare et regere digneris*», «hay que ver una simetría estructurada estilísticamente, sin buscar demasiado el preciso matiz de cada verbo». Si la afirmación de Maertens pudiera sostenerse, en este caso, como en muchos otros de la liturgia romana, tendríamos que ver un bello ornato, cuya estructura y belleza formal superaría al contenido; dicho de otra forma: nos encontraríamos con cuerpos perfectos que encierran almas mediocres.

Pienso que tal afirmación, y las de todos aquellos que opinan como Maertens, sólo son posibles, perdiendo de vista la perspectiva histórica y al no tener la paciencia de sumergirse en el alma del texto original. Es un procedimiento, demasiado simplista, de eliminar dificultades. El grupo «*pacificare, custodire, adunare et regere digneris*» puede quedar estructurado de la siguiente forma:

1, 3 — 2, 4

consiguiendo una armonía conceptual bellamente formulada.

¿Qué secreto duende encierran estos verbos? Para contestar a esta pregunta necesitamos una mirada retrospectiva a

63 Una ilustración antigua sobre esta idea la encontramos en las doce estatutas de alabastro de Tell Asmar, los llamados «doce orantes». Las figuras representan a las personas más importantes de la vida cívico-religiosa de aquel pueblo. Son como constantes intercesores, para el resto de los

la prehistoria litúrgica, al mundo antiguo de las ideas. En Europa y en Oriente los pueblos primitivos se dedicaban al pastoreo, y de aquella dedicación fácilmente se llegó a la representación del «pastor - jefe». El que poseía, entonces, abundantes ganados era un reyezuelo⁶⁴.

Después de la sintética aclaración hecha en la nota, es más fácil analizar los cuatro verbos que nos ocupan, dentro de un contexto más exacto. En el cuarteto verbal se conjuga perfectamente la idea antes indicada: «el rey pastor, el pastor - jefe».

«Pacificare», en sentido de restablecer la paz, tratar de la paz, tarea encomendada, principalmente, al rey, al gobernante; él tenía que hacer los pactos con otros pueblos; y el verbo «regere» (conducir, dirigir, gobernar) recoge, al final, la misma idea de «pacificare», pero cargada con la responsabilidad de los dos verbos precedentes: «custodire» y «adunare»⁶⁵.

El cuidado específico de esta estampa bucólica, en la que el pastor es rey, lo apreciamos en «custodire» y «adunare». Cuando pedimos que custodie, aplicamos, dentro de una concepción antropológica de Dios, el viejo clisé del rey - pastor, a la divinidad⁶⁶.

fieles, ante la divinidad lejana y pronta al castigo. Es cierto que en el canon romano pedimos, en primer lugar por el Papa, luego por el obispo y por último por los fieles. Pero interesa el paralelismo con los «doce orantes», por tratarse, tanto en un caso como en otro, de personas constituidas en dignidad. Cf. Hartmut Schmökel, *Ur, Assur und Babylon*, p. 26, T. 19.

64 «La ascendencia de la metáfora «rey-pastor» debemos buscarla en la fértil cuenca del Eufrates y el Tigris». El mismo rey Hammurabi (1704-1662 a. C.), en su código, se llama a sí mismo «pastor», y dice también: «Yo soy el pastor que conserva la salud, cuyo báculo es derecho». En Homero los gobernantes son comparados con los pastores. Para Homero ποιμήν además de pastor, tiene el sentido traslaticio de rey, príncipe, caudillo; y suya es la expresión ποιμήν λαῶν «pastor de hombres». El mismo Esquilo presentó al gobernante ideal de los griegos como un «buen pastor» conocedor de su rebaño», ἀγαθὸς προβατογνόμων evocador del ποιμήν λαῶν de Homero y del ὁ ποιμήν ὁ καλός del Evangelio cf. Esquilo, *Agam.* 795; *Io* 10, 14. Israel, pueblo de pastores al principio, acepta el concepto de pastor en el que da un trasunto del rey, del jefe, del profeta. Y cuando Cristo dice: «Yo soy el buen pastor», ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμήν ὁ καλός entraña, en su afirmación su divina realeza, cf. Isidoro Rodríguez, 'Orígenes prehelénicos de las imágenes «Camino» y «pastor», *Helmántica* 23, mayo-agosto (Salamanca 1956) 274-283.

65 Cf. Cic., *Rep.* 2, 15 y 2, 42; 1, 43. En *Rep.* 2, 43 leemos: «ut unius perpetua potestate regatur salus et aequibilitas et etiam civium». Cf. también Cic., *Mur.* 60. Caes., *C.* 3, 57, 3. Plin., *Ep.* 10, 19, 1 donde hallamos «regere» con sentido de, dirigir por buen camino, guiar.

66 *Ps.* 22, 1-5; *Hebr.* 13, 20, donde Jesucristo aparece, por su sangre, como pastor excelso de sus ovejas: «Pastorem magnum ovium in sangui-

La unidad,, «adunare», es necesaria para que Dios pueda tener cuidado de toda la grey extendida por todo el mundo (toto orbe terrarum). Ya que sin la unidad, bajo un único rey -pastor, no es posible coordinar las fuerzas del reino-rebaño. De no ser así, es difícil, por no decir imposible, un gobierno (regere) en la paz, «pacificare».

En orden esquemático tendríamos:

- «Pacificare» : rey que procura la paz,
- «Custodire» : pastor que protege al rebaño,
- «Adunare» : aclara más: protege procurando la unidad,
- «Regere» : incluye los conceptos anteriores, viniendo a ser como un epifonema de los tres verbos anteriores.

Este cuadro, de viejas pinceladas paganas, queda realzado, al final, con el cursus dispondaicus. Alguien podría objetar que no hay porqué hacer cláusula rítmica aquí, pero opino con Willis que sí la hay.

Y en «orbe terrarum» —2 y 5— cursus planus y no tardus como dice Willis (Cf. G. G. WILLIS, *Essays in Early Roman Liturgy*, London S. P. C. K., 1964, pp. 13-14).

Inmediatamente después oímos pronunciar el nombre del vicario de Cristo, el Papa; sobre él recae el gobierno cuatrimembre de la Iglesia: «pacificare, custodire, adunare, regere».

Para la problemática planteada respecto a la interpretación de «una cum», puede consultarse Maertens, o. c., pp. 56-60. Yo hago mía la opinión de aquellos, que dicen que puede unirse «una cum» a la «ecclesia» precedente, de la cual quedan especificados sus miembros cualificados, y al mismo tiempo sobre ellos recae el gobierno de la Iglesia católica. Es decir, la tarea especificada en los cuatro verbos anteriores, pasaría

ne...». «En las literaturas mesopotámicas, griega y hebrea se da el honroso título de pastor a los reyes y a Dios», y a la participación del poder de Dios para bien del pueblo; por ello en el N. T. se concede tal potestad a los jefes de la comunidad cristiana; en Juan 21, 15-17, vemos que en la persona de Pedro llega a su culminación la metáfora «rey-pastor», cf. Isidoro Rodríguez *ib.*, 281-285.

al Papa, ayudado por los obispos y por los católicos constituidos en defensores del Evangelio. Así quedaría el vicario de Cristo, constituido en gobernante - pastor, en colaboración con obispos y fieles.

Dentro de la frase encontramos las siguientes cláusulas rítmicas:

«omnibus orthodoxis» = velox = 2 y 7

«antistite nostro» = planus = 2 y 5

Vista la primera oración del canon, desde ángulos de visión diferentes, nos queda otro aspecto importante. Se trata del vocabulario empleado. El carácter familiar del canon nos lo dan los siguientes datos estadísticos:

Pater
Filium
Famulo.

Junto a estas palabras encontramos otras de mucho calor y amistad familiar; por ejemplo, los pronombres personales, los adjetivos posesivos:

Te (igitur)
tuum (...Dominum)
nostrum
tibi
tua
tuo
nostro
nostro

Tres son los sustantivos, seis los posesivos y dos pronombres; en total, once vocablos, que ayudan a crear un clima de familia, entre el cielo y la tierra. Veamos el esquema completo de esta idea-familia:

Pater
Filium
Ecclesia

Papa
 Antistes
 Orthodoxi
 Cultores.

Así, como un surtidor de agua divina, que brota del Olimpo del Padre Clementísimo y pasando por el acueducto de su propio Hijo, llega a todos. Toda esta obra es posible, gracias a la acción pontifical del Hijo, a través de su obra: la Iglesia.

3. MEMENTO DE VIVOS

La razón para interrumpir el esquema de la oración eucarística⁶⁷, fue el «deseo de leer», *inter mysteria sacra*, los nombres de los oferentes. Quizá el final, «Per Dominum nostrum...», marque, de alguna forma, el esquema del canon romano. De hecho vuelve a darse en la oración siguiente «Hanc igitur» y no aparece hasta el final del «Supplices». Después de esta oración se recuerda a los muertos, tres oraciones después de la consagración, como el recuerdo de los vivos está colocado tres oraciones antes de la misma consagración. La equidistancia de ambos mementos del momento de la consagración guarda también un equilibrio de duración en la recitación de las oraciones. Me he tomado la paciencia de contar las sílabas de ambos períodos y los resultados estadísticos son los siguientes: 368 sílabas en la primera parte a partir de «Et omnium circumstantium...» hasta «...Iesu Christi» de «Quam oblationem»; y en la segunda parte 336 desde «Unde et memores» hasta el final de «Supplices te rogamus...». Creo que una diferencia de 32 sílabas es mínima en las cifras 368 y 336⁶⁸.

⁶⁷ Th. Maertens, *El Canon de la Misa*, 69.

⁶⁸ Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 712, nota 1.^a. Para que los datos estadísticos que he dado no suenen a meros resultados de un contable de la lengua, cito un importante texto de Fray Luis de León el cual, hablando de los que conocen mal la lengua castellana, escribe: «...dicen que no hablo en romance, porque no hablo desatadamente y sin orden, y porque pongo en las palabras concierto y las escojo y les doy su lugar; porque piensan que hablar romance es hablar como se habla en el vulgo, y no conocen que

Si recordamos que el canon era recitado en alta voz, el dato estadístico que he dado no es inútil, ya que por el mismo vemos un equilibrio de tiempo, bastante aceptable, teniendo como centro la consagración, al rezar el canon. Se crea, con la proporción en la duración de las oraciones, una alabanza sonora, en la que el momento de la consagración juega el papel de fiel.

La proclamación solemne del canon, hoy de nuevo en uso, pasó por un momento de silencio, que hemos señalado en el artículo anterior de este trabajo; pero ya ha quedado suficientemente dicho, que en el principio era recitado en alta voz ⁶⁹.

Todo este excursus lo he hecho para aclarar un poco más la correspondencia literaria que hay entre las partes del canon. Hemos visto que la proporción de material acústico, la palabra hablada, también confirma la misma simetría ⁷⁰. Quizá pueda parecer un detalle mínimo, pero creo que entra dentro de los límites de mi trabajo, ver el canon bajo todos los puntos de vista posible, en todo aquello que se refiere a la filología.

Precedentes de pedir por personas concretas los encontramos ya, con caracteres de piedra, en el *Exodo* 28, 9-12 ⁷¹. El texto del A. T. habla claramente de un memento constante,

el bien hablar no es común, sino negocio de particular juicio, así en lo que se dice como en la manera como se dice. Y negocio que de las palabras que todos hablan elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aún cuenta a veces las letras, y las pesa, y las mide, y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura», *Los Nombres de Cristo*, libro III, Dedicatoria (Madrid, BAC, 1944) 674. El sabio maestro de la Universidad salmantina, avezado a traducir del hebreo, griego y latín, sabe que no es ése negocio fácil. El empleo de estas acertadas normas, de nivel universitario, guardaría a no pocos de presentar al público versiones que, por la ligereza con que han sido hechas, traen a la memoria el conocido y acertado proverbio italiano: «traduttore, traditore».

⁶⁹ Jungmann, *o. c.*, 652 y 689.

⁷⁰ Para el esquema ideológico véase Th. Maertens, *o. c.*, 69.

⁷¹ En el *Exodo* 28, 9 ss. leemos: «Tomarás dos piedras de ónice, sobre las cuales grabarás los nombres de los hijos de Israel: seis de sus nombres en una piedra y los seis restantes en la otra por orden de nacimiento...». Estas piedras debían ir cosidas al efod, como piedras que harán recordar a Yahvé los hijos de Israel. «Efod» es palabra del lenguaje cultural veterotestamentario; formaba parte de la ornamentación sacerdotal, cf. *Diccionario de la Biblia*, Herder, col. 516-517.

consido al traje cultual, a fin de que Yahvé hiciese siempre memoria de su pueblo.

El memento de vivos es también la expresión o prolación nominal de algunos miembros de la comunidad oferente. De hecho el «*Et omnium circumstantium*», es como el acorde polifónico del que se destacan unas notas, que rompen un poco la monotonía del anonimato, con el recuerdo específico de «...*Famularumque tuarum N. et N.*».

Jacobo de Sarug, en su homilía sobre los difuntos y sobre el sacrificio eucarístico, dice expresamente: «Lleva contigo a la casa de la misericordia (a la Iglesia) pan, vino y amor; entonces también el sacerdote entrará ante la majestad acordándose de ti». Luego continúa recordando el pasaje del *Exodo* 28, 9 ss., ya citado, y prosigue: «Graba tú también en el pan del sacrificio el recuerdo de ti y de tus allegados difuntos, dando tú al sacerdote dones, para que ofrezca él ante Dios»⁷². ¿Se podría ver en las palabras «acordándose de ti» la idea de nuestro memento de vivos? Creo que sí; el de difuntos aparece después, como fruto de los dones presentados por el vivo en favor de los muertos. Y dice expresamente que la Iglesia hace mención de los difuntos después de la fracción del pan⁷³.

La costumbre de pedir por los vivos, nominalmente, se remonta al paganismo. Así Curcio, en su *Historia de Alejandro Magno*, nos dice: «*missuros... qui gratias agant, qui vota pro incolunitate regis optimi persolvent*». Y Plinio el Menor al Emperador Trajano: «*Solemnia vota pro incolunitate tua*,

72 Y continúa con las ideas siguientes: el convite se prepara para los difuntos, para que se robustezcan. Es preferible el sacrificio al duelo. Un poco más adelante se lamenta de que «Nadie lleva el pan» para las almas. A juzgar por cierta insistencia en denunciar la ausencia de ricos, para llevar el pan de la eucaristía, podríamos suponer que eran éstos, los ricos, los que se responsabilizaban del material para las ofrendas; aunque también todos los fieles podían y debían hacerlo, destinando parte de la herencia para sacrificios mortuorios, cf. Jacobo de Sarug, *Homilía sobre Difuntos y Sagrada Eucaristía*, T.E.P. BAC, II, p. 565, núm. 970; y núm. 977; 980; por lo que Jacobo de Sarug dice en el núm. 989, más bien critica duramente a los ricos por el desprecio que supone el que el rico no lleve personalmente las ofrendas; es decir, en general han disminuido los oferentes, y destaca a los ricos por enviar las ofrendas con sus criadas, por lo que supone de desdoro para Dios.

73 Cf. Jacobo de Sarug, *Homilía sobre Difuntos y Sagrada Eucaristía*, T.E.P. BAC, II, p. 569, núm. 986.

qua publica salus continetur, et suscepimus, domine, pariter et solvimus precati deos, ut velint ea semper solvi semperque signari»⁷⁴. En estos textos hay una concreta preocupación de petición expresa por personas concretas.

La razón de leer «inter sacra mysteria», como he dicho antes, los nombres de los donantes, la da Inocencio I, *Epist. ad Decent. 4*: De nominibus vero recitandis antequam pacem (var. precem) sacerdos faciat atque eorum oblationes quorum nomina recitanda sunt sua oratione commendet, quam superfluum sit et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum Deo offeras, eius ante nomen insinues quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda ut *inter sacra mysteria nominetur*, non inter alia quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus⁷⁵. Este mismo recuerdo explícito de los vivos oferentes lo comprobamos también en otras liturgias, como, por ejemplo, en la galicena y en la mozárabe: «auditis nominibus offerentium, fratres dilectissimi, Christum Dominum deprecemur...»⁷⁶.

«CIRCUMSTANTIUM»

En la primitiva comunidad cristiana, se reunían los fieles en torno a la tumba, para ofrecer banquetes a los muertos; esto explica la disposición de ciertas tumbas preparadas para que los fieles las pudieran rodear y echar los alimentos a los difuntos al estilo de los egipcios, de los asiáticos, pitagóricos y fieles del culto a Mitra. En realidad, a esto alude la expresión «refrigerii» del memento de difuntos: refrigerio, convite.

Además, se daba también, en el mundo pagano, la costumbre recogida en el A. T. de danzar alrededor del altar, para excitar la vegetación y exhortar a los dioses agrarios a

⁷⁴ Cf. Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae* (Roma, Herder, 1966) 63; 52, núm. 267. En la anáfora de San Marcos, como en las «Constituciones de los Apóstoles», hay una gran semejanza con la oración inicial del canon, que precede al memento, cf. idem núm. 268.

⁷⁵ Tomado de Dom Botte y C. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, 76, nota d.

⁷⁶ Citado por Jungmann, *o. c.*, 715.

que alejasen a todos los enemigos. Así mismo, esta costumbre pasó a las capillas de los mártires, junto a los altares, a las tumbas, como pasó la del banquete funerario.

San Agustín prohíbe las danzas nocturnas que, en Cartago, durante la noche que precedía a la fiesta de San Cipriano, hacían los fieles⁷⁷. Dice Jungmann que los fieles rodeaban el altar en semicírculo; esto a propósito de «circumstantes», haciéndose eco de R. Schwarz⁷⁸.

Los primeros cristianos utilizaron todo tipo de tumbas de la época, en las catacumbas, grutas funerarias, el cuerpo del difunto era colocado en un hueco hecho en la roca. Con el tiempo, siglos II y III, y el desarrollo del culto de los santos, el arco honorífico, el «arco solium», fue ampliado.

En ciertas catacumbas del sur de Italia, en Malta, para permitir a los fieles dar la vuelta en torno a las tumbas, separaron un bloque rectangular, construyendo a cada lado un baldaquino sin fondo⁷⁹.

El cristiano antiguo buscaba para el culto un motivo humano que le ayudase a lo divino. Así pensó que las reliquias de los mártires debían estar debajo del altar, en una urna; o de otra forma, el altar debía colocarse exactamente encima de donde estaba colocada la tumba del mártir. De hecho el pueblo se resistía a tener basílica sin reliquias de mártires, dando lugar con las reliquias, a los conocidos *altares confesiones*⁸⁰. Todo este breve excursus lo considero necesario para

77 Cf. Louis Hautecoeur, *Mystique et Architecture* (París, Editions Picard, 1954) 99-100. También los cristianos, como hacían en la piedra de Eford del A. T., ponían un escrito sobre la tumba, con las peticiones que los muertos debían hacer a los dioses, cf. ib., 100.

78 Según el mismo R. Schwarz, citado por Jungmann, la parte en que el anillo que rodea el altar está abierta, expresa la dirección o movimiento que la asamblea tiene, guiada por el sacerdote, cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 721.

79 Louis Hautecoeur, *Mystique et Architecture*, 100-102. Había, entre los griegos, la costumbre de levantar un altar a Zeus en el centro de la vivienda, como a Dios principal y protector de toda la familia; a los demás dioses se les honraba por departamentos, como divinidades guardianes de los diversos intereses de la familia: alimentos, matrimonio, etc. Hecho que concuerda con nuestra costumbre cristiana: un altar principal y a los lados del templo, los diversos altares para diversas advocaciones; pero el altar principal está dedicado al titular o protector del templo.

80 Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada*, Espasa Calpe, tomo 4, p. 959. Cf. también Louis Hautecoeur, *o. c.*, 79, donde nos dice: «Le mundus est un trou, une fosse que creuse le conducteur de la colonie, afin d'établir une

comprender mejor el lacónico dato que Jungmann trae sobre la palabra «circumstantes»⁸¹.

Sabemos que, para poder participar en el sacramento de la Eucaristía, necesitamos haber recibido antes el sacramento del Bautismo; es decir, hay una incapacidad ritual-comunitaria para poder acercarse a la Eucaristía, sin la recepción del sacramento del Bautismo. Este requisito tiene cierto paralelismo con los ritos mágicos del círculo, que el augur trazaba en el espacio, para tomar sus auspicios; con el círculo que se hacía alrededor del rebaño para librarlo del lobo; círculos que después pasan a nuestra liturgia al incensar, en forma circular, el túmulo funerario y el altar en los días solemnes⁸². En el círculo ritual funerario se da un triple círculo: a) cirios encendidos, b) aspersión del agua en torno al túmulo, c) incensación y bendición, en la misma forma.

communication avec les divinités souterraines». De la misma forma el altar de la confesión comunica con el mártir, los fieles comunican con él y él, a su vez, comunica con Dios, para presentar nuestras oraciones y deseos. Cf. Dom Fernand Cabrol, *La Messe en Occident*, 56. Cf. altar en Franz Joseph Dölger und Hans Lietzmann, *Reallexikon für Antike und Christentum*, hasta ahora 7 tomos, letra *f*, tomo I, col. 310-353 (Stuttgart 1950).

81 Además, la explicación que da R. Schwarz queda desconectada de la prehistoria litúrgica anterior a la forma de construir los altares, de manera que los fieles pudieran participar en el santo sacrificio rodeando el altar. No considero probable la «verosimilitud» de Maertens, al decir que quizá el «circumstantes» se refiera a los fieles que rodean el altar de la celebración, cuando el sacerdote celebrada la eucaristía en las casas particulares. Sí cito, porque son interesantes, los dos fragmentos que trae de la anáfora de Hipólito y la de los Apóstoles, por el detalle de estar de pie, cf. Th. Maertens, *o. c.*, 70-71 rodeando el altar del sacrificio. Una inscripción encontrada en Palaicastro (Creta), en las ruinas de un templo dicteo, nos ha conservado un himno a la diosa de la fertilidad; dice así: «Io, très grand Comos, je te salue, Cronios, maître puisant de l'éclat; tu es venu amenant les démons... Réjouis-toi des airs que nous jouons pour toi, mélangés aux harpes aux flûtes et chantant debout autour de tes autels», citados por L. Hautecoeur, *o. c.*, 34, y en la página 35 trae una reproducción de los «Fidèles dans un cercle», procedente de Vounci (Chipre); quizá se trata de un grupo cultural en torno a un sacerdote o divinidad que ocupa el centro. La expresión ὑμεῖς δὲ θυμὸν τόνθε... κύκλῳ... περιελπίτε, estar en círculo en torno al altar, la encontramos en Esquilo (cf. *Frag.* 395, édition Paley (1847) 153; cf. I. L. Hautecoeur, *o. c.*, 34).

82 Cf. Louis Hautecoeur, *o. c.*, 42. Cf. Servio, *Eneida*, I, 94; Tito Livio, I, 6, 4, «ad inaugurandum templa capere». Sabemos también que «poemurium» era el espacio consagrado entorno a los muros de Roma, en el cual no se podía construir ni edificar nada, cf. Tito Livio, I, 44, 3; Tácito, *Anales*, 12, 23; Pierre Grimal, *Diccionario de la Mitología Griega y Romana* (Barcelona, Labor, 1965) 466. Louis Bouyer, *El Rito y el Hombre* (Barcelona, Ed. Estela, 1967) 160 ss. Cf. H. R. Philippeau, *Origine et Evolution des Rites Funeraires*, Lex Orandi 12 (París, Ed. Cerf, 1951), núm. 12.

Sin duda que el mundo ritual pagano está presente en el cristiano, con una nueva y más profunda realidad. Cuantos datos he dado hasta ahora, nos hacen más inteligible el «circumstantes» de nuestro canon romano, al recordar a los vivos. Es la comunidad, liberada del pecado por el sacramento de iniciación, la que rodea el altar para ofrecer con Cristo, centro de atención en el altar, el sacrificio. Hay además, un recuerdo vivo de los mártires y de los santos, a los que consideramos como intercesores. El catálogo va por orden descendente: María, Madre de Dios, Apóstoles y mártires, cuya protección esperamos que nos ayude en todo momento. Sin duda alguna que estos «circumstantes» o «circumadstantes» son la expresión de la comunidad particular, en comparación con toda la Iglesia universal, nombrada en la oración anterior: «Te igitur». El sacerdote no actúa egoísticamente, sino que está al servicio de las necesidades de la Iglesia universal en el marco concreto de una iglesia particular⁸³.

«FIDES» ET «DEVOTIO»

«Fides» indica la actitud fundamental del hombre, cuya vida se construye sobre la palabra de Dios; la «devotio» es la presteza y entrega o dedicación, para ordenar la vida, según el principio anterior. La prueba cierta de que nuestra adhesión a los principios de Dios es verdadera, la tenemos en la «devotio». Con las palabras «fides» et «devotio» se ha conseguido una armonía equilibrada en la construcción de la frase:

fides cognita *est* et nota devotio.

Esta frase, con el verbo en el centro, queda situada dentro del concepto de construcción áurea. Está, además, realzada, por su disposición quiástica:

fides	cognita
nota	devotio

⁸³ Cf. Theodor Schnitzler, *Meditaciones sobre la Misa* (Barcelona, Herder, 1963) 93-94.

Los conceptos *fe* y *entrega* quedan destacados al principio y al final de la frase, respectivamente.

La traducción podría quedar así:

«Acuerdate, Señor, de tus siervos y siervas N. y N.
Y de todos los circunstantes cuya fe te es conocida
Y cuya entrega tú sabes».

«Cognita» tiene el sentido de reconocer algo que ya se conocía; es como actualizar una idea conocida para alguien; la misma palabra española lo indica: *reconocer*.

«PRO QUIBUS»

Nos encontramos, por segunda vez, con la idea de ofertorio, de las siete que contiene el canon romano⁸⁴. Antes de la fórmula de la consagración podemos leer cuatro veces la idea de ofertorio: «Te igitur... uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata..., quae tibi offerimus pro...». Después, en el memento de vivos: «Memento, Domine..., pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis...». La expresión «pro quibus» introduce una breve, pero abundante serie de fórmulas-petición en favor de los «famuli, famulae y circunstantes». Hasta cuatro veces encontramos la preposición «pro», como un Leitmotiv en el que se quiere insistir. Esta preposición está jugando a contrapunto interesado con el dativo «tibi» (referido a Cristo), que ya se anticipa a partir del relativo «quorum tibi...». También aparece cuatro veces el dativo «tibi»:

quorum tibi
quibus tibi
qui tibi
tibi que reddunt

⁸⁴ Cf. Odo Casel, *Das Christliche Opfermysterium* (Wien, Styria, 1968) 409-410 ss.

frente a:

pro quibus
 pro se suisque
 pro redemptione
 pro spe salutis.

En la primera fórmula «pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt», podemos observar correspondencia verbal; podríamos hablar de igualdad de vocabulario, con diferentes funciones gramaticales. Veamos el esquema:

pro quibus tibi offerimus
 qui tibi offerunt.

Hay un elemento fijo *tibi*, Dios, el Señor, y los elementos extremos varían:

pro quibus offerimus
 qui offerunt.

Según estos datos, resuena aún el primer acorde del principio del canon: «Te». Dios, en su aseidad inmutable, se ha revestido en esta oración de una forma también inmutable «tibi», y desde ella observa el ir y venir del quehacer humano; el hombre toma diferentes posturas verbales, expresión formal de su inestabilidad. El hecho de jugar todo el tiempo con dos casos, dativo y ablativo, acompañado de la preposición «pro», exige la intervención de un mediador, en este caso el sacerdote, que eleva sus oraciones a Dios (*tibi*), en nombre de toda la comunidad «offerimus», en favor de la comunidad «pro quibus...».

Dentro del tono familiar que caracteriza al canon romano⁸⁵, conviene destacar algunos aspectos del vocabulario, para ver cómo también la terminología realza esta idea. La presencia de pronombres y de adjetivos posesivos, junto al de

85 Th. Maertens, *o. c.*, 60.

«siervos», como ocurre aquí, da un calor íntimo de familia, constituida entre los hombres y Dios. Enumero las palabras:

famulorum
 famularumque
 quorum
 pro quibus
 qui
 tibi (cuatro veces)
 pro (cuatro veces)
 suisque (omnibus)
 suarum (animarum)
 suae (incolumitatis)
 sua (vota).

Esta idea de íntima familiaridad queda sublimada conceptual y formalmente en la doxología final del canon: «Per ipsum», como más tarde diré⁸⁶.

El número de peticiones y de ofrecimientos los vemos combinados en forma trimembre, pero de la siguiente manera: 2 - 3 - 1. Es decir, dos «tibi»; tres, entre «pro se, pro redemptione, pro spe» y un «tibi que reddunt». Se trata, pues de la clásica fórmula ABA, pues el «reddunt vota sua» lo podemos considerar como equivalente de «offerre».

La capacidad que el pueblo fiel tiene para ofrecer el sacrificio, nos sitúa en la esfera del sacerdocio real de Cristo, del cual participan todos los fieles⁸⁷. Es cierto que el «pro quibus tibi offerimus» fue interpolado en una época, en la

86 De las cuatro veces que oímos el verbo «offerre», tres veces lleva antepuesto el dativo «tibi», referido a Dios, sólo una vez pospone otro dativo «maiestati tuae». Esta repetición del dativo ayuda, como ya he dicho antes, a situar a Dios como el centro de la atención religiosa del hombre. Este centro de atención empezó por el acusativo «Te», y ahora se ha transformado en dativo, pero sigue siendo centro de atención de la asamblea.

87 Cf. *1 Petr.* 2, 9 s.; en esta cita pueden comprobarse las citas siguientes: *Is.* 43, 20-21; *Ex.* 19, 6. Esta visión conjunta del sacerdocio, no implica la menor merma a la «unicidad e irrepetibilidad del sacrificio redentor de Cristo». Los sacerdotes presiden la actualización del único sacerdocio de Cristo, en estrecha unión místico-real, con el único oferente, que sigue siendo Cristo, cf. Lean-Jacques von Allmen, *Vocabulario Bíblico* (Madrid, Ed. Marova, 1968) 302, columna segunda.

que los fieles no iban al templo para ofrecer sacrificios⁸⁸. Pero, a pesar de lo dicho en la nota sobre los motivos de la interpolación, el texto actual refleja, como he dicho más arriba, la idea universal del sacerdocio de Cristo. En realidad este sacerdocio no sería posible, en su realización, sin la acción intermediaria del sacerdote, que representa a Cristo, por lo cual, esta idea queda, a través de la interpolación, perfectamente formulada⁸⁹.

Esta comunidad conocida por Dios («quorum fides cognita est et nota devotio»), aparece preocupada por ofrecer a Dios («tibi») sacrificio de alabanza («sacrificium laudis») en favor propio («pro se»), terminando con una breve captatio benevolentiae:

«...aeterno Deo, vivo et vero...».

El «sacrificium laudis» de resonancia bíblica (Ps. 49, 147), al igual que «pro redemptione» (Ps. 48, 9) y «pro spe» (I Thess. 5, 8), alternan con el concepto pagano (cristianizado) de «incolumitas»⁹⁰. Las palabras «salus» e «incolumitas» expresan el deseo de la salud espiritual y corporal. «Salus» significa generalmente, en el lenguaje cristiano, la salud del alma, salvación; mientras que «incolumitas» agota sus posibilidades semasiológicas en el bienestar corporal⁹¹.

88 Cf. Brinktrine, *Die heilige Messe*, 179-180. C. Mohrmann y D. Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, 76, nota g, donde cita a Alcuino como autor de la frase. Cf. Theodor Schnitzler, *Meditaciones sobre la Misa*, 94. Th. Maertens, o. c., 72-73. Interesante es la opinión de Jungmann, según la cual, debido a la distancia entre el sacerdote y los fieles, quisieron atenuar la anterior afirmación «...tibi offerunt...» añadiendo «pro quibus tibi offerimus», cf. Jungmann, o. c., 720.

89 Cf. Concilio Vaticano II, Constitución «Lumen Gentium», sobre la Iglesia, 10: «Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt...», tomado de BAC, núm. 252, p. 25.

90 San Agustín, en *Epist.* 130, 13, toma de Cicerón la definición de «incolumitas» (Inv. 2, 169): est salutis rata et integra conservatio; y en Cipriano, *De mart.* 26: turba in paradiso... de sua incolumitate secura, adhuc de nostra salute sollicita. Citados por Botte y Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, 76, nota k. Cf. Forcellini, o. c., tomo II, 782.

91 Cf. Jungmann, o. c., 721.

«TIBIQUE»

Variadas son las soluciones, que se han propuesto, para valorar la discutida partícula «que». Siguiendo la idea y la forma del *Salmo* 49, 14: «Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua», podemos ver en el salmo el vaciado del texto del canon que estamos estudiando: «...qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis tibique reddunt vota sua, aeterno Deo vivo et vero». Aunque el conjunto de los manuscritos omite la partícula «que», dado todo el texto y contexto y la perfecta unión entre «offerimus» y «reddunt vota sua...», a través de oraciones circunstanciales intermedias, es mejor dejar la partícula «que», de un matiz íntimo en la unión, pues su lectura en este lugar es como volver al tema, después de unas obligadas oraciones para explicar el matiz exacto de la oración litúrgica⁹².

«REDDUNT VOTA SUA»

Discutida ha resultado la expresión «reddere vota». Hago mía la opinión de Brinktrine, según el cual, por «vota» entiendo lo siguiente: Unter den «vota» sind eigentlich die Opfergaben zu verstehen»⁹³.

92 No es mi campo el aspecto histórico de la liturgia, ni hacer crítica de la edición crítica del canon romano hecha por Botte; no obstante, creo que es necesario, tal y como encontramos el texto hoy, mantener la partícula «que», por su perfecta unión con el texto que le precede. Es de mucha utilidad leer las razones que da Jungmann, y las citas que trae para apoyar su aserto, cf. *o. c.*, 722-723. Considero un tanto arbitraria la idea de poner un punto después de «incoluminatis suae». Sabemos que en los manuscritos faltan los signos de puntuación, por ello tenemos que atenernos al contenido de las oraciones. Jungmann dice que tal punto rompe el contexto de la oración anterior y desorienta para la comprensión de «communicantes». Surgirían más problemas al unir el «communicantes» a la oración anterior, que al dejarlo tal y como lo leemos actualmente, cf. Th. Maertens, *o. c.*, 78-83, donde podemos leer las más importantes discusiones sobre este particular; véase del mismo autor y obra, p. 73, por unos textos paganos tomados de Stuibert. Cf. Dom Botte, *Le Canon de la Messe Romaine* (Louvain, Edition Critique, 1935) 34. Véase aparato crítico.

93 Cf. Brinktrine, *Die heilige Messe*, 180: «por «vota» hay que entender propiamente, las ofrendas». Uniendo a esta lacónica interpretación de Brinktrine las palabras de Jungmann, las cuales hace suyas, a su vez, Udina, se puede ver el matiz de obligatoriedad que tienen tales ofrendas; cf. Jungmann, *o. c.*, 722; Udina, *o. c.*, 27. La traducción quedaría así: y presentan sus debidas ofrendas a ti, eterno Dios, vivo, y verdadero». Resulta de cierto interés, ver cómo de las nueve palabras finales, no hay ninguna que tenga

Como nota final hago notar el grupo de palabras cortas con las que termina la oración. También tenemos el *cursum planus* en «vivo et vero» acompañado de la rima en *o*, a partir de «aeterno».

4. COMMUNICANTES

Dado por conocido el problema acerca de con quién concierta «communicantes»⁹⁴, yo me decido por el sentido absoluto del mismo⁹⁵. Entramos en esta oración en comunión con los santos, cuyo momento más importante es sin duda el sacrificio eucarístico.

Después de haber leído cuanto he encontrado sobre el estudio de esta palabra «communicantes», me he preguntado, si no sería posible hacer un poco de luz sobre la misma. ¿Está unida esta palabra a la oración anterior? ¿Es posible apelar a un criterio diferente al que hasta ahora han empleado los autores, para solucionar el problema? El problema en cuestión es el siguiente: ¿Pertenece «Communicantes» a la oración anterior, hay que unirla a ella, o se trata de la primera palabra de una oración nueva dentro del canon? Este es el problema. Yo me inclino por la segunda hipótesis, y en favor de la misma voy a intentar hacer un poco de luz.

más de tres sílabas: dos de tres, seis de dos y una de una. En esquema queda de la forma que sigue:

tibique
aeterno
reddunt
vota
sua
Deo
vivo
vero
et.

Para aquellos que prefieren suprimir la partícula «que», quedarían una palabra trisílaba, siete bisílabas y una monosílaba.

⁹⁴ Cf. Jungmann, *o. c.*, 723, nota 1.^a. Th. Maertens, *o. c.*, 78-83. Theodor Schnitzler, *o. c.*, 95 s. y Brinktrine, *o. c.*, 180.

⁹⁵ Cf. Cipriano, *De Laps.* 33: *Communicationem non communicantium ratam ducunt*. Ver también Optat de Miléve, citant *Rom.* 12, 13 d'après le texte occidental: *memoriis sanctorum communicantes*. Tomado de Botte y C. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe, 76-77*, nota *o*; yo también acepto lo que dice en la nota 7, es decir, el valor absoluto de «Communicantes».

Al terminar el capítulo anterior, he hecho notar las seis o siete palabras bisílabas, las dos o tres trisílabas y una monosílaba, como final bien estudiado de una oración litúrgica. El *cursum planus* al final y la rima en *o*, ayuda también a ese final solemne.

Frente al pequeño árbol sonoro de pequeñas ramas bisílabas, trisílabas y una monosílaba, se levanta, en el «Communicantes», otro de pocas sílabas, pero de mayor sonoridad por la extensión de las mismas palabras. Así vemos, cómo «Communicantes» consta de cinco sílabas, «memoriam» de cuatro y «venerantes» también de cuatro. Pensar que este contraste es debido a pura casualidad, es creer demasiado en ella, en una oración, como el canon, donde el descuido estilístico nos sorprende por su ausencia. Hay entre las dos oraciones un fuerte contraste acústico, perceptible para el oído más duro. Otro detalle, que quiero destacar, es la rima perfecta en «Communicantes» y «venerantes», encerrando entre ambas el acusativo a destacar «memoriam», por dos participios de presente⁹⁶.

Creo haber dicho, que un modo de destacar una palabra, es su extensión, su número de sílabas; entonces la palabra destaca por sí misma, pero si va precedida de un buen número de palabras cortas, la palabra larga destaca aún más.

Una tercera idea que quiero apuntar es la siguiente: En la oración anterior se ha hecho mención de la Iglesia militante a nivel de

Papa
obispo
defensores de la fe
donadores de las ofrendas
todos los asistentes

y en «Communicantes» se trata, a modo de réplica literaria, de la Iglesia triunfante con María a la cabeza, puesto que Cristo, su Hijo, ya ha mediado al principio del «Te igitur», para

⁹⁶ Por ser participio de presente, indica la permanente unidad de los fieles en comunión con los santos.

hacer posible el acceso al Padre; esto ya se hizo, según dije, por medio de un recurso oratorio, la *captatio benevolentiae*⁹⁷.

Por todos estos datos, aparte de que gramaticalmente no hay inconveniente en considerar a «Communicantes» y a «venerantes» como participios sustantivados que, trepando por el arco levantado entre dos columnas formadas, una por los doce apóstoles y otra por los mártires, doce también, vemos que cae en cadencia armónica en el verbo «muniamur», cuya defensa está encomendada a los méritos y oraciones de los santos.

Esta solemne procesión, encabezada por María, la madre de Dios, la encontramos plásticamente representada en muchas cúpulas. En ellas María inaugura la sagrada teoría que camina, como objetivo visual, hacia Cristo el intermediario nato, Hijo del Padre⁹⁸.

Esquemáticamente queda de la siguiente forma lo dicho hasta ahora: a) palabras breves frente a palabras largas; b) Iglesia militante frente a Iglesia triunfante; c) la rima de «Communicantes» y «venerantes», es, junto a lo dicho anteriormente, un breve recurso estético-acústico que señala la introducción de una nueva idea que ayuda, a la vez que matiza, a la idea anterior; d) como final se puede añadir la cláusula rítmica final del *cursum velocis*: «*memoriam venerantes*»⁹⁹.

97 Cf. Gabrielis Biel, *Canonis Missae Expositio*, Pars Prima (Wisbaden 1963) 179: «se le invoca así para captar su benevolencia».

98 Cf. Louis Hautecoeur, *Mystique et Architecture* (Paris, Editions Picard, 1954), figura 119, en ella vemos a Cristo Pantocrátor en el centro de la cúpula, en mosaico, sentado sobre un arco del cielo y exactamente debajo, está María como la primera, antes que los Apóstoles, p. 193. Se trata de Santa Sofía en Salónica. Y en Parenzo (Italia) el mosaico del ábside presenta a María en el centro de la media cúpula, rodeada por ocho figuras, y en el frontispicio del ábside está Cristo Pantocrátor, rodeado del colegio apostólico, cf. figura 118, p. 191, cf. también del mismo autor figura 113, p. 187. Cf. René Huyghe, *El Arte y el Hombre* tomo 2 (Barcelona, Editorial Planeta, 1966) 91, figura 247, mosaico absidal de Tordello, en Venecia, comienzos del siglo XI; la *μῆτηρ θεοῦ* preside, y los doce Apóstoles la escoltan a sus pies. Este orden preferente para María en la plástica está también dicho expresamente en la oración que estudiamos. «...in primis gloriosae semper Virginis Mariae...».

99 Hago notar que tanto esta cláusula rítmica como otras señaladas, no las trae G. G. Willis, en su *Essays in Early Roman Liturgy* (London S. P. C. K., 1964) 114.

Traducción:

«unidos en comunión
ante todo veneramos la memoria...»¹⁰⁰.

La presencia de María en el canon romano adquiere un singular relieve, que armoniza con toda la tradición Mariana oriental... De hecho «puede admitirse —como dice Maertens— que esta mención de la Virgen María en el «Communicantes» es la primera que se haya hecho de la Virgen en un texto litúrgico romano»¹⁰¹. Importa destacar que, al aparecer María unida a su Hijo en el sacrificio de la Misa, es vista María en el máximo grado de esplendor y grandeza, como madre de Dios y corredentora.

María antes de ser escoltada por el colegio apostólico y por el coro de los mártires, aparece precedida por el cortejo de sus excepcionales atributos: Virgen y Madre de Dios. Se adelanta al concepto de virginidad un título de glorioso esplendor, apoyado por el adverbio de tiempo «semper»¹⁰².

100 Para mejor conservar la musicalidad de «memoriam venerantes», la mejor traducción sería ésta:

veneramos la memoria,

consiguiendo la misma sonoridad, por medio de un quiasmo verbal.

101 La primera actitud de los cristianos no fue la de concederle un culto privado, sino que María iba unida a las fiestas de su Hijo, cf. Th. Maertens, *o. c.*, p. 85. Es natural que donde está el Hijo esté también la Madre, pues ella es la «Virginem plenam Deo» como la llama Prudencio, *Cath.*, VII, 60; cf. Isidoro Rodríguez, *Mariología en Prudencio*, Sociedad Mariológica Española de Estudios Marianos, volumen V (Madrid 1946) 348 y 356. María está inseparablemente unida a su Hijo.

102 A María le vino su virginidad, como el estar llena de gracia, *de* hecho único de ser Madre de Dios. Y todo en ella es de un modo pleno, perfecto: «gloriosae semper Virginis...», «Llenadegracia», cf. Isidoro Rodríguez, 'Consideración Filológica sobre el Mensaje de la Anunciación', *Helmántica* 26, mayo-agosto (Salamanca 1957) 233 ss.

Quizá nadie como nuestro entrañable Berceo haya llamado a María tantas veces con el título de «gloriosa», como lo hace él. En la introducción a *Milagros de nuestra Señora* la llama seis veces «gloriosa». Para Berceo el título de gloriosa es como un nombre propio de María, como lo es en boca del ángel el «llenadegracia», *κεχαριτωμένη*, cf. I. Rodríguez, el mismo artículo sobre el mensaje de la Anunciación, p. 233. En la estrofa 19 hallamos la misma idea del canon, pero de una forma más concisa: «La Virgin *Gloriosa*, madre del buen criado» (buen criado-Cristo). Su equivalente en el texto latino es: «...gloriosae..., Virginis..., Genitricis Dei et Domini».

Hay en esta frase una revelación progresiva, que, arrancando del adjetivo y pasando por el sustantivo, nos lleva al nombre como última y más importante revelación:

gloriosae
semper
virginis
Mariae.

Y en la frase siguiente, positiva y causa eficiente de la anterior, encontramos el mismo recurso; el nombre de Jesucristo aparece en último lugar, el más destacado dentro de la frase en cuestión, para realzar también el nombre del Hijo.

El nombre de María va acompañado de una cadencia rítmica, el *cursum dispondaicus*; y en «*genitricis Dei*»¹⁰³ y «*Iesu Christi*», aunque no podemos hablar de cadencia, sí que hay una igualdad acústica, montada sobre un ritmo *dispondaico*: «*...tricus Dei*» y «*Iesu Christi*».

Hay un cierto paralelismo entre «*gloriosae Virginis Mariae*» y «*beatorum Apostolorum ac Martyrum tuorum*»¹⁰⁴.

Según todo el esquema antes indicado, tenemos:

	Apóstoles: 12	
María		24
	Mártires: 12	

Un verso más abajo hace una perífrasis, siguiendo la imagen del verde prado-María, para decirnos que fue siempre Virgen:

«Esti prado fué *siempre* verde en onestat,
Ca nunca ovo macula la su *virginidat*».

Cf. Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Clásicos Castellanos (Madrid, Espasa-Calpe, 1952) 6 y 1-12. Cf. Dom Fernad Cabrol, *La Messe en Occident*, 78.

¹⁰³ Baumstark, opina que «*die älteste Formel lautet: in primis gloriosae semper virginis Mariae, genitricis Domini nostri Iesu Christi*». Citado por Brinktrine, *o. c.*, 182.

¹⁰⁴ María es gloriosa, digna de alabanza y honra. Glorioso es lo que pertenece a la gloria o bienaventuranza. Podríamos ver entre «*gloriosus*» y «*beatus*» una contaminación de sentido; cf. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 1970, s. v. «*glorioso*». La fórmula «*sed et...*» tomada de la lengua jurídica romana la encontramos también en la plegaria romana pagana; es un estilo que, armoniza con el esplendor y verbosidad de Roma y al mismo tiempo refleja la escrupulosidad jurídica que tan bien cuadra a la «*gravitas romana*». Cf. C. Mohrmann, *Vigiliae Christianae*, volumen IV (Amsterdam 1950) 11. Cf. Cic., *Off.* 1, 133.

Con esta fórmula-esquema aparece ante nuestros ojos una visión apocalíptica. El *Apocalipsis* 4, 5 nos muestra a Dios en un trono y rodeado de veinte y cuatro ancianos¹⁰⁵. Pero no es María el centro de la escena, lugar reservado para Dios, sino la que «in primis» es venerada y colocada en las cúpulas y ábsides antes indicados¹⁰⁶.

Brinktrine da como probable que el catálogo de Apóstoles, primitivamente, sólo mencionaba a Pedro y Pablo: «Vermutlich wurden ursprünglich von den *Aposteln* nur *Petrus* und *Paulus*, als Gründer der Gemeinde genannt»; y a ellos se añadieron después otros¹⁰⁷. Este esquema jerárquico de selección de nombres es el que ha llevado a la plástica cristiana a colocar a los Apóstoles Pedro y Pablo en primer lugar a las entradas de los templos catedrales y principales puertas, en las que se han tallado las imágenes de los Apóstoles¹⁰⁸.

La mención de los Apóstoles no se hace según un catálogo escrito, pues al que más se aproxima es al de Marcos, con

105 Cf. Theodor Schnitzler, *o. c.*, 96-97.

106 San José también pertenece ahora a los santos mencionados en el canon, y rompe la equilibrada forma de 12 y 12, entre Apóstoles y mártires, encabezados por María; aunque a San José podríamos considerarlo como unidad ideológica-formal con María su esposa.

107 Jungmann, *o. c.*, p. 728 dice: «La lista primitiva debió de abarcar los nombres de aquellos santos que gozaban de un culto especial cuando en Roma se introdujo el «Communicantes». Tales fueron a fines del siglo V, la Virgen, los Santos Pedro y Pablo, Sixto y Lorenzo, Cornelio y Cipriano»; y más abajo dice: «También existía ya en el siglo V en Roma el culto de los doce Apóstoles, pero la lista completa de sus nombres no pudo introducirse en el canon sino más tarde...». Por lo cual podemos sostener, como válida, la afirmación de Brinktrine, *o. c.*, 182, al poner como fundamento del catálogo de los Apóstoles a Pedro y Pablo, a los que se añadió más tarde el resto de la comunidad apostólica.

108 Un comprobante pictórico de la afirmación de Brinktrine y de Jungmann lo he encontrado en la catacumba de SS. Pietro e Marcellino, en la llamada Cripta de los Santos. Cristo está entre San Pedro y San Pablo, por encima del Cordero divino y de otros santos, cf. André Grabar, *El Primer Arte Cristiano* (200-395) (Ed. Aguilar, 1967) 213, n. 234. También encontramos en el mismo techo de la catacumba los nombres de Marcelino y Pedro, que después leeremos al «nobis quoque peccatoribus». Esta pintura pertenece a finales del siglo IV, cf. Pierre de Bouquet, *La Peinture Paléo-Chrétienne* (Pont Royal 1965) nn. 90 y 91. Aunque esta pareja de mártires está históricamente atestiguada por el culto en las catacumbas, es legendario el caracterizarlos como presbítero y exorcista, se refiere a Marcelino y Pedro.

Cf. Th. Schnitzler, *o. c.*, 220. Recordemos también el orden de preferencia que Pedro y Pablo tienen en las catedrales góticas, cf. René Huyghé, *El Hombre y el Arte*, tomo 2, n. 718, portada sur de Chartres, siglo XIII. La catedral de León, pórtico de la Virgen Blanca, León (Vitoria, Ed. Everest, 1964) 43. Puerta de los Apóstoles de la catedral de Murcia.

la añadidura de San Pablo y el cambio de orden de los dos últimos. Los cinco primeros siguen un orden protocolario de dignidad: Pedro, Pablo, Andrés, Santiago, Juan¹⁰⁹. La lista de los doce mártires está pensada en un orden jerárquico: cinco Papas, un obispo, un diácono y cinco laicos: 5 - 1 - 1 - 5¹¹⁰.

Sabemos, como he recordado más arriba, que en la primitiva comunidad cristiana no se celebraba el sacrificio eucarístico, si no había reliquias de mártires, de aquí el mayor alcance comunitario de «circunstantes», según he explicado antes. La memoria de los Apóstoles y Mártires en el «Comunicantes» recuerda un escogido catálogo de ellos, para hacer unidad en el sacrificio ed la Misa. Textualmente dice Brinktrine: «Memoriam sancti venerari heisst ursprünglich: am Jahrestag des Todes des Heiligen an seinem Grabe zusammenkommen und durch Darbringung des heiligen Opfers sein Andenken feiern» (o. c., p. 181). A simple vista llama la atención el número doce en las dos listas de Apóstoles y de Mártires. ¿Es posible hallar huellas prelitúrgicas del número doce?

En la Sagrada Escritura no se considera a un número como sagrado por sí mismo, no obstante recibe un valor religioso particular¹¹¹, cf. *Diccionario de la Biblia*, col. 1.351.

109 Cf. Mario Righetti, *Historia de la Liturgia* (Madrid, BAC, 1956), tomo II, pp. 335-336. Jungmann, o. c., 728-29.

110 La igualdad numérica de doce y doce en ambas listas de Apóstoles y mártires nos lleva, por exigencia de duración cuantitativamente pensada, a un número casi igual de sílabas: 35 y 33. Otros matices, en cuanto al criterio selectivo de unos mártires u otros, se pueden ver en Maertens, o. c., 87. Cf. Godfried Donneels - Th. Maertens, *La Prière Eucharistique* (Paris, Editions du Centurion, 1967) 90.

111 El número doce, que es el que nos interesa, tal vez, por estar el año dividido en doce meses, desempeñaba un papel especial en el antiguo Oriente. Doce eran los Patriarcas y las tribus (*Ex.* 24, 4). También eran doce los panes de la proposición (*Lev.* 24, 5). El doce es el número preferido en el *Apocalipsis*: corona de doce estrellas, 12, 1; el número de los elegidos era 12.000 de cada tribu de Israel. Hay continuidad del orden numérico jerárquico del A. T. con la comprobación histórica de los doce Apóstoles, elegidos por Cristo (cf. *Mt.* 10, 2; *Lc.* 22, 14; 26, 14. Múltiplo de 12 son 24, las 24 clases sacerdotales (*1 Par.* 24). En el N. T. observamos una preocupación por mantener el número doce, como algo tradicional y religiosamente exigido por no sé qué secreto misterio de los números, como sucede al agregar a Matías al colegio apostólico, una vez desaparecido Judas (*Act.* 1, 15-26). Ciertamente que podemos ver en ello la justa correspondencia con los doce hijos de Israel, cf. *Diccionario de la Biblia*, col. 491-492; col. 1.351; cf. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona, Herder, 1967), col. 298-9.

El número doce también está presente en el mundo de mitología, casi siempre en sentido de desmesura. Los titanes son doce en dos series de

Este breve excursus, por la Biblia y por la mitología, nos ayuda a encontrar un sentido más simbólico y real al doble catálogo del número doce. La historia del valor simbólico del número doce arranca de muy lejos, hasta llegar a nuestra liturgia romana¹¹². También los doce Apóstoles y los doce mártires son como doce estatuas vivas, que viven intercediendo por la Iglesia militante ante el trono de Dios. El título que exhiben, para poder interceder ante Dios, son sus méritos (meritis), que los han colocado junto a Dios, creando así la comunidad entre Dios, santos y hombres.

En el verbo «concedas» reconocemos la sumisión y acatamiento ante Dios para pedirle que nos defienda. Los méritos y las súplicas son como armas de la panoplia sagrada, que se adelantan para defender a la Iglesia militante:

«quorum meritis precibusque concedas
ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio».

Es imagen de campamento, de defensa militar la que nos presenta el canon. O dicho de otro modo, el verbo «muniamur» y el sustantivo «auxilio», junto con «protectio», son los encargados de darnos esta idea e imagen de la lucha y defensa en la Iglesia. Hallamos aquí la antigua imagen militar, para defensa de lo sagrado. En ella los doce Apóstoles y los doce mártires serían como las filas militares dispuestas para luchar¹¹³.

seis, según el sexo; las Nióbodas, motivo de Hybris para Niobe, eran doce; doce eran los trabajos de Hércules en todas las versiones. El número doce llama la atención en el mundo mesopotámico con sus doce signos del Zodíaco, cf. Luis Cencilio, *Mito. Semántica y Realidad* (Madrid, BAC, 1960) 207-8. El significado del número 12 procede de Mesopotamia.

112 Aunque sólo sea a título de paralelo podemos recordar aquí el grupo de doce orantes, en alabastro, de Tell Asmar, cf. Hartmut Schmökel, *Ur, Assur und Babylon* (Stuttgart 1955), tabla 19.

113 Generalmente la arquitectura sagrada antigua, abundaba en esta visión militar de la Iglesia, en la que los bienaventurados son intercesores ante Dios, dentro de una visión bélica o defensa de la Iglesia. Recuerdo a este respecto los ángeles con casco y coraza, que están como caídos del cielo y defendiendo los sagrados misterios, desde lo alto de la fachada barroca de la catedral de Murcia. Sabemos que las antiguas basílicas en Roma eran construidas sobre las tumbas de los mártires, y como éstas estaban fuera de la ciudad de Roma y no podían ser cambiadas de lugar, allí mismo eran construidas las basílicas. Tanto es así que San Juan Crisóstomo compara a los santuarios de los mártires a un cinturón de fortaleza que rodea

El *cursum tardus* da una bella cadencia musical al período; con ella reconocemos también un período ideológico, perfectamente reconocible en el «*Per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen*».

Este final, con mención expresa de Cristo, señala el primer hito de nuestra aceptación ofertorial ante el Padre, por medio de su Hijo, ya iniciada en el Prefacio y continuada a través del «*Hanc igitur*», «*supplices te rogamus*» y «*nobis quoque*». Para terminar con la gran doxología final del «*Per ipsum*»¹¹⁴, «*Per Dominum nostrum*», etc.¹¹⁵.

5. HANC IGITUR...

El fin de «*Hanc igitur*» era el de expresar la intención particular de la Misa. Las diversas misas votivas tenían cada una su *hanc igitur* propio. Esta oración, cuando es introducida en el canon, pues ya existía, estaba sometida a las variantes de las necesidades que tenía la comunidad¹¹⁶.

La oblación de los dones ofrecidos a Dios por los oferentes, con la intención de conseguir algún favor de la divinidad, se hace ostensiva por medio de un demostrativo que, a su vez, exige un gesto de las manos señalando las ofrendas presentadas a Dios¹¹⁷.

El carácter votivo de esta oración es admitido por los investigadores, sin ningún género de duda. El «*Hanc igitur*»

a la ciudad: «Por la gracia de Dios nuestra ciudad está fortificada por los restos preciosos de los santos». Bello pensamiento para ilustrar la expresión *muniamur auxilio*. Citado por Jungmann, *La Liturgie des Premiers Siècles*, Lex Orandi (París, Les Editions du Cerf, 1962) 275-7.

114 Jungmann, *o. c.*, 733-734.

115 Jungmann, *La Liturgie des Premiers Siècles*, 449-450.

116 Cf. Jungmann, *La Liturgie des Premiers Siècles*, Lex Orandi (París, Les Editions du Cerf, 1967) 455.

117 Jungmann, cita anterior, pp. 451 y 459. Cf. *Diccionario de la Real Academia*, 19.^a edición (1970), s. v. «demostrar» y «demostrativo». El poner las manos extendidas sobre las ofrendas era y es un gesto indicativo, para señalar los dones sobre el altar; este gesto es exigido por el demostrativo «hanc», cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 734-742, donde podemos ver toda una exposición resumida de la problemática histórica de esta oración.

resulta el duplicado del «Te igitur», después de haber hecho un sencillo cotejo del vocabulario:

Te igitur	Hanc igitur
rogamus	quaesumus
accepta habeas	accipias
haec dona	oblationem
pro Ecclesia	familiae tuae
una cum famulo	servitutis nostrae
quam pacificare	in pace tua disponas ¹¹⁸ .

Además del lenguaje, decisivo para sostener la afirmación anterior, hay una partícula que, hasta materialmente reclama su conexión con el «Te igitur». Después de una larga enumeración de Apóstoles y mártires, nos volvemos a encontrar con la idea primigenia, según se deduce de la comparación de vocabulario ¹¹⁹. Aparece aquí el «do ut des», del que habla Van der Leeuw, en *Fenomenología de la Religión* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964) 336. El carácter ofertorial y de súplica del canon romano queda, una vez más, manifiesto en el «Hanc igitur». ¿No podríamos ver en esta insistente actitud de ofrecimiento un eco del «do ut des» del mundo pagano ¹²⁰, con un nuevo sentido y otra formulación? Veamos algunas expresiones:

«Hanc igitur oblationem...
diesque nostros in tua pace...
ab aeterna damnatione...
in electorum tuorum...».

Pero en el canon romano, como pasa con las demás oraciones litúrgicas, no se pretende arrancar de Dios sus bendi-

¹¹⁸ Brinktrine, *Die heilige Messe*, 183. Cf. Th. Maertens, *El Canon de la Misa*, 89.

¹¹⁹ La comparación silábica del principio de las dos oraciones nos da el siguiente resultado: «Te igitur clementissime» = 9 sílabas. «Hanc igitur oblationem» = 9 sílabas.

Es otro dato que nos ayuda a crear un puente de unión entre ambas oraciones.

¹²⁰ Cf. Ovidio, *Ars Amatoria*, III, 653. Más claramente lo expresa el ritual brahmánico: «Aquí está la mantequilla, ¿dónde están tus dones?».

ciones, mediante un tráfico desproporcionado y egoísta de oferta y demanda entre el hombre y Dios, pues siempre será mejor dar que recibir, y Dios no recibe nada, sino que el hombre ofrece algo le lo que de Dios ha recibido ¹²¹.

El texto de los Hechos de los Apóstoles no hay que entenderlo en el sentido burdo antes expuesto, al citar a Ovidio y el ritual brahmánico, sino en sentido totalitario, en que nos habla Emerson: «El único don es una parte de ti mismo. Debes sangrar por mí. Por eso el poeta trae su poema; el pastor su oveja; el campesino grano; el minero, una piedra preciosa...». «Un don, para ser genuino, tiene que ser el fluir del donante hacia mí, que corresponde a mi fluir hacia él» ¹²².

La «oblación» es el sacrificio ofrecido, materialmente presente en el altar. La palabra «oblatio» es una variante, dentro del vocabulario sacrificial, para señalar, en este caso, las ofrendas (Hanc oblationem). Las variantes del vocabulario sacrificial son las siguientes:

sacrificium
 hostia
 dona
 data
 Eucharistia
 oblatio
 offerre ¹²³.

Que estos dones ofrecidos no son algo, que el hombre ofrezca de su propia cosecha, como he dicho antes, lo podemos ver en las palabras «de tuis donis ac datis»; es decir, de lo que Dios ha dado al hombre, éste le ofrece algo en señal de agradecimiento y en espera de recibir de Dios nuevos do-

¹²¹ Cf. Actos, 20, 35, aunque, como sabemos, se trata de «ágrafa» o sentencia, no transmitida por los evangelios canónicos, sino por trasmisión oral, cf. Profesores de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura* (BAC, 1965), t. II, 139; cf. también *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, Herder), col. 26.

¹²² Cf. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica (México 1964) 336-339, en la página 337 leemos la cita de Emerson.

¹²³ Cf. Jungmann, *La Liturgia des Premiers Siècles* (París, Les Editions du Cerf, 1962) 184.

nes. El abstracto «servitus» se emplea con el valor de «nosotros», tus siervos, tus servidores dentro de la comunidad doméstica, de la cual Dios, es el «pater familias» y los demás miembros están a su servicio ¹²⁴.

En este sentido el canon nos ofrece la estructura misma de la Iglesia: una familia constituida por el padre, Dios; el hijo mayor, Cristo; los servidores oficiales y el resto de la servidumbre, que está integrada por los demás bautizados. Si en la última nota he aludido brevemente al concepto de esclavitud en el mundo griego y romano ¹²⁵, ha sido para ver la diferencia que existe entre la esclavitud denigrante de la comunidad pagana y el nuevo modo de ver a la familia y el servicio, dentro de la comunidad de regenerados por Cristo.

«Servitus», en nuestro caso, es una variante del «famulus» del «Te igitur», pues nosotros ya no somos esclavos, porque hemos recibido el espíritu de adopción, por el que podemos llamar a Dios «Abbá, Padre!» ¹²⁶. Por razón de esta filiación adoptiva, constituimos una única familia, congregada en un solo rebaño, bajo la imagen de la grey, «grege numerari».

Hay en esta oración un núcleo central, un paso difícil, por el que la familia cristiana tiene que pasar, para poder llegar a formar parte de la familia del cielo. Por eso se pide a Dios que nos libre de todos los males, para hacer más llevadero este paso, esta pascua hacia el Padre. La oración quedaría así, de una forma esquemática:

124 El esclavo es para Aristóteles, una propiedad viviente, un instrumento animado, al lado de las cosas puramente útiles. Cf. León Robin, *El Pensamiento Griego y los Orígenes del Espíritu Científico*, traducción de Joaquín Xirán Palau (Barcelona, Edit. Cervantes, 1926), tomo XIII, p. 361. Aunque Aristóteles en su *Política*, capítulo I y II del libro I, protesta contra el injusto modo de hacerse con esclavos, como es la guerra, él fundamenta la diferencia entre libres y esclavos en la misma naturaleza, pues para eso han nacido los esclavos, para obedecer. Cf. Robert Flacelière, *La Vie Quotidienne en Grèce au Siècle de Péricles* (Hachete 1959) 64-65. La palabra «servitus» no tiene en nuestro texto ningún matiz del paganismo romano y griego; cf. L. Laurant et A. Lauras, *Manual des Etudes Grecques et Latines*, tomo II, Rome (París, Editions Picard, 1966) 85-86.

125 Cf. Cic., *Leg.* 2, 22; *Hor.*, P. 239; *Caes.*, G. 7, 14.

126 *Gal.* 4, 4-7; *Rm.* 8, 27; *Io.* 15, 15.

«...servitutis nostrae familiae tuae...». «...electorum tuorum grege numerari...».
 «...diesque nostros in tua pace disponas...
 aeterna damnatione nos eripi...».

Sólo Dios nos puede ayudar a superar las dificultades que encontramos, para poder pasar a formar parte de los bienaventurados en el cielo. Las dificultades son muchas, y, si tenemos en cuenta los peligros que corría la Iglesia en el momento en que se añadió la petición central del esquema señalado, valoraremos mucho más el «electorum tuorum grege numerari»¹²⁷.

En medio de tantos peligros aparece Dios como el «dux», el capitán, el guía pastor que conduce a su rebaño a la tierra de ricos pastos, al lugar del encuentro definitivo, donde será una realidad el deseo de un solo rebaño bajo la mirada protectora de un solo pastor¹²⁸.

Tal y como ha llegado el «Hanc igitur» recordamos en ella a la Iglesia militante y triunfante, mencionadas, hasta ahora, a partir del «Te igitur»¹²⁹. En «Te igitur» recordamos a la Iglesia en su jerarquía y en el resto de sus miembros, los

127 Históricamente sabemos que los enemigos de la paz de la Iglesia eran tantos y tan grandes, que el Papa San Gregorio se vio obligado a introducir «dies nostros in tua pace disponas» en el «Hanc igitur». «La horda salvaje, dice en sus diálogos, de estos (lombardos) se precipitaron sobre nosotros... y los hombres fueron cayendo en todas partes como segados por la guadaña. Las ciudades fueron debastadas, los castillos derribados, las iglesias incendiadas, los conventos de hombres y mujeres arrasados hasta el suelo», tomado de Luis Hernández, 'La idea de la paz en el Ordinario de la Misa', *Helmántica* 9 y 10, enero-junio, año III (1952) 188.

128 Ya en Virgilio encontramos esta bella estampa del pastor que va delante de sus ovejas: «hanc etiam vix, Tityre, duco». Como un pastor aparece el Dios de Israel, preocupado del bien de su rebaño:

«No habré de temer mal
 aunque por tenebrosos — valles sea mi andar.
 Porque estarás conmigo — y me consolarán
 tu vara y el bastón — (con que sueles guiar)».

Cf. Isidoro Rodríguez, 'Origen prehelénico de las imágenes «Camino» y «pastor»', *Helmántica* 23, mayo-agosto (Salamanca 1956), 281-282. «Grex», entre sus acepciones, tiene la de ser un rebaño de hombres, cf. Cic., *Sull.* 77; *Att.* 1, 18, 1; *de Or.* 1, 42.

129 Esta misma síntesis se da en el «Prefacio» y «Santo».

laicos; esta idea del «Te igitur» la hallamos repetida en «servitutis nostrae» y «cunctae familiae tuae» del «Hanc igitur»; mientras que la Iglesia triunfante nos ha salido al encuentro en el «Communicantes» y nos la encontramos de nuevo en «...in electorum tuorum jubeas grege numerari» del «Hanc igitur». Por todo lo cual podemos ver en «hanc igitur» una síntesis de las dos oraciones anteriores y un duplicado del «Te igitur»¹³⁰.

Todavía no he hablado del ritmo cuantitativo. En esta oración nos encontramos con la cláusula métrica al estilo de Demóstenes.

«plácātūs āccīpiās»	— coreo + coriambo
«dāmnātīōnē nōs ērīpī»	— dicrético
«grēgē nūmērārī»	— peón 4° + larga

Creo que, junto a estas cláusulas más importantes, podemos hablar de otras secundarias por el lugar que ocupan, pero formando un perfecto entrelazado de ideas ritmo:

«cūnctāē fāmīllae tūae»	— peón 1° + crético
«quaesūmūs, Dōmīnē»	— coreo + peón 1°
«placātūs āccīpiās»	— coreo + coriambo
«tūā pācē dīspōnās»	— espondeo + epitrito 1°

Willis no habla de cláusula métrica, sino de cursus¹³¹.

6. QUAM OBLATIONEM...

Aunque «Hanc igitur» no pertenezca al canon primitivo, como ya he dicho antes, forma, en sí, unidad-síntesis con todo cuanto precede a «Quam oblationem». Viene a ser como una preparación inmediata. Es como toda la comunidad oferente en apertura y en donación a Dios, al que se ofrece lo mejor

130 Cf. Th. Maertens, *El Canon de la Misa*, 89. Cf. Brinktrine, *Die heilige Messe*, 183.

131 Cf. G. G. Willis, *art. cit.*, 114; en Willis falta «quaesumus, Domine».

de sí mismo, simbolizando en las ofrendas. No hay nada que escape de la pertenencia a Dios, pues ya en el diálogo inicial del prefacio puso el hombre todo su ser de cara a Dios, en un vacío total: *ἀνο τὰς καρδίας, ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν* ¹³².

La oración «*Quam oblationem*» forma un todo gramatical con la oración anterior. El relativo sirve de puente de enlace, de transición a la oración, que precede al momento de la consagración; aunque no falta quien, siguiendo modos de pensar de la liturgia oriental, vea en el «*Quam oblationem*» el punto culminante de la celebración eucarística ¹³³.

Quizá ayude a una mejor intelección de nuestra oración la que nos ha legado San Ambrosio: «*Accipe, quae sunt verba. Dicit sacerdos: Fac nobis, inquit, hanc oblationem adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi. Qui pridie...*». Al sustituir el «*hanc oblationem*» de San Ambrosio por «*quam oblationem*», se ha hecho, gramaticalmente hablando, una íntima ligación entre ambas oraciones, que se introducen, de esta forma, en el gran misterio de nuestra celebración. Como pasa en la oración de San Ambrosio, también en el canon, se desliza el «*quam oblationem*», insensiblemente, en el «*Qui pridie...*».

Hay, no obstante, una preocupación de variación, respecto al texto de Ambrosio, sustituyendo la parataxis por la oración de relativo, como pasa en otros lugares. Podemos ver en ello la búsqueda de elegancia en la lengua y preferencia por la lengua cultivada ¹³⁴.

Comparemos el texto de San Ambrosio y el de nuestro canon:

«*Fac nobis hanc oblationem
adscriptam*

«*Quam oblationem tu, Deus,
in omnibus, quaesumus,*

¹³² Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Catechesis Mystagógica Quinta*, T. E. P., BAC, tomo I, nn. 480-481. Cf. también nota 10 del primer capítulo de este trabajo.

¹³³ Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 742. Cf. Theodor Schnitzler, *Meditaciones sobre la Misa*, 102.

¹³⁴ Cf. C. Mohrmann, 'Quelques Observations sur L'Evolution Stylistique du Canon de la Messe', *Études sur le Latin des Chrétiens*, tome III, 232-34.

ratam,	benedictam,
rationabilem,	adscriptam,
acceptabilem,	ratam,
quod figura est corporis	rationabilem,
et sanguinis	acceptabilemque
Domini nostri Iesu Christi».	facere digneris,
	ut nobis
	corpus et sanguis
	fiat
	dilectissimi Filii tui Domini
	nostri Iesu Christi».

El «fac» de Ambrosio, destacado, por su importancia, al principio de la oración, se ha convertido en «facere digneris» en el «quam oblationem». La fuerza del imperativo «fac» se ha suavizado en otra expresión de carácter protocolario y religioso: «facere digneris», muy en consonancia con el sentido preciso y jurídico del mundo romano, dentro de la ya conocida *captatio benevolentiae*. Por supuesto que, también el «facere digneris» destaca por ir al final de la frase.

Quizá, de una forma interna, podamos ver en los vocativos «tu» y «Deus» el sustitutivo fuerte del imperativo «fac», con un carácter preciso de interpelación a Dios, para que se *digne* hacer lo que pedimos en la oración. Este dato, por tratarse de dos vocativos juntos, creo que tiene un matiz de relevante intención. También podemos decir que el vocativo «Deus», precedido del personal «tu», queda coloreado de familiaridad¹³⁵.

Después de haber pasado por «tu» y «Deus» e «in omnibus» y «quaesumus», pasamos ya a la presentación ritual-jurídica de la oblación, que se nos había quedado al principio de la oración. Esta es su presentación:

San Ambrosio

adscriptam
ratam
rationabilem
acceptabilem

Canon Romano

benedictam
adscriptam
ratam
rationabilem
acceptabilem

¹³⁵ Cf. Isidoro Rodríguez, notas tomadas en clase. Los pronombres

Vemos que «benedictam» ha sido añadido al cuádruple grupo adjetival de San Ambrosio. La bendición es una buena palabra sobre la oblación presente¹³⁶. Esta petición de bendición se refiere a la fuerza de Dios mismo, para atraer el bien sobre tales ofrendas; pero lo que en realidad se pretende es el bien total: el Hijo, Jesucristo.

Hablar de acumulación de palabras de un valor parecido, es obligatorio, pues son cinco los epítetos, al parecer iguales, los que cortejan a la oblación eucarística¹³⁷. Quizá se haya abusado de comentarios excesivamente jurídicos, al estudiar la abundancia verbal en el canon romano. Sabemos que la religiosidad del mundo pagano no conoce palabras vacías. Nunca se cree dispensado de «revolver palabras»¹³⁸. La palabra es en sí un acto, un tomar postura ante lo posible. En toda palabra hay algo de creador. La palabra es como un poder decisivo, pues *quien dice palabras pone algo en movimiento*.

Un factor importante, dentro de la semasiología de la palabra, es su ritmo y su rima; recursos estos que confieren a la palabra mayor energía de expresión. Al pedir que Dios bendiga la oblación, rogamos a Dios que haga realidad el envío de bienes y felicidad sobre el objeto, para el cual se ha pedido la bendición. Como síntesis de la simbiosis pagano cristiana, podemos decir que sólo quien tiene poder para crear tiene también poder para bendecir, y sólo Dios puede bendecir por ser creador, ya que nosotros somos, por esencia, suplicantes¹³⁹.

Veamos ahora los cinco epítetos desde el campo de la acús-

personales y adjetivos posesivos, junto a otros recursos gramaticales, denotan calor, intimidad, confianza y familiaridad.

136 Cf. *Gen.* 12, 2. La bendición es como una fuerza concreta, que se transmite por la imposición de las manos, cf. *Gen.* 48, 14-17.

137 C. Mohrmann, 'Quelques observations sur L'Evolution Stylistique du Canon de la Messe', *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, tomo III, 234, donde dice ella que estas palabras obedecen a matices jurídicos del alma de la lengua romana.

138 Las palabras son signos convencionales; simples «flatus vocis»; son el resultado de una reflexión posterior; nos indican, pues, la esencia misma de la cosa, la realidad expresada en la misma palabra; son el alumbramiento externo de una concepción interna.

139 G. van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, 389-395. Cf. F. Cabrol, *La Messe en Occident*, 80.

tica. Los cinco epítetos forman dos grupos separados por el criterio de la rima.

Estos grupos son:

benedictam
 adscriptam riman entre sí.
 ratam

rationabilem
 acceptabilemque

riman entre sí; y hasta podemos decir que riman los cinco epítetos, pues en el latín medieval la rima consiste, a veces, en la última letra.

Además de la rima hay otro factor importante, y es el número de sílabas de los epítetos. En «benedictam» y «adscriptam» contamos 4 y 3 sílabas respectivamente, pero con el mismo número de letras; 10 en total; después «ratam» con dos sílabas nada más, y por último «rationabilem» y «acceptabilemque» con 6 sílabas cada palabra. Tenemos, pues, un ritmo descendente en número de sílabas a partir de «benedictam» hasta llegar a «ratam» para subir, de repente, al número 6 de los dos últimos adjetivos. Así resulta que «ratam» con sus dos sílabas destaca por su brevedad, ocupando, además, el centro de los cinco epítetos. El período termina con «facere digneris», que suple su falta de rima con el *cur-sus dispondaicus*, otro medio de destacar la fuerza de la palabra.

Dentro del quintuple epíteto, la adición de «benedictam», hace posible, en un marco religioso, los otros epítetos. De hecho «bene dicere» unido en una sola palabra, pertenece a la lengua cristiana¹⁴⁰. Diríamos que la sacralidad verbal de

140 Cf. C. Mohrmann, 'La Nouvelle Version Latine du Psautier', *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, tomo III, p. 205, nota 15. Dice que la versión Jeronimiana del *Génesis* no es vulgar, pero dista mucho, en contra de la opinión de Bea, de la lengua clásica «et les éléments chrétiens n'y manquent pas. On y trouve des tournures comme *benedicere* c. acc.». *Benedicere* es palabra perteneciente a la decadencia, empleada, sobre todo, por la Iglesia; cf. Félix Gaffiot, *Dictionnaire Illustré Latin Français* (Paris, Hachette, 1934), véase «benedico».

«benedicere» satura de profunda religiosidad los fríos jurisdicciones de los restantes adjetivos.

«Adscriptam», «inscrita», en sentido de que un contrato adquiere reconocimiento y validez pública¹⁴¹.

«Ratam». Otra palabra perteneciente al lenguaje civil, como la anterior. Un contrato se ratifica, adquiere validez y fuerza jurídica, si va precedido de la palabra. Con este epíteto pedimos a Dios que tenga validez nuestro ofrecimiento de dones, y esto sólo es posible si incluye la oblación en la de su Hijo muy amado¹⁴².

«Rationabilem». Pedimos que sea λογικόν, espiritual, frente a las oblationes materiales de los judíos y de los paganos¹⁴³, o también según normas y leyes divinas¹⁴⁴.

«Acceptabilem», «aceptable» no ofrece dificultad¹⁴⁵.

Después de haber visto brevemente este quinteto de epítetos, que acompañan al sustantivo «oblationem», paso a examinar ciertas expresiones de Th. Maertens.

En su ya conocida obre *El Canon de la Misa*, califica a los cinco adjetivos de «simple redundancia de estilo, en el cual cuenta más el conjunto que el sentido de cada una de las palabras tomadas aisladamente». Al mismo tiempo califica este estilo como «escrupulosidad» y «verborrea típicamente características de las antiguas oraciones latinas paganas»¹⁴⁶.

141 Cf. *Ps.* 138, 16, «en tu libro serán todos inscritos», y en *Apoc.* 3, 5; 5, 1; 13, 8; 21, 27 donde se habla del libro de la vida, y sólo el que estuviere escrito en el libro de la vida será admitido a la ciudad de Dios, 5, 5 ss. Cf. *Missale Gothicum*, 177, coll. post nomina: «...et offerentium nomina recitata caelesti cyrographo in libro vitae iobeas adscribi». Cf. Séneca, *De Benef.*, 7, 7, 3.

142 Cf. *Cic.*, *Phil.* 5, 8; *Top.* 56, 125; *Rep.* 2, 56. Ovidio, *Fastos*, 1.696. *Cic.*, *Div.* 1, 85. En derecho canónico se habla de matrimonio rato.

143 Cf. *1 Petr.* 2, 2.

144 Cf. *Rom.* 12, 1.

145 Es necesario ver este adjetivo en comparación de los textos bíblicos; cf. *Lev.* 22, 21, nada manchado será ofrecido a Dios o sacrificado a fin de que sea aceptable; cf. *1 Ptr.* 2, 5. «aceptable ante Dios, por mediación de Jesucristo. De hecho el ser λογικῆ θυσία oblatio rationabilis, es la nota más característica del sacrificio cristiano, que lo distingue de los sacrificios materiales y cruentos de la antigua alianza, cf. Odo Casel, 'Oblatio Rationabilis', *Theol. Quartalschrift* 99 (1917-18) 429-438; Id., *Die λογικῆ θυσία der Antiken Mystik in christlich-liturgischer Undeutung*: *JL* 4 (1924) 37-47, citado por Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 744. Cf. Theodor Schnitzler, *o. c.*, 102-105.

146 Cf. Maertens, *o. c.*, 45, 96 y 98.

La Iglesia romana, aquí, como en otras oraciones, lo que ha hecho ha sido cristianizar un estilo pagano¹⁴⁷. Creo que la frase de Maertens podría calificarse de desafortunada, porque, a tal afirmación sólo se puede llegar, al olvidar todo el contexto histórico en el cual es compuesto el canon romano. Quiero aclarar, además, lo de «simple redundancia de estilo», unido a su malsonante «verborrea».

Basta leer atentamente los cinco epítetos, del gusto de la época, para concluir que no es una repetición inútil. Afirmar tal cosa sería tanto como decir que el pasaje, en cuestión, fue compuesto a la ligera¹⁴⁸. Creo que la afirmación de Maertens adolece de ligereza.

Desde el primer adjetivo se crea la unidad estético-religiosa, con la petición (en la intención) de que se convierta en el cuerpo y sangre de Cristo, el amado Hijo del Padre. Pero antes de que llegue la conversión de las ofrendas, se adelanta

147 «¿Por qué admitió la Iglesia influencias de la antigüedad clásica en la liturgia? Porque ninguna institución fue tan solícita de los valores humanos como ella; porque quiso purificar y salvar de la antigüedad todo lo que era posible, ya que toda la creación pertenece a Dios. Por eso utilizó para su liturgia el lenguaje del culto pagano, pero rectificando su sentido, y celebró los divinos misterios en los templos antiguos, pero sustituyendo los ídolos por la cruz», cf. Isidoro Rodríguez, 'Antigüedad Clásica y Cristianismo', *Verdad y Vida* (Madrid 1943) 9. (es una separata). Copio un bello texto de San Agustín que confirma la idea anterior: «La inteligencia cristiana permanece, de alguna manera, injertada sobre el robusto tronco de la civilización antigua, después se separa y forma un organismo autónomo», citado por Edgar Bruyne, *Historia de la Estética*, BAC, t. II, 307. En la misma idea abundan las citas que doy a continuación: cf. San Zenón de Verona, *Tratados*, L. 2, Fr. 38: «...sed caelesti prandio, honesto, puro, salubri atque perpetuo», T. E. P., BAC, t. I, p. 30, n. 443. Cf. San Hilario de Poitiers, *Tratado sobre el Salmo 135*, «...dat escam incorruptam, aeternam, panis vivi, panis caelestis», T. E. P., BAC, t. I, p. 311, n. 452. El ya conocido texto de San Ambrosio, *Los Sacramentos*, capítulo 5, n. 21: «Fac nobis, inquit, hanc oblationem scriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem...», T. E. P., BAC, t. I, p. 366, n. 548. Cf. Livio, VIII, 9, 6-8. Cf. C. Mohrmann, 'L'Evolution Stylistique du Canon Romain', *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, t. III, 239.

148 Puede comprobarse mi opinión con la de Maertens, o. c. 94-99. Cf. C. Mohrmann, 'L'Evolution Stylistique du Canon Romain', *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, t. III, p. 241. Esta abundancia verbal en nuestra oración, no es otra cosa que un indicio del conocimiento de la prehistoria de la liturgia, cristianizando todo lo pagano. Cf. cita anterior, que trae una cita de San Agustín; cf. también Isidoro Rodríguez, en la nota anterior. Cf. Louis Bouyer, *El Rito y el Hombre* (Barcelona, Edit. Estela, 1967), 58 y 105. Cf. Brinktrine, o. c. Por otra parte, psicológicamente hablando, la abundancia de epítetos refleja la emoción creciente, ante la proximidad del misterio, por el que Cristo se presentará personalmente en el altar, en medio de la asamblea litúrgica.

el «benedictam», dando matiz religioso a todo el lenguaje cívico-jurídico que sigue:

«adscriptam» = inscripción, con valor de categoría religiosa.
 «ratam» = confirmación de lo inscrito.
 «rationabilem» = es ofrenda espiritual en comparación de la legal-religiosa del mundo judío y pagano¹⁴⁹.

«acceptabilem» = por todo lo anterior esta ofrenda es aceptable = digna de ser aceptada por Dios.

Este volumen compacto de cinco adjetivos avanza en un crescendo hasta alcanzar la cumbre ideológica en «ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Iesu Christi»¹⁵⁰.

Los signos de bendición con la señal de la cruz indican el deseo anticipado de que los dones se transformen en el cuerpo y en la sangre de Cristo¹⁵¹.

«Ut» con valor final. Como ya he dicho antes, tanto el «benedictam» del principio, como este «dilectissimi Filii tui Domini nostri...» dan el carácter, netamente sagrado, de este bloque de cinco adjetivos¹⁵². Podemos decir que la oblación presentada a Dios es sólo ella y toda ella la que es convertida

149 «...est "rationabilis" tout ce qui est conforme à l'essence d'une fête ou, en général, du culte chrétien», cf. Dom Botte, 'Rationabilis', *L'Ordinaire de la Messe*, 117.

150 Cf. Brinktrine, *o. c.*, 255. Ya estaban bendecidas estas ofrendas con la imposición de las manos en «Hanc igitur», pero aquí comprobamos el paso de la bendición, por la imposición, a la bendición en forma de cruz, cf. Ludwig Eisenhoffer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, Erster Band (Fr. i. Br. 1932) 274 y 276. En cuanto al modo de dar esta bendición en la antigüedad, ver las citas anteriores; cf. el Frontal de San Martín, procedente de Chia, Museo de Arte de Grafesa, Barcelona, del maestro Johannes (siglo XIII). Cf. también «La Má de Déu». Morte de Sant Climent de Taüll, 1123. Museu d'Art de Catalunya, Barcelona. Es Dios quien acepta por la bendición tradicional de la mano, los dones que se le ofrecen, transformándolos en su cuerpo y sangre.

151 Cf. C. Mohrmann, y Dom Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, 79, nota 8. Cf. Th. Maertens, *o. c.*, 104. Cf. *Mt.* 3, 17 y 17, 5. Cf. Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae* 7 (Roma, Herder, 1966, 126; idem I (Romae, 1954) 31, *Sacramentarium Leonianum*, 552: «...qui nos corporis et sanguinis dilectissimi filii tui Domini nostri communione vegetasti», citado por Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae*, 127.

152 Sólo, a título de observación, hago notar que otro elemento sonoro y de color, que ayuda a la idea dicha, es el predominio de unas vocales sobre otras; v. gr., primera parte *e+a*, y segunda parte *i*.

en cuerpo y sangre de Cristo. Esta correspondencia la percibimos en el número de sílabas, que hay en cada una de las partes:

	benedictam		corpus
	adscriptam		et sanguis
	ratam		fiat
27	rationabilem	26	dilectissimi
sílabas	acceptabilem	sílabas	Filii tui
	facere digneris		Domini nostri Iesu Christi.

Vemos que el «facere digneris» se va a convertir en «fiat», en Cristo. Es decir, toda la ofrenda y sólo la ofrenda, como antes he dicho. «Dilectus» es llamado Cristo en *Mt.* 3, 17 (12, 18); 17, 5, en la teofanía sobre Jesús en el Bautismo. En la transfiguración Cristo se va a hacer presente en el altar. Resulta curiosa la progresión ascendente desde la presentación ritual de la ofrenda, «benedictam», etc., y el paso inmediato, que es la teofanía de Jesús en el altar, siendo El y sólo El lo que antes era toda la ofrenda y sólo la ofrenda.