

NOTAS TÉCNICAS SOBRE EL NUEVO ORDEN DE «LA SANTA CENA» DE LA IGLESIA ESPAÑOLA

La Iglesia Española Reformada Episcopal va a estrenar *ad experimentum* una nueva Liturgia de la Cena o Eucaristía. Como etapa previa, se ha confeccionado un texto, todavía no definitivo, sobre el que se me piden unas observaciones técnicas. A este papel de técnico trataré de atenerme trabajando sobre el texto que se me ha entregado, sin excluir, cuando lo crea oportuno, una metodología de comparación de liturgias.

Presentaré primero la estructura general del nuevo rito y su valoración provisional a la luz de las fuentes donde se inspira, para analizar después cada una de sus partes.

I.—ESTRUCTURA DEL NUEVO ORDEN DE «LA SANTA CENA»

1. *Título:* «La Santa Cena».

2. *Ritos iniciales:*

- canto durante la entrada de los ministros
- saludo del ministro que preside
- invocación: «kyries»
- himno: «Gloria»
- oración: Colecta

3. *Liturgia de la Proclamación de la Palabra de Dios.*

- saludo
- lectura del Antiguo Testamento. Respuesta
- lectura de la Epístola. Respuesta

- canto de preparación a la lectura del Evangelio
- lectura del Evangelio. Respuesta
- silencio
- homilía
- Credo
- oración de los fieles
- silencio
- rito de la reconciliación y de la paz

4. *Liturgia del Nuevo Pacto*

- presentación de las ofrendas y canto
- oración ofertorial
- plegaria eucarística (I, II, III)
- Padrenuestro (dialogado)
- preces bendicionales
- rito de Comunión
- oración

5. *Rito de despedida*

- saludo
- bendición.

II.—NOTAS GENERALES SOBRE LA ESTRUCTURA DEL NUEVO ORDEN

1. *Sus antecedentes históricos*

El antecedente más inmediato de este nuevo orden es el denominado «La Cena del Señor», o sea, «Orden para la Santa Comunión» de la Iglesia Española Reformada Episcopal¹. Pero, a su vez, este orden de «La Cena del Señor» está en deuda y viene a ser incluso una reinstauración del antiguo rito hispánico, el llamado mozárabe.

Convendrá, pues, presentar primero los esquemas generales de estos dos órdenes —el de «La Cena del Señor» y el del rito hispánico— y hacer unas reflexiones de liturgia compa-

¹ El orden de *La Cena del Señor* se encuentra en el libro litúrgico oficial de esta iglesia: *Liturgia de la Iglesia Española Reformada Episcopal. Oficios divinos y administración de los Sacramentos y otros Ritos* (Madrid 1975) pp. 141-82.

rada para pasar después al estudio en directo de nuestro objeto: el nuevo orden de «La Santa Cena».

He aquí los esquemas —presentados comparativamente— del rito hispánico de la misa y del orden de «La Cena del Señor».

Rito hispánico
(Ritos iniciales)

-
-
- Praelegendum (canto)
- Gloria
- Oratio post Gloriam

(Lecturas)

- Prophetia
- Psallendum (canto)
- Apostolus
- Evangelium
- Sermo
- Laudes (canto)
- (Preces penitenciales)

(Rito del ofertorio)

- procesión ofertorial
- Sacrificium (canto)
- Oratio admonitionis («misa»)
- Oremus: agios, agios, agios.

(Oración universal y rito de la paz)

- Diptycum pro Ecclesia
- Alia
- Diptyca (pro gradibus Ecclesiae)
- Diptica (de commemoratio-

Orden de «La Cena del Señor»
(Ritos iniciales)

- «En el nombre del Padre...»
- bloque penitencial (kyries, Padrenuestro, oración de perdón)
- Introito: canto-oración
- Gloria
-

(Lecturas)

- Profecía
- Salmo
- Epístola
- Evangelio
- canto de la «Lauda»
- Plática o Sermón
-

(Rito del ofertorio)

- recogida de las ofrendas
- canto ofertorial
- sentencias
- oración ofertorial

(Oración universal y rito de la paz)

- Oración por la Iglesia y sus miembros, los gobernantes, la congregación presente, los necesitados.
- bendición a Dios por los

- | | |
|---------------------------|--|
| ne sanctorum) | patriarcas, profetas, apóstoles y mártires |
| — Diptyca (pro defunctis) | — recuerdo de vivos, enfermos y difuntos |
| — | — rito de reconciliación |
| — Post nomina | |
| — Ad pacem | — rito de la paz |
| — Antiphona ad pacem | |

(Actio consecratoria)

- Introibo ad altare Dei
- Inlatio (Illatio)
- Sanctus
- Vere Sanctus
- Institución
- Post pridie
- Doxología

(Plegaria de consagración)

- monición y sentencias
- «llación»
- Santo
- Verdaderamente Santo
- Institución
- memorial-oblación-epiclesis
- Doxología

(Profesión de fe)

- Credimus...

(Profesión de fe)

- Creemos...

(Rito de comunión)

- Ad confractionem (canto)
- Ad orationem dominicam (oración)
- Pater noster (dialogado)
- Sancta sanctis
- Benedictio (preces)
- Ad accedentes (canto)
- comunión
- Post communionem (canto)
- Completuria

(Rito de comunión)

-
- monición al Padrenuestro
- Padrenuestro (dialogado)
-
- Bendición (preces)
- canto
- comunión
- dos oraciones (= Completuria)
- himno

(Rito de despedida)

- monición y envío

(Rito de despedida)

- monición y bendición

2. Relaciones entre la liturgia hispánica y el orden de «La Cena del Señor».

A la vista del esquema que precede, es evidente que el

autor (o autores) de la anterior ritualidad de «La Cena del Señor» se inspiró (entre otras fuentes que no examinaré aquí), en la vieja liturgia hispánica y supo hacerlo. Desde esta perspectiva «La Cena del Señor» es una recuperación de una tradición venerable.

Pero a esta recuperación se le pueden poner los reparos que ordinariamente comporta toda reinstauración. Señalemos aquí algunos. En primer lugar, un cierto sabor a arqueologismo. Es muy difícil revitalizar una tradición ritual que, por causas que ahora no vienen al caso, se truncó como lenguaje celebrativo. Cuando un lenguaje ritual ha perdido su dramática propia —humus cultural, espacio celebrativo, melodía, gestos, objetos rituales...— su vuelta a la vida (si es que es posible) no se debe hacer por el calco de la recuperación sino por una inspiración creativa. Esta perspectiva, hoy evidente en casi todas las iglesias, no era tan clara hace sólo unos decenios en cualquiera de las tradiciones litúrgicas. Se impone, por esto, hacer justicia al autor del orden de «La Cena del Señor». Como se impone también tomar ahora no ya el camino de la recuperación arqueológica sino el más difícil de la inspiración.

El segundo reparo es el de la adaptación del viejo rito hispánico que, de facto, llevó a cabo el autor. Hay aspectos felices en esta adaptación y otros más problemáticos. Entre los logros hay que señalar su fidelidad al viejo rito, sobre todo al mantener las tres lecturas y el salmo interleccional, la que podríamos llamar oración universal, el rito de la paz e incluso el rito de la reconciliación que se añade al anterior como creación nueva. Hay que subrayar también el acierto de verter los textos a una lengua viva, favoreciendo así la participación de la congregación o asamblea celebrante.

Pero hay otros aspectos problemáticos en esta adaptación. Así la inclusión del Padrenuestro en los ritos iniciales. Tal inclusión es desconocida por el rito hispánico que sólo reza el Padrenuestro (dialogado) en la preparación a la comunión. Hay aquí un desdoblamiento que no va con el ritmo de un lenguaje ritual. Este Padrenuestro del comienzo está acompañado de los kyries y de una oración conclusiva², cuyo conjunto constituye además un bloque penitencial que viene, a su vez, a repetir el rito de reconciliación que nos encontraremos más tarde junto al rito de la paz³. Problemático es también el papel

2 En *La Cena del Señor*, pp. 142-3.

3 En *Ibid.*, pp. 160-62.

de las «sentencias» que se recitan entre el canto y la oración ofertoriales⁴. Quizá haya influido aquí el haber tenido como referencia hispánica la pieza en extremo compleja conocida como *Oratio admonitionis* o *Missa*⁵. Pero más extraña aún resulta la oración ofertorial que el orden de «Le Cena del Señor» incluye aquí y que no existe como tal ni en este rito ni en este lugar del rito⁶.

Sin embargo, el reparo mayor puede encontrarse en la unicidad de la anáfora o plegaria eucarística. De una liturgia como la hispánica que tiene más de 200 preces eucarísticas, el autor de «La Cena del Señor» se reduce a incluir en su orden sólo una. Bien es verdad que admite diversos prefacios o «ilaciones» rotativos. Es posible que la liturgia hispánica pague de dispersión por tener demasiados textos (y además, de diversas épocas y estilos). Se rompe así una ley de la oración litúrgica que es su fuerza repetitiva. Pero también se puede pecar por simplificación al reducirnos a un solo texto. Y el que recoge «La Cena del Señor» (no sabría decir si es producto de una recopilación o copia de un texto concreto) no está desde luego entre los mejores. Carente de fuerza poética y de simbólica religiosa parece más preocupado por lo doctrinal que por lo celebrativo. Tiene visos de ser un texto tardío e incluso interpolado en su adaptación⁷.

Nota aparte merecería la rúbrica sobre una nueva «bendición» del Pan y del Vino si éstos «se acabaren antes de que hayan comulgado todos»⁸. Esta concepción (aún sin entrar en valoraciones teológicas sacramentales sobre la materia y la forma, que hoy no pueden plantearse desde la sola especulación teórica) es totalmente inviable, al menos desde dos ángulos, ambos estrictamente celebrativos. Uno, por la instrumentalización, en este caso indebida, de la celebración de la Cena en relación a un delimitado problema pastoral. Otro, porque no parece coherente fragmentar la plegaria eucarística (re-

4 En *Ibid.*, pp. 155-7.

5 Cfr., el estudio de M. Ramos, *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua misa española* (Granada 1964), particularmente los capítulos II y VII, sobre los sentidos ofertorial, didáctico o parenético de esta pieza hispánica.

6 En *La Cena del Señor*, pp. 157-8.

7 Tales visos de ser un texto redaptado a una teología muy tardía se advierte sobre todo en el *Vere sanctus* de esta plegaria eucarística: cfr., *La Cena del Señor*, p. 166.

8 En *Ibid.*, p. 179; cfr., p. 182.

pitando sólo una o varias de sus «partes», por centrales que sean), rompiendo lo que, en su todo, forma una sola y trabada ritualidad⁹.

Supuesto lo dicho, señalemos como balance final que la adaptación en su conjunto fue válida, dentro, naturalmente, de los criterios de la época más cercanos a la revisión de los modelos clásicos que a la creatividad desde ellos.

3. *El nuevo orden de «La Santa Cena».*

«La Santa Cena» es un orden que discurre entre una fidelidad a la herencia de la anterior liturgia de la Iglesia Española Reformada Episcopal y otra fidelidad a criterios vigentes hoy en esta materia. Ambas fidelidades se han conseguido mediante un difícil equilibrio de concesiones —que son a la vez enriquecimientos— a una parte o a otra. Basta examinar los tres esquemas presentados arriba —el de la «La Santa Cena», el de «La Cena del Señor» y el de la misa hispánica— para advertir lo dicho.

En primer lugar, el orden de «La Santa Cena» no trata ya de adaptar una liturgia muerta, la hispánica. Evita así el arqueologismo. Por el contrario, tiene en cuenta una tradición viva: el orden de «La Cena del Señor». Desde aquí es más fácil avanzar, como corrigiendo sobre la marcha. De hecho el nuevo orden recoge de «La Cena del Señor» no sólo el espíritu (por lo que más que una adaptación es una recreación), sino también una serie de piezas propias. Entre éstas hay que subrayar la asunción del esquema de la proclamación de la Palabra (las tres lecturas), la oración universal o de los fieles, el rito de la paz en el contexto de la Palabra y no en el de la Comunión, el rito de las ofrendas y, sobre todo, la conservación, casi a la letra, de la anterior plegaria eucarística.

Pero el nuevo orden de «La Santa Cena» también es meritorio por lo que tiene de resonancia de la sensibilidad actual.

⁹ La plegaria eucarística es un todo unitario como lo es la *berakah* sobre el agua bautismal, sobre el óleo, etc. La vieja cuestión sobre si la consagración, como momento puntual, se hace en el relato de la Institución (teología occidental) o en la apíclesis (teología oriental) es una ingerencia de la *ratio theologica* en la acción litúrgica que, en este caso, no ha sido feliz. Un soneto tiene sus leyes, igual que las tiene un silogismo. Lo que no es coherente es aplicar las reglas del uno al otro. El hilemorfismo sacramental de la escolástica cumplió su papel en la historia del pensar teológico, pero es sólo un momento de esa historia.

Es más fluido en su ritmo, más simplificado y ceñido a las piezas esenciales, más ordenado (así, el traslado del Credo al ámbito de la proclamación de la Palabra, la oración de los fieles más estructurada, la supresión del primer Padrenuestro...) y más rico (sobre todo por la incorporación de dos nuevas plegarias eucarísticas). Quizá se le pueda acusar —como estructura general— del pecado actual de toda reforma litúrgica: demasiado medido, demasiado cartesiano y con intencionalidad excesivamente pedagogizadora.

Finalmente —y aunque sea caer en lo que acabo de acusar— quisiera señalar que tipográficamente debieran distinguirse bien las partes englobantes (*Ritos iniciales —Liturgia de la Proclamación de la Palabra de Dios— Liturgia del Nuevo Pacto —Rito de despedida*) de las piezas englobadas.

III.—ANÁLISIS DEL NUEVO ORDEN DE «LA SANTA CENA»

1. *El título.*

Sabida es la variedad de nombres con que, desde el Nuevo Testamento, se ha designado a la «fracción del Pan», «Cena del Señor», «eucaristía», etc. El título de este nuevo orden ritual no es, pues, problema. Basta con que los fieles sepan qué realidad celebrativa responde a tal título concreto. El señalado aquí de «La Santa Cena» es una simple variante de «La Cena del Señor»; variante de uso ordinario en las iglesias occidentales no romanas.

Dado que este nuevo orden tiene dos antecedentes, conviene saber que en la liturgia hispánica (mozarábica) el nombre más común para designar el «oficio» eucarístico era el de «missa», cuya oración eucarística viene denominada como «actio consecratoria». El que usa la «Liturgia de la Iglesia Española Reformada (Episcopal)» es el de «La Cena del Señor» y «Orden para la Santa Comunión». Supuesto esto, el nuevo título es, como he dicho, una variante del orden anterior.

2. *Los ritos iniciales.*

El nuevo orden de «La Santa Cena» mejora los ritos iniciales de su fuente «La Cena del Señor». Por ejemplo: se coloca detrás de la proclamación de la Palabra el rito de re-

conciliación, suprimiendo aquí el Padrenuestro y dejándole en su lugar propio que se encuentra en todas las liturgias en el contexto de la comunión¹⁰.

Otra cuestión: el introito. En el anterior orden consiste en una breve antifona seguida de una oración. Aquí, acertadamente, se convierte en canto procesional. La oración —variable según los tiempos litúrgicos— que seguía al introito aparece ahora como oración «Colecta» tras el Gloria. Así, con esta oración (que continúa siendo variable y conservando su riqueza de formularios) se cierran de hecho los ritos iniciales. Hay que decir que la oración Colecta (bien se interprete como asunción por el ministro de las intenciones de los reunidos, bien como «*oratio super plebem collectam*») no pertenece al bloque de las lecturas sino al de los ritos iniciales, tal y como aparece en el cuerpo del texto de este nuevo rito.

Por otra parte, estos ritos iniciales se enriquecen con un saludo paulino de carácter trinitario, presente en la gran tradición litúrgica. En cambio, se suprime la advocación trinitaria («En el nombre del Padre...») que también es tradicional al comienzo de todo acto litúrgico. Igualmente, tanto ya el orden de «La Cena del Señor» como el nuevo de «La Santa Cena» omiten todo gesto de veneración a los signos litúrgicos: beso al altar, al libro, incensaciones, señal de la cruz, etc. en los que fue rica la liturgia hispánica, que hoy casi sólo conservan las liturgias orientales y que las iglesias de Occidente debieran recuperar. Se trata del suelo religioso de toda acción celebrativa. Las llamadas «teologías de la secularización y de la muerte de Dios», de una ceguera notable en este campo, han contribuido, junto con otros factores, a regalar gratis todo este mundo de símbolos al neopaganismo actual que se regocija o se enajena con el incienso y las luces. Esto se paga y ya están llegando las primeras facturas.

En el nuevo orden se conservan también los «kyries» como invocación. La colocación de los kyries es tan variada a lo largo de su historia (respuesta primitiva a la oración universal, bloque musical de ambientación, incorporación al rito de reconciliación, etc.) que también puede ser válida la que aquí se hace.

10 Salvo excepciones en que se repite el Padrenuestro (ritos caldeo, malabar y etiópico), todas las liturgias colocan la oración dominical como introducción a la comunión; cfr., A. Raes, *Introductio in Liturgiam orientalem* (Romae 1947) pp. 73 y 100-1.

Como nota final, señalaría que estos «Ritos iniciales» tienen su justa medida (que no conviene alargar con tediosas moniciones o cosa del género al uso) en el conjunto de las otras partes determinantes del todo como son la «Liturgia de la Proclamación de la Palabra», la «Liturgia del Nuevo Pacto» y el «Rito de despedida». Una armonía de todo el ritual sobre su eje es tan importante como el desarrollo adecuado de cada una de sus partes.

3. *Liturgia de la Proclamación de la Palabra de Dios.*

La estructura de este servicio de la Palabra es clásica y coherente. Recoge la tradición de los modelos anteriores (de la liturgia hispánica y de «La Cena del Señor») y está atenta a los logros de la vigente teología de la Palabra. Supuesto esto, procederé por partes.

1. El *título* resulta un tanto ampuloso, quizá por querer recoger los dos aspectos fundamentales de un servicio celebrativo de la Palabra. En efecto, la Palabra es pedagogía (evangelización, catequesis, etc.), pero, en un contexto ritual como el de la Eucaristía, toma el lenguaje de la mistagogía. Tanto la proclamación como la exposición homilética, tanto el silencio como el tornarse de Palabra bíblica en Palabra oracional son actos rigurosamente litúrgicos. Es, pues, proclamación y tal proclamación es, en sí, un hecho celebrativo. Pero decir «liturgia de la proclamación» resulta aquí explicitar en un lenguaje «teológico» algo que debiera dejarse a la pura alusión que suele usar, en indirecto, el lenguaje litúrgico.

2. El *saludo* «la paz esté con vosotros», para marcar el comienzo de un paso ritual dentro del discurrir de una ritualidad más amplia, no sería aquí necesario, pero puede ser acertado. Todo paso ritual suele comenzar por un saludo y terminar por un amén: así ocurre con la anáfora, por ejemplo. Aunque repito que este saludo no sería aquí necesario, pues, según las más variadas tradiciones, tal saludo queda reservado a la proclamación del evangelio como pieza sobresaliente del servicio de lecturas. De hecho el presente orden se repite al poner otro saludo antes del evangelio.

3. En cuanto a la conservación de las *tres lecturas* (herencia del orden de «La Cena del Señor» y de la misma liturgia hispánica) es un acierto que hay que valorar. La misma liturgia hispánica tenía a veces (en la Cuaresma de la tradición

del sur) hasta cuatro lecturas según el modo más primitivo que encontramos en las Constituciones Apostólicas: Ley-Profetas, Apóstol-Evangélio¹¹. Hay aquí, pues, también una doble fidelidad: a la herencia antigua y al sentir actual de la proclamación de la Palabra. La alternancia del relato arquetípico (Ley-Evangélio) y su vigencia en cada tiempo (Profeta-Apóstol) pertenece al sentido más genuino no sólo de la tradición bíblica (liturgia sinagoga) sino de todas las tradiciones religiosas.

4. Encuentro, sin embargo, desafortunada la supresión del *salmo interleccional* que recogen casi todas las liturgias y que está en las fuentes de este nuevo orden, tanto en «La Cena del Señor»¹² como en la liturgia hispánica (el *Psallendum*). La proclamación de la Palabra necesita de la melodía (aquí el salmo cantado) para superar la pura verbalización e ir más allá de la razón hasta el sentimiento. El lenguaje dramático —y la liturgia lo es— no consiste sólo en el texto sino que necesita el hálito de los intérpretes.

5. En relación con la *respuesta a las lecturas*, estimo que quien responde es el pueblo y no el ministro que, según su papel, lo que hace es proclamar. Creo, por tanto, inadecuados los dos Amén que el nuevo orden pone en boca del ministro al final de las dos primeras lecturas. Me parece más acertada la expresión que se dice al final del evangelio. En cuanto a las respuestas del pueblo, creo que, por razones prácticas, debieran unificarse en las tres lecturas.

6. Acerca del *canto antes del evangelio* que el orden de «La Cena del Señor» (la «Lauda») y la misma liturgia hispánica colocan detrás (canto de «Laudes») mi opinión particular se inclinaría por seguir la tradición peculiar de este modo de hacer. No hay regla ni uso universal que esté en contra. El papel de este canto (se haga delante o detrás) es subrayar la preeminencia de la lectura del evangelio sobre las otras lecturas.

7. El traslado del *Credo* que el nuevo orden hace a esta parte de la proclamación de la Palabra rompe con la tradición de «La Cena del Señor» y con la fuente donde ésta se inspira, la liturgia hispánica. La liturgia hispánica es quizá la única

11 Ver *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. de F. X. Funk, (Paderborn 1905), vol. I, p. 477; cfr., p. 160, nota 5-7 y p. 591. Cfr., V. Martín Pindado, *Los sistemas de lecturas de la Cuaresma Hispánica* (Madrid 1977) pp. 436-47; cfr., pp. 45-49; 52-54; 85-86; 332-33.

12 *La Cena del Señor* (en pp. 148-49) señala el salmo 106 como canto entre la Profecía y la Epístola.

tradición que coloca el Credo tras de la plegaria eucarística. Las demás tradiciones lo han ido colocando en el contexto de la proclamación de la Palabra. Por otra parte, quizá fue en España donde por primera vez se introdujo el Credo en la misa. Pero, aunque en la liturgia hispánica llegara a tomar un cierto carácter de afirmación de fe en la consagración eucarística, es indudable que el Credo entra en la misa proveniente del bautismo, por imperativo de las formulaciones dogmáticas y de la pastoral catequética. Según esto, su lugar propio —cuando ha lugar— sería, pues, la liturgia de la Palabra. El Credo sería así la Palabra bíblica como formalización eclesial de la fe que proclama la comunidad celebrante. Creo, por tanto, que el traslado que hace el nuevo orden es correcto.

8. La *oración de los fieles* del nuevo orden respeta el de «La Cena del Señor», adaptación a su vez de los diversos *diptyca* y *oración post nomina* del viejo rito hispánico. Sobre el problema de añadir a estas preces una «bendición» por los santos («Padre, te bendecimos...»), volveré más atrás cuando trate de la ausencia de «Intercesiones» en la anáfora. Por lo demás, esta oración de los fieles del nuevo orden está en su lugar exacto (después de la Palabra y antes de las ofrendas, al contrario de «La Cena del Señor» y de la liturgia hispánica) y su estructura está bien fraguada. Sólo añadiría que, siguiendo el uso de las diversas liturgias, entre ellas la hispánica (cosa que no recoge «La Cena del Señor»), debiera contar con más formularios. No bastaría que el nuevo orden deje un lugar propio para «intenciones particulares».

9. Tras la oración universal o de los fieles coloca el nuevo orden el rito de la reconciliación y de la paz. Al tratar de los «Ritos iniciales» critiqué el orden de «La Cena del Señor» por duplicar el rito de reconciliación: uno, colocado como bloque penitencial antes del introito (con Padrenuestro incluido)¹³ y otro entre la oración universal y el rito de la paz¹⁴. Pues bien, *me parece acertado que el nuevo orden haya colocado el rito de reconciliación* precisamente en este lugar, donde coloca su segundo rito de reconciliación (y propiamente tal) el orden de «La Cena del Señor». La sintonía con el orden de «La Cena del Señor» y con otras tradiciones litúrgicas (entre ellas la hispánica), sobre todo en relación con las oraciones *ad / ante pacem*, parecería sugerirlo así. La misma liturgia hispánica co-

¹³ En *Ibid.*, pp. 143-4.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 160-3.

loca a veces unas preces penitenciales detrás de la liturgia de la Palabra.

Pero hay otras razones que avalan este acierto. En primer lugar, un rito de reconciliación en la Eucaristía no debiera existir, explicitado como tal lenguaje, en todas las misas, sino sólo en aquéllas que tengan carácter penitencial: misas de cuaresma, adviento, vigiliares, etc. Tal rito no debiera existir en las misas de tiempo pascual, Navidad y Epifanía, etc. No olvidemos que el eje de la Eucaristía como lenguaje litúrgico no es el perdón (para eso hay otras ritualidades propias) sino la acción de gracias, no la absolución sino la anáfora. En segundo lugar, y en el caso de que explicitemos dentro de la Eucaristía un rito de reconciliación, éste debiera ir precedido de la proclamación de la Palabra. En efecto, no somos pecadores desde una ética o desde una civilización. Sólo desde la Palabra que acusa y salva somos pecadores los cristianos. Igualmente, el ministerio del perdón es tal ministerio sólo desde la Palabra, expresada ahora como «*pax ecclesiae*».

En conclusión, cuando en la Eucaristía haya un rito de reconciliación, debiera éste colocarse detrás de la Palabra y unido al rito de la paz, tal y como lo hace el nuevo orden de «La Santa Cena».

10. El *rito de la paz* del nuevo orden es sobrio, bien trabado y está en el lugar que le es propio. Hay dos tradiciones sobre el rito de la paz en la celebración eucarística. Mientras la tradición romano-occidental lo coloca antes de la Comunión y detrás de la anáfora, la gran tradición oriental lo hace antes de la anáfora (detrás de la Palabra y las ofrendas). En la línea de esta segunda tradición están también la liturgia hispánica y la adaptación que de ella hace «La Cena del Señor». Los dos modos indicados son genuinos y a ellos subyacen dos teologías igualmente viables: la paz como reconciliación con el hermano antes de participar del altar, o la paz como resultado de la Palabra y como rito previo a la anáfora por la que se santifican los dones de ese altar. El nuevo orden —fiel también aquí a sus fuentes— ha escogido este segundo modo. El que el rito de la paz preceda, en el nuevo orden, a las ofrendas —al contrario de como ocurre en la liturgia hispánica y su adaptación «La Cena del Señor»— es un problema menor del que me ocuparé más abajo.

4. Liturgia del Nuevo Pacto.

También este conjunto ritual aparece bien trabado y fiel, por igual, a los modelos anteriores y a la creatividad actual. Esto sobre todo en cuanto dice relación a las plegarias eucarísticas.

Pero, también aquí, procederé por partes.

1. El *título* dado a este conjunto es válido teológicamente, si bien no se encuentra en el estilo propio del lenguaje litúrgico. Vuelve a aparecer el problema, subyacente siempre, al denominar un rito: o se le nombra por sus contenidos con lo que se le aplica un título de «tratado de...», o por las acciones que el rito pone en marcha. Un orden litúrgico debiera seguir el modo segundo: nombrar las acciones más que discurrir, dentro del rito mismo, sobre sus contenidos. Jamás, por ejemplo, podrá titularse a un misal «tratado de Eucaristía» y tampoco al revés. Según esto, encuentro el título «Liturgia del Nuevo Pacto» demasiado académico disciplinar.

2. El nuevo orden presenta el *rito de la ofrenda* más simplificado de como aparece en «La Cena del Señor». Suprime las «Sentencias»¹⁵ y conserva, con pequeñas variantes, la oración ofertorial¹⁶. Ya advertí sobre la interpolación, respecto a la adaptación del rito hispánico, de esta oración ofertorial. Aunque, frente a como lo hace «La Cena del Señor», el nuevo orden usa las minúsculas al denominar el pan-vino «separados y dedicados» a «conmemorar la muerte y sacrificio (oblación) de nuestro Redentor», sigue siendo evidente el acentuado carácter sacrificial de esta oración. Estamos ante una oración que respira según las más tardías creaciones romanas de la «*oratio super oblata*», llamada vulgarmente «*secreta*» (la oración sobre los dones segregados). Dejando aparte la dificultad inherente a tal tipo de oración (el problema de una ofrenda de dones de la naturaleza y del sacrificio irrepetible de Cristo), sólo quiero subrayar de nuevo algo que ya he repetido: hasta qué límites se puede usar un lenguaje tajantemente teológico —y de un tipo de determinada teología— en una acción que, por su naturaleza, está pidiendo una expresión ritual, más poética, más simbólica y, por tanto, más cercana a la realidad que se celebra. De hecho, la llamada «*oratio super oblata*» romana es un anticipo de la epiclesis de consagración, inserta

¹⁵ *Ibid.*, pp. 155-7.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 157-8.

en el «canon actionis», y, como tal, debiera seguir su lenguaje litúrgico: invocación del Espíritu para la santificación de los dones.

Un problema menor es que el nuevo orden coloque este rito de las ofrendas inmediatamente antes de la plegaria eucarística. El orden de «La Cena del Señor» (y su fuente, la liturgia hispánica) lo coloca detrás de la homilía y antes de la oración de los fieles y del rito de la paz. Así lo hacen las liturgias orientales que incluso preparan las ofrendas (no el rito del ofertorio propiamente tal) como comienzo peculiar de la celebración misma. El nuevo orden ha preferido seguir la estructura romano-occidental moderna más ordenada y menos repetitiva, con lo que el todo resulta más coherente.

3. Las plegarias eucarísticas (I, II, III).

El nuevo orden de «La Santa Cena» contiene tres plegarias eucarísticas. La primera es la misma contenida en el orden de «La Cena del Señor» con breves adaptaciones. Las otras dos son de factura actual, pero siguiendo las líneas de la gran tradición anafórica: la segunda sigue el esquema sirio y la tercera el alejandrino.

Como he hecho hasta ahora, trataré de dar mi opinión sobre los aspectos más relevantes de cada una de estas tres plegarias. Vaya por delante mi opinión favorable a la permanencia de la plegaria eucarística del orden de «La Cena del Señor». Aparte de la necesaria continuidad de las propias tradiciones, conviene en las reformas rituales el que se vayan haciendo por enriquecimiento de los usos vivos que, litúrgicamente, sigan siendo expresivos de la realidad que se celebra.

A) Plegaria eucarística I.

La estructura de esta plegaria eucarística responde al tipo común usado en las «acciones consecratorias» de la liturgia hispánica. Según el texto del nuevo orden de «La Santa Cena», se pueden distinguir en esta oración las siguientes partes: monición dialogada, prefacio rotativo, Sanctus, Vere sanctus, narración de la Institución, Post pridie (memorial —oblación— epiclesis), doxología.

a) La *monición dialogada* es la misma que se encuentra en el orden de «La Cena del Señor», incluidas las sentencias evangélicas y la ausencia de saludo ministerial. Estas sentencias aquí chocan con la tradición litúrgica. Quizá debieran

haberse suprimido, pues no es éste su lugar. Respecto a la ausencia del saludo, tampoco se justifica, ya que es normal como comienzo de todo paso ritual importante, y la plegaria eucarística lo es. Por lo demás, esta monición dialogada responde a los modelos más comunes.

b) El *prefacio rotativo* varía según la fiesta o el tiempo litúrgico. Está enmarcado en un embolismo dirigido al Padre (no trinitario) de claro estilo occidental. El prefacio se denomina en el orden de la «La Cena del Señor» «llación», calco de las expresiones hispánicas «Inlatio» o «Illatio». Los contenidos de estos prefacios son todavía «narrativos», tendiendo hacia el aspecto sacrificial que ocupará su lugar pleno en el *Vere sanctus*.

c) El *Sanctus* es también el del orden de «La Cena del Señor» que recoge la expresión, peculiar en el *Sanctus* hispánico: «¡Hosanna al Hijo de David!». Lo cual da a este *Sanctus* un especial acento cristológico. Por eso, choca más la supresión de la expresión subsiguiente: «Bendito el que viene...», que aparece en el *Sanctus* hispánico y que, sin embargo, por ser un elemento más tardío, no incluyen muchas anáforas orientales¹⁷.

d) En el *Vere sanctus* se advierte un acentuado carácter sacrificial. Los aspectos narrativos que debieran predominar aquí, como ocurre en la «oratio christologica» de las anáforas clásicas, siguen, por el contrario, el estilo hispánico más tardío, hasta el punto de que la «memoria» de los hechos cristológicos cede por completo su plaza a la categoría sacrificial «oblatio», que, de suyo, tiene su lugar más propio tras de la narración de la Institución. Pero, aparte de lo que haya aquí de herencia hispánica, parece advertirse en este plagaria una preocupación catequética, excesivamente polarizada hacia lo sacrificial. Sin embargo, la recensión del nuevo orden subsana en parte el texto contenido en «La Cena del Señor»¹⁸ al asumir con acierto el paréntesis donde se explicita, de un modo inadecuado a un texto eucológico (que no es un tratado de

17 Para el ordinario o partes invariables de la «Actio consecratoria» hispánica, cfr., *Liber Ordinum*, ed. de M. Férotin (París 1904) 229-43; y *Missale Mixtum*, ed. de A. Ortiz, en Migne: PL 85, 115-7; cfr., traducción castellana en J. M. Sánchez Caro y V. Martín Pindado, *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969) pp. 350-1.

18 *La Cena del Señor*, p. 166.

teología), que el sacrificio de Cristo se hizo de una vez por todas. El texto actual mejora sin duda su fuente.

e) Tras el Vere sanctus se pasa directamente al *relato de la Institución*. Se sigue aquí el esquema sirio y no el alejandrino-romano. Es decir, no se explicita en este lugar la llamada epiclesis de consagración. Esto no tendría importancia si el Vere sanctus hubiera tenido más carga «narrativa». Pero, tal como la plegaria se presenta en su estructura global, la narración de la Institución queda en esta anáfora como un bloque de memorial aislado. De hecho, en las anáforas clásicas, el relato de la Institución culmina el «crescendo» narrativo del Vere sanctus. La Cena es el lenguaje simbólico —repetible— de los hechos históricos irrepetibles. La Cruz se hace celebración en la Cena. Pero ésta necesita el contexto ambiental de los sucesos que en ella se celebran. Dicho sucintamente: esta plegaria eucarística tiene el riesgo de ignorar que el Misterio fue antes Palabra y de ella se alimenta. Y, por otra parte, que, en el Misterio, la Palabra está llegando —por el Espíritu— a su verdad completa.

Viniendo ahora a su estructura, la narración de la Institución —inspirada en 1 Co 11, 23-26— de esta plegaria está en la línea de la gran tradición anafórica y, excepto en la supresión de una confesión de fe al final, de la tradición hispánica¹⁹.

La recensión del nuevo orden mejora, a mi parecer el texto del orden de «La Cena del Señor»²⁰ en lo referente al sentido del verbo griego «euloguein». Frente al texto de «La Cena del Señor» que dice «lo bendijo» en referencia al pan (no usa este verbo en referencia al cáliz), la recensión actual refiere el «euloguein» a Dios —sentido que parece el más acertado en los relatos originales del Nuevo Testamento— y dice «te bendijo», tanto en la parte del pan como de la copa. Encuentro importante este cambio de sentido dado a la expresión neotestamentaria, que encontraremos igualmente en las anáforas nuevas II y III.

f) *Memorial-oblación-epiclesis*. Este suele ser el orden de la anáfora en la eucología clásica. Aquí se trastoca este orden y se mezcla todo, al modo como ocurre con frecuencia en los Post pridie de las plegarias eucarísticas hispánicas. La rela-

19 Cfr., J. M. Sánchez Caro y V. Martín Pinedo, o. c., pp. 351 y 386 nota 66.

20 *La Cena del Señor*, p. 166.

ción entre memorial y oblación, entre los verbos *memores-offerimus* y sus complementos (muerte-resurrección, Cuerpo-Sangre) queda aquí interrumpida por la inclusión entre ambos de la epiclesis. Ante este aparente desorden surge, no cabe duda, una tentación cartesiana de poner cada cosa en su sitio. Pero, ya hemos repetido, el himno tiene su ritmo distinto del que se usa en el tratado.

Analicemos, pues, cada parte en el orden en que se presenta en el texto original.

El *memorial* de esta plegaria —en una formulación desordenada pero aceptable— se hace eco de los siguientes sucesos: mandato, pasión, muerte, resurrección, ascensión y segunda venida. La acción de gracias con que se cierra correspondería más al cierre de la oblación que al del memorial.

La *epiclesis* (intercalada aquí entre memorial y oblación) es de carácter sirio, uso corriente en las formulaciones hispánicas. Es decir, es una epiclesis doble: de consagración y de comunión, donde se pide a la vez la santificación de los dones y, por la participación de éstos, la santificación de los comulgantes. La santificación de los dones viene atribuida a la Palabra y al Espíritu. Tal atribución al Espíritu es clásica; más raro es encontrarse aquí con la cita de la Palabra. La epiclesis de comunión (segunda parte de esta epiclesis doble) se repite más explicitada hacia el final de la plegaria, aunque dentro de un contexto oblacional: «rogándote que todos los que participemos de esta santa Comunión seamos llenos de tu gracia y bendición celestial».

La *oblación* es también doble: la oblación de Cristo y la de los oferentes. Respecto a la oblación cristológica no se hace alusión a la oblación de los dones (pan-vino = Cuerpo-Sangre que se explicitan en la epiclesis) sino a «este nuestro sacrificio de alabanza y acción de gracias». Lo sacrificial sacramental, que tendría su lugar aquí, es sustituido por lo sacrificial intencional que tendría su lugar en el Vere sanctus u oración cristológica. Sin embargo esto no es novedad de esta plegaria ya que se encuentra de modo parecido en la tradición anafórica, sobre todo en la más tardía. Respecto a la oblación eclesiológica o de los oferentes, lo primero que llama la atención es el acento tan fuerte que se pone en ella y su extensión: «Nos presentamos y te hacemos ofrenda de nosotros mismos, nuestras almas y nuestros cuerpos, como un sacrificio racional, santo y vivo para tí; ...este nuestro homenaje y acto de deber».

Es evidente el carácter tardío, más que medieval, de esta formulación. Pero es más grave el cambio de sentido del término «racional» (en latín «spiritualis», en griego «loguikós»), ya que en la tradición primitiva no se refería a los oferentes (sentido antropológico del sacrificio) sino a las ofrendas (sentido cristológico) y a éstas en cuanto penetradas por el Espíritu Santo en el contexto de la epiclesis de consagración²¹.

g) Esta plegaria eucarística no tiene *Intercesiones*. Su ausencia no es un problema técnico: una anáfora puede ser plena sin ellas. De hecho no existen en las más primitivas anáforas. Tampoco aparecen en la «actio consecratoria» hispánica en toda su historia. Aparecieron sin embargo como un desarrollo coherente de la anáfora (de diversa manera en la tradición siria a como lo hizo la tradición alejandrino-romana). De ahí que se pueda decir que su ausencia plantea un problema teológico muy vinculado a la Eucaristía: el de la *communio sanctorum*. Por la comunión en las cosas santas entramos a participar de la comunión de los santos. Esa comunión en las cosas santas (el Misterio eucarístico) es lo que hace específicamente distintas estas «Intercesiones» de la anáfora de las preces de la oración universal o de los fieles que se hacen tras la escucha de las lecturas. Mientras en esta oración universal toda la comunidad cristiana ejerce el sacerdocio de la plegaria por todo el mundo, creyentes y no creyentes, las Intercesiones de la anáfora tienen un carácter más específicamente eucarístico: es un ejercicio ministerial (sólo el sacerdote —obispo y presbítero— es ministro de la anáfora); y por los que se pide y con quienes se pretende reunir es por y con personas que formaron, forman o formarán el cuerpo eclesial. De ahí que las anáforas clásicas hayan desarrollado la comunión de los santos (ya antes del concilio de Efeso —año 431— que mandó poner a la *Theotokos* a la cabeza de los santos que se citaban en la anáfora) como expresión —sobre todo con sentido escatológico— de la comunión en las cosas santas. Así lo explicitan brevemente las plegarias II y III (sobre todo ésta) del nuevo orden.

h) La *doxología*, de carácter trinitario, responde a la tradición más común.

B) Plegaria eucarística II

La estructura de esta plegaria comprende las siguientes par-

21 *Ibid.*, p. 168.

tes: saludo-monición dialogados, prefacio rotativo, Sanctus, Post sanctus, Institución, memorial-oblación, epiclesis, doxología.

Se advierte de inmediato, por su estructura y lenguaje, que esta plegaria eucarística es de creación moderna, de escueta inspiración y hasta con cierto sabor cartesiano en sus fórmulas.

a) El *saludo-monición* dialogados responde a la tradición más primitiva. Se encuentra ya en la «Tradición apostólica» de Hipólito.

b) El *prefacio* es rotativo, de carácter occidental.

c) El *Sanctus* es el mismo de la plegaria eucarística I.

d) El *Post Sanctus*, tras citar la creación y la caída, toma un acentuado carácter cristológico y sacrificial, inspirado en Hipólito de Roma excepto en su formulación sobre la encarnación.

e) La narración de la *Institución* responde a la tradición más común. Hay que subrayar la cuidadosa combinación con que se usan los verbos «eulogéin-eucharistein»: bendición a Dios y acción de gracias por sus obras.

f) El *memorial-oblación* está formulado escuetamente y según cierta funcionalidad teológica actual. Así, se habla del «memorial de nuestra redención», sin especificar los hechos cristológicos subyacentes (muerte-resurrección), cuya citación explícita se encuentra en casi todas las anáforas clásicas. Algo más explícita en su ritualidad es la alusión al sacrificio. Señalo estos datos no porque no se de aquí una formalización técnicamente correcta, sino porque a ésta le falta una coloración ritual, necesaria en toda composición litúrgica. Ya he repetido que no hay que confundir una anáfora con un tratado de Eucaristía. Desde esta perspectiva, mucho mejor que esta pieza es la epiclesis que le sigue.

g) Baste decir que esta *epiclesis* está en la línea de la tradición más clásica.

h) La *doxología* es de carácter trinitaria y también de formulación clásica.

C) Plegaria eucarística III.

Frente a la anterior anáfora de estructura siria, la presente se acerca al esquema alejandrino-romano. Comprende los siguientes elementos: saludo-monición dialogados, prefacio rotativo, Sanctus, Vere sanctus, epiclesis I, Institución, memorial-

oblación, epiclesis II, (intercesiones), doxología. Como puede apreciarse, se separan y explicitan, cada una según su índole, las epiclesis de consagración y de comunión, nota propia del tipo alejandrino-romano.

a) El *prefacio* propio que se inserta en esta anáfora (aparte de la posibilidad de usar otros) es de carácter occidental: adelanta antes del Sanctus algunos jalones de la Historia salvífica específicamente antigotestamentarios.

b) El *Vere sanctus* recoge solamente el envío y la encarnación del Hijo, ésta en su formulación más tradicional.

c) La *epiclesis I* sobre los dones, que aquí se denominan Eucaristía, relaciona la acción del Espíritu con la encarnación y con su envío por parte de Jesús.

d) *Memorial-oblación*. El memorial se explicita en sus hechos cristológicos centrales: pasión-resurrección-ascensión-mediación. A su vez la oblación se explicita como la que hizo el mismo Cristo. Sin embargo, tiene un carácter netamente teológico (la Eucaristía como sacrificio «relativo» al de la Cruz) con detrimento del lenguaje litúrgico que explicitaría el pan-vino como Cuerpo-Sangre.

e) La *epiclesis II* responde a la formulación más cabal de una epiclesis de comunión.

f) Se puede hablar en esta anáfora de unas *intercesiones*. Están implícitas en la finalidad escatológica de la epiclesis que se explicitan en la citación concreta de los profetas-apóstoles-mártires.

Hay partes de esta anáfora que no comento aquí (saludo, Sanctus, Institución y doxología) por coincidir con lo dicho ya sobre las dos anáforas anteriores.

4. *El rito de comunión.*

Después de la plegaria eucarística se hace, en el nuevo orden, la recitación del Padrenuestro (dialogado) al que siguen unas preces bendicionales; y, extrañamente, aparece a continuación el epígrafe «Rito de comunión». Opino que el Padrenuestro y las preces bendicionales que le siguen debieran colocarse dentro del rito mismo de comunión y, por tanto, detrás del citado epígrafe.

El acto de comulgar viene enmarcado en citas bíblicas apropiadas. Se ha recogido el «Sancta sanctis» oriental en una

formulación moderna, más atenuada: «Dones santos para el pueblo de Dios».

La *postcomunión* se queda a medio camino de hacia donde suelen apuntar estas oraciones típicamente romanas: no sólo a la rectitud de vida (aspecto ético), sino sobre todo a la admisión futura en el banquete del Reino (aspecto sacramental).

5. Rito de despedida.

El saludo y el envío están en la línea de la más abundante tradición. Lo mismo ocurre con la formulación trinitaria de la bendición final²².

VICENTE MARTIN PINDADO
Prof. de Sagrada Liturgia
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

²² En el rito hispánico no existe esta bendición final. Incluye sólo un simple rito de envío tras la oración *Completoria*. Si existe, sin embargo una *Benedictio* antes de la comunión (antes del canto *Ad accedentes*), recogida en *La Cena del Señor* (pp. 171-2) y en este nuevo orden de «La Santa Cena», que consiste en unas preces, ordinariamente de carácter cristológico y de formulación dialogada (invocación del sacerdote y Amén del pueblo), muy apropiadas al momento celebrativo, el acto de comulgar. Sin mengua del acierto de esas preces bendicionales en el momento del acto de comulgar, encuentro pastoralmente viable esta bendición final como conclusión de todo el rito.