

Canon Romano *

7. QUI PRIDIE

Entramos, no en una fórmula de oración, como hasta ahora hemos hecho sino en una narración histórica. El sacerdote hace y dice lo mismo que Cristo hizo y dijo ¹⁵³. En todas las liturgias, el centro de la Eucaristía, y a su vez de toda la misa, lo constituye el relato de la institución y las palabras de la consagración ¹⁵⁴.

Es cierto que la cumbre de la gran oración eucarística son las palabras de Cristo, pero lo que cuenta es el conjunto de toda oración ¹⁵⁵. Si miramos con sentido comparativo las distintas narraciones de la institución de la Eucaristía y las diferentes fórmulas de anáforas cristianas, vemos que no coinciden. Este hecho, lejos de extrañarnos, es motivo de alegría cristiana, ya que es debido al uso entre los primeros cristianos, de celebrar la Eucaristía, según la tradición recibida de

(*) Cf. *Helmántica* 76 (1974) 5-82.
153 Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, zweiter Band, p. 181.
154 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 750. Cf. Theodor Schnitzler, *Meditaciones sobre la Misa*, 64 y 66. Schnitzler trae un esquema numerado de cómo la consagración ocupa el centro arquitectónico de la celebración eucarística. Aunque todo su esquema no es válido, porque incluye, en el concepto de canon, más de lo que la investigación moderna permite, no obstante, creo que el esquema puede ser respetado desde el n. 1 al 17; y del n. 1 hay que excluir la «secretata».
155 Cf. Odo Casel, *Das Christliche Opfermysterium*, 538-542; en la página 541 leemos: «Die Einsetzungsworte stehen demnach bei Gregor an der Spitze des «Gotteswortes», dass die Konsekration der Opfertgaben wirt. Der ganze Messkanon ist gemeint, aber das Wichtigste sind für Gregor die Einsetzungsworte». Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 750, nota 1.ª.

Jesús, que es anterior, lógica y cronológicamente, a la redacción de los Evangelios y de las Cartas¹⁵⁶. Como prueba de ello voy a dar sólo cuatro narraciones bíblicas de la institución y la del canon romano de la misa. Respecto a las otras 75 narraciones, traídas por Paul Gagin, haré referencia a ellas en la medida en que me puedan ser útiles, para aclarar alguna idea. Veamos a continuación el cuadro sinóptico.

156 Cf. Dom Paul Gagin, *L'Eucharistia, canon primitif de la Messe* (París, Desclée, 1912) 225-244, en estas páginas podemos leer hasta 80 narraciones diferentes de la institución de la Eucaristía, empezando por San Mateo y terminando por la «Liturgia Syr. Gregorii». Cf. Hans Listzmann, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1967) 24 ss. Cf. F. Cabrol, *La Messe en Occident*, 81.

<i>Evang. S. Mattaeum,</i> <i>XXVI, 26</i> <i>1</i>	<i>Evang. S. Marcum,</i> <i>XIV, 22</i> <i>2</i>	<i>Evang. S. Lucam,</i> <i>XXII, 19</i> <i>3</i>	<i>Epist. I. B. Pauli ad Cor.</i> <i>XI, 23</i> <i>4</i>	<i>Missale Romanum</i> <i>13</i>
1 ACCEPIT IESUS PANEM	ACCEPIT IESUS PANEM	ET ACCEPTO PANE	ACCEPIT PANEM	ACCEPIT PANEM
2				
3				
4				in sanctas ac venerabi-
5				les manus suas
6				elevatis oculis in
7				caelum ad te Deum Pa-
8				trrem suum omnipoten-
9				tem tibi
10				
11		gratias egit	et gratias agens	gratias agens
12 et benedixit	et benedicens			benedixit
13				
14 AC FREGIT	FREGIT	ET FREGIT	ET FREGIT	FREGIT
15				
16 DEDITQUE	ET DEDIT	ET DEDIT		DEDITQUE
17 DISCIPULIS SUIS	EIS	HIS		DISCIPULIS SUIS.
18				
19 ET AIT	ET AIT	DICENS	ET DIXIT	DICENS
20				
21 ACCIPITE ET COMEDITE	SUMITE		ACCIPITE ET MANDUCATE	ACCIPITE ET MANDUCATE
22				ex hoc omnes

<i>Evang. S. Mattaeum,</i> <i>XXVI, 26</i> <i>1</i>	<i>Evang. S. Marcum,</i> <i>XIV, 22</i> <i>2</i>	<i>Evang. S. Lucam,</i> <i>XXII, 19</i> <i>3</i>	<i>Epist. I. B. Pauli ad Cor.</i> <i>XI, 23</i> <i>4</i>	<i>Missale Romanum</i> <i>13</i>
25				
24 HOC EST CORPUS MEUM	HOC EST CORPUS MEUM	HOC EST CORPUS MEUM quod pro vobis	HOC EST CORPUS MEUM quod pro vobis	HOC EST ENIM CORPUS MEUM
25				
26				
27				
28				
29		(datur)	(tradetur)	
30				
31				
32				
33				
34 ET	ET	Hoc facite in meam com. Similiter et	Hoc facite in meam com. Similiter et	Simili modo
35 accipiens	accepto			+accipiens
36 CALICEM	CALICE	CALICEM	CALICEM	et hunc praeclarum CALICEM
37				in sanctas ac ven. ma. suas.
38		postquam coenavit	postquam coenavit	postquam coenatum est
39				
40				
41 gratias egit	gratias agens			item tibi gratias agens
42				benedixit

<i>Evang. S. Mattaeum,</i> <i>XXVI, 26</i> <i>1</i>	<i>Evang. S. Marcum,</i> <i>XIV, 22</i> <i>2</i>	<i>Evang. S. Lucam,</i> <i>XXII, 19</i> <i>3</i>	<i>Epist. I. B. Pauli ad Cor.</i> <i>XI, 23</i> <i>4</i>	<i>Missale Romanum</i> <i>13</i>
43				
44				
45				
46 et dedit	dedit			dedit
47 illis	eis			discipulis suis
48				
49				
50 DICENS	ET AIT ILLIS	DICENS	DICENS	DICENS
51				Accipite
52 Bibite				et bibite
53 ex hoc omnes				ex eo omnes
54 HIC EST enim	HIC EST	HIC EST	HIC (EST)	HIC EST enim
55		calix	calix	calix
56 SANGUIS MEUS	SANGUIS MEUS	+IN SANGUINE MEO	+IN SANGUINE MEO	SANGUINIS MEI
57 (NOVI)	(NOVI) TESTAMENTI	+NOVUM	+NOVUM	NOVI ET AETERNI
TESTAMENTI		TESTAMENTUM	TESTAMENTUM EST	TESTAMENTI
58				mysterium fidei
59 QUI PRO	QUI PRO	QUI PRO		QUI PRO
60		VOBIS		VOBIS
61 multis	multis			et pro multis
62 EFFUNDETUR	EFFUNDETUR	FUNDETUR		EFFUNDETUR
63				
64				
65				

<i>Evang. S. Mattaeum,</i> XXVI, 26 1	<i>Evang. S. Marcum,</i> XIV, 22 2	<i>Evang. S. Lucam,</i> XXII, 19 3	<i>Epist. I. B. Pauli ad Cor.</i> XI, 23 4	<i>Missale Romanum</i> 13
66 in remissionem pecc. 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79			Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemora- tion. qtscq. enim mand. p. h. et. c. b. donec veniat	in remissionem pecca- torum Haec + facietis quotiescumque feceri- tis in mei memoriam
Cf. Dom Paul Cagin, <i>L' Eucharistia</i> (Paris-VI, Desclée, 1912) 225 y 228.				

«QUI PRIDIE...»

Este detalle del tiempo, tan característico de los textos occidentales, conoció otra ampliación: «qui pridie quam pro nostra omniumque salute pateretur», que se conserva en la misa del Jueves Santo¹⁵⁷. Los autores que estudian el canon romano¹⁵⁸, hablan de un criterio estético en la distribución de las frases y de los pensamientos, pero ninguno, de los que hasta ahora he leído, dice en qué consiste. La belleza estética de la distribución del «qui pridie» en cuestión, como pasa con otras partes del canon, no basta con indicarla, hay que demostrarla. Provisionalmente voy a intentar descifrar el esquema arquitectónico, en el que se realiza esta bella narración de la consagración:

- A) 1 Qui pridie quam pateretur,
 2 accepit panem
 3 in sanctas ac venerabiles manus suas
 4 et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omnipotentem,
 5 tibi gratias agens
 6 benedixit,
 7 fregit,
 8 deditque discipulis suis
 9 dicens:
 10 accipite, et manducate
 11 ex hoc omnes:
 12 Hoc est enim corpus meum.
- B) 1 Simili modo postquam coenatum est,
 2 accipiens et hunc praeclarum calicem
 3 in sanctas ac venerabiles manus suas:
 4 item
 5 tibi gratias agens,
 6 benedixit

157 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 754. La expresión «...qui pro nostra omniumque salute», fue suprimida por San Gregorio, cf. Th. Maertens, o. c., 106.

158 Cf. Jungmann, Botte, Mohrmann, Brinktrine, etc.

- 8 deditque discipulis suis
 9 dicens:
 10 accipite et bibite
 11 ex eo omnes:
 12 Hic est enim...

Por el esquema numerado vemos la correspondencia en la simetría de las dos frases. La correspondencia es perfecta, si tenemos en cuenta que la excepción del número 7 en la fórmula de la consagración del cáliz, es obligatoria, ya que el cáliz no se puede partir; para el pan: «benedixit, *fregit*, deditque, y para el cáliz: «benedixit, deditque». Saltando todos los elementos, que acompañan el gesto de las manos de Cristo, voy a dar los datos esenciales de la consagración, tanto del pan como del vino.

pan: «Qui... accepit panem... benedixit, *fregit*, deditque discipulis...»

vino: «(Qui)... accipiens calicem... benedixit, deditque discipulis...».

Por los verbos empleados vemos que son todos de uso manual, pues aunque la bendición (*benedixit*), no tenga el sentido de bendición en forma de cruz, en este caso está aplicado el gesto de las manos y al de la bendición de alabanza a Dios¹⁵⁹.

Hago notar que la liturgia romana no indica la elevación de los ojos en la consagración del cáliz, por no incluir las palabras «*elevatis oculis in caelum*». Brinktrine dice que «Der

159 Cf. Maertens, *o. c.*, 110-111, el bendecir de esta oración entronca con el sentido de la bendición bíblica y no con el signo de la Cruz, procedente de la mentalidad germánica. Por supuesto que Cristo no hizo tal señal de la cruz sobre el pan y el cáliz. Creo que la traducción de Botte, «il bénit ce pain», no es correcta, pues, como dice Maertens, sólo da uno de los sentidos de «*benedicere*», excluyendo el sentido de la bendición bíblica.

Aunque el sacerdote traza sobre las especies el signo de la cruz, no quiere decir que Cristo la hiciera, «*quia nondum facta fuerat crux character benedictionis et sanctificationis*», cf. Gabrielis Biel, *Canonis Missae Expositio*, tomo II (Wiesbaden 1965) 41, y en la p. 42 el mismo autor cita a Inocencio III (*De sac. alt.*, L. IV, c. 6; PL 217, 859) «*Sane potest dici, inquit, quod Christus virtute divina confecit, et prius formam expressit sub qua posterii benedicerent. Ipse namque per se virtute propria benedixit; nos autem illa quam verbis indidit*». En la misma p. 42 y en la 43 encontramos distintas opiniones sobre el cómo y cuándo de la transubstanciación.

Grund wird der sein, dass der Herr unter der sakramentalen Gestalt des Brotes schon unter uns gegenwärtig ist, ein Aufblicken zum Himmel sich also erübrigt»¹⁶⁰. Me parece sin fundamento la opinión de Brinktrine, pues es el Padre a quien Cristo dirige su oración y sus ojos, no a sí mismo. Además, el adverbio «item» unido a «tibi gratias agens», está haciendo referencia paralelística e ideológica al modo de hacer la oración y acción de gracias al Padre. Creo, pues, que todo el contexto, puesto que también lo indica el «simili modo» del principio, está exigiendo una interpretación idéntica, en la consagración del cáliz, a la que se ha hecho en la consagración del pan; aunque expresamente no se diga, queda dicho implícitamente. El paralelismo buscado en las dos partes, simétricamente pensadas, de la consagración, también lo exige¹⁶¹.

Continuando con el misterio de las manos, podemos decir que, a igual que en el arte cinematográfico, la cámara toma aquellos detalles que interesa destacar, lo mismo ocurre aquí. Hay, en la narración eucarística, una especial iluminación para las manos de Cristo. Además del esquema gramatical ya señalado para destacar las manos, le acompañan los calificativos «sanctas» y «venerabiles». Es el único sustantivo, las manos, que va acompañado por dos adjetivos. El otro sustantivo es el Padre con su «omnipotentem» acompañante; en la fórmula del pan ningún otro sustantivo va matizado con adjetivos. Las manos de Cristo, en este pasaje litúrgico, están escrupulosamente cuidadas. Leyendo diferentes liturgias he llegado a contar hasta 18 epítetos y expresiones adjetivales, con las que las manos de Cristo, sacerdote y víctima, quedan perfectamente iluminadas con distintos tonos de luz¹⁶². Pero en el

160 Cf. Brinktrine, *o. c.*, 192.

161 Esta afirmación, además, está confirmada por las narraciones litúrgicas de: «De Sacramentis», «Liturgia Ambrosiana», «Liturgia greca S. Jacobi», etc. Cf. Dom Paul Cagin, *L'Eucharistia*, 227 ss. Aunque las palabras «elevatis oculis in caelum» no aparecen en los evangelistas, estos las recibieron de los Apóstoles de Cristo, y de estos, a su vez, los ha recibido la Iglesia, cf. Inocencio III, *De sac. alt.*, L. IV, c. 5 (PL 217, 858; c. 6, X (3, 41) (RF II, 637). Cf. *Mat.* 11, 27 y *Jn.* 7, 16, citados por Gabrielis Biel, *o. c. t.* II, 39-40. Cf. L. Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, zweiter Band, p. 182.

162 «Sanctas, venerabiles, immaculatas, inculpabiles, immortales, impollutas, divinas, creatrices, inculpatas, puras, vivificantes, benedictas, sine macula, incontaminatas, ab omni macula immunes, expertae omnis maculae,

canon romano, ajeno a todo matiz herético, realza la santidad de las manos de Jesús con el equilibrado binomio de «sanctas ac venerabiles». Es este un momento de dramatismo íntimo. «Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar»¹⁶³. Este momento emocional puede estar reflejado, de alguna manera, en el asíndeton: «Benedixit, fregit, deditque»¹⁶⁴. Constrasta fuertemente el gesto de Cristo a través de las manos, tan divinamente esculpidas, con la sobriedad y laconismo del gesto y las palabras, con los que entrega su cuerpo a los discípulos: «accipite...». Sólo vemos el comienzo de la acción en un diálogo íntimo de manos entre Jesús y sus discípulos. Las manos de los discípulos no se ven, sólo percibimos el gesto de Jesús. Las manos de los discípulos quedan como en la penumbra, por el resplandor adjetival y divino, con que se adelantan las manos del Maestro. Hay otra nota que nos revela el calor familiar del momento. Se trata de los tres posesivos de la narración: «manus suas», «Patrem suum» y «discipulis suis»¹⁶⁵.

Cristo aparece en medio de la escena, como mediador entre el Padre y los hombres, representados en sus discípulos: «qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum».

El «elevatis oculis in caelum» nos lleva de la mano al por qué del gesto de la elevación de los ojos al cielo; es que el cielo es el lugar, antropológicamente hablando, donde Dios habita¹⁶⁶. El hecho de que Cristo, para orar, eleve los ojos al cielo, no nos debe extrañar, pues era mentalidad antigua situar a los dioses en las alturas de los cielos, sobre todo las divi-

illibatas, plenas benedictionibus», cf. Dom Paul Cagin, *L'Eucharistia*, 224-226; cf. también Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 754, n. 22 «La anáfora armenia común dice: en sus manos sagradas, divinas, inmortales, inmaculadas y creadoras». «La acumulación de los atributos obedece a la tendencia monofisista a destacar lo más posible la divinidad de Cristo».

163. *Luc.* 22, 15.

164 La enclítica «que» falta en el conjunto de manuscritos antiguos, cf. Dom Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, 80, n. h.

165 «Ad te Deum, Patrem suum omnipotentem». Bemerkenswert ist hier der Einfluss des Symbolum Apostolicum, besonders deutlich in der Lesart des Cod. Ross. Lat. 204: ad te Deum Patrem omnipotentem (ohne suum), cf. Brinktrine, o. c., 190.

166 Cf. *Is.* 66, 1; *Gen.* 11, 1-10; *Sal.* 2, 4; 11, 5; 14, 2; *Mt.* 5, 15-20; 6, 1-9; *Ef.* 6, 9; *Col.* 4, 1, cf. *Diccionario de la Biblia*, col. 325-326.

nidades más importantes; por eso al Padre se le sitúa en lo alto del cielo ¹⁶⁷.

Está en la misma naturaleza de los seres animados una diferente actitud corporal. Así mientras los animales se imantan hacia la tierra, los hombres se yerguen hacia el cielo ¹⁶⁸.

Es vieja mentalidad considerar, como he dicho antes, la morada de la divinidad, en los cielos; Licinio, principios del siglo IV, decía: «Quicquid est divinitatis in sede caelesti». El cristianismo primitivo está rezumando categorías paganas por todas partes, aunque con nuevos horizontes ideológicos. En el N. T. hay paganos que llegan a él por medio del judaísmo o directamente.

En la Transfiguración de Cristo, éste se aparece a Pedro, Santiago y Juan en una nube en presencia de Moisés y de Elías ¹⁶⁹. En una nube se eleva Cristo a los cielos ¹⁷⁰, y en una nube volverá el Hijo del Hombre al final de los tiempos ¹⁷¹.

Dentro de este contexto religioso antiguo, de judíos, asiáticos, griegos y romanos, hay que entender las primeras pala-

167 Cf. Franz König, *Diccionario de las Religiones* (Barcelona, Herder, 1964) col. 261.

168 Bellamente lo expresa Ovidio en *Metamorfosis*, I, 84-86:

«pronaque cum spectent animalia cetera terram,
os homini sublime dedit caelumque videre
iussit et erectos ad sidera tollere vultus».

Prudencio, *Cathemerinon*, 4, vv. 70-73, dice:

«His sumptis, Danielus excitavit
in caelum faciem, ciboque fortis
«amen - reddit - halleluia» - dixit».

Se refiere Prudencio a la actitud de Daniel, para dar gracias por la comida, cf. BAC, 1950, 54. En la catacumba de Priscila se encuentra la orante llamada «La Donna velata» en la misma actitud, fines del siglo III; está orando, además, con los brazos extendidos. En un sarcófago, con la historia de Daniel, se halla una orante en la misma actitud: brazos extendidos y la mirada clavada en la altura, cf. André Grabar, *El Primer Arte Cristiano*, Aguilar, 1967, 116 y 137. He aquí un importante texto: «Acá mira, allá vuelve tus ojos, busca a Dios en la altura... Conserva tu postura erguida hacia arriba donde has nacido, permanece como has sido creado por Dios. Con la orientación de tu faz y la posición de tu cuerpo dirige también (hacia el cielo) tu mente», tomado de Cyprian, *Ad Demetrium* 16 (CSEL III 1, 362 Z. 15-24 HARTEL). Estos datos los he tomado de Franz Joseph Dölger, *Sol Salutis*, Münster in Westf, 1925, 302.

169 *Mt.* 17, 1 ss.

170 *Act.* 1, 5.

171 *Mt.* 24, 31. Cristo aparece como el Cosmocrator en *Mt.* 5, 45; cf. *Fl.* 2, 9.

bras del Padre nuestro «Pater noster qui es in caelis...», que es la traducción de «Divus Pater»¹⁷².

Dios Padre, calificado como omnipotente, tiene precedentes en el mundo antiguo¹⁷³.

El padre en la antigüedad religiosa, comparándolo con la madre, actúa con su poder (*Patrem omnipotentem*), la madre, sólo es poderosa; el padre conduce a los suyos a la meta, renueva la vida cíclicamente; la madre crea la vida, el padre crea la historia¹⁷⁴, por eso se puede llamar al padre, en su suprema categoría de Dios, *Pater omnipotens*.

En un texto de San Ambrosio leemos: «...respexit ad caelum, ad te, sancte Pater omnipotens aeternae Deus, gratias agens benedixit, fregit fractumque apostolis et discipulis suis tradit dicens...». He traído este texto, por la relación que guarda con la parte del canon que estamos estudiando. Si nos preguntamos el por qué de la inserción del adjetivo «omnipotentem», creo que es porque hace falta la *omnipotencia* de Dios para realizar la transubstanciación; cuenta también el ritmo de la frase que, como sabemos, en el canon romano es extenso y abundante¹⁷⁵.

«BENEDIXIT»

San Cirilo de Alejandría, comentando el pasaje de *Mateo* 26, 26 ss., donde narra la institución de la Eucaristía, dice, entre otras cosas, en qué consiste la bendición del pan y del cáliz. Sólo destaco el verbo *εὐχαριστέω*, empleado por él dos veces, y, después de leer la explicación del santo, tal vez podríamos pensar que la costumbre de bendecir el pan y el cáliz en la misa romana, rebosa el sentido del verbo griego. San Cirilo ha cambiado el *εὐλογήσας* de San Mateo por *εὐχαριστήσας*, en la bendición del pan. Para el santo tienen el mismo sentido: una oración al Padre sobre los dones ofrecidos¹⁷⁶. Este hacer de

172 Cf. Luois Hauteceour, *Mystique et Architecture*, 154 y 177-179. Cf. Boissier, 'Rev. du deux Mondes', 1 juillet, 1886, 56, citado por Hauteceour, p. 179.

173 Cf. Entre otros, Ovidio, *Met*, II, 505: «Arcuit omnipotens», le imidió Júpiter todopoderoso.

174 Cf. G. Van der Leuw, *Fenomenología de la Religión*, 93.

175 Cf. Dom Botte y C. Mohrmann, *o. c.*, 52.

176 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 759, n. 3.^a. Nos dice Jungmann que *εὐλογήσας* era una breve fórmula de bendición, que se rezaba sobre el pan.

Cristo, es, además, el primer tipo de acción de gracias: καὶ ἡμῖν τύπον διδοὺς πρῶτον εὐχαριστεῖν¹⁷⁷. Deducimos de lo anterior que el «tibi gratias agens» y el «benedixit» se reducen a bendecir y dar gracias a Dios en forma de oración.

Otro interesante texto de San Cirilo es el siguiente:

«Δεικτικῶς δὲ εἶπε· «Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα» καὶ, «Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα» ἵνα μὴ νομίσῃς τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα, ἀλλὰ διὰ τινος ἀρρήτου τοῦ πάντα ἰσχύοντος Θεοῦ μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα χριστοῦ...»

«Y dijo de modo ostensivo: "Este es mi cuerpo", y "Esta es mi sangre"; para que no pienses que las cosas que aparecen son una imagen, sino que por algo inefable de Dios omnipotente son transformadas en el cuerpo y la sangre de Cristo»...

Hago una traducción literal, para que se vea con más claridad lo que quiere decir San Cirilo. Advierto, además, que ha adelantado el posesivo μου, colocado en los sinópticos, al final¹⁷⁸, y que sólo San Pablo anticipa el posesivo μου como hace San Cirilo, pero éste no comenta a San Pablo, sino a San Mateo. La traducción quedaría así:

«Este de mí es el cuerpo», y
«esta de mí es la sangre».

Traducir τοῦτο por *esto* sería dar al proléptico τοῦτο más extensión de la que tiene el predicado, precisamente por el carácter conceptual del neutro «esto». Apurando más el δεικτικῶς (ostensiblemente), cabría una traducción más sintética, que agotara toda la argumentación de San Cirilo «mi cuerpo», podríamos decir, a la vez que Cristo acompaña sus palabras con un gesto ostensivo de las manos. *Gabrielis Biel*, en su *Canonis Missae Explicatio*, t. II, p. 43, nos trae una cita de Franciscus Maronis (*Sent.*, L. IV, d. IX, 9-3 (IV, 11)). Dice así: «addens quia Christus protulit haec verba *indicative*, nos recitative. Indicativum autem praesupponit hoc quod indicatur. Cum ergo dicit: hoc est corpus meum, oportuit ad veritatem huius locutionis praeexistere id quod per praenomen «hoc» indicaretur, non autem sic oportet ad nostram prolationem verborum, quia recitative tantum proferimus illa ver-

177 Cf. San Cirilo de Alejandría, *Comentario a San Mateo*, T. E. P. BAC, t. II, 375, núm. 600-601.

178 Cf. Kurt Aland, *Synopsis Quatuor Evangeliorum* (Stuttgart 1967) 436.

ba, ideo non oportet quod aliquid praexistat». Este texto no lo he traído para provocar una polémica teológica, sino para señalar que Cristo «indicative» «protulit» las palabras de la institución.

En la vida de sociedad nadie presenta a otro diciendo: «esto es fulano», sino «este es fulano», y a veces se simplifica aún más diciendo: «fulano», especificando su nombre. En este sentido deben entenderse las palabras de San Cirilo, dado el énfasis con que destaca al principio el δεικτικῶς y la anticipación del posesivo μου, al comentar a San Mateo. Con su argumentación pone de relieve el carácter real y no figurativo de la transustanciación. Quiere evitar cualquier interpretación alegórica en las palabras del Señor. Por eso realza la identidad entre sujeto y predicado, para que se entienda que τὸυτο no es más que σῶμα y αἷμα, y viceversa. Esta argumentación, contra una posible interpretación alegórica de las palabras del Señor en la institución de la eucaristía, tiene más fuerza todavía, si tenemos en cuenta que San Cirilo pertenecía a la escuela alegórica de Alejandría y por esta misma razón su argumento pesa más para probar el carácter real y no figurativo de la presencia de Jesús en el sacramento. El termina con una exhortación a creer por la fe. Cristo, dice él, no nos puede engañar, porque es la verdad, cuando dice: «τὸυτό μου ἔστι τὸ σῶμα» καὶ «τὸυτό μου ἔστι τὸ αἷμα»¹⁷⁹.

Entre los textos inciertos y espurios hay un *Comentario a los cuatro Evangelios*, atribuido a Pedro de Laodicea (s. VI), que contiene el mismo argumento de San Cirilo y, cuya fuerza probativa es, filológicamente hablando, la misma. Transcribo el texto griego y su correspondiente versión latina:

«Οὐ γὰρ εἶπε, τὸυτό ἔστι τὸ σῶμα-
λον, ἀλλὰ «τὸυτό μου ἔστι τὸ σῶ-
μα» δεικτικῶς, ἵνα μὴ νομίσης τις
τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα.»

«Non enim dixit, Hoc est sym-
bolum, sed, panem indigitando,
Hoc est corpus, ne forte quis fi-
guram esse tantum, quae visu
percipiebantur, autumnaret»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ San Cirilo de Alejandría, *Comentario a San Mateo*, T. E. P. BAC, t. II, 376, núm. 602.

¹⁸⁰ Cf. Pedro de Laodicea, *Comentario a los cuatro Evangelios*, T. E. P. BAC, t. II, 803, núm. 1405.

S. Juan Damasceno, escribiendo *Sobre Fe Ortodoxa*, enseña que el pan y el vino no son figuras (tipos del cuerpo y sangre de Cristo, μή γένοιτο dice Damasceno. Pues dijo el mismo Señor: «Τοῦτό μού ἐστι,» οὐ τύπος τοῦ σώματος, ἀλλά «τὸ σῶμα» καὶ οὐ τύπος αἵματος, ἀλλά «τὸ αἶμα».

Y prueba su aserto con las palabras de Cristo a los judíos: «Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis su sangre, no tenéis vida en vosotros, etc. (Io. 6, 53-56)¹⁸¹.

Los textos estudiados, de San Cirilo de Alejandría, el espurio de Pedro de Laodicea y San Juan Damasceno, son los más significativos, que he encontrado espigando por los Textos Eucarísticos Primitivos. Estos textos que he comentado, atacan duramente toda interpretación alegórico-simbólica de las palabras de Cristo en la institución de la Sagrada Eucaristía.

Después de todo lo dicho, la traducción que más se acomoda y responde al sentido antes expuesto, es la siguiente:

«Este es mi cuerpo», y
«esta es mi sangre».

Según el esquema, que he dado antes sobre la simétrica disposición de las fórmulas de consagración del pan y del cáliz, se ha buscado una equilibrada estructura, un paralelismo de pensamientos y formulación de los mismos. Así vemos que a un concepto temporal del n. 1 «Qui *pridie* quam pateretur», corresponde, paralelamente, otro dato temporal en la consagración del cáliz, n. 1, «Simili modo *postquam* coenatum est». La correspondencia está clara, y creo que a esta correspondencia de ideas en el tiempo debe corresponder la del gesto, aunque expresamente no lo diga, al bendecir el cáliz, pues está sugerido por el «Simili modo» y por «item» que, por no proporcionar demasiado la duración de la recitación consecrativa del cáliz, han condensado la fórmula descriptiva del gesto de elevación de los ojos¹⁸².

181 Cf. San Juan Damasceno, *Sobre la Fe Ortodoxa*, T. E. P. BAC, t. II, 235, núm. 1.332.

182 Para otros detalles que ayudan a aclarar lo dicho, véase pp. 117-118 de Maertens, en su ya conocida obra.

«PRAECLARUM»

«De las ochenta anáforas conocidas, el canon romano es el único que califica al cáliz de «praeclarum». Estas son palabras de *Maertens* en su ya conocida obra *El Canon Romano de la Misa*, p. 118. No sé qué entiende Maertens por anáfora, pero de las ochenta narraciones que trae Cagin, de la institución de la Eucaristía, en la p. 227, con el número 12, aparece el calificativo «praeclarum», dicho del cáliz¹⁸³. Es cierto que de las ochenta que cita Cagin sólo el Missale Stowense trae este paralelo con el canon romano. Este adjetivo está tomado del Antiguo Testamento, Salmo 22, 5¹⁸⁴.

Al traducir el término *κράτιστον* por rebosante creo que pierde parte del sabor que tiene en los LXX. El adjetivo *μεθύσκον* que la Vulgata traduce por «inebrians», podríamos traducirlo por «embriagador», y el *ὡς κράτιστον*, que la Vulgata traduce por «quam praeclarum est», podemos traducirlo: «cuán excelente (precioso) es!». ¿Por qué esta versión, en contra de la copa rebosante de la que hablan las versiones españolas y comentaristas? Según protocolo, exigido por la hospitalidad oriental, el huésped debía ser ungido en la casa del anfitrión y participar de todos los signos externos de amistad, entre los

183 Cf. Dom Paul Cagin, *L'Eucharistia*, 227: «simili modo accipit et hunc *praeclarum* calicem», leemos en el Missale Stowense.

184 En realidad, de las versiones que he leído, sólo la Vulgata traduce el original griego de los LXX, que reza así:

«...καὶ τὸ ποτήριόν σου μεθύσκον ὡς κράτιστον.»

En la Vulgata leemos:

«Parasti in conspectu meo mensam,
adversus eos qui tribulant me;
Impinguasti in oleo caput meum;
Et calix meus *inebrians* quam *praeclarus* est!».

Salmo 22, 5 en *Septuaginta* t. II (Stuttgart 1965) 21. Cf. *Biblia Vulgata* 9.^a ed., BAC, 1953, 630 *Salmo* 22, 5. Cf. Ludwig Eisenhofer, *Liturgik*, Fr. in Br. t. II, 1933, 183. El término griego *μεθύσκον* equivale a «inebrians» en la Vulgata, y *κράτιστον* a «quam praeclarus est» de la misma Vulgata, matices que no quedan reflejados, según el comentario que he hecho antes, en las versiones españolas que he leído, a saber *Sagrada Biblia*, versión de Pedro Franquesa y José M.^a Solé (Barcelona, Edit. Regina, 1967). *Biblia de Jerusalén* (Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1967). *Sagrada Biblia*, en versión de Bover y Cantera, BAC, 1957. *Salmos*, Texto Oficial Litúrgico, con introducción y notas de Luis Alonso Schökel (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1966). *La Sagrada Escritura*, A. T., IV, comentario de los Profesores de la Compañía de Jesús (Madrid, BAC, 1969).

que no podía faltar la copa. Ahora bien, este rito de la copa no se puede desvincular de todo el contexto del Salmo. El pastor bueno ofrece (*Salmo 22*, 1-6):

- a) fresca hierba,
aguas de reposo - bienes materiales.
- b) guía por senderos de justicia,
no teme el valle tenebroso - cuidados espirituales.

Toda la fuerza expresiva del pastor frente a sus ovejas, pasa, de repente, a un plano personal del salmista frente al enemigo. Y en el versículo 5 crea, a modo de síntesis, un cuadro de contrastes: la fresca hierba y agua de reposo se han convertido en vino embriagador por ser un vino *excelente en calidad*; frente al valle tenebroso, se ha colocado el enemigo personal, el cual no puede hacer sufrir al que saborea la copa de la amistad y la unción de la hospitalidad. Quizá habría que traducir el «praeclarum», recogiendo lo dicho, por «excelente»; de esta forma quedaría con un sentido ambivalente de vino que sobresale por su calidad embriagadora y que desborda; no pienso que «rebotante» sea el primer sentido que encontremos con los LXX¹⁸⁵. Sí, «excelente», con su doble matiz de «calidad» y «salir de» sería la mejor versión (ver la traducción). Este es el sentido que creo que tiene «praeclarum» y así lo entiendo, no obstante, al traducir he puesto «glorioso» por ser menos llamativo y entrar en el campo semasiológico de «praeclarum».

¿Consagró Jesús vino mezclado con agua? Como un apartado, dentro del estudio de la consagración, voy a tratar este tema, siguiendo la numeración de páginas y notas del capítulo de la consagración. Las principales liturgias orientales mencionan la mezcla de agua y vino en la fórmula del vino¹⁸⁶. Dom Paul Cagin, de las 80 narraciones que trae de la institución eucarística, 54 hablan expresamente de la mezcla de agua y vino, al tomar el cáliz para pronunciar las palabras sobre el

185 Dom Botte traduce «praeclarum» por «précieux», cf. *L'Ordinaire de la Messe*, 81.

186 Juangmann, *El Sacrificio de la Misa*, 755: Ὁμοίως καὶ ποτήριον κερύσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος. εὐλογῆσας Igualmente mezclando el cáliz de vino y agua, dando gracias...

mismo¹⁸⁷. Es San Justino quien en su *Primera Apología*, nos dice: acabadas las preces, se presenta al que preside, pan, una copa de agua y otra de vino mezclado con agua¹⁸⁸. El texto de San Justino es el primer testimonio cristiano que tenemos del uso de la copa de agua en la liturgia bautismal. La Tradición interpretó, el dar la copa de agua al neófito, como beber leche y miel; era un símbolo de la limpieza interior, mientras que la del cuerpo se realizaba en el agua de la fuente bautismal¹⁸⁹. La segunda copa de vino mezclado con agua, era, sin duda, una costumbre que entroncaba con la última cena del Señor, aunque de raíces precristianas¹⁹⁰, pues Cristo celebró su banquete pascual, según la costumbre rabínica¹⁹¹.

El Concilio de Trento, en su sesión XXII, cap. 7, da tres motivos para la mezcla de agua y vino: a) porque se cree que así lo hizo Cristo; b) porque representa el agua y la sangre salidas del costado de Cristo, y c) porque en el *Apocalipsis* los pueblos están representados en el agua. Volviendo al apartado primero, se cree que así lo hizo Cristo: «tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur». Es en esta expresión,

187 Cf. Dom Paul Cagin, *Eucharistia*, 225-244. La copa es mezclada, como es natural, antes de la fórmula ritual.

188 Cf. San Justino, *Apol. Primera*, c. 65, T. E. P. BAC, I, 61, núm. 91. «El mencionar aquí San Justino dos cálices, uno de agua sola y otro de vino medclado con agua, mientras que en el c. 67 no habla sino de agua y vino, se debe a que en este c. 65 describe la misa de los catecúmenos en la cual se daba a los recién bautizados, agua; nota tomada de Jesús Solano en T. E. P. BAC, I, 61, que a su vez cita a Quasten: F P f. 7. p. 1, p. 17, nota. Cf. San Hipólito, *Tradición Apostólica*, T. E. P. BAC, I, 119, núm. 173; en este pasaje nos habla del cáliz mezclado con agua.

189 Cf. Mario Righetti, *Historia de la Liturgia*, BAC, II, 87. Cf. A. G. Martimort, *La Iglesia en Oración* (Barcelona, Herder, 1964) 302, y en la nota 21 leemos: «En realidad, hay dos copas, una de agua y otra de vino ya mezclado. La presencia de la copa es quizá una particularidad bautismal». Hipólito habla de tres cálices: de agua, leche y vino. La leche con la miel, como dice Hipólito, para indicar que se trata de la plenitud de la promesa hecha a los padres en el A. T. (cf. *Ex.* 3, 8), pues Cristo se da en alimento a los pequeños, haciéndose dulce y suave para la amargura del corazón; cf. Hipólito, *Tradición Apostólica*, T. E. P. BAC, I, 119-120, núm. 173 y 174.

190 Denzinger, *Ench. Symbolorum*, núm. 945: «Monet deinde sancta Synodus, praeceptum esse ab Ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent (can. 9), tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum quia a latere eius aqua simul cum sanguine exierit (*Io.* 19, 34), quod sacramentum hac mixtione recolitur. Et cum aquae in Apocalypsi beati Ioannis *populi* dicantur (*Apc.* 17, 1, 15-17), ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur». Cf. Hipólito, cita anterior.

191 Cf. *Prov.* 9, 1-6. Profesores de Salamanca, *Biblia comentada*, BAC, IV, 728. San Cipriano, T. E. P. BAC, I, 151-152, núm. 214. San Cipriano presenta el cáliz mezclado de Jesús como la realidad del tipo o figura del cáliz del A. T. de *Prov.* 9, 1-5.

donde podemos y debemos profundizar más, para descubrir, en lo posible, las raíces más profundas de esta costumbre oriental, pues las otras dos partes mencionadas por el Concilio, no hubieran tenido lugar, sin un precedente histórico judío - pagano. Era costumbre entre los griegos mezclar el vino con agua, uso observado en tiempos de Cristo, en Palestina¹⁹². ¿Se puede hacer un poco de luz sobre esta lejana fuente, que ha influido en la liturgia cristiana? Creo que sí.

Era costumbre entre los orientales mezclar el vino con agua, para atenuar su fuerza; a veces lo mezclaban con especias aromáticas para hacerlo más agradable al paladar¹⁹³.

En el párrafo siguiente tomado de la *Odisea*, encontramos entre otros elementos, el agua y el vino que en la Misa son ofrecidos juntos. A Ulises, en el canto décimo de la *Odisea*, se le instruye sobre la manera de hacer una libación a los muertos. Debía abrir un hoyo de un codo por cada lado. Tenía que hacer sobre este hoyo una triple libación, primero con hidromiel, luego con vino dulce y la última con agua sola, y todo debía ser espolvoreado con harina. Esta libación tenía por fin hacer que las inconscientes sombras del hades recobrasen su conciencia momentáneamente¹⁹⁴.

El dios Hermes, en *Ploutos* de Aristófanes, se lamenta de que ya nadie le ofrece la antigua libación de la mezcla de agua y vino¹⁹⁵.

Las proporciones de agua y vino variaban; podía ser un tercio de agua¹⁹⁶. La mitología presenta a los dioses asirios y babilonios en el Olimpo, banquetando con pan y vino, preparado éste con especias. En efecto, para el culto asirio y babilonio, se toma, ante todo, agua pura, pero los dioses desean vinos puros, y éstos mezclados; utilizan hasta ocho clases de

192 Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 585. Cf. Mario Righetti, cf. cita 189 de este capítulo.

193 Cf. *Is.* 5, 22. *Salmo* 74, 9. Profesores de Salamanca, *Biblia Comentada*, BAC, IV, 728.

194 Cf. Homero, *Odisea*, 10, 521-526 y 11, 29-33. Cf. E. Rohde, *Psiqué* (México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948) 38-39.

195 Cf. Aristófanes, *Ploutos* (o la Riqueza), verso 1132 (París, Ed. «Les Belles Lettres», 1963) 143. Cf. Lorenzo Riber, comentando a Horacio *Od.* III, 1, 44 (Madrid, Ed. Aguilar, 1967) 716, n. 8.

196 Cf. *Diccionario del Mundo Clásico* t. I (Barcelona, Ed. Labor, 1954) 436-438, núm. 7.

vino del país, cerveza, aguamiel; toda clase de cervezas están a disposición de los convidados ¹⁹⁷.

Esta costumbre oriental cristalizó en el mundo palestinense; así, después de encender el lucernario y lavarse las manos, el presidente o padre de familia, en la comida familiar, entrega la copa mezclada con agua y vino e invita a los asistentes a asociarse a su acción de gracias: «Demos gracias a nuestro Dios, que nos ha alimentado de su abundancia» ¹⁹⁸. Hay, como vemos, un arranque histórico, precedente cultural pagano, para el judaísmo y que, sin duda, estaba en uso en la comunidad judía. Cristo, con los suyos, se acomodó a las costumbres de sus compatriotas. Esta es la razón primera y más importante de la mezcla de agua y vino en el cáliz de la misa.

En nuestra misa el agua entra en menor proporción que en las liturgias orientales. Entre los asirios y jacobitas es costumbre, desde antiguo, poner la misma cantidad de agua que de vino, costumbre ya existente en los tiempos de Cristo ¹⁹⁹, y también en la primitiva Iglesia, con más o menos diferencias. El agua y el vino mantuvieron su disputa proporcional, en la copa eucarística, hasta el siglo XIII, tiempo en el que se contentaban con exigir más vino que agua. A partir de entonces venció el vino, quedando el agua reducida a su más mínima expresión, la suficiente para mantener el simbolismo. Fue entonces cuando se introdujo la costumbre de la cucharilla. Entre los orientales, la mezcla de vino y de agua, fue motivo de enconadas disputas teológicas. De la visión teológica acerca de la persona de Cristo dependía, a veces, la proporción y hasta la supresión de uno de los dos elementos: agua o vino ²⁰⁰. San Cipriano, siglo III, explicó el valor simbólico de la mezcla. El vino, que es Cristo, nos absorbe a nosotros como el agua es absorbida por el vino. Hay una estrecha unión entre Cristo y los fieles, y de aquí llega a concluir San Cipriano que «si

197 Cf. Edouard Dhorme, *Les Religions de Babylonie et D'Assyrie*, Preses Universitaires de France, 221-224. Cf. Van der Leeuw, *Fenomenología de las Religiones*, 351.

198 Esta plegaria pertenece a los años 103 a 67 antes de Cristo. Cf. Louis Bouyer, *Eucaristia* (Barcelona, Herder, 1969) 92-93.

199 Cf. nota 195 de este artículo.

200 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 586-587. Es una fuente sirio-occidental del año 538, así como en una disposición nestoriana de hacia el 900, se declara lícita la proporción de dos terceras partes de agua; cf. también nota 61 de las mismas páginas.

alguien no ofrece más que vino, la sangre de Cristo empieza a existir sin nosotros, pero, cuando no se ofrece más que agua, el pueblo empieza a encontrarse sin Cristo²⁰¹.

Más tarde, partiendo de *Io.* 19, 35, se acuñó el simbolismo siguiente: La mezcla es la sangre y el agua que salió del costado de Cristo. El simbolismo de la unión entre Cristo y su Iglesia se reforzó al interpretar el ya citado texto del *Apocalipsis* 17, 15; de ahí que los pueblos ofrendasen el agua por manos de los cantores²⁰². El Concilio de Viena ve en la mezcla a la Iglesia, esposa de Cristo, saliendo de su costado como Eva salió del costado de Adán²⁰³. El Concilio Tridentino se hace eco de los simbolismos anteriores y cita los dos pasajes de *Io.* 19, 34 y *Apoc.* 17, 15²⁰⁴. Y el Concilio Vaticano II dice que el «comienzo y el crecimiento de la Iglesia están simbolizados en la sangre y el agua, que mana del costado de Cristo crucificado» (*Io.* 19, 34)²⁰⁵.

201 Este pensamiento de San Cipriano obedece a la interpretación de mística unión entre los dos elementos mezclados en el cáliz, pero «Item in sacramentis novae legis nihil est de substantia ex parte sacramentorum nisi quod efficit quod figurat, sed aqua apposita nihil efficit, quia nec verum corpus nec mysticum, quia effective et significative est tibi utrumque, etiam si aqua non apponat». El mismo hecho de que la Escritura no diga nada al respecto, es un dato que, como ya he indicado antes, se supone por ser costumbre entre los judíos, y por esa misma razón Cristo se acomodaría a esta costumbre. Además, el silencio del N. T. indica que no hay ningún significado especial en el agua mezclada con vino, como después han visto los Padres y los Concilios. Cito textualmente unas palabras de G. Biel: «Item dicitur graecos aquam non apponere, et tamen non negat ecclesia latinorum eos vere conficere. Item nihil est de necessitate huius sacramenti materialiter quod non remanet, neque secundum substantiam neque secundum accidens. Sed aqua mixta non manet secundum substantiam, quia convertitur in vinum», de su obra *Canonis Missae Expositio*, t. II, 15-26. Cf. Concilio Flor. (oec. XVII), Decretum pro Armenis (de sacramentis), Denzinger, núm. 698: «Aqua enim populum significat, secundum illud Apocalypsis: «Aquaе multae... populi multi (*Apoc.* 17, 17).

202 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 585-86.

203 Cf. Denzinger, *Ench. Symb.*, núm. 480. Cf. Prudencio, *Dittochaei*, 166 hablando de la herida del costado da una interpretación alegórica: sanguis victoria, lymph a lavacrum est.

En el *Ritual del Bautismo de Niños* encontramos la siguiente oración de bendición: «Bendito seas, Dios Hijo único del Padre, Jesucristo, porque de tu costado abierto hiciste brotar agua junto con la sangre, para que de tu muerte y resurrección naciera la Iglesia. (Tomado de la III Bendición e Invocación a Dios sobre el Agua, p. 143).

204 Denzinger, *Ench. Symb.*, núm. 945. San Hipólito, T. E. P. BAC, I, 112, núm. 163: «Yo he amado tus pechos más que el vino» (*Cant.* 1, 4), no más que aquél que es mezclado por Cristo».

205 Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática sobre la Fe, cap. 1, núm. 3.

De todo lo dicho hasta ahora, podemos sacar la conclusión siguiente: La antigua costumbre oriental de mezclar el vino con agua pasó a Palestina, estando generalizada la costumbre en tiempos de Cristo, y aunque ni los Sinópticos ni San Pablo hablan de la mezcla en el relato de la cena, suponemos, con el Concilio de Trento, «quod Christum Dominum ita fecisse credatur». Después la Iglesia cristianizó la antigua costumbre pagana o judío-pagana, dando interpretaciones simbólicas, símbolos que ya no arrancan ni del judaísmo ni del paganismo, sino de *Io.* 19, 34 y *Apoc.* 17, 15.

8. UNDE ET MEMORES

En forma de relato histórico se presenta las palabras de la consagración. Dejadas en su formulación, sin contexto que las arrope, refieren algo que hace tiempo sucedió. Pero el sentido de las oraciones que siguen, y sobre todo, la adoración de las sagradas especies, indican que las palabras de la consagración han realizado lo que dicen²⁰⁶.

El mandato del Señor: «Haced esto en memoria mía» («Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis»), enlazan con la oración siguiente por medio de la partícula «unde»²⁰⁷. El mandato del Señor «Haced esto en memoria mía», en cierta manera, queda aislado de su contexto pascual. El relato de Pablo, por su misma insistencia, hace desaparecer toda ambigüedad. Cuando el apóstol llega al final del relato, comenta personalmente el mandamiento de Jesús: «cuantas veces coméis este pan y bebéis este cáliz»²⁰⁸; son, pues, los dos gestos sacramentales los que constituyen el memorial del Señor²⁰⁹. El «haced esto» significa, ante todo, tomar, bendecir,

206 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 775.

207 Conjunciones semejantes encontramos en los formularios romanos (igitur, ergo), y en la mayor parte de las orientales (τάνυν, ὅν), cf. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Berlín 1967) 50-1.

208 Cf. *I Cor.* 11, 26.

209 Cf. Louis Ligier, *De la Cena de Jesús a la Anáfora de la Iglesia*, La Maison Dieu, El Canon de la Misa (Barcelona, Edit. Liturgia Española, 1967) 159-165.

consagrar y repartir, también comer y beber, como requiere explícitamente la *Epístola a los Corintos*. Según la teología paulina, este memorial, incluye la participación en el pan y en el vino. Lo que define el memorial es la totalidad del rito de la cena: la comunión y la bendición²¹⁰. Por eso, la Iglesia se sumerge en el misterio de Cristo, cuando comulga con Cristo eucaristía. El «haced» determinado por «esto», queda suficientemente claro.

Al margen de toda actitud interior del hombre, el memorial del Señor tiene un valor real y objetivo. «La conmemoración que Jesús pide, no se sitúa primariamente en el espíritu y en el corazón de los suyos, sino en la misma celebración, que es la bendición y la comunión²¹¹. Mas este concepto del memorial, esencialmente definido por un obrar, no llega a ser plenamente inteligible, si no damos a las palabras de Cristo un significado plenamente sacramental. Y este sacrificio no lo es tal, si no es en relación con el sacrificio de Cristo. «Esta relación es lo que se llama memorial, y es de esta manera como podemos decir que no hay sacrificio cristiano sin memorial»²¹².

«Memoria» significaba, al principio, *recuerdo* (Gedächtnis), pero después también significó la capilla del mártir en las sepulturas de los apóstoles y mártires. Optato de Mileve hace notar las piadosas visitas a estas «memorias» y los sacrificios que allí se celebraban, en la Iglesia antigua, como expresión de la «Communio Sanctorum»²¹³. Estos pequeños monumentos, llamados «cellae» o «memoriae» (Martyrum), habían sido edificados sobre las tumbas de mártires famosos²¹⁴. Los primeros

210 Cf. Paul Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (Munich 1960), tomado de la «Maison Dieu», ver cita anterior, p. 161.

211 Cf. N. A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, en *StT* 1 (1947) 67-95. Tomado de la «Maison Dieu», ver la cita 209 de este artículo, p. 161.

212 Cf. Th. Maertens, *El Canon de la Misa*, 125-27.

213 Cf. Odo Casel, *Das Christliche Opfermysterium*, 417. Cf. Forcellini, *o. c.*, t. III, 216.

214 Cf. Jungmann, *La Liturgia de los Primeros Siglos*, 274-75. Este tipo de monumentos era conocido entre los paganos. Cuando no había espacio suficiente en las galerías subterráneas, a los mártires más importantes, se les construía monumentos al aire libre (hablamos del siglo IV). Estas «cellae» o «memoriae» eran pequeñas capillas exteriores. Delante de la «cella» había espacio suficiente para reunirse y celebrar un servicio conmemorativo. Para una mayor ampliación del tema en el mundo pagano y cristiano, cf. G. Van der Leew, *Fenomenología de la Religión*, 121-27 y 227-31. También Maertens, *o. c.*, 125.

cristianos tenían, pues, una profunda admiración por los restos que encerraban las tumbas de mártires. Si he recordado estos «memoriae», es para ver que, cuando Cristo habla de «haced esto en memoria mía», no se refiere para nada a las «memoriae» antes citadas. Es cierto que la veneración, que los cristianos tenían por los restos de los mártires y apóstoles, superaba al valor que tenían el recuerdo de los héroes y famosos del paganismo²¹⁵, pero la acción realizada en la eucaristía, cuya memoria realizamos nosotros, trasciende, a su vez, todo el alcance sacral y ritual de la memoria de los mártires.

Copio un largo, pero interesante párrafo, de Udina: «Las únicas acepciones —dice él— que tiene «memorial» en los diccionarios (Real Academia, Enciclopedia Espasa, Casares, etc.) son los de un escrito para recordar, pedir o demostrar algo. En el latín no clásico, se introdujo «memoriale» para significar un objeto o una acción que recuerda o sirve para recordar; en castellano, no sé que haya reconocido esta acepción ninguna autoridad lingüística o filológica, y sí sé que es inusitada, o poco menos, en el lenguaje. Pero además de esto, la traducción no es fiel. El texto original no trae la palabra «memoriale», sino «memoria»: *Haec quotiescumque feceritis, in mei MEMORIAM facietis*: «Cuántas veces hagáis estas cosas (esto), las haréis (lo haréis) en (o para) MEMORIA mía (o de mí)». Es decir, recordándome o para recordarme, «haréis esto»; no dice «haréis el MEMORIAL que me recuerda o que sirve para recordarme». No fue hacer o celebrar su MEMORIAL lo que Cristo encargó, sino hacer ESTO que yo he hecho, y ESTO hacer en memoria o conmemoración mía; *HOC facite in meam commemorationem* (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24, repetido en 11, 25). Que «memoria» pueda tener acaso algún peligro de recordación subjetiva (como alguno dice), y «memorial» no lo tenga (según aquel mismo), no es razón, aun suponiendo verdadero este peligro, para cambiar una palabra que, no sólo es propia del texto original, sino de la misma Sda. Escritura. (ἀνάμνησις, anámnēsis, en los textos citados) y, según los dos autores sagrados inspirados, pronunciada (en arameo) por Jesucristo mismo»²¹⁶.

215 Cf. cita anterior de Van der Leeuw, 228-29.

216 Antonio Udina Martorell, 'La Traducción del Canon', *Revista Cris-*

Por exigencia de una conmemoración «en espíritu y en verdad»²¹⁷, real, objetiva y de profunda vivencia comunitaria, es por lo que la oración inmediata al mandato del Señor, es el «Unde et memores», ofreciendo lo mejor que la comunidad posee, que es el don supremo, hecho cuerpo y sangre²¹⁸. Hermosamente lo dice Jungmann. «Notre sacrifice est en même temps une célébration commémorative où nous sont rappelés non seulement la passion et la mort de Notre Seigneur, mais aussi fait tout ce qu'il signifie pour nous et tout ce qu'il a fait pour nous. Mais le souvenir et le rappel sont intimement liés à la prise de conscience et à la reconnaissance; «to think» (penser) et «to thank» (remercier) sont des notes apparentés, qui dérivent d'une même racine»²¹⁹.

Esta Iglesia, que celebra la «memoria» del Señor, se caracteriza en la oración «Unde et memores», como «servi tui» y «plebs sancta». Esta comunidad sacrificante enlaza fuertemente, en postura de agradecimiento, con la conjunción causal «unde», tan frecuente en los textos romanos antiguos y las liturgias orientales²²⁰. La unidad del sacrificio de Cristo con los fieles está conseguida por «unde». A través de esta partícula, se adentra el cuerpo de la Iglesia en el sacrificio. Se une a Cristo cabeza, y, como una única familia, se pone en actitud de ofrecimiento.

Hablando en términos teatrales, sería como un acto en dos cuadros. En el primero tendríamos a Cristo, cabeza, que realiza el acto supremo de la redención, y en el segundo cua-

tiandad (Barcelona 1968) 44-5. Cf. Jungmann, *La Gran Plegaria Eucarística de la Misa* (Barcelona, Editorial Litúrgica Española, 1968) 14, n. 2.^a (esta nota es del P. José Sola, el traductor).

217 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 776 y en la nota 5 leemos: «Inequivocas son también muchas palabras de los santos Padres; así, p. ej., lo que dice San Crisóstomo, *In Hebr. hom.* 17, 3: PG 63, 131: «Sacrificamos todos los días, haciendo conmemoración de su muerte» (ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ) o Teodoro de Ciro, *In Hebr.* 8, 4: PG 82, 736: «Es manifiesto que no ofrecemos otro sacrificio (que Cristo), sino hacemos aquella única y salutífera conmemoración» (μνήμην ἐπιτελοῦμεν) En el siglo IX escribió Floro Diácono, *De actione miss.* c. 63 (PL 119, 54 D): «Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio et annuntiatio, quae non tam verbis quam mysteriis ipsis agitur».

218 Cf. Ludwig Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, Zweiter Band, pp. 185-86.

219 Cf. Jungmann, *La Liturgia des Premiers Siècles*, 81. Cf. Dom Botte y C. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, 77, n. 3.

220 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 775, n. 1.^a.

dro es el resto del cuerpo, quien hace lo mismo. El segundo cuadro está constituido por el sacerdote y el pueblo: «nos servi tui, sed et plebs tua sancta». Estos «servi» no están aislados del resto del pueblo, como pasaba en la antigua alianza, sino que todos a una hacen sacrificio²²¹. Sobre este punto trae Tertuliano un interesante comentario: «Differentiam inter ordinem et plebem contituit ecclesiae auctoritas»²²². Los *ordines* son en Roma las dos clases de senadores y de caballeros, y los demás son la *plebs*; como entre los griegos existía la clase sacerdotal, llamada κληρος ο προσβύτεροι, frente a λαός. Mas este λαός o esta *plebs*, que no era reconocida dentro del mundo de los hombres libres, se adelanta con una realidad nueva, presentándose, juntamente con los ministros del culto, a ofrecer el sacrificio (nos servi tui sed et plebs tua sancta)²²³.

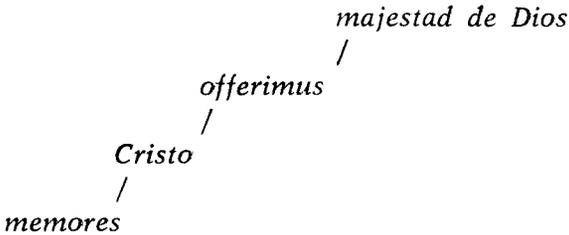
Después de la nota 223, podemos entender mejor la revolución socio-religiosa, que supone llamar a los ministros «servi tui» y al pueblo «plebs tua sancta». El plural «servi» se

221 Cf. Th. Maertens, *El Canon de la Misa*, 127.

222 Tertuliano, *De exhortatione castitatis*, c. 7. Cf. Félix Rütten, *Philologisches zum Canon Missae* (Freibur i. Br. Stimmen der Zeit, 1938) 44: «λαός ist darum in der christliche Terminologie älter als *plebs*; λαϊκός ging als Lehnwort *laicus* in die lateinische Kirchensprache über. Aber der erste Zeuge der lateinischen Christensprache hat auch den Satz geschrieben: Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas. So also bezeichnet er Priesterschaft und Volk, *ordo et plebs*, und damit mit eine Schläge klar, wie der römisch-lateinische Christ gedacht hat. *Ordines* sind in Rom die zwei Stände Senatoren und der Ritter, das übrige ist *plebs*». Y en la nota 2.ª de la misma página leemos: «Der Biograph des hl. Cyprian, Pontius, sagt (ebenfalls noch im 3. Jahrh.) unbedenklich *plebeius* statt *laicus* und unterscheidet *presbyteri, plebei, catechumeni*».

223 Cf. Félix Rütten, *o. c.*, 45. Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 781, n. 29. Para ver el alcance revolucionario, que tienen las palabras «servi y plebs» en el canon romano, quiero dar unos datos histórico-sociales. Anteriormente ya he hablado del pensamiento de Aristóteles, sobre los esclavos. Entre los bárbaros (también en Grecia), el padre de familia tenía derecho a vender a sus hijos. Y en la misma Atenas, el padre que por pobreza o egoísmo, no quería educar a sus hijos, podía, si quería, dejarlos, al nacer, abandonados. El recién nacido perecía, o si tenía la suerte de ser recogido por alguien, como Edipo, vivía, pero sometido a la esclavitud. Los proletarios, que morían de hambre, se podían vender a sí mismos, como esclavos, a fin de que su dueño los alimentase, cf. Robert Flacelière, *La Vie Quotidienne en Grèce* (Hachette 1959) 65-66. En Roma los esclavos corrían la misma suerte aunque no todos eran tratados de la misma manera; pero los cuestores romanos vendían los esclavos al mejor postor en los mercados especializados. Catón habla de los esclavos agricultores, y dice de ellos que se mantienen mientras son rentables, después, cuando envejecen, se venden igual que los arados y los hierros inservibles, es decir, se venden en concepto de chatarra. Todo se reduce a un concepto de rendimiento monetario, cf. André Aymard y Jeannine Auboyer, *Roma y su Imperio*, t. II (Barcelona, Ediciones Destino, 1960) 186-87.

refiere por lo menos, al sacerdote y al diácono ²²⁴. El calificativo «sancta» eleva a esta familia de la Iglesia a un orden muy diferente del que las mismas palabras sugieren ²²⁵, lo mismo le ocurre a «plebs» ²²⁶. Este pueblo (plebs) así santificado, ya puede atreverse a ofrecer al Padre a su mismo Hijo ²²⁷. A simple vista, suena a audacia tal ofrecimiento, pero el «offerimus», tan distanciado en el estilo latino, queda justificado por el «memores», obedeciendo al deseo de Jesús «...in mei memoriam facietis», después de haber recordado los acontecimientos más importantes de la redención. Dando otra posible formulación de las palabras, podemos ver el énfasis que tienen entre sí: «Unde et offerimus memores». Esta hubiera sido otra posible forma, pero el canon nos la presenta magistralmente pensada, buscando, por medio del estilo, la revalorización conceptual. A través de un ideograma lo podemos apreciar mejor:



El contenido del ideograma es el siguiente: la Iglesia que recuerda pone como intermediario a Cristo para poder ofrecer al Padre.

La Pasión de Cristo va escoltada por el calificativo «beatae», reforzado, además, por «tam». Esta partícula forma parte de una triple enumeración en la que se destacan importan-

²²⁴ El plural «servi» no sólo corresponde a las circunstancias del culto estacional romano, sino también a la costumbre antigua de que el celebrante siempre tenía un diácono a su lado, cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 781, n. 29, cf. Salmo 133, 1.

²²⁵ Cf. *Liv.* 25, 31, 5; *Cic. Verr.* 4, 112; *Cael.* 79.

²²⁶ Cf. *Cic.*, *Leg.* 3, 10, donde encontramos a la plebe en oposición a los patricios; cf. también *Cic.*, *Mil.* 95; *Hor.*, *S.* 1, 8, 10; *Juv.* 11, 194.

²²⁷ J. de Baciocchi, *L'Eucharistie* (Belgium, Desclée, Tournai, 1964) 41. A la sobriedad enumerativa del canon romano, al recordar los hechos más importantes de la salvación, la liturgia oriental despliega un catálogo mucho más amplio de hechos salvíficos; cf. Th. Maertens, *o. c.*, 128-29; cf. Hans Christoph Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti* (Kassel 1957) 150-51.

tes acontecimientos de la vida de Cristo: Pasión, Resurrección y Ascensión. En esta enumeración hay un marcado interés por destacar cada uno de los acontecimientos, intención que nos viene dada por las tres partículas empleadas que, al mismo tiempo que unen, distinguen y destacan; todo ello nos sitúa en un marco de valores eternamente duraderos²²⁸, pues así como «plebs» por ser «tua» y «sancta» se aleja totalmente de toda categoría social y pagana, del mismo modo los dolores de la Pasión de Cristo están valorados trascendentalmente, pues llevan en sí la semilla de la Resurrección y Ascensión a los cielos.

«Maiestas». Este título ¿arranca del estilo de la corte romana? No es necesario acudir a títulos imperiales, para explicar este vocablo, aunque seguramente hay influencias del protocolo palatino. En la lengua cristiana tenía el vocablo un sentido mucho más rico. «Maiestas» ha sido introducido en la lengua cristiana por las antiguas versiones de la Biblia. Tanto en los Salmos como en el N. T., «maiestas» traduce el griego *δοξα*, no en el sentido de la alabanza que Dios recibe, sino de la grandeza que El mismo posee²²⁹. Este matiz señalado por Isidoro Rodríguez, apoya también la presencia del adjetivo *praeclarus*, antepuesto a «maiestas».

Antes de llegar a la majestad de Dios, el «Unde» arranca del hombre mismo afincado en la tierra. Así los ministros y el pueblo recuerdan las acciones salvíficas de Cristo, el mediador y, a través de El, llega el ofrecimiento al Padre. Este cuadro ascendente en su desarrollo, nos recuerda el momento en que los Apóstoles y fieles clavan su mirada en el cielo, viendo elevarse a Cristo a las alturas, donde habita la gloriosa majestad de Dios²³⁰. En la estrofa quinta del himno ci-

228 Cf. Theodor Schnitzler, *Meditaciones sobre la Misa* (Barcelona, Herder, 1963) 107-108. Cf. Dom Botte y C. Mohrmann, *L'Ordinaire de la Messe*, 80, nota m, donde leemos una cita de San Ambrosio: «Ergo memores gloriosissimae eius passionis...» (*De Sacramentis*, IV, 6, 27).

229 Cf. Dom Botte, 'Maiestas', *L'Ordinaire de la Messe*, 111-112. Isidoro Rodríguez opina que, aun en los casos indicados por Dom Botte, *δοξα* indica algo externo, si bien en Yahvé y en el *λόγος* supone base interna; (de las notas tomadas en clase).

230 Bellamente expresa esta idea el oficio del día de la Ascensión: «Viri Galilaei, quid aspicitis in caelum?» y «Cumque intuerentur in caelum eum tem illum...», y «Videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum in cae-

tado en la nota leemos: «Tu, dux ad astra, et semita». En este cuadro vemos a Cristo, como guía y camino que lleva a la sede del Padre, motivo de inspiración para los artistas²³¹. La arquitectura ideológica de esta oración, a nivel divino y humano, es la siguiente: plebs — Cristo — maiestas. Esta *plebs* queda gozosamente cautiva de la gloria de la Ascensión como reza la liturgia:

«Dominus in Sina in sancto, *ascendens in altum captivam duxit captivitatem*»²³².

Antes de pasar al adjetivo específico de la ofrenda («*Hostiam puram...*»), hay una bella transición, un contraste. A partir del sustantivo «*maiestati*», siguen seis palabras combinadas en dos grupos de tres: «*tuae de tuis*» y «*donis ac datis*», aunque en sí no forman parte de la misma idea, puesto que «*tuae*»

lo...», de las antifonas de primeras vísperas. Y en el himno percibimos la última etapa de esta línea ascensional de Cristo: la diestra del Padre,

«*Perrumpis inferum chaos;
Vinctis catenas detrahis;
Victor triumpho nobili
Ad dexteram Patris sedes*» (Del himno de primeras vísperas)

Y el ya famoso:

«¡Y dejas, Pastor santo,
tu grey en este valle hondo, oscuro,
con soledad y llanto,
y tú rompiendo el puro
aire, te vas al inmortal seguro!».

Fr. Luis de León, *Obras Completas Castellanas*, BAC, 1944, 1.480.

231 Cf. *La Ascensión*, por G. de Cremona (Viñeta existente en la biblioteca de la catedral de Siena). *Ascensión*, de Tintoretto (Scuola de San Roque, Venecia). *Ascensión*, de Fouquet (Museo Condé, Chantilly).

232 Cf. *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia (Madrid 1970), ver «*excelso*». *Salmo* 64, 18-19, aunque al subir a lo alto, no se refiere, según el *Salmo*, al cielo sino a la conquista del castillo de Sión. *Aun cuando* esta Sión de Cristo ya estaba prefigurada por la Sión terrestre, cf. Profesores de la Compañía de Jesús, *Sagrada Escritura*, IV (Madrid, BAC, 1969) 245. *Excelso* habría que entenderlo también, además de la dimensión de altura, bajo el aspecto de esplendor luminoso, es *decir "glorioso"*. Cf. Isidoro Rodríguez, 'Concepto Precristiano del Templo y su Pervivencia en el Cristianismo', *Revista CONFER*, vol. VI, n. 13, abril-junio, 1965, 17, n. 73, de mucha importancia para el concepto de «*maiestas*». Creo, que Rodríguez discrepa de Dom Botte en *L'Ordinaire de la Messe*, 112, pues mientras Botte da una interpretación cristiana a «*maiestas*», a partir de $\delta\omicron\zeta\alpha$, Rodríguez arranca del mismo paganismo, buscando raíces más profundas.

Al mismo P. Isidoro le he tomado estas notas en clase «la *maiestas* o grandeza espiritual se representaba por una mayor dimensión de las esculturas, en los pueblos antiguos; es decir, la grandeza física, material, nos ayuda a la comprensión de la grandeza del espíritu». Recordar, por ejemplo, las grandes estatuas de los faraones.

acompaña a «maiestati», no obstante acústicamente sí que está unida a la palabra siguiente.

Otros detalles: las palabras son de una y dos sílabas y forman dos grupos: *tuae de tuis* = 2 + 1 + 2 y *donis ac datis* = 2 + 1 + 2. También vemos que las consonantes son conclusivas dentales: *t* y *d* agrupadas así: *tuae tuis*, *donis datis*. Estas pequeñas unidades sonoras ayudan a destacar las mismas ideas, pues, frente a lo que hemos visto de «tuis», etc., aparece la grandeza sonora, y con rima, de la frase siguiente: «*Hostiam puram*», etc.

Atrae nuestra atención la serie de cinco sustantivos con sus correspondientes adjetivos que matizan con escrupulosidad jurídica sacral las condiciones de la víctima ofrecida a la majestad de Dios: *Offerimus praeclarae maiestati tuae...*».

En el *De Sacr.* 4, 4 leemos: «*immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam*», con una clara y bien buscada gradación en los adjetivos. «El corrector ha debido pensar que el valor normal de *purus* en la lengua sacral romana resultaba más diáfano, con lo que restauró a su modo la serie: *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, buscando otras armonías y otra gradación que, sin embargo, adolece del defecto de subrayar sólo el carácter de pureza e integridad de la ofrenda»²³³.

Para los críticos resulta claro el sentido de la ofrenda sobre el altar, ritualmente presentada; esta no es otra cosa que el mismo Cristo presente en el altar; pero no faltan interpretaciones, como la de H. Elfers²³⁴, que opina que toda la frase que empieza por «*hostiam puram*», se refiere a los dones que todavía están por consagrar. Contra esta hipótesis está el mandato de Jesús: «Haced esto en memoria mía». San Cirilo, hablando del sacrificio del cordero, dice: «Y el cordero se comprende según la ley, como sacrificio puro e inmaculado», y sigue diciendo que los cabritos son ofrecidos en el altar por los pecados, realidad que comprobamos en Cristo que, como

²³³ Cf. Manuel C. Díaz y Díaz, *Liturgia y Latin*, Universidad de Santiago de Compostela, 1969, 63-64.

²³⁴ Cf. H. Elfers, *Theologie und Glauben* 33, 1941, 352 s., citado por Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 783, n. 38.

un sacrificio inmaculado, se ofrece a sí mismo al Padre en olor de suavidad²³⁵.

San Cirilo emplea el mismo calificativo, al hablar del cordero ritual judío y del Cordero del N. T.: ἄμωμον = inmaculado, pero con toda la carga de nueva realidad, que tiene en el sacrificio de Cristo, como ya hemos visto al citar sus palabras:

La expresión ἄμωμος —frecuente en San Pablo— recurre en *Hebr.* 9, 14 y en *I Pe.* 1, 19 hablando precisamente de Cristo, víctima y cordero inmaculado, irreprochable, intachable (todo eso significa el término griego) para el sacrificio de la Cruz. El que la liturgia romana presente la víctima a Dios con una escrupulosidad jurídico-sacral, no nos puede extrañar, porque era costumbre en los ritos cultuales de los asirios y babilonios y también de los griegos el presentar de esta forma las víctimas. Los dioses como moscas, rodean el altar para disfrutar del olorcillo agradable de los «holocaustos puros», de «los sacrificios puros»²³⁶.

Por último, en este contexto de ideas, quiero hacer una aclaración con miras a la traducción, pues veo que ha pasado desapercibida, tanto en la traducción oficial como en Udina. Me refiero a «panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae». Razón tiene Jungmann, al decir, que la doble expresión, final del «unde et memores» tiene una formulación más primitiva en el *Missale Gothicum* (Muratori, II, 654): «...offerimus tibi, Domine, hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem». Este texto lo considero muy importante, para aclarar la confusión creada, al traducir los genitivos *aeternae* y *perpetuae*. He visto que la traducción oficial, la enmendada de Udina, la francesa y la de Maertens, traducen los dos genitivos por «eterno». Pero, si en la traducción repetimos dos veces el mismo adjetivo, damos a éste un valor que

235 Cf. San Cirilo, *Gláfira Sobre el Exodo*, L. 2. Acerca del Sacrificio del Cordero, núm. 2, T. E. P. BAC, 1954, 360, núm. 575: καὶ ὁ μὲν ἄμωμος ὡς καθαρὸν τε καὶ ἄμωμον ὄμμα κατὰ νόμον νοεῖται. Y el cordero, según la ley, se entiende como un sacrificio puro e inmaculado.

236 Cf. Edouard Dhorme, *Les Religions de Babylonie et D'Assyrie* (París, Presses Universitaires de France, 1949) 221. Mucho más pura, que la de los paganos, es la ofrenda de los judíos por la que crearán realizar, siguiendo a *Malaquías* 1, 10-12, la consagración de todo el universo a la voluntad divina revelada en la ley, cf. Louis Bouyer, *Eucaristia* (Barcelona, Herder, 1969) 61-62.

no tiene en el original, pues yo creo que lo que el canon quiere destacar no es precisamente la categoría de tiempo, sino la cualidad del pan que es *santo* y la del cáliz que es de *salvación*, situando ambos en la eternidad, pero como una consecuencia de lo que son en sí: pan santo y cáliz de salvación. Es por esta razón, a mi parecer, por la que el texto original no ha querido destacar el concepto de eternidad buscando una variatio: «aeternae» y «perpetuae». Lo que he dicho lo confirma también la cita que he hecho del Missale Gothicum, en donde no encontramos el matiz de eternidad, siendo, como dice Jungmann, una formulación más primitiva. Según los cánones de la estética literaria, si se repite idéntica la misma palabra, se indica que sobre ella gravita el peso ideológico. Eso acontece en la versión, por repetirse *eterno*. En el original se evitó eso, empleando dos sinónimos, que tienen perfecta correspondencia en castellano: *eterno* y *perpetuo*. Los traductores, al decidirse por un solo vocablo, cayeron en otro descuido, que fue no respetar el orden de las palabras, para evitar que apareciese *eterno* al final del inciso, contra el original: panem sanctum vitae aeternae —et calicem salutis perpetuae=«pan de vida *eterna*— y cáliz de *eterna* salvación». Con tal versión han conseguido que, esta preciosa y cálida plegaria, acabe desafortunadamente en palabra aguda, cosa que se evita en griego (y, por supuesto, en latín) así como en castellano.

ASPECTO METRICO

Al estudiar la oración *Te igitur* he prescindido del ritmo cuantitativo. Esta oración se abre con un coriambo y termina con espondeo más crético, medidas solemnes y graves —cual conviene a esta plegaria eucarística— a igual que los epítritos, peones, créticos, dáctilos, espondeos y coreos de las restantes cláusulas, pies abundantes en Platón y Demóstenes, y de allí en Cicerón y otros autores griegos y latinos, incluso eclesiásticos. Lo mismo ocurre en la oración *Hanc igitur*, como hemos visto.

Ahora quiero analizar la oración *Unde et memores* en su aspecto métrico; Willis sólo habla de cursus²³⁷. Es tal vez la oración más cálida, más transida de emoción de todo el Canon y a la vez llena de majestad por el ritmo. Se explica, por ser lo primero que pronuncia el sacerdote después de la consagración, es decir, en presencia real de Jesucristo.

Diríase que está redactada según los cánones métricos de Demóstenes. Se perciben los ornatos introducidos por Gorgias en la prosa artística: asonancia, rima, homoióptoton, quiasmo, etc. El párrafo se hace corto, para que el ritmo sea más perceptible. Según las normas demostinas se huye de la aglomeración de sílabas breves, hasta el punto de que sólo dos veces hay tres breves seguidas. La gran afirmación *panem sanctum vitae aeternae* consta de nueve sílabas todas largas menos la primera, siguiendo el ejemplo de Platón, Demóstenes y aún San Pablo, cuando quiere destacar y realzar un pensamiento clave.

He aquí la oración *Unde et memores* en su aspecto métrico:

Unde ēt mēmōrēs, Dōmīnē (dácilo + peón 1.º) — nos servi-
tūi, sed et plēbs tūā sānctā (dácilo+coreo) — eiusdem Chris-
ti Filii tuī, Dōmīni nōstrī (coriambo + espondeo) — tam beātaē
pāssīōnīs (espondeo + epítrito 2.º) — nec non et ab inferīs rē-
sūrrēctīōnīs (crético+epítrito 2.º) — sed et in caelos gloriōsāē
āscēnsīōnīs (espondeo+dicoreo) — offerimus praeclarae maies-
tati tuae dē tuis dōnīs ac dātīs (espondeo + crético)
hōstīām pūrām (crético + coreo)
hōstīām sānctām (crético + coreo)
hōstīām immācūlātām (crédito+dácilo+espondeo)
pānēm sānctūm vítaē aētērnāē (ocho largas)
et calicēm sālūtīs pērpētūē (espondeo+coriambo).

9. SUPRA QUAE

En la *Tradición Apostólica*, la más antigua ordenación eclesiástica que se conoce, un obispo pide a Dios que le admita como servidor suyo a fin de poder ejercer, en su honor, su

²³⁷ Cf. G. G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy* (London, S. P. C. K., 1964) 115.

primacía sacerdotal. Para ello es necesario que Dios mire con rostro propicio, pues sin esta disposición por parte de Dios, no es posible ofrecer el sacrificio. Se pide, además, que esta disposición divina sea constante.

«...incessanter repropitiari vultum tuum...»²³⁸.

Y en las *Constituciones de los Apóstoles* leemos un texto parecido al del principio del «supra quae...» del canon romano: καὶ ἀξιούμεν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιον.²³⁹ Lo mismo ocurre con el siguiente fragmento del *Liber Mozarabicus Sacramentorum*. 1160... ut hanc tuae placationis hostiam, quam tibi offerimus manibus nostris, placatus accipias, eamque de caelica sede placato vultu respiciens benedicas». Y el Sacramentario Leonino: «Aspice, quaesumus, domine, quae oculis tuae maiestatis offerimus»²⁴⁰.

Las expresiones: «repropitiari», εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς y placato vultu respiciens» de los textos citados, anticipan la idea y la expresión del «propitio ac sereno vultu respicere digneris», de nuestro canon romano. Y no sólo en la liturgia cristiana, sino que la expresión «propitio ac sereno vultu respicere», aunque desconocida en la Biblia, es frecuente en textos clásicos y pertenece al lenguaje común²⁴¹. Y es que la mirada es signo de benevolencia y favor, desde la más remota antigüedad. El mágico efecto de la mirada y su dinamicidad benéfica, era creencia muy arraigada entre los pueblos mediterráneos. Así, en una oración hitita (entre los años 1700-1200 a. C.), dirigida a una diosa no identificada, se dice: «A quien tú, diosa solar de Arienna, mi señora, mires, ese será feliz por tu mirada». También Hesíodo canta la mirada en su *Teogonía* 80 ss.: «A quien las musas miren misericordiosas en su nacimiento» a ese le bañan la lengua con suave rocío y pronuncia palabras amables, cuyo eco recoge Horacio en su famoso «Quem tu Melpomene, semel, nascentem placido lumine vide-

238 Cf. S. Hipólito, *Tradición Apostólica*, T. E. P. BAC, I, 116, núm. 170.

239 Cf. *Constituciones de los Apóstoles*, T. E. P. BAC, I, 682, núm. 989. «Y te pedimos que mires benignamente estos dones ante ti presentados...».

240 Cf. Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae* (Roma, Herder, 1966) 113, núm. 709; 138, núm. 921; en el núm. 709 de esta cita podemos leer el fragmento del texto mozarábico.

241 Cf. Ovidio, *Fastos*, 4, 161-62: «semper ad aeneadas placido, pulcherri-
ma, vultu respice (sc. Venus)», y otros ejemplos, cf. cita anterior, pp. 144-45.

ris»²⁴². Así, bajo el influjo de la mítica mirada nos es más fácil entender las invocaciones litúrgicas «aspice y respice»²⁴³, como ocurre al principio del «Supra quae».

Resulta concordante con el mundo más antiguo el paralelo de la mirada litúrgica respecto al valor de la mirada en la antigüedad. En el canon, como pasa en las oraciones paganas antes citadas, Dios está visto bajo el ángulo óptico, tomando el todo por la parte. La liturgia clava los ojos en la mirada de Dios, pues el que la petición sea aceptada ante Dios, depende de que la mirada del mismo Dios sea benévola, misericordiosa, o airada. El «Supra quae» da por propicia la mirada y confiadamente pasa a las peticiones. De esta ambientación conceptual deriva la semántica de *tueor*: *mirar*, *proteger*.

«El grupo ritual y estilístico, *propitio ac sereno vultu*, puede tener precedentes en la literatura precristiana y pagana, en cuanto términos y conceptos y acaso en cuanto a su combinación binaria» (cf. J. Campos, "*Propitio ac sereno vultu*" *del Canon de la Misa*. «Helmántica», año XIX, n. 59-60, Salamanca, 1968). En *Livio* 1, 16, 3 aparece un grupo ritual binario: «*pacem precibus exposcunt, uti volens propitius suam semper sospitet progeniem*»; es fórmula precatoria de la apotheosis. *Propitius* es un término ritual pagano-religioso; pero *serenus*, que originariamente tenía un valor meteorológico-rural, después, con sentido metafórico, vino a dar en significado de *pacífico* y *complaciente*. Prudencio, aplicando *serenus* a *rex*, dice: «*fes+umque nostrum rex serenus y respice*», y

«tu, rex, eoi sideris,
vultu sereno inlumina»²⁴⁴.

242 Cf. Horacio, *C.* 4, 3, 1 ss. Y *C.* 1, 37, 25-26: «*aura et iacentem visere regiam vultu sereno*». Ovidio, *Tris.* 1, 5, 27: «*Dum iuvat et vultu videt Fortuna sereno*». Suetonio, *Divus Augustus*, 79, 1. Ambrosio, *De Virginitibus*, 2, 5, 34. Citas tomadas de L. Eizenhöfer, *Canon Mis:ae Romanae* (Roma, Herder, 1966) 144-45.

243 Cf. Isidoro Rodríguez, *Consideración Literario-musical sobre la "Salve Regina"* (Madrid, Estudios Marianos, 1957) 396. A. Pfliger, *Liturgiae Orationis Concordantia Verbalia* (Roma, Herder, 1964) p. 40 para el verbo *aspicio*, pp. 578-579 para el verbo *respicio*. *Ps.* 30, 17; 66, 2, pero ni los *Salmos* ni las *Constituciones de los Apóstoles* han inspirado el *binomio adjetival propitio ac sereno...*, sino que se ha hecho conforme a la tradición romana, cf. C. Mohrmann, *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, t. I (Roma 1961) 80. Th. Maertens, *El Sacrificio de la Misa*, 141-42.

244 Prudencio, *Cathemerinon*, 7, 4, 2, 67-68.

En la Vulgata sólo aparece tres veces *serenus*²⁴⁵, con significación meteorológica; pero en los *Salmos* asoma el rostro apacible y sereno de Dios, según la última evolución del adjetivo *serenus*. Después de haber leído al P. Julio Campos, en su artículo acerca de *propitio ac sereno vultu*, y sin perder de vista las observaciones de C. Mohrmann sobre las exigencias rítmicas y retóricas, quizá podamos ver el binomio

supra quae propitio
ac
sereno vultu respicere digneris,

como dos frases que balancean su carga conceptual muy nivelada, sobre el eje y punto de apoyo de la partícula *ac*²⁴⁶.

La enumeración de los sacrificios de Abel, Abraham y Melquisedec continúan con el cuadro plástico de la mirada, ya que Dios, en el Antiguo Testamento, tiene sus ojos tranquilamente puestos sobre el sacrificio de Abel, etc. La Vulgata, *Génesis* 4, 4, dice: «...et respexit Dominus ad Abel et ad munera eius. Ad Cain vero, et ad munera illius non respexit...». Quizá sea el *respexit* de la Vulgata la mejor traducción del griego ἐπεῖδεν de la versión griega de los LXX²⁴⁷. Por todo

²⁴⁵ Ex. 24, 10; Eccli. 3, 17; Mt. 16, 2.

²⁴⁶ Cf. Julio Campos, *Helmántica* XIX, 1968, núm. 59-60, 333-342. Nuestro madrigalista Gutiérrez de Cetina (1520-¿1557?), captó bellamentet el interior del alma de la amada, por medio de la mirada. Habla él de *ojos claros, serenos*, piadosos, como pinceladas de extremada bondad, a fin de no provocar la ira de tales ojos que, airados, serían menos hermosos:

«Ojos claros, serenos,
si de un dulce mirar sois alabados,
¿por qué si me miráis, miráis airados?
Si cuando más piadosos
más bellos parecéis a aquel que os mira,
no me miréis con ira,
porque no parezcáis menos hermosos.
¡Ay, tormentos rabiosos!
Ojos claros serenos,
ya que así me miráis, miradme al menos.

²⁴⁷ Cf. LXX, *Gen.* 4, 4-5: «καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἀβὲλ καὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ, ἐπὶ δὲ Κάιν καὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχεν «Y fijó Dios la mirada sobre Abel y sus dones, pero sobre Caín y sus sacrificios no puso atención». La carga intensiva de la preposición *ἐπὶ* recae sobre Abel y sus dones; cuatro veces leemos la preposición *ἐπὶ* con sentidos diferentes en el versículo 4 y en el 5. Interesa observar, además el diferente uso del verbo: *ἐπεῖδεν* para Abel, pues Dios fija su mirada porque le ha ganado el corazón con su ofrenda, mientras que para Caín emplea el verbo *προσέσχεν* que indica que Dios no sólo no dirigió la mirada, manifestación externa de que le agrada, sino

lo cual creo que no escapa al rigor de un contexto exegético la versión siguiente: «miró propicio a Abel», o «miró con benevolencia a Abel»²⁴⁸. El mismo relato de Génesis 22, 1-19, aunque expresamente no diga que Dios miró complacido, todo el contexto indica la profunda complacencia de Dios por el intento de sacrificar Abraham a su único hijo Isaac. La misma ofrenda de Melquisedec, por tratarse de una acción de gracias y de una bendición, supone el agrado de Dios²⁴⁹. Con el mismo sacrificio de Melquisedec están los calificativos de *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam* añadidos por San León. El pan y el vino es como una anticipación de la Eucaristía²⁵⁰. Los adjetivos que acompañan a los sustantivos *sacrificium* y *hostiam* son repetición de los expresados en «Unde et memores».

Esta oración termina en dáctilo + espondeo + crético: *im-măcŭlătăm hōstĭăm*. En *respicere digneris* hallamos el *cursum dispondaicus*²⁵¹.

10. SUPPLICES TE ROGAMUS

Con esta oración, el canon nos adentra en la conciencia del carácter contingente y limitado del hombre, frente a la omnipotencia divina; en ella todo el poder pertenece a Dios mientras que el hombre sólo puede, lo que Dios le permite²⁵².

que el verbo indica que no puso atención en su interior, no dirigió su mente hacia el sacrificio de Caín, por eso no pudo mirarlo, pues la mirada, sería, en este caso, expresión externa de un agrado interno. Para un estudio físico y psicológico del valor de la mirada, cf. Theodor Scnitzler, *Meditaciones sobre la Misa*, 111-12.

248 Cf. *Sagrada Biblia* (Barcelona, Ed. Regina, 1966) *Gen.* 4, 4-5. *Biblia de Jerusalén* (versión española) (Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1967) *Gen.* 4, 4-5.

249 Cf. *Gen.* 14, 18-19.

250 Cf. C. Mohrmann, Don Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, 53, n. 4. Cf. Brinktine, *Die Heilige Messe*, 202 «Die Opfer Abels, Abrahams, und Melchisedechs, werden genannt, weil diese Opfer seit ältester Zeit als Vorbilder des eucharistischen Opfers galten: als solche treten sie schon frühzeitig in der altchristlichen Kunst auf (S. Apollinare in Classe bei Ravenna)».

251 Cf. G. G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy* (London, S. P. C. K., 1964) 115.

252 Cf. G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, 175.

El mismo gesto de inclinarse profundamente el sacerdote al «supplices» —supliendo el arrodillarse, como exigiría la etimología— denota la actitud de humildad ante la grandiosa majestad de Dios. Majestad que ya se anticipa en la magnificencia del altar de Dios («sublime altare tuum»). Hay aquí, a partir de la oración anterior, una descripción plástica del lugar en el que Dios, con su rostro *propicio y sereno*, contempla y acepta el sacrificio de la Iglesia. Pasamos, del banquete-sacrificio celebrado en la tierra, al banquete celestial, del que nos habla el *Apocalipsis*, imagen que recurre en labios de Jesucristo ²⁵³.

La oración de petición, expresada en la oración anterior, sube de tono en «supplices». Además, nos sorprende, por su lógica, la presentación de Dios, de todo Dios, por una parte del mismo, la mirada. Hay como un contemplar, de hito en hito, por parte de Dios, la ofrenda de la Iglesia. Mirada que arranca de un primer tiempo en «supra quae» y culmina en la presentación del sacrificio ante los mismos ojos de la divinidad: «in *conspectu* divinae maiestatis tuae». Es la misma personificación de Dios la que comprobamos en ambas oraciones. Por ser el rostro del hombre la parte más espiritualizada del cuerpo humano, se ha escogido de Dios, bajo una concepción antropológica, el rostro, en armonía con el concepto griego de persona, *πρόσωπον* ²⁵⁴.

A pesar de la posible interpretación que apunta Maertens ²⁵⁵, parece más probable que el uso de *haec* es debido al carácter de «antiquísima palabra arcana», para nombrar los dones sin especificar su nombre, como tampoco se ha especificado el nombre de Dios ²⁵⁶. Por otra parte, el demostrativo *haec* centra la atención por ser indicador de la presencia concreta. Lo mismo que pasa con el relativo *quae* de «supra quae», pero con menos fuerza ostensiva.

²⁵³ *Apoc.* 3, 14. El ángel se pone junto al altar con un incensario de oro, en el que, como incienso, se queman las oraciones de los santos. Cf. *Mt.* 8, 11; *Lc.* 12, 37; 13, 29.

²⁵⁴ Cf. Th. Schnitzler, *o. c.*, 112.

PERFERRI

El verbo *perfero*, con su semántica de llevar hasta la meta, al fin propuesto²⁵⁷, nos lleva con todo su fuerza verbal hasta la presencia del Omnipotente: «in conspectu divinae maiestatis». ¿A quién se refiere el ángel portador del sacrificio hasta el trono de Dios? Después de leer los comentaristas, se llega a la conclusión de que no se trata ni del Hijo ni del Espíritu Santo, sino de una criatura llamada ángel, es decir, se trata de un espíritu, creado por Dios²⁵⁸. Jungmann, en la nota anterior, hace una breve síntesis de la problemática, al enumerar las diferentes interpretaciones y, afirmando el sentido más natural del texto del canon romano, cree que se trata de un ángel, criatura de Dios. La intervención del ángel no se puede desconectar de su contexto. No es que el ángel, motu proprio, se determine a hacer tal acción, sino que es Dios mismo quien tiene que tener a bien utilizar a una de sus criaturas (el ángel), para que lleve las ofrendas de los fieles. Cae toda la acción anterior sobre el imperativo *iube*, pues, sin tal mandato, no es posible la acción del ángel en favor de los mortales. Y al mismo nombre de ángel (ἄγγελος) indica que es enviado; los ángeles son potencias enviadas por Dios; hay pues, perfecta armonía entre el imperativo *iube* y el sustantivo *angelus*²⁵⁹.

En la carta a los *Hebreos* los ángeles son espíritus que están al servicio de Dios; y este servicio se concreta más:

255 El *haec* quizá haya servido, en su prehistoria, de bendición sobre los bienes materiales aportados por los fieles, y que después, esta misma formulación ha servido para designar el cuerpo y sangre de Cristo, *o. c.*, 142-143.

256 Cf. Theodor Schnitzler, *o. c.*, 166.

257 Cf. Cic., *Fam.*, 4, 2, 1; 2, 10, 1; 2, 6, 1. Virg., *Aen.* 10, 786.

258 Cf. Dom Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, 83, n. 5: «Il s'agit ici d'un ange et non du Christ ou du Saint-Esprit». Cf. Brinktrine, *o. c.*, 204: «*Per manus sancti Angeli tui* ist ein heiss umstrittener Terminus. Es ist darunter wohl nicht der Heilige Geist oder der Logos, sondern ein *geschöpflicher Engel* zu verstehen», y cita a Dom Botte en la siguiente nota: «L'ange du sacrifice et l'épiclesse de la messe romaine au moyen âge in der Recherches de theologie ancienne et médiévale I» (1929) 285-308. Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 791-93, donde podemos ver comprobantes de liturgias diferentes y autores que hablan de ángeles encargados de llevar nuestra ofrenda hasta Dios.

259 Cf. G. Van der Leeuw, *o. c.*, 134-139. Cf. *angelus, Engel*, en *Lexicon Der Alten Welt* (Zürich und Stuttgart 1965) 811.

para el servicio obligado, no espontáneo, en favor de los que han de alcanzar la salvación. Este mismo servicio del ángel en el libro de Tobías y sobre todo, el texto que más adecua con el canon, es el de San Juan en su *Apocalipsis*: «Y subió la humareda de los perfumes de las oraciones de los santos por la mano del ángel, ante Dios»²⁶⁰.

Todo este marco bíblico cultural sitúa la acción terrena en los ámbitos celestiales. El altar no es aquí otra cosa que el mismo sacrificio. El altar terrenal ha quedado absorbido por el celestial, hecho que nos coloca como comensales del reino²⁶¹. El altar es, además, uno de los símbolos más propios de lo santo, pues en el altar, lo santo, no sólo es «sucedible», sino que se establece, se realiza. Esta realidad es tal que, aquí, *altar* equivale a sacrificio, a la presencia real de Jesús bajo las especies sagradas.

Sabemos que entre los hebreos el culto consiste en «contemplar el rostro de Yahvé y de esta idea parten todas las acciones cultuales. No podían los hebreos presentarse ante el rostro de Dios con las manos vacías. Esto explica, entre ellos, la gran importancia del sacrificio. Pero a diferencia del trono vacío, ocupado por la divinidad en el paganismo y en el judaísmo, en el «supplices» hay como un sentarse de Dios en su celeste trono. Y no tenemos miedo de que Dios nos rechace en el acto de culto, pues no sólo no llevamos las manos vacías, según mentalidad judía, sino que son portadoras, por medio del ángel (per manus sancti angeli tui), del mejor don para el Padre: su propio Hijo»²⁶².

«*Sublime*», adjetivo que realza el altar de Dios y aleja la meta del imperativo *iube*: es la altura, idea que encontramos en la «*maiestas*» de la frase siguiente²⁶³. No obstante, el con-

260 Cf. *Hebr.* 1, 14; *Tobías*, 5, 4; 12, 12; *Apoc.* 8, 4: ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

«Y subió el humo de los perfumes de las oraciones de los santos, hasta la presencia de Dios, por mano del ángel». Cf. Profesores de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura*, BAC, III, 27. Gabrielis Biel, *o. c.*, t. II, 361. *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1967) columnas 92-98. La liturgia luterana, desfondada de toda realidad sacramental, ha sustituido «corpus et sanguinem» por las palabras «cibum et potum», y pone como único intermediario a Cristo, cf. Hans - Christoph Schmidt Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti* (Kassel 1957) 165.

261 Cf. Brinktrine, *o. c.*, 205. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 794-95.

262 Cf. G. Van der Leeuw, *o. c.*, 433.

263 Según Isidoro Rodríguez *maiestas* deriva de *maius*, no de *magnus*,

texto en que están «sublime» y «maiestas», parece incluir tanto la idea de superioridad moral como la altura material, dentro de una visión antropológica de lo divino.

En la antigüedad, por razones religiosas y prácticas, los altares eran construidos en las alturas o en el llano, pero elevados de la tierra por medio de rampas o escalinatas²⁶⁴. Esta dimensión ascensional de los templos y altares, no nos puede extrañar dentro de nuestra liturgia, pues 2000 años a. C. ya eran construidos al aire libre y sobre las cumbres eran instalados los altares, ideas que pasaron a la cultura romana y griega y que también la encontramos en el cristianismo²⁶⁵.

Esta idea ascensional es la que nos ha dado el gótico. Por el *mare cristalleum* de sus ventanales la tierra se abre al cielo y el cielo se adentra en la tierra en el «trozo de aire sagrado» de la arquitectura terrestre²⁶⁶. El arte, pues, nos hace más inteligible el texto del Apocalipsis: «Aquí está el tabernáculo de Dios entre los hombres»²⁶⁷.

El crecer ascendente de la arquitectura, tiene su base, como paralelo litúrgico, en la progresión ascendente de la oración «supplices te rogamus». He aquí la arquitectura de la palabra:

Te
I
omnipotens Deus
I
sublime altare

aunque denota una superioridad más moral que material, cf. *Concepción precristiana del Templo y supervivencia en el Cristianismo*, 17.

264 Cf. André Parrot, *El Templo de Jerusalén* (Barcelona, Ediciones Garriga, 1962) 72. Dice el autor que el altar de los holocaustos estaba construido con piedras sin labrar y que desde la parte Sur se subía a él no por escalera, sino por una rampa. Cf. Franz König, *Diccionario de las Religiones*, cols. 41-43.

265 Cf. Isidoro Rodríguez, *Concepto precristiano del Templo y su Per vivencia en el Cristianismo*, 10-12. Anton Zirku, *Die Welt der Bibel* (Stuttgart 1957), tabla 106, en la que vemos la escalinata para subir al templo de Augusto en Samaria. René Huyghe, *El Arte y el Hombre*, t. I, 340, trac una reconstrucción del Gran Altar de Zeus, en Pérgamo (Asia Menor), con su impresionante escalinata.

266 Cf. Theodor Schnitzler, *o. c.*, 115-116. Cf. Miguel Fisac, *Futuro de la Arquitectura Religiosa*, separata de *Seminarios* 16, 1961, 100. Cf. Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano* (Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967) 26.

267 *Apoc.* 21, 3.

I
 conspectu
 I
 divinae maiestati.

Como en un ictus (visionis) contemplativo vemos a Dios solo en la escueta y desnuda forma de un acusativo *te*, destacando por ocupar el centro del primer pensamiento: «Supplices *te* rogamus». El contraste es más fuerte, pues se abre con el «supplices», gesto de humildad como si el verbo *rogare* (rogamus), no fuese suficiente para expresar toda el alma de los fieles. En este sentido Dios, tan grande en su poder y grandeza (omnipotens Deus, sublime altare, divinae maiestatis), destaca por el laconismo formal *te* entre la necesaria abundancia verbal humana «supplices rogamus»; frase, además, de un bello equilibrio formal y ascendente en el pensamiento.

A fin de que no nos quedemos con este frío Dios, hecho palabra en la forma de un acusativo, la liturgia nos ha proporcionado todo un despliegue de la grandeza de Dios y del mundo en que El habita, todo ello con el fin de que, viéndonos Dios humildes y reconocedores de alguno de sus atributos y de su grandeza, nos colme de los bienes del cielo²⁶⁸. Creo que ahora nos puede parecer más inteligible el «sublime» del «supplices», aplicado al altar.

Antes he destacado la presentación del sacrificio, mediante el arcaico demostrativo *haec*. Al especificar concretamente los dones, vuelve la liturgia a emplear otros gestos: la señal de la cruz sobre los dones en las palabras *corpus* y *sanguinem*; bendición que está exigida o anticipada con el adjetivo *sacrosanctum* con su doble semántica de *sagrado* y *santo*.

En la oración «unde et momores» hallamos abundancia verbal para realzar las cualidades de la hostia: *puram, sanctam, immaculatam*; en «supra quae»: *sanctam e immaculatam hostiam*, y en «supplices» se reduce a un solo adjetivo: *sacrosanctum*. Podemos decir que la comunidad oferente ha pasado de

²⁶⁸ Llama la atención el número de razones que preceden al verbo *repleamur*, que es, en definitiva, lo que ha motivado el «supplices» del principio. Y es que en la práctica oracional cristiana, como también ocurre en la pagana, se adelantan todas las razones posibles, para que nos sea concedido lo que pedimos a Dios. Cf. Franz König, *Diccionario de las Religiones* (Barcelona, Herder, 1964), col. 997.

una presentación minuciosa y detallada del sacrificio, a fin de que Dios volviese su rostro propicio y sereno sobre los dones, hasta la simple indicación específica del cuerpo y la sangre de Cristo, acompañada de un único adjetivo: *sacrosanctum*. Doy el esquema de lo que he dicho:

Unde et memores: puram, sanctam, immaculatam.
 Supra quae: sanctum... immaculatam.
 Supplices: sacrosanctum.

Y en el orden de sustantivos tenemos:

Unde et memores: panem, calicem.
 Supplices: corpus, sanguinem.

Hemos comprobado una progresión ascendente y descendente al mismo tiempo. Ascendente, en cuanto que los sustantivos, arrancando de *hostiam* y pasando por *panem*, *calicem* y *sacrificium*, han cristalizado en *sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem*, y descendente en cuanto al número de calificativos: 3, 2, 1.

La estructura de «supplices», a pesar de su aparente complicidad, es sencilla. Consta de tres partes, perfectamente distribuidas, y de una conclusión. La primera parte empieza por «supplices te rogamus»; la segunda, por «ut quotquot»; y la tercera, por «omni benedictione». Para ver el esquema con más sencillez podemos reducirlo a los siguientes términos: «rogamus... ut... repleamur». La razón de esta estructura puede ser la siguiente: 1.ª parte: presentación de la ofrenda, por el ángel, ante el altar del cielo; 2.ª parte: participación, como comensales, en el banquete situado en el cielo; y 3.ª parte: ser repletos de gracia y de dones del cielo.

El verbo *repleo*, con el sentido figurado, espiritual, lo encontramos en la tradición romana y sobre todo en la liturgia²⁶⁹.

Quiero también hacer notar cómo se corre el velo de lo divino, a partir de una palabra genérica: *omni*. El sustantivo «benedictione» habla de una bendición divina, sin especificar

269 Cf. Suetonio, *Aug.* 89. En la fiesta de San Hermetos, 28 de agosto, en la postcommunio leemos: «Repleti, Domine, benedictione caelesti...»; para otros textos paralelos, cf. André Pfliger, *o. c.*, 575-576.

de qué bienes se trata²⁷⁰; mas el adjetivo *caelesti* nos sitúa en la esfera de lo estrictamente espiritual. Ya he dicho más arriba, que el texto nos hace comensales en el banquete del reino celestial, aunque se celebre en el altar de la tierra. Refuerza el valor trascendente de *caelesti* el sustantivo *gratia*²⁷¹. Termina la oración con el *cursus velox*: *gratia repleamur*, 2+7.

11. MEMENTO ETIAM

Las bendiciones, que brotan del áureo altar del cielo, se derraman sobre la tierra, como hemos visto en el «*supplices te rogamus*». Y esta gracia de bendición penetra también en las tumbas de la Iglesia purgante. Es la Iglesia maternal que implora por sus hijos dolientes en el lugar del purgatorio²⁷². Así aparece hoy en la estructura litúrgica del canon romano; lo cual no prueba que así haya sido siempre, pues este inciso del memento de difuntos, es relativamente reciente²⁷³. La razón de su reciente fijación en el canon, parece ser propio de las misas de difuntos, ya que éstos no eran mencionados en los domingos y días festivos²⁷⁴.

270 *Diccionario de la Lengua Española*, s. v. *benedicir*.

271 Cf. C. Mohrmann, *Etudes sur le Latin des Chrétiens*, t. III, 141: «Mais á mesure que les conceptions concernant la grâce divine se sont spiritualisées, l'emprunt charisma a dú faire place á des mots latins: *donum*, *donatio*, *munus* et surtant *gratia*». Cf. André Pfliger, *o. c.*, 269-274, n. 18.

272 Cf. Theodor Schnitzler, *o. c.*, 118-19. Este mismo pensamiento lo podemos leer en San Juan Crisóstomo: «...cuando... está en el altar el sacrificio tremendo, ¿cómo no ablandar con nuestras súplicas el corazón de Dios a favor de ellos (los difuntos)?», citado por Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 799 y 801.

273 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 796, véase también la nota anterior. El memento de difuntos, como dice Brinktrine, consta de dos oraciones diversas: «Das Memento ist aus zwei verschiedenen Gebeten zusammengesetzt. Das zeigt u. a. ein Vergleich mit dem Memento vivorum. Der erste Teil des Memento defunctorum entspricht in seinem Aufbau der Commemoratio pro vivis. Der zweite Teil, beginnt mit *Ipsis*, Domine, ist ein eigenes Gebet, das wohl hinzugefügt wurde, weil das «Memento» zu kurz war», *o. c.*, 207.

274 Graciosas resultan hoy para nosotros las razones que tenían los medievales para no mencionar los nombres de los difuntos en los domingos y días festivos: «Die autem dominica non celebrantur agenda mortuorum nec nomina eorum ad missa recitantur, sed tantum vivorum nec nomina, regum vel principium seu sacerdotum vel pro omni populo christiano oblatio-

El recordar a los difuntos, antes de la comunión, es porque ellos ya no pueden participar, como comensales, en el banquete eucarístico, pero ansían recibir los frutos del mismo²⁷⁵. Esta es la vieja idea cultural pagana, que encontramos en la literatura eucarística cristiana, pero no como un rito fosilizado sin trascendencia actual, sino con un sentido nuevo. Guarda nuestro recuerdo de difuntos, con Homero, la relación de una pura analogía o paralelo y no debemos considerarlo como un préstamo.

Ahora veamos un bello pensamiento de Jacobo de Sarug: «Entonces se levanta el espíritu y desciende sobre el sacrificio y toma forma en el misterioso pan y se hace el cuerpo. Y con su aleteo se cierne en torno al vino y lo cambia en la sangre. El cuerpo y la sangre forman, pues, el sacrificio que a todos santifica. Con este sacrificio expía el sacerdote por todos los difuntos, porque tiene en sí una fuerza para vencer a la muerte y destrozarse su sede. *Al olor de la vida que se exhala del sublime sacrificio, se reúnen todas las almas, se acercan para quedar expiadas.* Y en la resurrección que es derramada del cuerpo del Hijo de Dios, respiran los difuntos día por día la vida, y mediante esto son purificados. Por eso cuidad de acordaros de vuestras personas queridas y preocuparos por el sacrificio que puede causar el perdón a vuestros difuntos»²⁷⁶.

nem vel vota redduntur», citado por Brinktrine, *o. c.*, nota anterior. Para otros textos, cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 798, notas 10 y 11.

275 Este deseo de las almas de los difuntos, por participar de la sangre de las víctimas, aparece, bella y dramáticamente, en Homero. El rito tiene todo el sabor de una tradición cultural anterior a Homero, pero éste recurre al rito, como a un vestigio fosilizado y carente ya de vida y sentido, en otro tiempo lleno de fe y plena justificación. Ulises, siguiendo las normas de Circe, cava a la entrada del Hades una fosa, y derrama alrededor la «libación para los muertos»; mezcla miel y aceite, vino dulce, agua y, por último, espolvorea todo con harina. Degüella un carnero y oveja-madre negra. Los cuerpos de los animales sacrificados son entregados al fuego, mientras en torno a su sangre se congregan las almas que acuden en tropel, mantenidas a raya por la espada de Ulises, hasta que el alma de Tiresias, la primera de todas, ha bebido, cf. Erwin Rohde, *Psique*, 37-9. G. Van der Leeuw, *o. c.*, 125-27.

276 Cf. Jacobo de Sarug, *Homilias sobre los Difuntos y Eucaristía*, t. II, T. E. P., p. 568, núm. 931. Hay en este pasaje manifiesto paralelismo con el citado texto homérico. El mismo Jacobo, corrigiendo defectos de mujeres en la piedad para los difuntos dice: «No llames al muerto en el sepulcro, pues no te oye, ya que ahora no está allí. Búscale más bien en la casa de la misericordia (la iglesia), allí se reúnen las almas de todos los difuntos, pues éste es el lugar donde se encuentra la Vida, con la que ellos se fortalecen». Esta *Vida* es, sin duda, el sacrificio del que ellos participan, p. 565, núm. 971.

En los escritores antiguos hallamos ideas afines al memento de difuntos nuestros. Se recomienda hacer memoria²⁷⁷ en favor de aquellos que yacen (muertos)²⁷⁸. La fe de la comunidad se basa en que, los cuerpos que se han alimentado del cuerpo y de la sangre de Cristo, no pueden ser polvo para siempre, pues tal alimento es puente, que les conduce a la vida eterna²⁷⁹. Expresamente dicen que siempre habrá memoria de los difuntos, al mencionarlos en los sagrados dípticos²⁸⁰, en los que se recuerdan sus nombres en el altar²⁸¹.

«El *signum fidei*, σφραγίς τῆς πίστεως, no se refiere —como dice Jungmann— a una señal de la fe, en un sentido impreciso y abstracto, sino al sello con el que en el bautismo ha quedado sellada la confesión de la fe; en una palabra, al mismo bautismo»²⁸².

El sueño en el que duermen los difuntos «...et dormiunt in somno pacis», no tiene punto de comparación con el sueño de la antigua mentalidad pagana. Para el paganismo, en el sueño el hombre era víctima de todo un estado sexual demoníaco y de alucinaciones extrañas; no era, en este sentido, tiempo de reposo, sino de profunda actividad físico-espiritual. En el sueño todas las angustias del día se deslizaban y ejercían su poder en forma de figuras horrendas²⁸³.

277 Cf. San Efrén, s. iv, *Sermón sobre el Temor de Dios y el fin del Mundo*, T. E. P., p. 299, núm. 435. Cf. Mandakuni, s. v, *Carta de Consuelo por los Difuntos*, t. II, T. E. P. BAC, p. 534, núm. 911.

278 Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis Mistagógica Quinta*, t. I, T. E. P., p. 330, núm. 485: τῶν προκεκοιμημένων.

San Cirilo trae el memento de difuntos después del memento de vivos, y ambos después de la consagración.

279 Cf. Rabulas de Edesa, s. v, *Himnos a los Fieles Difuntos*, t. II, T. E. P., pp. 328-329, núms. 519 y 520. Augustinus, *Sermo* 172, 2, 2; scr. 391-430 (PL 38, 936): «Hoc enim a patribus traditum, universa servat Ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, ...oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur», tomado de Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae*, 160, núm. 1.114.

280 Seudo-Dionisio Areopagita, s. v, *Jerarquía Eclesiástica*, C. 3, III, 7 s. T. E. P. Tomo II, 548, núm. 937.

281 Cf. Balaj, s. v, *Oración por los Difuntos*, t. II, T. E. P., p. 464, núm. 775. Cf. Basilio, *Contra Eun.* III, 15: «ἔστι γάρ τὸ βάπτισμα σφραγίς τῆς πίστεως» citado por Mohrmann y Botte en *L'Ordinaire de la Messe*, 83, nota n.

282 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 801. «Es —según el mismo autor— al mismo tiempo el distintivo con que Cristo ha señalado a los suyos y, por tanto, a la vez, defensa contra los peligros de las tinieblas, es noble insignia de los confesores de Cristo».

283 Cf. G. Van der Leeuw, o. c., 131. Cf. Forcellini, o. c., t. IV, 417.

De toda esta horrible pesadilla se ven libres los que duermen el sueño de la paz, según expresión antigua entre los primeros cristianos²⁸⁴, gracias a la señal defensiva, con la que van armados los muertos en Cristo, el *signum fidei*. El cristiano difunto, templo del Espíritu Santo, tiene todas las características de algo sagrado y dedicado a Dios, habitación de Dios, y los malos espíritus no pueden ejercer sus derechos sobre él²⁸⁵.

Es el *signum fidei*, según queda explicado, la señal de que aquel cuerpo muerto tiene dueño, y, aunque parezca dormir sueño de muerte espera la vida eterna, porque Dios se ha paseado por él, ha habitado²⁸⁶.

Por todo el contenido de la oración, el sustantivo *paz*, «...in somno pacis», resume con su nota característica, impensable en el paganismo para los que duermen, en qué categoría de valores está situado el muerto. La paz —paraninfo de Dios entre los hombres—, se adentra en las tumbas de los muertos, no como silencio romántico para soñar, sino como otra señal, (signum) de que el *signum fidei* ha ejercido su poder defensor frente a las potencias del mal. Es de notar cómo hay hasta una simetría acústica en los dos conceptos: «...praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis».

La misma idea de la paz se repite, como variativo, en la segunda parte del memento: «...in Christo quiescentibus...». Son formas diferentes, para expresar la misma idea: dormir el sueño de los que murieron en Cristo, o esperan su salva-

284 Expresiones como: Hic requiescit Suessa clarissimae memoriae femina in somno pacis cum signo fidei»; «Dormis in somno pacis»; «Cum in pace dormisset» etc. las podemos encontrar y otras parecidas, en Leo Eizenhöfer, *o. c.*, 167-168. Cf. Jugmann, *El Sacrificio de la Misa*, 802-803. La primera inscripción, que he citado, es la que más se asemeja, como fuente, a nuestro «qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis» («...in somno pacis cum signo fidei»).

285 Con acierto recuerda G. Van der Leeuw que, en la mentalidad antigua, los demonios o espíritus del mal tenían sus dominios en los lugares áridos y desérticos y en ellos ejercían sus plenos poderes. Al retirarse Jesús al desierto, para ser tentado por el diablo, no hace otra cosa que actuar, según la mentalidad de su tiempo. Y es que el que podía vencer al demonio en su propio terreno, el desierto, se consideraba capaz de vencerle igualmente en la ciudad o terreno propio del hombre, *o. c.*, 130.

286 Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis Mistogógica Quinta*, T. E. P. I, 331, núm. 487. «Padre nuestro, que estás en los cielos». Cielos son también, sin duda, aquellos hombres que llevan la imagen celestial, en los que está Dios habitando y paseándose».

ción de El ²⁸⁷. Esta misma idea de la paz aparece al final de una triple enumeración: «locum refrigerii, lucis et *pacis*».

Llama la atención el profundo sentido ecuménico que tiene esta oración. La Iglesia, como madre, ora, en primer lugar, por aquellos que fueron sellados con el *signum fidei* (ipsis Domine), e inmediatamente añade «et omnibus...», con la misma intensidad e interés suplicante: *et*, pues para unos y otros pide lo mismo: locum refrigerii...

¿Quiénes son estos *omnibus in Christo quiescentibus*? Son todos los que han pasado al otro mundo, pero que sólo en Cristo pueden obtener la salvación y purificación de sus almas para pasar al Padre.

El *locum refrigerii* nos lleva de la mano a un complicado bosque de opiniones. C. Mohrmann ha estudiado, en profundidad, la expresión litúrgica ²⁸⁸, y apunta con acierto, en mi opinión, que los cristianos, al emplear el sustantivo *refrigerium* «...sont restés fidèles dans leur langue a une conception inspirée par des donmées naturelles et qui est si généralement humaine qu'aucum culte ou conception religieuse rien a la possessio exclusive». A pesar de la observación de Mohrmann y su temor a caer en un simplismo explicativo del más allá, a partir de *refrigerium*, creo que no podemos silenciar esta profunda analogía, que existe entre culturas antiguas respecto al más allá, concebido como lugar paradisíaco a la manera humana ²⁸⁹. Un texto de la liturgia mozárabe nos trae un paralelo con nuestro texto litúrgico: «in refrigerium per ignem et aquam transiens; locum lucidum, locum refrigerii et quietis» ²⁹⁰.

287 Cf. 1 *Thess.* 4, 17; *Apoc.* 14, 13.

288 Cf. C. Mohrmann, 'Locus Refrigerii', *L'Ordinaire de la Messe*, 123-32.

289 La palabra *refrigerium* nos evoca el bien celeste, pero a partir de una visión material: El cielo como lugar de frescura y alegría, a la manera de los orientales, o como una bella visión materializada de unos hombres nacidos en tierras calurosas. El agua —principio vital en otros tiempos—, se hace necesaria en los banquetes fúnebres y a estos alude la expresión *refrigerium*. *Refrigerare* alude a refrescar, sea con agua o bajo la sombra de un árbol. No falta, para este verbo, el sentido de hacer memoria de los difuntos, como también el deseo o expresión de felicidad deseada para los difuntos. Junto a todas estas fluctuaciones, *refrigerium* y *refrigerare* han tomado en el lenguaje cristiano un sentido técnico bien definido: *bien celeste*, cf. C. Mohrmann, la nota anterior.

290 Citado por C. Mohrmann, véase p. 131 del artículo citado en la nota 288.

El hierático laconismo del texto romano es más intenso que el texto mozárabe, aunque las ideas son las mismas con variantes de orden estético y valoración semasiológica. Así vemos, por ejemplo, que *lucidum* mozárabe, es un sustantivo en el texto romano, *lucis*; sustantivo que realza a *locum* mucho más que el adjetivo *lucidum*. Mientras el texto mozárabe insiste en la categoría de espacio, *locum lucidum*, *locum* (con su anáfora), el texto romano destaca más, con el carácter absoluto de los sustantivos, la cualidad específica del lugar, con los tres genitivos que le acompañan; realza el lugar de *frescor*, de *luz* y de *paz*.

L U Z

La luz en el A. T., en sentido figurando, tiene, entre otras significaciones, la de felicidad²⁹¹. En el N. T. encontramos a Dios definido como luz; por tanto, quien se adentra en la luz, penetra en Dios mismo, se hunde en un abismo de luz²⁹². Esta misma imagen del cielo, como *locum lucis*, podemos contemplarla en 1 *Tim.* 6, 16 y *Salmo* 104, 2. Pablo habla del «único que tiene inmortalidad, que habita en una luz inaccesible, a quien no ha visto ningún ser humano ni le puede ver»; precisamente porque es el inmortal, que habita una luz inaccesible, descansa como en un lugar de felicidad y alegría paradisíaca²⁹³.

Este diseño de Dios como luz, podemos comprobarlo también en otras culturas. Así vemos cómo Homero, al describirnos a Zeus, al hablar de sus ojos, dice que son todos de luz, revelándonos la estructura uránica de la naturaleza de Zeus, y que, por ser luminosa, resulta imposible mirarle a la cara. Homero, tanto al hablar de Zeus como de otras divinidades,

291 Cf. *Job.* 29, 24: en donde la expresión: «luz de la faz de Yahvé», significa un rostro alegre, es decir, satisfacción y placer; cf. *Salmo* 4, 6; 89, 16 con valor de felicidad y alegría. De hecho, dado este sentido de felicidad y alegría, entre las concepciones escatológicas de Israel, cuenta la de la luz. También conocemos en el A. T. la luz como vida, en oposición a las tinieblas del reino de los muertos, cf. *Job.* 3, 16; 33, 30; *Bar.* 3, 20; *Salmo* 38, 11 y *Ecl.* 11, 7, 12, 2; *Job.* 3, 20, 18, 5s. En el N. T. véase el famoso Prólogo del IV Evangelio.

292 Cf. *Io.* 13, 36; 1 *Thess.* 5, 5; *Eph.* 5, 8: en estas citas vemos a Dios, bajo el prisma de la luz, tanto que ser hijo de la luz, es sinónimo de ser hijo de Dios; y penetrar en la luz, como ya he dicho, es penetrar en Dios.

293 Cf. *Diccionario de la Biblia*, cols. 1.126-1.128.

no da una descripción cromática, sino que destaca la cualidad fulgurante de los ojos de las divinidades. Cree Mario Ancona que Homero, al destacar de manera específica y exclusiva la luminosidad de los ojos de Zeus, no procede irreflexivamente, sino que busca dejar patente la soberanía del Olimpo, al que ningún hombre puede mirar impunemente cara a cara, así como resaltar su preeminencia uránica en la que la luz es una de las hierofanías primordiales ²⁹⁴.

Así como los dioses descritos por Homero, adquieren a través de la luz, una configuración definitiva dentro de un marco antropológico, así, la luz, define a los cristianos, sellados con el *signum fidei*, como hijos de Dios, que participan de la luz admirable, pues por el seguimiento de Cristo nos convertimos en «hijos de la luz» ²⁹⁵. El que sigue por la fe a Cristo, no anda en tinieblas (en el cosmos inferior, terrenal y ajeno a Dios), sino que tiene la luz de la vida, vida que es Dios mismo ²⁹⁶. La liturgia romana está transida de luz en la liturgia de los difuntos, con resonancias del paganismo y del judaísmo. Así, leemos en el ofertorio de la misa de difuntos: «...sed signifer sanctus Michael repraesentet eas (animas defunctorum) in LUCEM sanctam». Este modo de hablar de la liturgia sitúa al cielo en categoría espacial: *in lucem sanctam*, como pasa también con *locum lucis*. Hay además, una contraposición entre este lugar de la luz y el lugar de las tinieblas: «...et de profundo lacu». La luz santa es aquí la morada de Dios, o Dios mismo, visto en forma de luz. También encontramos esta misma idea en la fiesta del 15 de noviembre, fiesta de San Alberto Magno: «...ut luce perfecta prefruemur in caelis». Gozar de luz perfecta o luz sin ocaso, como canta el pregón pascual, es sinónimo de gozar de Dios mismo ²⁹⁷.

«DEPRECAMUR»

El término técnico *orare* no se emplea en todo el canon romano, en cambio son utilizados, en su lugar, los verbos *ro-*

²⁹⁴ Mario Ancona Ponce, *La Luz y el Color como expresión Religiosa en el Zeus Homérico*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1966, 34-37.

²⁹⁵ Cf. *Luc.* 16, 8; *Mt.* 5, 14; *Rom.* 13, 12; *Eph.* 5, 8; 1 *Thess.* 5, 4 ss.

²⁹⁶ Cf. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica* (Barcelona, Herder, 1967) cols. 599-605.

²⁹⁷ Cf. André Pfliger, *o. c.*, 351-352.

gare y *deprecari*, palabras de buen gusto en la lengua popular²⁹⁸. *Deprecor*, es un verbo técnico empleado en la lengua clásica para conseguir algo a fuerza de plegaria y petición²⁹⁹, *orare* es de sabor oratorio-jurídico³⁰⁰; mas *deprecari*, en boca de la Iglesia al rogar por los difuntos, tiene sentido de atraer con oraciones el don de un lugar de *descanso*, de *luz* y de *paz*, para bien de los difuntos. Podemos decir que en *deprecari* se han dado las manos los valores de *orare* y *deprecari*, al mismo tiempo, para defender una causa de carácter religioso, no profano.

Indulgere, al mismo tiempo que forma unidad rítmica con *deprecamur*, se anticipa al verbo principal como una captatio benevolentiae, para conseguir la gracia que se pide. Termina el pensamiento con el *cursum velox*: «indulgeas deprecamur».

12. NOBIS QUOQUE PECCATORIBUS

Las múltiples dificultades, que entraña esta oración, las ha estudiado brevemente Jungmann³⁰¹. Creen los especialistas que esta oración debe ser considerada como continuación del «Supplices». Esta hipótesis es la que ofrece más garantía, después de ver las razones para otra posible solución. La hipótesis apuntada por Leo Eizenhöfer, según la cual *quoque* podría equipararse en la baja latinidad a un simple *que* no parece probable, porque el «Per Christum Dominum nostrum» del final del «Supplices» impide tal posibilidad y el mismo texto no apoya tal interpretación³⁰². Según el texto crítico presentado por Botte, siguiendo la costumbre antigua, no hay coma después de «peccatoribus», como tampoco aparece en las ediciones del canon romano³⁰³; en caso de que la hubiera, se trataría de un sustantivo, al que seguía otro sustantivo yuxtapuesto. Mas el contexto histórico de «peccator», referido a

298 Cf. C. Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, t. II, 43 y 104.

299 Cf. Caes., *G.* 7, 40. 6. Cic., *Tusc.* 2, 52; *Verr.* 1, 157.

300 Cf. Cic., *Br.* 47; *Off.* 3, 47; *Liv.* 39, 40, 6; *Virg. En.* 6, 849.

301 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 808-810.

302 Cf. Jungmann, cita anterior, p. 809, n. 4.

303 Cf. Leo Eizenhöfer. *Canon Missae Romanae*, 40. Dom Botte, *Le Canon de la Messe Romaine* (Louvain, Edition Critique, 1935) 46.

los ministros del culto (famuli), nos lleva a la conclusión de que se trata de dos sustantivos yuxtapuestos. Es decir, son los ministros del culto, los que por costumbre tradicional-litúrgica, se llaman a sí mismos pecadores.

Se podría pensar que estos pecadores son la comunidad de los fieles en boca del sacerdote, pero sería el único caso, en que se designara a la comunidad con estas palabras³⁰⁴. Esta misma afirmación la confirman múltiples textos litúrgicos orientales. Unas veces la idea de pecador la hallamos al principio, otras al final³⁰⁵. El lenguaje del canon romano llega a la misma conclusión³⁰⁶.

Al llamar «famuli» a los difuntos, recordados en el *memento*, puede parecer que el «peccatoribus» de «nobis quoque», expresa la humildad de la familia cristiana, vista como pecadora; pero, como ya he dicho más arriba, sería el único caso, en que al pueblo de Dios se le denominara así. Además, sabemos que era costumbre el llamarse pecadores a sí mismos los ministros del culto, lo cual hace más difícil aplicar tal calificativo a la comunidad de los fieles. Es, por tanto, la palabra «peccator» la que despeja la incógnita de «famulus», con el resultado final de que se trata de los ministros en el altar. «Famulus» también lo hallamos en el *memento* de vivos, y no va acompañado del calificativo «peccator». El mismo Sumo Pontífice es denominado en la oración del «Te igitur» «famulus», aunque allí está claro, a quién se refiere, por especificar su nombre. Por último, quiero señalar que «famulus», en «nobis quoque», es una *variatio* de «servi», que leemos en «Unde

304 Cf. Tertuliano, *De baptismo*, c. 20: «ut cum petitis etiam Tertulliani peccatoris memineritis», dice Tertuliano al final de su escrito sobre el bautismo. Entre los clérigos solía añadirse a la firma del nombre la palabra *peccator*. Con este mismo sentido se añadía, a veces, la abreviación de la palabra ταπεινός por medio de la tau griega, de la que proviene, como sabemos, la cruz que los obispos y abades ponen delante de su firma: τ = +.

305 En la liturgia siríaca de Santiago hallamos la idea de petición por sí mismo y de pecador en los siguientes textos: «Μνήσθητι, κύριε, κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου καὶ... y otro texto dice: τῶν ὀκτριμῶν σου καὶ ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀχρείου δούλου σου... acuérdate, Señor, según tu gran misericordia y compasión, también de mí, miserable e inútil siervo tuyo...»; y en la liturgia griega de San Marcos de Alejandría leemos el siguiente texto: καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτολῶν καὶ ἀναξίων δούλων σου... (acuérdate) también de nosotros pecadores e indignos siervos tuyos..., textos tomados de Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 810, n. 12.

306 Cf. Th. Maertens, *o. c.*, 162.

et memores». Allí mismo vemos la diferencia entre los ministros: «nos servi tui» y el pueblo, «plebs tua sancta».

El adjetivo «sancta» aplicado a «plebs», el pueblo oferente, hace, como ya he dicho, más difícil el que «famulus», en «nobis quoque», se refiere a la asamblea, pues dentro de una misma anáfora se denominaría *santa* y *pecadora*, al mismo tiempo, a la asamblea reunida para el sacrificio ³⁰⁷.

«DE MULTITUDINE MISERATIONUM TUARUM»

Esta expresión está tomada de la griega: κατά τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου..., ya citado ³⁰⁸.

«PARTEM ALIQUAM ET SOCIETATEM»

El sustantivo *pars*, podría referirse al tiempo y al espacio, pero pedir para los ministros del culto una participación temporal en la compañía de los santos, no tiene sentido, dentro de la escatología final, en la que se desarrolla toda la oración. Considero más aceptable el aspecto local que el temporal. De esta consideración local resultaría un texto paralelo, en cuanto a la idea, con el «locum refrigerii» anterior, con el que forma, según lo dicho, unidad didáctico-formal ³⁰⁹. El indefinido «aliquam», con el que pedimos el todo por la parte, denota, como dice Udina, una actitud de modestia ante Dios ³¹⁰.

El texto crítico de Botte trae, además de *societatem*, la variante «societatis» ³¹¹. Según esta última lectura, destacaría más el sustantivo *partem*, seguido de un genitivo, como pasa con «locum refrigerii»; pero al seguir la lectura común, *partem aliquam et societatem*, ambos conceptos, *partem* y *societatem*, quedan igualmente destacados, realizándose mutuamente.

307 Cf. Félix Rütten, *Philologisches zum Canon Missae*, 44. Cf. Brinktrine, o. c., 209. En la edición crítica de Botte, p. 44, vemos que X Bibl. Rossiana lat. 204 añade *famulabus*, lo cual impediría la interpretación que he hecho de *famulis*, pero X Bibl. Rossiana lat. es del siglo X, mientras que los demás son anteriores, cf. Botte, o. c., 17.

308 Cf. *Salmo* 50, 3; 68, 17; 51, 9.

309 En español, uno de los valores de *parte* es la de *sitio* o *lugar*, cf. *Diccionario de la Lengua Española*, s. v. *parte*.

310 Cf. Antonio Udina Martorell, o. c., 53.

311 Cf. Dom Botte, *Le Canon de la Messe Romaine*, 46.

Los mártires y los santos con los que se quiere disfrutar en el cielo, están vistos como reunión continua, tenida en el lugar de los elegidos.

El texto del canon romano nos trae a la memoria el texto de la carta de Pablo a los *Colosenses* 1, 12: «εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί: «dando gracias al Padre que nos ha hecho dignos de tomar parte en la religión de los santos, en la luz». El texto paulino parece que obliga a dar un sentido local a todo el contexto. La preposición εἰς con acusativo, indica primeramente dirección a un lugar. Este espacio o lugar puede ser real o metafórico. Hemos visto que, al hablar de los difuntos, pide para ellos un *locum refrigerii*; en el texto paulino el sustantivo *μερίδα* resiste el valor semasiológico de *región*, tanto más que la expresión ἐν τῷ φωτί recuerda expresamente el lugar de la luz, que es el mismo antes indicando: *locum refrigerii, lucis et pacis*. Orígenes, *in Ierem*, 14, 14 (PG 13, 421 A): πολλὰκις ἐν ταῖς εὐχαῖς λέγομεν θεῷ παντοκράτορ, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν προφητῶν δός, τὴν μερίδα ἡμῶν μετὰ τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ σου δός, ἵνα εὐρέθωμεν καὶ μετ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ «Muchas veces en las oraciones decimos: Dios omnipotente, concédenos participar entre los profetas, concédenos participar entre los apóstoles de Cristo para que seamos hallados también juntamente con tu Cristo». La preposición μετὰ con genitivo nos sitúa en categoría de compañía³¹².

El catálogo de apóstoles y mártires, que leemos a continuación, forman un bloque compacto, como un racimo homogéneo y compenetrado. Esta idea ha sido conseguida, por medio del *asíndeton* figura retórica apta para darnos esta sensación de sociedad escatológica, con la cual desean vivir los ministros del culto. En total contamos un número de quince hombres. Este *asíndeton* lo hemos visto también en el «*communicantes*», pero allí, en un conjunto de 24 nombres, encontramos tres veces la preposición «*et*», que, aunque lacónicamente empleada, resta efecto al *asíndeton*, frente a la total ausencia de partículas de unión en «*nobis quoque*», al enumerar a los Apóstoles y los mártires.

No todos los códices y papiros traen el catálogo en el mismo orden. Algunos cuentan entre sus nombres, a Patricio,

312 Cf. Leo Eizenhöfer, *Canon Missae Romanae*, 174, núm. 1.227.

Eugenia, Eufemia³¹³. Lo que sí resulta notorio para todos, es la separación entre santas y santos, hecho que comprobamos también en la edición crítica de Botte. Pero, a pesar de esta separación, el asíndeton, como ya he dicho, se ha mantenido. Es una familia de bienaventurados de ambos sexos, dato que nos recuerda el texto de *Marcos* 12, 24, cuando, al preguntar los saduceos a Jesús, de quién será esposa, en el día de la resurrección, la que se casó con siete hermanos, Jesús contesta: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni ellos tendrán esposa, ni ella esposo, sino que serán como ángeles en los cielos». El hecho de encontrar a hombres y mujeres separados, es debido a influencia de la tradición bíblica, que nos habla de coros de ángeles, arcángeles; luego la plástica decoró fachadas, torres e interiores de templos con teorías de apóstoles, santos, mártires, vírgenes, todo hecho con un criterio de homogeneidad humano-divina.

Entre la oración anterior y ésta hay cierto paralelismo ideológico-formal; así:

Ipsis et omnibus in Christo quiescentibus
 Nobis peccatoribus
 famulis tuis et omnibus sanctis tuis,

pues, aunque en la segunda oración media el catálogo de santos y santas, el esquema es el mismo. El marco que da unidad a los ministros y los santos es el *cursum planum* con que terminan ambos períodos:

donare digneris
 y
 Largitor admitte.

La idea de humilde súplica, idea de humildad ya señalada en «peccatoribus y famulis», la volvemos a encontrar en «non aestimator meriti sed veniae, quaesumus, largitor admitte». Sólo al final se atreve a pedir en forma imperativa,

313 Cf. Botte, cita 311 de este artículo, nota 11. Un comentario breve de cada uno de los Apóstoles y mártires puede consultarse en Angelo Battistoni, *Fractio Panis* (Castelplano, Tipografía «L. Romagnali», 1941) 783-93. También Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 813-17.

cuando ya ha agotado los recursos para captarse el favor de Dios. Los recursos son abundantes en cuanto al uso del vocabulario:

peccatoribus
 famulis tuis
 de multitudine miserationum tuarum sperantibus
 donare digneris
 non aestimator meriti sed veniae
 quaesumus
 largitor,

y al final de esta reiterada manifestación de impotencia humana, frente al poder misericordioso de Dios, se atreve a pronunciar la gran palabra, la que habría querido decir al principio, pero que ha preferido dejar para último lugar: «admitte».

Además, en el último momento, vuelve a repetir la misma idea del principio, y lo que había sido «partem aliquam et societatem cum tuis sanctis», es al final: «intra quorum consortium», variante de «societatem»³¹⁴.

Destaca, también, la contraposición buscada entre *aestimator meriti* y *veniae largitor*. «Aestimator meriti» es el tasador, el que mide los méritos personales, para dar la recompensa, según indica el texto; pero, como los méritos del hombre son mínimos, por eso se apela a la espléndida misericordia y generosidad de Dios³¹⁵: *veniae largitor*. Ambas ideas contrapuestas destacan más todavía por su forma quiástica:

aestimator meriti
 veniae largitor.

13. PER QUEM HAEC OMNIA

El canon termina, como dice Jungmann, con dos fórmulas con carácter de resumen y conclusión. Ambas, por lo que afirman de Dios, tienen un sentido de alabanza. La segunda

³¹⁴ Creo que la mejor versión de *consortium* es *participación*.

³¹⁵ Cf. San Jerónimo, *In Ps. 72* (PL 26, 1094) dice: «...ad capessendam

es, sin lugar a dudas, una doxología, pero la primera, incluso en su redacción, puede considerarse también como doxología ³¹⁶.

La primera parte es una presentación ostensiva (*haec omnia*) de los dones que Dios ha creado (*creas*). Es el descenso de los bienes del cielo, llegados a nosotros a través del mediador Cristo: «*Per quem*». Casi se dan la mano los dones creados por Dios (*bona creas*) y el ofrecimiento que Dios mismo nos hace de ellos, después de haber sido convertidos en el Don mismo que es Dios en Cristo. Entre los verbos «*creas*» y «*praestas*», los dos puntos de referencia, media un puente de transición constituido por: «*sanctificas, vivificas, benedicis*»; es un asíndeton, en la unidad de las mismas ideas.

«*Per quem haec omnia*» es una doxología usual en las antiguas bendiciones de alimentos ³¹⁷; no obstante, hay que verla unida al «*per ipsum*», formando unidad con el mismo ³¹⁸.

El «*per ipsum*» sigue después de «*nobis*», sin separación de ninguna clase ³¹⁹. Esta lectura del texto crítico, presentada por Dom Botte, confirma la hipótesis de Pinell, para quien el «*Per quem*» y «*per ipsum*» forman una única conclusión. Consta de dos miembros, pensados simétricamente:

Per quem	Per ipsum
haec omnia	cum ipso
Domine	et in ipso
semper bona creas	est tibi
sanctificas	Deo Patri omnipotenti
vivificas	in unitate Spiritus Sancti
benedicis	omnis honor et gloria
et praestas nobis.	per omnia saecula saeculorum.

futuram beatitudinem cum electis eius, in quorum nos consotium non meritorum inspector sed veniae largitor admittat Christus Dominus». Mientras el canon habla de «*aestimator meriti*» San Jerónimo va mucho más allá con su *meritorum inspector*, para pedirle que no haga uso de tal atributo, sino del contrario: *veniae largitor*.

316 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 820.

317 Cf. Jungmann, obra anterior, pp. 824-25. Th. Maertens, o. c., 163.

318 Cf. Dom Jordi Pinell, *La gran Conclusión del Canon Romano*, «*La Maison Dieu*», *El Canon de la Misa*, Editorial Litúrgica Española, 1967, 85-111.

319 Cf. Dom Botte, *Le Canon de la Messe Romaine* (Louvain 1935) 46.

Ambos miembros utilizan el pronominal, para identificar al mediador Cristo: «Per quem... Per ipsum». «Praestas nobis y est tibi» tienen correspondencia ideológica. Indican la misión de Cristo, que ha venido a traernos toda la creación, como cabeza que es de la misma, pero santificada y transformada (praestas nobis); santificado todo lo creado, Cristo va a la cabeza de esta teoría divina, para gloria del Padre (est tibi).

Afirma Pinell que *est tibi* va al centro de la frase, a diferencia de *praestas nobis*, que, está al final del primer período; y añade: «de manera que toda la doxología puede terminar por "omnis honor et gloria", y así con más grandeza, unirse a la conclusión estereotipada *Per omnia saecula saeculorum*».

A la observación de Pinell podemos decir que *est tibi* del centro queda tan destacada, como *praestas nobis* del final del primer período, pues los tres lugares: principio, medio y final son buenos, en literatura antigua, para destacar las ideas³²⁰. Además, en el texto del canon se ha conseguido, mediante este cambio de posición, una variación respecto al primer período. Añado, además, que, en caso de haber colocado *est tibi* al final, como está *praestas nobis*, hubiéramos perdido dos aciertos importantes:

1) el *cursum tardus* de *honor et gloria* y el *cursum velox* de *saecula saeculorum*.

2) Sabemos también que las palabras largas ayudan a realzar las ideas, y más cuando están colocadas en posición destacada, como ocurre con *saecula saeculorum*³²¹.

Después de haber leído a Pinell, en su trabajo sobre *La gran conclusión del Canon Romano*, creo que no queda suficientemente probada la trabazón ideológica-formal entre las dos doxologías finales *per quem* y *per ipsum*. Sin duda que, preocupado por una búsqueda teológico-litúrgica, ha ido más

320 Los lugares más indicados para destacar una idea, según la tradición literaria clásica, son: principio, medio y final en poesía; en prosa son el principio y el fin, pero tengamos en cuenta que estas doxologías ostentan contenido poético y son, a la vez, muy rítmicas.

321 No quiero que mi comentario suene a réplica a Dom Pinell, pues supongo que todo cuanto digo es conocido para él, pero creo que, preocupado por el aspecto teológico, ha prescindido de detalles estilísticos.

allá de donde los textos citados lo permiten. Esta es la conclusión a la que he llegado, después de un análisis de los textos citados por el ilustre benedictino ³²².

Los textos citados son de Hipólito de Roma, Clemente de Roma, Ambrosio de Milán, textos de San Pablo, el Canon Romano (siglo v), San Agustín y San León, y en la segunda parte trae testimonios de liturgias no romanas. Los dos textos citados de Hipólito de Roma empiezan por *per quem* el primero y el segundo por *tibi gloria*, pero los dos textos están encuadrados formalmente en la parte doxológica del *per ipsum*. Lo mismo ocurre con los textos de Clemente de Roma y Ambrosio de Milán, ambos comienzan por *per quem*, pero están en consonancia con *per ipsum* y no con *praestas nobis*. El hecho de que se utilicen los pronombres *quem e ipsum* no da derecho a identificar el primero con *per quem omnia* y el segundo con *per ipsum*, pues ambos términos son pronombres que sustituyen al nombre de Cristo.

De los textos tomados de San Pablo, el de los *Romanos* 11, 36 (que debería completarse hasta el final del versículo), encierra las ideas de ambas doxologías y la forma literaria del *per ipsum*, pero viendo el texto sólo desde el punto de vista literario, como posible fuente, ya que este texto no se refiere a Cristo mediador, sino a Dios sin distinción de personas, y en la doxología se menciona expresamente a Cristo, como mediador y puente ³²³.

Los tres textos restantes, *1 Cor.* 1, 16-17; *Hebr.* 2, 10 se refieren a Cristo y quedan dentro de la doxología del final del canon romano, como elementos añadidos por el autor a las conocidas doxologías ambrosianas. Estos datos son necesarios a la hora de probar el carácter eucarístico de *per quem* y su unidad con *per ipsum*, aunque yo no dudo de la unidad eucarística de ambas doxologías.

La lectura de la *Primera Apología* de San Justino nos recuerda el *per ipsum* de la doxología final. Fundamentalmente, en San Justino, se desarrolla la misma idea: alabar y glorifi-

³²² Es cierto que lo que pretende el autor es ver la unidad de la doxología, dentro de un sentido fundamentalmente eucarístico. Veamos si, literariamente, se da esta unidad.

³²³ Cf. Profesores de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura*, t. II, BAC, p. 291.

car al Padre, por medio de Jesucristo y del Espíritu Santo, alabanza a la que el pueblo responde: amén.

Dom Botte, en su conocida obra *L'Ordinaire de la Messe*, p. 138, trae un cuadro sinóptico del *Per ipsum*, cuya referencia numérica sirve para el *Canon Ambrosiano* y al *De Sacramentis*; completo yo el cuadro, con Hipólito de Roma, San Justino, Constituciones de los Apóstoles, Clemente de Roma y San Ambrosio.

He aquí el cuadro (ver nota al pie).

S. Justino

C. de los Apóstoles

«...καὶ οὕτως λαβίων		«...ὑπερασπιστῆς	
αἶνον	7	διὰ τοῦ Χριστοῦ σου,	1
καὶ δόξαν	8	μεθ' οὗ	2
τῷ πατρὶ	5	σοὶ	4
των ἁλων διὰ τοῦ ὁ		δόξης,	8
νόματος τοῦ υἱοῦ καὶ		τιμῆς	7
τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου	6	αἶνος,	7?
ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν		δοξολογία,	8?
ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι		εὐχαριστία καὶ τῷ ἁγίῳ	
τούτων παρ' αὐτοῦ	1?	πνεύματι	6
ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. ἀμήν		εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν	9

Hipólito de Roma

Clemente de Roma

San Ambrosio

Per quem (1)	Per quem (1)	In quo (3)
Tibi (4)	tibi (4)	tibi est (4)
gloria (8)	gloria (8)	cum quo (2)
et honor (7)	magnificentia	tibi est (4)
Patri (5)	et nunc	honor (7)
et Filio	et in generationem	laus
cum Sancto Spirítu (6)	generationum	gloria (8)
in sancta Ecclesia tua	et in saecula	magnificentia
et nunc	saeculorum (9)	potestas
et in saecula saeculo-	(faltan 2, 3, 5, 6, 7).	cum Spirítu
rum (9) (faltan 2 y 3).		Sancto (6)
		a saeculis
		et nunc et semper
		et in omnia saecula
		saeculorum (9)
		(faltan: 1, 5) ³²⁴

NOTA.—La referencia numérica se hace a partir del Canon Romano, página siguiente.

324 Cf. Dom Jordi Pinell, art. citado, 85-90. Cf. San Justino, *Apología Primera*, t. I, T. E. P., p. 61, núm. 91; en San Justino se trata de la doxología

<i>Canon Romano</i>	<i>C. Ambrosiano</i>	<i>De Sacr. VI, 5, 25</i>
1. Per ipsum	Et est tibi (4)	In quo (3)
2. et cum ipso	Deo Patri (5)	Tibi est (4)
3. et in ipso	Omnipotenti	Cum quo (2)
4. est tibi	ex ipso (2)	tibi est
5. Deo Patri omnipotenti	et per Ipsum (1)	Honor (7)
6. in unitate Spiritus Sancti	Et in Ipso (3)	laus
7. omnium honor	Omnis Honor (7)	Gloria (8)
8 et gloria	virtus	magnificentia
9. per omnia saecula saeculorum.	laus	potestas
	gloria (8)	cum Spiritu Sancto (6)
	imperium	a saeculis
	perpetuitas	et nuc et semper
	In Unitate (6)	et in omnia (9)
	Spiritus Sancti	Saecula
	per infinita (9)	Saeculorum.
	Saecula	
	Saeculorum.	

Estos son los textos, aducidos por Dom Botte, y afirma él que salta a la vista el parentesco entre los tres textos latinos. Pero, al compararlos con los otros textos latinos y griegos, el cuadro sinóptico queda más completo y podemos apreciar mucho mejor los paralelos y las influencias más o menos directas.

En el fragmento de San Justino, comparado con el Canon Romano, vemos que faltan los números 2, 3, 4, 9; y en las Constituciones de los Apóstoles faltan los números 3, 5.

Para una visión de conjunto presento todos los fragmentos en su numeración correspondientes:

C. Romano	1	2	3	4	5	6	7	8	9
D. Ambrosiano	1	2	3	4	5	6	7	8	9
De Sacr.		2	3	4		6	7	8	9
S. Justino	1?				5	6	7	8	
C. de los Apóstoles	1	2		4		6	7	8	9
Clemente de Roma	1	2						8	9
S. Ambrosio		2	3	4		6	7	8	9
Hipólito de Roma	1			4	5	6	7	8	9

final, como en el Canon Romano. *Constituciones de los Apóstoles*, t. I, T. E. P., p. 688, núm. 997, se trata del final de una oración del obispo, después de una oración con diversas intenciones. Cf. C. Mohrmann y Botte, *o. c.*, 138. Cf. *Rom.* 11, 33.

En nuestra doxología final, con Cristo presente sobre el altar, la realidad de la alabanza a Dios Padre en la unidad del Espíritu Santo, obliga a emplear la forma de indicativo *est*.

El empleo del verbo, como sabemos, es desconocido en la acción de gracias judía. Hipólito de Roma es fiel a la tradición literaria judía en este sentido, también Clemente de Roma³²⁵. Por el contrario, el Canon Romano, el De Sacramentis y el Canon Ambrosiano especifican, en forma de indicativo, el verbo *est* que es el que corresponde a la realidad de la acción que allí se realiza, según es característica del modo indicativo, modo de la realidad intelectual.

Esta realidad es refrendada por la llamada *elevación menor*. La presentación ostensiva de las sagradas especies es la cima de todo el quehacer salvador de Cristo en su Iglesia, a través del canon. Presentado Cristo al Padre, como el único don grato, ya no se puede decir nada más, sino amén, palabra con la que el pueblo corrobora el sentido real y actual de la doxología³²⁶.

AMEN

Esta palabra hebrea, con raíz de significado de algo sólido y verdadero, expresa, al final del *Per ipsum*, no un deseo de realidad, sino un acto y confesión de fe en la alabanza tributada a Dios, pues esta $\delta\acute{o}\xi\alpha$ bíblica no es algo que los hombres den a Dios, sino que es intrínseco a Dios mismo. Por tanto esta gloria y honor se realizan constantemente, sea o no, el hombre, consciente de ella.

En un estudio estadístico, realizado por un alemán, presenta 442 fórmulas dominicales; de ellas algunas han perdido amén, pero 222 lo han conservado y sólo 52 lo han traducido. Conviene notar que la traducción del *amén* se da especialmen-

325 Cf. Dom Jordi Pinell, art. citado, 88-89.

326 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 835. Th. Maertens, o. c., 164-165, recuerda que al *dignum et justum est* del prefacio corresponde el *amén* de la doxología final, aunque hemos visto que el *amén* es una afirmación más densa que el *dignum et justum est*. Lo que sí está claro es que hay en esta observación un marco dador de unidad, como ya indiqué, al analizar el esquema presentado por Theodor Schnitzler, o. c., 664. Brinktrine, o. c., 64, 216-21. Cf. Odo Casel, o. c., 153-54.

te en países de tardía cristianización y de poca tradición bíblica. *Amén* es, pues, una palabra sagrada, casi intraducible³²⁷.

El *amén* es por tanto el asentimiento del pueblo de Dios al acto de alabanza objetiva e independiente del asentimiento del hombre, con el que afirma y corrobora la alabanza al Padre, por medio del Hijo³²⁸.

FRANCISCO SANCHEZ ABELLAN

327 Cf. Dom Botte, *L'Ordinaire de la Messe*, «Amén», 97-104.

328 Cf. Jungmann, *El Sacrificio de la Misa*, 838.

14. CUADRO SINOPTICO DEL CANON ROMANO Y TRADUCCIONES

Texto original latino, traducción oficial, traducción de Antonio Udina, traducción enmendada.

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
A)			
Te, igitur, clementissime Pater per Iesum Christum Filium tuum Dóminum nostrum súpplices rogámus ac pétimus	A ti, pues Padre misericor- dioso te pedimos humildemente	A ti, pues, clementísimo Padre, humildemente te rogamos y pedimos	A ti, pues, clementísimo Padre, suplicantes rogamos y pedi- mos,
(per I. C. Filium tuum Dó- minum nostrum)	por Jesucristo, tu Hijo, nues- tro Señor,	por tu Hijo y Señor nuestro Jesucristo,	por Jesucristo tu Hijo, Señor nuestro,
uti accépta hábeas et bene- dicas	que aceptes y bendigas	que tengas por aceptos y bendigas	que tengas a bien aceptar y benedicir
haec dona, haec múnera	estos dones,	estos dones, estos obsequios (o presentes)	estos dones, estas ofrendas,
haec sancta sacrificia illibáta	este sacrificio puro y santo	estos(este) sacrificio(s)	estos sacrificios puros y santos
in primis quae tibi offérimus pro Ecclésia tua sancta cat- hólica:	que te ofrecemos ante todo por tu Iglesia santa y cató- lica:	santo(s) y puro(s) que,	que te ofrecemos ante todo por tu Iglesia santa y cató- lica:
quam pacificáre, custodire, adunáre, et régere dignéris toto orbe terrárum:	para que le concedas la paz, la protejas, la congregues en la unidad, y la gobiernes en el mundo entero,		para que le concedas la paz, la protejas, la congregues en la unidad, y la gobiernes en el mundo entero
una cum fámulo tuo Papa nostro N. et Antístite nostro N. et ómnibus	con tu servidor el Papa N. con nuestro obispo N. y todos aquellos que,	juntamente con tus siervos nuestro Papa N. y nuestro Obispo N. y con todos	juntamente con tus siervos nuestro Papa N. y nuestro Obispo N. y con todos
orthodóxis	fieles a la verdad,	los	los

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
(cultóribus) (orthodóxis) atque cathólicae et apostóli- cae fidei cultóribus. (in primis quae tibi férimus) (pro Ecclesia tua sancta ca- thólica) (quam-ut eam) (dignéris) (pacificáre) (custodíre) (adunáre) (et régere dignéris) (toto orbe terrárum)	promueven la fe católica y apostólica. (que te ofrecemos ante todo) (por tu Iglesia santa y cató- lica) (para que) (le concedas la paz) (la protejas) (la congregues en la unidad) (y la gobiernes) (en el mundo entero)	fieles que profesan la sana doctrina de la católica y apostólica fe, te ofrecemos ante todo por tu Santa Iglesia Católica, para que te dignes (tengas a bien) darle la paz, custodiarla (guardarla), otorgarle la unidad, y gobernarla por toda la redondez de la tierra.	fieles que profesan la doctrina de la fe católica y apostólica.
B)			
Meménto, Dómine, famuló- rum famularúmque tuárum et ómnium circumstántium, quorum tibi fides cógnita est, et nota devótió, pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se, suisque ómnibus: pro redemptióne animárum suárum,	Acuérdate, Señor, de tus Hi- jos N. y N. y de todos los aquí reuni- dos cuya fe y entrega bien conoces: por ellos y todos los suyos, por el perdón de sus pecados	Acuérdate, Señor, de tus sier- vos N. y N. y de todos los aquí presentes, cuya fe conoces y cuya entre- ga sabes, por los cuales te ofrecemos, o ellos mismos te ofrecen, este sacrificio de alabanza por sí mismos y por todos los suyos, por la redención de su almas:	Acuérdate, Señor, de tus sier- vos y siervas N. y N. y de todos los circunstancias cuya fe te es conocida y cuya entrega tú sabes, por los cuales te ofrecemos, o ellos mismos te ofrecen, este sacrificio de alabanza por sí y por todos los suyos., por la redención de sus almas:

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
pro spe salútis, et incolumitátis suae; (tibi offérimus vel qui tibi óff...)	y la salvación que esperan , te ofrecemos, y ellos mismos te ofrecen, este sacrificio de alabanza,	por su esperanza de salvación eterna (espiritual) y de incolumidad temporal (corporal), (te ofrecemos O ellos mis- mos...)	por la esperanda de salvación y conservación temporal,
tibíque reddunt vota sua aetérno Deo vivo et vero. (reddunt vota sua)	a ti, eterno Dios, vivo y verdade- ro.	Y que a ti, eterno Dios vivo y verdadero, presentan sus homenajes de obligado culto.	y a ti rinden culto, eterno Dios vivo y verdadero.
C)			
Communicántes	Reunidos en comunión	Unidos en comunidad de bie- nes espirituales con aque- llos por quienes hemos ro- gado y con los santos del cielo.	Unidos en comunión,
et memóriam venerántes, in primis gloriósae semper Virginis Maríae, Genitricis Dei et Dómini nostri Iesu Christi; sed et béati Ioseph, eiusdem Virginis sponsi, et beatórum Apostolórum ac Mártyrum tuórum...	veneramos la memoria, ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Je- sucristo, nuestro Dios y Señor, la de su esposo, San José, la de los santos apóstoles y Mártires...	veneramos la memoria ante todo de la gloriosa siempre Virgen María, Madre del Dios y Señor nuestro Jesu- cristo como también la de San José, esposo de la misma Virgen, la de tus santos Apóstoles y Mártires...	veneramos la memoria, ante todo, de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Dios y Señor nuestro Jesu- cristo, como también la de San José, esposo de la misma Virgen, la de tus santos Apóstoles y Mártires... (suprime 24 nombres)

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
et ómnium Sanctórum tuorum; quorum méritis, precibúsque concedas, ut in ómnibus protectionis tuae muniámur auxilio. Per eúmdem Chr. Dom. n. A.	y la de todos los santos; por sus méritos y oraciones concédenos en todo tu protección. Por Cr. ntro. S. Amén.	y de todos tus santos; por cuyos méritos y oraciones concédenos gozar en todo de tu ayuda protectora. Por el mismo Cr. N. S. A.	y de todos tus santos; por cuyos méritos y oraciones concédenos gozar en todo de tu ayuda protectora. Por el mismo Cto. S. n. Amén.
D) Hanc ígitur oblatiónem servitútis nostrae, sed et cunctáe familiae tuae, quaesumus, Dómine, ut placatus accípias: (obseq. servit. ntr.) (sed et cunc. famil.) Acepta, Señor, en tu bondad, esta ofrenda de tus siervos y de toda su familia santa;	Así pues, te rogamos, Señor, que aceptes con benevolencia esta ofrenda de nuestro servicio ministerial, que lo es también de todo el pueblo que te sirve (de ser tuyos);	Así pues, te rogamos, Señor, que aceptes con benevolencia esta ofrenda de tus siervos, como también la de toda tu familia;
diésque nostros in tua pace dispónas, atque ab aetérna damnatióne nos éripi, et in electórum iúbeas (ab aet. damn. n. érip.)	ordena en tu paz nuestros días, libranos de la condenación eterna	que pongas tu paz como base de los días de nuestra vida, Y que nos hagas la merced de arrancarnos (librarnos) de la condenación eterna,	que pongas en tu paz nuestros días y nos libres de la condenación eterna, y nos cuentes en la grey de tus elegidos.
grege numerári (grege)	y cuéntanos	y de incluirnos en el redil (grey, aprisco)	

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
(electórum tuórum)	entre tus elegidos.	de tus elegidos (incluimos en el número de tus ovejas elegidas).	
Per Chr. Dom. ntrum. Am.	Por Cto. n. S. Amén.	Por Cto. n. S. Amén.	Por Cto. S. n. Amén.
E)			
Quam oblatiónem tu, Déus, in ómnibus, quaesu- mus, benedictam, adscriptam, ratam, rationábi- lem, acceptabilémque (Deus) (quam oblatiónem) fécere dignéris (in ómnibus) (benedictam), (adscriptam, ratam) (rationábilem)	Bendice y acepta, Oh Padre, esta ofrenda, haciéndola espiritual, para que sea cuerpo y sangre de tu Hijo amado, Jesucristo ntr. Señor.	La cual esta ofrenda te roga- mos que tú, Dios nuestro, (Dios [nuestro]) te dignes (tengas a bien) plenamente bendecirla, Aprobarla, ratificarla, y tenerla por voluntaria (deliberada, pensada, consciente) y acepta (agradable) para que se nos convierta en Cuerpo y Sangre de tu amadísimo Hijo Jesu- cristo ntr. Señor.	Te rogamos, oh Dios, que te dignes bendecir plenamente esta ofrenda, aprobarla, ratifi- carla, hacerla espiritual y aceptable para que se nos convierta en el cuerpo y la sangre de tu amadísimo Hijo nuestro Señor Jesucristo.
(acceptabilémque) ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectíssimi filii tui Dómini nostri Iesu Christi			

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
F)			
Qui pridie quam pateretur, accépit panem in sanctas ac venerábiles manus suas, et elevávis óculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipoténtem,	El cual, la víspera de su pasión, tomó pan en sus santas y venerables manos; y, elevando los ojos al cielo, hacia ti, Dios, Padre suyo todopoderoso,	El cual, el día antes (la víspera) de su Pasión, tomó pan en sus santas y venerables manos; y elevando los ojos al cielo hacia ti, Dios, Padre suyo omnipotente,	El cual, la víspera de su Pasión, tomó pan en sus santas y venerables manos; Y, después de haber elevado los ojos al cielo, hacia ti, Dios, Padre suyo omnipotente
tibi grátias agens, benedixit,	dándote gracias y bendiciendo,	y de haberte dado gracias, lo bendijo (pronunció sobre él una bendición),	y de haberte dado gracias, lo bendijo,
fregit, deditque discipulis suis, dicens:	lo partió, lo dio a sus discípulos y dijo:	partió y dio a sus discípulos diciendo (mientras, al tiempo que decía):	lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo:
Accípite, et manducáte ex hoc omnes, Hoc est enim Corpus meum. Simili modo, postquam coenátum est, accípiens et hunc praeclárum cálicem	Tomad y comed todos de él porque esto es mi Cuerpo. Del mismo modo, acabada la cena, tomó este cáliz glorioso	Tomad y comed todos de él, pues este es mi Cuerpo. Del mismo modo, después de la cena (acab. l. c.) habiendo asimismo tomado este cáliz sublime (excelso, insigne, eximio, esclarecido, precioso)	Tomad y comed todos de él, porque este es mi Cuerpo. Del mismo modo, acabada la cena, habiendo asimismo tomado este glorioso cáliz
in sanctas, ac venerábiles manus suas: ítem tibi grátias agens, benedixit,	en sus santas y venerables manos; dándote gracias y bendiciendo,	en sus santas y venerables manos, e igualmente habiéndote dado gracias, lo bendijo (pronunció sobre él una bendición)	en sus santas y venerables manos, e igualmente dándote gracias, lo bendijo
dedítque discipulis suis,	lo dio a sus discípulos	y dio a sus discípulos	y lo dio a sus discípulos

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
dicens:	y dijo:	diciendo (mientras, al tiempo que decía):	diciendo:
Accipite, et bibite ex eo omnes, Hic est emim cálix Sanguinis mei, novi et aetérni Testaménti: mystérium fidei: qui pro vobis et pro multis effundétur (pro vobis...)	Tomad y bebed todos de él porque éste es el cálix de mi Sangre, Sangre de la alianza nueva y eterna, —sacramento de la fe—, que sera derramada por vosotros y por todos los hombres	Tomad y bebed todos de él, pues éste es el cálix de mi Sangre, la de la nueva y eterna Alianza —misterio de fe—, que por vosotros y por todos (los hombres) será(es) derramada	Tomad y bebed todos de él porque éste es el cálix de mi sangre, de la nueva y eterna Alianza —misterio de fe—, que por vosotros y por todos los hombres será derramada
in remissionem peccatorum.	para el perdón de los pecados.	para perdón de los pecados.	para el perdón de los pecados.
Haec quotiescúmque feceritis, in mei memóriam faciétis.	Cuantas veces hagáis esto, haréis el memorial mío.	Cuantas veces hagáis esto, lo haréis en memoria mía,	Cuantas veces hagáis esto, lo haréis en memoria mía.
G)			
Unde et mémores Dómine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, (et mémores) eiusdem Christi Filii tui Dómini nostri tam beátae passiónis (eiusdem Christi...)	Por eso, Señor, nosotros tus siervos, y todo tu pueblo santo, al celebrar este memorial de la Pasión gloriosa de Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor,	Por lo cual (por eso), Señor, nosotros tus siervos como asimismo tu pueblo santo, recordando también tanto la Pasión sagrada del mismo Cristo Hijo tuyo y Señor nuestro,	Por eso. nosotros tus siervos y también tu pueblo santo, recordando tanto la Pasión sagrada del mismo Cristo Hijo tuyo Y Señor nuestro

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
nec non et ab inferis resurrectionis, de su Resurrección del lugar de los muertos	como su Resurrección de entre los muertos	como su Resurrección de entre los muertos
sed et in caelos gloriósae Ascensio- nis; offérimus praeclárae maiestá- ti tuae de tuis donis ac datis,	y de su admirable Ascensión a los cielos, te ofrecemos, Dios de gloria y majestad, de los mismos bienes que nos has dado, el sacrificio puro, inmaculado y santo:	e igualmente su gloriosa Ascensión a los cielos, ofrecemos a tu Augusta (excelsa) majestad, de entre tus propios dones y dádivas, y como víctima pura, santa y sin mancha (sin tacha, sin defecto),	e igualmente su gloriosa Ascensión a los cielos, ofrecemos a tu gloriosa Majestad, de tus propios dones y dádivas, la víctima pura, La víctima santa, La víctima inmaculada,
hóstiam puram, hóstiam sanctam, hóstiam immaculátam,	pan de vida eterna y cáliz de eterna salvación.	el Pan Santo de vida eterna y el cáliz de eterna salvación.	el Pan santo de vida eterna y el cáliz de perpetua salvación.
Panem sanctum vitae aetérnae, et cálicem salútis perpétuae.			

H)

Supra quae propitio ac seréno vultu respicere dignéris (prop. ac. Ser. vult.) (supra quae) et accépta habére sículi accépta habére digná- tus es múnera púeri tui iusti Abel,	Dirige tu mirada serena y bondadosa sobre esta ofrenda: acéptala como aceptaste los dones del justo Abel,	Los cuales dignate mirar con sereno y propicio rostro, y tenerlos por aceptos, como te dignaste tener por aceptos los dones de tu servidor el justo Abel,	Sobre los cuales dignate mirar con rostro sereno y propicio, y tenerlos por aceptables, como te dignaste aceptar los dones de tu servidor el justo Abel,
--	--	---	---

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
et sacrificium Patriarchae nostri Abrahæ: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedec, sanctum sacrificium immaculatam hostiarum. (quod tibi...)	el sacrificio de Abrahán, nuestro padre en la fe, y la oblación pura de tu sumo sacerdote Melqui- sedec.	el sacrificio de nuestro patriarca Abraham y el sacrificio santo y oblación sin tacha que te ofreció tu sumo sacer- dote Melchisedec.	el sacrificio de nuestro patriarca Abraham y el que te ofreció tu sumo sacerdotes Melchisedec: sacrificio santo, oblación immaculada.
1)			
Supplices te rogámus, omnipotens Deus; iube hæc perfèrri	te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, que esta ofrenda sea llevada	Humildemente te rogamos, Dios omnipotente, que mandes llevar,	Humildemente te rogamos, Dios omnipotente, que mandes llevar esta ofrenda,
per manus manus sancti An- geli tui (hæc) in sublime altäre tuum, in conspectu divinæ maies- tätis tuæ: (in sub. Alt. t.) per man. Ang. t. ut quotquot, ex hac altäris participatióne sacrosanctum Filii tui Cór- pus et Sanguinem sumpsé- rimus, (ex hac alt. partic.)	a tu presencia, hasta el altar del cielo, por manos de tu ángel; para que cuantos recibimos el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, al participar aquí de este altar,	por manos de tu ángel, esta ofrenda al altar del cielo hasta la presencia de tu divi- na majestad, para que cuantos, participando de este altar, recibimos los sacrosantos Cuerpo y Sangre de tu Hijo,	por manos de tu santo ángel, hasta tu excelso altar, en presencia de tu divina majestad, para que cuantos, participando de este altar recibamos el sacrosanto Cuerpo y Sangre de tu Hijo,
omni benedictióne caelésti et grátia replámur.	bendecidos con tu gracia,	rebosemos de toda gracia y bendición celestial.	rebosemos de toda bendición y gracia celestial.

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
... Per eúmdem Chr. Dom. n. A.	tengamos también parte en la plenitud de tu reino. Por Cto. ntr. Sr. Amén.	Por el mismo Cr. Sr. n. A.	Por el mismo Cto. S. n. Amén.
J)			
Meménto etiam, Dómine, famulórum famularúmque tuárum N. et N. quí nos praecessérunt cum singo fidei, et dórmiunt in somno pacis. Ipsis, Dómine, et ómnibus in Christo quiescéntibus, locum refrigérii, lucis et pácis, ut indúlgeas, deprecámur. (ut indúlgeas) (loc. refr. luc. et pac)	Acuérdate también, Señor, de tus hijos N. y N., que nos han precedido en el signo de la fe y duermen el sueño de la paz. A ellos, Señor, y a cuantos descansan en Cristo, concédeles el lugar del consuelo, de la luz y de la paz. Por Cto. n. Sr. Amén.	Acuérdate también Señor, de tus siervos N. y N., que nos han precedido con la señal de la fe, y duermen el sueño de la paz. A ellos, Señor, y a cuantos descansan en Cristo, imploramos les otorgues (concedas) el lugar del frescor (consuelo), de luz y de paz. Por el mismo C. S. n. A.	Acuérdate también, Señor, de tus siervos y siervas N. y N., que nos han precedido con la señal de la fe y duermen el sueño de la paz. A ellos, Señor, y a cuantos descansan en Cristo, imploramos les concedas el lugar del descanso, de la luz y de la paz. Por el mismo Cristo S. n. Amén.
Per eúmdem Chr. D. n. A.			
K)			
Nobis quoque peccatóribus fámulis tuis,	Y a nosotros, pecadores,	También a nosotros, pecadores y siervos suyos,	También a nosotros, pecadores, siervos tuyos,

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
de multitudine miseratiónum tuárum sperántibus, partem áliquam et societátem	que confiamos en tu infinita misericordia,	que todo lo esperamos de la abundancia de tus miseri- cordias,	de la abundancia de tus mi- sericordias, esperamos nos concedas alguna participa- ción en la compañía
donáre dignéris, (part. aliq. et soc.)	admitenos en la asamblea	dígnate darnos alguna participación en la compañía	
cum tuis sanctis Apóstolis et Martyribus: cum Ioanne... ...Felicitate... et ómnibus sanctis tuis; intra quórum nos consórtium,	de los santos Apóstoles y Mártires Juan el Bautista... ...Felicidad... y de todos los santos; y acéptanos en su compañía,	de tus santos Apóstoles y Mártires Juan el Bautista... ...Felicitas... y de todos tus santos; en cuya común suerte de fe- licidad	de tus santos Apóstoles y Mártires Juan el Bautista... Felicidad... y de todos tus santos; en cuya común suerte
non aestimátor mériti, sed véniae, quaésumus, largítor admitte, (intra quórum nos consór- tium) (sed véniae largítor)	(y acéptanos) (en su compañía)	te pedimos nos admitas (en cuya común suerte de felicidad)	te pedimos nos admitas,
(non aestim. mérit.) (sed véniae largítor)	no por nuestros méritos, sino conforme a tu bondad.	más como otorgador de per- dón, que como recompensador de méritos, (otorgador de perdón)	no como recompensador de méritos, sino como otorgador de perdón.
Per Chr. D. nostrum.	Por Cristo n. Señor.	Por Cristo n. Señor.	Por Cto. n. Señor.
L)			
Per quem	Por él	Por el cual	Por el cual

<i>Texto latino</i>	<i>Traducción oficial</i>	<i>Traducción de A. Udina</i>	<i>Traducción enmendada</i>
haec ómnia, Dómine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis.	sigues creando todos los bienes, los santificas, los llenas de vida, los bendices y los repartes entre nosotros.	creas, Señor, todos los bienes, los santificas, les das vida, los bendices y nos otorgas (dispensas).	sigues creando, Señor, todos bienes, los santificas, los vivificas, los bendices y nos los otorgas.

M)

Per ipsum, et cum ipso, et in ipso, est tibi Deo Patri omnipoténti, in unitáte Spíritus Sancti, omnis honor et glória per ómnia saécula saeculó- rum. Amen.	Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente en la unidad del Espiritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos. Amén.	Por el mismo Cristo, con él y en él se te rinde (tributa) a ti, Dios Padre omnipotente, en unidad con el Espiritu Santo, todo honor y (toda) gloria por (todos) los siglos de los siglos. Amén.	Por Cristo, con él y en él, Se te tributa, Dios Padre omnipotente, en unidad con el Espiritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. Amén.
--	---	---	---

FRANCISCO SANCHEZ ABELLAN

Cf. Udina Martorell, 'La traducción del Canon'. Separata de la revista *Cristiandad* (Barcelona 1968) 6-13.