

Per manus sancti Angeli tui. Sobre la identidad y la importancia del ángel mediador en el

Supplices te rogamus

*Rev. Ryan T. Ruiz, S.L.D.*¹

1. Introducción

De las muchas características únicas que contiene el Canon Romano, una de las más intrigantes se encuentra en la sección que alberga el *Supplices te rogamus*. Aquí, el sacerdote se inclina profundamente ante el altar y reza para que un ángel sin nombre lleve el sacrificio del altar terrenal al celestial. «² » Hay varios detalles interesantes en esta fórmula que han dado lugar a diversas cuestiones académicas. El primero es la forma y función precisas del texto. Situado después de la consagración, la ubicación del *Supplices* connota el género de una epiclesis de comunión, cuya función es indicar la transformación que se producirá en aquellos que recibirán la ofrenda sacrificial, es decir, que puedan ser «llenados de toda gracia y bendición celestial» (*omni benedictione caelesti et gratia repleamur*). Naturalmente, la falta de referencia al Espíritu Santo, no solo en esta epiclesis posconsacratoria, sino también en la supuesta epiclesis preconsacratoria del Canon Romano —que, a pesar del acuerdo litúrgico en la forma tradicional de la misa que la asocia con el *Hanc igitur*, se identifica más fácilmente con su ubicación actual en la forma actual de la misa, el *Quam oblationem*³ — ha proporcionado adicionales puntos de debate.⁴ Otra perspectiva sobre la función de las *Súplicas* destaca la referencia al altar celestial como indicativa de la unidad

¹ Conferencia pronunciada en el XIV Coloquio CIEL, Roma, 30 de enero de 2025.

² *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, iuxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum, Chicago 2007, 502 (*Ordo Missae* §94): «*Supplices te rogámus, omnipotens Deus: iube hæc perfèrri per manus sancti Angeli tui in sublime altáre tuum, in conspèctu divínæ maiestátis tuæ; ut, quotquot ex hac altáris participatióne sacrosánctum Fílii tui Corpus et Sánguinem sumpsérimus, omni benedictióne cælésti et grátia repleámur*».

³ Cf. William Lallou, *The «Quam Oblationem» of the Roman Canon: A Study of a Significant Prayer of the Mass* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1943) 41. Aquí Lallou cita al cardenal Idelfonso Schuster, en el primer volumen de su obra titulada *El Sacramentario*, quien afirma que «la intención de la oración *Quam oblationem* es implorar la gracia sacramental de la transubstanciación de las especies eucarísticas. Se encuentra en todas las liturgias, teniendo entre los griegos el nombre especial de *epiclesis*. El lugar natural y tradicional de estas *epiclesis* es antes de los relatos de la Última Cena, como se encuentra actualmente en Roma, en Egipto y, antiguamente, también en Antioquía. Posteriormente (en Oriente), la invocación preconsacratoria pasó a ser posconsacratoria. El efecto inmediato de esta transposición fue posponer el misterio de la transubstanciación hasta después de la anamnesis» (Idelfonso Schuster, *The Sacramentary*, vol. 1 [Londres: Burns, Oates, & Washburne, 1924] 283).

⁴ Además, también se puede añadir una tercera opción para la epiclesis, destacada por el autor del comentario sobre la misa del siglo IX titulado *Dominus vobiscum*, que la relaciona con la sección *Unde et memores* del Canon: «[...] *hostiam sanctam, quia tu sanctificasti corpus tuum quando hominem in Deum assumpsisti; et nunc sanctifica hunc panem ut corpus tuum fiat...Tu sanctifica hanc hostiam ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat*». Aquí el autor, al comentar la línea «*hóstiam puram, hóstiam sanctam, hóstiam immaculátam*» del *Unde et memores*, ve al Cuerpo santificado de Cristo santificando los cuerpos de aquellos que reciben la Sagrada Comunión. Cf. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae alemannicæ*, Tomo 2 (Saint-Blaise, 1779), 280, citado en Bernard Botte, «L'ange du sacrifice et l'épiclese de la Messe romaine au Moyen-Âge», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929) 285-308, esp. 287.

que se encuentra entre el Sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo confeccionado en el altar terrenal y el Cuerpo glorificado de Cristo en el cielo.⁵

La segunda cuestión principal que plantea esta sección se refiere a la identidad del misterioso ángel que actúa como mediador entre los altares terrenales y celestiales. Hay tres enfoques principales para responder a esta pregunta. El primero interpreta al «ángel» como representante de toda la orden angelical que ya opera en la liturgia. Esta perspectiva, que puede considerarse la opinión mayoritaria entre eruditos modernos como Bernard Botte, Mario Righetti,⁶ Joseph Jungmann, Adrian Fortescue,⁷ y Enrico Mazza,⁸ se basa principalmente en las pruebas que se encuentran en uno de los primeros ejemplares del Canon —*De Sacramentis* IV, 27, de San Ambrosio—, que habla de que la oblación no es recogida por un solo ángel, sino por varios ángeles.⁹ La antigüedad de este detalle también se observa en la Anáfora oriental de San Marcos/San Cirilo del siglo IV, que coloca la mediación en manos del *ministerium archangelicum* colectivo, así como en el *Euchologium Serapionis*, que habla de «ángeles enviados» para ministrar a los fieles que se preparan para recibir el Cuerpo y la Sangre del Señor.¹⁰ El segundo enfoque sobre la

⁵ Joseph Jungmann, *La misa del rito romano: sus orígenes y desarrollo (Missarum Solemnia)*, vol. 2, trad. Francis A. Brunner (Notre Dame, IN: Christian Classics/Ave Maria Press, 1951) 232. Aquí, Jungmann identifica a Remigio de Auxerre e Isaac de Stella como comentaristas medievales que señalan esta perspectiva, y a Pascasio Radberto y Odo de Cambria como aquellos que ven esta transferencia como una actividad real mediante la cual se completa el sacrificio. Nota: en la nota al pie relacionada con Remigio de Auxerre, Jungmann cita *la Patrologia Latina* de Migne, volumen 101, páginas 1262 y siguientes. Sin embargo, esta referencia se refiere en realidad a la novena parte de *la Opuscula Dogmatica* de Alcuino, que trata de los Oficios Divinos. Cf. B. Flacci Albani (Alcuini), *Opera Omnia*, Tomo 2, ed. J.-P. Migne (París, 1863) 1262 y ss. En esta sección, Alcuino comenta las *Súplicas*, señalando los pensamientos de San Gregorio Magno y San Agustín, quienes también ven una conexión directa entre la liturgia terrenal y la celestial.

⁶ Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. 3, «L'Eucharestia: Sacrificio (Messa) e Sacramento» (Milán: Editrice Ancora, 1949), 335-338.

⁷ Adrian Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy* (Aberdeen: The University Press, 1953) 350-354.

⁸ Enrico Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche* (Bologna: Centro editorial dehoniano, 2014) 70-74.

⁹ Ambrosio, *De Sacramentis*, IV, 27: «Et sacerdos dicit: ERGO MEMORES GLORIOSISSIMAE EIVS PASSIONIS ET AB INFERIS RESURRECTIONIS ET IN CAELVM ASCENSIONIS, OFFERIMVS TIBI HANC IMMACVLATAM HOSTIAM, RATIONABILEM HOSTIAM, INCRVENTAM HOSTIAM, HVNC PANEM SANCTVM ET CALICEM VITAE AETERNAE, ET PETIMVS ET PRECAMVR VTI HANC OBLATIONEM SVSCIPIAS IN SVBLIME ALTARE TVVM PER MANVS ANGELORVM TVORVM, SICVT SVSCIPERE DIGNATVS ES MVNERA PVERI TVI IVUSTI ABEL ET SACRIFICIVM PATRIARCHAE NOSTRI ABRAHAE ET QVOD TIBI OBTVLIT SVMMVS SACERDOS MELCHISEDECH». La ortografía aparece tal y como figura en *Des Sacrements, Des Mystères: Nouvelle édition revue et augmentée de l'Explication du Symbole*, ed. Bernard Botte, *Sources Chrétiennes* 25bis (París: Les Éditions du Cerf, 1961) 116. Subrayado añadido.

¹⁰ Anton Hänggi e Irmgard Pahl, *Præx Eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (St-Paul Fribourg: Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1968) 109 y 133. El texto pertinente en la Anáfora de San Marcos/San Cirilo dice: «Eorum qui sacrificia et oblationes offerunt, gratiarum agendarum munera, suscipe, Deus, in sanctum et caeleste et intellectual altare tuum, in magnitudines caelorum, per archangelicum ministerium tuum» (109). El texto del Euchologion de Serapión dice: «Te enim increatum invocavimus per Unigenitum in sancto Spiritu: misericordiam consequatur hic populus, profectu dignus fiat, mittantur angeli, adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesiae» (133). Subrayado añadido.

identidad del Ángel, propuesto por Ludwig Augustin Hoppe¹¹ y Paul Cagin,¹² , considera que el ángel mediador es el Espíritu Santo. El tercer enfoque, que tiene gran antigüedad, especialmente en las fuentes patrísticas, concibe al «Ángel» del Canon como nada menos que Cristo mismo, el único con la autoridad necesaria para mediar en el Sacrificio entre los dos altares. Entre los que suscriben esta posición, cabe destacar a San Buenaventura,¹³ Prosper Guéranger,¹⁴ Maurice de la Taille,¹⁵ y Joseph Barbel,¹⁶ .

El objetivo de este artículo es revisar el debate académico que ha surgido en torno a la identidad del Ángel en las *Súplicas*. Dadas las múltiples formas en que los teólogos han abordado este tema y los matices que cada uno de estos enfoques ha añadido a nuestra comprensión general de esta sección del Canon, una reflexión más profunda sobre la identidad del Ángel puede ayudar a establecer una mayor claridad sobre el papel de la mediación en el Sacrificio de la Misa, así como sobre nuestra participación aquí en la tierra en estas realidades anamnéticas, miméticas y escatológicas. Para llevar a cabo nuestra tarea, examinaremos primero la cuestión relacionada con la supuesta función epicletal de los Supplices en el Canon para comprender mejor por qué se hace referencia al Ángel en el texto en primer lugar. Esto nos proporcionará los antecedentes necesarios para evaluar los tres enfoques principales sobre la identidad del Ángel. Se prestará especial atención al argumento del «Ángel como Cristo», debido, en parte, a su vínculo con los primeros enfoques cristológicos de la Segunda Persona de la Trinidad y a los malentendidos que han surgido a partir de él. Al abordar el tema de «Cristo como ángel», se tratarán las complejidades de las cuestiones teológicas que plantea la «angelología cristológica». Sin embargo, nos limitaremos a resumir solo las principales cuestiones relacionadas con esta lente hermenéutica, con el fin de reflexionar más plenamente sobre las posiciones ortodoxas que aclaran las distinciones entre Cristo, el Hijo eternamente engendrado del Padre, y el orden creado de los ángeles.

¹¹ Ludwig Augustin Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen, 1864) 121ff.

¹² Paul Cagin, *Te Deum ou illatio? : Contribution à l'histoire de l'Euchologie Latine à propos des origins du Te Deum* (Solesmes, 1906) 215-238.

¹³ Bonaventura, *Sententiarum*, lib. IV, distinctio XI, pars 1, dubium 4, en *Opera Omnia*, vol. 5, ed. A.C. Peltier (París, 1866) 478.

¹⁴ Prosper Guéranger, *On the Holy Mass*, trad. Laurence Shepherd (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2006) 95-98.

¹⁵ Maurice de la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion: Contrasted and Defined*, trad. J.B. Schimpf (Londres: Sheed & Ward, 1934) 59-70.

¹⁶ Joseph Barbel, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* (Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1941) 279-284.

2. El papel y la función de los *suplicantes* en el canon

La cuestión de identificar claramente la epiclesis en el rito romano siempre ha sido muy difícil. Fernand Cabrol destaca cinco posibles soluciones: 1) que no hay epiclesis en el Canon; 2) que se encuentra en el *Quam oblationem*; 3) que está contenida en las *Supplices*; 4) que hay múltiples epiclesis; o 5) que simplemente se realiza como una especie de epiclesis silenciosa mediante la imposición de manos en el *Hanc igitur*.¹⁷ Siguiendo con el tema de este artículo, Cabrol relata que lo único que favorece la identificación de las *Supplices* con la epiclesis es su correspondencia —especialmente en lo que respecta a su ubicación en el Canon y su contenido— con otros formularios latinos de los ritos mozárnico y galicano, así como con otros formularios orientales.¹⁸ Las otras dos secciones posconsacratorias del Canon que preceden a las *Súplicas* —el *Unde et memores* y el *Supra quae*— tienen claros fines anamnésticos que las distinguen de las *Súplicas*, que utilizan un lenguaje epicleético más fuerte.¹⁹ Ampliando esto, Jungmann afirma que lo que encontramos en las *Súplicas* es una especie de epiclesis inversa en la que «hay una súplica para que el poder de Dios toque nuestro don sacrificial, pero en orden inverso, no por el descenso del Espíritu, sino por el ascenso del don».²⁰

La ubicación de las *Súplicas* en el Canon también da credibilidad a su identidad como un tipo de epiclesis. Cabrol proporciona la lógica que parece subrayar la razón por la que la mayoría de las familias litúrgicas colocan esta fórmula después de la consagración: después de haber dirigido la oración de la anáfora a Dios Padre, el sacerdote presenta entonces el Sacrificio ofrecido por Dios Hijo, a través de la intervención de Dios Espíritu, cuya función es completar la obra de

¹⁷ Fernand Cabrol, «Épiclese», en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Fernand Cabrol y Henri Leclercq, vol. 5, parte 1, «Encaustique—Feux» (París: Librairie Letouzey et Ané, 1922), p. 162: «La cuestión de la epiclesis romana nos plantea inmediatamente serias dificultades. Es tan oscura que se han imaginado cinco sistemas diferentes que aún hoy se sostienen: 1º no hay epiclesis romana; 2º epiclesis *Quam oblationem*; 3º epiclesis *Supplices te*; 4º dos o más epiclesis romanas; 5º epiclesis por la imposición de manos». En cuanto a la última opción, Cabrol cita la hipótesis de De Waal, señalando que «la imposición de manos sobre las ofrendas que precede a la consagración, con la oración *Hanc igitur oblationem*, sería un recuerdo de la antigua epiclesis, una especie de epiclesis muda».

¹⁸ Ibid., 165: «Una de las razones que militan a favor de este sistema es que el lugar natural de la epiclesis... está aquí, y que estas oraciones corresponden, al menos en cierta medida, a las fórmulas orientales o latinas de epiclesis».

¹⁹ Geoffrey G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy* (Londres: SPCK, 1964) 130, citando a Bernard Botte, afirma que las *Supplices* pueden dividirse en tres partes: la primera —*Supplices te rogamus, omnipotens deus*— deriva de una poscomunión del Sacramentario Gregoriano; la segunda —*iube haec perferri... maiestatis tuae*— tiene su paralelo en *De Sacramentis*, IV, 6, 27 («uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum»); y la tercera —*in conspectus... gratia repleamur*— refleja un lenguaje similar al de las epiclesis en otras familias litúrgicas. Cf. Bernard Botte, *Le canon de la messe romaine* (Lovaina, 1935) 66.

²⁰ Jungmann, *La misa del rito romano*, 2:233.

santificación.²¹ Así, para Cabrol, «el orden lógico, natural y cronológico parece exigir que el papel del Espíritu Santo, tanto en la Eucaristía como en la Encarnación, venga después de la obra del Padre y la del Hijo».²² Por esta razón, cuando el Consilium encargado de la reforma de la liturgia romana tras el Concilio Vaticano II añadió las Plegarias Eucarísticas al renovado *Missale Romanum*, creó una epiclesis consagratoria más claramente definida en la que se invocaba específicamente al Espíritu Santo, así como una epiclesis posconsagratoria —o de comunión— más claramente articulada en la que se hacía una petición en nombre de los participantes para que fueran transformados por el don recibido en la Eucaristía.²³ Así, lo que los estudiosos observan en el Canon es una «doble epiclesis» imitada por estas nuevas plegarias eucarísticas, en las que la preparación del pan y el vino tiene lugar antes de la consagración y, después de la consagración, la preparación de los destinatarios para recibir el Cuerpo y la Sangre Sagrados del Señor.

Sin embargo, la presencia de esta doble epiclesis en la anáfora no es exclusiva del rito romano. En el *Euchologium Serapionis* egipcio del siglo IV, por ejemplo, encontramos una epiclesis preconsagratoria dirigida a Dios Padre en la que el celebrante pide que la oblación sea llena del poder divino, «²⁴ » (y que la sangre de Cristo sea llena del poder divino), y luego, después de la consagración, se da lo que se conoce como una «epiclesis *del Logos*», dirigida a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. «²⁵ » (y que el Logos sea lleno del poder divino). Esta epiclesis

²¹ Cabrol, «Épiclèse», 174-175: «La anáfora griega u oriental sigue un camino paralelo al canon de las liturgias latinas. El pontífice se dirige, en el prefacio, a Dios Padre, a quien se ofrece el sacrificio. Es el Hijo quien se ofrece como víctima, renovando la cena y el sacrificio de la cruz. Entonces interviene el Espíritu Santo, que, en la epiclesis, completa la obra de santificación. Esta progresión responde al desarrollo histórico de los misterios y al orden de la confesión de fe [...]».

²² Ibid., 175: «Así, el orden lógico, natural y cronológico parece exigir que el papel del Espíritu Santo, tanto en la Eucaristía como en la encarnación, venga después de la obra del Padre y la del Hijo». Traducción del autor.

²³ Véase Joseph Jungmann, *The Mass: An Historical, Theological, and Pastoral Survey*, ed. Mary Ellen Evans, trad. Julian Fernandes (Collegeville: Liturgical Press, 1976) 134-138. En esta sección, Jungmann aborda las diferencias entre la epiclesis de la consagración y la epiclesis de la comunión (134), y cómo la epiclesis de consagración después de la narración de la institución, tal y como se encuentra en las Iglesias orientales, no es completamente nueva en el rito romano, al menos —por poner un ejemplo— tal y como se encuentra en el Orden de la Ordenación, en el que el rito sacramental solo se considera completo después de que se haya rezado la oración de ordenación que hace referencia a la acción del Espíritu (137). Como señala Jungmann, «el punto de vista oriental ha llegado a ser cada vez más comprendido y apreciado en Occidente. Así, por ejemplo, las tres plegarias eucarísticas introducidas en la misa romana en 1968 incluyen una epiclesis regular del Espíritu Santo» (138). Cf. Jungmann, *La misa del rito romano*, 2:235.

²⁴ Hänggi y Pahl, *Prex Eucharistica*, 131 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum: Euchologion Serapionis, n. 11]: «Plenum est caelum, plena est et terra gloria tua magnifica, Domine virtutum. Imple etiam hoc sacrificium virtute tua et communicatione tua; tibi enim obtulimus hoc sacrificium vivum, oblationem incruentam». Cf. Lallou, *The «Quam Oblationem» of the Roman Canon*, 40: «Llena también este sacrificio con tu fuerza y tu participación, pues te hemos ofrecido este sacrificio vivo, una ofrenda incruenta».

²⁵ Lallou, *The «Quam Oblationem» of the Roman Canon*, 39: «El nombre Epiclesis, en su significado litúrgico técnico, es una invocación, normalmente del Espíritu Santo, pero a veces del Verbo Divino, para que la Persona Divina así invocada efectúe la transformación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Distinguimos la Epiclesis *simpliciter*, que es la del Espíritu Santo, de la invocación *del Logos*, en la que se invoca a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad para consagrar la *oblata* en el altar». Énfasis original.

posconsacratoria del *Euchologium* reza para que el «Dios de la verdad», identificado como la «santa Palabra» del Padre, transforme el pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo y para que todos los comulgantes «reciban el remedio de la vida para curar todas las enfermedades y fortalecer todo progreso y virtud».²⁶ William Lallou cita un fragmento egipcio de fecha similar, el *Deir Balizeh*, que fue descubierto en 1907 y que actualmente se encuentra en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, Inglaterra,²⁷ como prueba adicional de una doble epiclesis, aunque este documento incompleto solo nos proporciona la epiclesis preconsacratoria, mientras que se presume que la epiclesis posconsacratoria se ha perdido.²⁸

Algunos estudiosos han teorizado además que en el rito romano primitivo la *súplica* no era en realidad una epiclesis *de comunión*, sino una consagración. Lallou hace referencia a la obra de Rudolf Buchwald, quien, en su *Die Epiclese in der römischer Messe*, propuso esta idea, afirmando que «la epiclesis romana original era una invocación al Logos, de la que nos queda un vestigio en nuestro "Per quem haec omnia" al final del Canon».²⁹ Como recordatorio, en el *Per quem haec omnia* el sacerdote afirma que, a través de Cristo, el Padre continúa «haciendo todas estas cosas buenas», es decir, el pan y el vino para la consagración, y que Él las santifica, las llena de vida, las bendice y nos las concede.³⁰ Junto con esta aparente epiclesis del Logos en el *Per quem haec omnia*, Buchwald sostenía que «se introdujo una epiclesis del Espíritu Santo» en el primitivo Canon Romano, cuyos restos se evidencian en el *Supplices te rogamus*.³¹ En apoyo de esta teoría, los

²⁶ Ibid., 40; Hänggi y Pahl, *Prex Eucharistica*, 131 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum: Euchologion Serapionis, n. 15]: «Adveniat, Deus Veritatis, sanctum tuum Verbum super hunc panem, ut panis fiat corpus Verbi, et super hunc calicem, ut calix fiat sanguis Veritatis; et fac, ut omnes communicantes remedium vitae accipient ad curandum omnem morbum et ad confortandum omnem profectum ac virtutem, non in condemnationem, Deus veritatis, neque in contumeliam et opprobrium».

²⁷ Lallou, *The «Quam Oblationem» of the Roman Canon*, 44.

²⁸ Ibid., 40-41: «En ocasiones encontramos una doble epiclesis, una antes y otra después de la narración de la Última Cena. Este es el caso del *Euchologium Serapionis*, el libro de oraciones del siglo IV de Serapión, obispo de Thmuis, en Egipto [...]. Lo mismo ocurre, al parecer, con el fragmento de *Deir-Balizeh*, tres hojas destrozadas del siglo VII, aunque la segunda epiclesis se ha perdido» (40). «El papiro *Deir Balyzeh*, en la hoja II *recto*, tiene esta epiclesis, antes de las palabras de la institución: "Llénanos también de la gloria que está contigo y dignate enviar tu Espíritu Santo sobre estas criaturas y haz que el pan sea verdaderamente el cuerpo de nuestro Señor y Salvador Jesucristo y (haz) que el cáliz sea la sangre del nuevo testamento" (41). Lallou toma el texto latino de esta oración de *Monumenta eucharistica et liturgia vetustissima* (Bonn, 1935-1937) 41, de J. Quasten: «Reple et nos gloria tua, quae apud te est, et mittere dignare spiritum sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus domini et salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem novi testamenti; quia dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur [...]».

²⁹ Lallou, «*The Quam Oblationem of the Roman Canon*», 43. Véase Rudolf Buchwald, «*Die Epiclese in der römischer Messe*», en *Weidenauer Studien 1* (1906) 53. Cursiva añadida.

³⁰ *Misal Romano*, trad. Comisión Internacional para el Inglés en la Liturgia, tercera edición típica (Washington, D.C.: Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos, 2011), «Orden de la misa», n.º 97 [«Plegaria eucarística I»]. Cf. *Missale Romanum*, Iuxta typicam tertiam (Chicago: Midwest Theological Forum, 2007) «Ordo Missae» n. 97: «Per quem hæc omnia, Dómine, semper bona creas, santificas, vivificas, benedícis, et præstas nobis».

³¹ Lallou, *The «Quam Oblationem» of the Roman Canon*, 43. Cf. Rudolf Buchwald, *Die Epiclese in der römischer Messe*, en *Weidenauer Studien 1* (1906) 53. Cursiva añadida.

estudiosos señalan una carta que el papa San Gelasio I escribió al obispo Elpidio de Volterra, en la que el papa destacaba específicamente la invocación del Espíritu Santo como parte constitutiva del acto de consagración en la misa romana, un detalle que Fernand Cabrol encuentra sumamente convincente de la autenticidad de la presencia de una epiclesis del Espíritu Santo en el rito romano primitivo.³²

Sin embargo, uno de los principales argumentos en contra de la existencia de una epiclesis explícita en el rito romano se encuentra en uno de sus principales ejemplos. *El De Sacramentis* de San Ambrosio, un documento escrito en la misma época que la carta del papa San Gelasio y que muestra fuertes paralelismos con el Canon Romano, tampoco contiene una epiclesis en el sentido estricto de la palabra. A este respecto, Edmund Bishop afirma que la *Supplices* no es «una oración por el descenso de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad sobre el pan y el vino», sino que tiene como objeto a los propios comulgantes.³³ Además, Geoffrey Willis añade que una invocación específica del Espíritu en este punto del Canon parecería «ilógica e incoherente», ya que «si los dones, en respuesta a la petición de la Iglesia, han sido llevados al altar celestial», que es lo que denota la *Supplices*, «ya no permanecen en el altar terrenal para que el Espíritu Santo descienda sobre ellos y los consagre».³⁴ En opinión de Willis, «el Canon Romano ha conservado la noción realmente primitiva y nunca ha tenido cabida para una epiclesis».³⁵ Sin embargo, desde la perspectiva de Fernand Cabrol, hay que actuar con cautela a la hora de hacer afirmaciones

³² «Quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis Spiritus invocatus adveniet si sacerdos (et) qui eum adesse deprecatur ciminosis plenus actionibus reprobetur». Citado en Lallou, *The «Quam Oblationem» of the Roman Canon*, 42. Cf. Cabrol, «Épiclèse», 162-163, esp. 163: refiriéndose a este texto citado, Cabrol señala que «Este pasaje, según se nos dice, se referiría a una liturgia utilizada por Elpidius, obispo de Volterra, que podría contener una epiclesis. Son solo hipótesis, y se verá que es una forma fácil de deshacerse de dos textos, el segundo de los cuales parece especialmente convincente».

³³ Edmund Bishop, «Apéndice V. Recitaciones silenciosas en la misa de los fieles», en R. H. Connolly, *Las homilias litúrgicas de Narsai*, Textos y estudios: Contribuciones a la literatura bíblica y patristica 8 (Cambridge: The University Press, 1909) 131-132.

³⁴ Geoffrey G. Willis, «God's Altar on High», *The Downside Review* 90 (1972) 245-250, esp. 250. Aquí, sin embargo, Willis parece ignorar la perspectiva de santo Tomás de Aquino de que el sacerdote no reza para que las especies sacramentales confeccionadas en el altar terrenal sean llevadas al celestial, sino simplemente para que las oraciones del Cuerpo Místico de Cristo sean presentadas a Dios en el cielo. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 83, art. 4 ad 9, Blackfriars vol. 59, ed. y trad. Thomas Gilby (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 162: «Ad nonum dicendum quod sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in caelum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit; sino que pide esto por el cuerpo místico, que es lo que se significa en este sacramento, para que las oraciones del sacerdote y del pueblo, asistidas por los ángeles en los misterios divinos, sean presentadas a Dios, según lo dicho en *el Apocalipsis*: «Subió el humo de los inciensos de las ofrendas de los santos de la mano del ángel». Aquí, santo Tomás cita Apocalipsis 8:4.

³⁵ Ibid.

definitivas sobre el rito romano primitivo, ya que los diversos desarrollos litúrgicos que tuvieron lugar entre los siglos V y VII hacen que sea difícil hacerlo con precisión.³⁶

La identidad del ángel: los principales argumentos

El propósito de esta discusión sobre la forma y la función de las *Súplicas* ha sido ayudar a enmarcar el tema principal de nuestro artículo: la identidad del Ángel mediador del sacrificio en el Canon. Con el gran énfasis puesto en las *Súplicas* como epiclesis, uno de los argumentos sobre el Ángel — es decir, que es el Espíritu Santo— cobra mayor relevancia. Sin embargo, el papel que desempeñan las *Súplicas* en la anáfora en su conjunto también revela detalles que corroboran las otras dos opciones sobre la identidad del Ángel: que representa a toda la orden angélica o que es Cristo mismo. En esta sección ofreceremos un resumen de estos tres enfoques para ayudarnos a comprender mejor sus méritos y sus deficiencias.

El Ángel como colectivo del orden angelical

En su ensayo de 1929 sobre el contenido de los *Supplices*, el erudito liturgista del siglo XX Bernard Botte sostiene que la referencia al Ángel en el Canon no alude a Cristo ni al Espíritu Santo, sino a todo el ministerio de los ángeles que sirve de conducto para el intercambio sagrado entre los altares terrenales y celestiales. La postura de Botte es principalmente histórica, basada en las pruebas textuales que se encuentran en los documentos litúrgicos de la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media.³⁷ Su principal punto de referencia es, naturalmente, *De Sacramentis*, de San Ambrosio, que presenta uno de los ejemplos más antiguos de esta sección del Canon. La antigüedad de esta sección se ve confirmada por textos paralelos que se encuentran en las familias litúrgicas de Oriente.³⁸ Enrico Mazza destaca la Liturgia de San Marcos —más conocida como la de San Cirilo

³⁶ Cabrol, «Épiclèse», 163-164: «El argumento que se esgrime contra la existencia de una epiclesis romana es la conformidad del canon romano con el *De Sacramentis*. Ahora bien, el *De Sacramentis*, cuya existencia en el siglo^{IV} no ofrece dudas, no tiene más epiclesis que el canon romano, en el sentido estricto de la palabra. Parece poco probable, se añade, que entre 400 y 492, época de Gelasio, la liturgia admitiera una fórmula de epiclesis que luego desapareciera. Pero esta objeción no tiene mucho valor. En la misa romana del siglo^V al VII se produjeron cambios importantes cuyos detalles desconocemos, pero cuya existencia afirma san Gregorio, en particular en cuanto al lugar del *Pater*, al final del canon y a la fracción, cuya fórmula también ha desaparecido». Cursiva original.

³⁷ Bernard Botte, «L'ange du sacrifice et l'épiclèse de la Messe romaine au Moyen-Âge» (El ángel del sacrificio y la epiclesis de la misa romana en la Edad Media), *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929) 285-308, esp. 285: «¿No es el ángel misterioso, del que se habla en las *Supplices*, el Verbo o el Espíritu Santo, y no se le invoca con vistas a la consagración? He estudiado esta cuestión en otro lugar, desde un punto de vista estrictamente histórico, y he creído que debía responder negativamente».

³⁸ Ibid., 285n2: «El texto del *De Sacramentis* l. IV c. VI nos ofrece la forma más antigua de esta parte del canon o, al menos, la interpretación más antigua, si se sospecha que su texto es una reproducción libre del canon: «... y petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel. » PL 16, 464. 2º) [sic] La similitud con las oraciones de ofrenda de las liturgias orientales afines a nuestras *Súplicas* y que parecen confirmar la hipótesis de que la forma del *De Sacramentis* es primitiva».

— como un lugar donde podemos encontrar un texto similar en contenido a las *Supplices* romanas, que hace referencia a la ascensión de la oblación al altar celestial mediante un esfuerzo colaborativo de todo el «ministerio arcangélico» (*per archangelicum ministerium tuum*), o, como señala el texto griego, la «liturgia arcangélica».³⁹ De hecho, Mazza relata que la discrepancia entre el singular del Canon Romano —*per manus sancti Angeli tui*— y el plural del *De Sacramentis* —*per manus angelorum tuorum*— tiene que ver con la traducción del texto del griego al latín, que se basó en la referencia de la Liturgia de San Marcos a la «liturgia arcangélica», que podría traducirse tanto en plural, como en el texto de Ambrosio, como en singular, como en el Canon Romano.⁴⁰ Del mismo modo, en el mencionado texto egipcio del siglo IV, el *Euchologion* de Serapión, encontramos, en la sección de intercesión que sigue a la epiclesis de la comunión de la anáfora, una referencia a múltiples ángeles enviados para ayudar a los fieles mientras se preparan para recibir el sacrificio eucarístico.⁴¹

Hay, por supuesto, otros textos que dan credibilidad a la identidad del Ángel como colectivo más que como individuo. En una exposición de la misa del siglo IX que utiliza las ideas de *los Diálogos* del papa San Gregorio Magno, el autor anónimo señala que, cuando el sacerdote comienza a recitar las *Súplicas*, los cielos se abren y los coros de ángeles se hacen presentes, permitiendo que

³⁹ Hänggi y Pahl, *Prex Eucharistica*, 109 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum: Anaphora Marci Evangelistae]: «Eorum qui sacrificia et oblationes offerunt, gratiarum agendarum munera, suscipe, Deus, in sanctum et caeleste et intellectuale altare tuum, in magnitudines caelorum, per archangelicum ministerium tuum: eorum qui multum et parum, clam et palam et libere, offerre volunt et non habent [...]». En el texto griego de la página 108, el «archangelicum ministerium» se traduce, en cambio, como una especie de liturgia arcangélica («τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας»).

⁴⁰ Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 71: «Por mi parte, me gustaría añadir que la existencia del singular, en Roma y en Hispania, y del plural en Milán, se explica basándose en el original griego del que el Canon es una traducción. La anáfora de Marcos habla de «liturgia arcangélica», expresión que puede traducirse tanto por «por mano de tus ángeles» (Ambrosio) como por «por mano de tu santo ángel» (Roma)». Sin embargo, JOSEPH BARBEL, en su obra *Christos Angelos*, especula si el texto original del Canon tenía, efectivamente, el singular *angelus*, pero que *el De Sacramentis* de San Ambrosio lo ajustó para aliviar la dificultad de determinar si era legítimo asociar las teofanías angelicales del Antiguo Testamento con la Segunda Persona de la Trinidad. Así, Barbel se pregunta si el autor de *De Sacramentis* ajustó el singular *angelus* del Canon al plural (*angelorum*). Sin embargo, la especulación de Barbel es solo eso, una especulación, ya que al final de este debate Barbel reconoce que esta teoría no puede demostrarse de forma estricta: «En toda la controversia sobre la interpretación, todos los bandos se basan principalmente en textos más recientes, que, por supuesto, no pueden ofrecer una prueba convincente de la concepción de esta oración en el momento de su creación. En realidad, solo es relevante el texto de *De Sacramentis*. En el caso de que tengan razón aquellos que ven en *De Sacramentis* la forma más antigua de la oración, sigue siendo posible una mejora del *angeli* original en *angelorum*, como admite el propio BOTTE. Teniendo en cuenta la denominación tan frecuente del Señor como ángel, especialmente en la época más antigua, no sería de extrañar que originalmente se hubiera visto al Señor en el ángel de los suplicios. Por lo que veo, Ambrosio no aplicó el nombre de ángel al Señor al tratar las apariciones de Dios en el Antiguo Testamento y, en cualquier caso, ya consideraba difícil la exclusividad de una interpretación de estas apariciones (angelicales) en el Señor y buscaba otra solución. Quizás él (si es el autor indirecto de *De Sacramentis*) o un contemporáneo suyo ya vieron una dificultad en el *angelus* del canon de la misa y su interpretación sobre Cristo, y trataron de evitarla mediante la modificación del texto *angelorum*. Esta es una posibilidad que, por supuesto, no se puede demostrar en sentido estricto». (Joseph Barbel, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* [Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1941] 284).

⁴¹ Hänggi y Pahl, *Prex Eucharistica*, 133 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum: Euchologion Serapionis, n. 16]: «Te enim increatum invocavimus per Unigenitum in sancto Spiritu: misericordiam consequatur hic populus, profectu dignus fiat, mittantur angeli, adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesiae».

las realidades visibles de la liturgia terrenal y las realidades invisibles de la liturgia celestial se conviertan en una sola.⁴² Otra contribución interesante es la del alegorista medieval del siglo IX, Amalario de Metz. Aunque Amalario es conocido por deleitarse en interpretaciones espirituales elevadas de las realidades sagradas, sorprendentemente ofrece un tratamiento bastante sobrio de las *Súplicas* en su *De Ecclesiasticis officiis*. Aquí, Amalario se limita a describir esta sección del Canon como una oración de aceptación en la que el Ángel, enviado por orden del sacerdote, comunica al reino celestial lo que se ha logrado en el reino terrenal.⁴³ Podemos suponer que esta era una perspectiva habitual en el siglo IX, ya que incluso el principal antagonista y oponente teológico de Amalario, Florus de Lyon, un hombre que solía rechazar las interpretaciones alegóricas de Amalario, no encontró nada ofensivo en esta interpretación concreta de las *Súplicas*.⁴⁴

Basándose en estos detalles, Jungmann señala que «no hay ninguna razón válida para apartarse del sentido natural de la palabra» «ángel», ya que, siguiendo los detalles que se dan en el Libro del Apocalipsis, donde el ángel deposita incienso que representa las oraciones de los fieles en el altar celestial,⁴⁵ existe un profundo sentido en la mente de la Iglesia de la «participación del mundo angelical en nuestra oblación».⁴⁶ Jungmann da además más credibilidad a esta idea cuando relata cómo concuerda con el sentido general de comunión de la Iglesia «que los ángeles, que (por supuesto) tienen una relación muy diferente con la redención del hombre, participen de alguna

⁴² Cf. Botte, «L'ange du sacrifice», 289: «Quis enim fidelium habere dubium possit ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terram coelestibus jungi, unum quid ex visibilibus et invisibilibus fieri». Aquí Botte cita la exposición de la misa titulada *Quotiens contra se*, de autor anónimo, que se encuentra en *Patrologia Latina* 96, ed. J.-P. Migne (París, 1862) 1496. Botte menciona que la última frase es una cita de *los Diálogos* de San Gregorio Magno, IV, 60, aunque en *La Santa Misa: explicación dogmática, litúrgica y ascética* (St. Louis, MO: Herder, 1902) 666, de Nikolaus Gihl, se dice que el pasaje procede de *los Diálogos*, IV, 58: «¿Qué alma creyente puede dudar de que, en la hora del Sacrificio, ante la palabra del sacerdote, se abre el cielo y coros de ángeles asisten a este misterio de Jesucristo, en el que lo más alto se combina con lo más bajo, lo terrenal se une con lo celestial, lo visible y lo invisible se hacen uno?».

⁴³ Ibid. Botte cita *De Ecclesiasticis officiis*, lib. III, cap. 25, de Amalario, en *Patrologia Latina* 105, ed. J.-P. Migne (París, 1864) 1142: «Precature sacerdos ut praesens oblatio ita sit accepta in conspectus divinae majestatis, quatenus sumpturi eam, simul fiant coelestes et gratia Dei repleti. [...] Credit [Ecclesia] sacrificium praesens per angelorum manus deferri ante conspectum Domini et sentit mandendum esse ab humano ore». NB: en la nota al pie de Botte, cita erróneamente que esto proviene del capítulo 35 del cuarto libro de la obra de Amalario, mientras que en la edición de Migne aparece en el capítulo 25 del tercer libro.

⁴⁴ Ibid.: «Hay que creer que se ajustaba en esto a la opinión común de su tiempo, ya que su acérrimo adversario, Florus de Lyon, no parece haber encontrado nada que objetar a esta interpretación». A continuación, Botte cita, en la página 290, lo siguiente de *De expositione missae*, de Florus, en *Patrologia Latina* 119, ed. J.-P. Migne (París, 1852) 59-60: «intelligamus sublime altare Dei rationabile et intelligibile esse in electa et rationali creatura, angelica scilicet et humana» (p. 59); «Fit ergo in ista oratione et oblatione sacra consecrationis aliquid incomprehensibile et ineffabile et multo his mirabilius, ut per angelica ministeria et supplicationes tamquam de sublimi altari divinae majestatis conspectibus offerantur in illa immolationis hora, cum adstantibus ministris coelestibus Christus ut proposita consecret adesse credendus est» (p. 60).

⁴⁵ Cf. Ap 8, 3-4.

⁴⁶ Jungmann, *La misa del rito romano*, 2:234. Gihl ofrece una perspectiva similar en *El santo sacrificio de la misa*, 664n1.

manera en el sacrificio de la redención».⁴⁷ La razón por la que el ángel es anónimo y por la que no se dan más detalles en este punto del Canon para definir mejor cómo se ejerce este ministerio angelical es, en opinión de Jungmann, un medio para proteger el misterio del altar, aunque esto puede, por el contrario, provocar que se vea infectado por una «curiosidad impropia».⁴⁸ A este respecto, Jungmann sigue los comentarios de Nikolaus Gühr, quien relata las diversas opciones que se pueden tener para determinar la identidad del ángel en cuestión. Como afirma Gühr,

Muchos santos y siervos de Dios tenían una devoción especial por el ángel aquí mencionado, sin poder o querer decidir su nombre. Algunos creen que es el ángel guardián de la iglesia y del altar, o el del sacerdote, a quien asiste, dirige e ilumina de manera muy eficaz durante la celebración de los Santos Misterios. Otros suponen, y esto parece probable, que se trata de San Miguel, honrado como ángel guardián de la Eucaristía y de la Iglesia Militante.⁴⁹

En esto encontramos algunas de las dificultades inherentes que surgen de esta lente interpretativa de ver al Ángel en el Canon como un espíritu angelical creado. Ciertamente, la historicidad de la forma plural que se encuentra en *De Sacramentis* está bien atestiguada y, si, según Mazza, la forma griega en la Anáfora de San Marcos —el colectivo «τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας» (*archangelicum ministerium/liturgiam*)— se tradujo al latín en singular —*per manus sancti Angeli tui*— cuando se codificó el Canon, entonces se podría decir mucho a favor de considerar a este ángel como representante de todo el ministerio de los ángeles. De hecho, como señala San Ambrosio en su comentario al Evangelio de Lucas, cuando el arcángel Gabriel se apareció a Zacarías en el altar del incienso (Lc 1, 8-23), esto sucedió para nuestro beneficio, como señal de la misericordia de Dios hacia su pueblo al enviar ángeles para ayudarles en el culto.

⁴⁷ Jungmann, *La misa del rito romano*, 2:234.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Gühr, *The Holy Sacrifice of the Mass*, 664. Adrian Fortescue, en *The Mass: A Study of the Roman Liturgy* (Nueva York: Longmans, Green and Co., 1912) 352n1, proporciona más detalles relacionados con estas teorías: «Dionysius Cartus (*en Apoc. Enar.* viii, 9) cree que es San Miguel, Hildeberto de Tours († c. 1134: *de mysterio missæ* ; P.L. clxxi, 1188) supone que es el ángel de la guarda del celebrante, J. Clichtove (*Elucidatorium Eccles.* París, 1516, p. 135) que se trata de un singular colectivo, para «ángeles». Una idea aún más curiosa es que el «angelus» es el celebrante (Durandus: *Rationale*, iv, 44, §9). Santo Tomás de Aquino ve la verdadera explicación... que es el ángel de Apoc. viii, 4 (*Sum. Theol.* iii, qu. Lxxxiii, art. 4, ad 9). En *Or. Christ.*, iii (1903), p. 67, hay un texto de Anastasio de Sinaí (siglo VII) que muestra lo familiar que era la idea de que los ángeles llevaban el sacrificio a Dios (se les ve haciendo esto en un sueño).

Ambrosio señala entonces que, si esto era así en el culto ofrecido en la Antigua Alianza, cuánto más lo sería en la Nueva, cuando el mismo Cristo se inmola en el altar por nuestra salvación.⁵⁰

Sin embargo, como deducen Jungmann y Gehr, existe una curiosidad y una atracción naturales que sentimos por las cosas de Dios, lo que nos lleva a anhelar una mayor comprensión o, al menos, a especular. Los ángeles participan en la liturgia sagrada, y los invocamos en cada misa en el Prefacio y *el Sanctus*, y —cuando está prescrito— en el *Gloria*. Sin embargo, la cuestión de si en este punto del Canon —después de la consagración y dentro de lo que se ha descrito como un arreglo epicletico— se delegaría a la orden angelical la mediación de las actividades sagradas que tienen lugar en el altar sigue siendo un *dubium* válido. Para algunos estudiosos, la cuestión del ángel está tan envuelta en misterio que es mejor dejarla tal cual. Así, Florus de Lyon declaró que esta sección del Canon debe ser «venerada y temida más que discutida».⁵¹ Sin embargo, San Roberto Belarmino es más tajante cuando afirma que «sería absurdo decir que el cuerpo de Cristo debe ser ahora llevado corporalmente al cielo por los ángeles».⁵² Como veremos a continuación, hay dos alternativas a esta perspectiva literaria e histórica, ambas relacionadas con el debate sobre la forma y la función de las *Súplicas* como epiclesis.

El ángel como Espíritu Santo

En su estudio sobre los orígenes del *Te Deum*, el erudito benedictino Paul Cagin, de Solesmes, dedicó la tercera parte de su obra a analizar si este antiguo himno podía entenderse como

⁵⁰ Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam (Tratado sobre el Evangelio de San Lucas)*, Sources Chrétiennes 45, vol. 1 «Libros I-VI», trad. Gabriel Tissot (París: Les Éditions du Cerf, 1956) 1, n. 28, p. 61: «Apparuit autem a dextris altaris incensi, quia diuinae insigne misericordiae deferebat ; dominus enim a dextris mihi, ne commouear et alibi : dominus protectio tua super manum dexteræ tuæ. Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus adsistat angelus, immo praebeat se uidendum ; non enim dubites adsistere angelum, quando Christus adsistit, Christus immolatur ; etenim pascha nostrum immolatus est Christus». Cursiva en el original.

⁵¹ Florus de Lyon, *De expositio missae*, en *Patrologia Latina* 119, ed. J.-P. Migne (París, 1852) 58: «¿Quién es capaz de comprender estas palabras tan profundas, tan maravillosas y asombrosas? ¿Quién puede hablar dignamente de ellas? Son más dignas de veneración y temor que de discusión». Traducción al inglés tomada de Fortescue, *The Mass*, 352-353.

⁵² Robert Bellarmine, *Disputationes de controversiis christianæ fidei*, lib. III, cap. 24 «de Missa», ob. 11 (Roma, 1838) 805, traducido en Fortescue, *The Mass*, 353.

el vestigio de la primitiva anafora latina que acabó convirtiéndose en el Canon Romano.⁵³ Parte de su análisis se centró en las *Supplices*, así como en la antífona ya desaparecida titulada *Emitte Angelum* o *Emitte Spiritum*,⁵⁴ que era un canto asociado al rito de la fracción en algunos manuscritos y como antífona de comunión en otros.⁵⁵ Aunque puede que no resulte obvio a primera vista, las conexiones entre un canto entonado durante la preparación de la hostia para su distribución a los fieles y las *Supplices* son significativas. Para empezar, si —como se ha discutido anteriormente— entendemos las *Súplicas* como una epiclesis posconsacratoria en la que se prepara a los fieles para la recepción digna y fructífera de los Santos Misterios, entonces Cagin subraya cómo el lenguaje de las *Súplicas* anticipa la Fracción, y el lenguaje de la Fracción, a su vez, resume la petición de las *Súplicas*.⁵⁶

De hecho, Cagin opina que el título tradicional dado por el Misal a la sección *Communicantes* del Canon —«*Infra Actionem*»— es en realidad una corrupción de un título más antiguo que habría sido «*In Fractione*», lo que aclararía la conexión entre la Epiclesis y la Fracción, donde el *telos* de las especies sagradas llega a su culminación en su distribución al Cuerpo Místico

⁵³ Cagin, *Te Deum o illatio?*, 198: «Examinaremos, por fin, la hipótesis anunciada en la introducción de esta memoria, p. 13, y consideraremos el *Te Deum* no como un cántico, sino como un tipo más o menos en desuso de anáfora, una de las anáforas que pudieron diversificar, en la Iglesia latina primitiva, el formulario central de la misa, antes de que se fijara lo que hoy llamamos el Canon». En la página 13, Cagin expone la naturaleza de su estudio, que analiza el *Te Deum* no solo desde un género particular de texto litúrgico —la *illatio*—, sino desde todas las fórmulas análogas de todos los textos litúrgicos («Alors j'étudie ces deux formules... dans les relations qu'elles soutiennent avec les formules analogues de toutes les liturgies» [pp. 12-13, énfasis original]). Así, Cagin vuelve a dejar clara su tesis fundamental de que el *Te Deum* no es un texto heredado íntegramente de fuentes externas, sino que es un reflejo de una anafora latina primitiva («Ya no se trata entonces de un *Te Deum* plagario, de una rapsodia cualquiera, sino del verdadero *Te Deum*, un *Te Deum* original, y tan original que cabe preguntarse si no es, literariamente, igual a las anáforas más antiguas y si, litúrgicamente, no fue él mismo, en origen, en función de anáfora, si no sería un tipo desfigurado, fragmentario, de la anáfora latina primitiva» [p. 13, énfasis original]). Como recordatorio, la «*illatio*» corresponde al prefacio del rito romano tal y como se presenta en las liturgias mozárabe y galicana. Cagin utiliza una *illatio* particular para el Domingo de Pascua del Misal Mozárabe del cardenal Ximénes como fuente de su investigación. El texto de esta *illatio* se encuentra en las páginas 9-10 de su obra, así como un texto paralelo del Sacramentario de Bobbio en las páginas 10-11.

⁵⁴ En la página 217, Cagin presenta tres variantes de la antífona en los manuscritos —que datan entre los siglos X y XIII— que la contienen. A continuación se muestra una composición del texto, con las variantes entre [corchetes]: «Emmite angelum [*Spiritus Sanctum*] tuum Domine|ut dignetur santificare [*et dignare sanctificando mundare corda et corpora nostra ad percipiendum*] corpus et sanguinem tuum.|Nos frangimus, Domine,|Tu dignare benedicere [*Tu dignare tribuere*],|ut immaculatis manibus illud tractemus.|O quam beatus venter ille [*O quam beatus pectus illud*] qui christum meruit portare [*quod Christi corpus meruerit digne percipere*]!|O quam pretiosa gemma et margarita quam lucis mundi illustrat gratia. [*Oh, cuán preciosa es esta comida que sacia el alma hambrienta*]!|Oh, cuán dichosos son los pies [*Oh, cuán dichosos son los hombres*] que merecieron sostener a Cristo,|a quien los ángeles y arcángeles ofrecen dones [*munera offerunt*],|al Rey eterno [*immortali*] y excelsísimo, aleluya».

⁵⁵ *Ibid.*, 215: «Se trata de la antífona *Emitte Angelum* o *Emitte Spiritum*, que nos han conservado varios antífonarios antiguos, principalmente en Italia. Se encuentra tanto en la rúbrica *In fractione* como en la siguiente: *Dum frangitur corpus*, o también: *Ad corpus Domini sumendum*, etc., sobre todo en la misa del día de Navidad, a veces en la de la Epifanía, o incluso en Pascua y Pentecostés, ya sea una vez para siempre o de forma reiterada».

⁵⁶ *Ibid.*, 218: «La epiclesis, en última instancia, implica la fracción como acto sacramental previo a la dispensación de los Santos Misterios, y la fracción, a su vez, resume o, mejor dicho, implica la dispensación misma».

de Cristo.⁵⁷ Este supuesto vínculo entre la Fracción y la Epiclesis gana aún más credibilidad por el hecho de que la *post-secreta* o *post-privie* —que comprende las secciones anamnésica y postconsacratoria de la epiclesis de la anáfora en muchas familias litúrgicas occidentales no romanas⁵⁸ — aparece en varios textos galicanos para vincular la fructífera recepción de la oblación con la fracción del Cuerpo del Señor para su distribución.⁵⁹

Una de las principales pruebas documentales que Cagin utiliza para apoyar su opinión de que el lenguaje de las *Súplicas* —especialmente con su referencia al Ángel no identificado— conecta tanto con el Rito de la Fracción como con la antífona *Emitte Angelum/Spiritum*, se toma del Sacramentario de Ratoldus del siglo X. En la sección dedicada a la Vigilia Pascual, encontramos el texto de este sacramentario que indica al sacerdote que rece el siguiente texto mientras parte la Hostia sobre el cáliz:

*Emittere digneris, Domine, sanctum Angelum tuum ad sacrum et immortale mysterium, scilicet Corpus et sanguinem tuum: Nos enim frangimus, Domine, illud: tu dignare benedicere, et praesta: ut immaculatis sensibus, et manibus illud tractare valeamus, et digne sumere. Per Dominum nostrum.*⁶⁰

El análisis de Cagin sobre este texto señala el claro paralelismo que se encuentra con la antífona *Emitte Angelum*, que se hace más explícito en el Sacramentario de Ratoldus mediante la rúbrica que indica que la antífona se cante después —o al mismo tiempo— que el texto litúrgico citado anteriormente.⁶¹

Si bien el objetivo último de Cagin al examinar este texto era basarse en ejemplos anteriores de cómo se puede decir que ciertas eucologías se desarrollaron a partir del lenguaje anafórico del

⁵⁷ Ibid., 218-219: «Por lo tanto, sería interesante investigar si la rúbrica *Infra Actionem*, que precede a la Consagración, y que desde tiempos inmemoriales se asocia tanto al *Communicantes* como al *Hanc igitur*, no sería en realidad otra cosa que una corrupción de *In fractione*. ¿Cuántos manuscritos antiguos no escriben en realidad *infract.* o *in fract.*, como si la tradición, más fuerte que ellos, les impusiera esta fidelidad inconsciente a una denominación perdida?».

⁵⁸ Cf. Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia)*, vol. 1, trad. Francis A. Brunner (Notre Dame, IN: Christian Classics/Ave Maria Press, 1951) 48.

⁵⁹ Cagin, *Te Deum ou illatio?*, 219. Aquí Cagin presenta dos ejemplos. El primero es del formulario LXXVIII del *Missale Gothicum*, donde el *post secreta* dice: «Credimus, Domine, credimus IN HAC CONFRACTIONE CORPORIS, et effusione tui Sanguinis nos esse redemptos : confidimus etiam quod spe hic interim jam tenemus, in æternum perfruit mereamur. Per» (cf. *Missale Gothicum*, LXXVIII [Item Missa Dominicalis]). El segundo también procede del *Missale Gothicum*, aunque en este caso se trata de su formulario para la Natividad: «Credimus, Domine, adventum tuum : recolimus Passionem tuam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione CONFRACTUM, Sanguis sanctus tuus in pretium nostræ redemptionis effusus est. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in sæcul» (IV [Ordo Missæ in die Nativitatis Domini nostri Jesu Christi]).

⁶⁰ *El Sacramentario de Ratoldus (Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 12052)*, Henry Bradshaw Society 116, ed. Nicholas Orchard (Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 2005) 244, §1115. En Cagin, *Te Deum ou illatio?*, 227, el texto de la antífona *Emitte Angelum* se coloca junto al texto *Emittere digneris* para mostrar la clara superposición entre ambos.

⁶¹ Ibid., 244, §1116: «A. Emitte angelum tuum domine ut dignetur».

rito romano primitivo, nuestro interés actual al reflexionar sobre su investigación es simplemente destacar los elementos comunes que comparten las *Supplices* como probable epiclesis de la comunión y el *Emitte Angelum/Spiritum* como texto y canto que acompaña al rito de la fracción. La petición en la que se pide al Señor que envíe a su Santo Ángel —que en el Sacramentario de Ratoldus aparece como infinitivo, «*Emittere*», y en la antifona «*Emitte Angelum/Spiritum*» como imperativo— es paralela al lenguaje de las *Supplices*, en las que el sacerdote pide humildemente a Dios que ordene a su Ángel llevar las ofrendas al altar. Además, el resto del contenido del *Emittere* de Ratoldus y del *Emitte Angelum/Spiritum* pide que, mientras los fieles se preparan para recibir el don del Cuerpo y la Sangre de Cristo, lo hagan con los sentidos y las manos limpios y, como tales, sean dignos de recibir la ofrenda sagrada («*ut immaculatis sensibus, et manibus illud tractare valeamus, et digne sumere*»).

El argumento para identificar al Ángel de los *Supplices* con la tercera Persona de la Santísima Trinidad se expone con mayor claridad en la obra de Ludwig Augustin Hoppe. En su estudio en el que compara y contrasta la epiclesis en las liturgias oriental y romana, Hoppe se centra primero en la disposición corporal y los gestos del sacerdote celebrante. En Oriente, «⁶² » el sacerdote se inclina profundamente e impone la señal de la cruz en el momento de la invocación que pide que el Espíritu Santo descienda sobre las ofrendas, dos cosas que también hace el sacerdote durante las *Súplicas*, aunque la señal de la cruz sobre los elementos sagrados solo se produce en la forma tradicional del Canon. «⁶³ » Basándose en estos paralelismos, Hoppe afirma, junto con otros estudiosos ya mencionados, que las *Súplicas* son una forma de epiclesis.⁶⁴ Sin embargo, en cuanto a la identidad del ángel mediador en las *Súplicas*, Hoppe reconoce que las pruebas que apuntan a que se trata de Cristo —una cuestión que se tratará en la siguiente sección de este artículo— son lógicas, sobre todo porque concuerdan con el material que se encuentra en los Padres de la Iglesia y con la estructura general del Canon como oración de Cristo al Padre en el Espíritu. Sin embargo, hay un problema que hay que superar, ya que esta interpretación crea una

⁶² Cf. Ludwig Augustin Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen, 1864) 198-199. Aquí, Hoppe destaca detalles de las Divinas Liturgias de San Basilio y San Juan Crisóstomo, así como de las liturgias de las tradiciones siria, armenia y alejandrina.

⁶³ Hoppe, *Die Epiklesis*, 200-201: «Así pues, el rito de nuestra oración coincide exactamente con el rito oriental de *la ἐπίκλησις*. Al igual que el sacerdote griego, cuando invoca al Espíritu Santo, se inclina profundamente ante la grandeza de su petición, la necesidad de que sea escuchada y su propia impotencia, también el sacerdote latino no puede expresar de otra manera la misma petición y la misma conciencia; y al igual que aquel, también este se levanta para derramar la bendición implorada sobre el sacrificio en el símbolo de la bendición de la cruz».

⁶⁴ *Ibid.*, 201: «¿Quién podría ver en este maravilloso consenso de las formas rituales, tal y como lo ha establecido la Iglesia en todas las liturgias exactamente en el mismo lugar, una obra del azar o incluso atreverse a atribuir a la seriedad de la Santa Iglesia un juego de formas vacío? Al igual que a través del texto de la súplica, vemos que su rito nos lleva de nuevo a la *ἐπίκλησις*».

desafortunada tautología.⁶⁵ Si el ángel *es* Cristo, entonces su actividad en medio de la anáfora es posiblemente repetitiva, ya que lleva al altar celestial su sagrado Cuerpo y Sangre en forma sacramental para luego descender de nuevo al altar terrenal con el fin de garantizar la fructífera recepción de la Comunión por parte de los fieles miembros de su Iglesia. Para Hoppe, esta tautología «confunde y destruye la imagen» que se transmite en esta sección del Canon.⁶⁶

En lugar de esta interpretación, Hoppe sostiene que la identidad del Ángel mediador de las *Súplicas* es el Espíritu Santo. Su principal fuente para apoyar este argumento es el *post-privie* del rito mozárabe que se encuentra en las fiestas de Santa Marciana y Santa Rufina, que, a su vez, es una adaptación del *post-privie* que se encuentra en el quinto domingo de Pascua.⁶⁷ Sin embargo, mientras que la eucología del quinto domingo de Pascua habla del ángel como el agente que distribuye las ofrendas consagradas a los fieles (*accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata distribuas*), la eucología de las fiestas de las santas Marciana y Rufina describe esta distribución como algo que ocurre a través del ministerio del Espíritu Santo (*per ministerium sancti Spiritus*).⁶⁸ Desde la perspectiva de Hoppe, esta coincidencia verbal entre estas fórmulas eucológicas nos permite identificar el *angelus* del *post-privie* mozárabico del quinto domingo de Pascua con el *sanctus spiritus* del *post-privie* de las fórmulas para las respectivas fiestas de Santa Marciana y Santa Rufina.⁶⁹

⁶⁵ Ibid., 172: «Pero en lo que respecta a las interpretaciones a las que recurre el *angelus Christus*, estas no encuentran ningún obstáculo en el lenguaje eclesiástico, y se unen, en la medida en que no se le puede negar a Cristo el poder de consagración, con el contenido demostrado de la oración en sí, pero, al establecer una tautología entre el sublime *altare* y el *sanctus angelus*, no encaja lógicamente con la formulación formal actual de ese contenido».

⁶⁶ Ibid., 172: «Porque, si la imagen elegida para designar la transubstanciación (*perferri in sublime altare*) exige una actividad dirigida desde abajo, es decir, desde los elementos sacrificiales del altar terrenal, hacia arriba, es decir, hacia la presencia humana de Cristo en el cielo, entonces, en esa premisa, la oración pide la venida del Logos para luego representarlo inmediatamente de nuevo ascendiendo hacia sí mismo, hacia su santa humanidad. La tautología confunde y destruye la imagen». Énfasis añadido en la sección citada.

⁶⁷ Ibid., 174: «Confitemur, Domine, confitemur et credimus, pro nostro scelere te corporaliter mortis subiisse supplicium, et pro omnium salute prostrato mortis interitu triumphantibus angelis coelestem patris ex qua veneras ad mansionem reversum. Pro quo *te Deus omnipotens rogamus* et petimus, ut oblata in conspectu tuo nostrae servitutis libamina *ipse* tibi acceptabilia facias, et *accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata* distribuas, ut dum corda nostra corporis et sanguinis filii tui Domini nostri commixtione purificas, petitiones nostras in odorem suavitatis accipias». Énfasis original en la cita de Hoppe de la oración de la fuente mozárabica.

⁶⁸ Ibid., 175: «Die sub 1. angeführte oratio post-privie findet sich wörtlich noch zweimal im Mozarabischen Missal: in der Messe des Festes der heil. Marciana und jener der heil. Rufina, con la diferencia, sin embargo, de que en ellas el «*discurrente sancto angelo tuo*» se sustituye por «*per ministerium sancti Spiritus*». Énfasis original.

⁶⁹ Ibid., 175: «Si ahora pudiéramos —y la coincidencia literal del resto del texto nos invita a ello— equiparar completamente esta diferencia, se obtendría inmediatamente no solo la identidad del *angelus* de la primera oración con el *sanctus spiritus* de la segunda, sino también el motivo de esta peculiar denominación: el Espíritu Santo sería así un ministro encargado por el Padre del cumplimiento de su voluntad (con la ejecución de la consagración) y enviado para ello, *spiritus administratorius* (Hebr. 1, 14). Geist sería así representado como un ministro encargado y enviado por el Padre para cumplir su voluntad (con la ejecución de la consagración), *spiritus administratorius* (Hebr. 1, 14.)».

El argumento de Hoppe se basa igualmente en conocimientos extraídos de las antiguas formas de la *benedictio fontis*, no solo en las liturgias mozárabes y galicanas, sino también en la romana. Naturalmente, tanto la Iglesia oriental como la occidental han puesto un gran énfasis en la actividad del Espíritu Santo en la administración de ciertos sacramentos, como las órdenes sagradas, y sacramentales, como la bendición del agua bautismal. Sin embargo, Hoppe señala que ciertas formas de estas eucologías importantes invocan a un ángel santo en el lugar donde normalmente se invoca al Espíritu Santo.⁷⁰ Un ejemplo de esta disposición se encuentra en el sacramentario presbiteral romano del siglo VIII, el *Gelasianum vetus*, en su tratamiento de la celebración de los ritos de iniciación en la solemne fiesta de Pentecostés. En una de sus bendiciones alternativas de la pila bautismal, el *Gelasianum vetus* pide que se envíe un *angelum sanctitatis* sobre las aguas para que aquellos que se lavan en ellas puedan regenerarse en el Espíritu Santo.⁷¹ Basándose en estos detalles, Hoppe opina que el Ángel de los *Supplices* no puede ser otro que el «santo mensajero del Padre y del Hijo, que procede continuamente del Padre y del Hijo», el Espíritu Santo.⁷²

El sólido argumento defendido por Cagin y Hoppe a favor del Ángel como Espíritu Santo se basa en que *los Supplices* son una forma de epiclesis. Para corroborar aún más este argumento, algunos documentos judeocristianos antiguos, como la *Ascensión de Isaías*,⁷³ hablan del Espíritu Santo en términos angelicales, como el «Ángel del Espíritu» y el «Ángel de la Iglesia».⁷⁴ Como se ha señalado anteriormente, este sentido de la actividad posconsacratoria del Espíritu Santo en la anáfora llevó al Consilium Litúrgico a hacer referencia explícita a la actividad del Espíritu Santo en

⁷⁰ Ibid., 176: «Es un hecho irrefutable que toda la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente, ha invocado desde siempre al Espíritu Santo sobre el agua bautismal como aquel que le confiere el poder de la regeneración. Entre los formularios pertinentes hay algunos que, con el mismo fin, invocan un *angelus sanctus*». Énfasis original.

⁷¹ *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli. Sacramentarium gelasianum*, edd. Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenhöfer, Petrus Siffrin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes IV* (Roma: Herder, 1960) 95, §606 [Item alia ad cuccurrendum]: «Domine, sanctae pater, omnipotens aeternae deus, aquarum spiritualium sanctificator, te suppliciter depraecamus, ut ad hoc ministerium/humilitatis nostrae respicere digneris, et super has abluendis aquis et vivificandis hominibus preparatas angelum sanctitatis emittas, quo peccatis vitae prioris abluti reatuque deturso, purum sancto spiritui habitaculum in regeneratis procuret: per dominum nostrum. Énfasis añadido. Cf. Hoppe, *Die Epiklesis*, 178: «Del mismo modo, la Iglesia romana, que hasta ahora reza con triple fuerza: «descendat in hanc plenitudinem fontis *virtus Spiritus sancti*», invocaba antaño sobre la fuente bautismal al «*angelus sanctitatis*». Énfasis original.

⁷² Hoppe, *Die Epiklesis*, 179: «Ahora conocemos al sanctus angelus, al que la Oración *Supplices* implora que aparezca por mandato del Padre y eleve las ofrendas del sacerdote y del pueblo al Único y eterno Sacrificio del Único y eterno Sumo Sacerdote, es decir, que las transforme en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Él se nos ha revelado en su alta gloria, como un *angelus gloriosus*: no es otro que el santo enviado del Padre y del Hijo, que sale incesantemente del Padre y del Hijo para completar la obra de la redención, el Espíritu Santo». Énfasis original.

⁷³ *Ascensio Isaiae: Textus*. P. Bettiolo, A. Giambelluca Kossova, L. Leonardi, E. Norellii y L. Perrone, eds. y trad. Corpus Christianorum Series Apocryphorum 7. Turnhout: Brepols, 1995, y *Ascensio Isaiae: Commentarius*. Corpus Christianorum Series Apocryphorum 8. Turnhout: Brepols, 1995. Cf. Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017) 229-244. Según Gieschen (p. 229), este documento data de entre los siglos II y IV d. C.

⁷⁴ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 231.

la epiclesis de la comunión de las nuevas oraciones eucarísticas compuestas por los misales de San Pablo VI y San Juan Pablo II.⁷⁵

Sin embargo, a pesar de que el argumento de Cagin y Hoppe tiene una base creíble, para algunos teólogos —como Maurice de la Taille, cuya crítica al enfoque pneumatológico se esbozará en la siguiente sección de este ensayo— la escasez de autoridades en los períodos patrístico y medieval que suscriben igualmente este punto de vista es suficiente para calificar esta escuela de pensamiento como una mera conjetura improbable. Por el contrario, sin embargo, el estatus de las *Súplicas* como epiclesis es ampliamente reconocido. Así, cuando examinamos el argumento a favor de ver al Ángel como Cristo, encontramos que los defensores de este enfoque también lo basan en la naturaleza epiclética de esta sección del Canon.

El Ángel como Cristo

En el libro cuarto de su *Comentario sobre las Sentencias*, San Buenaventura expone su opinión sobre el Ángel en el Canon. Buenaventura presenta su argumento señalando en primer lugar el papel intercesor y mediador de los ángeles como seres espirituales que, gracias a su proximidad al trono de Dios y a su santo, puro y ferviente amor por Dios, pueden presentar nuestras oraciones y peticiones al Todopoderoso.⁷⁶ Sin embargo, en el caso del Sacrificio de la Misa, dado que los ángeles están —junto con nosotros— venerando el sagrado Cuerpo del Señor en el cielo, el único capaz de mediar esta realidad sagrada desde el altar terrenal al celestial es «el Ángel del Gran Consejo», que actúa como nuestro «Pontífice» y «Abogado», y que permanece continuamente ante la presencia de Dios: Cristo mismo.⁷⁷

El uso del título «Ángel del Gran Consejo» o «Buen Consejo» está vagamente relacionado con Isaías 9:6,⁷⁸ , donde el niño nacido para restaurar la fortuna de Israel es llamado «Consejero

⁷⁵ Véase Annibale Bugnini, *Reform of the Liturgy 1948-1975*, trad. Matthew J. O'Connell (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990) 456-458.

⁷⁶ Bonaventura, *Sententiarum*, lib. IV, distinctio XI, pars 1, dubium 4, en *Opera Omnia*, vol. 5, ed. A.C. Peltier (París, 1866) 478: «Sed hoc intelligendum est, quod sicut Angeli intelliguntur Deo offerre orationes nostras et petitiones, similiter desideria, non propter ignorantiam Dei, sed propter commoditatem nostrum : quia suis sanctis affectibus et puris nos adjuvant, et merita nostra in conspectu Dei explicant, ut ex eorum puritate sancta, et affectione ferventi, ratione dignitatis nuntii sint acceptabilia».

⁷⁷ Ibid.: «Sic intelligendum est offerre sacrificia, quia sacris mysteriis assistentes una nobiscum precantur, ut nostra munera sint accepta, et una nobiscum reveantur sanctissimum corpus Christi, sicut in cœlo: ideo dicuntur in cœlum rapere et consociare, quantum ad hoc quod reputant honore dignum in altari, ut in cœlo. Per hunc etiam modum intelligenda est oratio canonis, quia sicut exponit Innocentius, Angelus ille magni consilii est Christus: per manus illius oramus sacrificium perferri, id est, ipsius meritis et precibus nostrum sacrificium Deo acceptari. Unde ipse est pontifex, et advocatus noster, et apparet continue vultui Dei ad interpellandum pro nobis; et sic patent quæsitæ.

⁷⁸ 9:5, en la Septuaginta.

Admirable, Dios Poderoso, Padre Eterno, Príncipe de Paz».⁷⁹ La tercera homilía de Orígenes sobre el Libro del Profeta Isaías, que trata un pasaje anterior de Isaías 4:1, en el que siete mujeres responden a la tribulación que enfrenta Israel aferrándose a un hombre que puede quitarles su reproche, identifica al hombre en cuestión como Cristo y lo describe además como «el ángel del gran consejo» lleno de fuerza y poder.⁸⁰ Hay que reconocer que Orígenes es algo único entre los Padres de la Iglesia que suscriben una cristología angelomórfica, ya que en algunos de sus escritos no solo asocia al Hijo con un oficio angelical, sino también al Espíritu. Por ejemplo, en su *Comentario sobre Romanos*, Orígenes identifica a los dos querubines fijados al Arca de la Alianza en Éxodo 25:22 como representantes tanto del Hijo como del Espíritu, y también relata, en su *De Principiis*, que los dos serafines de Isaías 6:2-3 son igualmente la Segunda y Tercera Personas de la Trinidad.⁸¹

Se puede citar a otros Padres de la Iglesia que mantienen una cristología angelomórfica. San Justino Mártir, por ejemplo, en su *Diálogo con Trifón*, defiende una serie de conexiones entre ciertas teofanías del Antiguo Testamento y la Segunda Persona de la Trinidad. En particular, Justino interpreta la presencia del Hijo en la columna de nube en Éxodo 13-14, así como en uno de los tres hombres que Abraham encontró en Mamre en Génesis 18, además de ser quien luchó con Jacob en Génesis 32, y aparecer en la zarza ardiente en Éxodo 3, y como el guerrero que se le apareció a Josué en Josué 5.⁸² Distinguiendo cuidadosamente entre el Hijo eternamente engendrado del Padre y otros ángeles creados, San Justino explica a Trifón su principio exegético:

Así, ni Abraham, ni Isaac, ni Jacob, ni ningún hombre vio al Padre e inefable Señor de todas las criaturas y del mismo Cristo, sino [vieron] a aquel que, según la voluntad de Dios, es Dios Hijo, y su ángel por servir a la voluntad del Padre; aquel que, por su

⁷⁹ A menos que se indique lo contrario, las traducciones bíblicas se han tomado de la *Revised Standard Version Catholic Edition*, Nueva York: Oxford University Press, 2004.

⁸⁰ Cf. *Orígenes: Homilias sobre Isaías*, trad. Elizabeth Ann Dively Lauro (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2021) 59-66, esp. 63.

⁸¹ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 195. Gieschen cita *el Comentario de Orígenes sobre Romanos* 111.8: «¿Qué debemos pensar de ellos como símbolo? Querubín significa plenitud de conocimiento. ¿Dónde encontramos la plenitud del conocimiento si no es en aquel de quien el Apóstol dice "en quien están todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento" [Col 2.3]? Y el apóstol dice eso del Verbo. También escribe lo mismo del Espíritu Santo cuando dice: "El Espíritu escudriña todas las cosas, incluso las profundidades de Dios" [1 Cor 2,10]». Geischen cita a continuación *De Principiis* 1.3.4: «Los hebreos decían que los dos serafines con seis alas de Isaías que claman el uno al otro y dicen: "Santo, santo, santo es el Señor Sabaoth", son el Hijo único de Dios y el Espíritu Santo. Por nuestra parte, creemos que la expresión del *Salmo de Habacuc* [Hab. 3,2 LXX], "En medio de los dos seres vivientes", se refiere a Cristo y al Espíritu Santo».

⁸² Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, *Selecciones de los Padres de la Iglesia* 3, trad. Thomas B. Falls, eds. Thomas P. Halton y Michael Slusser (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003) 58 (cap. 37.4), 83-88 (cap. 56), 89-91 (cap. 58.4-13), 91-92 (cap. 59.1) y 96 (cap. 62.5), respectivamente. Cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 189.

voluntad, se hizo hombre a través de una virgen; el que también se convirtió en fuego cuando habló con Moisés desde la zarza.⁸³

Al igual que San Justino, Tertuliano, en su *Adversus Praxean*, «asigna todo juicio y actividad reveladora, incluida la llevada a cabo por el Ángel del Señor, al Hijo», asegurándose, en su obra *De carne Christi*, de «declarar cuidadosamente que el uso de la terminología angelical en la cristología no implica naturaleza angelical».⁸⁴ De manera similar, San Clemente de Alejandría entiende que el Verbo preencarnado fue un interlocutor de Moisés, instruyéndole y precediéndole cuando condujo a los israelitas desde Egipto a la Tierra Prometida.⁸⁵ Más pertinente para nuestro debate, la anáfora de la *Traditio Apostolica* se refiere a Cristo como el «Ángel de la voluntad del Padre», que Bernard Botte relaciona con el «Ángel del Buen Consejo» de Isaías en su edición crítica,⁸⁶ y que es también la forma en que se identifica a Cristo en el octavo libro de las

⁸³ Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 191-192 (cap. 127.4). Cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 189. Sin embargo, hay que reconocer que algunos han cuestionado si el tratamiento que Justino da a su cristología angelomórfica mantiene todas las distinciones importantes al discutir el oficio de la Segunda Persona como heraldo de la voluntad del Padre y su naturaleza como el eterno engendrado del Padre. Por ejemplo, Gieschen se centra en la afirmación de Justino en *I Apología* 6.1-2, donde, en su confesión de fe trinitaria, Justino habla del «ejército de los otros ángeles buenos» que siguen al Hijo y «son hechos como él». Gieschen señala entonces que «lo que llama la atención de este texto es tanto el reconocimiento de Justino [sic] de que los ángeles son hechos a imagen de Cristo (es decir, de la misma naturaleza) como la inclusión de los ángeles como receptores de «adoración y veneración» en una secuencia después del Padre y el Hijo y antes del Espíritu (profético)» (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 193-194).

⁸⁴ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 193. Aquí, Gieschen cita *Adversus Praxean* 16, que también tiene una referencia cruzada a *Adversus Marcionem*, 2.27: «Es el Hijo, por lo tanto, quien desde el principio ha estado administrando el juicio, derribando la torre altiva [Babel] y dividiendo las lenguas, castigando al mundo entero con la violencia de las aguas, haciendo llover fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra, como el Señor del Señor. Porque fue Él quien en todo momento descendió para conversar con los hombres, desde Adán hasta los patriarcas y los profetas, en visiones, en sueños, en espejos, en dichos oscuros; desde el principio sentando las bases del curso de Sus dispensaciones, que Él pretendía seguir hasta el final. Así, incluso como Dios, Él siempre estaba aprendiendo a conversar con los hombres en la tierra, siendo nada menos que el Verbo que se haría carne». En su *De carne Christi* 14, Tertuliano dice: «En efecto, se le llama "Ángel del Gran Consejo", [sic], es decir, mensajero, con una palabra que se refiere más al oficio que a la naturaleza. Porque tenía como misión anunciar al mundo el gran propósito del Padre, a saber, el relativo a la restitución de la humanidad. Sin embargo, no debe entenderse por ello como un ángel real como Gabriel o Miguel». Aquí Gieschen también hace referencia a *De Trinitate* 28, de Novaciano.

⁸⁵ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 194. Aquí, Gieschen cita *Paedagogus* I.7: «Porque en realidad fue el Señor [el Hijo] quien instruyó al pueblo antiguo por medio de Moisés; pero Él es el instructor del nuevo pueblo por sí mismo, cara a cara. "Porque he aquí", le dice a Moisés, "mi ángel irá delante de ti", representando el poder evangélico y mandatorio de la Palabra, pero protegiendo la prerrogativa del Señor. [...] Antiguamente, los antiguos tenían un antiguo pacto, y la ley disciplinaba al pueblo con temor, y la Palabra era un ángel; pero al pueblo nuevo y fresco también se le ha dado un nuevo pacto, y la Palabra ha aparecido, y el temor se ha convertido en amor, y ese ángel místico ha nacido: Jesús».

⁸⁶ *La Tradición Apostólica: Según las versiones antiguas*, ed. Bernard Botte, Sources Chrétiennes 11bis (París: Les éditions du Cerf, 1984) 48, 50, §4 (versión etíope): «Gratias tibi referimus deus, per dilectum filium tuum Iesum Christum, a quien en los últimos tiempos nos enviaste como salvador y redentor y ángel de tu voluntad, que es la palabra que procede de ti < non separator >, por quien lo hiciste todo, queriendo, y enviaste del cielo al seno de la virgen, que se hizo carne y fue llevado en el vientre y tu Hijo se manifestó por el Espíritu Santo». En la nota al pie 2 de la página 49, Botte señala lo siguiente: «Alusión a *Is.* 9, 5 según los Setenta: el Ángel del gran consejo».

Constitutiones Apostolorum: «el primogénito de toda criatura, el ángel del gran consejo y sacerdote soberano».⁸⁷

En relación con la fórmula eucológica de la *Traditio Apostolica*, Christiaan Kappes presenta un interesante debate en su exégesis de la bendición de los hijos de José por parte de Jacob en Génesis 48.⁸⁸ En este capítulo del Génesis, Efraín y Manasés son llevados ante el anciano patriarca Jacob por su padre José, para que reciban la bendición de su abuelo. Como Manasés era el hermano mayor, José lo llevó a la derecha de Jacob, mientras que Efraín, el hermano menor, fue llevado a la izquierda de Jacob. Sin embargo, al impartir la bendición, Jacob cruzó su brazo derecho sobre el izquierdo para que la mano derecha, y no la izquierda, descansara sobre la cabeza del menor, Efraín, algo que Kappes interpreta como la ascendencia prefigurada del «hermano menor», el Cuerpo Místico de Cristo, sobre el mayor, el pueblo judío, en la misión de la salvación. Basándose en un comentario de Filón que asocia el nombre «Efraín» con los conceptos de «memoria» y «fecundidad»,⁸⁹ Kappes presenta la anáfora de la *Traditio* como una especie de glosa de Génesis 48:15-16, los versículos que contienen la fórmula de la bendición. Aquí Jacob reza para que «el Dios ante el cual caminaron mis padres Abraham e Isaac, el Dios que me ha guiado toda mi vida hasta el día de hoy, el ángel que me ha redimido de todo mal, bendiga a los muchachos; y en ellos se perpetúe mi nombre y el nombre de mis padres Abraham e Isaac; y que crezcan hasta convertirse en una multitud en medio de la tierra» (vv. 15-16). Comparando esto con el protocolo inicial de la anáfora de la *Traditio Apostolica*, se encuentra un paralelismo en el que el celebrante también reza al Dios que ha enviado un mensajero al mundo para guiar a su pueblo: «Oh Dios, por medio de tu amado hijo Jesucristo, a quien en los últimos tiempos nos enviaste como Salvador y Redentor y Ángel de tu voluntad/consejo, que es tu palabra inseparable, por medio de quien hiciste todas las

⁸⁷ *Constitutiones Apostolorum*, lib. 8, cap. 36, 3; cf. lib. 2, cap. 24, 3; cap. 30, 2. Citado en Maurice De La Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, «A Letter to a Theologian on the Angel of Sacrifice and the Sacrifice in Heaven» (Londres: Sheed & Ward, 1934) 59-79, esp. 62.

⁸⁸ Christiaan Kappes. «The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer: Reception of the Angelomorphic Christ». En *Let us be attentive! Actas del VII Congreso Internacional de la Sociedad de Liturgia Oriental—Prešov (Eslovaquia), 9-14 de julio de 2018*. Editado por Martin Lüstraeten, Brian Butcher y Steven Hawkes-Teeples. Münster: Aschendorff Verlag, 2020. Págs. 99-134.

⁸⁹ Filón de Alejandría, «Comentario alegórico», en *Las obras de Filón: completas e íntegras, nueva edición actualizada*, trad. C. D. Young (Peabody, MA, 1995) 60-61 (cap. 30:90-31:96). Cf. Kappes, «The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer», 105-106. En el comentario de Filón, señala la distinción entre los nombres de Manasés y Efraín, donde Manasés significa «recuerdo» y Efraín significa «memoria». Desde la perspectiva de Filón, la memoria es la más perfecta de las dos, ya que «tiene percepciones frescas, armoniosas y claras, por lo que nunca se equivoca por ignorancia». Por otro lado, el recuerdo «no es más que algo mutilado y ciego», ya que siempre va precedido del olvido. Por ello, Efraín, como «memoria», también puede equipararse con «la fecundidad (*καρποφορία*) del alma de un hombre culto, que da su fruto apropiado (*καρπὸν*) cuando ha confirmado sus especulaciones y las conserva en su memoria».

cosas y te fue agradable [...]».⁹⁰ Basándose en este paralelismo, y relacionando el lenguaje de la anáfora de la *Traditio* con otros autores patrísticos de ese período, Kappes señala que

El Dios «a cuyos ojos» eran agradables los patriarcas... es el Jesús preencarnado visible. Esto concuerda con una preocupación típica de los cristianos protoortodoxos como Justino y Novaciano, que afirmaban su exégesis frente a una exégesis competidora del Padre visible de finales del siglo II y mediados del III; es decir, que Dios Padre del Antiguo Testamento no puede ser visto, sino solo el Hijo.⁹¹

Además de la línea de pensamiento tomada de los períodos postapostólico y de la Antigüedad tardía, el argumento a favor de ver a Cristo como el Ángel de los *Supplices* también tiene exponentes modernos. El erudito jesuita francés de principios del siglo XX, Maurice de la Taille, al examinar el lenguaje de los *Supplices*, vio una fuerte conexión entre este y la doctrina de la transubstanciación de la Iglesia. En respuesta a una crítica de su obra principal, *Mysterium fidei*, por parte de un compañero jesuita francés,⁹² e de la Taille, aunque admitió sin reservas la validez de la opinión mayoritaria que veía en el Ángel de los Supplicios una representación del orden colectivo de los ángeles que ya actuaba en la liturgia —y, junto con d'Alès, criticó la opinión de Hoppe y Cagin sobre su interpretación del Ángel como el Espíritu Santo⁹³ —, cuestionó sin embargo la objeción a la posibilidad de que el Ángel fuera Cristo. La clave de la réplica de De la Taille fue el hecho de que la descripción de la actividad del Ángel —llevar los dones consagrados (*hæc perferri*) al altar celestial— es una actividad propia que ya pertenece a *los munera* de Cristo como Sacerdote, Víctima y Altar.⁹⁴

⁹⁰ Traducción de Kappes, «El ángel del gran consejo y el ángel redentor», 129-130.

⁹¹ Kappes, «El ángel del gran consejo y el ángel redentor», 131.

⁹² Adhémar d'Alès, «Bulletin de théologie historique», en *Recherches de Science Religieuse* (1922) 362-384.

⁹³ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 69n1. Aquí, De la Taille señala: «Dado que esta discusión se llevó a cabo con el padre d'Alès, no hubo ocasión de examinar la opinión que identifica a nuestro Ángel con el Espíritu Santo, ya que mi corresponsal rechaza esa opinión, al igual que yo. Sin embargo, esa hipótesis, planteada por Hoppe hace unos sesenta años, ha sido retomada en nuestros días por algunos liturgistas de renombre. No cuenta con el respaldo de ningún portavoz de la antigüedad patrística o medieval. En los textos litúrgicos solo se pueden encontrar dos puntos de apoyo: (i) una antifona que aparece en manuscritos de los siglos X-XIII (cf. Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 217), y que oscila entre las dos formas siguientes: *Emitte Angelum tuum, Domine* y *Emitte, Spiritum Sanctum tuum, Domine*, «para la santificación de tu Cuerpo y tu Sangre» (no hay nada sobre una traducción de los dones, sino una simple *epiclesis* descendente); (ii) un fragmento del *Liber Ordinum (Mysterium Fidei* p. 447), sin ninguna referencia a la Eucaristía, pero teniendo en cuenta únicamente el descenso del Espíritu Santo, «Ángel de la Verdad», sobre la pila bautismal. Es demasiado poco para conferir a la interpretación conjetural de Hoppe una probabilidad seria. Esto sería cierto en cuanto a su opinión, incluso si no existiera en contra de ella una impresionante serie de declaraciones bíblicas, patrísticas y litúrgicas a favor del Verbo, el Sumo Sacerdote, la Cabeza de la jerarquía celestial, ese Hijo del Padre al que, después de todo, invocan tantas otras *epiclesis* [sic], incluso de la más remota antigüedad».

⁹⁴ *Ibid.*, 61.

De la Taille expone su argumento en *Mysterium Fidei*, citando a numerosos teólogos patristicos y escolásticos para respaldar su enfoque, entre ellos San Pascasio Radberto,⁹⁵ Tomás de Walden,⁹⁶ y el teólogo griego Nicolás Cabasilas. Quizás la cita de la obra de Cabasilas, *Liturgiae Expositio*, sea la que mejor resume el argumento de De la Taille. Desde una perspectiva oriental, Cabasilas comenta el enfoque latino de la consagración del pan y el vino en la misa. En cuanto a las *súplicas*, Cabasilas hace referencia a Mateo 23:19, donde el Señor critica a los fariseos y escribas por considerar que el don colocado en el altar es más sagrado que el altar que realmente lo hace sagrado. A la luz de esta advertencia dominical, Cabasilas señala que cuando el sacerdote reza para que el ángel lleve las ofrendas del altar terrenal al celestial, el sacerdote en cuestión se refiere nada menos que a Cristo mismo, el único que puede santificar.⁹⁷ Así, para Cabasilas, Cristo no es solo la ofrenda, sino también el altar y el ángel.

El papel del ángel en este momento, entonces, es mediar en el sacrificio, lo cual es en sí mismo una actividad muy sacerdotal. A medida que De la Taille aclara aún más su respuesta a la crítica de d'Alès, declara que

Cristo es el ángel que desciende y el ángel que asciende; el mensajero de Dios, el intérprete de los hombres; el ángel mediador. El sacerdote es ese mediador, ahora vuelto hacia Dios en nombre de los hombres, ahora vuelto hacia los hombres en nombre de Dios: «porque él

⁹⁵ Principalmente, su *Liber de corpore et sanguine Christi*, en *Patrologia Latina* 120, ed. J.-P. Migne, 1286 (cap. 8, n. 1), 1286-1287 (cap. 8, n. 2), 1290 (cap. 8, n. 6), 1310-1311 (cap. 12, n. 1) y 1334 (c. 21, n. 2). Cf. Maurice de la Taille, *Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento: Elucidationes L, in tres libros distinctae* (París: G. Beauchesne, 1921) 276-277.

⁹⁶ *Sacramentalia*, tit. 4, cap. 39, fol. 94, citando a San Beda el Venerable, *De Tabernaculo*, lib. 3, cap. 12, en *Patrologia Latina* 91, 494. Cf. De La Taille, *Mysterium fidei*, 279.

⁹⁷ Nicholas Cabasilas, *Liturgia Expositio*, cap. 30, en *Patrologia Graeca* 150, ed. J.-P. Migne (París, 1865) 433-437: «Los latinos no piden abiertamente la santificación y la mutación en el cuerpo dominical, sino que utilizan otros nombres que significan lo mismo y tienen el mismo valor. ¿Qué es la oración? Jube surus ferri dona haec in manu angeli ad supercoeleste tuum altare... Omnia quae intercedendi vim habent et sanctificationem nobis praebent, solus est ipse Salvator. ¿Cuáles son, pues, los que tienen poder de intercesión y santifican? Sacerdos, Hostia, Altare. Etenim et altare sanctificat, ut vult sermo Domini. Altare enim, inquit, est quod sanctificat donum. Ergo quoniam solus ipse est qui sanctificat, solus fuerit Sacerdos et Hostia et Altare. ...Ad hoc supercoeleste altare orat sacerdos [Latinus] dona sursum ferri, quod est sanctificari, in ipsum supercoeleste Christi corpus mutari... Quoniam enim altare sanctificat dona ei superimposita, idem est orare ut dona sanctificentur, et orare ut altari superimponantur. (Quae enim est sanctificatio, qua altare sanctificat dona imposita? Ea qua ipse Sacerdos seipsum sanctificavit: scilicet eo quod oblatum est Deo et sanctificatus.) Quoniam enim idem est et a Sacerdos et Altare, et Hostia, idem est et a Sacerdote sacrificatum esse, et in Hostiam illam mutatum esse, et in illo supercoelesti Altari posita et dedicata esse. Propterea, cum aliquod horum trium separatim oraveris, universum exorasti. Cf. De la Taille, *Mysterium fidei*, 276.

es el ángel del Dios de los ejércitos», dice el profeta Malaquías [sic] (2:7) [...]. De ello se deduce que Cristo, el Sumo Sacerdote, es, como tal, el Ángel de Dios *por excelencia*.⁹⁸

En cuanto al sacerdocio de Cristo y la participación del sacerdote ministerial en ese sacerdocio, así como la asistencia de otros ministros que desempeñan sus funciones propias en la sagrada liturgia, De la Taille considera que el lenguaje de los *Supplices* indica el importante papel de la jerarquía: al igual que Cristo, «el Liturgus supremo (Heb. 8:1-2), el Sacerdote invisible, el Ángel amado de Dios (Justino, *Dial*, 93)», tiene ministros angelicales —o diáconos— que le asisten, también el sacerdote visible en el altar, como vicario *del* Ángel Mediador, es asistido por el diácono, un sustituto del orden creado de los ángeles.⁹⁹ A partir de esto, De la Taille afirma que

Es la colectividad, o más bien la jerarquía, de este ministerio supraterrrenal lo que parece tenerse en cuenta en la oración del Canon para la transferencia de los dones ofrecidos. Pedimos que la transferencia sea realizada por el Enviado divino, por el Liturgus glorificado sentado a la derecha del Padre e interviniendo aquí como intervendrá en el último día.¹⁰⁰

Así, aunque las criaturas angélicas sin duda intervienen en la liturgia, como especifica acertadamente la opinión mayoritaria, ministrando a Cristo como lo hicieron en su tentación en el desierto y durante su agonía en el huerto, el sacrificio que «sella la alianza entre la tierra y el cielo» no es mediado por las manos de los ángeles creados, sino por la mano del «Ángel Soberano», por la mano de Cristo.¹⁰¹

Observaciones finales

Como señalamos al comienzo de este artículo, nuestro objetivo era simplemente revisar el debate académico sobre la identidad del Ángel en las *Súplicas* para reflexionar sobre el papel de la

⁹⁸ De la Taille, *El misterio de la fe y la opinión humana contrastados y definidos*, 61. En una línea similar, Prosper Guéranger señala que «no hay querubín, ni serafín, ni ángel, ni arcángel que pueda ejecutar lo que el sacerdote aquí pide a Dios que ordene que se haga. Es un acto que está totalmente fuera del alcance de cualquier ser creado». Ahora bien, observemos el significado de la palabra ángel, que significa «enviado», y el Hijo de Dios fue *el Enviado* por el Padre; Él descendió a la tierra entre los hombres, Él es el verdadero Enviado, como Él mismo dice: *Et qui misit me Pater* (Juan 5:37). Nuestro Señor no está simplemente en el rango de aquellos espíritus a los que llamamos ángeles y arcángeles, colocados cerca de nosotros por Dios. No, Él es el ángel por excelencia, Él es, como lo expresa la Escritura, el ángel del gran consejo, *Angelus magni Consilii*, de ese gran consejo de Dios por el cual, queriendo redimir al mundo, entregó a su propio Hijo. Entonces, el sacerdote le pide a Dios que el ángel se lleve *hæc* (*lo que está sobre el altar*) y lo coloque sobre el altar del cielo; hace esta petición para mostrar la identidad del sacrificio del cielo con el sacrificio de la tierra. [...] Ahora bien, ¿quién puede hacer que estos dos Sacrificios sean uno solo? Es Jesucristo, el Enviado, el Ángel del Gran Consejo» (Prosper Guéranger, *On the Holy Mass*, trad. Laurence Shepherd [Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2006] 96-97).

⁹⁹ De la Taille, *El misterio de la fe y la opinión humana contrastados y definidos*, 68.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 68.

¹⁰¹ *Ibid.*, 69.

mediación en el Sacrificio de la Misa y nuestra participación en este misterio. Los argumentos planteados por las tres escuelas de interpretación —la escuela literaria e histórica, que ve al ángel como representante del orden angelical colectivo; la escuela pneumatológica, que ve al ángel como el Espíritu Santo, y la escuela cristológica, que ve al ángel como Cristo— están bien fundados tanto en la crítica textual como en la visión teológica. El argumento literario e histórico, basado en el uso de la forma plural de *angelus* que se encuentra en el Canon de San Ambrosio en el Libro Cuarto de *De Sacramentis (per manus angelorum tuorum)*, y en la Liturgia de San Marcos/la referencia de San Cirilo a la «liturgia/ministerio arcangélico», proporciona una sólida evidencia textual del ministerio de los ángeles en este punto de la liturgia, que actúan como una orden colectiva de una manera que no carece de precedentes en las Sagradas Escrituras.¹⁰² En cuanto al enfoque pneumatológico, el estatus de las *Súplicas* como una forma de epiclesis posconsacratoria para la recepción fructífera de la Sagrada Comunión por parte de los fieles proporciona el telón de fondo para resaltar la actividad del Espíritu. No solo la práctica oriental de situar la epiclesis pneumatológica después de la consagración da credibilidad a la existencia de tal elemento en la liturgia romana, sino que también las referencias posconsacratorias al Espíritu Santo en algunos formularios del *post-pridie* mozárico permiten igualmente tal especulación. Por último, el enfoque cristológico cuenta con el firme respaldo de muchos Padres de la Iglesia postapostólicos y de la Antigüedad tardía, y también con el peso de voces significativas del período escolástico que consideran que la función de mediación en el Canon es una actividad que pertenece exclusivamente a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad.

Si bien es importante mantener el mismo nivel de cautela objetiva que muchos de los estudiosos tratados en este artículo han adoptado al no declarar interpretaciones definitivas de cuestiones que tienen muchas posibilidades válidas, también es importante avanzar en el discurso teológico ofreciendo una opinión informada sobre los temas que se debaten. A tal fin, aunque el argumento cristológico tiene puntos legítimos de crítica, incluidos los matices teológicos que deben

¹⁰² Podemos recurrir a actividades tales como la aparición del arcángel Gabriel al profeta Daniel en el momento de la ofrenda vespertina en el Templo (Dan 9:20-21), o su visita a Zacarías a la derecha del altar del incienso (Lc 1:11), o la visión de los querubines cerca del Templo en la visión de Ezequiel (Ez 10:1-22), o la visión de Isaías de los serafines (Is 6, 1-7), o las cuatro criaturas vivientes que adoran a Dios en la liturgia celestial (Ap 4, 6-8). Del mismo modo, los ángeles que descienden y ascienden por la escalera de Jacob (Gn 28, 10-15) tienen connotaciones similares a las que encontramos en los aspectos ascendentes/descendentes de los *Supplices*.

mantenerse para evitar cualquier apariencia de heterodoxia,¹⁰³ y también a la luz de la variante textual que existe entre el Canon Romano y uno de sus primeros ejemplares (*De Sacramentis*),¹⁰⁴ se podría argumentar que los beneficios de esta escuela de pensamiento son dobles.

En primer lugar, la perspectiva teológica propiamente ortodoxa de la actividad de Cristo como Sumo Sacerdote y, al mismo tiempo, Ángel mediador, proporciona una rica visión del Canon como la oración de Cristo al Padre en el Espíritu Santo. Los *munera* litúrgicos de Cristo — Sacerdote, Víctima y Altar— corresponden a la dinámica que denota el movimiento de la gracia tanto en la historia de la salvación como en la realidad sacramental desde el Padre (*a Patre*), a través del Hijo (*per Filium*), en el Espíritu (*in Spiritu Sancto*) y, luego, por nuestra parte, en alabanza y adoración, de vuelta al Padre (*ad Patrem*), a través del Hijo, en el Espíritu.¹⁰⁵ Incluso cuando en los *Supplices* aparece, como señaló Ludwig Augustin Hoppe, una tautología superflua en la que Cristo lleva al altar celestial su sagrado Cuerpo y Sangre en forma sacramental para luego descender de nuevo al altar terrenal con el fin de garantizar la fructífera recepción de la Comunión por parte de los fieles miembros de su Iglesia,¹⁰⁶ esta tautología encuentra respuesta en el enfoque medieval temprano que veía al Ángel de los *Supplices* no solo como Nuestro Señor, sino como Nuestro Señor «a la cabeza de los ángeles».¹⁰⁷ Además, dado que tanto la reforma litúrgica tridentina como la reforma litúrgica actual invocaban una restauración de la liturgia a las normas de los antiguos Padres,¹⁰⁸ no debe descartarse rápidamente la consideración de los Padres

¹⁰³ A este respecto, Gieschen señala lo siguiente: «La contribución de las tradiciones angelomórficas al desarrollo de la cristología se produjo principalmente en los tres primeros siglos antes del Concilio de Nicea [sic] en el año 325 D. C. [AD]. En este período tan prolífico, se realizaron esfuerzos exegéticos para expresar la preexistencia de Cristo, así como para afirmar su divinidad, mediante el uso de tradiciones encontradas en la literatura israelita y judía. Culminando en la controversia arriana y las formulaciones de Nicea, se plantearon cuestiones ontológicas que sofocaron eficazmente cualquier debate posterior sobre la relación entre las tradiciones angélicas manifiestas y Cristo. Por lo tanto, el debate cristológico arriano sirvió para velar y enterrar la importante contribución que las tradiciones angelomórficas hicieron a la expresión temprana de la cristología» (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 7).

¹⁰⁴ Algo que Joseph Barbel intentó explicar de manera evasiva. Cf. Barbel, *Christos Angelos*, 284.

¹⁰⁵ Cipriano Vagaggini, *Theological Dimensions of the Liturgy: A General Treatise on the Theology of the Liturgy*, trad. Leonard J. Doyle y W.A. Jurgens (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1976) 198. Aquí, Vagaggini señala el tema general del Nuevo Testamento que describe el papel de las Personas individuales de la Trinidad en la obra de la salvación, y nuestra respuesta: «Todo lo bueno nos viene del Padre, por mediación de su Hijo encarnado, Jesucristo, por medio de la presencia en nosotros del Espíritu Santo; y del mismo modo, es por medio de la presencia del Espíritu Santo, por mediación del Hijo encarnado, Jesucristo, que todo vuelve al Padre. *A Patre, per Filium eius, Iesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem*: tal es el aspecto primordial y predominante bajo el cual el Nuevo Testamento habla de la Trinidad».

¹⁰⁶ Cf. Hoppe, *Die Epiklesis*, 172.

¹⁰⁷ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 61. De la Taille invoca, en particular, a Tomás de Walden, la «única gran teología del siglo XV».

¹⁰⁸ Cf. Pío V, *Quo Primum*, en *Missale Romanum, Editio typica 1962*, eds. Manlio Sodi y Alessandro Toniolo, Monumenta Liturgica Piana 1 (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007) 5: «ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt». Cf. *Sacrosanctum concilium* 50.

postapostólicos y de la Antigüedad tardía, que daban gran importancia a una cristología angelomórfica ortodoxa.

La segunda ventaja de esta interpretación del Ángel de los *Supplices* como Cristo es que satisface la comprensión de los *Supplices* como una epiclesis posconsacratória o de comunión. Aunque el argumento pneumatológico de Hoppe y Cagin habría logrado igualmente este fin, podría decirse que las pruebas que sustentan su argumento no están tan firmemente fundamentadas como las pruebas aportadas por la escuela cristológica. La epiclesis *del Logos* —algo que se evidencia en los documentos egipcios del siglo IV, el *Euchologium Serapionis* y el *Deir Balizeh*, y que también defiende Rudolf Buchwald como el enfoque romano original de la epiclesis— corrige la crítica habitual que se hace al Canon Romano por la falta de una epiclesis bien definida. Los estudiosos de la liturgia —junto con la propia Iglesia a través de sus reformas litúrgicas modernas— han llegado a un consenso en cuanto a que la *Quam oblationem* es la epiclesis preconsacratória del Canon. La identificación de una epiclesis *del Logos* en el contexto de las *Súplicas* también satisfaría esta necesidad, ya que el contenido de las *Súplicas* es, en última instancia, una súplica para que los fieles reciban fructíferamente la oblación, que es el propósito de una epiclesis de comunión, como se evidencia en otros formularios del registro litúrgico.

Las tres escuelas de pensamiento presentadas en este artículo cuentan con importantes voces que defienden su causa y, aunque la conclusión de este artículo se ha decantado por una de ellas, la cristológica, la prudencia académica con la que hemos llegado a esta conclusión puede resumirse en las palabras de De la Taille, quien señala que «en cuestiones de este tipo, en el momento en que intentamos determinar el pensamiento de quienes redactaron nuestras fórmulas antiguas, no podemos pretender alcanzar una certeza matemática. Bastan las probabilidades, basadas en el espíritu de la época, en la interpretación de la época siguiente y en la razón intrínseca».¹⁰⁹

¹⁰⁹ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 67.