

La ofrenda de Cristo en la liturgia romana

Arthur Burton Calkins¹

1. Introducción

Para mí es, a la vez, un honor y una exigencia de humildad haber sido invitado a tratar el tema de la ofrenda de Cristo en la liturgia romana. Este tema, en mi opinión, es sin duda alguna un elemento central en la liturgia del culto que celebra la Iglesia. Desde hace mucho tiempo ocupa un lugar fundamental en mi comprensión de la Misa y en mi propia vida espiritual. Pero, lo que es mucho más importante, se refiere nada menos que a la piedra de toque de la vida de gracia que se garantiza a la Iglesia. Sus implicaciones no se limitan únicamente a la liturgia, sino que abarcan también la cristología y la teología de la Santísima Trinidad, nuestra identidad como cuerpo de Cristo y nuestro papel de cooperación en la ofrenda de su sacrificio único, así como nuestra comprensión de la gracia y nuestra colaboración en ella.

La ofrenda de Cristo al Padre en el poder del Espíritu Santo, que tuvo lugar en el Calvario, es un dato fundamental de la fe, claramente enseñado en la Sagrada Escritura, por los Padres y los Doctores de la Iglesia, por los teólogos y por los místicos de todas las épocas de la vida de la Iglesia; la Iglesia nos la propone a nuestra fe con la autoridad que deriva de su magisterio infalible. Está atestiguada por todos los formularios eucarísticos aprobados de todos los ritos de la Iglesia católica. Se conmemora, e incluso se hace presente de nuevo, en toda celebración válida de la Santa Misa. Es en la ofrenda de sí mismo al Padre en el Espíritu Santo donde Jesús actúa esencialmente como Sumo Sacerdote, donde lleva a cabo el acto último y perfecto de su mediación en nuestro favor; esa es la fuente misma de nuestra salvación.

Al comenzar a explorar este tema tan vasto y esforzándome por clasificar sus modos de expresión en la liturgia romana, redescubrí, sin embargo, que (...) es un misterio que, aunque revelado, permanece oculto. La verdad de la ofrenda de sí mismo por parte de Jesús debe formularse necesariamente con palabras humanas y, sin embargo, es una realidad tan grande que nunca se llega a agotar. En muchos aspectos, parece atestiguarse en la liturgia romana al menos tanto por lo que se dice como por lo que se calla. Es verdaderamente ese *mysterium fidei* accesible a las almas sencillas, al tiempo que escapa a los sabios según el mundo, y se convierte en una piedra de tropiezo, al menos en cierta medida, para quienes están fuera de la casa de la fe (1 Cor. 1,22-25).

En las reflexiones que siguen, soy consciente de que solo puedo tratar este tema de forma bastante somera, señalando algunos de los principales aspectos del misterio, pero seguramente no todos, incluso teniendo en cuenta cómo se manifiesta este misterio en la liturgia romana. Espero, al menos, que el presente ensayo, si bien no logra arrojar algo de luz sobre el misterio, tampoco lo oscurezca.

¹ "Conferencia pronunciada en el 6º coloquio del CIEL, en Versalles, el jueves 9 de noviembre de 2000.

2. Magisterio

Para orientarnos, escuchemos la concisa descripción de la ofrenda de Cristo en el Catecismo de la Iglesia Católica: en primer lugar, la ofrenda que Jesús hizo de una vez por todas al Padre se representa en la Eucaristía.

La Eucaristía es, pues, un sacrificio porque re-presenta (hace presente) el sacrificio de la cruz, porque es su memorial y porque aplica sus frutos: [Cristo], nuestro Señor y nuestro Dios, iba a ofrecerse de una vez por todas a Dios Padre mediante su muerte en el altar de la cruz para llevar a cabo allí una redención para siempre. Pero, como su carácter sacerdotal no debía terminar con su muerte, en la Última Cena, «la noche en que fue entregado» [quiso] ofrecer a la Iglesia, su amada esposa, un sacrificio visible (tal y como exige la naturaleza del hombre) mediante el cual se representara de nuevo el sacrificio sangriento que iba a realizar de una vez por todas en la cruz, se perpetuara su memoria hasta el fin del mundo y se aplicara su poder salvífico al perdón de los pecados que cometemos a diario.

Lo esencial de este documento procede directamente del Decreto del Concilio de Trento, que sintió la necesidad de aclarar la creencia de la Iglesia en materia de la Eucaristía para responder a las objeciones de los partidarios de la Reforma.

La expresión del misterio es sencilla en sí misma, pero también profunda: Jesús murió en su día en la cruz; ahora, «resucitado de entre los muertos, ya no morirá jamás» (Rom. 6, 9). Ya no puede morir de nuevo en la Misa y, sin embargo, su muerte sacrificial se hace presente de manera mística cada vez que se celebra la Misa.

En segundo lugar, «el sacrificio de Cristo y el sacrificio de la Eucaristía no son más que un único y mismo sacrificio»:

solo hay una misma víctima; la que se ofrece por medio del ministerio de los sacerdotes es la misma que se ofreció entonces en la cruz. Solo cambia la forma de la ofrenda... En el sacrificio divino que es la celebración de la Misa, el mismo Cristo que en su día se ofreció a sí mismo de manera sangrienta en el altar de la cruz está presente y se ofrece de manera incruenta.

Esta aclaración presenta a Cristo explícitamente como la Víctima e implícitamente como Aquel que ofrece el sacrificio o como el Sacerdote; dado que Él es al mismo tiempo, a la vez, sacerdote y víctima, cabe distinguir lógicamente Su oficio sacerdotal de ofrenda (oblatio) de Su inmolación como víctima (immolatio). De hecho,

haríamos bien en sopesar las observaciones del Papa Juan Pablo II en su Carta a los sacerdotes con motivo del Jueves Santo de 2000. En ellas se comenta y desarrolla este tema de manera excelente:

El Jubileo nos invita a contemplar el vínculo íntimo entre el sacerdocio de Cristo y el misterio de su persona. El sacerdocio de Cristo no es «accidental »; no es una tarea que

podría o supiera no asumir. Es parte integrante de su identidad como Hijo Encarnado, como Dios hecho hombre. A partir de ahora, la relación de la humanidad con Dios pasa íntegramente por Cristo: «Nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6) . Por eso Cristo es un sacerdote cuyo sacerdocio es eterno y universal. El sacerdocio de la Primera Alianza era una prefiguración y una preparación de este (cf. Heb. 9,9). Cristo ejerce plenamente el suyo desde el momento en que comenzó a sentarse como Sumo Sacerdote «a la diestra del trono de la Majestad en los cielos» (Heb. 8,1). Desde ese instante, la propia naturaleza del sacerdocio humano ha cambiado. Ahora solo hay un único sacerdocio, el de Cristo, que puede compartirse y ejercerse de diferentes maneras.

Sacerdos y Hostia

Al mismo tiempo, el significado del sacrificio, el acto sacerdotal por excelencia, alcanzó su plena plenitud. En el Gólgota, Cristo hizo de su vida una ofrenda de valor eterno, una ofrenda redentora que reabrió para siempre los caminos de la comunión con Dios, que antes estaban bloqueadas por el pecado.

La Carta a los Hebreos aclara este misterio haciendo que Cristo pronuncie las palabras del Salmo 40: «No quisiste ni sacrificio ni ofrenda; en cambio, me preparaste un cuerpo. .. Aquí estoy... Vengo a hacer tu voluntad, oh Dios» (Heb. 10,5.7; cf. Sal. 40,7.9). Según el autor de la carta, estas palabras proféticas fueron pronunciadas por Cristo cuando vino al mundo. Expresan su misterio y su misión. Comienzan a cumplirse desde el instante de la Encarnación y alcanzan su plenitud en el sacrificio del Gólgota. Desde ese momento, cada ofrenda sacerdotal no hace más que representar ante el Padre la ofrenda única de Cristo, realizada de una vez por todas.

En tercer lugar, la Eucaristía es también el sacrificio de la Iglesia

La Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, participa en la ofrenda de aquel que es su cabeza. Junto a Él, se ofrece a sí misma por completo. Se une a su intercesión ante el Padre por todos los hombres. En la Eucaristía, el sacrificio de Cristo se convierte también en el sacrificio de los miembros de su Cuerpo. La vida de los fieles, sus alabanzas, sus sufrimientos, sus oraciones y sus obras se unen a los de Cristo y a su ofrenda total, adquiriendo así un nuevo valor. El sacrificio de Cristo presente en el altar hace posible que todas las generaciones de cristianos se unan a su ofrenda.

En nuestra búsqueda, descubriremos que a veces resulta prácticamente imposible diferenciar claramente la ofrenda de Cristo de la ofrenda de su esposa, la Iglesia.

3. Las teorías del sacrificio

Desde que el Concilio de Trento consolidó la fe católica en la Misa como sacrificio, los teólogos no han dejado de proponer diversos enfoques para comprender cómo la Misa es un sacrificio o de qué manera *la immolatio*, o ofrenda de sí mismo por parte de Cristo, se hace presente en la Misa. Se trata de un auténtico ejercicio de *fides quaerens intellectum*. Sin embargo, hay que admitir que aquí seguimos ante un misterio, precisamente el *mysterium fidei*. Las teorías pueden permitirnos adentrarnos más en el misterio, acercarnos más a él, pero el misterio, que por definición es inagotable, siempre permanece. El lenguaje sobrio del magisterio afirma la realidad, mientras que el lenguaje lapidario de la liturgia romana la celebra, pero sin explicarla jamás. Colman O'Neill, O.P., se expresó muy bien sobre este punto:

La Misa no supone ni una inmolación puramente simbólica ni una inmolación física de Cristo; supone verdaderamente una inmolación, pero una inmolación sacramental. No existe nada comparable en la tierra. Por lo tanto, nos vemos obligados a encontrar palabras nuevas que podamos aplicar al misterio, o bien a adaptar palabras antiguas a un nuevo significado... No hay que olvidar que ningún teólogo se propone demostrar que la Misa es un sacrificio. Todos aceptan este hecho como una verdad revelada; pueden intentar ilustrar el sentido de esta verdad comparando el sacrificio en cuestión con el Calvario, comparando su modo con la forma de realidad propia de los sacramentos, e indicando qué papel se asigna a la Misa en el plan de la salvación. Abordan el misterio por todo tipo de vías convergentes y, de este modo, se esfuerzan por construir una imagen compuesta en la que se ponga de manifiesto su carácter significativo.

Sería imposible mencionar aquí todas las teorías que se han propuesto para explicar la forma en que la ofrenda de sí mismo por parte de Cristo se hace presente en la misa. Sin embargo, me gustaría llamar la atención muy brevemente sobre la contribución de lo que se conoce como la escuela francesa de espiritualidad, fundada por el cardenal Pierre de Bérulle [1575-1629], y profundizada por sus discípulos, en particular Charles de Coudron [1588-1641] y el venerable Jean Jacques Olier [1608-1657]. Su reflexión, que se desarrolló a lo largo de varios siglos, fue brillantemente resumida y defendida por el sulpiciano francés M. Mepin [1870-1953].

Sin negar el carácter significativo de *la immolatio mystica*, insistieron en la entrega interior practicada por Cristo a lo largo de (...) entrega que Él sigue practicando en Su vida celestial. También en la Misa, el acontecimiento crucial consiste en que, en virtud de las palabras de la consagración, Cristo se hace presente bajo las especies visibles, con ese abandono voluntario de Sí mismo, y que, además, incluye a la Iglesia en ese abandono.

Si bien la teoría atribuida a la escuela francesa en la síntesis que ofrece Lepin puede ser criticada en la medida en que reduce virtualmente el elemento sacrificial a la disposición íntima de Cristo,² me parece, sin embargo, que tiene mucho que ofrecer si se la relaciona con lo que ha

² Véase las críticas de Piolanti en ME 434 y las de Maurice de la Taille, S.J. [1872-1933] citadas en CC 122.

subrayado el Santo Padre en su carta a los sacerdotes con motivo del Año Jubilar, en relación con los sentimientos de Cristo al entrar en este mundo, y con respecto a la necesidad de cultivar esos sentimientos para todos aquellos que deseen participar de forma activa y fructífera [actuose et fructuose] en el santo sacrificio de la Misa.³

Me gustaría además llamar la atención sobre un enfoque diferente y complementario del misterio, basado en el pensamiento de santo Tomás de Aquino, que, en mi opinión, concuerda bien con la tradición en su conjunto. A diferencia de muchos de sus predecesores postridentinos, varios teólogos de la escuela neotomista que se desarrolló a lo largo del siglo XX se abstienen de entrar en las discusiones suscitadas por las teorías del sacrificio denominadas «teorías de la destrucción», y prefieren presentar directamente la Misa como un «sacrificio sacramental», de acuerdo con las opiniones del Doctor Angélico. He aquí un ejemplo de este tipo de presentación, en palabras de Colenan O'Neil, O.P.:

Dado que las especies visibles constituyen un símbolo de la muerte violenta de Cristo en la cruz, y dado que, en virtud de la transubstanciación, las especies contienen realmente lo que representan, la Iglesia ofrece en su altar a la Víctima de la Nueva Alianza en forma sacramental. La Eucaristía no contiene la muerte de Cristo; se trata de un acontecimiento histórico pasado. La transubstancialidad no afecta al cuerpo de Cristo: solo afecta al pan y al vino, de acuerdo con las palabras pronunciadas por el sacerdote. Por consiguiente, en la Misa, la Eucaristía remite a la muerte de Cristo en la medida en que las dos especies distintas constituyen un símbolo de la muerte, y en la medida en que cada especie hace presente a Cristo de dos maneras diferentes: una remite a su carne y la otra a su sangre. Las hostias conservadas tras la misa en el sagrario no constituyen, propiamente hablando, un símbolo de la muerte de Cristo: para ello es necesaria la presencia simultánea del cáliz de su sangre.

De hecho, es la consagración separada de las dos especies lo que muestra la muerte de Cristo. Este punto lo expuso claramente el R. P. abad Anscar Vonier, O.S.B. [1875-1938] en su obra clásica: *Clave para la doctrina de la Eucaristía*. Dom Anscar ilustra esta postura al aclarar la de santo Tomás sobre la concomitancia, término también empleado por el Concilio de Trento.

El significado teológico de la doctrina eucarística de la concomitancia es el siguiente: el Cuerpo eucarístico y la Sangre eucarística de Cristo van acompañados; no están aislados; vienen, por así decirlo, escoltados por amigos. Estas cosas sagradas, el Cuerpo y la Sangre, son como el centro de un grupo; están rodeadas por otras cosas sagradas sin las cuales no existen.

El autor continúa, comentando un texto de Santo Tomás:

³ Véase SC n.º 11, 14 y los comentarios del Cardenal Ratzinger sobre el verdadero significado de la expresión «participación activa» en la liturgia, en su obra *El espíritu de la liturgia*, trad. ingl. John Saward (San Francisco, Ignatius Press, 2000), 171-177.

Como veremos ahora, por efecto de la concomitancia real, no se puede decir ni que el cuerpo esté sin la sangre, ni que la sangre esté sin el cuerpo; pero esta asociación solo se produce por efecto de la concomitancia real. No interfiere con el proceso sacramental según el cual, directa y exclusivamente, el pan se transforma en carne y el vino en sangre, proceso doble en el que reside toda la representación sacramental: «Aunque Cristo esté presente en su totalidad bajo las dos especies (por efecto de la concomitancia), no es en vano (que el sacramento sea de dos clases), pues, en primer lugar, es necesario para representar la pasión de Cristo, en la que la sangre quedó separada del cuerpo y, por consiguiente, en la fórmula de la consagración de la sangre, se dice que dicha sangre es derramada».

A continuación, saca su conclusión, que dirige precisamente a los partidarios de las teorías del sacrificio basadas en la «destrucción»:

He aquí el ejemplo de concomitancia en el que el sacrificio de la Misa se ve más directamente afectado: a partir de ahora, el Cuerpo nunca está exangüe y la Sangre nunca está sin el Cuerpo en el sacrificio eucarístico. Para mucha gente, el hecho del dogma ha oscurecido las nociones del sacrificio eucarístico. Parecen imaginarse que, dada la inseparabilidad del Cuerpo y de la Sangre, la Eucaristía no es una inmolación lo suficientemente drástica, a menos que se busquen tratados sobre el sacrificio en otras partes. El Cuerpo y la Sangre sacramentales no parecen bastar a su fervor por las realidades —diría yo, casi— a su celo por las hazañas éticas. Se trata de una extraña interpretación errónea del misterio eucarístico, por no decir de la propia naturaleza del sacrificio.

De hecho, una larga tradición en la Iglesia, que acabamos de ver representada por O'Neill y Vanier, sostiene que la consagración separada del pan y el vino en la misa es el primer signo de la ofrenda de sí mismo por parte de Cristo y da testimonio de su sacrificio. Esta (...), si bien no está absolutamente demostrada, por (...)

En el relato de la institución [eucarística], el poder de las palabras, la acción de Cristo y el poder del Espíritu Santo hacen sacramentalmente presentes, bajo las especies del pan y del vino, el Cuerpo y la Sangre de Cristo, su sacrificio ofrecido en la cruz de una vez por todas.

Las teorías de otro benedictino, Dom Odo Casel, O.S.B. [1886-1948], también han sido una gran fuente de enriquecimiento para el pensamiento litúrgico a lo largo de los últimos cincuenta años. Así resume Josef Jungmann su aportación:

Según esta teoría, en cierta medida y en algunos aspectos, la celebración eucarística es análoga a los cultos de los misterios de la Antigüedad. Desde este punto de vista, lo que se hace presente en la misa no es solo Cristo, sino (sin el velo del rito o «en misterio») toda la obra de redención realizada por Cristo, junto con su muerte en la cruz, que constituye el núcleo de dicha obra. Y esta presencia no es solo subjetiva: también es objetiva.

Al celebrar este rito, la Iglesia participa en la obra de la salvación. Aunque se han planteado numerosas objeciones sobre diversos puntos de la teoría de Casel, se ha reconocido la fecundidad del postulado sobre «lo que se hace presente», pues si en cada misa la muerte en la cruz simplemente se hace presente, la unidad del sacrificio se deriva de por sí misma, y la participación de la Iglesia se ve igualmente iluminada así con una nueva luz.

4. El contexto litúrgico

Tras haber preparado así el terreno con las consideraciones sobre la ofrenda de Cristo a la luz de algunos datos dogmáticos fundamentales y de algunas teorías básicas planteadas sobre la cuestión, debemos ahora centrar nuestra atención en la forma en que la liturgia romana da testimonio de esta ofrenda. La tarea puede parecer sencilla; en realidad es compleja, pues la liturgia, especialmente en su forma romana clásica, a menudo encierra el misterio al mismo tiempo que lo presenta. Parecería que la liturgia romana se desarrolló en el espíritu de la antigua *disciplina arcani*, o «disciplina del secreto», que obligaba a los discípulos del cristianismo durante los primeros siglos a no revelar a los paganos las verdades esenciales de su religión, y en particular la práctica litúrgica de la Eucaristía, por temor a que los misterios sagrados fueran profanados (cf. Mt 7,6). En su obra clásica, *Missarum Sollemnia*, Joseph Jungmann presenta este aspecto de la siguiente manera:

El hecho de que la Misa sea también el sacrificio de Cristo es, en el ordo de la Misa romana, solo implícito; nunca se dice expresamente. De hecho, existe un claro contraste entre el lenguaje de la liturgia y el que hoy estamos acostumbrados a escuchar en los sermones, en los catecismos y en otros escritos religiosos. Hoy se prefiere insistir en que, en nuestros altares, Cristo renueva su Pasión y su muerte de forma incruenta. Se habla de la renovación del sacrificio de la cruz, de una oblación en la que Cristo se ofrece a sí mismo a su Padre celestial. Pero solo se menciona el sacrificio de la Iglesia en términos muy generales. Por eso, incluso nuestros propios manuales teológicos, al abordar el problema que esto plantea a la hora de definir con exactitud cómo Cristo consuma su sacrificio, remiten, sin profundizar demasiado, a su presencia en la Hostia consagrada.

De hecho, la liturgia romana clásica se muestra muy reservada respecto al misterio de la fe, mientras que insiste mucho más en la ofrenda de la Iglesia. Jungmann desarrolla esta idea en su última obra, en la que destaca el tercer punto tratado en la introducción del presente trabajo, a saber: el hecho de que la Eucaristía es, al mismo tiempo, el sacrificio de la Iglesia:

En el panorama general de la liturgia de la misa, sin lugar a dudas, el sacrificio de la Iglesia se destaca mucho más que el sacrificio de Cristo... El sacrificio de la Iglesia no tiene otro sentido que el de ofrecer el sacrificio puesto en manos de esta Iglesia por Cristo. Toda la acción de la Iglesia está orientada hacia el sacrificio que ofrece Cristo al incluir en él a su Iglesia. El sacrificio de la Iglesia queda así total y absolutamente subordinado al

sacrificio de Cristo y solo se realiza por iniciativa de Cristo mismo, quien ha habilitado a la Iglesia para ofrecerlo y quien actúa él mismo en la Iglesia por medio de su Espíritu.

En *Missarum Sollemnia*, Jungmann llama la atención sobre un punto que va a ser de vital importancia para el desarrollo de este trabajo:

El mismo acto que realiza el sacrificio de Cristo realiza también el sacrificio de la Iglesia, pero con la diferencia de que el sacrificio de la Iglesia comienza a tomar forma desde el primer momento de la Misa y (...) recibe el sello divino y la aprobación divina cuando, en la consagración, Cristo se hace cargo de él y, tras haberlo ennoblecido inmensamente, lo ofrece a su Padre celestial como si fuera el suyo propio.

5. El rito del ofertorio

Del mismo modo que hasta ahora he tenido que ofrecer un simple esbozo a grandes rasgos del trasfondo dogmático y litúrgico de la ofrenda de Cristo, debo ahora proceder de la misma manera resumida para mostrar cómo trata la liturgia romana este tema. Este tema hace su primera gran aparición en el ofertorio de la Misa, tal y como figura en el Misal Romano de 1962. La cuestión ha sido tratada admirablemente desde la perspectiva de su desarrollo histórico por Dom Paul Tirot O.S.B. y, desde un punto de vista histórico-doctrinal, por el abad Franck Quoëx en el quinto coloquio internacional celebrado por el Centro Internacional de Estudios Litúrgicos en 1999. No puedo hacer otra cosa que remitir al lector interesado a sus estudios, limitándome yo a comentar algunos puntos concretos.

Primera observación: durante el primer milenio, el «ofertorio» del rito romano consistía en una procesión de ofrenda de los fieles, acompañada de un salmo responsorial que concluía con la Oratio super oblata. Las oraciones del ofertorio actual, tal y como aparecen en el misal de 1932, datan de un período relativamente tardío en la historia del desarrollo de la liturgia romana. Dom Tirot traza su evolución desde el siglo VII hasta el XVI. El abad Quoëx, basándose en las investigaciones de Dom Tirot, señala que las oraciones son el resultado de la fusión de dos fuentes alemanas, una de los países renanos y otra de Maguncia, y que pasaron en el siglo XIII al misal de la Curia romana y, de ahí, al de San Pío V. Probablemente, debido a su origen relativamente tardío, no parecen haber recibido la influencia de la sobriedad romana primitiva, y tal vez tampoco del espíritu de las *disciplina arcani*.

Estas oraciones, según Jungmann, se adelantan al pensamiento que inspira el canon y, por consiguiente, resultan en cierta medida redundantes. Es cierto que no fue hasta finales de la Edad Media cuando el término «pequeño cuco» (o canon menor) se aplicó a los ritos del ofertorio, pero la idea existía implícitamente desde hacía mucho tiempo, subyacente a la nueva formulación.

Sin embargo, sigue justificándose, según el abad Quoëx, el lugar que ocupan estas oraciones en el misal tridentino:

A fin de cuentas, las oraciones del ofertorio en nuestro actual Ordo Missae solo pueden considerarse una repetición innecesaria del canon si centramos nuestra atención en la missa lecta, donde los elementos dominantes y los secundarios del servicio se sitúan todos al mismo nivel, si, por consiguiente, concedemos a estas oraciones tanta importancia como a las palabras fundamentales del canon. Estas oraciones no pretenden anticiparse al canon, sino más bien sugerir sus diversos motivos.

En su última obra, *La Misa: examen histórico, teológico y pastoral*, Jungmann resume, en efecto, el rito del ofertorio del Misal tridentino (así como la preparación de las ofrendas en el misal actualmente en vigor) como «una especie de apertura del acto sagrado »:

Al menos es lícito permitir que el ofratorio comience antes de su realización efectiva y no limitar la actividad [del celebrante] a la tarea práctica de preparar las ofrendas, que hay que ocuparse de preparar. Pero, en este caso, lo que hay que comprender bien es que el ofertorio no es el simple sacrificio de la Iglesia, aislado e independiente del sacrificio de Cristo, ni siquiera un primer anuncio del acontecimiento sacramental, sino que se trata, de hecho, de una especie de apertura [en el sentido musical del término] del acto sagrado. Como tal, el ofertorio, bien estructurado y que proclame al menos la inminencia del sacrificio, es para todos los presentes una excelente ocasión para comprender lo que la Misa, como sacrificio de la Iglesia, debería ser: la expresión de la orientación hacia Dios de toda nuestra vida, con sus alegrías y sus penas, sus esperanzas y sus añoranzas, la toma de conciencia de que todos estos elementos [de nuestras vidas] se entremezclan y se unen al sacrificio que Cristo, nuestro Sumo Sacerdote, ha ofrecido y sigue ofreciendo junto a nosotros.

Teniendo presentes estas consideraciones, podemos apreciar los matices elegantes de estas oraciones franco-renanas. El admirable «*Suscipa, Sancta Pater... hanc immaculatam hostiam*» actúa como prelude a la inmolación de la víctima, al tiempo que recuerda las intenciones principales por las que se ofrece este sacrificio. El «*Deus qui humanae*» se centra en el resultado del sacrificio: para que podamos ser *ejus divinitatis consortes*. El «*offerimus*» es una oración para que nuestro sacrificio pueda elevarse hasta la majestad divina *pro nostra et totius mundae salutae cum odore suavitatis*. El «*in spiritu humilitatis*» es otra oración para que el sacrificio sea agradable *in conspectu tuo hodie*. El «*veni sanctificator*» se adelanta a la epiclesis, la transformación de los dones, realizada por el Espíritu Santo. El «*Suscipe, sancta trinitas*» nos recuerda que celebramos el misterio pascual en su totalidad: pasión, resurrección y ascensión de Jesucristo, nuestro Señor. Por último, con el «*Orata fratres*», el sacerdote exhorta a los fieles a orar para que el sacrificio sea aceptable ante Dios Padre todopoderoso.

La diferencia entre las dos fórmulas del «*Suscipe*» es fascinante: estas fórmulas representan dos formas de presentar la relación de Cristo con las demás personas de la Santísima Trinidad. La primera de estas oraciones se dirige al Padre. Sigue el primer esquema cristológico expresado en el

Nuevo Testamento, en el Credo de Nicea y de Constantinopla, y en los Padres griegos, esquema que sitúa a Cristo en el centro de la Trinidad, entre el Padre y el Espíritu Santo. Se refleja en la orientación clásica de la liturgia romana: *ad Patrem per Filium in Spiritu Sancto*. Se puede considerar este enfoque como un cristocentrismo teocéntrico y trinitario. El segundo «suscipe» se dirige directamente a la Santísima Trinidad y representa un enfoque más tardío del discurso cristológico que tiene su origen en el *De Trinitate* de San Agustín y se expresa en el símbolo Quicumque, antiguamente atribuido a San Atanasio. Para caracterizarlo, se puede decir que une el teocentrismo y el cristocentrismo. Se ha convertido en un clásico en Occidente gracias, principalmente, a Santo Tomás de Aquino.⁴ El primer «suscipe» contempla la ofrenda de Cristo, víctima inmaculada, al Padre. El segundo implora a la Santísima Trinidad que acepte la ofrenda de la Iglesia, que conmemora la pasión, la resurrección y la ascensión.

No deja de ser interesante señalar que estos dos enfoques de la ofrenda de Cristo también se encuentran habitualmente en la piedad popular de nuestra propia época. El primero, que se corresponde con el enfoque del «Suscipe», Sancta Pater, se encuentra en la decena del rosario de la piedad divina de Santa Faustina Kowalska:

Padre eterno, te ofrezco el Cuerpo y la Sangre, el Alma y la Divinidad de Tu Hijo, nuestro tierno Señor Jesucristo, en expiación de nuestros pecados y de los del mundo entero.

La segunda, similar a la del «Suscipe», «Sancta Trinitas», es una de las oraciones que el ángel enseñó a los tres pastorcitos de Fátima en 1916.

Oh Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, os adoro profundamente. Os ofrezco los preciosísimos Cuerpo, Sangre (...) en los sagrarios de todo el mundo, en reparación por las injurias, los sacrilegios y la indiferencia que le ofenden...

Jungmann señala que aquellos a quienes se había confiado la reforma de la liturgia solicitada por el Concilio Vaticano II se preguntaron si había que restaurar la sencillez original del ofertorio, devolviéndolo a lo que había sido durante el primer milenio, o si había que conservar las oraciones elaboradas en la época carolingia. Como sabemos, la nueva misa opta por una solución intermedia. El simbolismo que encierra el acto de colocar las ofrendas sobre el altar no se ha suprimido, sino que se ha aclarado. Se fomenta la procesión de ofrenda de los fieles. Se ha conservado el gesto mismo de elevar las ofrendas en un movimiento de ofrenda.

Por otra parte, se han abandonado casi todas las oraciones que acompañaban este gesto desde la época carolingia; solo una breve frase acompaña la procesión y la elevación de las ofrendas. Las fórmulas introducidas a tal efecto se remontan a tiempos muy antiguos; probablemente sean las mismas palabras que se utilizaban para bendecir el pan y el vino en una comida judía en la época de Cristo. Ligies ha reconstruido así esta bendición judía del pan:

⁴ Véase SC n.º 11, 14 y los comentarios del Cardenal Ratzinger sobre el verdadero significado de la expresión «participación activa» en la liturgia, en su obra *El espíritu de la liturgia*, trad. ingl. John Saward (San Francisco, Ignatius Press, 2000), 171-177.

Benedictus Tu Deus noster, rex universi, qui produces panem de terra («Bendito seas, Dios nuestro, señor del universo, que produces el pan de la tierra») y del vino... *rex universi creans, fructum vitis* («señor del universo que produces el fruto de la vid») (Hängi-Pahl 6.7).

En otras palabras, la fórmula renovada del ofertorio contiene una triple idea: el pan y el vino son los frutos de esta tierra en la que vivimos; por lo tanto, son símbolos de nuestro mundo y de nuestra vida; también representan el esfuerzo de nuestras manos y nuestro trabajo diario, y se ofrecen aquí como materia, como medio material de lo que se convertirán en el misterio eucarístico: pan de vida y bebida espiritual.

El nuevo rito del ofertorio, o *praeparatio donorum*, no destaca tan claramente como las oraciones carolingias la ofrenda de Cristo. Es evidente que quienes redactaron el nuevo *ordo missae* no lo deseaban así, que querían que se reservara al canon o a las oraciones eucarísticas para insistir (...) este aspecto. Sin embargo, hay que señalar que las oraciones actuales contienen una referencia clara a la ofrenda: *de tua largitate accipimus panem, quem tibi offerimus... de tua largitate accepimus vinum, quod tibi offerimus*. Esta alusión es muy precisa en la traducción al inglés.

«Through your goodness we have» [etc., es decir] «Es por tu bondad que tenemos este pan para ofrecértelo, este vino para ofrecértelo», mientras que muchas otras traducciones a lenguas modernas optan por una forma del verbo «presentar» en lugar del verbo «ofrecer».

6. La Oratio super oblata

En cuanto a la *Oratio super oblata*, o *secreta*, como se ha acostumbrado a llamarla, Jungmann nos dice que

en la antigua liturgia romana, la oración sobre las ofrendas («oratio super oblata») era la única oración situada dentro de los límites del rito del ofertorio y, como toda oración, se recitaba en voz alta. Pero cuando, bajo la influencia oriental, se hizo habitual, en la época carolingia, recitar esta oración en voz baja porque, según se pensaba, al ser una oración sacrificial ya formaba parte del misterio sagrado, todo el acto de preparación de las ofrendas pasó a incluir otras oraciones recitadas en silencio, pero, durante mucho tiempo, estas oraciones se consideraron de carácter puramente privado.

En *Missarum Solemnia* explica, además, que la «secreta» es la oración que concluye la ofrenda y el acto de depositar los dones materiales. Explica su significado transmitiéndolos al lenguaje de la oración. La creación de esta oración puede considerarse natural, si no incluso evidente, ya que la ofrenda natural en sí misma se consideraba una oblación a Dios y, al incluir al pueblo, se subrayaba su significado simbólico. Así, ya en el sacramentario romano más antiguo, concretamente en el Leoniano (?), se encuentran estos rasgos claramente marcados que, incluso hoy en día, distinguen a la «secreta». Sean cuales sean las variaciones de la fórmula, el mismo pensamiento se encuentra invariablemente expresado con términos diferentes: Ofrecemos a Dios ofrendas, *dona, munera, oblationem*; con menos frecuencia (y, cuando ocurre, evidentemente solo

para diversificar la expresión): *hostias, sacrificium...* pero los dones no representan un sacrificio independiente: solo se ofrecen para fundirse en el sacrificio de Cristo.

Podemos examinar aquí algunas de estas oraciones maravillosamente evocadoras, ya que guardan relación con nuestro tema. Su esquema clásico, fácilmente reconocible, muestra una notable riqueza a la hora de hablar de la ofrenda de Cristo que está a punto de tener lugar, a la que los fieles desean unirse. Estas oraciones son una manifestación del «genio» propio del rito latino.

El anuncio del sacrificio de Cristo es objeto de una admirable alusión en la secreta de la Epifanía, que se ha conservado en el misal de Pablo VI. Se pide a Dios que contemple con benevolencia los dones de la Iglesia, que ya no son oro, incienso y mirra, sino más bien Aquel a quien designan estos dones, es decir, Jesucristo, proclamado, inmolado y recibido en esos mismos dones:

Ecclesiae Tuae, quaesumus, Domine, dona propitius intueri, quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed quod eisdem muneribus declaratur, immolatur et sumitur Jesus Christus.

La oración secreta de la Quinquagésima pide encarecidamente que esta ofrenda de nuestros dones nos haga dignos de ofrecer el sacrificio de Cristo:

Haec hostia, Domine, quaesumus, emundat nostra delicta: et ad sacrificium celebrandum, subditorum tibi corpora mentesque sanctificet.

La oración sobre las ofrendas del Miércoles de Ceniza en ambos Misales pide, de hecho, lo mismo. Que la ofrenda de estos dones nos haga dignos de celebrar el comienzo de este sacramento de sacrificio que marca el inicio de la Cuaresma, para que podamos merecer dedicarnos por completo a la celebración de la Pasión de Tu Hijo.

Fac nos, quaesumus,

Señor, que seamos debidamente preparados para ofrecer estos dones, con los que celebramos el comienzo de ese venerable . Sacrificio del inicio de la Cuaresma, que inmolamos solemnemente, suplicándote, Señor, para que, mediante las labores de la penitencia y la caridad, nos abstengamos de los placeres carnales y, purificados de los pecados, merecemos ser devotos para celebrar la Pasión de tu Hijo.

En la oración secreta del lunes de Pentecostés encontramos un ejemplo llamativo de cómo estas ofrendas (y, con ellas, la ofrenda de nosotros) vayan a transformarse para integrarse en el sacrificio espiritual perfecto: *Propitius, Domine quaesumus, haec dona sanctifica et hostiae oblatione suscepta nosmetipsos tibi perfice munus aeternum*. Es notable que se encuentre casi la misma terminología en la tercera Oración eucarística: *Ipse nos tibi perficiat munus aeternum*.

La secreta del segundo domingo después de Pentecostés muestra claramente de antemano en qué se convertirá esta ofrenda. Que la ofrenda que está a punto de realizarse nos purifique y, día tras día, nos haga avanzar hacia la vida eterna: *Oblatio nos, Domine, tuo nomini dicanda purificet: et de*

die in diem ad caelestis vitae transferat actionem; La misma fórmula, salvo el cambio insignificante de *dicanda* por *dicata*, se encuentra en la Oración sobre las ofrendas del decimocuarto domingo del tiempo ordinario. La oración del Misal tridentino parece, sin embargo, más precisa, al hacer hincapié en que la ofrenda está «a punto de ser realizada», en lugar de decir simplemente que «se realiza».

La oratio super oblata de la segunda Misa votiva de la Sagrada Eucaristía es especialmente bella en su expresión: Concédenos, te suplicamos, Señor, ser dignos de participar en estos misterios, pues, cada vez que se celebra esta presentación de la Víctima, se lleva a cabo la obra de nuestra redención: *Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia, quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur*. La secreta de la misa votiva de la Santa Cruz ofrece otra variación más sobre este tema de la Víctima a punto de ser ofrecida. Que esta oblación nos purifique de todo pecado, te lo suplicamos, Señor, del mismo modo que, en la cruz, quitó los pecados del mundo entero: *Esta ofrenda, Señor, te lo suplicamos, purifique a todos de sus ofensas: la cual, en el altar de la cruz, quitó también la ofensa de todo el mundo*.

No era mi intención aquí examinar sistemáticamente todas las Orationes super oblata de los Misales romanos de 1962 y 1970; más bien quería señalar la forma en que dirigen la atención hacia la ofrenda de Cristo. Dom Basile Valuet ha profundizado en el análisis de esta cuestión; me complace remitir a quienes estén interesados en ella a su trabajo.

Para concluir este breve repaso de las Orationes super oblata, citemos el perspicaz comentario que Jungmann hace de ellas en *Missarum Sollemnia*:

En toda la tradición de los sacramentarios romanos se mantienen firmemente dos constantes: la oración secreta siempre se formula en plural, como oración de toda la asamblea: *Offerimus, immolamus, munera nostra, oblationes populi tui*; en segundo lugar, siempre se dirige a Dios y concluye con *Per Dominum*.

Las innumerables formulaciones de esta oración son una confirmación constante de aquella afirmación del Catecismo de que la Eucaristía es también el sacrificio de la Iglesia». Se trata de transformar nuestras ofrendas materiales para que se fundan en el sacrificio perfecto de Cristo, uniendo al mismo tiempo la ofrenda de nuestras vidas a la ofrenda de la Suya.

7. El Prefacio

Si bien es cierto que es raro encontrar (...) el Misal Romano de 1962,

la reforma conciliar no solo tenía como objetivo general proporcionar una mayor variedad; se centraba más concretamente en el enriquecimiento cualitativo de la celebración eucarística y del corazón mismo de dicha celebración, que es la Oración Eucarística.

Me gustaría examinar aquí cuatro prefacios del Misal de Pablo VI que hablan explícitamente de la ofrenda de Cristo. En *Les Préfaces du Missel romain : Examen général des sources avec tables*

de concordance et index, de Anthony Word, S.M., se puede encontrar el texto latino, los antecedentes litúrgicos, el contexto bíblico, los fundamentos patrísticos y las traducciones a lenguas modernas en *Los prefacios del Misal Romano: Examen general de las fuentes con tablas de concordancia e índice*, de Anthony Word, S.M., y Cuthbert Johnson, O.S. B.

El primero es el Prefacio de la Sagrada Eucaristía prescrito para el Jueves Santo. En él se describe a Cristo como el verdadero y eterno Sacerdote que instituyó este sacrificio que no tendrá fin [*verus aeternusque Sacerdos, formam sacrificii perennis instituens*] y que fue el primero en ofrecerse a sí mismo al Padre como víctima para nuestra salvación [*hostiam tibi se primus obtulit salutarem*], y luego nos enseñó a hacer esta ofrenda en memoria de él [*et nos, in sui memoriam praecepit offerre*]. A continuación, el texto menciona la inmolación de la carne de Cristo por nosotros [*cuius carnem pro nobis immolatam*].

(...) Prefacio de la Sagrada Eucaristía, que puede utilizarse para la fiesta solemne del Cuerpo y la Sangre de Cristo [N. del T.: ¿la Fiesta de Dios?] y para las misas votivas de la Sagrada Eucaristía. Recuerda la última cena que Cristo compartió con sus apóstoles [*qui cum Apostolis suis in novissima cena convescens*], y la voluntad de Cristo de que se perpetúe para siempre el recuerdo de la cruz, portadora de nuestra salvación [*salutiferam crucis memoriam prosecuturus in saecula*]. Por esta razón, se ofreció a sí mismo al Padre, el cordero sin mancha, el don aceptable de alabanza perfecta [*agnum sine macula se tibi obtulit perfectae laudis munus acceptum*].

La fórmula clásica del tradicional Prefacio de Pascua, *cum Pascha nostrum immolatus est Christus*, anuncia que Cristo, nuestra ofrenda pascual, ha sido sacrificado. Este Prefacio debe utilizarse, ligeramente ampliado, durante la Octava de Pascua en el Misal de Pablo VI, y puede utilizarse, junto con otros cuatro, hasta el final del tiempo pascual. Cada uno de los nuevos textos conserva la misma introducción y concluye con *cum Pascha nostrum immolatus est Christus*. La tercera y la quinta de estas nuevas Prefacios para el tiempo pascual hacen hincapié en la ofrenda sacrificial de Cristo de una manera especial.

La tercera resume magníficamente la inmolación de Cristo en la cruz (...). Se ofrece a sí mismo sin cesar por nosotros y nos defiende ante el Padre con una intercesión que no tiene fin [*qui se pro nobis offerre non desinit, nosque apud te perenni advocacy defendit*]. Una vez ofrecido en sacrificio, ya no muere. Aunque fue asesinado, vive para siempre [*qui immolatus iam non moritur, sed semper vivit occisus*].

En el quinto, la atención se centra en el cumplimiento de los antiguos sacrificios con la ofrenda del cuerpo de Jesús en la cruz [*qui, oblatione corporis sui, perfeció los antiguos sacrificios en la verdad de la cruz*], en la ofrenda de sí mismo al Padre por nuestra salvación, mediante la cual mostró que era el sacerdote, el altar y el cordero del sacrificio [*seipsum tibi pro nostra salute commendans, idem sacerdos, altare et agnus exhibuit*].

Cada uno de estos maravillosos prefacios es, a su manera, una meditación sobre el misterio de la ofrenda de Cristo, que está a punto de hacerse presente una vez más en el altar.

8. El canon romano

El corazón de toda celebración del santo Sacrificio de la Misa es la Oración eucarística, en la que el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo, consumando así la ofrenda de Cristo al Padre, el sacrificio de la Nueva Ley. «La célula a partir de la cual se ha desarrollado la parte más importante de la Misa», dice Jungmann, (...) en persona,

Es el relato de la institución de la Eucaristía en la Última Cena, que las palabras sagradas de la consagración han enmarcado en una oración de acción de gracias.

Si las oraciones del ofertorio carolingio y la oratio super oblata anticiparon en cierta medida la ofrenda incluso antes de que se pronunciaran las palabras de la consagración, no es de extrañar que estas también se anuncien en el canon romano. De hecho, ya desde la primera oración, el *te igitur*, encontramos las ofrendas presentadas como *haec dona, haec munera, haec sonata sacrificia illibata* (estas ofrendas, estos sacrificios santos e inmaculados) . Del mismo modo, en el «hanc igitur», el sacerdote implora al Señor que acepte *la oblationem servitutis nostrer*, la ofrenda de nuestra servidumbre (de nuestra servidumbre). He aquí una indicación más de cómo la ofrenda de nosotros mismos se entremezcla en las oraciones litúrgicas con la ofrenda de Cristo, de la cual la Eucaristía es, al mismo tiempo y de un solo modo, tanto la ofrenda de Cristo como la de la Iglesia. Por último, en el «quam oblationem», el sacerdote reza para que el Padre acepte nuestra ofrenda y la transforme así en Cuerpo y Sangre de Cristo.

Jungmann nos dice que

en casi todas las liturgias se utilizan dos ideas para definir el misterio, ideas que se emplean conjuntamente y se contraponen de diversas maneras. El misterio es una conmemoración o anamnesis; es al mismo tiempo una oblación, un sacrificio...

Sin embargo, por regla general, la conmemoración se menciona en primer lugar, pero de forma participativa, de modo que, aunque aparezca primero, el énfasis principal recae no obstante en la oblación, expresada mediante un verbo como *offerimus* o *prospheromen*.

Está claro que ambos elementos están presentes en el «unde et memores», la primera oración del canon romano tras la Consagración. La anamnesis de la pasión de Cristo, la resurrección de entre los muertos y la gloriosa ascensión ocupan el primer lugar. Como dice Jungmann,

el segundo punto expresado en el «unde et memores», retomado y desarrollado posteriormente en las oraciones siguientes, es la oblación, u ofrenda. Nos encontramos ante una oración sacrificial central de toda la Misa; la expresión litúrgica primordial del hecho de que la Misa es, efectivamente, un sacrificio. A este respecto, conviene señalar que aquí se hace referencia a un sacrificio ofrecido exclusivamente por la Iglesia. Cristo, sumo

sacerdote, permanece por completo en la sombra. Solo en las ceremonias de la consagración, cuando el sacerdote, de repente, comienza a presentar las acciones de nuestro Señor, paso a paso, actuando como portavoz de Cristo al recitar las palabras de la transubstanciación, es solo entonces cuando el velo se retira momentáneamente, revelando toda la profundidad de este misterio.

(...) a la majestad divina la víctima pura, la víctima santa, la víctima santa, la víctima inmaculada [hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculam] convertida en el pan de vida y el cáliz de la salvación eterna. En la siguiente oración, el *supra quae*, suplicamos a Dios que acepte la ofrenda, el sacrificio santo, la víctima inmaculada [sanctum sacrificium, immaculatam hostiam], tal y como aceptó los sacrificios de Abel, Abraham y Melquisedec.

Por último, en el «*supplices*», pedimos que el sacrificio sea llevado por las manos de un ángel hasta el altar de lo alto —una referencia algo misteriosa: ¿quién es este ángel? ¿Miguel, el mismo Cristo? ¿El Espíritu Santo? Contentémonos con ver en ello un recordatorio de que cada misa es, en la tierra, la intersección entre el Calvario y la liturgia de la Jerusalén celestial. Por lo tanto, es justo recordar la presencia de los ángeles que adoran a Dios con nosotros y le llevan nuestra ofrenda.

Las ideas de Jungmann sobre la liturgia romana clásica me parecen esencialmente correctas. Tiene razón al pensar que en ella se percibe cierta reticencia en las oraciones, que revelan lo que al mismo tiempo ocultan, y que fueron elaboradas bajo la influencia de la *disciplina arcani*. Las oraciones del ofertorio carolingio, sin embargo, procedentes de un entorno cultural diferente, no están impregnadas del mismo espíritu. Son claramente más explícitas en cuanto a la ofrenda que está a punto de realizarse

9. Las nuevas plegarias eucarísticas

Evidentemente, no cabe esperar de las plegarias eucarísticas introducidas tras el Concilio Vaticano II la reticencia original que caracteriza al Rito Romano en su período de formación. Estas oraciones se elaboraron siguiendo las directrices específicas de la *Sacrosanctum Concilium*, por ejemplo:

En esta restauración [general de la liturgia], los textos y los ritos deberán establecerse de tal manera que expresen más claramente las realidades sagradas que significan. El pueblo cristiano, en la medida de lo posible, deberá poder comprenderlos fácilmente y participar en ellos plenamente, de forma activa y como comunidad.

Los ritos deberán distinguirse por una noble sencillez. Deberán ser breves, claros y sin repeticiones innecesarias. Deberán ser accesibles a la inteligencia del pueblo y, normalmente, no deberán requerir explicaciones complementarias.

Al comentar estas recomendaciones, Josef Jungmann observa que

hoy nos hemos dado cuenta de que se había ido demasiado lejos en el deseo de ocultar el misterio, en detrimento del aspecto kerigmático, es decir, de la proclamación de la Buena Nueva, que no puede separarse de la celebración eucarística. Un movimiento en sentido contrario, que cobró impulso a lo largo del siglo XX, busca exponer y explicar lo que hay de oculto y misterioso en los ritos. El Concilio Vaticano II ratificó este movimiento y lo convirtió en un principio fundamental de la reforma de la liturgia... La reforma litúrgica que siguió se esforzó por llevar a la práctica, de la forma más sistemática posible, esta intención del Concilio, y se empieza incluso a preguntarse si el objetivo de la claridad racional no se ha llevado ya al extremo. Se han dejado de lado formas de adoración que se habían fosilizado, lo cual es positivo, pero, a excepción de las nuevas oraciones eucarísticas y los prefacios, aún no se ven brotes nuevos surgir del terreno despejado.

Cabe señalar que el padre Jungmann falleció en Innsbruck el 26 de enero de 1975 y que su libro, del que he extraído la cita anterior, así como muchas otras, *La Misa: examen histórico, teológico y pastoral*, se publicó tras su muerte. Nos gustaría conocer la opinión de este gran liturgista hoy en día.

En cualquier caso, es a la luz exacta de las disposiciones del Concilio que deben ser (...)

La segunda es una adaptación de *La Tradición apostólica*, que se atribuye a San Hipólito de Roma y que puede remontarse al año 215. En ella se encuentra la necesaria epiclesis —el relato de la institución— y la anamnesis con la conmemoración de los vivos y los muertos, aparte de eso, muy poco más. Su extrema reticencia respecto a la ofrenda de Cristo bien podría provenir de la disciplina arcani.

La tercera Oración eucarística, dice Jungmann

es la que combina más acertadamente, por un lado, la tradición romana y, por otro, el ideal recuperado de la Oración eucarística. Su texto no comienza hasta después del Sanctus; por lo que se ciñe al esquema tradicional del canon romano: prefacio variable y canon fijo... Una ventaja propia del Canon III es el equilibrio que logra, al pasar del Sanctus al relato de la Institución, entre la brevedad del Canon II y la extensión del IV, al tiempo que ofrece una síntesis acertada de ambos.

En esta admirable anáfora abundan las claras referencias a la ofrenda de Cristo. Tras la consagración, el sacerdote dice: «Te ofrecemos, para darte gracias, el sacrificio vivo y santo [*offerimus tibi, gratias referentes, hoc sacrificium vivum et sanctum*] ; mira con benevolencia la ofrenda de tu Iglesia y reconoce la víctima, por cuya inmolación te has dignado apaciguarte [*Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et agnoscens hostiam, cuius voluisti immolatione placari*]. Que Él nos convierta en una ofrenda eterna para ti [*Ipse nos tibi pesficiat munus aeternum*]. Señor, que el sacrificio que nos ha reconciliado contigo promueva la paz y la salvación del mundo entero [*Haec Hostia nostrae reconciliationis proficiat, quaesumus, Domine, ad totius mundi pacem atque salutem*].

Sobre la cuarta Oración eucarística, Jungmann nos dice que

se formuló siguiendo el modelo de las anáforas de tipo bizantino de Siria occidental. Por eso, en contraste con toda la tradición romana, contiene una descripción de la historia de la salvación, no en el Prefacio, sino en la parte «post-sanctus» ». Esta descripción comienza con la historia de la Primera Alianza, en un estilo rico en giros y expresiones bíblicas que suponen un profundo conocimiento del lenguaje de las Sagradas Escrituras. La exigencia del ecumenismo fue, en parte, decisiva en su composición.

Esta Oración eucarística contiene también numerosas referencias específicas a la ofrenda de Cristo; así, en la oración del celebrante: «Te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre, el sacrificio que es aceptable a tus ojos y salvador para el mundo entero [*Offerimus tibi eius corpus et sanguinem, sacrificum tibi acceptabile et toti mundo salutare*]»; Señor, mira a esta Víctima que Tú mismo has preparado para Tu Iglesia [*Respice, Domine, in Hostiam, quam Ecclesiae Tuae ipse parasti*]; Señor, acuérdate de todos aquellos por quienes te ofrecemos este sacrificio [*Nunc ergo, Domine, omnium recordare pro quibus tibi hanc oblationem offerimus*].

10. Unas palabras para terminar

Aunque sea de forma muy sucinta, espero haber dado una visión general del tema de la ofrenda de Cristo en la liturgia romana. Espero haber dicho una «primera palabra»; desde luego, no pretendo haber dicho «la última palabra», y no he podido profundizar en las implicaciones de la necesidad de que los sacerdotes y los fieles se unan a la ofrenda de Cristo en la Misa. Sobre este tema, como escribió acertadamente mi amigo, el difunto padre Colman O'Neil, O.P., escribió con acierto, especialmente en lo que respecta a María, corredentora, y al modelo que debe ser para nosotros.

A modo de conclusión, me gustaría simplemente ofrecer dos citas. La primera la he tomado del difunto Josef Jungermann: la forma ideal de celebrar la misa, ya sea ante una gran multitud, independientemente de las diferencias en cuanto a preocupaciones y orígenes, ya sea ante un público más reducido, agrupado en función de todo tipo de intereses y orígenes diversos, esa forma ideal nunca se encontrará. Para satisfacer todas las exigencias, no debe ser fruto ni de iniciativas que surjan de abajo, ni de instrucciones que vengan de arriba. Es una tarea que nunca se cumplirá por completo. Lo único que cabe esperar es un compromiso constante que esboce, o incluso se acerque, al ideal inalcanzable.

Si bien esta conclusión puede parecer algo desalentadora, no deja de contener una gran parte de verdad. La única liturgia perfecta es la liturgia del cielo. Una segunda cita, extraída del Catecismo de la Iglesia Católica, me parece que contrarresta afortunadamente la de Jungmann:

El misterio de Cristo es de una riqueza tan insondable que ninguna tradición litúrgica puede, por sí expresarlo por sí sola en su totalidad. La historia del florecimiento y el desarrollo de estos ritos da testimonio de una notable complementariedad. Cuando las Iglesias han vivido sus respectivas tradiciones litúrgicas en la comunión de la fe y de los

sacramentos, se han enriquecido mutuamente y han crecido en la fidelidad a la tradición y a la misión común de toda la Iglesia.