

Observaciones históricas y doctrinales sobre el Ofertorio romano

*Abad Franck Quoëx (Francia)*¹

En todo estudio de una realidad cultural, hay que distinguir claramente, sin separarlas, la parte eucológica y la parte ritual, la palabra y el gesto que la acompaña. La historia de los ritos nos enseña mucho en este sentido. A veces, gestos sobrios y significativos han precedido a las fórmulas que posteriormente han querido explicitar la intención del rito. Tal es el caso del Ofertorio.

El objetivo de la primera parte de mi ponencia será, por tanto, proponer algunos puntos de referencia históricos, en el marco de las grandes divisiones de la historia de la liturgia. ¿En qué consistía el gesto de ofrenda en la antigüedad? ¿Cuándo se empezó a «hacerlo hablar»? ¿Cuál es, pues, el origen histórico y geográfico de cada una de las oraciones del Ofertorio del Misal tridentino, objeto de los diversos estudios de este coloquio? Sin embargo, dado que creemos que toda investigación litúrgica, para ser completa, debe situarse en la frontera entre la historia y la teología, trataremos de averiguar, en nuestra investigación cronológica, cuál era el significado profundo de un gesto inicialmente silencioso. Para ello, examinaremos la literatura patristica y, a continuación, los primeros textos rituales y eucológicos romanos. Nos quedará por comprender el vínculo histórico y doctrinal que une las fórmulas medievales con los textos antiguos. Las limitaciones que impone toda intervención oral nos obligan a posponer para más adelante un estudio más estrictamente ceremonial.

Sin embargo, el Ofertorio llamado de San Pío V, fruto de una evolución histórica, por un lado, y de la elección de la Iglesia Romana, por otro, ha sido sin duda la menos estudiada de todas las partes del *Ordo Missae* y, por lo tanto, la más incomprendida, e incluso la más criticada. Por ello, con ayuda de las consideraciones que han precedido, intentaremos en una segunda parte esbozar su perfil más estrictamente teológico, aunque solo sea para ayudar a comprenderlo mejor a todos aquellos que están apegados a este rito, se unen a él y lo celebran.

1. Notas sobre el desarrollo histórico del rito de la Ofrenda.

1.1 Desde el periodo subapostólico hasta el siglo VII

La *I Apología* de Justino, dirigida hacia el año 152 a Antonino el Piadoso, es el documento más antiguo que contiene algunos detalles sobre la celebración eucarística. La obra ofrece dos descripciones de la liturgia eucarística que nos proporcionan un esbozo del rito

¹ Conferencia impartida durante el V coloquio del C.I.E.L., Versalles. 11 al 13 de noviembre de 1999.

del Ofertorio. En la primera de estas descripciones, relacionada con la administración del bautismo al que sigue, leemos: «*Deinde antistiti fratrum adfertur panis et poculum aquae et vini aqua mixti²* ». Además del pan y el vino, se lleva aquí una copa de agua que, según una indicación posterior proporcionada por la *Tradición Apostólica*³, se presentará al neófito antes de la comunión en el cáliz como signo de la purificación interior del alma. La segunda descripción es la de la asamblea dominical: «*Ubi precari desiimus, panis adfertur et vinum et aqua⁴* ». Aquí, el agua solo sirve para templar el vino.

En ambos casos, nos encontramos ante un ritual muy sencillo que consiste en la deposición sobre el altar del pan y el vino, materia del sacrificio, y ello sin que se pronuncie ninguna fórmula. El gesto indicado por Justino se corresponde sustancialmente con los datos que nos ofrecen los textos del Nuevo Testamento, donde vemos a Jesús, durante la Última Cena, tomar el pan y el vino que han sido depositados sobre la mesa⁵.

Sin embargo, *adferre*, es decir, depositar y llevar al altar la materia para el Sacrificio, ¿es, en este contexto, un gesto idéntico al de *offerre*, es decir, hacer ofrenda a Dios de elementos creados sobre los que Él va a derramar su virtud todopoderosa?

Podemos encontrar un elemento de respuesta en un texto más antiguo, la *Carta a los Corintios* de Clemente de Roma, redactada a finales del siglo¹. Allí, Clemente trata del orden que debe seguirse en la presentación de lo que él denomina *oblaciones*. Sin especificar, sin embargo, la naturaleza de estas, el papa recuerda que estas ofrendas deben hacerse en el tiempo y en el lugar prescritos por el Señor⁶.

Siendo el rito eucarístico instituido por Cristo esencialmente un sacrificio, tal y como proclama nuestra fe, ¿no debía, al igual que todo sacrificio —los sacrificios del Antiguo

² JUSTINO, *Apologías*, ed. WARTELLE, col. *Études augustiniennes*, París, 1987, n. 65.

³ *La Tradición Apostólica*, ed. BOTTE, col. *Sources chrétiennes* 11 bis, París, 1968, n. 23. Se encuentra un vestigio de este uso en el Pre-Sacramentario de Verona, ed. MOLHBERG - EIZENHÖFER - SIFFRIN, *Sacramentarium Veronense*, en *Rer. eccl. documenta*, Ser. Maior., Fontes I, Roma, 1956, n. 205.

⁴ JUSTINO, *Op. cit.*, n. 67.

⁵ Véase Mt 26, 26-27; Mc 14, 22-23; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-25.

⁶ CLEMENTE DE ROMA, *Epist. ad Corinthios*, en *Sources chrétiennes* 165, París, 1971, n. 40: «[El Maestro] ha ordenado que las ofrendas (*oblaciones*) y las funciones litúrgicas (*officia sacra*) se realicen no al azar y sin orden, sino en tiempos y momentos determinados. Dónde y por quién quiere que se realicen, él mismo lo ha determinado con su decisión soberana, para que todo se haga en santidad según su beneplácito y sea agradable a su voluntad. Por lo tanto, aquellos que presentan sus ofrendas en los tiempos señalados son aceptados y felices, pues al seguir los preceptos del Maestro no se equivocan. Porque al sumo sacerdote le han sido asignadas funciones que le son propias, a los sacerdotes se les ha señalado su lugar particular, a los levitas se les imponen servicios particulares. Quien es laico está sujeto a los preceptos propios de los laicos».

«Cuando san Clemente —comenta Mons. M. RIGHETTI— habla de las ofrendas que deben hacerse en el tiempo y el lugar prescritos por Jesús, es muy probable que se refiera ante todo a los dos elementos de la Eucaristía, el pan y el vino. Aunque no se pueda ver en ello una alusión —que sería la primera— al rito litúrgico colectivo del ofertorio, hay que admitir que estas ofrendas estaban sometidas a normas disciplinarias determinadas: prueba de que, a finales del siglo¹, la organización litúrgica en Roma ya había alcanzado una fase de notable desarrollo». (*Storia liturgica*, Milán, 1966, III, p. 105).

Testamento, pero también sacrificios del paganismo—, presuponer una ofrenda sobre la que se realizaría el *sacrum facere*? Esta ofrenda fue indicada por el mismo Cristo, quien, durante la Última Cena, pronunció las palabras de consagración sobre el pan y el vino que allí se habían dispuesto. Por la institución divina, el pan y el vino son, pues, los elementos característicos de la liturgia eucarística, con exclusión de cualquier otro, y aparecen desde el origen como las *oblaciones* por excelencia de la Iglesia. Es, por otra parte, con el término *prosfora* con el que, hacia el año 215, la *Tradición Apostólica*⁷ las designa, utilizando así el mismo término con el que designará más adelante, en el *Canon*, a los oblatos ya consagrados⁸.

En un principio, las ofrendas depositadas sobre el altar son, por tanto, objeto de una separación cultural, consagradas al Señor para la oración eucarística que, de inmediato, se pronunciará sobre ellas. El ritual es austero, pues, como señaló J. A. Jungmann, «...frente a los ritos sacrificiales de los gentiles y los judíos, la Iglesia naciente pone de relieve el carácter espiritual del culto cristiano. Su mirada se desliza sobre la materia terrenal del pan y el vino y se fija en el don ante todo espiritual e incluso celestial que procede de su Eucaristía...⁹ »

Sin embargo, hacia finales del siglo^{II}, el auge del gnosticismo helenístico, que, profesando el desprecio por el mundo material, negaba en consecuencia la realidad de la Encarnación, fue la ocasión para que la Iglesia defendiera la bondad de la creación material. Al hacerlo, un polemista como Ireneo de Lyon insistiría en el valor del elemento material del Sacrificio eucarístico, sin perder de vista, evidentemente, la primacía del elemento espiritual: «Debemos presentar —dice— una ofrenda a Dios y dar testimonio en todo de nuestra gratitud al Creador, ofreciéndole, con disposiciones puras y una fe sin hipocresía, con una esperanza firme, con una caridad ardiente, los primeros frutos de sus propias criaturas¹⁰ ». El sacrificio espiritual tiene, pues, un punto de partida terrenal en la ofrenda de una realidad material:

«La Eucaristía —dice Ireneo— se compone de dos cosas, una terrenal y otra celestial¹¹ ». Y aún más: «Le ofrecemos, en efecto, no como a alguien que estuviera en necesidad, sino para darle gracias con la ayuda de sus dones y santificar la creación. Porque, así como Dios no necesita lo que viene de nosotros, así nosotros necesitamos ofrecer algo a Dios¹² ».

⁷ *La Tradición Apostólica*, loc. cit., n. 4.

⁸ *La Tradición Apostólica*, loc. cit., n. 4: «*Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae*» (n. 4). Véase también la oración de la consagración episcopal: «*offere dona sanctae ecclesiae tuae*» (n. 3).

⁹ J.A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, París, ed. 1952, T. II, p. 272.

¹⁰ IRENEO DE LYON, *Adv. Haereses*, en *Sources chrétiennes* 440, París, 1999, T. II, IV, 18, 4.

¹¹ *Ibid.*, IV, 17, 5.

¹² *Ibid.*, IV, 18, 6.

La consecuencia litúrgica es inmediata: el simple gesto que encontramos en Justino se desarrollará y se convertirá en un gesto personal de ofrenda realizado por los fieles que participan en el Sacrificio eucarístico. Si bien este gesto sigue siendo ajeno a la *Tradición Apostólica*, hay testimonios muy antiguos que lo atestiguan. Así, cuando Tertuliano se dirige a un fiel deseoso de volver a casarse, le pregunta con ironía: «¿Te presentarás, pues, ante el Señor con tantas esposas como las que recuerdas en tu oración? ¿Y ofrecerás (*offeres*) por todas ellas?¹³ ». A principios del siglo^{III} (como atestiguan las *Acta Petri*, 200-225), y luego, hacia mediados de siglo, según san Cipriano de Cartago, la ofrenda de la materia del Sacrificio por parte del pueblo se había convertido en la norma: «Vienes al rito del Señor —reprocha Cipriano a una mujer rica— sin el pan del sacrificio (*sine sacrificio*), y te atreves a recibir una parte del sacrificio ofrecido por el pobre¹⁴». Aquí se subraya la relación directa entre la ofrenda, llamada *sacrificium*, y la comunión.

En el año 303, el sínodo de Elvira estableció por primera vez —al menos que se sepa— las normas jurídicas relativas a la ofrenda. No puede ofrecer ni recibir la Eucaristía quien no esté en comunión con la Iglesia (can. 28). El hecho de llevar la ofrenda al altar indicando el nombre del ofrendante, y el hecho de que sea aceptada, constituyen el signo externo de la pertenencia del fiel a la Iglesia. El mismo Sínodo (can. 29), y posteriormente en el año 325 el concilio de Nicea, establecen quiénes no pueden ser admitidos. En Roma, las fórmulas de los sacramentarios más antiguos revelan en más de una ocasión la ofrenda por parte del pueblo: «*Has oblationes famulorum famularumque tuarum benignus assume, ut quod singuli obtulerunt...* (dom. V post Pent.); *Has populi tui oblationes benignus assume...*» (dom. VI post Pent.).

Una vez recibidas las ofrendas, los diáconos se encargaban de depositar sobre el altar las cantidades de pan y vino necesarias para la comunión de los presentes, servicio al que ya los destinaba la *Tradición Apostólica*¹⁵ (14): «...*tua, Domine, muneribus altaria cumulamus*», dirá más tarde la secreta de la misa del Precursor, sugiriendo la abundancia de las ofrendas. Como señaló Jean Daniélou, al examinar las primeras catequesis eucarísticas, el ministerio de los diáconos se pone en paralelo con el que cumplen los ángeles en la liturgia celestial: «Por medio de los diáconos —dice Teodoro de Mopsuestia—, que prestan servicio a lo que se realiza, esbozamos en nuestra inteligencia las potencias invisibles que ofician en esta liturgia inefable; son ellos quienes traen y disponen sobre el altar temible este sacrificio o las figuras de este sacrificio¹⁶ ». El mismo

¹³ TERTULIANO, *De exhort. cast.*, en *Sources chrétiennes* 319, París, 1965, c. 11.

¹⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De opere et eleemosyna*, en *Sources chrétiennes* 440, París, 1999, XV.

¹⁵ *La Tradición Apostólica*, loc. cit., n. 3.

¹⁶ T. de MOPSUESTIA, XV, 24, citado por J. DANIELOU en *Bible et Liturgie*, París, 1951, p. 179.

Teodoro de Mopsuestia nos transmite la concepción claramente *sacrificial* que se tenía en Oriente del gesto de la ofrenda a principios del siglo^V, y por ende la razón del ritual que lo rodea:

«A través de las figuras —dice—, debemos ver ahora a Cristo que es conducido, que se dirige a su Pasión y que yace sobre el altar para ser inmolado». Y añade: «Debes considerar que es la imagen de los poderes invisibles en servicio la que sostienen los diáconos, ahora que traen desde fuera la porción para la oblación...Y cuando la han traído, es sobre el santo altar donde los ángeles colocan la ofrenda para la perfecta consumación de la Pasión¹⁷ ».

En Occidente, incluso antes del testimonio de los textos eucológicos, cabe destacar una alusión de Ambrosio al rito de la Ofertoria en el tratado *De los sacramentos*: «Has venido al altar, has visto los *símbolos sagrados* depositados sobre el altar y te has maravillado ante esta misma criatura, que sin embargo no es más que una criatura común y familiar¹⁸ ». Esto sugiere que hay algo más que la presentación de un don de pan y vino, sino que el pan y el vino, ambos «criaturas comunes y familiares», remiten a otra cosa, son en verdad *símbolos sagrados*. El gesto de ofrenda se concibe como una participación en la Ofrenda sacrificial de Cristo, a través del pan y el vino, sustancias «comunes y familiares» convertidas en *símbolos sagrados* (Ambrosio) con vistas a *la consumación perfecta* (Teodoro de Mopsuestia).

El rito de la ofrenda tuvo que organizarse muy rápidamente en una procesión colectiva, con la excepción, sin embargo, de las liturgias de Oriente y de las Galias, donde la procesión de los oblatos se reservaba únicamente al clero, habiendo depositado los fieles previamente sus ofrendas en algún *sacrarium*. La procesión parece haberse celebrado inicialmente en silencio, pero, a principios del siglo^V, ya iba acompañada de un canto especial: *el ofertorio*, en un principio una simple salmodia antifona que, a partir del siglo siguiente, conocería el desarrollo responsorial del *Graduale* y del *Aleluya*.

1.2 El Ofertorio en el Ordo Romanus I y los Sacramentarios romanos.

1.2.1 El Ordo Romanus I

A finales del siglo^{VII}, *el Ordo Romanus I*¹⁹, la primera descripción ritual de la Misa romana de la que disponemos, nos ofrece la misma estructura antigua del Ofertorio, que ha alcanzado ya la cúspide de su desarrollo (nn. 63-87).

Una vez terminado el canto del Evangelio, el pontífice, tras saludar a la asamblea con *el Dominus vobiscum*, canta: *Oremus* (n. 63). Un diácono se coloca junto al altar, extiende sobre él el corporal y deposita

¹⁷ TEODORO de MOPSUESTO, XV, 25 y 27. «Cabe señalar —dice J. DANIELOU (*op. y loc. cit.*, p. 180)— cómo los dos temas del memorial de la Pasión y de la liturgia celestial se funden entre sí en un simbolismo común».

¹⁸ AMBROSIO, *De Sacramentis*, IV, 8, ed. BOTTE, en *Sources chrétiennes* 25bis, París, 1961, IV, 8.

¹⁹ M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*, Lovaina, 1971, T. II, pp. 89-95, nn. 63-87.

el cáliz. El papa desciende entonces al *senatorium* para recibir allí las ofrendas de pan de la alta nobleza: *suscipit oblationes* (n. 69). Entrega estas ofrendas a un subdiácono regional. El archidiácono, que ha seguido al pontífice hasta *el senatorium*, recibe allí las vinajeras que vierte en un cáliz. Mientras tanto, un obispo (*el ebdomadarius*) y un diácono reciben las ofrendas de pan y vino de los asistentes. Si es necesario, otros sacerdotes ayudan a recibir las ofrendas. Mientras tanto, el papa ha descendido ante la confesión, donde recibe las ofrendas de algunos dignatarios, y luego se dirige hacia las nobles matronas, para volver después a su cátedra (n. 76). El archidiácono dispone entonces las ofrendas sobre el altar; allí recibe de manos de un subdiácono *oblationarius* la ofrenda personal de vino del pontífice, que vierte en el cáliz (nn. 77-79). Un subdiácono *sequens* desciende hasta la *schola* para recibir del archiparaphonista la ofrenda de agua que el archidiácono, en el altar, va a verter en el cáliz *faciens crucem* (n. 80). Entonces el pontífice se levanta, se dirige al altar, al que saluda, y allí recibe la ofrenda del sacerdote hebdomadario y de los diáconos (n. 82). Allí, el subdiácono *oblationarius*, que ya había presentado la ofrenda de vino del pontífice, presenta al archidiácono las ofrendas de pan del mismo pontífice: el archidiácono se las entrega al pontífice, quien las dispone sobre el altar (nn. 83-84). El archidiácono coloca el cáliz *juxta oblatam pontificis* (n. 84). El pontífice hace una señal a la *schola* para que cese el canto que ha acompañado los ritos de la ofrenda²⁰.

El offertorium, como ha señalado A. Chavasse, se realiza en dos movimientos coordinados y complementarios: APORTACIÓN (*offerre*, una vez; *oblationes*, tres veces; *oblatae*, cinco veces) y RECEPCIÓN (*susceptio*, n. 77; *suscipere*, siete veces). Cada movimiento es realizado por la Asamblea como tal, según la estructura básica: los Portadores, nombrados en el momento en que intervienen (hombres y mujeres, Pontífice, obispos, sacerdotes, diáconos, etc.); los Receptores, los ministros que reciben las ofrendas (desde el Pontífice hasta los acólitos). Estos dos grupos, coactores, mantienen cada uno su propia estructura. Por un lado: hombres y mujeres, con sus jerarquías...; por otro: los ministros, cooperando según su posición... Por sí mismo, el rito del Ordo I es un inmenso

«gesto» colectivo, que se adapta a la propia disposición de la Asamblea celebrante y a través del cual esta se expresa, en su camino hacia el Acto eucarístico²¹.

Sin embargo, me parece que hay que insistir también en otra dimensión de este gesto, a saber, el acto de depositar las ofrendas sobre el altar. Hemos observado que el pontífice, una vez llegado al altar, dispone allí él mismo su ofrenda de pan. Este gesto es sumamente significativo. En efecto, debido a la abundancia de la materia ofrecida por una numerosa asistencia, no

²⁰ N. 85: «*Et pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scolam et annuit ut sileant*».

²¹ A. CHAVASSE, *La liturgia de la ciudad de Roma del siglo V al VIII*, en *Studia Anselmiana*, n.º 12, Roma, 1993, p. 37.

solo podía haber un exceso de ofrendas. Entre estas ofrendas, solo una cierta cantidad debía destinarse al Sacrificio, y era precisamente el gesto de depositarla sobre el altar lo que la distinguía de una simple ofrenda destinada a las necesidades del clero o de los pobres. El acto de depositarla sobre el altar la constituía en ofrenda de un tipo particular, ofrenda *sacrificial*, pues se refería a la Ofrenda por excelencia en la que se convertiría. Es este mismo principio el que encontramos en el uso bizantino de tomar del pan de ofrenda, o *prosfora*, únicamente la parte superior destinada a la consagración.

Es fácil de entender: una vez establecida la distinción entre la simple presentación de ofrendas no culminada por el Sacrificio, y aquella vinculada al Sacrificio y depositada sobre el altar, nada impide que el Ofertorio sea o se convierta en la ocasión para la ofrenda de otros dones además del pan y el vino. Así, ya en el siglo^{IX}, mientras el pan ácimo comenzaba a sustituir al pan doméstico, se vio cómo se desarrollaba en territorio franco y más allá el uso de otras ofrendas: aceite, cera, plata, etc., ofrendas absolutamente legítimas y aceptadas, siempre que su práctica no corra el riesgo de restar importancia, en la conciencia de los fieles, al carácter *sacrificial* de la ofrenda principal.

En *el Ordo Romanus I*, una vez concluido el acto de ofrenda, los ministros se colocan detrás del pontífice (n. 86), los subdiáconos frente a él (n. 87), y el diálogo inicial del Prefacio comienza sin que se haya pronunciado *la oratio super oblata*. De hecho, aunque los sacramentarios romanos contemporáneos contienen el texto de *la oratio super oblata*, y aunque esta se menciona en el breve *Ordo missae* del *Hadrianum*²², no parece, según la letra misma de nuestro *Ordo*, que esta oración se recitara en el marco de la liturgia de estación del Pontífice Romano. Siempre según Chavasse, quien se aleja en esto de las observaciones de Battifol y Jungmann,

un despliegue ritual tan pleno y completo no necesita ninguna «palabra». El canto de la *Schola* basta para su carácter festivo. Para el rito así celebrado en la estación presidida por el Pontífice Romano, no hay efectivamente una oración de conclusión (*super oblata*) y tampoco se requiere. Es la gran *Prex*, anunciada por *el Oremus* inicial y que se abre con el *Prefacio*, la que *presenta* a Dios la oblación de la Asamblea²³.

Es aquí, tras el examen del *Ordo Romanus I*, donde me parece interesante echar un vistazo al Ofertorio de la Misa galicana tal y como figura en *la Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae* del pseudo-Germán, documento ligeramente anterior a nuestro

²² Ed. J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, en *Spicilegium Friburgense* 16, Friburgo, 1971, pp. 54-56.

²³ A. CHAVASSE, *Op. cit.*, p. 37.

texto romano. En un estudio reciente sobre *la Expositio* gallicana, el Sr. Philippe Bernard²⁴ ha puesto de relieve lo que él considera la verdadera naturaleza del canto de la ofrenda, *el sonus* gallican, pero también *el offertorium* romano. Para ello, gracias a una documentación que parece convincente, recurre a la antigua noción del *adventus* imperial, entrada solemne y victoriosa imitada y transpuesta a la liturgia. En ambos casos, el galicano y el romano, los textos casi nunca aluden al rito del Ofertorio al que acompañan: ¿no será, se pregunta Ph. Bernard, porque *el sonus* gallican y *el offertorium* romano, a diferencia del *sacrificium* mozárabe y del *offerendum* milanés, se conciben como el canto de un *adventus* victorioso, el introito de la segunda parte de la Misa²⁵ ?

En este contexto, la tercera entrada de la ante-Misa galicana, a saber, la entrada de los oblatos, con la veneración que se les rinde, aparece como una entrada gloriosa del Señor.

La ante-Misa galicana, dice en efecto el señor Bernard, con sus tres procesiones, no es una simple entrada del clero, sino más bien la de Cristo, representado por el obispo (que es *sacerdos* a imitación de Cristo), luego por el Libro (que contiene el Verbo, el *Logos*), y luego por los oblatos (que, aún no consagrados, *representan* o *simbolizan* el Cuerpo y la Sangre de Cristo)²⁶.

Así, de una manera ciertamente más sobria, y con esa dimensión colectiva que hemos subrayado con A. Chavasse, el Ofertorio romano de la Alta Edad Media bien podría considerarse también como un *adventus*, y por consiguiente toda la atención y los cuidados minuciosos reservados a los oblatos podrían y deberían entenderse en razón de lo que el señor Bernard llama la *representación* o *simbolización* de las Santas Especies. Esto me parece importante, pues podríamos ver aquí perfilarse todos los desarrollos de las oraciones y los ritos del Ofertorio desde el siglo^{VIII} hasta el^{XIII}, y por ende los desarrollos de la concepción teológica de este rito.

²⁴ Ph. BERNARD, «*La Liturgia de la Victoria*», en *Ecclesia Orans*, XIII, 1996/3.

²⁵«Esto explicaría por qué el texto de los ofertorios romanos es casi siempre salmódico: *el ofertorio* es una salmodia (reducida a unos pocos versículos), al igual que el introito, porque, al igual que este último, es un canto *de adventus*. Como tal, naturalmente no tiene ningún motivo para aludir al rito de la ofrenda: la asimilación con *el adventus* es tan fuerte y profunda que prevalece sobre la función natural que cabría esperar de este canto, prueba de que esta superposición es sin duda primitiva: el canto romano del ofertorio ha sido sin duda siempre un canto *de adventus*, y es incluso probable que fuera esta asimilación la que motivara su creación. Solo esto me parece capaz de explicar la curiosa ausencia de todo vínculo en Roma entre el canto del ofertorio y el rito del ofertorio: esta ausencia solo resulta absurda si se ignora el vínculo entre *adventus* y *ofertorio*. » (Ph. BERNARD, *Op. cit.*, pp. 387-388).

²⁶ *Ibid.*, p. 398.

1.2.2 *Las oraciones super oblata de los Sacramentarios romanos.*

Dejemos, sin embargo, el terreno de las hipótesis y recurramos a partir de ahora al testimonio de los formularios eucológicos de los Sacramentarios romanos no híbridos.

La oratio super oblata está, en efecto, ya presente en el pre-Sacramentario de Verona. En el antiguo Gelasiano, la encontramos bajo el nombre de *secreta*, sin duda porque ya se pronunciaba en voz baja, tal y como atestigua Amalario de Metz en el siglo^{IX}. ¿Por qué se había dejado de recitarla en voz alta, al igual que las oraciones de colecta y de poscomunió? ¿Debemos ver en ello una influencia de la liturgia de estación, en la que, como ya hemos señalado con A. Chavasse, no se recitaba?

Sea como fuere, los formularios concisos y elegantes que nos proporcionan las fuentes romanas de los Sacramentarios nos informan sobre la concepción de la ofrenda en la época de lo que se considera la «liturgia romana pura». J. A. Jungmann, al concluir el análisis de estos formularios, señaló que «la ausencia total de la idea de sacrificio [en ellos] siempre ha sido, desde los primeros tiempos, una rara excepción²⁷». M. Righetti, por su parte, ha podido afirmar que «la doctrina del sacrificio cristiano, en sus aspectos teológicos y místicos, se desarrolla allí con frases de exquisita factura y de una profundidad y agudeza incomparables²⁸ ».

La oratio super oblata, oración colectiva de todos los oferentes, se presenta generalmente como una fórmula de oblación. En ella se encuentran muy a menudo los términos *accepta, accipe, hostia, haec hostia, oblatio, oblationes, oblata, sacrificium, sacrificia, suscipe, munera, respice, offerimus*, etc. Su objetivo principal es ofrecer a Dios los dones materiales y profanos que, depositados sobre el altar, se han vuelto sagrados, de modo que sean aptos para la conversión eucarística. Destacamos a este respecto dos formularios, ambos procedentes del *Veronensis*: «*Munera, quaesumus, oblata sanctifica*²⁹»; «*Respice, quaesumus, Domine, propitius ad munera quae sacramus, ut tibi grata sint...*³⁰»

A menudo la oración va más allá: pide de manera más o menos explícita la consagración de los dones ofrecidos y, en esta perspectiva, como si los oblatos ya hubieran sido consagrados, implora las gracias sacramentales vinculadas, *ex opere operato*, a la ofrenda del Sacrificio. Citémoslo: «*Muneribus nostris, quaesumus Domine, precibusque susceptis, et coelestibus nos munda mysteriis et clementer exaudi*³¹ ». Además, *la oratio super oblata* adapta la idea de la oblación al objeto propio, a la circunstancia o a la intención particulares de la

²⁷ J.A. JUNGMANN, *Op. y loc. cit.*, p. 375.

²⁸ M. RIGHETTI, *Op. y loc. cit.*, p. 339.

²⁹ *Sacramentarium Veronense*, ed. MOLHBERG, *loc. cit.*, 368.

³⁰ *Ibid.*, 160.

³¹ *Ibid.*, 1124.

misa celebrada. Así, en el antiguo Gelasiano, el lunes de Pascua: «*Sacrificia, Domine, paschalibus gaudiis immolamus, quibus Ecclesia tua mirabiliter renascitur et nutritur*».

La oratio super oblata, presente en el *Veronensis* y en los Gelasianos —«obras que no eran, como tales, libros organizados para el uso oficial y personal del Señor Apostólico³²»—, tiene por objeto, pues, expresar lo que se realiza en el ofertorio y cuáles deben ser las disposiciones que acompañan al acto de ofrenda. Según A. Chavasse, su recitación sustituye al amplio gesto colectivo de ofrenda, «significativo en sí mismo», de la liturgia de estación. Es más que una simple oración de conclusión de una sección de la Misa, el Ofertorio, cuya función sería ajena a la Oblación sacrificial de la gran *Prex*. No, al igual que el antiguo gesto colectivo, *la oratio super oblata* conduce al acto del Canon, cuyas grandes ideas ya evoca. Vincula la oblación de los fieles, a menudo enmarcada en el misterio del tiempo o de una fiesta litúrgica, al Sacrificio que va a celebrarse.

Introducir al gran Misterio de la anáfora eucarística, tal es la función litúrgica de *la oratio super oblata*, y tal es, por consiguiente, la función de todo el conjunto de oraciones y ritos del Ofertorio, tal y como los veremos desarrollarse a partir del siglo^{VIII} y durante toda la Edad Media³³. Porque, como ha señalado J. A. Jungmann, *la oratio super oblata*, o *secreta*, «representa efectivamente, a su manera, una anticipación de la idea de sacrificio. Por eso hay que partir de ella para dar a los textos de la Edad Media el lugar que les corresponde³⁴ ».

³² A. CHAVASSE, *op. y loc. cit.*, p. 45.

³³ Esto lo había comprendido bien BOSSUET quien, respondiendo a las dificultades planteadas por los protestantes, afirmaba: «Para comprender lo que hace la Iglesia al ofrecer a Dios el pan y el vino, debemos considerar las oraciones que preceden a la consagración, no solo en el canon de la misa, sino también en las oraciones que se denominan secretas, o bien *super oblata*, porque se recitan sobre las ofrendas, después de que estas han sido colocadas sobre el altar » (*Explicación de algunas dificultades sobre las oraciones de la Misa*, IV).

³⁴ J.A. JUNGSMANN, *op. y loc. cit.*, pp. 380-381.

1.3 Las oraciones del Ofertorio desde ^{el siglo} VIII hasta el siglo XVI

1.3.1 Períodos romano-franco y romano-germánico (siglos VIII-XI)

Hemos visto que *el Ordo romanus* I no prescribía ninguna oración silenciosa³⁵. Fue durante la migración de la liturgia romana hacia los países francos, lo que provocó su hibridación al entrar en contacto con los rituales y la piedad más expansiva de los francos y los germanos, cuando el Ofertorio experimentó nuevos desarrollos.

En la colección de *los ordines romani*, es *el ordo* XVII (romano o romano-franco), compuesto a finales del siglo^{VIII}, el que nos ofrece una primera indicación de un desarrollo del *Ordo* I: «*Tunc vero sacerdos, dextra leuaque, aliis sacerdotibus postulat pro se orare*³⁶ », origen de lo que será *el Orate fratres*. En *el ordo* XV, uno de los cinco documentos del *Capitulare*, redactado en la Galia hacia 775-780, leemos: «*Pontifex...tomando sus dos propias (ofrendas) en sus manos, alzando los ojos y las manos con ellas hacia el cielo, reza a Dios en secreto y, terminada la oración, las deposita sobre el altar*», desarrollo del gesto e indicación de una oración mental.

El Ordo V, un rito romano-franco del siglo^{IX}, prevé el incensamiento de los oblatos, el más antiguo y general de los incensamientos. Este incensamiento subraya el carácter sagrado de los oblatos y su separación del mundo profano como materia para el Sacrificio. Tras el incensamiento, el pontífice se vuelve hacia el pueblo y dice simplemente: *Orate*. Se trata de una especie de eco del *oremus* de introducción al rito, justo antes de que el pontífice pronuncie en secreto la oración sobre los oblatos. *El Ordo* X, compuesto en la primera mitad del siglo^X, describe un *lavabo* en el trono (ya mencionado en la colección *Sangallensis* 614, recensión galicanizada del OR I) después de que el pontífice haya recibido las ofrendas de los fieles. De vuelta al altar, el obispo deposita allí su ofrenda y luego bendice lo que el texto denomina *hostias* diciendo: *Veni sanctificator omnipotens, aeterne Deus*, etc. A continuación, incienso el altar, se vuelve hacia el pueblo y dice: *Orate pro me*.

³⁵ «Sin embargo —escribe Dom P. TIROT—, un gesto del Pontífice pudo haber sido el inicio: tras la deposición de las ofrendas,

«pontifex, inclinans se paululum ad altare, respicit scholam et annuit ut sileant». Dado que el altar del Letrán se encuentra frente al pueblo, esta inclinación del Pontífice no tiene otro fin que hacer señal a los cantores para que pongan fin al salmo de ofrenda. Pero, como señala el R.P. B. Luyckx, «no es improbable que fuera la observación “paululum se inclinans” la que inspirara el uso posterior de inclinarse ante el altar tras el rito de la ofrenda» (en *Essai sur les sources de l'Ordo Missae prémontré*, Postel, s. f., p. 32). Se trata de una hipótesis. En cualquier caso, este es el sentido que da a este gesto Amalario, que se considera un fiel observador de los usos romanos, que fue a estudiar in situ: «Cantantibus adhuc cantoribus, vadit sacerdos ad altare et orat: quod ceteros praemonuit facere agit. Orat pro suis propriis delictis remissionem ut dignus sit accedere ad altare» (*De Eccl. off.*, ed. J.M. HANSENS, Roma, 1948, T. I, p. 318)». (D. P. TIROT, o. s. b., *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du VII^e au XVI^e siècle*, en *Ephem. Lit. Subsidia* 34, Roma, 1985, p. 13.

³⁶ «Esta rúbrica —escribió Mons. M. RIGHETTI— explica por qué el sacerdote se vuelve hacia el pueblo formando con el movimiento de su cuerpo un círculo perfecto. El Pontífice debía hacerlo así para dirigirse a todos, obispos y clero, situados a la derecha y a la izquierda del altar». (*Storia liturgica*, loc. cit., p. 367).

Sin embargo, es cada paso del gesto primitivo cuyo significado se va a explicar a partir de ahora. En efecto, «varios santos obispos —escribió el padre Lebrun— consideraron oportuno distinguir la oblación del pan y del vino, la oblación de nosotros mismos, la invocación del Espíritu Santo, y detallar los motivos de nuestra oblación en oraciones que pudieran despertar la atención de los sacerdotes y darles motivo para realizar santamente esta gran acción³⁷ ». Todas estas oraciones privadas se pronunciarán en voz baja.

Es importante, ante todo, y en contra de una opinión bastante común entre los liturgistas, establecer una distinción entre las oraciones del Ofertorio propiamente dichas y las numerosas fórmulas de disculpa mediante las cuales el ministro celebrante no cesaba de confesar su indignidad a lo largo del *Ordo Missae*.

Sería [en efecto] erróneo, escribe Dom Paul Tirot, pensar que la aparición de las apologías de origen galicano precedió a la de las oraciones del Ofertorio propiamente dichas. Estas últimas aparecen al mismo tiempo que las primeras, en el siglo^{VIII}, en los Gelasianos francos, y sin duda se inspiran en ciertas oraciones utilizadas en los últimos testimonios de la liturgia galicana³⁸.

Sin duda, aunque solo sea por su origen literario, muchas de las oraciones del Ofertorio tienen su origen en las fórmulas de las apologías, pero cuando en el siglo^{XII} estas desaparecen del *Ordo Missae*, las oraciones privadas del Ofertorio perduran, ya que ofrecen conceptos más ligados a la teología del Sacrificio que a la indignidad de quien lo celebra.

Los sacramentarios híbridos y los misales medievales de Europa occidental ofrecen una cantidad innumerable de estas oraciones privadas. Ante tal abundancia de formularios eucológicos, Dom Paul Tirot pudo indicar cuál debía ser el método a seguir en su estudio: precisar el origen geográfico, la evolución y la compenetración de los diversos tipos de ofrenda. No podemos sino remitirnos al estudio de Dom Tirot, obra de una erudición poco común que hace balance de la cuestión, de una manera que creemos exhaustiva. Nos limitaremos a destacar en él lo que interesa a la formación del Ofertorio del *Ordo Missae* de San Pío V.

1.3.2 Los orígenes del Ofertorio del *Ordo Missae* de San Pío V

Mientras que al norte de los Alpes y en la propia Italia se habían desarrollado oraciones y ritos del Ofertorio, parece que la capilla papal se mantuvo durante mucho tiempo en la estructura apenas modificada del *Ordo romanus* I. Hacia 1140, el *Ordo Ecclesiae Lateranensis* del prior Bernard

³⁷ P. LEBRUN, *Explicación de las oraciones y ceremonias de la Misa*, Tours, ed. 1976, p. 237.

³⁸ P. TIROT, *Op. cit.*, p. 20.

entre las novedades, solo menciona la bendición del agua por parte del celebrante, los inciensos y una discreta referencia al «*Orate fratres*»⁽³⁹⁾. A finales del siglo^{XII}, en el *De sacro altari mysterio* del futuro Inocencio III, después de que se hayan ofrecido y incensado las ofrendas, el sacerdote se inclina, reza en silencio —sin que se indique ninguna fórmula— y luego se dirige al pueblo diciendo: *orate pro me fratres*. Sin embargo, también en el siglo^{XII}, en San Pedro —donde el papa aún no reside—, *el Ordo Missae*⁴⁰ ofrece un rito mucho más desarrollado, procedente del ámbito germánico. Como nos permiten constatar los trabajos del padre van Dijk⁴¹, fue *el Ordo Missae* elaborado por Inocencio III a principios del siglo^{XIII} el que recibió los formularios eucológicos del Ofertorio, los cuales, a través del Misal de la Curia romana del ^{siglo XIII}, pasaron al *Ordo Missae* de San Pío V, con algunas variantes⁴².

Del estudio de las fuentes realizado por Dom Tirot se desprende que el Ofertorio del misal de San Pío V es el resultado de la fusión de dos *Ordines* germánicas, una renana y otra de Maguncia.

Se añaden a los numerosos formularios de tipo renano⁴³, según la cronología, *el Offerimus* (principios del siglo^{IX}), y luego el *Suscipe sancte Pater*⁴⁴ (principios del siglo XI). Cabe señalar las dos expresiones *calicem salutaris e immaculatam hostiam* que, al igual que a los reformadores protestantes, plantearon tantas dificultades a la mayoría de los liturgistas del siglo^{XX}, y parecen hoy el argumento decisivo de los adversarios del *Ordo Missae* de San Pío V. En el tipo renano, ambas oraciones van seguidas cada una de una fórmula de bendición que, según Dom Tirot, «corrige la prolepsis⁴⁵». Queda por ver más adelante en qué consiste la prolepsis denunciada y si era, por tanto, necesario corregirla.

Del tipo de Maguncia⁴⁶ forman parte las oraciones *In spiritu humilitatis*, *Veni sanctificator* y *Suscipe sancta Trinitas*. Los tres formularios son de origen franco e incluso galicano. *El In spiritu humilitatis*, aparecido en Amiens en el siglo^{IX}, había constituido inicialmente la conclusión de las liturgias normando-anglosajonas y de numerosas liturgias monásticas. El *Veni*

³⁹ Ed. L. FISCHER, *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis*, en *Historische Forschungen und Quellen*, nn. 2-3., Múnich, 1916.

⁴⁰ Ed. A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter. Iter Italicum*, Friburgo de Brisgovia, 1896, XVI.

⁴¹ S.P. van DIJK, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII, and related Documents*, en *Specilegium Friburgense* 22, Friburgo, 1975.

⁴² Véase P. TIROT, *Op. cit.*, pp. 117-119.

⁴³ «A principios del siglo^{IX}, según K. Gamber, la famosa abadía de San Galo, escenario de una intensa actividad de creación litúrgica, parece haber creado un nuevo tipo de oraciones de ofrenda que se extenderá por las ricas abadías de la región del Rin antes de llegar a Italia y, a través del Misal de la Curia Romana, a toda la Iglesia». (P. TIROT, *ibíd.*, p. 67).

⁴⁴ «... El Ordo renano no alcanzará su plenitud hasta con la introducción de la fórmula “*Suscipe sancte Pater*”, que, sin embargo, no parece ser de origen renano. El primer testimonio conocido es un Sacramentario de la abadía de Séeon, en Baviera. Se data en 1009». (P. TIROT, *ibíd.*, p. 70).

⁴⁵ P. TIROT, *ibíd.*, p. 68.

⁴⁶ «Lo llamamos así porque su testimonio más antiguo conocido es *el Ordo Missae* de un Pontifical de Maguncia del siglo^{XI}». (P. TIROT, *ibíd.*, p. 78).

sanctificator, fórmula de bendición de los oblatos de contenido epiclético, ya se encontraba en el misal galocéltico de Stowe (siglo^{IX}), y ya lo hemos señalado en *el Ordo romanus X*, que de hecho describe una misa episcopal en Maguncia en el siglo^X⁴⁷. El *Suscipe sancta Trinitas*, que aparece en un apéndice de un Sacramentario gelasiano franco de los siglos IX-X^e⁴⁸, constituyó sin duda en su origen «una especie de sustituto de la antigua recomendación galicana de los nombres [de los ofrentes] en ese lugar⁴⁹».

Aparte de los ritos del incienso y del *lavabo*, vinculados a la dimensión más ceremonial del ofertorio, solo quedan por añadir a la lista de fórmulas las de la «bendición del agua» y del *Orate fratres*.

A la infusión del agua en el cáliz, que en *el Ordo romanus I* realizaba el diácono en forma de cruz, le sucedió un signo de la cruz sobre el agua por parte del celebrante. A este gesto se une ahora la oración *Deus, qui humanae substantiae*. En sí misma, esta fórmula es de origen romano: atribuida a san León Magno, ya se encuentra en el *Veronensis* como oración de la fiesta de Navidad. Pero no fue hasta el siglo^{XI}, primero en *el Ordo* de Minden (*Missa Illyrica*), el Pontifical de Salzburgo-Séez y el de San Lorenzo de Lieja, cuando se comenzó a aplicar al rito de la infusión del agua, a partir de entonces con la incisión *per hujus aquae et vini mysterium*. Su uso se extendió por Italia a partir del siglo siguiente.

En cuanto al *Orate fratres*, ya hemos señalado su primer esbozo en el siglo^{VIII} en *el Ordo XVII*, ordinario romano-franco. Se encuentra en el Sacramentario de Amiens en el siglo^{IX}, y en la abadía de Saint-Thierry en los siglos IX y X. Los dos tipos renano y de Maguncia lo contienen, pero no es hasta el siglo^{XI} cuando aparece de manera casi generalizada en los Sacramentarios. Tuvo numerosas formulaciones y parece que en un principio se dirigía únicamente al clero. En Roma, a finales del siglo^{XII}, según el testimonio del *De sacro altaris mysterio* de Inocencio III, el celebrante aún solo decía *Orate pro me, fratres*. No se le respondía, como siguió siendo costumbre entre los cartujos y los dominicos, así como en la Misa romana de los Presantificados del Viernes Santo. El actual *Suscipiat*, una de las numerosas respuestas del siglo^{XI}, apareció en *el Ordo Missae* de Inocencio III⁵⁰.

⁴⁷ Véase M. ANDRIEU, *Les Ordines romani...*, op. y loc. cit., T. II, pp. 358-360.

⁴⁸ Manuscrito 348 de San Galo, ed. MOLHBERG, *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Ueberlieferung*, en *Liturgiegeschichte. Quellen*, I-II, p. 247, XCIX. «Así, la encontramos ya muy pronto, recitada sola y con esa profunda inclinación, en ese lugar, antes del *Orate fratres*, en primer lugar en territorio italiano; forma parte integrante del ordinario romano del ofertorio que se está constituyendo. Solo más tarde aparece en ese lugar en algunos países, incluso fuera de Italia» (J. A. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, loc. cit., II, pp. 324-325).

⁴⁹ N. M. DENIS-BOULET, en A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, Tournai, 1965, p. 387.

⁵⁰ A la luz de estas observaciones históricas, conviene destacar algunos detalles del ceremonial del «*Orate fratres*» en el misal tridentino. Antes de 1962, el sacerdote pronuncia las palabras *Orate fratres* no en voz alta, sino *voce paululum elevata*; tanto antes como después de 1962, la fórmula del celebrante no se pronuncia en voz alta, y la respuesta de los asistentes solo es audible en la misa leída.

2. Observaciones teológicas sobre las oraciones del Ofertorio tridentino

A lo largo de nuestra breve investigación histórica, ya hemos podido señalar algunos indicios que nos informan sobre la naturaleza profunda, es decir, doctrinal, de la evolución del gesto primitivo de la Ofrenda romana hasta la formación del *Ordo Missae* llamado de San Pío V.

Al igual que J. A. Jungmann y Mons. M. Righetti, creemos que el punto de partida de las fórmulas eucológicas medievales hay que buscarlo en la teología del Sacrificio de las antiguas *orationes super oblata*. Por otra parte, si el Ofertorio resultante, es decir, el que la Iglesia Romana hizo suyo en el siglo^{XIII}, es producto de una fusión de los dos tipos renano y magunés, no se trata por ello de una suma de dos tipos completos que se hubieran colocado uno tras otro en un nuevo ordinario. La fusión es, por el contrario, el resultado de una selección, ya que el ordinario curial retuvo, como subraya de nuevo Dom Tirot, «las oraciones de mayor valor doctrinal... en las tradiciones franca, germánica y celta⁵¹ ». En efecto, no olvidemos que la Curia Romana recibió este ordinario en el siglo^{XIII}, en una época en la que los teólogos de la Escuela dedicaban toda su reflexión al ámbito de la teología sacramental, y especialmente a la eucarística.

2.1 Algunas críticas

No obstante, estas oraciones del Ofertorio, con todo el complejo de ritos que las acompañan, han sido objeto de críticas, en primer lugar por parte de los protestantes, y en segundo lugar por parte de varios autores del Movimiento litúrgico del siglo^{XX}.

Todos los reformadores, escribió el pastor luterano D. Reed, rechazaron el ofertorio romano y su idea de una ofrenda por los pecados realizada por el sacerdote, en lugar de una ofrenda de agradecimiento realizada por el pueblo (*sic*). Lutero, con su convicción de que el sacramento es un don de Dios al hombre, y no una ofrenda del hombre a Dios, calificaba el ofertorio romano de «abominación» en la que «se oye y se siente por todas partes la oblación»⁵².

Se encuentra como un eco de las críticas reformistas incluso en los trabajos del Concilio de Trento. En efecto, la comisión encargada de establecer la lista de los abusos ocurridos en la celebración de la Misa hizo figurar en el *libellus* que debía presentarse a los Legados «el hecho de que en el ofertorio el pan no consagrado sea llamado hostia santa e inmaculada ofrecida por los vivos

⁵¹ Dom TIROT, *Ibid.*, p. 124.

⁵² L. REED, *The Lutheran liturgy*, Filadelfia, 1959, p. 312.

y por los difuntos; el hecho de que el vino, antes de ser consagrado, se denomine cáliz salvífico⁵³ ». Sin embargo, tras examinarlo, los Legados encargaron la redacción de un *compendio*, para someterlo a la discusión de los Padres conciliares, en el que no se incluyó lo relativo al Ofertorio, por lo que no pudo ser objeto de discusión alguna. Sin embargo, varios siglos después, es precisamente este mismo tipo de críticas las que abundan en los escritos de los autores del Movimiento litúrgico. Siguiendo la estela de J. A. Jungmann, estos no ven a menudo en el Ofertorio del *Ordo Missae* de San Pío V más que una especie de «duplicado» de las oraciones del Canon, y destacan la torpe expresión de «pequeño canon» con la que algunos comenzaron a designarlo a finales de la Edad Media⁵⁴. R. Cabié resumió así las críticas de esta escuela litúrgica:

Lo más llamativo de estas oraciones es su carácter anticipatorio: cuando aún no hay nada sobre el altar, se habla de «ofrenda sin mancha», de «cáliz de la salvación»; se considera de antemano lo que realizará la consagración. No debe sorprendernos, pues, encontrar duplicados de la anáfora y, sobre todo, de la expresión de la ofrenda⁵⁵.

Si bien la naturaleza de estas objeciones requiere una respuesta ante todo teológica, quisiéramos, no obstante, precederla de dos observaciones relacionadas con la práctica litúrgica.

En primer lugar, el problema que plantearía, según los liturgistas, el Ofertorio del *Ordo* tridentino no se limita a la liturgia romana, ni mucho menos. Observamos, en efecto, que el Ofertorio de contenido sacrificial y de carácter «anticipatorio» es un patrimonio común a las liturgias de Oriente y Occidente. De manera más o menos pronunciada, todas recurren a oraciones y ritos de ofrenda que se refieren inmediatamente a la Oblación de la Santa Víctima. No cabe duda de que el estudio comparativo de los tipos de Ofertorio de estas diversas liturgias —estudio que aún está por emprender— puede ser de gran utilidad para una mejor comprensión de la teología del Ofertorio. Porque si el Ofertorio del *Ordo Missae* de San Pío V, con todo el complejo de sus ritos, no es más que un duplicado más o menos útil, y más o menos pomposo, de la consagración, ¿cuál era, por ejemplo, el valor teológico de esa especie *de adventus* en el que consistía la procesión del Ofertorio de *la Expositio* del Pseudo-Germán? Y ante el rito de la Gran Entrada bizantina, ¿habría que valorar la actitud escéptica, incluso hostil, de algunos Padres latinos del Concilio de Florencia?

Por otra parte, hay que señalar que la anticipación no solo está presente en el Ofertorio, sino que se encuentra en muchos otros lugares del Misal Romano de San Pío V, e incluso, podríamos decir con Dom Tirot, del *Novus Ordo* de Pablo VI – en

⁵³ *Conc. Trid. Acta*, Friburgo de Brisgovia, 1919, T. 8, p. 917.

⁵⁴ J.A. JUNGSMANN, *Op. cit.*, II, p. 378.

⁵⁵ R. CABIE, *La Eucaristía*, en *La Iglesia en oración*, París, 1983, p. 180.

en la medida en que este transmite las fórmulas eucológicas anteriores. Entre estas fórmulas, además de las *orationes super oblata*, que no habrían sido modificadas y que, por lo tanto, seguirían siendo comunes a ambos misales, cabe citar el *Te igitur* del Canon romano, convertido en la *Prex I*, donde ya se habla de *los sacrificia illibata* antes del acto consagradorio.

2.2 La ofrenda en el sacrificio

¿Supone el Ofertorio una duplicación de la Consagración? ¿En qué se distingue de ella?

No pretendemos realizar un análisis exhaustivo de la teología del Ofertorio. A partir de algunas consideraciones, que por otra parte presuponen los indicios doctrinales recogidos en la investigación histórica, tratamos de comprender las concepciones teológicas de un *Ordo* determinado, en este caso el de san Pío V. Dado que este *Ordo*, como sabemos, es el desarrollo medieval de un rito preexistente, creemos indispensable recurrir a algunos datos de la teología sacramental escolástica, y especialmente tomista, para dar cuenta de ello.

Recurriremos también a los comentarios de algunos autores más recientes. Ante las críticas que hemos señalado, la reflexión sobre el Ofertorio, que se sitúa en la frontera entre la historia y la teología, solo ha sido objeto de estudio por parte de unos pocos; entre ellos, cabe destacar a

a C. Callewaert y a Dom B. Capelle⁵⁶. Desde un punto de vista estrictamente teológico, no podemos pasar por alto, en el marco particular de este coloquio, un estudio que, aunque nacido de un contexto polémico, ofrece sin embargo una notable contribución a la reflexión doctrinal sobre el Ofertorio, obra del teólogo dominico M. L. Guérard des Lauriers⁵⁷.

En el *Comentario sobre las Sentencias*, santo Tomás de Aquino concibe el Ofertorio como «*oblatio materiae consecrandae*⁵⁸». La *Suma de Teología* ofrece una precisión importante: *la oblatio* se entiende allí como parte integrante del Sacrificio eucarístico, junto con la *consecratio* y la *perceptio*⁵⁹. *La oblatio* consiste en dos cosas: la alabanza del pueblo en el canto del *ofertorio*, mediante el cual se significa la alegría de quienes ofrecen; y la oración del sacerdote «*que ruega para que la oblación del pueblo sea aceptada por Dios*». Aunque el gesto de ofrenda ya no sea colectivo, el Aquinata recuerda, pues, que es toda la Iglesia la que continúa, por las manos y la

⁵⁶ Dom B. CAPELLE o.s.b., «*Nos sacrifices et le Sacrifice du Christ*», en *La Messe et sa catéchèse*, Colectivo, *Lex orandi* 7, París, 1947, pp. 155-179.

⁵⁷ M.L. GUERARD des LAURIERS o.p., *El Ofertorio de la Misa y el Nuevo Ordo Missae*, en *Itinéraires*, n.º 158, 1971, pp. 29-69. La cita de un artículo del padre Guérard des Lauriers, que fue profesor en el Saulchoir y en la Pontificia Universidad del Laterano, no expresa, evidentemente, una adhesión personal por parte del autor a las tesis eclesiológicas posteriores a la redacción de dicho artículo (1971) del teólogo dominico.

⁵⁸ *Sent.*, IV, dist. 8.

⁵⁹ *Summa Theologiae*, IIIa, q. 83, a. 4. «*Así, pues, ante el pueblo preparado e instruido, se procede a la celebración del misterio, el cual, en efecto, se ofrece como sacrificio, se consagra y se recibe como sacramento: primero se realiza la oblación; segundo, la consagración de la materia ofrecida; tercero, la percepción de la misma*».

Oración del sacerdote, para ofrecer la materia del Sacrificio. Ahora bien, para santo Tomás, la ofrenda de la materia que se va a consagrar ya es sacrificial – *offertur ut sacrificium*.

Para comprender mejor el carácter sacrificial de esta Ofrenda, debemos recordar aquí brevemente la doctrina tomista del acto sacrificial. Según santo Tomás, el sacrificio es un acto natural de la virtud de la religión⁶⁰, el más perfecto de todos los actos externos de esta virtud. En el sacrificio, el hombre religioso ofrece a Dios, primer principio de todos sus bienes, las realidades sensibles a su disposición para darle testimonio, mediante un acto libremente expresivo, de la ofrenda invisible e interior de todo su ser⁶¹. El rito exterior significa aquí el sacrificio interior; «el hombre mismo —comenta el padre A. Barrois—, consagrado a Dios con todo su ser y por el mero hecho de su creación, es la primera y principal víctima de todo sacrificio, hasta tal punto que el acto exterior no tiene más que un valor simbólico, ya que la víctima ofrecida en su lugar no tiene otra función que representar al hombre en la entrega interior que hace de sí mismo a Dios⁶²».

La ofrenda sacrificial viene determinada, pues, por el fin estrictamente y exclusivamente latréutico que se propone. Por eso conviene distinguir bien la ofrenda de la materia destinada al sacrificio de la simple ofrenda, o presentación, de carácter libre e indeterminado, de un don para uso del culto o de sus ministros⁶³. Pues la ofrenda vinculada al Sacrificio es la de una materia que adquiere un estatus particular, materia sobre la cual, concomitantemente con el acto de ofrecer, se realiza un *sacrum facere*, un rito sagrado que la destina al uso exclusivo de Dios⁶⁴.

Se comprenderá fácilmente que, si la consagración especifica el sacrificio, la ofrenda, que es su elemento genérico, contribuye evidentemente a la consagración de la materia. Es necesario, pues, distinguir en el acto mismo de la consagración la parte de la actividad humana y la parte capital de la actividad divina: el hombre ofrece, pero la consagración consiste esencial y formalmente en la apropiación por parte de Dios de lo que le ha sido ofrecido.

Ahora bien, aquí entra en juego otro elemento: el pecado. Porque, si bien el hombre está obligado por justicia, y de manera innata, a la ofrenda de sacrificios, sin embargo, debido al pecado original, su sacrificio carece de valor en sí mismo a los ojos de Dios, y ello mientras la humanidad permanezca en el estado de caída. «El camino del homenaje le está cerrado y, aunque siguiera siendo transitable, el don carecería de valor: Dios solo acepta el tributo del honor de aquellos que se ajustan

⁶⁰ S.T., II IIae, q. 85, a. 1.

⁶¹ S.T., II IIae, q. 85, a. 2.

⁶² A. BARROIS o.p., «El sacrificio de Cristo en el Calvario», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1925, XIV, p. 150.

⁶³ S.T., II IIae, q. 85, a. 3, ad 3um. Véase también q. 86, a. 1.

⁶⁴ «*Sacrificia proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit*» (S.T., II IIae, q. 85, a. 3, ad 3um).

«...plenamente a sus designios, y exige víctimas inmaculadas⁶⁵ ». Si en el Antiguo Testamento vemos que Dios ordena que se le ofrezcan sacrificios, no es porque tales sacrificios fueran capaces de restablecer la armonía quebrantada por el pecado. En sí mismos, tales sacrificios no poseían ningún valor absoluto, y si se les concedía cierta eficacia, era solo en razón del Sacrificio de Cristo que figuraban y al que se referían.

Para restablecer la armonía y restaurar a la humanidad, Jesús debía ser la víctima de su propio sacrificio. «Y si es así —añade el padre Barrois—, que el sacrificio consiste para el hombre en honrar a Dios con los dones que ha recibido, Jesús, como víctima, es sin duda lo más precioso que la humanidad podía ofrecer, ya que encarna en sí mismo todas las perfecciones de los hombres, singularmente ennoblecidas por su subsistencia en la persona del Verbo⁶⁶». El Sacrificio de Cristo, que es la Hostia inmaculada, posee, por tanto, un valor absoluto y trascendente; por eso todos los sacrificios que se han ofrecido o se ofrecerán jamás deben, so pena de nulidad, referirse al Sacrificio redentor por el cual se devuelve al hombre la posibilidad de ofrecer un sacrificio que sea aceptado. «Así como el mérito y la satisfacción del hombre se apoyan, respectivamente, en el mérito y la satisfacción de Jesús, del mismo modo el sacrificio del hombre, para ser válido, supone el de Cristo y no representa más que la colaboración humana en la obra de Dios, que la unión de la criatura con la hostia increada⁶⁷ ».

Con esto se entiende, escribió el padre M. L. Guérard des Lauriers, por qué el Sacrificio de Cristo —evidentemente aceptado— debe ser también el sacrificio del hombre. Si hubiera dos sacrificios, ajenos o yuxtapuestos el uno al otro, si el Sacrificio de Cristo no fuera el sacrificio del hombre, y al mismo tiempo el *mismo sacrificio*, la Redención se habría perdido; no permitiría al hombre recuperar lo que hay de más primitivo en su propia finalidad, a saber, ofrecer al Creador, en su calidad de criatura racional, un sacrificio que proceda realmente de la criatura y que sea aceptado⁶⁸ .

2.3 Perfil teológico del Ofertorio del Ordo Missae de San Pío V

«Esta oblación —escribía ya san Ireneo— solo la ofrece la Iglesia, pura, al Creador, ofreciéndole con acción de gracias lo que procede de su creación. Los judíos ya no la ofrecen: sus manos están llenas de sangre, pues no han recibido al Verbo por quien se ofrece a Dios⁶⁹ ».

⁶⁵ A. BARROIS, *Op. cit.*, pp. 150-151.

⁶⁶ A. BARROIS, *Ibid.*, p. 151.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁸ M.L. GUERARD des LAURIERS, *Op. y loc. cit.*, p. 30.

⁶⁹ IRENEO, *Adversus hereses, loc. cit.*, T. II, 18, 4.

Por lo tanto, solo por medio de Cristo y con Cristo se puede ofrecer a Dios. Así, en el Ofertorio, cuando el hombre redimido, piedra viva de la Iglesia de Cristo, ofrece por medio del sacerdote el pan y el vino, remite su ofrenda, a través de los gestos y oraciones propios de cada rito en el que se celebra el Sacrificio eucarístico, a la única Oblación legítimamente aceptada, el Sacrificio de Cristo. Por eso, en *el Ordo Missae* de san Pío V, el sacerdote puede decir:

«*Suscipe sancte Pater... hanc immaculatam hostiam*» y «*Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris*». Porque, comenta el padre Lebrun, «lo que el sacerdote sostiene en la patena no es más que pan, pero es un pan que se ofrece únicamente porque debe convertirse en el verdadero pan de Jesucristo Nuestro Señor, la única víctima sin mancha y sin defecto. En verdad, este pan que está sobre la patena podría llamarse una hostia sin mancha, es decir, limpia, pura, elegida con cuidado; pero el sacerdote la llama hostia sin mancha en un sentido más real y más elevado. La Iglesia, que le prescribe esta expresión, supone que se sabe que hay que ofrecer a Dios una hostia pura y sin mancha, que sea agradable a sus ojos; que solo Jesucristo puede complacerle; y que debemos tener tan presente el ofrecer esta víctima divina, que al comenzar a ofrecer el pan, ya hablemos como si ofreciéramos esta *hostia sin mancha*, que es la única cuya ofrenda puede lavarnos de nuestros pecados⁷⁰ ».

Del mismo modo, el rito de la gota de agua que se pierde en el vino significará, como enseña el Concilio de Trento⁷¹, siguiendo a san Cipriano⁷² (entre otros Padres de los primeros siglos), la unión mística de los fieles con su Señor y, por tanto, la total asimilación del sacrificio del hombre al Sacrificio Redentor⁷³. Otra interpretación alegórica, origen de numerosos formularios de los ordinarios medievales, y también aceptada por el Concilio de Trento⁷⁴, refuerza aún más el carácter sacrificial del Ofertorio, que ve en esta mezcla una alusión al derramamiento de la sangre y el agua del costado del Salvador.

La oración «*In spiritu humilitatis*» vincula la ofrenda de los fieles con la ofrenda de Cristo.

⁷⁰ P. LEBRUN, *Explicación de las oraciones y ceremonias de la Misa*, Tours, ed. 1976, pp. 240-241. Véase también BOSSUET, *Explicación de algunas dificultades...*, IV: «...la Iglesia ofrece, en verdad, el pan y el vino, pero no de manera absoluta ni en sí mismos; pues en la nueva alianza ya no se ofrecen a Dios cosas inanimadas, ni otra cosa que Jesucristo: por eso se ofrecen el pan y el vino para convertirlos en su cuerpo y su sangre».

⁷¹ Conc. Trid., sesión XXII, 7: «*Cum aqua in Apocalypsi beati Johannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur*».

⁷² «Los cristianos deberían estar tan absorbidos en Cristo que ya no puedan separarse de Él, como el agua no puede separarse del vino cuando ha llegado a formar parte de él». CIPRIANO de CARTAGO, en *Epist.* 63, *Ad Coecilium*, 12; P.L. 4, 371.

⁷³ Sobre la expresión *hujus et aquae mysterium*, el padre LEBRUN escribe (*Op. cit.*, p. 249): «La palabra misterio significa secreto o signo secreto. La Iglesia está acostumbrada desde los primeros siglos a considerar la mezcla del vino y el agua en el cáliz como la representación secreta de la unión del pueblo fiel con Jesucristo... Pide que este misterio de la mezcla del vino y el agua vaya seguido de la unión que representa».

⁷⁴ Conc. Trid., *Ibid.*: «*Quia e latere ejus aqua simul cum sanguine exierit..., sacramentum hac mixtione recolitur*».

Este sacrificio, dice el padre Guérard des Lauriers, que es *nuestro* porque procede de nosotros, se designa como *el* sacrificio; pues, *objetivamente*, no hay dos sacrificios. *Objetivamente*, es decir, *ontológicamente*, nuestro sacrificio debe «convertido» en el Sacrificio de Cristo. Es precisamente esto lo que sugiere con rigurosa exactitud el Ofertorio romano en su conciso esplendor: el *sacrificium nostrum* del «In spiritu humilitatis» se convierte, en el «Veni Sanctificator», en *hoc sacrificium*, este sacrificio, el *único* sacrificio⁷⁵. Hay respuesta y culminación de una oración a otra, en virtud de un doble movimiento *ascendente* y *descendente*. El movimiento *descendente* queda marcado de manera acentuada por el contenido epiclético de la oración *Veni Sanctificator*⁷⁶.

Porque, dice el padre Lebrun, «la bendición o la santificación de los dones que ofrecemos a Dios para que sean transformados en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, se atribuye al Espíritu Santo, al igual que la realización del misterio de la Encarnación y la efusión de los dones sobrenaturales sobre la Iglesia⁷⁷».

Es, pues, en virtud de la conversión de las especies, obra atribuida al Espíritu Santo, que tendrá lugar durante la Consagración, como se realizará en acto la unidad entre *nuestro* sacrificio y *el* Sacrificio de Cristo. La conversión eucarística, en efecto,

no se refiere a la manera de ser, sino al ser mismo. El pan se convierte, en todo su ser, en el Cuerpo de Cristo; de lo cual resulta que Cristo *está* en la apariencia del pan transubstanciado, a modo de una sustancia, es decir, según *el ser*, y en virtud de una Comunicación que Él ejerce según su Cuerpo. Siendo así, añade el padre Guérard des Lauriers, se comprende que el sacrificio del hombre, especificado por la ofrenda *oblativa* del pan y del vino, no se sume ni pueda sumarse al Sacrificio de Cristo, realizado por la Presencia simultánea del Cuerpo y de la Sangre en los que el pan y el vino,

⁷⁵ M.L. GUERARD des LAURIERS, *Op. y loc. cit.*, p. 54.

⁷⁶ Véase J.A. JUNGSMANN, *Ibid.*, II: «Esto nos lleva a una última serie de textos que se desarrollaron en los ritos de oblación de la Edad Media y de los que subsiste en la misa romana el *Veni Sanctificator*: las fórmulas de bendición. Dado que esta bendición se imparte sobre todo implorando la bendición divina, invocando el poder del Espíritu Santo, o simplemente al Espíritu Santo, también podemos llamarlas fórmulas de epiclesis (p. 342)... Hacia el final de la Edad Media, encontramos insertado, tanto en Normandía como en Inglaterra, pero también en otros lugares... el himno *Veni Creator*. El contenido del *Veni Sanctificator* no obliga, es cierto, a ver en él una invocación al Espíritu Santo ni a introducir en la lista de oraciones del ofertorio y de las oraciones de la misa en general un tipo de invocación que, por lo demás, le es ajeno. Pero, precisamente teniendo en cuenta el hecho al que acabamos de aludir, no cabe duda de que la invocación se entendió a menudo en ese sentido en la Edad Media. En algunos casos, la alocución al Espíritu Santo se ha explicitado formalmente en el propio *Veni Sanctificator*» (pp. 346-347). ⁷⁷ P. LEBRUN, *Op. cit.*, p. 261.

lejos de ser destruidos, son, *en cuanto al ser*, asumidos, porque metafísicamente «convertidos»⁷⁸ .

Hasta ahora, las dos oraciones de ofrenda del pan y del vino, la oración de la mezcla del agua y, a continuación, *el In spiritu humilitatis*, han puesto de manifiesto sobre todo el interés que tenemos por la ofrenda, insistiendo en el valor propiciatorio de nuestro Sacrificio, que es el de Cristo. En respuesta al humilde *In spiritu humilitatis*, la oración del *Veni sanctificator* ha afirmado que Dios encuentra su gloria en este Sacrificio: «*Tuo sancto Nomini praeparatum*».

Tras el rito del incienso (en el que, por cierto, se encuentra el mismo doble movimiento de la oración litúrgica), y luego el del *lavabo*, le corresponde a la antigua oración galicana *Suscipe sancta Trinitas* referir la primera fase, que es el Ofertorio, a la Acción global del Sacrificio, y por tanto elevarse hasta la finalidad última del Acto emprendido. El padre Guérard des Lauriers y Dom Tirot coinciden en admirar la precisión teológica del formulario.

Las ofrendas, dice Dom Tirot, se ofrecen a la Santísima Trinidad, único objeto de nuestro culto en sentido estricto, en memoria de Nuestro Señor Jesucristo: «memoria» debe entenderse aquí en el sentido de un memorial que no es un simple recuerdo, sino una actualización del sacrificio de Cristo, su Pasión, su Resurrección y su Ascensión; por último, se ofrecen también en honor de la Virgen María y de los santos, o más precisamente, según el sentido exacto de la expresión primitiva, «in honore»: «en la memoria o la fiesta que celebramos de ellos » (P. Lebrun), y ello con el fin de honrarlos, dando gracias a Dios que los salvó y coronó, y para implorar su intercesión a fin de recibir mejor los frutos del sacrificio⁷⁹ .

El Orate fratres, con su respuesta, no solo despierta la atención de los participantes, sino que afirma claramente la intención de la Iglesia en la ofrenda del Sacrificio. De hecho, se ponen de relieve: por una parte, la unidad entre el *sacrificio* de los fieles (*meum ac vestrum sacrificium*) y el *Sacrificio* de Cristo, único e idéntico Sacrificio que el pueblo pide a Dios que acepte (*suscipiat Dominus sacrificium*); por otra parte, la doble finalidad de la Misa, la finalidad última (*ad laudem et gloriam nominis sui*) y la finalidad inmediata (*ad utilitatem quoque nostram, totiusque Ecclesiae suae sanctae*).

Conclusión

Al término de este breve estudio, dos cuestiones se nos plantean.

⁷⁸ L.M. GUERARD des LAURIERS, *Op. y loc. cit.*, p. 45. «Se comprende así por qué la ‘hanc immaculatam hostiam’ designada por el gesto de la ofrenda y la ‘hostiam + immaculatam’ tras la Consagración son, como debe ser, la misma ‘hostia immaculata’; y por eso esta “hostia immaculata” debe ser designada como “hostia”, antes de que la consagración realice lo que cree todo fiel de la Iglesia católica romana» (p. 63).

⁷⁹ P. TIROT, *Op. cit.*, p. 29.

En primer lugar: ¿se puede decir, desde el punto de vista de la historia y la teología, que el rico conjunto que constituye el Ofertorio del *Ordo* de San Pío V constituye una especie de «pequeño canon», con sus oraciones de ofrenda, su epiclesis (*Veni sanctificator*), e incluso su anamnesis (*Suscipe sancta Trinitas*)? Creemos, al igual que Dom Tirot, que «se trata de una consideración artificial, totalmente ajena a quienes instituyeron estas oraciones, y que J. A. Jungmann⁸⁰ criticó acertadamente». Dado que es de la esencia del sacrificio no ser un ser simple, «sino un complejo unificado por la unidad misma de su fin⁸¹», el Ofertorio debe situarse, de acuerdo con toda la historia de su desarrollo, en el marco completo de la Ofrenda sacrificial: «*offertur ut sacrificium*», dice santo Tomás⁸². Porque, según las palabras de Dom Capelle, el Ofertorio «... no constituye en modo alguno un inicio, un primer acto de la oblación misma. Es toda la oblación, pero solo en su preparación: “*tuo Nomini praeparatum*”». El Ofertorio no es, pues, un acto *parcial*, sino que sería *absoluto*; es, por el contrario, un acto *total* pero *relativo*, es decir, que el cristiano debe realizar en él espiritualmente, por anticipado, toda su participación en la consagración, con la mirada ya fija en la inminente oblación sacramental, en relación esencial con ella...⁸³ ».

Por otra parte, ¿está presente o se manifiesta suficientemente en el Ofertorio del *Novus Ordo Missae* de Pablo VI la concepción sacrificial del Ofertorio, que es una constante en la historia y en la celebración de las liturgias de Oriente y Occidente? A la espera de un estudio sobre los trabajos del *Consilium*⁸⁴, si nos atenemos a las escasas alusiones de monseñor A. Bugnini en su obra *La riforma liturgica*⁸⁵, parece que la intención de los reformadores que redactaron las nuevas fórmulas se vio claramente influida por las críticas del Movimiento litúrgico relativas a la prolepsis. De ahí la voluntad claramente afirmada por estos liturgistas de descartar el término «Ofrenda» en favor del de «Presentación de los dones»⁽⁸⁶⁾. Esta intención es aún más marcada en la traducción vernácula de la incisión «*quem (quod) tibi offerimus*», que se convierte, en casi todas las lenguas, en «te lo presentamos»⁸⁷; por otra parte, en la traducción francesa, el texto del *Orate fratres* se ha convertido en

⁸⁰ P. TIROT, *Op. cit.*, p. 124.

⁸¹ A. BARROIS, *Op. cit.*, p. 149.

⁸² *S.T.*, IIIa, q. 83, a. 4.

⁸³ Dom B. CAPELLE, *Op. y loc. cit.*, pp. 171-172.

⁸⁴ *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*.

⁸⁵ A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, Roma, ed. 1997. Véanse las pp. 188, 337, 341, 375-376.

⁸⁶ Cabe señalar aquí la intervención personal de PABLO VI, en contra de los proyectos de los liturgistas, para que se manifestara en las dos fórmulas de *presentación*, mediante la incisión «*quem (quod) tibi offerimus*», la intención oblativa del Ofertorio. (Véase A. BUGNINI, *Op. cit.*, pp. 375-376).

⁸⁷ Así, según Mons. BUGNINI, se ha «subsanao las dificultades» suscitadas por una visión oblativa y sacrificial del Ofertorio (*Ibid.*, p. 376).

irreconocible⁸⁸ . Sin embargo, para responder mejor a esta cuestión, que sigue siendo de actualidad, habría que proceder aún al examen teológico de *las orationes super oblata*, nuevas y reelaboradas, del Misal de 1969⁸⁹ . A esto hay que añadir la necesidad de un importante estudio de liturgia comparada, así como de un examen en profundidad de las críticas de Lutero y de los rituales reformados del siglo^{XVI} .

⁸⁸ «Oremos, hermanos, en el momento (sic) de ofrecer el sacrificio de toda la Iglesia». R.: «Por la gloria de Dios y la salvación del mundo».

⁸⁹ Véase V. RAFFA, «Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo nel nuovo Messale», en *Ephemerides Liturgicae*, 1970, pp. 299-322.