

HISTORIA DE LA SALVACION Y EUCARISTIA EN LA ANAFORA ALEJANDRINA DE SAN GREGORIO NACIANCENO

CONTEXTO Y DOCUMENTACION

De las tres anáforas actualmente usadas por la Iglesia Copta¹ vamos a dedicar ahora un detenido estudio a la atribuida a san Gregorio Nacianceno, actualmente usada en las fiestas del Señor, concretamente en Navidad, Epifanía, Pascua y Domingo de Ramos². De ella han llegado hasta nosotros dos recensiones, una griega, conservada en un único manuscrito³, y otra copta⁴. La redacción original

1 La anáfora de san Marcos, que nos ha llegado bajo el nombre de san Cirilo, y la anáfora de san Basilio, además de la que estudiamos. Las dos primeras pueden consultarse en una traducción latina en la colección de A. Hänggi - I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Friburgo S. 1968) 135-40 y 347-58 (=PE).

2 Cf. E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie* (Berlin 1957) 1-2. Existen también otras anáforas en otros ritos puestas bajo el nombre de san Gregorio Nacianceno: varias en el rito etiópico (cf. O. Löfgren - S. Euringer, 'Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren', *Orientalia Christiana* 30 (1933) 63-142), una en el rito siro-antioqueno (cf. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I (Oxford 1896) LVIII-LIX; J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III (Roma 1932) 604), una en el rito armenio (cf. P. Ferhat, 'Denkmäler altarmenischer Messliturgie. 1. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie', *Oriens Christianus* (=OCh) n. s. 1 (1911) 204-14; traducción latina en PE 327-31). Ninguna de ellas tiene nada que ver con la que estudiamos.

3 Se trata del *Paris gr.* 325 de la Biblioteca Nacional de París, editado por E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, 2 ed. (Francfort 1847) 92-104, con traducción latina (=PG 36, 699-734); véase también en PE 358-73.

4 Ha sido editada por E. Hammerschmidt (cf. nota 2). En esta edición podrá encontrarse una buena selección de manuscritos y ediciones anteriores (pp. 3-6). A esta lista habría que añadir las señaladas por H. Engberding en su recensión a esta obra aparecida en OCh 42 (1958) 134-42, especialmente p. 140, así como el fragmento copto del Monasterio Blanco editado por E. Lanne, 'Le Grand Euchologe du Monastère Blanc', *Patrologia Orientalis* 28 (Paris 1958) 289-91. Una traducción latina de esta anáfora en PG 36, 677-700 y en Renaudot I, 27-34. E. Hammerschmidt ha completado su edición en un nuevo artículo: 'Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora', OCh 44 (1960) 88-111; pero ninguno de los nuevos fragmentos editados se refiere a la anáfora propiamente dicha. Una

de esta anáfora parece haber sido hecha en griego, lengua de la que se tradujo a los distintos dialectos coptos⁵. Su origen hay que ponerlo sin duda alguna en Siria, o al menos en una zona influenciada por la liturgia siria⁶. La época de composición parece poder situarse entre los años finales del siglo IV y los comienzos del siglo V⁷. Sobre su autor prácticamente nada sabemos. No parece que se pueda afirmar la autoridad de san Gregorio Nacianceno (330-390 d.C.), cuyo nombre lleva; pero ciertamente conocía los escritos de este Padre el que compuso la anáfora, pues, como veremos, hay bastantes coincidencias entre ellos y la plegaria eucarística que estudiamos⁸.

traducción francesa con breves notas sobre el uso actual de esta anáfora entre los coptos en S. de Beaurecueil, 'La prière eucharistique dans la liturgie égyptienne de Saint Grégoire', *Les Cahiers Coptes* 7-8 (1954) 6-10; una traducción española de la recensión copta en J. M. Sánchez Caro - V. Martín Pindado, *La gran oración eucarística* (Madrid 1969) 189-98 (=GOE).

5 H. Lietzmann creyó que la versión bohairica provenía de una más antigua sahídica; cf. 'Sahidische Bruchstücke der Gregorius- und Kyrillosliturgie', *OCh* n. s. 9 (1920) 1-19. Hammerschmidt se muestra indeciso en este punto, *Die koptische Gregoriosanaphora*, 104-8. H. Engberding sin embargo cree con buenas razones que la versión bohairica actual pudo ser directamente traducida del griego, sin pasar por una versión sahídica anterior, cf. *OCh* 42 (1958) 139-40.

6 La estructura fundamentalmente siríaca de esta anáfora ha sido claramente demostrada por Hammerschmidt en su edición de la recensión copta, poniendo en evidencia no pocas dependencias de esta anáfora con respecto a la de Santiago. Engberding en su recensión citada a la anterior obra ha mostrado aún más dependencias siríacas, hasta el punto de preguntarse, si en el título no hubiera sido mejor hablar de una anáfora siria con influjos egipcios, y no al contrario, como hace el editor, cf. *OCh* 42 (1958) 136-39. Según Hammerschmidt, la anáfora habría nacido en el monasterio egipcio de Escete, habitado por monjes sirios (cf. *Die koptische Gregoriosanaphora*, 179); Engberding, en el lugar antes citado, duda de esta afirmación. Sobre este monasterio cf. H. Leclercq, 'Sceté', *DACL* 14, 994-1004.

7 Así Hammerschmidt, *Die koptische*, 178-79, contra la opinión de J.-A. Jungmann, que cree ver una influencia monofisita en esta anáfora y la sitúa por tanto en el siglo VI, cf. *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Münster 1925) 36-38; 46-48; 201-3; *El sacrificio de la Misa*, 5 ed. (Madrid 1967) 62-63; *La liturgie des premiers siècles jusqu'à l'époque du Grégoire le Grand* (Paris 1962) 348. Engberding parece aceptar la opinión de Hammerschmidt, cf. *OCh* 42 (1958) 139.

8 A. Baumstark piensa que sería la antigua anáfora de Nacianzo, la cual, revisada, por san Gregorio, habría pasado de Capadocia a Egipto, cf. 'Die Chrysostomusliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius', *XPICOTOMIKA* (Roma 1907) 846-48. Para Hammerschmidt se trataría de la obra de un teólogo sirio, quizá monje del monasterio de Escete, *Die koptische*, 179-80. H. Engberding, tras analizar la prosa poética de la recensión griega de esta anáfora, la pone en relación con la prosa de san Gregorio; sin embargo, afirma, esto no es un argumento para la autenticidad de su atribución, sino más bien lo contrario: un redactor, que quisiera poner en circulación un formulario con el estilo retórico que éste tiene, no podría encontrar para ello mejor autoridad que la de este celebrado orador, escritor y poeta, cf. 'Die Kunstprosa des eucharistischen Hochgebets der griechischen Gregoriosliturgie', *Mullus. Festschrift Teodor Klauser*, hrsg. von A. Stuibert - A. Hermann (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1) (Münster W. 1964) 100-10.

La estructura de la anáfora es claramente sico-antioquena, aunque con no pocos rasgos egipcios, los cuales probablemente no serían originales. Para facilitar el estudio de ella, la dividimos en tres grandes secciones ⁹.

1. *La liturgia celeste y la liturgia terrena.*

Digno y justo. Digno y justo. (Digno y justo).
 Pues en verdad es digno y justo
 alabarte, bendecirte ¹⁰, adorarte, glorificarte,
 el único verdadero Dios, el amigo de los hombres (*φιλάθρωπον*),
 el inefable, invisible, infinito, sin principio,
 el eterno, atemporal, inconmensurable,
 Creador de todo, redentor de todos;

que otorgas gracia a todas nuestras iniquidades,
 que curas todas nuestras enfermedades ¹¹,
 que liberas nuestra vida de la corrupción,
 que nos coronas de amor y de ternuras.

D. Los que estáis sentados, levantáos.

El que eres, Dios, Señor verdadero de Dios verdadero :
 que nos has mostrado el resplandor del Padre,
 que nos has concedido el conocimiento verdadero del Espíritu Santo,
 que nos has manifestado este gran misterio de la vida,
 que has establecido un coro de seres incorpóreos entre los hombres,
 que has entregado a los que están en la tierra el himno de los serafines,
 acoge junto con el de los seres invisibles también nuestro canto,
 únenos a las potestades celestes;
 alabemos también nosotros con ellas,
 desechando todo pensamiento vano,
 clamemos, como ellos con voces sin fin aclaman,
 con voces incesantes cantemos himnos a tu grandeza.

D. Mirad hacia el oriente.

Pues en torno tuyo asisten los serafines ¹²
 de seis alas cada uno :
 con dos alas ocultan sus rostros,

⁹ Traduzco del texto griego editado por Renaudot. Suprimo el diálogo inicial y las intercesiones. He procurado conservar, dentro de lo posible, las estructuras de prosa poética, que Engberding ha estudiado tan profundamente en la parte de la anáfora que llega hasta el relato institucional. Señalo en nota las variantes más interesantes del texto copto, según la edición de Hammerschmidt. Los pasajes entre paréntesis, no dados por el texto griego, son completados con la versión copta.

¹⁰ «bendecirte» / add. «servirte»: texto copto.

¹¹ «que curas todas nuestras enfermedades» / om.: texto copto.

¹² «los serafines» / add. «los querubines»: texto copto.

con dos los pies
 y con las otras dos vuelan,
 mientras uno a otro se gritan
 el himno triunfal de nuestra salvación
 con espléndida voz, con voz clara ¹³,
 entonando himnos, cantando, clamando,
 glorificando, gritando y diciendo:

D. Pongamos atención.

Santo, Santo, Santo,
 Señor Sabaoth.

Lleno está el cielo (y la tierra de tu santa gloria.
 Hosanna en las alturas.

Bendito el que ha venido y viene en nombre del Señor.
 Hosanna en las alturas).

Toda la celebración divina está claramente estructurada según el siguiente esquema: exposición de la alabanza divina con diversos verbos, títulos divinos, continuación de la alabanza con palabras bíblicas (Sal 103, 2-3), alabanza celeste, súplica para ser agregados a la alabanza celeste, alabanza de los serafines, que introduce el Sanctus.

El tono general, prescindiendo de cuáles pudieran ser los verbos primitivos, es de alabanza; falta la referencia a una acción de gracias. La alabanza va dirigida a Dios, de quien se predicán varios títulos. Estos reflejan la teología tradicional del siglo IV sobre la incomprehensibilidad de Dios. En efecto, no se trata de describir la esencia de Dios, porque ésta es incognoscible al hombre y a los ángeles, sino de subrayar la inabarcabilidad de la esencia divina mediante apelativos negativos referentes a Dios, y de confesar la existencia divina y su obra en favor de los hombres, únicos datos que de Dios se pueden conocer ¹⁴. Esto último se pone de relieve al sub-

13 «con espléndida voz, con voz clara» / om.: texto copto. De los verbos de alabanza que siguen, el texto copto da sólo cinco.

14 Sobre la incomprehensibilidad de Dios en la teología de san Gregorio Niseno, san Basilio y san Juan Crisóstomo, cf. J. Daniélou, 'L'incompréhensibilité de Dieu d'après saint Jean Chrysostome', *Recherches des Sciences Religieuses* 37 (1950) 716-94. San Gregorio Nacianceno comparte exactamente las mismas ideas; cf. *Oratio 18* (theologica secunda), 4-9 (PG 36, 29C-37B); sin embargo no se puede decir que los apelativos negativos de esta anáfora tengan como fuente a san Gregorio. En efecto, consultando varios pasajes de este autor (el citado; *Oratio 38 in Theophania* 7-8.13 (PG 36, 317CD-320AB; 325B); *Oratio 40 in sanctum Baptisma* 5 (PG 36, 364B), he logrado recoger 21 apelativos negativos de Dios, de los cuales sólo tres coinciden con la anáfora: ἀόρατον, ἀναρχον, αἰώνιον; tampoco hay grandes coincidencias con otras anáforas: dos con Basilio bizantina, tres con Crisóstomo bizan-

rayar, que la alabanza se dirige al único Dios verdaderamente existente, al Dios «filántropo» (término que anuncia ya el tema dominante de la anáfora), al Dios creador y al Dios redentor.

La mayor originalidad de esta sección, y la clave para interpretar el proceso de ideas que en ella se expresan, reside en la súplica para ser agregados a la alabanza celeste. Engberding ha subrayado que se trata de un pasaje de neta factura egipcia, pues es el único que acentúa la unión de los fieles con la liturgia celeste en el cántico de alabanza, aspecto éste común a las liturgias egipcias, mientras que a continuación el cántico del Sanctus es referido sólo a los ángeles, según la tradición siria¹⁵. La función de esta súplica es en efecto muy semejante a la que encontramos en el mismo lugar de la anáfora del eucologio de Serapión¹⁶; se ha subrayado la necesidad de alabar a Dios y a la vez la imposibilidad de conocerle como se debe; se deja por eso la alabanza a la Escritura revelada (palabras del Salmo) y a los ángeles; y se pide finalmente que nuestra alabanza sea unida a la de los ángeles. Esta petición se dirige a Cristo, el que ha hecho posible nuestra alabanza, porque nos ha mostrado al Padre, nos ha dado a conocer el Espíritu, nos ha manifestado el misterio de la vida en su pleno sentido, nos ha dado en compañía a los ángeles, y ha entregado a los hombres el cántico celeste de alabanza de los serafines¹⁷. Cristo hace por tanto posible, que en la liturgia el cántico de los participantes en ella sea ya un cántico común con el de los

tina, uno con Serapión, uno con Constituciones Apostólicas. En cuanto al término *αἰώνιον*, aunque no es propiamente negativo, pertenece al contexto de lo que se quiere subrayar, lo máximo de Dios, se haga o no con terminología negativa.

15 Cf. OCh 4 2(1958) 137-38. También es de factura egipcia la triple introducción «Digno y justo», esta vez tomada de Basilio alejandrino.

16 «Te suplicamos: Haznos hombres vivientes, danos el Espíritu de la luz para conocerte a Ti, el Verdadero, y a tu enviado Jesucristo. Danos el Espíritu Santo, para que podamos narrar y exponer tus inefables misterios. Hable con nosotros el Señor Jesús y el Espíritu Santo por nosotros te celebre en himnos», vid. GOE 185-86.

17 No he encontrado ninguna referencia sobre las fuentes inspiradoras de esta plegaria. San Gregorio suele nombrar frecuentemente a Dios luz, pero usa casi siempre la palabra *φῶς* (p. e. *Oratio* 40, 5, PG 36, 364B; *Oratio* 44, 3, PG 36, 609BC). Que Jesús nos haya dado a conocer al Espíritu, puede ser un reflejo de Jn 14, 15-17; según san Gregorio, de Cristo hemos recibido el espíritu racional y el Espíritu Santo, y por eso le llamamos vida: «Vita quia lux, totiusque ratione praeditae naturae coagmentatio et procreatio: In ipso enim vivimus et movemur et sumus, secundum duplicem illam inspirationis (cf. Gen 2, 7) facultatem. Nam et illinc omnes vitalem spiritum accipimus et Spiritum Sanctum, quotquot ipsius capaces sumus et quatenus os mentis aperuerimus» (*Oratio* 30, 20; PG 36, 129C). La manifestación de este «gran misterio de la vida» es difícil saber a qué se refiera en la anáfora; posiblemente sea un reflejo de 1 Jn 1, 1-2, en que la vida se identifica con el Verbo y con la vida eterna manifestada en Cristo.

ángeles, es decir, que sea ya un anticipo en el presente de la liturgia celeste llevada a cabo constantemente por los coros angélicos, un anticipo de la salvación definitiva. En este sentido hay que entender el apelativo que se adjudica al Sanctus, al que se llama himno triunfal «de nuestra salvación». La traducción más exacta sería «de nuestros acontecimientos salvadores». El Sanctus es así visto como el cántico de victoria, proclamado en unión con los ángeles, por los acontecimientos que han contribuido a la salvación, de la que este cántico litúrgico es ya un anticipo gozoso, como lo es la celebración en la que se entona¹⁸.

2. *Una Historia de Salvación bajo el signo de la piedad cristológica.*

Santo, Santo eres, Señor, y Santísimo.
 Extraordinario es el resplandor de tu ser,
 inefable la fuerza de tu sabiduría,
 ningún discurso es capaz de abarcar el mar de tu filantropía.
 Me hiciste a mí, hombre, como amigo de los hombres que eres,
 no como si Tú necesitases de mis servicios,
 que más bien yo era el necesitado de tu señorío;
 a mí, que no era nada, por tus entrañas de misericordia me creaste.
 Para mí colocaste el cielo como techo,
 para mí afirmaste la tierra como suelo,
 por mí embridaste el mar,
 por mí hiciste surgir la gama de los animales.
 Todo lo has sometido bajo mis pies,
 ni una sola has omitido de las obras de tu filantropía para conmigo.

P. Señor, ten piedad.

Tú me modelaste
 y pusiste tu mano sobre mí;
 dejaste impresa en mí la imagen de tu potencia:

18 Nótese de paso, que sin esta súplica toda la celebración teológica podría estar dirigida a Dios en vez de a Cristo. Sólo el término «redentor» (λυτρώτην) no suele ser aplicado a Dios, sino a Cristo; pero el verbo λυτρῶω sí se aplica a Dios (cf. G. W. H. Lampe, *A patristic greek lexicon* (Oxford 1961) 815-16). ¿Indicaría esto que la última redacción de la anáfora ha tenido lugar en Egipto, aunque sea en algún ambiente sirio, y no en Siria? Junto con los otros datos ofrecidos por Hammerschmidt, para apoyar la hipótesis de que esta anáfora haya surgido en el monasterio de Escete (cf. *Die koptische*, 179-80), éste podría ser uno más. Ahora bien, no se trataría según esto de una redacción totalmente nueva, sino más bien de la reelaboración de una anáfora siria, que podría estar en su base muy cercana a la anáfora de Santiago. Hammerschmidt ha señalado las relaciones de la celebración teológica de esta anáfora con la de Santiago (o. c., 110-14), y Euringer ha mostrado la misma relación en la anámnesis y la epiclesis (OCh 42 (1958) 136-37). Naturalmente esto es sólo una hipótesis, que debe ser controlada mediante un estudio detallado de las influencias.

infundiste el don de la razón ¹⁹,
 para mi deleite abriste el paraíso,
 me entregaste la enseñanza de tu conocimiento,
 me mostraste el árbol, el leño de la vida me hiciste ver,
 me descubriste el aguijón de la muerte,
 de una planta me prohibiste probar,
 de esa sola me dijiste: no comerás.

Comí ²⁰,
 infringí la ley ²¹,
 desprecié el mandato a sabiendas ²²,
 arrebaté la sentencia de muerte yo mismo.

P. Señor, ten piedad.

Tú, para mí, oh Dominador, cambiaste la sentencia ²³:
 como buen pastor corraste tras el extraviado,
 como verdadero Padre te condoliste conmigo, el caído,
 de todas las medicinas necesarias para la vida me rodeaste.

Tú mismo para mí ²⁴ enviaste profetas,
 por mí, el enfermo ²⁵, diste como ayuda la ley.

Tú mismo a mí me procuraste lo necesario
 para sanar aquello en que había prevaricado:
 como luz para los extraviados surgiste,
 para los ignorantes, el siempre presente, acudiste,
 a un seno virginal viniste ²⁶.

Siendo Dios infinito,
 no te aferraste al ser igual a Dios como al botín de una rapiña,
 sino que te anonadaste a ti mismo,
 tomando forma de siervo:

en tu naturaleza hiciste bendita la mía,
 por mí cumpliste la ley,
 me indicaste cómo he sido levantado de mi caída;
 diste la remisión a los que estaban sometidos en el Hades,
 hiciste desaparecer la maldición de la ley,
 en carne destruiste el pecado.

Me mostraste la fuerza de tu poder:
 devolviste la vista a los ciegos,
 resucitaste de los sepulcros a muertos,
 con la palabra restauraste la naturaleza.

Me mostraste la economía de tu misericordia entrañable:

19 «razón» / add «en mi corazón»: texto copto.

20 «comí» / add «según mi apetito»: texto copto.

21 «ley» / add «a sabiendas»: texto copto.

22 «a sabiendas» / om: texto copto.

23 «sentencia» / add «en salvación»: texto copto.

24 «para mí» / add «el enfermo»: texto copto.

25 «el enfermo» / om: texto copto.

26 «a un seno virginal viniste» / «Tú, que eres eterno, viniste a nosotros en la tierra, viniste al seno de la Virgen»: texto copto.

soportaste la violencia de los malvados,
 tus espaldas ofreciste a los latigazos,
 tus mejillas sometiste a las bofetadas,
 por mí ni siquiera apartaste tu cara
 de la ignominia de los escupitajos.

P. Señor, ten piedad.

Como un cordero viniste al sacrificio²⁷,
 hasta la cruz²⁸ demostraste la solicitud para conmigo;
 en tu sepultura hiciste morir mi pecado,
 hiciste subir al cielo mis primicias,
 me declaraste la parusía de tu venida,
 cuando vendrás a juzgar a vivos y muertos
 y a retribuir a cada uno según sus obras.

P. Según tu misericordia, Señor,
 y no según nuestros pecados.

EL ESQUEMA SALVIFICO GENERAL

La exposición que se hace de la Historia de Salvación en general no nos resulta nueva en este texto²⁹. Se estructura claramente según el esquema del tipo de anáforas de influencia siro-antioquina:

Introducción: Resplandor del ser divino; su inefable sabiduría; su inabarcable filantropía.

Misericordia divina: creación gratuita del hombre por amor; creación de la naturaleza por el hombre; plasmación del hombre, su situación en el paraíso, comunicación de la «enseñanza de tu conocimiento».

Pecado del hombre: el hombre viola el mandato divino en el paraíso.

Justicia divina: con ello se gana la sentencia de muerte.

Misericordia divina: la salvación a lo largo del AT; encarnación, vida y pasión de Cristo; muerte y resurrección; anuncio de la parusía.

27 «sacrificio» / add «hasta la cruz»: texto copto.

28 «hasta la cruz» / om: texto copto.

29 Para la exposición teológica podemos basarnos en el texto griego sin más. Las variantes del texto copto que aporta la edición de Hammerschmidt pueden explicarse como secundarias respecto al texto griego, que está además claramente estructurado en esta sección según las normas de la prosa poética, como ha mostrado Engberding. El texto copto editado por Lanne tampoco ofrece variantes notables.

Predomina en toda esta sección el amor de Dios sobre su justicia, aquí particularmente subrayado mediante la insistencia en la filantropía divina y mediante la dramática relación «tú — por mí»³⁰. Sin embargo, no se agota aquí la riqueza histórico-salvífica de esta anáfora. Una serie de peculiaridades merecen ser estudiadas, pues no son indiferentes a una concreta visión de la Historia de la Salvación.

LA ACENTUACION CRISTOLOGICA Y LA RELACION «TÚ - POR MÍ»

A primera vista se observa que toda la conmemoración va dirigida a Cristo; incluso los mismos acontecimientos de la creación y del AT son referidos a él. Este hecho ha sido interpretado en la línea de un signo de monofisismo³¹. Sin embargo, con sólo esta apreciación no se puede explicar la manera tan viva y concreta de subrayar los aspectos humanos de Jesús al describir su pasión y su muerte. Por eso, con más acierto a mi modo de ver, Hammerschmidt pone en relación este dato con la constante referencia de todos los acontecimientos al sujeto orante, al «yo» que recita la plegaria, y halla el origen de este modo de orar en una profunda piedad cristocéntrica, surgida como reacción apologética contra el arrianismo, y que sería un reflejo de la piedad y las luchas antiarrianas³². Hammerschmidt nota asimismo, que únicamente en este pasaje de la anáfora encontramos una masiva referencia al sujeto que dirige la oración. Las expresiones «tú-por mí», «tú-para mí», «tú-a mí» se repiten casi en cada línea. Este autor no puede dar razón de tal hecho. Todo lo más, afirma, en caso de que se pueda determinar una fuente concreta de ello, habría que buscarla siempre en el contexto de la reacción antiarriana³³.

30 Así, se comienza hablando de la «inabarcable filantropía» divina; sigue: «me hiciste hombre como amigo de los hombres (filántropo)»; me creaste «por tus entrañas de misericordia»; «ni una sola has omitido de las obras de tu filantropía»; somos salvados por Cristo, que se porta con nosotros como «buen pastor», como «verdadero padre»; la pasión es calificada de «economía de tu misericordia entrañable»; «hasta la cruz mostraste tu solicitud para conmigo». Sobre la relación «tú-por mí» hablaremos a continuación.

31 Cf. nota 7 de esta sección. A. Tarby sigue también la sentencia de Jungmann, cf. *La prière eucharistique de l'Eglise de Jérusalem* (Paris 1972) 95-96.

32 Cf. también la misma nota 7.

33 «Es ist noch nicht möglich, eine endgültige Antwort auf diese Frage zu geben. Für die Annahme, dass der Redaktor dieses Stück der Liturgie von woanders hergenommen und hier eingefügt hätte, fehlen alle Anhaltspunkte. Doch müsste auch in einem solchen Falle die Entstehung der "Oratio economiae veteris testamenti" und der "Oratio christologica" im antiarrianischen Gedankenbereich zu suchen sein», *Die koptische Gregoriosanaphora*, 122.

Precisamente una respuesta a estas cuestiones puede encontrarse, a mi juicio, en los escritos de san Gregorio Nacianceno, y concretamente, dadas las características de la plegaria que analizamos, en aquéllos que puedan poner de relieve los dos aspectos particularmente originales de esta conmemoración salvífica: la acentuación cristocéntrica, llevada a cabo incluso mediante una plegaria dirigida directamente a Jesús, y la polémica antiarriana. Estos escritos son sin duda los poemas, en los que Gregorio manifiesta más explícitamente su piedad personal, y aquellos discursos u homilias predicados durante la época en que fue obispo de Constantinopla, a donde fue llamado precisamente para combatir a los arrianos³⁴.

Con respecto a los poemas de san Gregorio, F. Rudasso ha estudiado ampliamente la figura de Cristo que tiene prevalentemente el Nacianceno³⁵. Este autor ha podido llegar a la conclusión, de que en los poemas no es usado nunca el nombre «Jesús» para designar al Señor, pues para él este nombre indica la exterioridad de la persona histórica determinada, aunque naturalmente no excluya una referencia a la realidad total del Señor³⁶. Ni siquiera el compuesto «Jesucristo» se encuentra en los poemas, donde predomina absolutamente el nombre de «Cristo»³⁷. Este uso abundante del apelativo «Cristo» se debe, a que san Gregorio ve en él contenidas una serie de nociones diversas, que no están en que el nombre Jesús, y sobre todo porque en él ve un aspecto de la divinidad del Señor, que él expresa según esta progresión: Cristo = Ungido = Rey = Dueño y Señor del Universo = Dios. «Esta es la razón, quizá, por la cual encontramos en sus obras tal apelativo en circunstancias y acontecimientos en los que verdaderamente no nos lo esperábamos. De hecho, para san Gregorio las equivalencias Cristo = Jesús, Cristo = Dios, Dios = Cristo, son completamente normales. Y así se encuentra no raramente el término «Dios» donde debería estar el nombre «Jesús», o el apelativo «Cristo», donde nos hubiésemos esperado «Dios»³⁸.

De un análisis bastante completo de los títulos de Jesús, concluye

34 Cf. sobre la obra de san Gregorio J. Quasten, *Patrología*, II (Madrid 1972) 251-80, con bibliografía.

35 F. Rudasso, *La figura di Cristo in San Gregorio Nazianzeno* (Roma 1968).

36 *Ibid.* 77-78, donde se encontrará una lista bastante completa de los títulos con que es designado Cristo por san Gregorio.

37 En los poemas, «Cristo» es usado 367 veces, contra ninguna vez el nombre «Jesús», cf. *ibid.* 80.

38 *Ibid.* 81.

el mismo autor, es necesario subrayar, cómo san Gregorio no niega efectivamente la humanidad de Cristo, pero prefiere dirigir su mirada hacia la esfera trascendente de su divinidad³⁹. Hasta tal punto es esto constante en la oración de san Gregorio, que son situados en ella al mismo nivel la Trinidad, Dios y Cristo, a quienes él se dirige indistintamente. «Cristo y Dios están en el mismo plano, no en cuanto al número de las invocaciones (predominan las dirigidas a Cristo), sino en lo que se refiere a la concepción que de ellos tiene Gregorio. Se ve claramente, cómo la plegaria a Cristo sea una plegaria que termina en él y no una ascensión al Padre por medio de él; aquí se puede claramente constatar, cómo los invocados son Cristo y Dios, y no Dios por Cristo»⁴⁰.

Preguntándose después por la causa de esta actitud del Nacianceno, actitud que no era tradicional en la Iglesia de entonces, pues la plegaria debía dirigirse preferencialmente al Padre por Cristo⁴¹, encuentra la respuesta en la actitud de este santo Padre y sus contemporáneos frente al arrianismo de la época⁴². Tal actitud es constatable con claridad en sus discursos homiléticos⁴³ y es la única que explica su modo de hablar en las oraciones y poemas⁴⁴.

La conclusión de este estudio es que, tanto los poemas, como las homilías de san Gregorio, pero sobre todo los primeros, por ser expresión más libre de su sentir personal, tienen una clara impronta cristológica, más aún, cristocéntrica, en la cual se notan las trazas de la lucha antiarriana, que no pudo dejar de afectarle. De aquí que, al hablar de Cristo, cuando no se plantea en términos estrictamente teológicos su realidad constitutiva integral, insista con particular fuerza en su divinidad. «Ni siquiera una vez ruega Gregorio al Padre por Cristo; ni siquiera una vez aparece que el Verbo encarnado lleve las oraciones de los hombres a Dios y los favores de Dios a los hombres. Gregorio ruega al Padre y ruega a Cristo. El y el Padre son considerados como unidos al mismo nivel»⁴⁵.

39 *Ibid.* 96.

40 *Ibid.* 132.

41 Sobre esta cuestión en general véase el trabajo ya citado de J.-A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Ejemplos de oraciones anteriores dirigidas a Cristo se encontrarán en la selección de A. Hamman, *Oraciones de los primeros cristianos* (Madrid 1956).

42 Cf. R. Rudasso, *La figura di Cristo*, 133-60.

43 *Ibid.* 137-49; cf. M. Serra, 'La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno', *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955) 337-74.

44 Cf. R. Rudasso, *La figura di Cristo*, 149-80.

45 *Ibid.* 170.

Este modo de orar no es sin embargo algo seco, ocasional, teológico, conceptual. Entre Gregorio y Cristo se nota una relación continua, serena, amical. Y en consecuencia, la presentación que hace del Verbo encarnado, sobre todo en sus poemas, pero también en sus homilías, es una presentación viva, dinámica, siempre en relación con el hombre. Como afirma Rudasso, el cristocentrismo de san Gregorio se compendia en pocas y breves expresiones: «Para ti vivo, para ti hablo, para ti me ofrezco»⁴⁶.

REFLEJOS DEL CRISTOCENTRISMO DE SAN GREGORIO NACIANCENO

Con estas premisas, la atribución que se hace de esta anáfora a san Gregorio Nacianceno adquiere sin duda una nueva luz. La hábil construcción de las dos primeras partes de esta anáfora según las reglas de la prosa poética, el cristocentrismo dominante en ellas y sobre todo en esta segunda parte, así como la relación «tú-por mí» que hemos descrito, apuntan sin duda a un ambiente, en que las obras del Nacianceno eran conocidas y estimadas. Si en alguna sección de la anáfora podían llevarse a cabo todas estas circunstancias unidas, era precisamente en la conmemoración del AT y NT. En este sentido merece la pena intentar una aproximación de esta sección a las obras del santo Padre. Naturalmente es imposible hacer aquí una aproximación sistemática, pues esto supera el marco de nuestro trabajo. Pero una cala en las obras de san Gregorio, teniendo como guía las ideas expresadas en esta sección de la plegaria eucarística, puede ser útil para ayudar a interpretar los contenidos teológicos de la exposición de la Historia de Salvación que en ella se encierra. Y además nos puede dar útiles indicaciones sobre la fuente concreta, de que se sirvió el redactor, para revestir el esquema histórico-salvífico tradicional de las anáforas de origen siro-antioqueno.

46 *Carmina* II, I, Poema 38, 29 (PG 37, 1327). Otros ejemplos significativos:

«In te quiescimus, o Dei Verbum,
manentes domi; tibi referimus otium.

Tua est consessio, tua exsurrectio, tua statio,
tua rursus profectio, tuis et nunc auspiciis.

Viam inimus. ...» (II, I, Poema 3, 1-5; PG 37, 1020).

«... Tibi vivo, tibi loquor, tibi sedeo, o rex Christe,
tibi moveo pedum vestigia...» (I, I, Poema 36, 31-32; PG 37, 520).

Véanse además los bellos ejemplos seleccionados por A. Hamman, en los que aparecen simultáneamente la oración dirigida a Cristo y el «pathos» concreto de confianza, amistad e intimidad personal con que san Gregorio se dirige a él, en *Oraciones de los primeros cristianos*, nn. 247, 249, 252-55, 257.

Dejemos aparte la breve sección introductoria, que más bien parecería dirigida al Padre, si no fuera por su unión con lo que sigue ⁴⁷, y comencemos nuestra comparación con el párrafo que habla de la creación, unido inequívocamente a los párrafos subsiguientes mediante el estilo personal «tú-por mí».

La atribución de la creación al Verbo es constante en san Gregorio. El Verbo es el fundador y vencedor del universo ⁴⁸, el hacedor y gobernador de todas las cosas, además de ser su salvador ⁴⁹. Junto con el Espíritu Santo el Verbo es el creador de todo ⁵⁰; como sabiduría divina que es, ordena todo lo creado ⁵¹; él es quien prescribe a los astros su camino, y por él se rigen los tiempos de los astros y su luz ⁵². Con relación al hombre, se afirma que el Verbo es el artífice (τεχνίτης) que lo crea δημιουργεῖ ⁵³ y quien ha insuflado el espíritu de vida en el primer hombre ⁵⁴.

Un segundo grupo de textos, que tienen un parentesco sorprendente con la anáfora, son los referentes a la creación del primer hombre y a su caída. Que el hombre haya sido creado en último lugar, dice, no debe causarnos admiración: como rey que es de lo creado, había que prepararle antes el palacio en el que habitase. De este modo se indica el orden de la creación y su subordinación al hombre.

47 El mismo apelativo «resplendor» (φέγγος) es aplicado al Padre en la súplica inserta dentro de la celebración divina: «nos has mostrado el resplendor del Padre». Ya hemos dicho, que san Gregorio llama frecuentemente «luz» a Dios y a Cristo, pero usa la palabra φῶς. La palabra «mar» (πέλαγος) es aplicada por Gregorio a Dios, pero no en relación con su misericordia: «ut pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum, omnem, tum temporis, tum naturae cogitationem, superans» (*Oratio* 38, 7; PG 36, 317). Esta introducción parece indicar todos los motivos, por los cuales alabamos a Dios como santo, de un modo progresivo: por su mismo ser, por la creación, obra de su sabiduría (cf. Sab 7, 25; la sabiduría es un soplo del poder divino; Prov 8, 27-31; Ecli 24, 5; Sab 8, 1). por la salvación, obra de su filantropía.

48 «Christi orbis conditoris ac victoris», *Oratio* 18, 17; PG 35, 1006.

49 «... quod cum salvator ipse, omniumque rerum Dominus et mundi huius opifex atque gubernator, ille magni Patris Filius et Verbum...», *Oratio* 4, 78; PG 35, 603.

50 *Oratio* 41, 14; PG 36, 448AB.

51 *Oratio* 32, 7; PG 36, 181B.

52 «Ac stellae quidem suam percurrant viam quam eis praescrispsit rex Christus, igneae, stare nesciae, immotae, tum quae fixae, tum quae errantes et cursum reflectentes...», *Carmina* I, I, Poema 5, 65-67; PG 37, 429; cf. I, II, Poema 1, 172-77; PG 37, 535-36. «Per te enim, o rex, sol ille sublimis astra obscurat ..., per te vivit et occidit alternis vicibus lumen noctis, luna, rursus pleno lumine lucens revertitur», II, I, Poema 38, 15-18; PG 37, 1326. Casi equivalentes palabras a este último verso se dicen de Dios en I, I, Poema 30, 7-14; PG 37, 509.

53 *Oratio* 38, 11; PG 36, 321CD.

54 *Oratio* 30, 20 (cf. nota 17 anterior); *Oratio* 40, 2; PG 36, 361A.

Pero además el Nacianceno repite constantemente, que el hombre fue «creado con la mano de Dios y adornado con su imagen»⁵⁵. Junto con el paraíso y la primera ley que recibió Adán, ésas son las tres cosas de que fue hallado digno el primer hombre⁵⁶. Es más, la imagen divina infundida en el hombre es identificada con el alma intelectual, con el don de la razón, aduciendo la Escritura como argumento⁵⁷. Por otra parte, para Gregorio el árbol de la ciencia se identifica con la ley dada a Adán, y el hecho de comer de este árbol con el hecho de quebrantar la ley; la consecuencia de este quebrantamiento es que perdimos el poder acceder al árbol de la vida, no pudiendo llegar a ser lo que aún no éramos, sino que al contrario nos ganamos la muerte⁵⁸. Las descripciones de la creación y del pecado del primer hombre son a veces tan vivas, que el orador se siente conexo con aquellos hechos: somos nosotros los que fuimos creados entonces, los que pecamos⁵⁹; de aquí que se sienta plenamente solidario con Adán en todas sus acciones, y en consecuencia también con el «celeste Adán», con Cristo; pues, si con el primero, comiendo

55 «Quod si homo postremus creatus est, idque cum Dei manu atque imagine ornatus est (ἀνεδείχθη, καὶ ταῦτα χειρὶ θεοῦ, καὶ εἰκὸν τετυμημένοις), nemini mirum videri debet. Construendum enim prius, tamquam regi, palatium erat, atque ita rex introducendus, omni iam suo satellitio stipatus ... Quos si, quod eramus permansis semus, ac praecepto paruissemus, effecti utique fuissetus, quod non eramus, atque ad lignum vitae post scientiae lignum accessissemus». A continuación sigue diciendo, que por desgracia hemos actuado de otro modo y nos hemos ganado la muerte; *Oratio 44*, 4; PG 36, 612AB. «...homo creatur divina manu et imagine ornatus (χειρὶ θεοῦ τυμηθεὶς καὶ εἰκόνι)»; *Oratio 39*, 13; PG 36, 348D.

56 «Adam Dei manu ac deliciarum paradisi, et prima lege dignus habitus est; ille tamen, ne quid debitae parenti nostro reverentiae contumeliosum dicam, praeceptum minime servavit...», *Oratio 43*, 30; PG 36, 592A.

57 *Oratio 38*, 11; PG 36, 321C-324A.

58 «Ad legem (νόμον), quasi materiam, libero arbitrio tradit. Lex autem illa praeceptum (ἐντολή) erat, quo praescribebatur, tum quibus arboribus ei utendum esset, tum a qua manus abstinendae. Et porro erat scientiae arbor (τὸ ξύλον τῆς γνῶσεως) accepti mandati memoriam objecit, et ab acerba esca victus est; tum vero simul et a ligno (ξύλος) vitae et a paradiso et ab ipso Deo propter peccatum expellitur...», *Oratio 38*, 12; PG 36, 324BC; cf. también 325A.

59 «Creati sumus, ut beneficio afficeremur; beneficium accepimus, postquam creati sumus; paradisi fidei nostrae commisit est, ut deliciis frueremur. Mandatum accepimus, ut, eo servato, gloriam assequeremur; non quod Deus id quod futurum erat, ignoraret, sed quod arbitrio legem praescriberet. Decepti sumus (ἡπατήθημεν), quoniam commodis nostris invisum est. Excidimus (ἐκπετόκαμεν), quoniam commodis nostris invisum est. Jejunavimus, quoniam non jejunavimus, ligni nimirum scientiae suavitate definiti ac devicti...», *Oratio 45*, 28; PG 36, 661BC.

Gregorio afirma explícitamente que, comiendo *nosotros* del árbol de la ciencia, perdimos el árbol de la vida, manchamos y desfiguramos la imagen que Dios había puesto en nosotros y, pues nos negamos a obedecer su mandato, fuimos entregados a la licencia del error, cf. *Oratio 39*, 7; PG 36, 341BC. Véase también el aspecto de solidaridad expresado en el primer texto de la nota 55 de esta sección.

del árbol de la ciencia, participamos en su mismo pecado («con el mismo Adán participamos»), el segundo logró para nosotros el poder llegarnos al árbol de la vida ⁶⁰.

Estas precisiones nos permiten interpretar con más seguridad algunas frases oscuras de esta sección de la anáfora. Así, la plasmación del hombre es seguida de los dones que Dios le regala: ser modelado con su misma mano («tú me modelaste y pusiste tu mano sobre mí»); recibir la imagen divina al recibir el don de la razón («dejaste impresa en mí la imagen de tu potencia: infundiste en mí el don de la razón»); recibir finalmente la primera ley, al ser puesto en el paraíso frente al árbol de la vida («me entregaste la enseñanza de tu conocimiento, me mostraste el árbol (de la ciencia); el leño de la vida me hiciste ver»). Entregar la «enseñanza de tu conocimiento (γνώσεως) es pues una alusión a la primera ley dada a Adán, representada en el árbol de la ciencia (γνώσεως), según el modo de pensar de san Gregorio ⁶¹.

También en la descripción de la historia salvífica a lo largo del AT encontramos algunos textos en la obra de Gregorio Nacianceno, que resultan interesantes. Así, cuando describe los medios arbitrados por Dios para vencer el mal del pecado antes de la venida de Jesús, señalando naturalmente entre ellos la ley y los profetas, pero subrayando que la máxima medicina fue el mismo Verbo de Dios, necesaria para las gravísimas enfermedades que, a consecuencia del pecado, azotaban a los hombres ⁶². Y cuando Gregorio quiere dar una prueba de la divi-

⁶⁰ Cf. *Oratio* 33, 9; PG 36, 225B. Según este texto, toda la creación y la obra de salvación le es común a Gregorio con los antiguos hombres, y por eso también el pecado de Adán y la muerte, su consecuencia; pero también la salvación, que nos ha conseguido el «celeste Adán», Cristo, quien nos ha abierto el camino hacia el árbol de la vida.

⁶¹ Hammerschmidt ha visto la dificultad de interpretación de esta frase, proponiendo cuatro soluciones, entre ellas la que hemos acabado de dar, aunque él lo deduce sólo del contexto, cf. *Die koptische Gregoriosanaphora*, 101. Me parece, que la solución ofrecida desde la mentalidad de los escritos de san Gregorio es la más adecuada, y muestra una vez más la dependencia de estos textos de la anáfora con relación a los escritos y teología de san Gregorio Nacianceno.

⁶² «Multis autem prius modis, ob multa peccata, quae ex viciis radice pullularunt, secundum diversas causas et tempora castigatus, sermone (λόγῳ), lege (νόμῳ), prophetis, beneficiis (εὐεργεσιαις), comminationibus, plagis, aquis, incendiis, bellis, victoriis, cladibus, signis e caelo, signis ex aere, ex terra, ex mari, hominum, urbium, gentium insperatis mutationibus; quae omnia eo tendebant, ut malitia conteretur. Validiori tamen medicamento (φαρμάκου) propter graviiores morbos opus habere coepit, nimirum ob mutuas caedes, adulteria ... Quae quoniam maius auxilium requirebant, maius etiam acceperunt. Istud autem erat ipse Dei Verbum, ille saeculis antiquior, ille invisibilis ... illud ex principio principium,

nidad de Cristo contra los calumniadores que la negaban, acude a la obra salvadora que él ha llevado a cabo entre los hombres, humillándose entre ellos y viniendo como buen pastor a buscar a las ovejas descarriadas. Tal empequeñecimiento no es una prueba de la no divinidad de Cristo, sino al contrario de su amor «por ti», por quien él ha hecho eso para salvarte⁶³. Hay un dato además que no deberíamos pasar por alto. Varias veces san Gregorio aplica a Cristo las intervenciones en favor del pueblo de Israel, que se atribuyen en la Biblia a Dios. Por ejemplo, suplica en uno de sus poemas a Cristo, para que sea misericordioso, él que acogió a nuestros progenitores después de que comieron del fruto prohibido, él que perdonó el pecado de David, él que salvó a Nínive de la destrucción⁶⁴; e incluso llega a afirmar en otro poema, que fue Cristo quien dio la ley a Moisés⁶⁵. En un contexto semejante no podemos extrañarnos de que un discípulo del Nacianceno haya modificado el contenido tradicional de una anáfora siro-antioquena, atribuyendo toda la obra de salvación sin mayores problemas a Cristo. Con ello cumplía una de sus finalidades: subrayar la divinidad y la preexistencia de Cristo⁶⁶.

illud ex lumine lumen ... ille per omnia similis imago, ille Patris terminus et ratio», *Oratio 18*, 13; PG 36, 325AB.

63 «Quid ad haec nobis sycophantes (=calumniatores) dicunt, acerbi inquam, isti divinitatis expensores, verum laudandarum reprehensores, circa lumen tenebrosi, circa sapientiam imperiti, pro quibus Christus gratis mortuus est, ingratae creaturae, diaboli figmenta? Siccine Deo beneficium ut crimen objicis? An propterea parvus est, quia propter te humilis, quia bonus ille pastor, qui animam suam pro ovibus ponit, ad errantem ovem venit, ad montes et colles, in quibus sacrificabas, et vagantem invenit, et inventam iisdem humeris, quibus et crucis lignum sustulit, sublatamque ad superna reduxit, reductamque eodem quo eas quae nunquam a grege aberrarunt, loco numeroque habuit?», *Oratio 38*, 14; PG 36, 328A; nótese cómo san Gregorio une aquí Jn 10, 11 y Lc 15, 3-4.

64 «...A te autem, Christe,

et pura vita est, et vita ex mortuis.

Quis progenitorem nostri vitii et generis

suscepit, postquam gustum ploravit et fraudem?

Quis nefarium regem gemitibus expurgavit Manassem?

Quis Davidem magno exsolvit scelere?» (*Carmina*, II, I, Poema 46, 37-42; PG 37, 1380).

65 «Nec legem expavescentes, quam olim rex Christus

littera veritatem adumbrans, lapideis

tabulis, ac postremo cordibus nostris

Spiritus Sancti splendore insculpuit» (*Ibid.*, II, I, Poema 45, 177-80; PG 37, 1366).

66 R. Rudasso comenta así estos pasajes: «Gregorio con questo modo di agire vuol rimarcare la divinità del Cristo non solo attribuendo a lui fatti e prerogative proprie di Dio come il perdonare i peccati, ma anche, trascendendo il tempo, attribuendogli interventi e fatti avvenuti prima che il Cristo nella sua realtà completa esistesse», *La figura di Cristo*, 135.

Llama la atención en nuestra anáfora el modo tan completo como están expuestos los efectos de la encarnación, enumerados tras la cita de Fil 2, 6-7. En efecto, la encarnación es presentada como la contraposición del primer pecado, una contraposición buscada incluso literalmente, y que hemos querido guardar en la traducción aún a pesar de forzarla un poco: «arrebaté (ἤρπασα) la sentencia de muerte yo mismo» (pecado); «no te aferraste al ser igual a Dios como al botín de una rapiña (ἀρπαγμὸν)». Así todas las proposiciones adquieren una luz que las clarifica notablemente: «en tu naturaleza hiciste bendita la mía», que había sido maldita por el primer pecado (cf. Gen 3, 16-19; Gal 3, 8-9); «por mí cumpliste la ley», es decir, el mandato que Adán no había cumplido⁶⁷; «me indicaste cómo he sido levantado (literalmente: «el levantamiento», ἀνάστασιν) de mi caída»; es decir, cómo aquella caída ha sido superada con la encarnación; «diste la remisión a los que estaban sometidos en el Hades», frase difícil de interpretar, pero que parece significar la liberación de los primeros padres, que se habían ganado la muerte y estaban por eso en el Hades, mediante la encarnación de Cristo (cf. Apoc 1, 18); «hiciste desaparecer la maldición de la ley», es decir, del pecado y de la muerte, consiguiéndonos la salvación que la ley sola no podía lograr; la frase, que en sí se refiere a la ley del AT (cf. Gal 3, 10-14), parece aplicada aquí también al mandato desobedecido por Adán y a sus consecuencias; «en carne destruiste el pecado», frase eco sin duda de Rom 8, 3, y en la que el término «pecado» tiene el mismo significado cósmico, que posee en el pasaje de san Pablo.

En consecuencia, la encarnación del Verbo está presentada a partir del texto paulino de Filipenses, como una contraposición al pecado de Adán, cuyos efectos destructores son superados por Cristo, el cual aparece por tanto, en una notable síntesis teológica, como el nuevo Adán restaurador. Si tenemos además en cuenta el estilo personal de primera persona en que estos párrafos son expuestos, la síntesis se enriquece aún con el aspecto de doble solidaridad del orante, representación de toda la comunidad, con el primer Adán y con el segundo.

Teniendo en cuenta estas características, es notable observar que también es presentada la encarnación por san Gregorio desde la misma perspectiva. Así, en la continuación del discurso, en el cual se

⁶⁷ Este dato parece confirmar la interpretación que hemos dado de los dones que Dios dio a Adán, siguiendo a san Gregorio en p. 62.

narran las intervenciones de Dios a lo largo del AT, y que ya hemos citado, se describe la encarnación como la obra de Dios que une en Cristo dos cosas contrarias, la carne y el espíritu; de éstas, la segunda deifica, la primera es deificada. Para explicar ahora este hecho se recurre al pasaje del Fil 2, 6-7, explicándolo por medio de dos contraposiciones, en las cuales encontramos la identificación del «yo» que habla con Adán y con Cristo; así, Cristo toma la carne de *mi* pobreza, para que yo consiguiese la riqueza de *su* divinidad; anonada *su* gloria, para que yo pueda participar de *su* plenitud; yo recibí la imagen divina y no la guardé; *él* se hizo partícipe de *mi* carne, de modo que yo recibiese la salvación en la imagen (en la razón) y la inmortalidad en la carne⁶⁸. En este contexto adquieren toda su fuerza de coincidencia con la anáfora aquellas expresiones en que se presenta al Verbo en el pesebre «bajo la ley»⁶⁹ y asumiendo la carne como el nuevo Adán, para rescindir la sentencia pronunciada contra la carne⁷⁰.

Los hechos de la vida de Jesús y los acontecimientos de su pasión y muerte, que siguen en la anáfora, son presentados por san Gregorio desde la misma perspectiva que en la plegaria eucarística: como acontecimientos que son, cada uno de ellos, salvadores para mí; que tienen

68 «...progressus autem Deus cum humanitate, unum ex duobus inter se contrariis, carne nimirum et spiritu; quorum alterum deificavit, alterum deificatus est ... carnis enim meae paupertatem subiit, ut ego divinitatis ipsius opes consequar. Qui plenus est, exinanitur (κενοῦται): sua enim gloria nonnihilo exinanitur, ut ego plenitudinis ipsius particeps efficiar. (...) (divinam) imaginem accipi, nec custodi: ille carnis meae particeps fit, ut, et imagini salutem, et carni immortalitatem afferat», *Oratio 38*, 13; PG 36, 325C, continuación de la cita de n. 62. Otros textos complementarios: El Verbo asume lo que no era por su amor a los hombres (φιλόανθρωπος γάρ): *Oratio 39*, 13; PG 36, 349A; el Verbo se une a un alma intelectual en la encarnación «por mi alma, para purificar lo semejante por lo semejante»: *Oratio 38*, 13; PG 36, 325B; «Se anonadó por nosotros» (κενοῦται δι' ἡμᾶς,.) *Oratio 38*, 3; PG 36, 285.

69 *Oratio 38*, 17; PG 36, 329C.

70 «Ideo ipse (Christus) quoque carnis praetextu inescatur, ut, dum quasi in Adamum impetum facit, in Deum incurrat, atque ita novus Adamus pristinae salutis et incolumitati veterem asserat, sententiaque adversus carnem pronuntiata rescindatur, morte nimirum a carne oppressa et interempta (καὶ λυθῆ τὸ κατάκριμα τῆς σαρκός, σαρκὶ τοῦ θανάτου θανατωθέντος)», *Oratio 39*, 13; PG 36, 349B.

En los mismos poemas se expresa también con frecuencia la misma doctrina sobre la encarnación. Así, el Verbo vino al mundo encerrándose en el seno de la Virgen, para rescatar su heredad: *Carmina* I, II, Poema 1, 140-49; PG 37, 533; para salvar al hombre: I, I, Poema 9, 37-54; PG 37, 459-50; para llevar a su primitivo esplendor la imagen divina del hombre: I, I, Poema 10, 19-23; PG 37, 466-67; I, I, Poema 35, 5-9; PG 37, 517; para revestir al hombre de la inmortalidad de Dios: I, I, Poema 11, 7-8; PG 37, 471.

como finalidad el restaurar en mí la perfección del primer Adán ⁷¹. Esta conciencia de que los hechos de Jesús son cada uno de ellos salvadores y cada uno de ellos para y por mí, lleva a Gregorio a glosar el símbolo de fe bautismal en esta línea personal, casi convirtiéndose de profesión dogmática que es en una emocionada exposición del amor de Cristo por mí, amor que está pidiendo no sólo la adhesión de la inteligencia, sino la entrega total de la persona entera:

«Cree en el Hijo de Dios ...
que en estos últimos días se ha hecho hijo del hombre por ti (διὰ σέ),
... por todo hombre herido,
para que, suprimida toda condenación del pecado,
te consiguiera en todo la salvación para ti;
aquél que por nuestras iniquidades
fue llevado a la cruz y padeció la sepultura,
para que gustase la muerte;
pero al tercer día volvió a la vida y subió a los cielos,
para llevarte, a ti que yacías en la tierra, consigo;
y finalmente volverá glorioso y luminoso
y juzgará a los vivos y a los muertos...» ⁷².

La alusión en este texto a la resurrección y la ascensión con Cristo confirma la interpretación más probable de la oscura frase «hiciste subir al cielo mis primicias», quizá basada en 1 Cor 15, 20: «Cristo ha resucitado de la muerte como primicias de los que duermen». La frase significaría por tanto, que con la resurrección de Cristo han resucitado y subido al cielo las primicias de la humanidad; la resu-

71 En la *Oratio 38*, 16 hay una bella descripción de la vida de Jesús en este sentido; nótese p. e. el siguiente giro: «Ac quidem paulo post, et Jesum, purgationis meae causa, in Jordane purgari videbis»; cf. también algunas expresiones en paralelo con las de la anáfora: «...et morbos ac languores curare, et mortuos ad vitam lucemque revocare, ... et in crucem tolli, ac peccatum meum cruci secum afligere; ut agnum offerri (προάγειν) ... ut hominem sepultura affici, et ut Deum resurgere, ac postea in caelum ascendere, tandemque cum gloria sua venturum esse». Y la finalidad de todo esto: «Quorum omnium unum hoc caput est, atque unus hic scopus, nimirum mea perfectio et instauratio atque ad primum illum Adamum reditus»; PG 36, 329BC.

Otros datos sobre Jesús, yendo como cordero a la muerte, tenemos en los poemas: el discípulo de Cristo debe imitar la mansedumbre del Salvador, el cual, a pesar de ser Dios y Señor de los relámpagos, «tanquam agnus sine voce ducebatur ad necem», I, II, Poema 25, 240; PG 37, 830.

En otro lugar se dice, que Cristo ha muerto como cordero «por mis propios crímenes», I, I, Poema 6, 78; PG 37, 136.

Sobre los pecados míos, crucificados en la cruz de Cristo, cf. también *Oratio 43*, 64; PG 36, 581A: «nec crucem recusasse, ut peccatum meum afligeret (ἵνα προσηλώσῃ τὴν ἐμὴν ἁμαρτίαν).

72 *Oratio 40*, 45; PG 36, 424BC.

rrección y la ascensión de los demás hombres está pues asegurada, ya que Cristo ha resucitado y ascendido para llevar consigo al hombre, «a ti», que yacías en la tierra postrado. El primero, después los demás; pero de alguna manera ya ha sido en él glorificado anticipadamente el hombre ⁷³.

En resumen, aunque los testimonios aportados no son ciertamente lo suficientemente numerosos y coincidentes, como para establecer una dependencia directa entre el texto anafórico y los escritos de san Gregorio, parece que sí se dan una serie de coincidencias básicas, que permiten aproximar ambos textos y afirmar que la presentación encerrada en esta anáfora acerca de la Historia de Salvación, partiendo de una base común a las anáforas siro-antioquenas, ha sido sin embargo modelada por un cristocentrismo y una visión personalista de la misma, que tienen más probabilidades de encontrar su origen en la teología y la espiritualidad de san Gregorio Nacianceno, que en otra fuente cualquiera. Las coincidencias doctrinales en la presentación y en la explicación del pecado de Adán y de la encarnación del Señor entre uno y otro texto refuerzan esta suposición, que se ve además todavía fortalecida por algunas expresiones coincidentes, aunque éstas no son excesivamente numerosas.

UNA VISION CRITOCENTRICA DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

El análisis que acabamos de hacer nos pone ya en la pista de las perspectivas en que la Historia de Salvación es presentada en esta anáfora, las cuales pueden resumirse en su cristocentrismo y su antropocentrismo.

En cuanto a la primera, no es la única vez que la Historia de Salvación es presentada desde la perspectiva de Cristo en las anáforas. Más bien, al contrario, una presentación de ella centrada en la persona de Cristo la encontramos ya en uno de los textos más clásicos y más antiguos, el de la anáfora de Hipólito. Por otra parte, un cierto cristocentrismo de la Historia de la Salvación es claramente percep-

73 Tal me parece la explicación más clara de este pasaje. Parecida solución da Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora*, 102. La otra frase difícil de entender, «con la palabra restauraste la naturaleza», por el contexto puede referirse a la enseñanza de Jesús o a los milagros obrados con sólo su palabra (cf. Mt 8, 16; Jn 4, 50-53; pero aquí se usa λόγος, mientras que en la anáfora el término es ρήμα).

tible en todas las conmemoraciones histórico-salvíficas de las anáforas: todo converge hacia Cristo, todo encuentra su culminación en Cristo.

La novedad de esta anáfora es sin embargo otra: Cristo es no sólo el signo orientador que aglutina y da sentido, el punto final en el que se concentran todos los hechos salvadores acontecidos en el tiempo, y del que parte una nueva y definitiva etapa de la historia. Cristo es, según nuestro texto, aquel que desde el principio dirige y orienta la historia. Hablando con un cierto lenguaje actual, podríamos decir que Cristo está desde el principio «comprometido» en cada acontecimiento histórico, dándole desde ese momento un claro sentido salvífico centrado en su persona. Como hemos acabado de ver, una tal presentación de Cristo se encuentra ya en los escritos de san Gregorio Nacianceno, y su origen hay que ponerlo en una exaltación de la divinidad de Cristo, y por tanto de su preexistencia, frente a los ataques del arrianismo. Desde el punto de vista de nuestro estudio, la constatación que acabamos de hacer nos lleva a concluir que, por muy poco tradicional que sea esta presentación de Cristo en una anáfora, no puede decirse que manifieste una desviación o corrupción de la línea tradicional a causa de una piedad hipersensibilizada en una dirección sola, sino más bien una afirmación consciente del señorío de Cristo sobre la historia, frente a aquellos que hacían de él ciertamente un protagonista de la historia, pero sujeto a los límites de ella.

En cuanto Señor de la historia es pues presentado Cristo a lo largo de ella como creador de la naturaleza; como plasmador y artesano del hombre, a quien rodea de especiales atenciones; como protagonista y dispensador de la economía veterotestamentaria tras el pecado del hombre; como consumidor de la salvación definitiva en el tiempo de su vida entre los hombres y de su muerte y resurrección. Se evidencia así con una fuerza especialmente intensa la unión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, cuyo protagonista es para este texto el mismo. Y, lo que es más notable todavía, se pone de relieve la unión de todo el tiempo existente: desde la creación de los primeros seres hasta el momento de la parusía. Es ésta una amplia visión de la historia, que abarca consigo los tiempos pre-históricos y meta-históricos, todos ellos unidos a los tiempos históricos del A y NT mediante un doble lazo: quien los domina y rige es siempre Cristo; hacia donde se dirigen y para quien existen es siempre el hombre. Y en este sentido se dibuja una concepción de la historia grandiosa y de

dimensiones no ya cósmicas, sino aún superadoras de este mismo concepto.

Dentro de esta concepción global de la Historia de la Salvación se perfila un doble esquema paralelo, que revela el sentido de cada etapa de la historia. En cada esquema hay un punto central, precedido de una etapa preparatoria y seguido de un enlace diferente:

Esquema 1°:

- etapa preparatoria: la creación para el hombre;
- punto central: plasmación del hombre y asignación de un elevado destino para él;
- desenlace: fracaso del hombre.

Esquema 2°:

- etapa preparatoria: economía veterotestamentaria;
- punto central: encarnación del Verbo;
- desenlace: por su vida y por su muerte gloriosa Cristo nos consigue el destino perdido, llevándonos con El a la gloria.

Es notable cómo la encarnación del Verbo, cuyos lazos con la etapa central, lazos que son incluso literarios, hemos ya subrayado, es situada en el centro del segundo esquema. La concepción de la Historia de la Salvación que aquí se revela parece depender de la doctrina de san Gregorio Nacianceno, tal como hemos querido mostrar anteriormente. En el fondo subyace la teología de los dos Adán que este Padre, con tal ocasión, explícitamente elabora, dentro de unos cánones que son tradicionales desde san Pablo. La pasión - muerte - resurrección de Cristo (la muerte gloriosa) son así presentados como la manifestación suprema de la misericordia divina y como la consumación de lo comenzado con la encarnación del Verbo. Y su vida entre los hombres sobre la tierra como una acción pedagógica que explicita el sentido de su venida al mundo y prepara a la consumación de sus últimos misterios.

Dentro de esta perspectiva es interesante notar, cómo cada etapa y acontecimiento de la vida del Señor es interpretada en clave salvífica: la encarnación, como superación definitiva del fracaso del primer hombre; los acontecimientos de la vida histórica de Jesús, como manifestación de su ἐξουσία, de su poder regenerador; los sucesos de la pasión, como expresión de su economía misericordiosa; la cruz,

como prueba de su solicitud; la sepultura, es decir, la muerte, como expresión de la muerte del pecado; la resurrección - ascensión, como primicia de la victoria del hombre; la parusía, como garantía de la permanencia de esta victoria.

Sin embargo, tan acentuado cristocentrismo ha conducido a una casi anulación de la perspectiva trinitaria, que en otras anáforas, y especialmente en la bizantina de san Basilio, había sido integrada tan equilibradamente en la presentación de la economía salvadora. La breve alusión al Padre y al Espíritu en la súplica de la celebración divina antes del Sanctus, la mención del Espíritu Santo en la epiclesis y la glorificación final en la doxología que cierra la anáfora nos muestran ciertamente, que el autor de la anáfora se mueve en la ortodoxia, pero no logra disipar la impresión adquirida de que estamos en el límite de un camino, el cual con un poco más llevaría a formulaciones aberrantes.

UNA VISION ANTROPOCENTRICA DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

Ya hemos aludido a esta perspectiva histórico-salvífica en la conmemoración de la anáfora de san Gregorio. Se trata en efecto de una visión integral, que comprende desde la creación hasta la parusía y que está centrada en Cristo y en el hombre. Este último aspecto es insistentemente subrayado mediante el estilo de primera persona, en que se desarrolla toda esta sección: «para mí», «por mí», «a mí», «me», «yo». El hombre se presenta así como el centro del amor de Dios en la obra de la creación y en el camino hacia la salvación.

Pero los datos más sobresalientes de esta manera de expresarse son el de la solidaridad y el de la personalización; con ambos se califica de una manera especial en esta anáfora a la Historia de la Salvación. Algo semejante ocurre en la anáfora alejandrina de san Basilio, y es digno de notar, que sea precisamente en un texto que pertenece al mismo contexto humano y espiritual que este otro. Sólo que aquí esta solidaridad es más insistente aún y toma acentos dramáticos: la creación ha sido llevada a cabo «por mí»; el primer pecado lo he cometido «yo»; es «a mí» a quien se buscaba salvar a lo largo del AT; y soy «yo» el salvado por la vida - muerte - resurrección de Cristo, llevada a cabo en el tiempo neotestamentario. La Historia de la Salvación no es, según esto, una mera sucesión de tiempos y espacios, en un lugar y un momento determinado de los cuales yo aparezco para

participar en ella. Más bien, toda entera se hace presente en mí, toda ella me concierne, desde su primer momento hasta el último. El hombre de hoy es presentado así como el ser solidario con el primer Adán y, en consecuencia, también con el segundo.

Podría pensarse que se trata simplemente de la expresión literaria de una piedad determinada, una piedad que lleva en esta anáfora a sus últimas consecuencias la afirmación de la divinidad de Cristo. Pero la doctrina básica de san Gregorio, que hemos repasado, sobre todo en esos dos momentos cruciales del primer pecado y de la encarnación de Cristo, nos deben hacer pensar más bien que, por debajo de las fórmulas, hay una reflexión consciente acerca de la solidaridad del hombre con Adán y con Cristo, un desarrollo de la doctrina paulina expresada en textos como Rom 5, 12-21; 6, 1-7.

De esta manera se prepara el camino a una comprensión de la Eucaristía como sacramento, en el cual la consumación de la salvación por Cristo mediante su muerte - resurrección no son más que la continuación en el tiempo de la Iglesia de esa historia salvífica, que ya desde el principio es dirigida hacia mí. Y también se prepara el camino a una comprensión más exacta de esa dimensión vertical de la Historia de Salvación, que el sacramento actúa. Es más, la noción de tiempo en un texto como el que tenemos delante queda superada por la vivencia de esa solidaridad personal, en que el participante de esta eucaristía se ve sumergido. Y la razón de esta superación de la noción de tiempo se basa en la identificación con Adán y con Cristo: en ellos hemos vivido ya cada uno de nosotros la peripecia de la salvación; en Cristo la revivimos hoy mediante la Eucaristía. Este es a mi modo de ver el resumen de la dimensión antropocéntrica de la salvación, que presenta esta anáfora.

Una pregunta se nos viene sin embargo inmediatamente: una visión como la expuesta, ¿no presenta a la salvación como algo ya realizado, como algo completo ya ahora? ¿No cerrará la puerta a la perspectiva de «cumplimiento» de esta salvación, que no es aún realidad acabada?

Evidentemente la insistencia de esta anáfora, como por lo demás sucede en casi todas las otras anáforas orientales, acentúa el hecho de que ya hemos sido salvados. Pero hay también en ella una conciencia bastante clara de que *todavía* no hemos sido salvados, no hemos adquirido la salvación completa. El tono de súplica de la ple-

garia de la celebración divina antes del Sanctus, la cual pide ser agregados a la liturgia celeste, y la mención en la conmemoración salvífica del dato de la parusía, como algo que nos ha sido revelado como juicio, al cual habremos de someternos, están indicando que, a pesar de todo el optimismo por la salvación ya realizada en Cristo, optimismo justo por lo demás y con hondas raíces bíblicas, sin embargo se tiene conciencia de que *aún no* hemos sido agregados definitivamente a la liturgia celeste, de que *todavía no* hemos pasado el momento del juicio definitivo.

La tensión tan característica entre el *ya* y el *todavía no* es así fundamentalmente respetada en esta presentación de la Historia de la Salvación. Y las intervenciones del pueblo, aunque quizá sean en gran parte más tardías que el texto de la anáfora, subrayan esta convicción, expresando como en una cadencia constante, con su «Señor, ten piedad», a la vez la conciencia de nuestra salvación aún no consumada, y la confianza en la misericordia, en la filantropía divina, que llevará sin duda en nosotros a término la obra comenzada.

A LA CONQUISTA DE LA VIDA PERDIDA

Si tuviéramos que resumir ahora la idea rectora o la perspectiva central, bajo la cual la Historia de la Salvación es delineada en esta conmemoración, lo haría con el título de este párrafo, o quizá, personalizando al estilo de la misma anáfora, con esta pequeña variante del mismo: «A la conquista de mi vida perdida».

En efecto, basándonos en la interpretación que hemos hecho de los textos de la anáfora, ayudados por la doctrina de san Gregorio, toda la historia del hombre es presentada en un primer momento como la obra de Cristo-Dios, para que el hombre pueda conquistar libremente el «árbol de la vida», la vida superior a la que desde el principio ha sido llamado. Cuando el hombre fracasa en esta empresa y lo que conquista para sí es una «sentencia de muerte», todos los esfuerzos de Cristo-Dios a lo largo del AT van encaminados a preparar de nuevo al hombre el acceso a esta vida perdida. En este sentido hemos interpretado el denso pasaje de la anáfora referido a la encarnación. La diferencia es que la vida, perdida por Adán en representación mía, y conmigo de todos los hombres, me es ahora conquistada por Cristo, que se hace como yo, y en quien mi naturaleza es bendita y las primicias de todo hombre son ya introducidas

en la vida gloriosa, mientras que el pecado, origen de la muerte, es aniquilado en su misma muerte.

Esta peripecia, acontecida ya en el lapso de tiempo que va desde la creación hasta la resurrección, es una peripecia a la que yo no soy ajeno, pues de algún modo he participado en ella; y es también mi peripecia personal en este momento concreto de mi vida. Pero yo puedo afrontarla con confianza, porque tengo el testimonio de la filantropía de Cristo, el mismo que ahora se me hace presente en la Eucaristía.

3. Dimensión vertical de la Historia de la Salvación.

Te ofrezco los signos (σύμβολα) de esta liberación mía,
a tus palabras adscribo el cumplimiento de los hechos.
Tú me entregaste a mí esta mística participación
de tu carne en pan y vino ⁷⁴.

P. Creemos.

En efecto (γάρ), la noche en que tú a ti mismo
te entregaste por tu propio poder,

P. Creemos ⁷⁵.

tomando pan
en tus santas e incontaminadas e irrepreensibles ⁷⁶ manos,
moviste la cabeza hacia arriba,
hacia tu propio Padre, nuestro Dios y Dios de todas las cosas,
diste gracias, bendijiste, santificaste, lo partiste,
lo distribuiste entre tus santos discípulos y apóstoles
diciendo:
Tomad, comed,
esto es mi cuerpo,
partido por vosotros y por muchos

⁷⁴ «Tú me entregaste ... vino» / «Tú me entregaste esta liturgia llena de misterio (μυστήριον), tú me has dado parte (μετάληψις) en tu carne (σάρξ) mediante pan y vino»: texto copto.

⁷⁵ «Creemos» / om: texto copto.

⁷⁶ «irrepreensibles» / add «bienaventuradas y salvadoras»: texto copto.

«manos» / add: «P. Creemos que así es en verdad. Amén»: texto copto.

El texto copto introduce una serie de intervenciones del diácono y el pueblo a lo largo del relato institucional y de la epiclesis, todas ellas provenientes de la tradición egipcia, y por tanto no pertenecientes al original. Las dos más interesantes en el relato institucional, por el significado dogmático que pueden tener, son las situadas tras las palabras sobre el pan («Así es en verdad. Amén») y sobre el cáliz («De nuevo así es en verdad. Amén»); cf. el texto en E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora*, 34 ss., así como el juicio de Engberding en OCH 42 (1958) 138.

y entregado para perdón de los pecados.

Haced esto en memorial mío.

Igualmente después de cenar,

tomando un cáliz,

mezclaste en él zumo de vid y agua,

diste gracias, bendijiste, santificaste ⁷⁷,

lo distribuiste entre tus santos discípulos y apóstoles

diciendo:

Bebed todos de él,

esta es mi sangre

la de la Nueva Alianza,

derramada por vosotros y por muchos

para perdón de los pecados.

Haced esto en memorial mío.

Cuantas veces en efecto comáis este pan

y bebáis de este cáliz,

anunciáis mi muerte

y confesáis mi resurrección ⁷⁸

hasta que venga.

P. Amén (tres veces).

Tu muerte, Señor, anunciamos,

y tu santa resurrección y ascensión confesamos ⁷⁹.

Así, pues, Dominador, recordando

el ⁸⁰ descenso (συνκαταβάσεως) a la tierra

y la muerte salvadora

y tu sepultura de tres días

y la resurrección de los muertos

y el retorno a los cielos

y la sesión a la derecha del Padre

y tu futura segunda y tremenda y gloriosa parusía de los cielos,

(en voz alta) ofreciéndote ⁸¹ lo que es tuyo de tus dones,

en todo y por todo y en todas las cosas,

**P. te alabamos, te bendecimos [te damos gracias, Señor,
y te rogamos, Dios nuestro] ⁸².**

D. Inclinaos ante Dios con temor.

Tú mismo, pues, Dominador,

transforma (μεταποιήσον) con tu voz los dones presentados:

⁷⁷ «santificaste» / add: «probaste»: texto copto.

⁷⁸ «resurrección» / add: «y hacéis mi memorial»: texto copto.

⁷⁹ «confesamos» / add: «Te alabamos, te bendecimos, te damos gracias, Señor, y te rogamos, Dios nuestro»: texto copto.

⁸⁰ «el» / «tú»: en toda la anámnesis el texto copto usa siempre «tú» en lugar del artículo «el».

⁸¹ «ofreciéndote» / «te ofrecemos»: texto copto.

⁸² «Te alabamos ... nuestro» / om: texto copto.

Tú mismo que estás presente (παρών),
 perfecciona esta misma liturgia;
 Tú mismo conserva en nosotros
 la memoria (μνήμην) de tu culto (λατρείας);
 Tú mismo envía a tu Espíritu Santísimo ⁸³,
 para que, viniendo, con su santa, buena y gloriosa presencia ⁸⁴
 santifique y transforme
 estos preciosos y santos ⁸⁵ dones presentados
 en el mismo cuerpo y sangre de nuestra redención,

D. Estemos atentos.

P. Amén.

y haga que este pan se convierta (γίνεται)
 en tu santo cuerpo ⁸⁶,
 Señor Dios y Salvador y Rey universal nuestro, Jesucristo,
 para perdón de los pecados
 y para vida eterna de los participantes en él;

P. Amén.

y que este cáliz (se convierta en)
 tu preciosa sangre de la Nueva Alianza ⁸⁷,
 Señor Dios y Salvador y Rey universal nuestro, Jesucristo,
 para perdón de los pecados
 y para vida eterna de los participantes en él.

P. Amén ⁸⁸.

(Siguen las intercesiones).

... Para que en esto como en todo
 sea glorificado y exaltado y alabado
 y bendecido y santificado
 tu santísimo y precioso y bendito Nombre,
 con tu inmaculado Padre y Espíritu Santo.

P. Como era y es y será [por generación de generación
 y por los siglos de los siglos.
 Amén] ⁸⁹.

83 «Tú mismo ... santísimo» / «Envía tú sobre nosotros la gracia de tu Espíritu Santo»: texto copto.

84 «viniendo ... presencia» / om: texto copto.

85 «preciosos y santos» / om: texto copto.

86 «cuerpo» / add: «P. Creo»: texto copto.

87 «Alianza» / add: «P. Creo»: texto copto.

88 «Amén» / add: «Amén. Amén. Señor, ten piedad»: texto copto.

89 El texto copto ha colocado esta conclusión delante de la doxología; falsamente, cf. H. Engberding, OCh 42 (1958) 140.

Con respecto al texto base para nuestro estudio, digamos que de nuevo podemos elaborar nuestra reflexión fundándonos en el texto griego, que parece mejor conservado y menos evolucionado, aunque en él se notan claros indicios de la tradición egipcia ⁹⁰.

DEL MEMORIAL LITERARIO AL MEMORIAL CULTUAL

El primer problema de interpretación nos lo plantea la frase de enlace entre la conmemoración neotestamentaria y el relato institucional. Aunque por el estilo literario, sobre todo por la redacción en ese estilo personal que ya conocemos, pertenece al pasaje anterior, por el contenido se refiere al relato institucional, al que introduce.

Este tipo de introducciones al relato institucional lo conocemos ya en cierto modo. Se da frecuentemente en aquellas anáforas, cuya conmemoración salvífica ha sido prolongada más allá del momento histórico «antes de la pasión». Algunos ejemplos: la anáfora de las Constituciones Apostólicas, las recensiones alejandrina y bizantina de la anáfora de san Basilio, las anáforas siro-orientales de Nestorio y del fragmento persa del siglo VI. En todos los casos se llega, con pequeñas variantes de contenido, a la conclusión de que estas frases de enlace tienen la misión de situar el relato institucional y lo que sigue en su exacto contexto teológico y litúrgico: indican el paso del memorial literario al memorial cultural, introduciendo el relato institucional en el contexto teológico de este memorial cultural ⁹¹.

A mi modo de ver éste es también el significado fundamental de la introducción al reino institucional en esta anáfora. Pero para decirlo con seguridad, hemos de establecer el significado exacto de las frases, significado que no es inmediatamente perceptible.

Ya la primera frase necesita una explicación: «Te ofrezco (προσφέρω) los signos (σύμβολα) de esta liberación (ἐλευθερίας) mía». El término clave es «símbolos de mi liberación». J. Betz, estudiando el sig-

⁹⁰ La variante copta de la frase de enlace muestra que no ha sido bien entendida por el que la tradujo del griego. En cuanto a las intervenciones del diácono y del pueblo en el relato institucional y en la epiclesis, ya hemos dicho que son fundamentalmente de procedencia egipcia. Egiptia parece también la doble repetición del «Haced esto en memorial mío». En cuanto a la anámnesis, la falta del pronombre «tú» en algunas proposiciones es la «lectio difficilior», aunque el sentido es sustancialmente el mismo en uno y otro texto. El final de la anámnesis en el texto copto coincide plenamente con la recensión copta de san Basilio. En ambas recensiones encontramos la clásica variante egipcia «de tus dones».

⁹¹ Espero demostrar esto en un estudio más amplio, próximo a aparecer.

nificado de «símbolo» en los siglos III-IV en cuanto que se aplica a la Eucaristía, llega a la conclusión de que las especies eucarísticas, el pan y el vino, son llamados símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo en cuanto que «presentan en imagen la obra salvadora de Jesús, el destino de su cuerpo y de su sangre. Así, en lo que sucede con los elementos eucarísticos, se presencializa lo que ya ha sucedido una vez en y con el cuerpo y la sangre de Jesús»⁹². Los «símbolos de mi liberación» son por tanto el pan y el vino, en cuanto que presentan en imagen la obra salvadora de Jesús, recordando a su cuerpo, su sangre y su destino, es decir, la muerte-resurrección que Jesús unió a estos elementos y que son la causa de mi liberación.

92 «Brot und Wein weissen Symbole des Leibes und Blutes Christi, insofern sie das Heilwerk Jesu, das Schicksal seines Leibes und Blutes sinnbildlich darstellen. In dem, was mit den Elementen geschieht, wird das, was einst mit und an dem Leibe und Blute Jesu geschah, vergegenwärtigt», J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I*, 1 (Friburgo Br. 1954), 219. Betz llega a esta conclusión tras un estudio de varios pasajes de Eusebio de Cesarea, en los cuales se pone de relieve el carácter memorial conmemorativo de esta expresión y su relación con la obra salvadora de Jesús. El pasaje más interesante se encuentra en la *Demonstratio Evangelica*, 8, 1: «...él (Cristo) entregaba a sus discípulos los símbolos de la economía profetizada, mandando que fuera hecha la imagen (εἰκόνα) de su propio cuerpo. Porque ... ya no aceptaba los sacrificios cruentos, ni las inmolaciones de diferentes animales prescritos por Moisés en la Ley, sino que les confiaba el usar el pan como símbolo de su propio cuerpo ...» (vid. texto y contexto en PG 22, 593C-596B; traducción de J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, I (Madrid 1952-54) 201-203 [TEP1]). En este texto aparece claro, que «símbolo del cuerpo» está puesto en contraposición a los sacrificios del AT y en estrecha relación con la economía salvadora de Jesús. Así, el mismo Eusebio de Cesarea puede hablar del símbolo del cuerpo y sangre de Cristo como de los «símbolos inefables de la pasión salvadora» (*Historia ecclesiastica* X, 3, 3; ed. de A. Velasco Delgado (BAC, Madrid 1973) II, 594; TEP I, 210). La conclusión de todo el estudio de Betz sobre este término en el s. IV es la siguiente: «Symbole heissen die liturgischen Handlungen, aber auch die Elemente. Sie heissen so, weil durch sie das Gedächtnis oder die Wirkung der einstigen Heilstat Christi zustande kommt. Das, was jetzt mit und an den Elementen geschieht, ist also die ontische Grundlage für die Anamnesis, für die Gegenwart der vorgegangenen Heilstat. Die Symbolen-Aussagen der Väter weisen in die Richtung der relativen und symbolischen Gegenwartsweise» (o. c., 222).

No he encontrado en san Gregorio la expresión «ofrecer los símbolos» referida a la Eucaristía, pero sí la expresión «ofrecer los antitipos», y precisamente con la misma connotación salvífica que encontramos aquí referida a los símbolos; así, cuando afirma que sólo es digno del gran sacrificio de Cristo el que antes se ha ofrecido a sí mismo a Dios como hostia viva y santa; sólo entonces, continúa, puede uno atreverse a «ofrecerle el sacrificio externo, antitipo de los grandes misterios (es decir, de los acontecimientos salvadores) de Cristo» (*Oratio* 2, 95; PG 35, 497AB; TEP I, 411). En otra ocasión san Gregorio califica al pan y al vino que están sobre el altar como «tipos de mi salvación (τύπους τῆς ἡμῶν σωτηρίας), que yo realizo (τελῶ) con la misma boca con que te presento estas súplicas, es decir, el misterio (μυσταγογία) sagrado y que nos lleva al cielo» (*Oratio* 17, 12; MG 35, 980AB; TEP I, 413-14).

La segunda frase es más difícil todavía. En griego dice: τοῖς ῥημασί σου ἐπιγράφω τὰ πράγματα. Según Hammerschmidt la frase, en unión de la anterior, habría de ser glosada así: yo te ofrezco esta oblación, pero el cumplimiento de tu promesa de hacerla aceptable, convirtiéndola en el cuerpo y la sangre de Cristo, debo yo dejarlo a tus palabras, que van ciertamente a ser pronunciadas ahora⁹³. Engberding sin embargo no acepta esta interpretación y propone otra, a mi juicio, más aceptable por más ajustada al significado de las palabras griegas: la realización del rito de la cena (τὰ πράγματα) acontece según la primitiva indicación de Jesús (τοῖς ῥημασί σου); por eso ἐπιγράφω, es decir, lo «adscribo a tus palabras». Cuáles sean esas indicaciones o palabras de Jesús, viene explicitado a continuación: «tú me entregaste a mí esta mística participación de tu carne en pan y vino. En efecto...»⁹⁴; es decir, este modo de realizar el rito me ha sido entregado por Cristo mismo, y mediante él yo participo sacramentalmente (mistéricamente, μυστικῆν) en su carne, participando del pan y del vino.

En resumen, el sentido de toda esta difícil introducción parece ser el siguiente: después de haber recordado toda la obra salvadora de Cristo, presento ahora el pan y el vino, que son los símbolos de esa obra salvadora, en cuanto que, siguiendo el modo de actuar de Jesús en su última cena y repitiendo sus palabras, yo participo sacramentalmente de su carne y de su sangre mediante la participación en el pan y en el vino. De esta manera, el relato institucional queda perfectamente situado no en el terreno de los hechos históricos que se recuerdan, sino en la categoría de las acciones sacramentales; porque el sacerdote, al repetir las palabras y gestos recibidos de Jesús, hace del pan y del vino símbolos que presencian mi salvación-liberación por Cristo, haciéndome participar sacramentalmente (mistéricamente en su carne).

93 «Die Erfüllung deiner Verheissung muss ich deinen Worten, die nun gleich zu sprechen sind, überlassen», *Die koptische Gregoriosanaphora*, 103. La explicación podría apoyarse en la importancia que san Gregorio concede a las palabras del sacerdote, como realizadoras del sacrificio (cf. el último texto de san Gregorio citado en la nota anterior, y aquel otro en que san Gregorio subraya, cómo el medio que causa la presencialización del acontecimiento salvador de Jesús son las palabras del sacerdote, el cual en la Misa «atrae al Verbo con la palabra (λόγῳ), cuando con sección incruenta corta el cuerpo y la sangre del Señor, usando como espada la voz», *Epistola 171*; PG 37, 280C-281A; TEP I, 421-22). Nótese sin embargo, que en la anáfora no se habla de las palabras del sacerdote, sino de las palabras de Jesús.

94 «Der Vollzug (πράγματα) des Ritus (des Abendmahles) geschieht auf des Herren ureigenste Weisung (ῥημασί σου) hin. Daher «ἐπιγράφω: ich schreibe es deinem Worte zu». Daher auch der sofort anschliessende Satz...» (OCh 42 (1958) 135).

El relato institucional queda así inserto también en la anámnesis, como imbricado en ella. Y la anámnesis litúrgica no hace más que expresar esta realidad: haciendo memoria, o mejor, celebrando el memorial cultural de los misterios salvadores de Cristo, ofrecemos el pan y el vino, que son ya la presencialización de su cuerpo y sangre, y, a la vez, de mi salvación.

Desde el punto de vista formal, la anámnesis con respecto a otras anáforas del mismo tipo añade sólo un nuevo detalle: en ella queda integrada también la encarnación, la «synkatábasis» de Cristo a la tierra; tal rasgo añadido está en perfecta lógica con una anáfora que da tanta importancia a la encarnación de Cristo, y muestra palpablemente cómo toda la obra salvadora de Cristo, presencializada en la Eucaristía, encuentra su unidad en el misterio pascual de su muerte - resurrección⁹⁵.

LA ACCION DEL ESPIRITU

La interpretación que hemos dado a la unidad relato institucional - anámnesis plantea ahora la siguiente pregunta: si la unión de ambas partes litúrgicas expresan y hacen presente en la celebración el cuerpo y la sangre de Cristo y la salvación a ellos conexas, ¿cuál es la función de la epiclesis?, ¿puede hablarse aún de su fuerza consecratoria, aunque lo exprese gramaticalmente?

Una vez más hay que decir, que esta pregunta está planteada desde una lógica occidental excesivamente preocupada por el «momento de la consagración». El pensamiento oriental no se mueve sin embargo en estas coordenadas. Un análisis un poco profundo de la epiclesis de esta anáfora nos lo vuelve a mostrar⁹⁶.

⁹⁵ Salvo este rasgo, todo lo demás de la anámnesis muestra una estrecha dependencia de la anámnesis de la anáfora de Santiago; cf. E. Hammerschmidt, *Die koptische*, 177-78; H. Engberding, *OCh* 42 (1958) 137.

⁹⁶ La epiclesis de esta anáfora, salvo las frases introductorias, depende en gran parte de la anáfora de Santiago. B. Botte, que ha mostrado este hecho, afirma sin embargo que la frase «Tú mismo envía tu Espíritu Santísimo [para que viniendo con su santa buena y gloriosa presencia, santifique y transforme estos preciosos y santos dones presentados], habría sido introducida en Santiago, a partir de la anáfora de Gregorio, excepto lo puesto entre paréntesis (cf. 'L'épiclesse dans les liturgies syriennes orientales', *Sacris Erudiri* 6 (1954) 56). Engberding cree sin embargo, que esto no es cierto, pues, dadas todas las influencias existentes en la anáfora de Gregorio por parte de Santiago, la presunción está por lo contrario. Por eso, aunque esta frase sea un doblote en Santiago, su origen habría que bus-

En primer lugar, encontramos intervenciones del pueblo, que son paralelas a las encontradas en el relato institucional (sobre todo en la versión copta), y que muestran la veneración ante lo que se cree que sucede en la epiclesis. Pero además, tropezamos con la expresión «Tú mismo que estás presente (παρών) perfecciona esta mística liturgia». El texto copto precisa: «Tú que estás aquí entre nosotros». Ahora bien, ¿cómo puede explicarse, que se pida la realización de la presencia eucarística en la epiclesis y a la vez se confiese esta presencia? Toda lógica falla, y solamente podemos encontrar una solución, sin forzar el texto interpretando la expresión de una presencia genérica de Cristo totalmente fuera de contexto, si, como dice Hammerschmidt, dejamos lejos de esta expresión toda interpretación demasiado sistemática según el modo de pensar occidental, y admitimos que el relato institucional con la anámnesis y la epiclesis componen «un todo orgánico, en el cual no se puede precisar cuándo exactamente acontece el cambio»⁹⁷.

Lo que se ha dicho a propósito de la acción del Espíritu Santo en la epiclesis de la anáfora de san Basilio⁹⁸, puede bastar para explicar

carlo en otro lugar distinto de la anáfora de Gregorio, la cual ya la habría recibido de la misma anáfora de Santiago. De este modo, además de permanecer en la regla común (dependencia de Gregorio respecto a Santiago), se explicaría también, cómo la frase «para que uniendo», que ciertamente pertenece a Santiago, se habría introducido también en Gregorio (cf. cita en nota anterior).

⁹⁷ *Die koptische Gregoriosanaphora*, 135. El autor dice: «Zwischen den Texten dieser Stellen besteht ein lebendiges Hin und Wieder, Auf und Ab, das eine gewisse Spannung enthält, der Wanderung nicht zulässt. Wenn der Liturg den Einsetzungsbericht gesprochen hat, verweilt er gleichsam nochmals und lässt das Geschehen erneut durch die Gnadenwirkung des heiligen Geistes sich vollziehen».

⁹⁸ Cf. J.-M. R. Tillard, 'L'Eucharistie et le Saint-Esprit', *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1968) 363-87.

este modo unitario y global de entender la realidad sacramental como una acción de Cristo ἐν πνεύματι, sin que debamos intentar una disección de momentos, que ciertamente nos haría perder de vista el interno dinamismo unitario, según el cual la anáfora oriental concibe y expresa la realidad sacramental eucarística⁹⁹.

José Manuel Sánchez Caro

99 Una confirmación de la unidad relato institucional - epiclesis podría también aducirse a partir de la extraña frase: «Tú mismo conserva en nosotros la memoria de tu culto», sobre todo si entendemos por «culto» (λατρεία) el culto eucarístico, y más concretamente la cena celebrada por Jesús, cuyos gestos y palabras hemos repetido en esta Eucaristía. En este sentido, la petición podría tener dos sentidos: que permanezca en nosotros el recuerdo (sicológico) de la celebración de Jesús y su repetición litúrgica en la Eucaristía celebrada, o quizá, más probablemente, que permanezca en nosotros el memorial celebrado, mediante el cual se hace presente sacramentalmente la salvación que Cristo nos trae. En ambos casos, estamos pidiendo que Cristo consolide en nosotros algo ya realizado, y que sin embargo el Espíritu Santo va a realizar ahora, como pedimos en la epiclesis.

La interpretación de λατρεία referida al culto eucarístico encuentra fundamento en la anáfora de san Marcos, papiro de Estrasburgo, donde la Eucaristía es denominada ἀνάμνησκον λατρείαν (PE 116; cf. también la versión griega melquita, PE 102).

Además, la unidad de acción entre Jesús y el Espíritu está claramente expresada en esta epiclesis, cuando se pide la transformación de los elementos con el mismo verbo a uno y a otro: «Tú mismo transforma con tu voz los dones presentados»; «Tú mismo envía tu Espíritu Santísimo, para que ... santifique y transforme estos preciosos y santos dones presentados».