

**RELACION ENTRE ANAFORA Y LECTURAS BÍBLICAS  
EN EL DOMINGO DE LA SAMARITANA  
DE LA LITURGIA CUARESIMAL HISPÁNICA \***

INTRODUCCION

El presente trabajo, titulado: *La relación de la Anáfora y las Lecturas Bíblicas en los domingos cuaresmales de la liturgia hispánica* es el resultado de mis estudios doctorales en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, de investigación, análisis y redacción de uno de los aspectos tan importantes, como el que acabamos de enunciar.

Aquí presentamos una síntesis y un extracto de nuestro trabajo, que avala la relación de la anáfora, de la Oración eucarística y la Palabra de Dios, de la Sagrada Escritura en la celebración de la Divina Eucaristía en los domingos de la Cuaresma hispánica. Sobresale la relación entre la celebración, la Liturgia Eucarística y la Sagrada Escritura; la celebración sobre la cual la Iglesia hispánica, como también las demás Iglesias cristianas primitivas, fundamenta la evangelización, anuncia y celebra la historia de la salva-

\* El Rvdo. P. Teofil Moldovan, presbítero rumano de confesión ortodoxa, ha presentado en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca su tesis doctoral en Sagrada Teología. Becario del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII» de dicha Universidad es deber de *Diálogo Ecuménico* ofrecer a sus lectores el extracto que le permitirá ser contado entre los doctores de la Pontificia Salmantina. (Nota del Consejo de Redacción).

ción y, de forma desdoblada, desarrolla su catequesis de los misterios, la profundidad del aspecto penitencial y catecumenal.

Viniendo de la capital de Transilvania rumana (Cluj-Napoca), sacerdote-párroco ortodoxo rumano y profesor de Liturgia del Seminario Teológico Ortodoxo Rumano de la misma ciudad, licenciado en la Facultad de Teología Ortodoxa de Sibiu, allí hemos estudiado a fondo las Liturgias y las anáforas orientales. Aquí, en Salamanca y Madrid, hemos estudiado los textos eucológicos hispánicos, concretamente las anáforas de las dos tradiciones hispánicas de los domingos de su Cuaresma y su relación con las lecturas bíblicas correspondientes a tales celebraciones eucarísticas. Es decir, cómo lee, cómo interpreta, cómo la anáfora de la Liturgia hispánica —en su peculiaridad y libertad— convierte la palabra de Dios, la Sagrada Escritura, en oración eucarística e implícitamente en homilía sacramental.

Encontramos una liturgia local (hispánica) que fracciona la historia de la salvación al hilo de las lecturas bíblicas que se leen en cada domingo de la Cuaresma hispánica. Esto significa una novedad frente al Oriente, que lee en sus anáforas la historia de la salvación de forma global. Este punto lo señalo simplemente varias veces en mi tesis, pero no entro a fondo en él, porque a mi juicio supone tener suficiente peso para una nueva tesis doctoral. Me ciño a mi tema: anáfora - lecturas bíblicas, porque se me ha revelado una Liturgia antigua, local, que constituye una gran actualidad en la misma Teología de hoy, y, concretamente, en las discusiones ecuménicas interconfesionales de hoy: en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, Conferencia de las Iglesias Europeas, punto principal en el Documento sobre la Liturgia en los trabajos del Concilio Vaticano II y, sobre todo, en los diálogos teológicos interconfesionales, etc.

Nuestro trabajo se encuadra en la línea de la investigación abierta en la última década sobre aspectos concretos y precisos de la Liturgia hispánica antigua.

El tema en sí constituye una novedad, sin haber sido *ex profeso* investigado y estudiado hasta ahora.

He presentado la fuerza catequética y pastoral, que significa esta lectura, que las anáforas hispánicas hacen de los relatos bíblicos clásicos (evangelios de la Cuaresma

hispánica: Samaritana, Caeco nato, Lázaro, Ramos y otros, como: Mediante die festo, la comparación entre el primer y el segundo Adán, etc.). El estudio de estas anáforas contiene una riqueza de temas que autentifican la ortodoxia de la doctrina hispánica, temas (cristológico-trinitario, catecumenal, pastoral, espiritual, etc.), que hubieran pedido cada uno un desarrollo mayor y que yo he tenido que circunscribir según la metodología que ha pedido mi tesis.

Estudiando las anáforas he podido demostrar que está implícita en las mismas la gran riqueza de la vida de la Iglesia hispánica de aquellos siglos, por ejemplo: las controversias doctrinales de entonces: priscilianismo, arrianismo (como se ve, preocupación de formular «Credos» en casi todos los Concilios hispánicos —a los que tanto aludimos—, credos que conectan con los Símbolos de Fe de los Concilios Ecuménicos: Nicea, 325; Constantinopla, 381; Calcedonia, 451) y que incluyen particularidades hispánicas de gran alcance, fuera del *consensus Ecclesiae*, como por ejemplo la controversia del «*Filioque*».

También, la riqueza pastoral de la Iglesia hispánica de entonces, que se advierte en las dimensiones catecumenales y penitenciales, tan presentes en las anáforas que estudiamos. Asimismo, la peculiaridad del lenguaje, tan lleno de imágenes y, a la vez, tan incisivo, así como su peculiaridad al tratar el texto bíblico.

Otro punto que me ha llamado la atención y he estudiado es la peculiaridad de la estructura interna de la anáfora hispánica, que toma con mucha libertad la trabazón tan fuerte que ya existía en las grandes anáforas de Oriente: baste como ejemplo más sobresaliente el modo en que aparecen redactadas las epíclesis en la Liturgia hispánica. Luego, la relación cristológica entre el Post Sanctus y el Post Pridie (este último más de tipo sacramental).

He encontrado en mi investigación y estudio sobre las anáforas hispánicas lo que yo he llamado ecumenismo interno de la Liturgia hispánica, no sólo entre las dos tradiciones A y B de la Península Ibérica, sino también al incorporar en su *corpus* diversas tendencias, tanto de Occidente, como de Oriente.

He demostrado, como decía, que hay una estrecha relación entre la Sagrada Escritura y la Liturgia, entre la

Palabra de Dios y la oración de la Iglesia, la oración sacramental-mistagógica. Entre la evangelización y el memorial, anámnesis y epiclesis de la Eucaristía hay siempre un leccionario litúrgico.

Y no es extraño, porque la Tradición Santa de los Padres conservó intacta la lectura y la interpretación de las Escrituras en la vida litúrgica de la Iglesia.

Mediante la Eucaristía (Liturgia de la Palabra y Liturgia Eucarística), por su peculiaridad, de forma precisa, desdoblada, actualiza la historia de la salvación, la vida y la actividad redentora de Nuestro Señor Jesucristo y, apoyándose en las lecturas vetero y neotestamentarias, la anáfora asumiendo, leyendo e interpretando la Escritura, hace de la misma —de forma sacramental y mistagógica— una prolongación misteriosa, sacramental de los hechos escriturísticos.

Ello representa la intervención salvífica de Dios mediante Jesucristo en el mundo y es un testimonio del modo en que fue recibida y vivida esta intervención por la comunidad litúrgica.

En la Liturgia de la Palabra se comunica la Escritura, que es motivo de proclamación de la fe en Cristo (en el *Trinitas Deus*) por la Iglesia, para que en la Liturgia Eucarística sus miembros reciban a Cristo mismo, entero, Cuerpo y Sangre en la Comunión.

Además, en nuestro estudio observamos que en la Liturgia Eucarística los fieles viven misterios y aspectos concretos de vida y actividad de Jesucristo, un continuo Pentecostés, la invocación (epiclesis) del Espíritu Santo, que conduce la Iglesia hacia toda la verdad. Observamos que a veces en la epiclesis se invoca a Cristo mismo, al Padre, al «*Trinitas Deus*» para realizar el misterio eucarístico y los fieles se unen místicamente con el Cristo eucarístico. Sobre sale de este modo el carácter anamnético y epiclético de la Eucaristía hispánica.

Del estudio que hemos hecho sobre las anáforas, la Eucaristía hispánica es, pues, una continua confrontación entre la Revelación divina, Fe y sus nuevas formas de presentación. Es una permanente confrontación entre un pasado histórico salvífico —que sigue siendo siempre actual— y un presente que se hace intérprete y actualizador del pa-

sado, que anuncia el futuro, el escatón, el Reino, que gustamos por anticipación. Observamos que en la Eucaristía cuaresmal hispánica desaparece el tiempo; el «ayer» y el «mañana» de la historia de la salvación quedan un continuo presente, en el cual el pasado y el futuro se viven a la vez, concomitantemente por la comunidad litúrgica en el misterio de la Eucaristía, por la unión con Cristo en Comunión.

La comunidad litúrgica revive por la presencia y la obra del Espíritu Santo, en la gracia, los acontecimientos bíblicos que se prolongan de forma natural en la Eucaristía de la Iglesia.

En la Eucaristía cuaresmal hispánica, observamos también que la comunidad litúrgica es una continuación de aquella a la cual Cristo le había dirigido su palabra dadora de vida y mediante el Espíritu Santo y la gracia, ella descubre el sentido de la Escritura, la que había animado a los fieles a lo largo de la historia. Este sentido está interpretado sacramental y mistagógicamente y llega a ser normativo para la comunidad litúrgica hispánica. En la Eucaristía no sólo se contenta con la revelación del sentido del acontecimiento bíblico presentado por las lecturas bíblicas, sino mediante la anáfora, es decir, de forma sacramental y mistagógica, llega a ser vivido como algo propio de la comunidad; la revelación del sentido representando una nueva orientación espiritual de esta comunidad que vive el nuevo aspecto como una manifestación de la vida llena de Espíritu Santo.

Los aspectos bíblicos desdoblados en acontecimientos concretos de la historia de la salvación, la «*ratio festi*» en un ambiente sacramental sobrepasa el conocimiento de forma intelectual, añade otra fuerza iluminadora, la de la gracia, por ser ya vida en Cristo en un misterio eucarístico.

La Liturgia hispánica nos enseña que la Eucaristía queda en si una consignación de la interpretación del acontecimiento bíblico, tal como él fue vivido por la comunidad litúrgica. La Eucaristía representa una actualización espiritual de la Escritura, sin la cual la Sagrada Escritura cesaría de ser la Palabra viva, se quedaría seca, desfigurada.

Por la estrecha relación que hay en la Liturgia hispánica entre la anáfora y las lecturas bíblicas, el encanto, el

atractivo de la Eucaristía consiste, entre otras muchas cosas y aspectos, en el hecho de que aquí los fieles tienen acceso directamente al texto de la Sagrada Escritura, texto que luego, en la Liturgia Eucarística, en la anáfora está ya interpretado y actualizado de forma sacramental, mistagógica.

La vida de gracia de la comunidad litúrgica, que vive el misterio eucarístico, se está beneficiando asimismo del entendimiento y comprensión de la Palabra de Dios y del vivir el acontecimiento bíblico comunicado en el misterio celebrativo de tal domingo cuaresmal, de la «*ratio festi*».

En consecuencia, con la metodología que imponía mi tesis me he ceñido a la relación: anáfora - leccionario de los domingos de la Cuaresma hispánica.

Es sabido que la Liturgia hispánica tiene dos tradiciones: A y B, es decir, Norte: Tarragona, y Sur: Bética (Sevilla), que se encuentran luego en Toledo.

Aunque esto se ve perfectamente en el leccionario (la Tradición A presenta en la Misa tres lecturas, y la B, cuatro lecturas); sin embargo, la anáfora es prácticamente la misma en las dos tradiciones. Esto me ha conducido a que no me meta explícitamente en el problema de las dos tradiciones, por ejemplo, examinar si una tradición toma la anáfora de la otra, o al revés. Lo mismo he hecho con respecto a las posibles influencias extrapeninsulares.

Mi método ha consistido en hacer una presentación muy escueta del leccionario de cada domingo y seguir muy de cerca, incluso analíticamente, el modo cómo cada anáfora se inspira y lee mistagógicamente estas lecturas.

En esta lectura, que cada anáfora hace de sus textos bíblicos correspondientes, hay muchos aspectos implícitos (que ya he aludido), como: las controversias doctrinales, el desarrollo catecumenal y penitencial. He tocado estos aspectos, estos puntos donde la insistencia de la anáfora —a mi parecer— lo pedía, pero he tenido que huir de hacer un tratado completo, por ejemplo, del Filioque, de la gracia o del Espíritu Santo, del ayuno, así como también de hacer una historia del catecumenado o del orden penitencial hispánicos. Los he señalado solamente crítica y comparativamente con la Ortodoxia en las notas. No obstante todo esto,

creo haber insistido suficientemente en los aspectos sacramentales, pastorales y espirituales, que con tanta riqueza se encuentran en estos domingos de la Cuaresma hispánica.

He tratado siempre del estudio de las fuentes de la Liturgia hispánica en sus ediciones específicas y a esto he subordinado las opiniones de otros autores, que aparecen en la bibliografía.

En una primera parte, que titulo: «Introducción. Aco-tación del tema del presente trabajo: *La relación de anáfora y las lecturas bíblicas en los domingos cuaresmales de la Liturgia hispánica*», expongo los motivos que me han determinado a tratar el tema y los debidos argumentos y una síntesis del plan de trabajo; las fuentes y las ediciones que intervienen en mi trabajo; anáforas y otros formularios eucológicos, leccionarios y otras fuentes litúrgicas y no litúrgicas de las dos tradiciones hispánicas.

La segunda parte constituye prácticamente el núcleo del presente trabajo. Se trata del estudio profundizado y analítico de la relación anáfora - lecturas bíblicas en los domingos de la Cuaresma hispánica, empezando con el «*Domingo ante diem cineris*» como domingo prólogo de la Cuaresma hispánica, domingo que desarrolla una meditación ecuménica de la Sagrada Escritura en su totalidad, según el siguiente esquema: Ley - Profetas - Apóstol - Evangelio. Y, por consiguiente, según una metodología analítica, comparativa, ecuménica (guardando un lenguaje y argumentación patrística, es decir, de aquella tal época, sin complicar demasiado el asunto con los términos y problemas interconfesionales actuales), para poder contribuir con este trabajo al enriquecimiento de los temas de fondo sobre la Liturgia hispánica antigua.

Trato de presentar el material estrictamente básico para el estudio a fondo de la relación anunciada: Anáfora-lecturas bíblicas en los domingos cuaresmales de la Liturgia hispánica.

El análisis discurre comentando en cada domingo: leccionario - textos eucológicos, es decir, lecturas bíblicas-anáfora, con sus tres subtítulos: *Inlatio, Post Sanctus, Post Pridie*.

El estudio profundizado de esta relación: anáfora - lec-

turas bíblicas correspondiente a cada domingo con su reflejo, su influencia sobre la semana siguiente, es el punto fuerte de nuestro trabajo y su actualidad ecuménica.

La tercera parte de nuestro estudio explicita prácticamente las conclusiones sobre la relación anunciada: anáfora - lecturas bíblicas.

Como conclusiones, hago una exposición del tema que más sobresale de la relación anáfora - lecturas bíblicas de los domingos de la Cuaresma hispánica, que es concretamente la relación: lecturas bíblicas - oración de la Iglesia.

Como tal, divido estas conclusiones en tres capítulos: 1) «La anáfora como predicación sacramental»; 2) «Dimensiones catequéticas en las anáforas cuaresmales hispánicas».

Junto a estos dos capítulos hay un capítulo tercero, que yo consideraba como «apéndice» de toda la tesis. En este apéndice presento una síntesis del *Ordo Misae* hispánica con especial mira en el estudio y el significado de las nueve oraciones eucarísticas de la misma.

Hemos considerado necesario hacer esta síntesis y estudio sobre el ordinario de la Misa y las nueve fórmulas eucológicas de la misma, tanto porque nuestro trabajo abarca: la Liturgia de la Palabra (lecturas) - Liturgia Eucarística (anáforas), como también porque hemos pensado en nuestros futuros lectores de Rumania y de Oriente, donde la estructura de la Misa hispánica es menos conocida.

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a la Universidad Pontificia de Salamanca, al Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII», que me brindaron esta histórica y ecuménica ocasión por haberme concedido la beca de estudios doctorales en Teología, a todos los profesores, sobre todo a los Profesores: Dr. Luis Maldonado Arenas y Dr. Vicente Martín Pindado por su labor de maestros, al ayudarme y haberme dirigido el presente trabajo.

Salamanca y Madrid.  
En la Cuaresma de 1987

## ABREVIATURAS Y SIGLAS

### I. FUENTES HISPANICAS \*

- A = Biblia de Alcalá.  
An = Epistolario (galicano) de Aniano.  
Br = Breviarium Gothicum.  
C = Commicus de Carcasona.  
E = Commicus Aemilianense (de San Millán).  
EV = Evangeliario de Toledo.  
H = Homiliae Toletanae.  
Hs = Homiliae Toletanae. Suplemento.  
L = Antifonario de León.  
LMS (T3) = Liber Mozarabicus Sacramentorum.  
LO = Liber Ordinum.  
MM = Missale Mixtum.  
OV = Oracional visigótico.  
S = Commicus de Silos.  
T2 = Oficio ferial de Toledo.  
T5 = Misticus de Toledo.  
T8 = Commicus de Toledo.

### II. COLECCIONES Y ESTUDIOS

- AA: *Anthologia Annu*a. Iglesia Nacional Española (Roma 1953 ss.).  
AL: *Archivos Leoneses* (León 197 ss.).  
AM: *Anuario Musical* (Barcelona).  
AS: *Apostolado Sacerdotal* (Barcelona).  
AST: *Analecta Sancta Tarraconensia* (Barcelona 1925 ss.).

\* Estas siglas que empleamos se refieren solamente a las fuentes hispánicas de ambos sistemas A y B, cuya descripción presentamos al principio de nuestro trabajo.

- BAC: *Biblioteca de Autores Cristianos* (Madrid 1945 ss.).
- CEIB: «XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona 1952».
- CT: *Ciencia Tomista*.
- CSIC: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid 1946).
- DTC: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Ed. por A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann (Paris 1903-1950).
- DACL: *Dictionnaire d'Archéologie Chétienne et de Liturgie*. Ed. por F. Cabrol y H. Leclerq (Paris 1924-1953).
- ECatt: *Enciclopedia Cattolica* (Roma 1949 ss.).
- EL: *Ephemerides Liturgicae* (Roma 1887 ss.).
- ELM: *Estudios sobre la Liturgia mozárabe* (Toledo 1965).
- GAMBER: *Codices liturgici latini antiquiores* (Cf. Gamber, K.).
- HS: *Hispania Sacra* (Barcelona-Madrid 1948 ss.).
- JEH: *The Journal of Ecclesiastical History* (Londres 1950 ss.).
- JTS: *The Journal of Theological Studies* (Londres 1900-1905; Oxford 1906-1949 ss.; N. S. Oxford 1950 ss.).
- Li: *Liturgia* (Silos).
- LM: *Le Museón* (Lovaina 1881 ss.).
- LD: *Lectio Divina* (Paris).
- LMD: *La Maison Dieu* (Paris 1945 ss.).
- LOR: *Lex Orandi* (Paris 1944 ss.).
- LZ: *Liturgische Zeitschrift* (Regensburg 1929-1932).
- MC: *Miscellanea Comillas* (Comillas 1915 ss.).
- MF: *Miscellanea Férotin, M*, HS 17-19 (1966).
- MHS: *Monumenta Hispaniae Sacra, Series Litúrgicas* (Barcelona-Madrid 1946 ss.).
- NR Th: *Nouvelle Revue Théologique* (Tournai 1879 ss.).
- PG: *Patrologia Graeca* (Migne: Paris 1857-1866).
- PL: *Patrologia Latina* (Migne: Paris 1844-1865).
- PINELL: «Los textos de la antigua liturgia hispánica» (Cf. Pinell, J.).
- POR Ch: *Le Proche-Orient Chrétien* (Jerusalén 1951 ss.).
- RB: *Revue Bénédictine* (Maredsous 1884 ss.).
- RHE: *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (Lovaina 1900 ss.).
- RSR: *Revue de Sciences Religieuses* (Paris 1910 ss.).
- RET: *Revista de Teología* (Madrid).
- RTAM: *Recherches de Théologie Ancienne et Medieval*.
- QLP: *Questions liturgiques et paroissiales* (Lovaina 1921).
- SC: *Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.).

## BIBLIOGRAFIA DE COLECCIONES Y ESTUDIOS

- Adam, K., *Por Cristo nuestro Señor* (en Cristo n. hermano) (Barcelona 1958).
- Abadal, de R., *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la España visigótica* (Barcelona 1949).
- Alamo, M., 'La epiclesis en la liturgia mozárabe', AS 3 (1948) pp. 174 ss.
- Amann, E., 'L'adoptionisme espagnol du VIII siècle', RSR 16 (1936) pp. 281-317.
- Baumstark, A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, 3ª edición revue par B. Botte.
- Bernal, J., 'La Cena del Señor, origen y fundamento de todo el culto cristiano', en *Teología Espiritual* 13 (1969) pp. 303-340.
- Blaise, A. - Chirat, H., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Turnhout 1954).
- Blaise, A. - Dumas, A., *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (Turnhout 1966).
- Borobio, D., *La doctrina penitencial en el «Liber Psalmographus»* (Universidad de Deusto, Bilbao 1977).
- Botte, B., 'Problèmes de l'anamnèse', JEH (1954) pp. 16-24.
- Brou L., 'Liturgia mozárabe ou liturgia hispanique?', EL 63 (1949) pp. 66-70.
- Idem, 'Bulletin de liturgia mozárabe', HS 2 (1949) pp. 458-484.
- Idem, 'Les plus anciennes prières liturgiques adressées à la Vierge en Occident', HS 3 (1950) pp. 371-381.
- Idem, 'Problèmes liturgiques chez Saint Isidore', I (1961) pp. 193-209.
- Idem, 'Etudes sur la liturgia mozárabe. Le trisagion de la messe d'après les sources manuscrites', EL 61 (1974) pp. 13-54.
- Idem, 'Les benedictions ou cantique de trois enfants dans l'ancienne Messe espagnole', EL 63 (1949) pp. 459-484.
- Idem, 'Etudes sur le missel et le breviaire mozárabe imprimés', HS 11 (1958) pp. 349-398.
- Idem, 'L'Alleluia dans la liturgia mozárabe', AM 6 (1951) pp. 3-90.
- Idem, 'Le Sancta Sanctis en Occident', JTS 46 (1954) pp. 160-178; 47 (1946) pp. 11-29.
- Bruyne, de D., 'De l'origine de quelques textes liturgiques mozárabes', RB 30 (1913) pp. 421-436.
- Bouyer, L., *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Tournai 1966).
- Idem, *Histoire de la spiritualité chrétienne I: La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Paris 1960).
- Cabrol, F., 'Mozárabe (Messe)', DTC 10/2 (1928) 2518-2543.

- Idem, 'Mozarabe (Liturgie)', DACL 12/1 (1935) pp. 390-491.
- Idem, 'Anamnèse', DACL I/2 (1924) pp. 1880-1896.
- Callewaert, C., 'Le Carême primitif dans la liturgie mozarabe', RHE 15 (1914) pp. 22-33; *Sacris Erudiri* (1940) pp. 507-516.
- Capelle, B., 'L'origine de la Messe', RTAM 1 (1929) pp. 7-20.
- Casañas, L., 'Mozarábica (Liturgia)', ECatt 8 (1952) pp. 1496-1503.
- Idem, 'El ritual hispánico-visigótico-mozárabe', Li 13 (1958) pp. 5-19.
- Colunga, A., 'La epiclesis en la liturgia mozárabe', CT 47 (1933) pp. 145-161; 289-306.
- Idem, 'La cuestión de la epiclesis a la luz de la liturgia mozárabe', CT 55 (1936) pp. 57-62; 145-168.
- Casel, O., *Le memorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne* (Lex Orandi 2, Paris 1945).
- Coeberg, C., 'De westgotische or mozarabische Ritus', TL 12 (1931) pp. 129-145.
- Culmann, O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva* (Madrid 1971).
- Daimais, I. H., *Les liturgies d'Orient* (Paris 1959), trad. española: *Las liturgias orientales* (Andorra 1960).
- Danielou, J., 'Le mystère liturgique, intervention actuelle de Dieu dans l'histoire', LMD 79 (1964) pp. 28-39.
- Dahl, N. A., 'Anámnesis. Memoire et commemoration dans le christianisme primitif', St Th 1 (1948) pp. 67-95.
- Díaz y Díaz, M. C., *El latin de la Liturgia Mozárabe* (Toledo 1965) pp. 55-87.
- Denzinger, *Ritus Orientalium* (Würzburg 1863).
- Dietz, M., *Gebetsklänge aus Spanien. Illationen (Präfationen) des altspanischen - westgotisch - mozarabischen Ritus mit geschichtlicher und liturgischer Einführung* (Bonn 1947).
- Engberding, H., 'Die spanisch - westgotische Liturgie. Eine Einführung in ihr Wesen und ihren Geist', LZ 4 (1931-1932) pp. 155-166; 241-49.
- Fraigneau - Julien, B., 'Elements de la structure fondamentale de l'Eucharistie. I Bénédiction, anamnèse et action de grâce. II Le sacrifice. III Communion', Rev. SR (1960), pp. 35-61; (1963), pp. 231-34; (1966), pp. 1-26.
- Faivre, B., 'Eucharistie et memoire', NRTh 100 (1968), pp. 278-90.
- Fernández, A. J., *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Instituto Español Historia Eclesiástica, Roma 1955).
- Fernández, P., *Concelebratio Eucharistica ritu hispano veteri seu mozarabico* (CSIC, Salmanticae 1976).
- Fabrega, A., 'El ordo Ad Pacem en la liturgia mozárabe', CEIB (1952) pp. 472-77.

- Francesquini, A., Weber, R., *Itinerarium Egeriae*. CC tomo CLXXV (Turnhout 1958).
- Franquesa, A., 'Die mozarabische Messe', LM 26 (1960), 58-70.
- Gamber, K., *Codices liturgici latini antiquiores (Spicilegii friburgensis subsidia, vol. 1 (Friburgo de Suiza 1963; nueva ed. 1968) 2 vol.*
- González, P. A., *Los mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII* (Madrid 1926).
- González, S., *La formación del clero de España visigoda* (Barcelona 1942).
- Idem., *La penitencia en la primitiva Iglesia española* (Salamanca 1950).
- Hanssens, J. M., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, II-III. De Missa orientalium* (Roma 1930-1932).
- Herrero Llorente, V. J., *Peregrinación de Egeria* (Madrid 1963).
- Hillgart, J. N., 'La conversión de los visigodos: Notas críticas', AST 34 (1961), pp. 21-46.
- Historia de España*, dirigida por Menéndez Pidal, vol. III. España visigoda (Madrid, 3 ed., 1976).
- Huglo, M., 'Le chant des Beatitudes dans la liturgie hispanique', MF (1966) pp. 135-40.
- Janeras, V., 'Dos pasajes de San Braulio de Zaragoza sobre aclamaciones litúrgicas', HS 18 (1965) pp. 243-47.
- Janini, J., 'Cuaresma visigoda y carnes tollendas', AA 9 (1961) pp. 11-83.
- Idem., 'Roma y Toledo. Nueva problemática de la liturgia visigótica', EIM (1965) pp. 33-53.
- Idem., '«Sacramentorum praefationes» y liturgia visigótica', MF (1966) pp. 141-72.
- Idem., *Liber Misticus de Cuaresma* (Cod. Toledo 35.2 hoy en Madrid, Bibl. Nac. 10.110, Instituto de Estudios Visigótico-Mozarabes, Toledo 1979).
- Jeremias, J., 'La dernière cène. Les paroles de Jesus', LD 75 (Paris 1972).
- Jungmann, J. A., *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico litúrgico* (Madrid 1963, Ed. BAC, 1968).
- Idem., *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* (Prisma 64, Ed. Dinor, San Sebastián 1961).
- Knizeff, F., 'La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin: La prière des heures', LOr 36 (Paris 1963) pp. 201-51.
- Krinke, J., 'Der spanische Taufritus in frühen Mittelalter', *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* 1, 9 (1954) pp. 33-116.

- Lesley, A., 'Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes', PL 85 (Roma 1775) cols. 296-436.
- Lorenzana de, F., *Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori* (Madrid 1776) PL 86, cols. 258-616.
- Idem., *Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori* (Madrid 1804).
- Leclercq, J., *L'Espagne chrétienne avant l'invasion arabe* (Paris 1906).
- Ligier, L., *Péché d'Adam et péché du monde*, 2 vol. (Lyon 1961).
- Idem., 'De la cène de Jesus à l'anaphore de l'Eglise', LMD 87 (1966) pp. 7-49.
- Idem., 'De la cène du Seigneur à l'Eucharistie', *Assemblées du Seigneur*, 2<sup>a</sup> serie, 1 (Paris 1968) pp. 19-57.
- Idem., 'Les origines de la prière eucharistique de la cène du Seigneur a l'Eucharistie', QLP 3 (1972) 181-202.
- Idem., *Magnae Orationis Eucharisticae seu anaphorae origo et significatio*. (Ad usum privatum auditorum). (Romae 1964).
- Maertens, T., 'Historia y función de las tres grandes pericopas del Ciego de nacimiento, la Samaritana y Lázaro', *Concilium* (1967) pp. 234-39.
- Maldonado, J. Luis., *La Plegaria Eucaristica. Estudio de la Teología bíblica y litúrgica sobre la misa* (Madrid 1967).
- Idem., *El mensaje de los cristianos* (Barcelona 1965).
- Mateos, J., 'La celebración de la Parole dans la liturgie byzantine', OCA 191 (Roma 1971).
- Idem., 'L'action du Saint Esprit dans la liturgie dite de Saint Jean Chrysostome', POR Ch 9 (1959) pp. 193-208.
- Mateos J. - Barreto, J., *El evangelio de Juan* (Madrid 1979).
- Lubac, H. de, *Méditation sur l'Eglise* (Paris 1953).
- Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité* (Beauchesne 1927) tom. I, 9 ed.
- Meyendorff, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959).
- Krivocréine, B., *Essence créée et essence divine dans la théologie spirituelle de St. Syméon le Nouveau Théologien* (Paris 1971) pp. 151-70.
- Mora, J. M., 'Suplemento 1949-1964 (al *Bulletin de liturgie mozarabe* de L. Brou, HS 2, 1949)', ELM (1965) pp. 22-31.
- Idem., 'Nuevo boletín de liturgia hispánica antigua', *Hispania Sacra* 26 (1973) pp. 209-237.
- Morin, G., *Liber Commicus sive Lectionarius Misae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur* (Anécdota Maredsolana, 1, Maredsous 1893) pp. XIV-462.
- Mundó, A., 'El Commicus palimpsest Paris Lat. 2269. Amb. notes sobre Liturgia i manuscrits visigòtics a Septimania y Cata-

- lunya' (Scripta et Documenta 7. Liturgica 1), *Cardinali I. A. Schuster in memoriam* (Montserrat 1956) pp. 151-275.
- Idem, 'La dotación de los códices litúrgicos toledanos', HS 18 (1965) pp. 1-48.
- Ortega, A., *San Cirilo de Jerusalén. Las catequesis*, vols. I y II (Madrid 1945).
- Ortiz, A., *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes* (Toledo 1500).
- Idem, *Breviarium secundum regulam beati Isidori* (Toledo 1502).
- Pérez de Urbel, J. - González y Ruiz-Zorrilla, A., *Liber Commicus* (MSH. Serie Litúrgica, vols. II y III) (Madrid 1950 y 1955); t. I, pp. XXXIII-XLIII; XLV-LIV; LXIII-LXXIII; CXXIX-CXXXI y 73-354; t. II, pp. 729-734.
- Pérez de Urbel J., 'El último defensor de la liturgia mozárabe', MMo 2 (1949) pp. 189-197.
- Pétré, H., Etherie. *Journal de voyage* (SC 21) (Paris 1948).
- Pindado V. M., *Los sistemas de lecturas de la Cuaresma hispánica*. Investigación desde la perspectiva de una comparación de liturgias (Instituto Superior de Pastoral. Salamanca-Madrid 1977).
- Pinell, J., 'Los textos de la antigua liturgia hispánica. Fuentes para su estudio', ELM (Toledo 1965) pp. 109-164.
- Idem, *De liturgiis occidentalibus, cum speciali tractatione de liturgia hispanica* (Roma 1967); tom. 1, 181 pp.; tom. II, 173 pp. (Pro manuscripto).
- Idem, 'Las «missae», grupos de cantos y oraciones en el oficio de la liturgia hispana', *Archivos leoneses* 8 (1954) pp. 145-185.
- Idem, 'La liturgia hispánica. Valor documental de sus textos para la historia de la teología', *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España* 2 (1971) pp. 29-68.
- Idem, *Liturgia hispánica: Diccionario de historia eclesiástica de España*, dirigido por Aldea, Q. - Marín, T. - Vives, J. (Madrid 1972) tom. II, pp. 1303-1320.
- Idem, *El canto de los «threni» en las misas cuaresmales de la antigua liturgia hispánica* (en curso de publicación).
- Idem, 'El problema de las dos tradiciones del antiguo rito hispánico. Valoración documental de la tradición B, en vistas a una eventual revisión del Ordinario de la Misa Mozárabe', *Liturgia y Música Mozárabes*. Ponencias y Comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes. Toledo 1975 (Instituto de estudios visigótico-mozárabes de San Eugenio D/1. Toledo 1978) pp. 3-44.
- Idem, 'Boletín de liturgia hispano-visigótica', HS 9 (1956) pp. 405-428.
- Prado, G., *Manual de liturgia hispano-visigótica o mozárabe* (Madrid 1927).

- Idem, *Historia del rito mozárabe y toledano* (Silos 1928).
- Idem, 'Los modernos estudios sobre ritología hispano-gótica o mozarábica', *EL* 44 (1930) pp. 123-248.
- Idem, *Valoración y plan de reforma del rito mozárabe* (Madrid 1943).
- Idem, 'Una nueva recensión del himno Gloria in excelsis', *EL* 46 (1932) pp. 481-486.
- Idem, 'Ritos de iniciación cristiana en la Iglesia hispano-visigótica', *Revista Eclesiástica* 59 (Silos 1927) pp. 193-198.
- Idem, *Textos inéditos de la literatura Mozárabe* (Madrid 1926).
- Porter, W. S., 'The mozarabic Post Pridie', *JTS* 44 (1943) pp. 182-194.
- Ráquez, O., 'La liturgia bizantina de la Cuaresma', *Asamblea del Señor*, n. 21 (Madrid 1964) pp. 26-38.
- Ramos, M., *La gran oración eucarística en la antigua misa española* (Granada 1963).
- Idem, *Oratio Admonitionis*. Contribución al estudio de la antigua misa española (Granada 1964).
- Idem, Rasgos de la «oratio communis» según la oratio admonitionis hispánica (en *MF* 1966, pp. 31-45).
- Righetti, M., *Historia de la liturgia* (vols. I y II) (Madrid 1955 y 1956).
- Rivera Recio, J. F., 'La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe', *EL* 47 (1933) pp. 506-536.
- Idem, 'Más fórmulas y profesiones de fe hispano-visigodas', *MC* 34-35 (1960) pp. 341-352.
- Idem, 'Gregorio VII y la liturgia mozárabe', *RET* 2 (1942) pp. 3-33.
- Idem, 'Doctrina trinitaria en el ambiente heterodoxo del primer siglo mozárabe', *RET* 4 (1944) pp. 193-210.
- Idem, 'Valoración litúrgica y sacrificial de la Missa fidelium mozárabe: Sanctum Sacrificium' (Zaragoza 1962) pp. 171-192.
- Idem, 'Le rite baptismal dans l'ancienne liturgie hispanique', *LMD* 58 (1959).
- Ramis, M. G., *Los misterios de Pasión como objeto de la anámnesis en los textos de la misa del rito hispánico. Estudio bíblico-teológico*. Roma. Iglesia Nacional Española. 1978.
- Robert Piault, 'Todo lo he dicho en mi Hijo', *El mensaje de la catequesis cristiana*, Ed. Marova, S.L. (Madrid 1969).
- Roche, A., 'Bibliografía sobre la antigua liturgia hispánica', *AL* 50 (1971) pp. 343-369.
- Sánchez Caro, J. M., *Eucaristia e Historia de la Salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*. Ed. BAC (Madrid 1983).
- Pindado, V. M., y Sánchez Caro, J. M., *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy* (Madrid 1969) pp. 349-361; 385-386.

- Ibidem (Suplemento Universidad Pontificia, Salamanca 1986) p. 16.
- Sastre Papiol, A. R., El inicio de la Cuaresma en la liturgia hispánica: La celebración eucarística (Disertación dactilográfica) (Roma 1973).
- Sejourne, P., *Le dernier Père de l'Eglise: Saint Isidore de Séville* (Paris 1929).
- Staniloae, D., 'Natură si har in teologia bizantină', *Ortodoxia* XXVI (Bucaresti 1974) pp. 392-439.
- Idem, *Teologia Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (Bucaresti 1978) vols. 1, II y III.
- Thurian, M., La Eucaristia. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión (Salamanca 1965).
- Velasco Delgado, A., *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, vols. I y II (Madrid 1973).
- Vives, J. - Claveras, J., 'Oracional visigótico', MHS (Serie litúrgica, 1) (Barcelona 1946) pp. XXII-XXIII y 171-268, nn. 507-837.
- Vives, J. - Marín, T. - Martínez, G., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963).
- Vagaggini, C., *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1959).

## ESQUEMA TRADICIONAL DEL DOMINGO DE LA SAMARITANA

### 1) *Leccionarios*

#### a) *Título*

Trad. A: In primo dominico<sup>1</sup>

Trad. B: Samaritana<sup>2</sup>

#### b) *Lecturas*

Trad. A:

Dn 2

St 2, 21-3, 13

Jn 4, 5-42<sup>3</sup>

1 Este es el título de E, S, L y A que añade «de XL». Por su parte T8 pone: «De primo dominico».

2 Este es el título que pone EV unido a «Jor carnes tollendas». T5 tiene laguna.

3 Estas son las lecturas de E, S y T8. Por su parte A señala St 3,5 ss. Hay que resaltar la preponderancia en los domingos de la trad. A de la lectura de Dn, que se lee en matutinos y misa (Dn 2; 4; 9, 4-19; 10-11, 2; 12, 1-13; 13, 1-64). Baumstark, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1953) p. 134, ve aquí una influencia oriental.

Trad. B:

Is 55, 2b - 13  
2 Co 5, 20-6, 10  
Jn 4, 3-42<sup>4</sup>

2) *Textos eucológicos*

a) *Titulo*

Trad. A: De muliere Samaritana<sup>5</sup>

Trad. B: Dominica I in quadragesima<sup>6</sup>

b) *Tema de la anáfora*

Trad. A: la Samaritana<sup>7</sup>

Trad. B: la Samaritana<sup>8</sup>

4 Estas son las lecturas que da MM. La profecía coincide con T5. En la epístola éste sufre laguna. En el evangelio, MM se autentifica con el comienzo de EV (4, 3-29...) y el final de T5 (Jn 4,... 15b-42) que sufren lagunas en este pasaje. Salta a la vista la peculiaridad del orden de lecturas de este domingo, debido sin duda a su carácter de cabecera de la cuaresma. En primer lugar aporta sólo tres lecturas, mientras que en todas las otras misas de cuaresma (domingos y ferias) que siguen pone cuatro lecturas. Y en segundo lugar, estas lecturas —sólo el evangelio que es de Juan— son también excepción por el libro bíblico del que están tomadas: libro profético (Is) y epístola paulina (2 Co), mientras que durante toda la cuaresma (domingo y ferias) el orden de lecturas es: libro sapiencial - libro histórico - epístola católica - evangelio de Juan. Es decir, en cada celebración el orden clásico de: Ley - Profetas - Apóstol - Evangelio. Según A. Baumstark, respondería a un «desarrollo secundario» cualquier orden de lecturas que tuviera un número mayor (p.ej. el leccionario siro-jacobita de Atanasio V) o menor (p.ej. Roma) de tres perícopas no evangélicas. Cf. *Liturgie comparée*, p. 134.

5 Este es título de IMS. Por su parte OV trae sólo Item die dominico.

6 Este es el título de MM. Ya dijimos que T5 tiene aquí laguna, aunque es de suponer que también le llamara «primero», pues a los siguientes los llama «segundo», «tercero» etc., y T2 señala el título del lunes siguiente: «Ordo secunde ferie... quadragesime» y «II feria post carnes tollendas»; Br pone: «In primo dominico quadragesimae».

7 El LMS es el único documento de la trad. A que nos da esta anáfora.

8 Se encuentra esta anáfora sólo en el MM. T5 la sacrificó, como ya dijimos, sustituyéndola por la de «Eva - Adam - Christus», la misma de la trad. A en su domingo anterior.

## LOS TEXTOS DE LA MISSA DE MULIERE SAMARITANA

### I. LA ANAFORA

#### a) *Inlatio*

«Dignum et iustum est nos tibi gratias agere, Domine sancte, Pater eterne, omnipotens Deus, per Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum. Qui ad salvationem humani generis veniens e coelo, sitiens atque fatigatus legitur sedisse ad puteum.

Ille etenim in quo omnis plenitudo divinitatis corporaliter permaneat, qui nostre mortalitatis corpus adsumpserat, veritatem adsumpte carnis quibusdam significationibus demonstrabat. Fatigatum enim eum non aliter credimus ab itinere, nisi infirmatum in carne. Exivit quippe ad currendam viam per significationem carnis adsumpte.

Ideo igitur, etsi fatigatus ille in carne, non tamen nos sinit infirmari in sua infirmitate. Nam quod infirmum est illius fortius est hominibus, ideoque per humilitatem veniens eripere mundum a potestate tenebrarum, sedit et sitivit quando aquam mulieri petivit. Ille enim humiliatus erat carne, quando sedens ad puteum loquebatur cum muliere. Sitivit aquam, et exegit fidem ab ea. In ea quippe muliere fidem quam quesivit quamque petivit, exegit: atque venientibus dicit de ea discipulis: «Ego cibum habeo manducare quem vos nescitis». Ille iam qui in ea creaverat fidei donum, ipse poscebat aque sibi ab ea porrigi potum: quippe eam dilectionis sue flamma cremabat, ipse ab ea poculo (poculum) quo refrigeraretur sitiens postulabat.

Ob hoc nos ad tantarum virtutum miracula quid adponemus, sancte, immaculate et piissime Deus, nisi conscientiam mundam et voluntatem dilectionis tue omnimodo preparatam.

Tuo igitur Nomini offerentes victimam mundam, rogamus atque exposcimus, ut opereris in nobis salutem, sicut in muliere illa operatus es fidem. Operare in nobis extirpationem carnalium vitiorum, qui in illam idolatrie percussisti figmentum. Sentiamus quoque te in illa futura examinatione mitissimum, sicut illa promeruit invenire placatum.

Opus etenim tuum sumus, qui nisi per te salvari non possumus. Subveni nobis, vera Redemptio, pietatis indeficiens plenitudo. Non perdas quod tuum est. Quibus dedisti rationis naturam, da eternitatis gloriam indefessam, ut qui te in hac vita laudamus, in eterna quoque beatitudine multo magis glorificemus.

Tu es enim Deus noster; non nos abiicias a facie tua, et iam respice quos creasti miseratione gratuita; ut quum abstuleris a nobis omne debitum culpe, et placidos (placitos) reddideris aspectibus gratie tue, eruti ab illa noxialis putei profunditate facinorum, idriam nostrarum relinquentes cupiditatum, ad illam eterna civitatem Iherusalem post huius vite transitum convolemus, et cum omnibus sanctis Nomen sanctum tuum celebremus, proclamemus atque dicamus: Sanctus».

#### b) *Post Sanctus*

Vere sanctus, vere benedictus Dominus noster Ihesus Christus Filius tuus, cuius presentia visionis mortificationem operatur sceleris. Non est enim homo, qui eius contueatur faciem et suo possit remorari in crimine. Mulier quippe ista presentiam cernens, verborum quoque eius fluentia mirabiliter capiens, postquam manifestissime cognovit Ihesum, reliquit hydriam vitiorum, sicque abiens in civitatem, non tacet quod experta erat de virtute eius miraculum. Sit gloria ipsi; sit laus et honorificentia Domino nostro et Salvatori, cuius potentia cedunt retinacula criminum, ex quo etiam emendatior fit vita post lapsum.

Reddamus ergo ei in quantum possumus contriti cordis sacrificium, per quod se ipse testatus est posse inveniri placatum.

Quia ipse».

#### c) *Post Pridie*

«Deus, qui in corde mulieris Samaritane spiritum tue sanctificationis dedisti, quo te crederet, quo te inspirata sentiret, quo etiam posset tue Maiestatis potentiam fideli intentione narrare. Emitte Spiritum tuum de sanctis coelis tuis, quo sanctificetur oblata, suscipiantur vota, expientur

delicta, et cunctis ex hoc sumentibus donetur criminum indulgentia atque eterne promissionis gaudia sempiterna.

## II. FORMULAS PREANAFORICAS

### a) *Missa*

«Sollicite queso, dilectissimi fratres, redemptionis nostre perpendentes mysterium, reddamus ut possumus Salvatori nostro gloriam: offerentes ei hostiam vivam, qui ex gentibus unam in se voluit congregari Ecclesiam. In muliere etenim illa Samaritana, in qua dudum est gentilitas figurata, nos ipsos advocatos ex gentibus agnoscamus, et per illam Deo pro nobis contriti cordis hostiam inmolemus.

Novit ille suffragantibus adsistere, qui senescente iam seculo dignatus est subvenire. Davit precantibus efficaciam, qui in se suscepit infirmitatem nostram. Adtribuet postulationi effectum, qui lassus sedit ad puteum. Componet nobis in oratione precem, qui Samaritane mulieri inspiravit ut crederet. Dabit in eterna beatitudine premium acquisitis, qui misertus est cum voluit perituris. Amen.

Quia multum misericors est Dominus noster Ihesus Christus, vivens cum Patre et regnans cum Spiritu Sancto.

### b) *Alia*

«Ihesu, Redemptor noster et Domine, qui ad salvandum genus humanum sexta etate seculi venisti ad huius extremi-tatis nostre profundum, conserva atque sanctifica Ecclesiam tuam in unitate sancte fidei, quam olim tenebrosa profundi-tate eruens putei, tibi illam copulare voluisti per gratiam.

Da cunctis in ea manentibus, ut sicut ad te fide vene-runt, ita eterno solatio potiantur, ut per te introducatur ad regnum eterne vite, per quem accepimus fidei lumnationem. Tribue nobis sitientibus eterne fontis ita bibere potum, ut numquam sitiamus in eternum. Expelle a cordibus nostris omnem profunditatem tenebrosam errorum, ne quando ope-riat super nos puteus os suum.

Te, te, Christe, inveniamus ad puteum relevantem, qui nostro ex vitio quocumque lapsi fuerimus in crimine, ut to-

tiens relevemur tue pietatis dono, quotiens cecati labimur in delicto. Amove a cordibus nostris inveteratam vetuste vite malitiam, qui novitate spiritus in Samaritanam illam fidei operatus es incrementa.

Da, quesumus, omnibus in commune, Ihesu bone, ita dies istos sancti desiderii plenitudine gratiosos habere, sicut illa promeruit dono sancte fidei te in veritate cognoscere, ut in horum celebritate dierum, te custodiente, non libidine polluamur, non malitia sociemur (sauciemur), non scandalis scindamur. Sed in sancte fidei omnes unitate collecti, ita Spiritus Sancti defensione protecti et illuminati mundemur a criminibus nostris, qualiter ad sanctum Pascha pervenientes, et ardentem suscipiamus mysterium nostre redemptionis, ut veraciter reparatos nos gratulemur in statu eterne lucis. Amen.

Te adjuvante, Ihesu Christe Filius Dei, qui vivis».

c) *Post nomina*

«Christe Filius Dei vivi, cuius virtutem mulier illa Samaritana prenoscere meruit, cuius fidem casto corde suscepit cuiusque nomen abiens in civitatem celebre nuntiavit: da nobis, ut ea veritate nomen nostrorum eternis adscribatur in paginis, qua veritate nomen glorie tue ob miraculum deitatis admirabile factum est Samariae in populis.

Presta etiam, sancte Deus, ut omnes qui fideli intentione fatemur et credimus nomen tue sanctissime Trinitas, namquam eternis mancipemur suppliciis. Quique in eadem qua a te percipimus fide vocati sunt, nullis flammaram adustionibus crucientur, sed concede eis, ut sicus in hac vita inconcusse statum vere fidei tenuerunt, ita illius vite gaudiis eterno munere potiantur.

Concedente gratia divinitatis tue».

d) *Ad pacem*

«Salvator mundi, Verbum Patris eterni, qui post acceptam fidem mulieris, rogatus a Samaritanis biduum apud eos facis, ut in illorum duorum figura dierum mystice commendaretur duorum numerus preceptorum, charitas videlicet Dei et proximi, munda cor nostrum omni crimine om-

nique ignorantie cecitate. Qualiter mundissimam tibia in cordibus nostris preparans mansionem, tribuas nobis quod illis tribuisti, proximi dilectionem veraciter retinere, per quem possimus pervenire ad te, et tuam omnimodo nosse dilectionem, cum qua perveniamus ad gaudia vite eterne.

Per auctorem pacis».

### III. FORMULAS POSTANAFORICAS

#### a) *Ad orationem dominicam*

«Fons vite perennis, Ihesu Filius Dei Patris, in eternum da nobis aquam vivam, da sitientibus vitam eternam. Efficiamur, quesumus, templum tuum in quo habites in eternum, ut et ipsi intra nos habeamus Regnum tuum.

Tu nos, Christe Ihesu, exaudi de summis, quum Patrem sicut nos iussisti exoraverimus e terris: Pater».

#### b) *Benedictio*

«Unigenitus Christus Filius Dei, qui Samaritane mulieris sitiri dignatus est fidem, ipse in vobis accendat sitim dilectionis sue. Amen.

Idem Redemptor, qui operatus est in illam quod ad Regnum vocaretur, operetur in vobis quod in eternam remunerationem coronet. Amen.

Quique discipulis orandi dedit precepta, ipse vos quocumque eum loco invocarevitis exaudiat. Amen.

Quia multe sunt miserationes suae, Deus noster, qui omnia ordinat et disponit in secula seculorum. (Amen.)

## TITULOS, PERICOPAS Y ANAFORA EN LAS DOS TRADICIONES

### A) TITULOS Y PERICOPAS

En el capítulo anterior señalábamos ya la incongruencia de T5 al unir su anáfora sobre el tema: «Eva-Adam-Christus» con el evangelio de la Samaritana. Es un claro indicio de un período fluido en el comienzo de la Cuaresma, en que unos materiales nuevos —quizá de procedencia extra-peninsular— se imponen a otros que, sin embargo, se resisten a desaparecer.

Es decir, en la tradición B existían en este domingo primero el evangelio de la Samaritana y su anáfora propia que le glosaba. Por su parte era evidente el peso del comienzo de la lectura del Génesis (que continuaba por «toda» la Escritura durante el período cuaresmal) y su fuerte temática cuaresmal de la caída de Adán. Pero había otro factor: la «hebdomada maior» se había hecho «Vicesima» y ahora se convertía en «Quadragesima», con lo que los arquetipos de las cuarentenas de Jesús, Elías y Moisés, con sus lecturas bien acusadas, también pedían su lugar, y precisamente al comienzo de la cuarentena de los cristianos.

Estos tres bloques de materiales eran pues:

— el evangelio de Juan como evangelio mistagógico, sin duda procedente de Oriente<sup>9</sup>, y en él sus pericopas fuertes

9 No es descabellada la hipótesis de un corrimiento de la mistagogía de Pascua hacia el catecumenado de la Cuaresma. Cuaresma es el tiempo de la explanación del Símbolo, mientras que la primera semana de Pascua es el de las catequesis mistagógicas. Pues bien, la Cuaresma hispánica parece haber llegado a una conjunción de los dos bloques. Que el bloque místico proceda de Oriente se ve, en la liturgia bizantina, por el predominio casi total de Juan (Cf. A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne 1953, pp. 138-139) en sus evangelios de domingos y ferias, donde aparecen también Samaritana y Caeonato en sus domingos V y VI respectivamente, mientras que Mediante y Lázaro se leen en ferias (el último, el sábado antes del domingo de Ramos, como ocurre ya en Jerusalén en tiempos de Egeria y en casi todas las liturgias orientales). Quizá este traspaso se hizo vía Milán, donde 19 de sus 31 pericopas pascuales (entre la gran Vigilia y Pentecostés) son pericopas de Juan. Sin embargo, Milán pone en un lugar

de la Samaritana, Caeconato y Lázaro. Este sería el bloque más primitivo y el que hizo gestar sus anáforas propias quizá muy pronto.

— la lectura catecumenal de «toda» la Escritura como preparación a la iluminación pascual. Las dos tradiciones hispánicas presentan un cuadro imponente de lecturas que arranca en el Génesis y llega hasta 4 Reyes; y acompañando a estos libros «históricos», los sapienciales y proféticos, casi siempre en consonancia temática con las anteriores, sobre todo en la tradición B. Este bloque ferial y catecumenal empezaría pronto a influir en los domingos y en las anáforas de la «missa fidelium»;

— la tipología catequético-pastoral de las cuarentenas de Jesús, Moisés y Elías. La perícopa de Mt 4, 1-11 (junto con la de «Mediante») estaba, sin duda reclamando su lugar.

Ante todo esto, cada tradición peninsular fue acomodando su sistema, influyéndose sin duda entre sí. De ahí el desconcierto de T5 en su anáfora de este domingo y el que revela los títulos de la tradición A, que no saben si al domingo de «carnes tollendas» (título posiblemente de influencia popular en la liturgia) llamarle ya domingo primero, o reservar este título para la semana que le sigue, en que comienza de hecho el ayuno, y así asignarle sólo el nombre de «comienzo de la cuaresma». Al final, al domingo se le llama «carnes tollendas» e «initium», reservando lo de «primum»-«prima hebdomada» a la semana que sigue y al domingo siguiente, al que también se le denomina «de Samaritana».

La tradición B, por su parte, aunque da cabida en su primera feria liturgizada, el miércoles, a la perícopa de la cuarentena de Jesús de Mt 4, 1-11, sigue con su denominación de llamar «primum» al de Samaritana, segundo al de Caeconato etc. Pero no quiere prescindir de los textos eucológicos del comienzo del Génesis (la caída de Adán, puesto que la perícopa de la creación tendría muy pronto su lugar

destacado de su Cuaresma las pericopas de Samaritana, Abrahán (Jn 8, 31-59), Caeconato (ésta ya en S. Ambrosio) y Lázaro. Estas pericopas aparecen también en los domingos de Verona, Benevento, Ragusa, Campania y en las ferias de Roma. Sin embargo, el domingo de «Ovile ovium» apenas aparece y la perícopa de «Mediante» es pascual en casi todos los sistemas, excepto en Galia y España.

en la nueva creación pascual) y de ahí el desconcierto testimoniado por T5 que los reformadores cisnerianos con buen tino y fieles en todo a los materiales primitivos, tratan de subsanar volviendo a colocar la anáfora (y demás textos eucológicos) de la Samaritana en el lugar ropio donde se lee su evangelio.

Por lo demás, esta fluctuación de títulos, perícopas y textos es un hecho que nos encontramos, en paralelo, en casi todas las liturgias occidentales e incluso orientales. El traspaso de las catequesis mistagógicas desde el tiempo post-pascual a la cuaresma (sobre la apoyatura de Juan), la lectura del AT en Cuaresma, como ya atestigua Egeria<sup>10</sup> y la retrocesión de los días prepascuales hasta una cuarentena, fue un proceso imparable de nuevas creaciones que, asentándose sobre la gran creación catecumenal, fue haciendo poco a poco «catecúmenos» a todos los fieles.

La situación de este domingo en las dos tradiciones hispánicas queda, en síntesis, de esta manera:

<i>trad. A</i>	<i>trad. B</i>
evangelio: Jn 4, 5-42 (E, S, T8)	Jn. 4, 3-42 (T5, EV, MM)
anáfora: Samaritana (LMS)	Samaritana (sólo MM)

Pasamos sin más a estudiar la anáfora de la Samaritana y su modo de leer la perícopa correspondiente<sup>11</sup>.

## B) LA ANÁFORA

### 1. *La anáfora en general*

El tema central de la anáfora es la presencia de Cristo encarnado, la revelación y la realidad de esa presencia en

<sup>10</sup> Egeria, *Peregrinatio*, ed. de H. Pétré, *Ethérie, Journal de Voyage* (SC 21), (Paris 1948). En el cap. 46, 1-3 dice Egeria: «Cathecuminis autem ibi non intrat, tunc quia episcopus docet illos legem sic: id est inchoans a Genese per illos dies quadraginta percurreret omnes scripturas...». Lo mismo ocurría en las cuaresmas: bizantina, copta, nestoriana, siro-caldea y siro-jacobita.

<sup>11</sup> El texto de la anáfora se encuentra, en la trad. A, en LMS 167-170, y, en la trad. B, en (sólo) MM 302-304.

medio del pueblo elegido que, junto con la perícopa evangélica de la Samaritana, aporta una teología cristológica, económica y salvífica, y un diálogo sobre la fe a través del tema del agua y del espíritu.

Además de su temática y de su importancia sacramental y catequética, nuestra anáfora es una de las oraciones mejor trabadas.

La Inlatio del domingo de la Samaritana no sólo es una maravillosa fórmula eucológica dentro de la gran oración eucarística, sino que también es una construcción literaria de suma importancia.

No reproduce, no copia, no cuenta, sino que capta el sentido de la perícopa evangélica y nos lo devuelve litúrgicamente, presentado en este ambiente eucarístico del misterio de Cristo. Pero el misterio de Cristo no se puede separar del misterio de la redención-salvación, el misterio de la fe (Inlatio, Post Sanctus), el misterio de la santificación (Post Pridie).

La liturgia de la palabra se inserta en el desarrollo ritual y se hace presente en forma sacramental en la Liturgia eucarística a través de la Inlatio y de las demás fórmulas: Post Sanctus y Post Pridie de la anáfora, donde la expresión litúrgica del misterio de Cristo es enteramente escriturística, fundamentada sobre la perícopa evangélica de la Samaritana, como también en las otras lecturas de la misa de hoy y de la liturgia del oficio matinal de la tradición A.

En el evangelio de hoy, el misterio de Cristo es una autorrevelación progresiva, una cristofanía redentora que se hace operante en el conjunto de las oraciones de nuestra anáfora.

En el desenvolvimiento litúrgico eucológico de la anáfora, el misterio de Cristo domina desde el principio todo el conjunto. Las fases que se suceden dentro de la gran oración eucarística, en su seguir la palabra evangélica, son, en el fondo, realizaciones y concretizaciones de una misma idea suprema: Cristo encarnado está ya presente en el mundo y llama a todos y está operando la salvación de todo el género humano sin diferencia alguna.

De este modo, entre las fases con que discurre la gran oración eucarística existe una trabazón, un nexo lógico del

misterio de Cristo, desarrollado teológicamente, pero siempre en relación con el contenido de la perícopa evangélica del día celebrado, de la Samaritana.

## 2. *Inlatio*

### a) «*Oratio theologica*»

La *Inlatio*, tras la habitual fórmula de comienzo de la anáfora hispánica: «*Dignum et iustum est nos tibi gratias agere, Domine sancte, Pater eterne, omnipotens Deus, per Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum*», nos introduce ex abrupto en el misterio de Cristo, el misterio de la salvación.

Sabido es el problema teológico que subyace a la Liturgia hispánica, cuando dirige la acción de gracias a Dios omnipotente, pero mediante nuestro Señor Jesucristo. Este hecho es el resultado y las consecuencias de los problemas y las confrontaciones que tuvo la Iglesia hispánica con la corriente arriana, acontecimiento que determinó a la misma, en defensa de la catolicidad de la doctrina de la fe, a desarrollar mediante las fórmulas litúrgicas una teología ecuménica trinitario-cristológica<sup>12</sup>.

12 «La lucha contra estos errores inspiró la vida religiosa de España durante dos siglos aproximadamente. Esta situación dejó honda huella en las formas de vida religiosa de la Iglesia de España, y, en la técnica de la formulación de la gran oración eucarística, determinó el seguir una línea propia, saliéndose de los cánones clásicos de anáforas al respecto.

En el siglo IV, sobre el territorio español fue incubándose un constante peligro de herejía por parte del priscilianismo, el cual, junto a otros errores maniqueístas, renovó la negación de las tres personas, hecha antes por Sabelio, y confundió al Hijo y al Espíritu Santo como otras tantas modalidades del Padre (Modalismo). Este era el extremo opuesto del arrianismo, inspirado por una mentalidad más simple y más alejada todavía de la doctrina de la revelación que aquél. En esas circunstancias, surgieron las conocidas fórmulas de fe de otros sínodos españoles que trataban de delimitar, con mayor penetración y exactitud cada vez, los conceptos de unidad y trinidad, y subrayaban la trinidad de personas contra el priscilianismo, junto a la unidad de la divina naturaleza frente al arrianismo». (Cf. J. A. Jungmann, S. J., *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián 1961, pp. 44-45).

## b) «*Narratio christologica*»

El paso de la fórmula teológica, introductoria, de alabanza dirigida a Dios Padre, con sus atributos divinos, a la acción de gracias por mediación de Cristo, se realiza mediante el «qui», un relativo causal litúrgico, que cumple el papel de introducirnos en el relato; nos pasa de la primera parte, que es la parte teológica, a la segunda, que es la «*narratio*», parte de la anáfora en la cual resalta ya la estrecha relación entre la oración eucarística y la palabra de Dios, el relato evangélico de la misa, que es fuente de inspiración para nuestra fórmula sacramental.

Tanto la parte teológica de la *Inlatio*, con la alabanza dirigida a Dios Padre, incluyendo en ella la fórmula «*per Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum*», como también el relativo causal litúrgico «qui», de la segunda parte de nuestra fórmula anafórica responde a una actitud antiherética de la Iglesia hispánica, para resaltar la divinidad de Cristo, la fe en Jesucristo, «*qui ad salvationem humani generis veniens e coelo...*».

El relativo causal litúrgico «qui», introduce la forma narrativa. Este hecho ha favorecido y determinado la aparición de multitud de anáforas<sup>13</sup>, facilitando así la posibilidad de que cada domingo litúrgico y casi cada fiesta del calendario cristiano o cada feria más importante y con misa propia, tenga su anáfora propia; anáforas que no sólo cumplen su papel sacramental, como las de Oriente, sino también, por su riqueza de temas enraizados en el misterio del día celebrado, cumplen una función homilética. De este modo la anáfora relaciona el misterio celebrado con la palabra de Dios que lee, interpreta, actualiza, hace presente y actuante de forma sacramental. Así se explica el hecho de que tan a menudo encontremos en el texto de cualquier anáfora hispánica el relativo causal litúrgico «qui», o una partícula causal en general, mientras las anáforas clásicas lo usan

13 La liturgia hispánica suma unas 234 anáforas en el conjunto de sus libros litúrgicos, anáforas que se emplean durante el año litúrgico y son bien distintas unas de otras. De este modo, la anáfora hispánica —como la galicana y, en general, las occidentales— va acotando parcialidades del misterio, al hilo de las pericopas bíblicas del día, a diferencia de las anáforas orientales que, de manera comprensiva, tratan de abarcar la totalidad del misterio.

casi solamente para conexionar, o pasar al «relato» de la institución de la Cena (relato que, a su vez, también mediante causal, introduce al memorial del Sacrificio); la liturgia hispánica lo usa fraccionadamente, según las perícopas bíblicas, en la llamada «oratio christologica» de las anáforas orientales.

Así, nuestra Inlatio, mediante el mismo causal litúrgico «qui» nos introduce ya en el misterio de Cristo, en la historia de la salvación. Tras una sola frase, que glosa de forma anunciativa la venida, la encarnación del Verbo, el Hijo de Dios, por la salvación del género humano, el relativo causal nos conexiona con el relato bíblico. Esta frase: «Qui ad salvationem humani generis veniens e celo» constituye de hecho el núcleo, el tema central de la anáfora. Sintetiza en sí todo el contenido que va a desarrollar la anáfora: la presencia de Cristo en el mundo y su obra salvífica; es una revelación de este misterio.

Esta frase, esta sintética concentración de doctrina cristológica, parece una abreviación del artículo segundo del símbolo de la fe niceo-constantinopolitano «...quien por nosotros, los hombres y para nuestra salvación, bajó de los cielos y se hizo hombre...».

La dimensión pascual de esta perícopa evangélica, que emplea la liturgia hispánica en su domingo primero de Cuaresma (con su dimensión mistagógica y la pedagogía de la fe de la Iglesia hispánica, con una profunda catequesis cristológico-trinitaria, escalonada metodológicamente a lo largo de toda la Cuaresma en orden al Bautismo de los competentes de la liturgia de la Vigilia pascual), imponía desde el principio una enseñanza continua y eficaz sobre Cristo y una vida sacramental adecuada para poder estar constantemente en presencia de Cristo, de su doctrina y de sus milagros .

La originalidad de la liturgia hispánica respecto al modo de pensar y de construir su anáfora consiste en esta línea propia de escalonar metodológicamente, dentro de la oración sacramental, la doctrina y las verdades divinas que quiere o pretende comunicar, pero siempre enraizadas o relacionadas con la forma narrativa de la palabra de Dios.

Respetando y siguiendo este método propio, la anáfora hispánica cumple su papel sacramental, catequético y apo-

logético. Entre la primera parte de la *Inlatio*, la alabanza dirigida a Dios Padre por Cristo, y la segunda parte, que es la *narratio*, no hay un hiatus un, vacío, una interrupción, puesto que el vínculo entre la parte doxológico-teológica y el relato se realiza mediante ese relativo causal litúrgico «qui», relativo que acentúa una vez más que a Cristo le debemos dar las mismas gracias, la misma alabanza que a Dios Padre, para pasar después a demostrarnos, a justificarnos por qué; porque de forma concisa y clara lo resume y lo expresa sintéticamente como anuncio o como conclusión lógica de toda la anáfora: «qui ad salvationem...», para glosar ya no en términos económicos, sino más bien bíblicos, un aspecto concreto de su misión terrenal y salvífica a la vez. Concretamente, y como aposición al «veniens e celo», la anáfora se expresa: «sintiens atque fatigatus legitur sedisse ad puteum». La perícopa evangélica del día comienza glosando la llegada de Jesús a Samaria: «Llega pues, a una ciudad de Samaria llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, donde estaba la fuente de Jacob. Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente...<sup>14</sup>.

A primera vista ya se observa que la relación eucarística se construye a base del relato evangélico de la Samaritana. En la primera parte de la misa, en la Liturgia de la palabra, la Escritura es la palabra de Dios que se lee («legitur») y se interpreta homilética o catequéticamente. Aquí, en la Liturgia eucarística, la palabra de Dios es incorporada a la gran oración eucarística, dentro del misterio celebrado, cosa que señala expresamente la anáfora en su inciso «legitur». La Escritura se reviste de este modo de su forma sacramental, realizando así cada vez más la sublimidad del misterio de Cristo.

La liturgia lee la Sagrada Escritura a la luz del principio supremo de la unidad del misterio de Cristo. La *Inlatio*, aunque fundamenta su oración en el relato bíblico, no es una simple comunicación de la palabra de Dios, sino que es oración que nos relaciona directamente con Cristo, en su

<sup>14</sup> Jn 4, 5-6: aquí comienza la perícopa evangélica en la trad. A (E, S, y T8), mientras que en la trad. B comienza con el versículo 3 (EV y MM; T5 tiene laguna al comienzo de la perícopa).

verdadero ambiente de misterio, y a la vez crea y construye el misterio, usando las palabras de Cristo, las palabras de la Sagrada Escritura. La anáfora tiene y cobra ya una fuerza, un poder de influir y de actuar misteriosa y místicamente sobre los creyentes reunidos. El misterio celebrado, la gracia de nuestro Señor Jesucristo, vinculados con la palabra de Dios, son realidades nuevas que influyen en los presentes.

Este vínculo de la Inlatio con la perícopa evangélica de la Samaritana lo expresa claramente la anáfora —como hemos dicho— a través del verbo «legitur». Esto precisa y deja claramente entender que el fundamento del misterio de Cristo, expresado en nuestra fórmula sacramental, está en la perícopa bíblica leída en la liturgia de la palabra de la misa de hoy.

Además, el verbo «legitur» recuerda y acentúa una vez más de San Juan que «se leen» en la liturgia de la palabra o de los catecúmenos<sup>15</sup>. Así el «legitur» viene a ser puente entre el evangelio y la anáfora. Testifica el hecho de que esta perícopa «se lee» en concreto en la misa. Lo que allí, en la perícopa evangélica, es simple palabra de Dios, que se lee, se comunica de forma catequética, palabra que glosa un aspecto más de la actividad y misterio de Cristo en la tierra, aquí, en la anáfora, reviste un aspecto de misterio.

La Inlatio presenta al Mesías, a Jesucristo «qui salvationem humani generis veniens e celo...» de quien «se lee» que «sitiens adque fatigatus sedisse ad puteum», de forma similar a cómo lo presenta el relato bíblico de la Samaritana<sup>16</sup>.

Observamos, por una parte que, desde la conexión con el relato, la fórmula adopta y sigue el mismo tono narrativo que la perícopa evangélica y presenta al Cristo histórico, los aspectos humanos de Jesús, al describir sus manifestaciones, su fatiga, su debilitamiento, su comportamiento co-

15 La liturgia de la Palabra se denomina en la Iglesia Ortodoxa de rito bizantino «Liturgia de los catecúmenos» y la liturgia eucarística se denomina: «Liturgia de los Fieles», recuerdo y terminación de la época del catecumenado activo de la Iglesia. Esta denominación se observa también en la liturgia hispánica: «Missa fidelium». Lo mismo ocurre también en otras liturgias occidentales.

16 Jn 4, 6.

mo el de cualquier caminante. En esta parte, como si fuera un método propio de la liturgia hispánica, resalta más el aspecto antropológico de Jesús, para captar la benevolencia del auditorio, para acercarse más y ser más comprensivo, más accesible a las gentes sencillas.

Por otra parte, según va discurriendo la Inlatio, va también alternando este aspecto antropológico con el aspecto divino. Cristo, en efecto, al hacerse hombre, al encarnarse para salvarnos, se ha dignado implícitamente ir hasta el final en la realización de nuestra salvación, se ha dignado hacer de su humanidad asumida un medio de potestad salvífica para con nosotros: «in quo omnis plenitudo divinitatis corporaliter permanebat, quia noster mortalitatis corpus adsumserat, veritatem adsumte carnis quibusdam significationibus demonstrabat» (Inlatio).

La doctrina que comunica la anáfora es la doctrina cristológica<sup>17</sup> sobre la encarnación como unión de la natura-

17 El problema y el tema cristológico fue motivo de amplio debate antiherético, de aclaración, condenación y de formulación dogmática de la Iglesia Universal en los Concilios Ecuménicos de Nicea (a.325) y Constantinopla (a.381) que, tomando la confesión de la fe del Bautismo de la Iglesia de Jerusalén, han establecido su texto definitivo respecto a Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, en forma de Símbolo de la fe cristiana, el Símbolo niceno-constantinopolitano.

El Concilio III de Toledo (a. 589), con ocasión de la conversión oficial del rey Recaredo y del pueblo visigodo al catolicismo, reproduce fiel y solemnemente el Credo ecuménico de Constantinopla, texto que reproducimos en latín de las fuentes hispánicas, como sigue:

«Item sancta fides quam exposuerunt centum quinquaginta patres Constantinopoli synodo». «...et in unum Dominum Iesu proprium filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante omnia saecula, Deum ex Deo, lumen ex lumine Deum vero ex Deo vero, natum non factum, homousyon Patri hoc est eiusdem cum Patre substantiae, per quem omnia facta sunt quae in caelo et quae in terra, qui propter nos et propter nostram salutem descendit et incarnatus est de Spiritu Sancto et Marie Virgine homo factus...». *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Ed. J. Vives-T. Marín-G. Martínez (Barcelona-Madrid 1963) p. 113.

En el mismo Concilio III de Toledo, en la solemne proclamación de fe católica se recuerda la fórmula del concilio de Calcedonia (a.451) y respecto a Jesucristo confiesa esta doctrina de fe: «Consentientes igitur sanctis patribus unum eundemque filium confiteri dominum Iesum Christum consona voce pariter edocemur, perfectam eandem divinitatem, perfectum eundem in humanitate, Deum verum et hominem verum, eundem ex anima rationali et corpore, secundum divinitatem unius cum Patre naturae, secundum humanitatem eun-

leza divina y la naturaleza humana en la persona (hipostasis) del Dios Verbo, o en la persona única de Jesucristo. Pero la anáfora acentúa, de una manera muy peculiar, que la verdad de su encarnación («veritas adsumpte carnis») se demostró en Jesús por su debilidad de la carne («infirmatum in carne»).

En efecto, la parte más sistemática de la Inlatio se centra en el tema de la kénosis del Hijo de Dios, expresamente cuando dice: «ideoque per humilitatem veniens eripere mundum a potestate tenebrarum».

Con todo lo paradójico del lenguaje de la Inlatio, el contenido de nuestra fórmula sacramental deja entender el hecho de que la doctrina cristológica que quiere comunicar, es la doctrina de la Iglesia Ecuménica, de la Iglesia Univer-

dem unius naturae nobiscum per omnia similem nobis absque peccato; ante saecula quidem ex patre natum secundum divinitatem, in novissimis vero diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine Dei genitrice natum secundum humanitatem, unum eundemque Christum filium Dei unigenitum in duas naturas inconfuse immutabiliter indivise inseparabiliter cognoscendum; in nullo naturarum differentias propter unitatem perimendas, magis autem salva utriusque naturae proprietate et una quoerente persona unoque statu concurrente; non in duabus personis partiendum vel dividendum, sed unum eundemque filium unigenitum Deum Verbum dominum Iesum Christum sicut ab exordio prophetae de eo ipse nos erudiunt et patrum nobis tradidit symbolum». Ed. J. Vives, *Concilios visigóticos...*, pp. 115-116.

Además, respecto a la renuncia definitiva, al abjurar la herejía arriana por los visigodos de España, el Concilio III de Toledo redacta XXIII artículos de fe católica y condenación a todas las herejías anteriores. «Omnis ergo, qui fidem communionem ab Arrio venientem, et huiusque a nobis retentam adhuc tenere desiderat et de tota cordis intentione non damnat, anathema sit» (can. I); respecto a la doctrina cristológica, el cánón II del mismo Concilio III de Toledo, 589 dice: «Quicumque Filium Dei dominum Iesum Christum negaverit a paterna substantia sine initio genitum, et aequalem Patri esse vel consubstantialem, anathema sit». Ed. J. Vives, *Concilios visigóticos...*, p. 118.

Los concilios visigóticos e hispánico-romanos trataron a fondo el problema cristológico-trinitario, por estar la Iglesia hispánica directamente afectada y confrontada con varias corrientes heréticas, sobre todo el priscilianismo y el arrianismo. Tratan al respecto los siguientes concilios visigóticos e hispánico-romanos:

1) Concilio I de Toledo (a.397-400); 2) Concilio I de Braga (a.561); 3) Concilio III de Toledo (a.589); y el Concilio IV de Toledo (a.633). Cf. J. Vives-T. Marín-G. Martínez, *Concilios visigóticos...*, pp. 19-33; 65-77; 107-145; 186-225 respectivamente.

sal, e implícitamente de la hispánica. Pero también se entreven las huellas de la lucha antiherética de la Iglesia católica hispánica contra el priscilianismo y el arrianismo. Además, como nuestro domingo y su evangelio de la Samaritana es domingo primero de Cuaresma, se efectúa aquí un corrimiento desde lo mistagógico-pascual hacia la lectura cuaresmal y, junto con ella, su anáfora; de este modo, presenta el misterio de Cristo y su obra salvífica en su aspecto catecumenal. Y, como no podemos hablar propiamente dicho de una «doctrina salvífica» y no nos salvamos por una ley, ni siquiera por la ley del Antiguo Testamento, sino por la persona de Jesucristo, por eso se profundiza esta doctrina. Él es el fin de la ley <sup>18</sup>, y expresamente por eso se llama «el Salvador», el Hijo de Dios que se hizo hombre para nosotros y para nuestra salvación.

Sobre este aspecto, sobre la persona de Cristo insiste la Inlatio, y desde luego, como oración sacramental, lo presenta como Cristo Dios, puesto que sólo en Dios está el poder salvífico y la vida eterna. Su misericordia, su amor a los hombres está presente tanto en el relato de la anáfora como en la perícopa evangélica. Esta es la consecuencia de ser el Hijo de Dios encarnado, presente en el mundo, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado. La Inlatio expresa claramente este anonadamiento y kenosis de Cristo «qui ad salvationem humani generis veniens e celo»; «in quo omnis plenitudo divinitatis corporaliter permanebat, qui nostre mortalitatis corpus adsumpserat, veritatem adsumpte carnis quibusdam significationibus demonstrabat... ideoque per humilitatem veniens eripere mundum a potestate tenebrarum... Ille enim humiliatus erat carne».

Esta kenosis, o anonadamiento de su gloria que tuvo antes de la Encarnación <sup>19</sup>, como Hijo de Dios encarnado, obra en nosotros su comunión con el Padre y con el Espíritu Santo; nos trae la salvación. Los hombres se salvan no como unos objetos, sino por la libre aceptación de la comunión con Cristo, con la entera Trinidad. Esto quiere enseñar la anáfora y la perícopa evangélica de hoy. Así toda la

18 Cf. Rm 10, 4.

19 Flp 2, 7-8.

salvación tiene el sello de unas ciertas relaciones personales entre Cristo y los hombres.

De forma casi bíblica presenta un Cristo humano y humilde: «*sedit et sitivit quando quam mulieri petivit*». Para la mujer Samaritana, la presencia de Cristo era una atrevida y milagrosa revelación. Como hombre viajero, según las apariencias exteriores, Cristo era un simple judío, considerado enemigo de los samaritanos, rompe las barreras de la enemistad, se atreve a venir a Samaria, al histórico pozo de Jacob de Sicar y «*liquebatur cum muliere*». «*Sitivit aquam, et exegit fidem ab ea*». Observamos que, después de la parte reasuntiva y más sistemática, la *Inlatio* sigue tan de cerca la perícopa evangélica que nos da la impresión de que tendríamos que comentar la misma palabra de Dios tomada del evangelio de Juan en la misa de hoy, palabra que pasa a la oración eucarística según la intención mistagógica de la *Inlatio*. Así, la *Inlatio*, aunque respeta la forma narrativa, es más abstracta, el evangelio es más plástico, más concreto, emplea el detalle, localiza la acción y el diálogo es más vivo, más natural, más literario <sup>20</sup>.

La *Inlatio*, sin embargo, trae detalles nuevos, y reviste el relato bíblico, que llega en gran parte a ser eulogía de un cierto contenido misterioso. Pasa al Cristo encarnado por las etapas importantes y aspectos de su vida divino-humana, matizando la perfecta relación entre la naturaleza divina y humana: «*omnis plenitudo divinitatis corporaliter permanebat, qui nostre mortalitatis corpus adsuperat*». Antes de dialogar con la mujer Samaritana reitera y vuelve a repetir el tema de su debilidad física, sobre todo reiterando el aspecto kenótico: «*per humilitatem veniens eripere mun-*

<sup>20</sup> Juan es maestro en relacionar los hechos del Jesús histórico, vistos desde una luz pascual, con los acontecimientos del A. T. y, a la vez, con la presencia continuada de esos hechos en la vida de la Iglesia, mediante los sacramentos. Quiere dejar constancia del hecho histórico de Jesús de Nazaret en lo que tiene de único y en lo que tiene de relación, tanto con el periodo anterior como con el posterior de la Iglesia. Para integrar estas tres dimensiones se vale del lenguaje del símbolo: de ahí los múltiples sentidos que tienen a veces sus términos («agua viva»), («pan de vida»)... Y el carácter de catequesis sobre los sacramentos que, desde la Iglesia antigua, se ha visto en el cuarto evangelio. Sobre todo el Bautismo y la Eucaristía, a cuya luz se interpretan los hechos históricos acaecidos durante el ministerio de Jesús.

dum...»; ille enim humiliatus erat carne, quando sedens...». Mientras el evangelio presenta simplemente a Cristo sediento que pide a la mujer agua para beber, la *Inlatio* relaciona este hecho con el misterio de Cristo, y el misterio salvífico, a la vez: «sitivit aquam, et exegit fidem ab ea». Aquí y ahora, prácticamente, se inicia el misterio y el milagro. La mujer se siente envuelta espiritualmente en algo desconocido por ella hasta entonces. No influían sobre ella el gesto y las palabras de Jesús, sino la divinidad de Cristo, quien no sólo le pidió la fe, sino que le exigió: «in ea quippe muliere fidem quam quesivit quamque petivit, exegit». Observamos que la anáfora, a partir de estas palabras, que inmortalizan la actitud categórica de Jesús respecto a la mujer samaritana y pecadora pasa ya al diálogo sobre ella con los apóstoles que retornaban de Sicar: «Ego cibum habeo manducare quem nescitis», cosa que intraquiliza más todavía a la mujer, la determina a pensar profundamente sobre el visitante extraño y sobre los misterios de la fe, sobre lo que se le dio a conocer y sobre todo a quien, al Mesías que se le autorrevela. Este era el que «in ea creaverat fidei donum... quique eam dilectionis sue flamma cremabat, ipse ab ea poculum quo refrigeraretur sitiens postulabat».

También esto es un aspecto peculiar y original de la anáfora hispánica: recoge de la palabra de Dios un cierto aspecto, que considera de suma importancia para su finalidad catequética y sacramental, sobre el cual construye su eloguía, pero desarrollando una teología y una pastoral propias, según lo impone la existencia del período del año litúrgico y del misterio celebrado.

Lo que persigue la anáfora y el relato evangélico del domingo de la Samaritana, podríamos clasificarlo en tres partes:

1) una teología cristológica-trinitaria mediante la revelación en la anáfora y la autorrevelación progresiva de Jesús ante la Samaritana y ante los discípulos en el relato;

2) el desvelamiento del proceso interior y de la vida de la mujer, y, después, de los discípulos que reaccionan igual que ella;

3) ambas dimensiones basadas en el relato sobre una catequesis sobre los misterios.

A pesar del desplazamiento que (según la hipótesis indicada arriba) ha sufrido el evangelio de la Samaritana (y el del ciego de nacimiento, como de hecho todo el evangelio de Juan), al pasar del periodo postpascual con todo su contenido sacramental hacia la Cuaresma, la anáfora, por su estructura catecumenal y sacramental, justifica la presencia aquí de esta perícopa evangélica en toda su estructura litúrgica; todo el conjunto de la euloguía tan relacionada con ella, demuestra plenamente esta su justificada presencia en la Cuaresma hispánica <sup>21</sup>.

Los temas: iluminación —juicio sobre su proceso de conversión hacia una nueva vida, y todo desde una catequesis de los signos (agua viva, alimento) para convertirse en adorador en Espíritu y Verdad, agregándole a la nueva cosecha del Reino, son temas cuaresmales hispánicos, aunque de coloratura pascual primitiva.

La dimensión catecumenal de la Cuaresma hispánica impone la exposición de la palabra revelada y la escucha del mandamiento de la ley, y, desde la vertiente catequética, conduce a los oyentes centrándoles en la fe en un sólo Dios para que luego, con la «Traditio Symboli», se pase al desarrollo cristológico, la fe en el Dios Jesucristo.

Nuestra Inlatio, y junto con ella también las demás fórmulas de la misa de hoy, proporcionan una revelación de Cristo Jesús. La perícopa comunica una autorrevelación progresiva de Jesús. El relato nos da una síntesis de lo que la conciencia primitiva cristiana fue viendo en la figura de Jesús.

De la Inlatio resulta sobre todo una teología cristológica con mira pastoral salvífica. En el relato bíblico aparece como una catequesis de los misterios, como una iniciación a los sacramentos pascales: el Bautismo y la Eucaristía. Sobre esta catequesis (mistagogia según los Padres) es sobre la que apoya la Iglesia y la liturgia hispánicas (a base del relato) la autorrevelación de Jesús como el juicio de conversión sobre la vida del iniciado. Es en primer lugar una nota muy propia del cuarto evangelio; y muy bien expresada en

<sup>21</sup> Destaca el motivo homilético sacramental-catecumenal. Cf. M. Ramos, *La gran oración eucarística en la antigua misa española* (Granada 1963) p. 26, nota 24.

esta pericopa bíblica de «prolidad épica», proveniente de una tradición samaritana. En la oración eucarística y en el relato, la acentuación teológica (Jesús mismo: «Yo soy») y catecumenal (la mujer, los discípulos) se construyen sobre la base de una iniciación sacramental (agua-verdaderos adoradores en Espíritu, pan-cosecha para la siega).

En esta iniciación se perfilan claramente cuatro temas: dos referidos a la comunión con Cristo, que son el agua y el alimento (pan), en clara alusión al Bautismo y a la Eucaristía. Estos temas están presentes en la *Inlatio* y tratados en relación con una teología cristológica.

Los otros dos temas, referidos a la pertenencia a la Iglesia: los verdaderos adoradores y la mies pronta para la siega están casi ausentes en la anáfora, pero presentes en el relato.

La anáfora, que está estructurada como oración sacramental, en su pedagogía de la fe que persigue comunicar, se fija más en Cristo-Jesús, el Hijo de Dios y Dios-Hombre, y escoge del relato bíblico sólo algunos aspectos asimilables para argumentar la doctrina que imparte hoy y gradualmente a lo largo de la Cuaresma sobre el mismo tema, dirigido especialmente a los catecúmenos. Ellos deben llegar a conocer a Dios y la doctrina cristiana. Y, así como Dios viene hacia el mundo, hacia el hombre, para su iluminación y salvación, así también el hombre siente místicamente una atracción, una iluminación, una inclinación hacia el mismo Dios, mediante el misterio de la fe. A este propósito, la primera lectura de la tradición A, tomada de Daniel, cap. 2, dice precisamente que: «Dios es quien da la sabiduría a los sabios y la creencia a los entendidos; El revela lo profundo y lo oculto, conoce lo que está en tinieblas y con Él mora la luz»<sup>22</sup>; puesto que «hay en los cielos un Dios que revela lo secreto y que ha dado a conocer a Nabucodonosor lo que sucederá en el correr de los tiempos»<sup>23</sup>. Según esto, en la

<sup>22</sup> Dn 2, 21-22: esta lectura de Dn es peculiar de las misas de domingo de la trad. A, en consonancia con algunas liturgias de Occidente; por su parte la trad. B lee en sus misas (domingos y ferias) pericopas del Octateuco y Reyes (pericopas que, a su vez, se leen en el oficio de las dos tradiciones), en consonancia más bien con las liturgias de Oriente.

<sup>23</sup> Dn 2, 28.

lectura del AT se trata de la revelación de Dios, a la manera como en el relato evangélico se autorrevela el «Yo soy», Cristo-Dios; y nos lo revelan teológica y catequéticamente la oración y el misterio litúrgico de la anáfora. Como Dios mismo se revela misteriosamente y le da sabiduría a Nabucodonosor para que el mismo pueda confesar: «En verdad que vuestro Dios es el Dios de los Dioses y el Señor de los reyes y que revela los secretos...»<sup>24</sup>; a esta altura, a esta conciencia y estado de sabiduría intenta la catequesis de la liturgia hispánica que lleguen sus catecúmenos e iniciados.

c) «*Supplicatio*»

Con el causal litúrgico: «ob hoc» nuestra *Inlatio* pasa de la «*narratio*» a la «*oratio*». El relato se hace súplica y en el lugar de la Samaritana están ahora los cristianos.

Así observamos que, mediante un breve párrafo que se dirige al «*sancte, immaculate et piissime Deus*», por otro causal litúrgico («*Tuo igitur nomini offerentes victimam mundam, rogamus atque exposcimus, ut opereris in nobis salute, sicut in muliere illa operatus es fidem*»), la súplica se dirige ya a Cristo, aunque más en cuanto Dios que en cuanto Jesús. La misma fórmula eucarística cambia el modo de expresarse, aunque siguiendo el mismo tema alrededor del contexto revelacional cristológico salvífico, pero adoptando un estilo más suplicativo. No es difícil observar como la anáfora hispánica tiene una cierta libertad de movilidad, de cambiar su misma forma litúrgica y saltar, pasar de un estilo expresivo a otro, del narrativo al oracional, de dirigirse a una persona de la Trinidad mediante otra, de emplear la metáfora y la paradoja.

Aquí observamos como la *Inlatio* cambia su dirección de alabanza a Dios por la súplica a Cristo. Hay incluso una inconsecuencia teológica: parece ofrecerse a Cristo, el sacrificio de la: «*victimam mundam*». El sacrificio del Cristo histórico, hecho ocurrido «*in illo tempore*» y «una vez», se actualiza, en nuestra celebración, en el sacrificio de la misa (en la Liturgia), realizando de este modo el «*hodie*» del «*vic-*

<sup>24</sup> Dn 2, 47.

timam mundam». La interrelación entre el Cristo de la palabra de Dios, de la «narratio» y el de la «oratio» hace el misterio, y fundamenta en la anáfora el tema de la fe en Cristo-Jesús, Hijo de Dios, Salvador nuestro, como resultado de su obra salvífica 24\*.

La Inlatio discurre en su tono suplicativo empleado, como en el párrafo anterior, la comparación. Allí perseguía una transformación salvífica: «opereris in nobis salutem, sicut in muliere illa operatus es fidem», mientras en el siguiente párrafo: «Operare in nobis extirpationem carnalium vitiorum, qui in illam idolatrie perculisti figmentum», se pide un cambio moral en nosotros, una interpretación curativa y espiritual y de actitudes, la «extirpación de los vicios carnales», que nos impiden acercarnos a Cristo, creer en El y seguir los caminos de la salvación.

De lo que se pide, como una transformación moral aquí,

24\* Como aplicación pastoral a nuestra vida de cristianos, la epístola de la trad. A glosa al respecto: «¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras y que por las obras se hizo perfecta la fe?» (St 2, 22). La epístola matiza la necesidad de la fe en Dios, reitera el mensaje evangélico y lo amplía de forma sacramental y catequética a la fe salvífica en Jesucristo. La epístola habla de la fe de Abrahán en Dios, «Abrahán creyó en Dios, y le fue imputado a justicia, y fue llamado hijo de Dios» (St 2, 23); la anáfora, mediante la fe en Cristo, a quien considera «victimam mundam», pide a Cristo que obre en nosotros la salvación: «opereris in nobis salutem, sicut in muliere illa operatus es fidem».

Pero la persona de Cristo encarnado nos salva mediante una obra transformadora nuestra, o haciendo eficaz su amor mediante nuestras obras, esperando al mismo tiempo una coordinación de nuestra fe en Cristo, una fe operante mediante sus obras y mediante nuestras obras. La epístola del mismo Santiago sintetiza claramente la necesidad de esta complementaridad: fe - obras, con miras a la salvación, diciendo: «Pues, como el cuerpo sin el espíritu está muerto, así también está muerta la fe sin las obras» (St 2, 26).

Estas epístolas pertenecen al corpus de las epístolas «católicas» que es propio y peculiar de la cuaresma de las dos tradiciones hispánicas en Occidente. En cambio, si se leen en la cuaresma siro-jacobita de Oriente sobre la base sin duda de estos y otros paralelos. A. Baumstark (*Liturgie comparée*, p. 5) ha llegado a decir que: «la parenté entre la liturgie gallo-ibérique et celle de l'Orient asiatique est si proche que la première pourrait passer pour une branche latine du rite syro-byzantin». Sin embargo, hay un modo distinto de leerlas en cada tradición: mientras en la trad. A se leen de manera continua, en la B forman un todo de lectura ordenada en domingos y ferias.

al nivel de horizontalismo de la vida, en esta etapa de vida luchadora contra el pecado que viene de la carne, la siguiente parte de la oración nos lleva de nuevo hacia una perspectiva escatológica, nos introduce en el tema del juicio final. Aquí usa de nuevo la comparación: «Sentiamus quoque te in illa futura examinatione mitissimum, sicut illa promeruit invenire placatum». El tema del juicio es típicamente cuaresmal y, aunque el relato bíblico no alude a ello, la fórmula eucarística lo considera imprescindible al tratar el misterio salvífico de Cristo y, también por su finalidad catequética, lo relaciona con la misma Samaritana mediante el método comparativo. Como argumentación de lo anteriormente tratado, la anáfora de forma afirmativa introduce una proposición determinativa: «Opus etenim tuum sumus». Somos fruto de la creación de Cristo, imágenes y semejanza de El, pero afectados por el pecado, «Qui nisi per te salvari non possumus».

La fe en Cristo Redentor es imprescindible para nuestra salvación. La expresión «per te»<sup>25</sup>, es una forma de acentuación cristocéntrica de la Iglesia y de la liturgia hispánica en el proceso de salvación, mediante la obra salvífica de Cristo. Además, la *Inlatio* a continuación atribuye a Cristo cierto número de atributos que matizan el cristocentrismo hispánico («Subueni nobis, vera Redemptio, pietatis indeficiens plenitudo») en el mismo sentido. En primer lugar, dirigimos a El nuestra oración confesándole que sólo por El es posible nuestra salvación, sólo por su mediación de Sumo Sacerdote y Cristo glorioso, «vera Redemptio», nuestra plegaria llega al Padre, nuestra acción de gracias y nuestro sacrificio eucarístico serán beneplácitos ante Dios Padre. Significa también la sensibilidad hispánica por la fe en el Jesús histórico, Salvador nuestro, y, a la vez, la actitud de los autores de las fórmulas eucarísticas de la Iglesia hispánica contra el arrianismo de la época.

La súplica de nuestra plegaria llega a su culmen, que desemboca casi en dramatismo por su insistencia en dirigirse a Cristo diciendo: «Non perdas quod tuum est. Quibus dedisti rationis naturam, da eternitatis gloriam indefessam,

25 Sobre el problema y la fórmula: «a, per, in, ad» en la antigua tradición, véase: C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (Madrid 1959) pp. 195-233.

ut qui te in hac vita laudamus, in eterna quoque beatitudine multo magis glorificemus».

Aquí nos encontramos en primer lugar con la expresión de profunda fe y piedad hispánicas y la dirección, en cierto modo oculta, que podemos considerarla tanto hacia Cristo, como hacia Dios. Nos encontramos con el habitual estilo de la liturgia hispánica de cambiar, de forma sutil, la dirección de la súplica de una persona de la Trinidad a otra, o que, mediante la alabanza que otorgamos a una persona —a Cristo—, de hecho va dirigida al Padre<sup>26</sup>, según la igualdad de las personas intratrinitarias. De todas formas, consideramos que la oración todavía va dirigida a Cristo, aunque tenga el papel de mediador y consubstancial al Padre que se merece la misma alabanza que el Padre por su igualdad entre las personas de la Santa Trinidad. Además, nuestra *Inlatio* va más allá, afirmando su divinidad, llamándole: «Tu es enim Deus noster». Observamos ya cómo la oración eucarística va alternando el tono suplicativo con el afirmativo, o de verdadera proclamación de fe, en la fórmula dogmática: Cristo es nuestro Dios<sup>27</sup>.

26 Tenemos en cuenta que la antigua regla general bien conocida, es que la oración, ante todo la oración litúrgica, vaya dirigida al Padre, por medio de Jesucristo, sumo mediador nuestro. La fuerza de esta regla en la antigüedad era tal, que, como es a todos conocido, el concilio de Hipona del año 393, al que asistió San Agustín, entonces simplemente sacerdote, y no obstante el peligro del arrianismo, que podría tomar de esto pretexto para atacar la fe católica, formuló de modo universal y absoluto: *cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio*. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia...*, pp. 201-202. Cf. también K. Adam, 'Por Cristo nuestro Señor', en *Cristo nuestro hermano* (Barcelona 1958) pp. 45-74.

27 Sobre todo en la Iglesia Oriental por su lucha antiherética, sobre todo antiarriana, se ha llegado a estas fórmulas, ante todo doxológicas: «Cristo Dios nuestro». «Se advierte claramente que su divinidad ocupa el primer plano, del mismo modo que cuando en muchas liturgias orientales suena la aclamación: Cristo, nuestro Dios». J. A. Jungmann, *Herencia litúrgica y actualidad pastoral* (San Sebastián 1961) p. 62, nota 158 b, opina que esta formulación no siempre es resultado de la actitud antiherética: «Es evidente que una insistencia de esta naturaleza no siempre tiene sus raíces en una actitud antiherética». Cf., por ejemplo, la expresión «Jhesus Christus Deus noster» en San Ignacio de Antioquía (*Ad romanos* en la inscripción) o «Christus Deus noster» en Eteria (*Peregrinatio* cap. 23). Expresiones semejantes se dan en Gregorio el Magno con frecuencia».

Como a menudo encontramos en las anáforas que estudiamos, afirmamos junto con J. A. Jungmann que «muchas veces era Cristo el centro en torno al cual giraban las oraciones de los fieles. En cualquier pasaje de la liturgia mozárabe, y sobre todo la santa misa y el oficio divino, encontramos oraciones dirigidas a Cristo. Comienzan, por lo general, con esta invocación: «Domine Iesu Christe» o «Christe Deus», u otras expresiones semejantes. Con frecuencia la redacción cristológica aparecía en medio del texto, pues la invocación introductoria era muchas veces indiferenciada (Domine y otras) y en algunas ocasiones es imposible determinar con qué clase de invocación se inicia la oración, ya que incluso la fórmula final permanece indiferenciada. Estos textos litúrgicos están redactados de tal modo que podrían emplearse del mismo modo tratándose de Dios Padre, o bien de Cristo o de la Santísima Trinidad»<sup>28</sup> Es curioso este modo de orar, esta alternancia no sólo de formas, sino de fondo. Tras esta afirmación sistemática, teológica, sobre Cristo, a quien denomina sin más rodeos: «Tu es enim Deus noster», emplea de nuevo la forma suplicativa y además el tono de la oración es verdaderamente emocional, sentimental y penitencial. Se desprende una nota de humildad que deja un rasgo de desesperación por el futuro eterno del destino de nuestras almas si no se benefician de la misericordia de Dios. Aunque la fórmula no se sale del ambiente del relato bíblico, utilizando la metáfora y la comparación indirectamente expresadas, dando la impresión de que sigue dirigiéndose a Cristo, consideramos que, ya plasmada la oración sobre los hechos del Cristo bíblico, se dirige ahora, como al principio, a Dios Padre. «Respice quos creasti miseratione gratuita; ut quum abstuleris a nobis omne debitum culpe, et placidos (placitos) reddideris aspectibus gratie tue, eruti ab illa noxialis putei profunditate facinorum, hidriam nostrarum relinquentes cupiditatum, ad illam eternam civitatem Iherusalem post huius vite transitum convolemus, et cum omnibus sanctis Nomen sanctum tuum celebremus, proclamemus atque dicamus: Sanctus...».

El tema del final de la Inlatio es de factura moral, de

28 J. A. Jungmann, op. cit., pp. 48-49.

súplica de purificación, de perdón, de una transformación interior radical, mediante la gracia y la misericordia de Dios. Con este lenguaje metafórico y de fondo cuaresmal, se persigue lograr de Dios el perdón para llegar a la eterna ciudad de Jerusalén, el reino de los cielos. Toda la alabanza que se quiere dar a Dios en la celebración eucarística cobra un sentido escatológico «post huius vitae transitum».

El misterio eucarístico celebrado hic et nunc nos purifica como el agua del pozo, por la revelación de Cristo, a la mujer Samaritana. Nos convierte en hombres nuevos y nos hace dignos de alabar a Dios aquí en esta celebración eucarística, para que, cambiados de esta forma, merezcamos estar presentes en la celebración y en la alabanza de la Liturgia eterna en el reino de Dios, junto con todos los santos proclamando y cantándole: Sanctus, Sanctus...

### 3. *Post Sanctus*

El Post Sanctus comienza dirigiéndose, como el principio de la primera oración eucarística —la *Inlatio*—, a Dios Padre reiterando lo cantado en la segunda parte del Sanctus sobre el «qui venit in nomine Domini», sobre Cristo. La primera parte del Post Sanctus es una fórmula casi fija, habitual en la misa hispánica: «Vere Sanctus, vere benedictus Dominus noster Ihesu Christus Filius tuus». Tras esta introducción afirmativa sobre la santidad y filiación divina de Cristo, el causal litúrgico «cuius» abre paso al contenido cristológico del Post Sanctus. Si en la fórmula introductoria Dios Padre es motivo de alabanza por su Hijo, en el texto que sigue, Cristo, el «vere Sanctus» es motivo de presentación y también de «laus et honorificentia» por su obra salvífica, como enviado del Padre.

El relativo causal litúrgico «cuius», que explica algo profundo sobre Cristo, tiene y cumple un papel reiterativo, relacionado con lo que presenta y desarrolla la fórmula Post Sanctus respecto de la *Inlatio*, y de las dos fórmulas eucológicas en relación con el relato bíblico.

Este párrafo: «cuius presentia visionis mortificationem operatur sceleris», trata en primer lugar de una realidad histórica, la presencia de Cristo en el mundo.

Los hechos de Cristo-Jesús, que presentan la palabra

de Dios y la anáfora, tienen el gran significado de que mediante ellos la persona suprema divina del Encarnado se ha mostrado plenamente, por su historicidad, su existencia real, verdadera. Lo que expresa nuestra fórmula mediante «cuius presentia...» es una teología de la presencia, como un icono oriental, que es uno de los sacramentales de la presencia divina, «canal de la gracia con virtud santificadora»<sup>29</sup>, el lugar de las fanias<sup>30</sup>, que nos lleva hacia lo real de lo representado. Como el icono hace presente de forma transparente el original, así las palabras citadas del Post Sanctus son testimonio de la presencia real en cuerpo y alma de Cristo en el mundo. De alguna forma es un complemento de lo afirmado en la fórmula introductoria de la misma oración. Antes de relatar el porqué es «vere Sanctus, vere benedictus Dominus noster Jhesus Christus...» se revela y da testimonio de su presencia. Nuestro Señor fue visto, escuchado, no simplemente como hombre, que estaba fatigado, tenía sed y hambre, que estaba enfermo en la carne, sino que su presencia era el Verbo encarnado, el Hombre-Dios, que, llegado el momento oportuno, se autorevela : «Yo soy». Su presencia había sorprendido a la mujer Samaritana, pero paulatinamente se desvela lo misterioso: era el Mesías, quien con su presencia divino-humana se convierte de enemigo (por ser judío), en amigo y salvador tanto de la Samaritana, como también para los de Sincar, que se convierten.

El Post Sanctus se refiere a los bienaventurados que tuvieron la feliz y saludable ocasión de ver a Cristo realmente encarnado. Seguido día a día por las gentes sedientas de su palabra salvífica; la fuerza y la gracia que irradiaban de El convertían a todos, operaban la muerte del pecado en ellos.

¿Cómo le ve, cómo le puede encontrar a Cristo el mundo después de su ascensión a los cielos? Le encuentra en la Buena Nueva, en el Evangelio, le oye hablando, enseñando, aconsejando y consolando, mediante la palabra de Dios leída y explicada por el magisterio de la Iglesia. Le

29 San Juan Damasceno, *Discurso sobre los santos iconos*, I, 18.

30 Fanias significan en griego y en el lenguaje iconográfico: «manifestaciones».

encontramos y le vemos, le tocamos y le tomamos íntegro: cuerpo y sangre en la divina Eucaristía, en el misterio de la celebración eucarística, en la Comunión.

La expresión de nuestra fórmula *Post Sanctus* de que: «*non est enim homo, que eius contueatur faciem et suo possit remorari in crimine*», deja claro que ya no se glosa la parte negativa de la actitud del hombre respecto a Cristo, no presenta el abandono, la cobardía y los múltiples hechos humanos que causaron tantos sufrimientos a Cristo Redentor, sufrimientos que culminaron con la pasión, crucifixión y muerte en la cruz por nuestra salvación.

Si el *Post Sanctus* en eulogía observa un tono positivo y no resulta una actitud vulnerable y desobediente por parte del hombre, aunque se entrevé de forma pálida e indirecta, es porque la misma oración persigue dentro de la celeración litúrgica un fin catequético. No va moralizando, no enjuicia la actitud inadecuada del hombre respecto a Cristo. La oración en su aspecto y dimensión pastoral persigue el despertar el interés por Cristo, el acercamiento de todos hacia El. En su línea catequética presenta al Cristo encarnado, Dios-Hombre, y sus misterios, sus milagros. En concreto, milagros sobre el hombre, que ve a Cristo, y su palabra le convierte y le arrastra del pecado y de la tiniebla, de su ignorancia en que vivía antes, recuperándole para Cristo para la salvación.

Consideramos que hacia esta línea moral quiere dirigir nuestra fórmula eucarística a los catecúmenos y a los iniciados presentes en la celebración eucarística.

La dimensión catecumenal de la plegaria eucarística sigue y se observa más todavía, matizando lo anteriormente dicho con el ejemplo, que lo toma del relato bíblico: «*Mulier quippe ista presentiam cernens, verborum quoque eius fluentia mirabiliter capiens, postquam manifestissime cognovit Jhesum, reliquit hydriam vitiorum: sicque abiens in civitatem, non tacet quod experta erat de virtute eius miraculum*».

Observamos cómo la palabra de Dios del relato se hace presente también en el *Post Sanctus*. Sobre todo se alude de forma expresa a la mujer samaritana. Ella llega a ser prototipo de las gentes de fuera de las fronteras del pueblo elegido, hacia quienes se abre, como las desembocaduras

de un río, como los ramos florecidos de un árbol frutal hacia el cielo, el amor salvífico de Dios, de Cristo. Aquellos le van a conocer mediante los testigos de Cristo-Jesús, mediante el «legitur...», como se expresa la *Inlatio*. Le van a conocer por el Evangelio, que es la palabra divina inspirada, es la palabra, y de forma mística, la presencia del mismo Cristo, del «Yo soy».

Los que le vieron y fueron sus discípulos, sus apóstoles sobre los que había irradiado su luz divina y su sabiduría, se esparcirán por todas las partes del mundo. Iluminados y fortalecidos por la venida, la presencia y la obra del Espíritu Santo van predicando a Cristo y sus misterios, desarrollando el verdadero apostolado «sine taceri miracula Christi», haciendo otros apóstoles y discípulos, construyendo comunidades eclesiales preparadas para conocer y recibir a Cristo. Según la expresión de la oración del *Post Sanctus*, la mujer Samaritana da su testimonio sobre la presencia del Mesías, de Cristo. En primer lugar destacamos que la Samaritana prueba la gran alegría de conocer la presencia de un hombre extraño que «le había dicho todo cuanto ha hecho»<sup>31</sup>, sobre quien se pregunta: «¿No será el Mesías?»<sup>32</sup>. Tras el diálogo con el caminante judío, la mujer se queda maravillada del modo de hablar, de su sabiduría, del poder de descubrir, de revelar los hechos ocultos. Afirma sobre él: «Señor, veo que eres profeta»<sup>33</sup>. Ella llega a conocer al Mesías mediante el diálogo, mediante la palabra de Dios, que el «Yo soy» le comunica a la mujer, diálogo y palabra que abre el camino de la conversión de la misma.

El párrafo: «*Mulier quippe ista presentiam cernens...*», tan estrechamente relacionado con el relato evangélico, sirve como modelo del verdadero camino de su catecúmeno<sup>34</sup>. La oración es sintética y resalta sólo el aspecto de la necesidad de conocer a Cristo. Este conocimiento para un cate-

31 Jn 4, 29a.

32 Jn 4, 29b.

33 Jn 4, 19.

34 En el *Post Sanctus* de esta anáfora parece adivinarse (en la conversión de la Samaritana), la conversión de los catecúmenos antiguos, arrebatados por la «iluminación». Aquí la anáfora se hace santoral.

cúmulo es posible sólo mediante la palabra de Dios y la iniciación en el proceso de la fe y, sobre todo, dentro de la celebración para una iniciación en el misterio de los santos sacramentos. La mujer, dice el Post Sanctus: «verborum quoque eius fluentia mirabiliter capiens» y como consecuencia «cognovit Jhesum», «reliquit hidriam vitiorum». Mediante la metáfora «reliquit hidriam vitiorum» expresa su conversión inmediata.

Todo va dirigido hacia el Bautismo. Tanto la anáfora como el relato bíblico emplean la metáfora, el doble o múltiple sentido, el carácter simbólico del lenguaje. La Samaritana, como los catecúmenos, se beneficia de una catequesis cristológica-trinitaria y sobre los símbolos.

El Post Sanctus no recoge la última parte del relato, sino que se centra más en Cristo. Los autores de la anáfora de nuestra misa sabían que ya Jerusalén y Garizim han pasado; ahora el verdadero templo del Señor es la presencia del Espíritu en los «verdaderos adoradores», nacidos del «agua viva» del Bautismo y alimentados del pan de la Eucaristía. Son creyentes por la misión (v.39), por el «conocimiento» y la «presentia» del Salvador del mundo (v.42), la fe y los Sacramentos de la fe.

Según nuestro parecer, tras esta parte de «narratio», el Post Sanctus presenta un dato curioso. La «oratio christologica» no sólo presenta a Cristo como motivo y causa de la conversión, y su palabra divina como instrumento determinativo hacia este proceso interior, sino que siempre emplea el paralelismo: Cristo - la mujer; Cristo - el catecúmeno, diríamos hoy.

En el aspecto sacramental, Cristo es no sólo el núcleo de la eulogía, el signo que se revela y crea el misterio y le da sentido, sino que es también el determinante de actitudes interiores y exteriores de la mujer (del cristiano en general). El es motivo de alabanza. Aquí encontramos la novedad. La oración dice claramente: «Sit laus et honorificentia, Domino nostro et Salvatori...», pero después de tratar de la conversión de la mujer y del testimonio que da ella en la ciudad, al conocer a Jesús mediante «su palabra» y sus «milagros», nuestra fórmula, antes de exhortar a la alabanza y «honorificentia» que le debemos ofrecer a «Domino nostro et Salvatori», deja la impresión de que en

cierto modo se merece alabanza también la mujer: «Sit gloria ipsi».

¿Es una innovación que introduce en la anáfora la liturgia hispánica? ¡Consideramos que no! Caben dos posibilidades:

1) Como la «narratio» del Post Sanctus venía concentrando hechos salvadores concretos acontecidos y relacionados con la Samaritana, el redactor de la oración encuentra bien, de una forma muy directa, dar alabanza, glorificar a Cristo, tan lacónicamente.

2) Si el «sit gloria ipsi» se refiere a la Samaritana, consideramos que es una simple forma literaria de expresar la apreciación por la actitud y los hechos de la mujer samaritana, hechos originados por la presencia «in corpore», por las palabras y los hechos de Jesús.

Como podemos observar, con el «sit gloria...»<sup>35</sup> la plegaria pasa del estilo de narración al estilo laudativo. Es una consecuencia lógica dentro de la oración sacramental, que principalmente es alabanza y acción de gracias.

Después de glosar aspectos maravillosos y misteriosos de los hechos salvíficos de Cristo, alaba a Cristo y le tributa honorificencia, como suprema coronación y ofrenda espiritual de agradecimiento por parte del pueblo de Dios reunido en la celebración eucarística.

«...Sit laus et honorificentia Domino nostro et Salvatori, cuius potentia cedunt retinacula criminum, ex quo etiam emendatior fit vita post lapsum», consideramos que este párrafo eucológico no contiene una simple enseñanza mo-

35 La palabra de tipo doxológico que le otorga el Post Sanctus directamente a Cristo «sit laus et honorificentia Domini nostro et Salvador» es de origen paulino.

San Pablo en 2 Tm 4, 18 se expresa al respecto: «El Señor me asistió y me dio fuerzas... El Señor me librará de todo mal y me guardará por los siglos de los siglos. Amén»; Hb 13, 21: «...cumpliendo en vosotros lo que es grato en su presencia por Jesucristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén»; 2 P 3, 18: «Creded más bien en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. A El la gloria así ahora como en el día de la eternidad»; Ap 1, 6: «a El la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén».

ral, sino que las palabras miran también hacia una formación catequética sobre la justificación del hombre mediante el conocimiento de Cristo y de su obra salvífica<sup>36</sup>. El conocer a Cristo es conocer a Dios<sup>37</sup>. La justificación exige conocer a Cristo y a Dios, como se expresa San Pablo en su segunda lectura de hoy, la epístola de la trad. B<sup>38</sup>. No sólo exige la reconciliación con Dios, sino que matiza también que esta reconciliación y justificación es posible sólo mediante la presencia y la obra salvífica de Cristo<sup>39</sup>.

La última parte del Post Sanctus recoge una formulación clásica: «Reddamus ergo ei in quantum possumus contriti cordis sacrificium...».

La expresión citada en nuestra fórmula parece tomada del salmo 51, el «miserere» de David: «El sacrificio grato a Dios es un corazón contrito. Tú, ¡oh, Dios!, no desdeñas un corazón contrito y humillado»<sup>40</sup>. Este es un sacrificio que se quiere ofrecer y se ofrece al Señor, mientras que en unos versículos antes, del mismo salmo, se le pide a Dios la creación de un tal estado de espíritu con finalidad de sacrificio: «Crea en mí, ¡oh, Dios!, un corazón puro, renue-

36 La anáfora, a base del relato evangélico, presenta a Cristo de forma compleja y casi completa (la humanidad del Hijo del Hombre), pero acentúa su papel redentor, salvífico, y, haciendo ya teología, le denomina: «Dominus noster et salvator». La anáfora anuncia a Cristo, invita hacia Cristo, muestra los hechos maravillosos de Cristo, despierta la esperanza de alcanzar el perdón y la justificación por parte de Cristo, pero indirectamente hace una requisitoria contra el estado de pecado. «Ex quo etiam emendatior fit vita post lapsum», presenta la alegría espiritual del hombre arrepentido y reconciliado con Dios mediante Cristo-Jesús. Este párrafo exhorta hacia la esperanza en Cristo; pero El quiere despertar la conciencia de la culpabilidad del hombre e implícitamente la posibilidad de la reconciliación y de la alegría de ser aplacado Dios por la fe y las buenas obras, el perdón recíproco entre los hombres. La vida cristiana se puede hacer más perfecta después de estar en estado de pecado sólo conociendo a Cristo y sus leyes que deben ser aplicadas a la vida del cristiano y observadas en su totalidad.

37 En este sentido, la palabra de Dios en el evangelio de Juan, glosa y recoge las afirmaciones de Cristo al respecto: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en El que me ha enviado, y el que me ve a mí, ve al que me ha enviado» (Jn 12, 44-45).

38 «Por Cristo os rogamos: reconciliaos con Dios» (2 Co 5, 20).

39 «A quien no conoció el pecado (Cristo), le hizo pecado por nosotros, para que en El fuéramos justicia de Dios» (2 Co 5, 21).

40 Sal. 51, 19 (V. 50, 19).

va dentro de mí un espíritu recto»<sup>41</sup> y «aparta tu faz de mis pecados y borra todas mis iniquidades»<sup>42</sup> para gozar de la presencia y la protección del Señor «per quod se ipse testatus est posse inveniri placatum».

Consideramos que las palabras del párrafo final del Post Sanctus no encierran un lenguaje simbólico, ni alegórico, sino que se refieren estrictamente al «sacrificio del corazón contrito». A su vez, esta terminología engloba en sí un sentido cuaresmal, de arrepentimiento, un sentido penitencial. Esta inserción del versículo del salmo 51 glosa la relación espiritual entre el hombre y Cristo<sup>43</sup>. El alma cristiana está hondamente penetrada por un sentimiento de humildad delante de la potestad y sabiduría del Hijo de Dios encarnado. La celebración de la Cuaresma constituye una preparación espiritual y catequética de los fieles hacia el encuentro con la Pasión, Muerte y Resurrección del Salvador.

#### 4. *Post Pridie*

Si en general, la *Inlatio* y *Post Sanctus* desarrollan una presentación de unos ciertos aspectos de la historia de la salvación a base del relato evangélico de la misa y centrada esa presentación en la persona de Cristo, desarrolla la acción del Espíritu.

41 Sal. 51, 12.

42 Sal. 51, 11.

43 La recitación del salmo 51 (Vulgata I) es muy antigua y se hacía sobre todo en el oficio matutino (Laudes: Ad matutinum). En las liturgias orientales lo encontramos en su sitio donde estaba desde los tiempos más remotos, después de la lectura del Evangelio del oficio matinal dominical o ferias festivas. Bajo la impresión del milagro anunciado por el evangelio de la resurrección o de los hechos y enseñanzas divinas de las perícopas matinales de las grandes fiestas, el alma está penetrado por un profundo sentimiento de humildad ante la infinita potestad y sabiduría del Hijo de Dios, sentimiento provocado por la recitación del salmo L «Miserere...»; los domingos, el salmo L constituía también una preparación espiritual de los fieles para ir al encuentro, a recibir con el corazón purificado al Cristo resucitado. Aquí, el salmo L expresa los sentimientos de humildad y arrepentimiento, sentimientos dirigidos a Cristo y alimentados por el evangelio y los cánticos que nos hablan de El. Cf. San Basilio el Grande, *Epistola CCVII* (al clero de Neocesarea Pontica), PG XXXII, col. 784.

Puede interpretarse que este Post Pridie se dirige a Dios Padre, pero por el contexto «narrativo» de la primera parte es válido decir que se dirige a Cristo a quien se le denomina: «Deus». Esta denominación viene a completar los apelativos del Post Sanctus, donde sólo se le denomina: «Vere Sanctus, vere Benedictus, Dominus, Filius, Salvator».

En este crescendo se llega a denominarle, como confiesa de El la Inlatio: «Tu es enim Deus noster». El Post Pridie reitera esta denominación que viene explicada por el relativo causal litúrgico «qui».

«Deus qui in corde mulieris Samaritane spiritum tue sanctificationis dedisti, quo te crederet, quo te inspirata sentiret, quo etiam posset tue Maiestatis potentiam fideli intentione narrare», hace de vínculo entre las dos primeras fórmulas de la gran oración eucarística con la más sacramental, el Post Pridie, realizando a la vez la unidad entre estas partes constitutivas de la anáfora. Al mismo tiempo realiza la relación, en su peculiaridad hispánica, entre el relato de la institución de la Cena y la anámnesis, y entre esta parte de la anáfora con el relato bíblico.

Constantemente se hace presente en cada fórmula de nuestra anáfora el binomio: oración eucarística - palabra de Dios.

Mientras la Inlatio y el Post Sanctus glosan y acentúan la presencia de Cristo, en el Post Pridie interviene otro elemento, el Espíritu de Cristo.

En tanto que la perícopa evangélica de la misa de hoy va asociando el tema del Espíritu a un elemento natural —«el agua»—, agua que llega a ser «agua viva» (v.10) con sentido de «otra agua» (que es fuente de vida manando en el interior mismo del creyente) <sup>44</sup>, que ha aceptado el agua de la Palabra de Dios <sup>45</sup>, el agua de la liberación que Dios nos trae <sup>46</sup>, el agua de la sabiduría y la ley en nuestro corazón <sup>47</sup>, sobre todo el agua del «Espíritu que habían de recibir los que creyeran en El» <sup>48</sup>, el Post Pridie revela y acentúa el tema del Espíritu de Cristo.

46 Cf. Is 12, 1-4.

47 Cf. Jr 17, 6-8.

48 Cf. Jn 7, 37-39.

44 Cf. Jn 4, 14 en relación con Jn 7, 38.

45 Cf. Am 4, 4-8; 8, 11.

En el evangelio, el agua aparece ya como el medio específico para designar al Espíritu. Es el signo visible de la realidad significada: el Espíritu santificador. Agua y Espíritu se refieren claramente al Bautismo. En la fórmula *Post Pridie* el Espíritu tiene un aspecto de energía divina de Cristo que realiza milagrosa y misteriosamente la conversión a Cristo y, también, en la segunda parte de la oración tiene un papel epiclético.

Este Espíritu de Cristo, concretamente: «*Spiritum tue sanctificationis*» fue dado como un don gratuito a la mujer Samaritana con la finalidad de creer en el Mesías, en el «Yo soy».

La fe en Cristo llega a ser operante en la mujer Samaritana, a quien el «*spiritum sanctificationis*» del revelado y del que se autorrevela inspira a la misma y la convierte en testimonio de Cristo. El apostolado de la mujer conversa, y el testimonio que ella da entre los de Sicar, lleva a la creencia y a la conversión de muchos a Cristo, que iluminó y convirtió a la Samaritana. El espíritu de la santidad de Cristo no sólo la convierte, sino que la hace fiel a Cristo.

Ella «*reliquit hydriam vitiorum*» (*Post Sanctus*), es decir, una conversión total, llegando a la altura de la exigencia moral que junto con la fe tendía a Cristo.

Ella no para, no se contenta con este sublime don gratuito recibido de parte del Mesías, sino que «*abiens in civitatem (et) non tacet quod experta erat de virtute eius (Christi) miraculum*» (*Post Sanctus*) y «*fideli in tentione narrat tue Maiestatis potentiam*» (*Post Pridie*). Es el primer crecimiento en la fe y en las buenas obras como frutos de la fe, de un catecúmeno, o del iniciado.

La oración establece el paralelismo: «Deus» (Cristo) —Samaritana, los hechos de Jesús— los hechos de la mujer, la intención y la obra salvífica de Cristo —la adecuada respuesta por parte de la Samaritana conversa.

A la mujer Samaritana la convierte el Espíritu de la santidad de Cristo, puesto en su corazón. En su proceso de conversión han contribuido tanto el «*psyqué*» y la «*nous*», la inteligencia de Cristo, como también el Espíritu del Señor, que hace al hombre nuevo, sobre el que se ha derramado —por los sacramentos de la gracia— el Espíritu de

Cristo que es el que nos hace hijos y por el que podemos decir «abba, Padre»<sup>49</sup>.

En esta misma primera parte del *Post Pridie* encontramos configurada también la anámnesis. Esta construida al estilo peculiar de la liturgia hispánica: está incluida («sub ratione festi») en la glosa del misterio celebrado. Recordando la obra de Cristo sobre aquella mujer Samaritana, hacemos hoy el recuerdo celebrativo eucarístico de la obra salvífica de Cristo.

Hay aquí una originalidad casi insólita, atrevida, posiblemente muy dentro de la concepción del santoral en la Edad Media. Mientras las anáforas clásicas desarrollan aquí el memorial de los hechos de Cristo (Muerte-Resurrección y, tras la ofrenda del pan-Cuerpo, vino-Sangre, pasan a la epiclesis (desglosada o unitaria), aquí el Memorial, por la fuerza del relato que domina toda la anáfora, está subsumido en la memoria de la salvación de una mujer. Y, más todavía: se pide que este mismo Espíritu que hizo su santificación, sea ahora el que santifique la oblata.

La transición es meramente por aposición y no causal, pero no deja de producir extrañeza. Habría que ver aquí un reflejo ingenuo de aquella otra mujer que le ungió en Betania y de la que Jesús dijo: «... ¿se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya?»<sup>50</sup>, o ¿habrá que pensar en la Iglesia antigua y la unidad que estableció entre el altar y el mártir, luego extendida a los demás santos? o ¿es, sin más, la permeabilidad absoluta que en los orantes medievales había entre «liturgia et pia exercitia», por la que a veces nos encontramos una fórmula litúrgica en los cantares de gesta<sup>51</sup>, y una «epopeyización» incluso en una anáfora?

Sea lo que fuere, aquí hay un estilo y un talante que caracterizan la producción litúrgica hispánica.

La segunda parte de la fórmula *Post Pridie* es ya propiamente la epiclesis de nuestra anáfora.

«Emitte Spiritum tuum de sanctis celis tuis, quo sanc-

49 Cf. Rm 8, 15.

50 Mc 14, 9.

51 Cf. *Cantar de Mio Cid* (oración de Doña Jimena), vv. 330-365; también el poema de Fernán González, vv. 105-113.

tificentur oblata, suscipiantur vota, expientur delicta, et cunctis ex hoc sumentibus donetur criminum indulgentia atque eterne promissionis gaudia sempiterna».

Ante esta parte de la fórmula deberíamos tomar una actitud de prudencia. A primera vista, por el modo como se desarrolla el Post Pridie en su primera parte, va dirigida al Padre resaltando cristocéntricamente la obra salvífica del Logos encarnado; hecho, sin embargo que puede determinarnos a creer que también esta segunda parte de la fórmula Post Pridie se dirige al mismo Hijo de Dios encarnado.

¡Pues no! La segunda parte de nuestra oración sacramental, que es el corazón de la anáfora del día de la Samaritana, o del Domingo primero de la Cuaresma hispánica, es una parte integrante de la gran oración eucarística, que despierta, o suscita en el catecúmeno (si nos referimos al aspecto catecumenal de la liturgia cuaresmal hispánica), y también en el fiel iniciado, la imperiosa necesidad de dar la misma acción de gracias, o alabanza, y al mismo tiempo, manifestarle a Dios Padre lo que se puede hacer en esta celebración eucarística mediante el don, la presencia y la obra del Espíritu Santo y su invocación sacramental para realizar el misterio eucarístico, el «metabolé» de los dones.

Así como la palabra del Dios del relato, mediante las palabras de Juan respecto a la «adoración en Espíritu y Verdad»<sup>52</sup>, usa el término «pneuma» referido expresamente al Espíritu Santo, también la epiclesis de nuestra anáfora invoca de forma sacramental la venida del mismo Espíritu Santo «de sanctis celis tuis» sobre los santos dones ofrecidos como sacrificio eucarístico para santificarlos y convertirlos de forma mística en el cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo.

a) Lo que observamos en nuestra fórmula es la falta de la anámnesis claramente expresada. Pero, aquí interviene lo que hemos venido explicando, la peculiaridad de la liturgia hispánica al formular la anámnesis.

Dada esta singularidad de la anáfora hispánica, hemos de advertir que la anámnesis está presente de forma fija en las mismas palabras de la narración de la institución de la

52 Cf. Jn 4, 24.

Eucaristía, tomadas del relato paulino a los Corintios (1 Co 11, 23-28) <sup>53</sup>. En cambio, no siempre está en la fórmula *Post Pridie*, donde le correspondería estar presente de forma explícita y clara, como ocurre en las anáforas clásicas orientales. La anámnesis de nuestra misa de hoy se centra principalmente en el aspecto kerigmático, glosando el relato evangélico se centra en su aspecto de nuncio de la obra salvadora de Cristo, glosando la «ratio festi», sin que se exprese en ella la ofrenda eucarística y sin acentuar los datos clásicos del memorial.

b) La epiclesis parece dirigida a Dios Padre y no al Verbo como, aparentemente, puede dejar la impresión <sup>54</sup>.

La primera parte de la epiclesis es de estructura clásica, semejante al estilo oriental, aunque más sintética, pero clara: «Emitte Spiritum tuum de sanctis celis tuis, quo sanctificentur oblata». Decimos sintética, porque dentro de su peculiaridad hispánica no enumera los elementos que han de ser santificados, como lo especifican las anáforas orientales. La epiclesis hispánica de nuestra misa es más concisa en esta parte y dice simplemente: «sanctificentur oblata», que es la misma cosa.

Lo que sigue está también en la línea del expresarse oriental, aunque exceptuando los añadidos de «suscipiantur vota», «expientur delicta», «donetur criminis indulgentia», aspectos penitenciales de evidente factura medieval, pero que vienen enmarcados en otras expresiones auténticamente epicléticas: aparte de «sanctificentur oblata» («epiclesis de consagración»), se añade explícitamente la «epiclesis de comunión» de factura clásica: «cunctis ex hoc sumentibus... atque eterne promissionis gaudia sempiterna».

P. TEOFIL MOLDOVAN

Párroco de la Iglesia Ortodoxa Rumana  
Madrid

53 En la liturgia hispánica, la narración de la institución de la Cena está presente (con variantes) en tres formularios o testimonios: en una nota marginal del manuscrito 35, 6 de la catedral de Toledo, en el *Liber Ordinum* de Silos y en el «reformado» MM 116 y 550.

Reproducimos el texto del T 35, 6 (tomado de F. Rivera, 'Valoración litúrgica y sacrificial de la «missa fidelium» mozárabe', en el volumen colectivo *Sanctum Sacrificium* (Zaragoza 1962) p. 183.