

LA TRINIDAD Y LA EUCARISTÍA

JOSÉ ANTONIO ABAD IBÁÑEZ

SUMARIO: I. LA TRINIDAD EN LA LITURGIA PRIMITIVA. 1. *La oración litúrgica, cuna de la Trinidad económica*. 2. *Las doxologías*. 3. *La norma litúrgica*. 4. *Profesiones de fe*. II. LA TRINIDAD EN LA LITURGIA EUCARÍSTICA. 1. *Estructura trinitaria de las primitivas oraciones eucarísticas. El estadio de la plegaria eucarística improvisada. La primera plegaria eucarística escrita. La plegaria eucarística de Addai y Mari. Praxis normativa posterior*. 2. *Dinámica trinitaria de las primeras plegarias eucarísticas*. 3. *Estructura y dimensión trinitaria de las plegarias eucarísticas del periodo posniceno. La quiebra teológica de la concepción trinitaria. La recuperación del camino primigenio*. III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

El año dos mil será recordado en la historia de la Iglesia no sólo como el año del gran Jubileo de la Encarnación, sino también y, precisamente por ello, como el año de la Eucaristía y de la Trinidad. La Eucaristía es, en efecto, la prolongación sacramental de la Encarnación —como ya señalara san Ireneo— y una y otra están indisolublemente unidas a la Trinidad, de la que son su expresión «económica» culminante. Éste es el marco en el que se inscriben las páginas que siguen. Éstas podrían haberse iniciado sin ningún preámbulo. Sin embargo, parecía oportuno hacer una primera aproximación y considerar la Trinidad en el marco más amplio de la liturgia, y luego centrarse en la Trinidad-Eucaristía. Eso explica las dos partes que comprende este trabajo. Luego siguen unas reflexiones conclusivas. Querría añadir que el hilo conductor es la plegaria eucarística. Se trata, por tanto, de ver la dimensión trinitaria de la Eucaristía, según aparece en la perspectiva que ofrecen los textos anaforales.

I. LA TRINIDAD EN LA LITURGIA PRIMITIVA

Lo fundamental para la historia de los tres primeros siglos es la *vida cotidiana* de la Iglesia: la liturgia del Bautismo y de la Eucaristía, las

profesiones de fe y los testimonios sobre las relaciones de los cristianos en las comunidades fundadas por los Apóstoles, en primer lugar la de Jerusalén (cf. Hch 1, 2). En este momento, la Iglesia no tenía edificios, bibliotecas, misales u hojas litúrgicas. Escribía poco. Oraba, se reunía, se preocupaba de los pobres, y se insertaba con naturalidad y eficacia en la vida de cada día. En este clima nacieron muchos testimonios trinitarios, los cuales, por fortuna, se nos han conservado en número y situación más que aceptable. Como no podía ser de otra forma, tales testimonios se encuentran en las oraciones, doxologías, profesiones de fe, normas litúrgicas, liturgia bautismal y eucarística primitivos, a los que se han de añadir los saludos con los que comienzan y/o concluyen las cartas, y algunos otros testimonios.

1. *La oración litúrgica, cuna de la Trinidad económica*

La Trinidad habita desde siempre en la plegaria cristiana, sobre todo en la plegaria litúrgica, que reúne las comunidades desde los tiempos del Nuevo Testamento. Las cartas paulinas han conservado fórmulas ritmadas en las que es fácil descubrir himnos cristológicos (Fil 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 11-13) y trinitarios; en concreto 1 Tes 1, 2-5; Ef 1, 3. Otro tanto cabe decir de 1 Pe 1, 1-2. Fueron las primeras plegarias que improvisaron los cristianos de la primera hora bajo la acción del Espíritu Santo.

Un ejemplo oracional de la «segunda hora» es el relato del martirio de San Policarpo (23 febrero del 167), escrito al año siguiente, donde el santo se dirige de este modo al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo: «Por esta gracia y por todas las cosas, te alabo, te bendigo, te glorifico, por el eterno y celeste gran sacerdote Jesucristo: tu *Hijo* amadísimo. Por Él, gloria a *Ti* y al *Espíritu Santo* ahora y por los siglos de los siglos. Amén»¹.

Este proceder se explica por la fuerte inspiración bíblica y, más en concreto, *neotestamentaria* de las primeras oraciones cristianas. Sabido es, en efecto, que el Dios de la Escritura no es el Dios de los filósofos ni

1. *Martyrium Polycarpi* 14, 3, en D. RUIZ BUENO (trad.), *Padres Apostólicos*, 5ª ed. 1985, 683.

el Dios de la Sinagoga, sino un Dios específicamente cristiano, un Dios que se revela como Trinidad de personas, que actúan como tales en la historia de la salvación y que nos muestran el camino por el que Dios viene a nosotros y nosotros vamos a Él. Por otra parte, cuando la Escritura habla de la Trinidad no tiene como preocupación primaria dar a conocer la ontología de las divinas personas en sí mismas consideradas o la relación intratrinitaria que rige entre cada una de ellas; sino la de hacernos ver qué significación práctica tienen para la historia del mundo y para cada hombre en particular, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Tales relaciones están formuladas según un esquema que, sin ser rígido ni absoluto, suele expresarse —sobre todo en los escritos de San Pablo y San Juan— en estos términos: todo nos viene del Padre, por medio del Hijo encarnado, Jesucristo, en la presencia en nosotros del Espíritu Santo; gracias a lo cual, nosotros, en la presencia de ese Espíritu Santo, por medio del Hijo encarnado, Jesucristo, retornamos al Padre. El himno inicial de la carta a los efesios es un ejemplo muy significativo: «Bendito sea *Dios y Padre* de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos... y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos *por Jesucristo*, conforme al beneplácito de su voluntad... En el cual (Cristo) también vosotros... fuisteis sellados con el *Espíritu Santo*... para alabanza de su gloria» (Ef 1, 3-14). Como lo es, aunque no sea oracional, el texto clásico de Gálatas 4, 4-6: «Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió *Dios* (Padre) a su *Hijo*, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para que redimiera a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción. Y por ser hijos, envió Dios a nuestros corazones *el Espíritu* de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!».

Nada más natural que el orante se dirija ante todo al Padre, por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo y que esta dialéctica cristológico-trinitaria, sea la fuente inagotable de su adoración, admiración y gratitud a Dios (cf. Col 3, 17; Ef 5, 18s.; 6, 18; Rm 6, 25-27; 7, 25; 1 Cor 1, 4; 15, 17; Ef 1, 3-14.15-20; 1 Tim 1, 2; Rm 8, 26s.).

2. *Las doxologías*

Esta misma inspiración *neotestamentaria* está en la base de las doxologías litúrgicas. Es verdad que los esquemas doxológicos cristianos

del Nuevo Testamento proceden de los esquemas veterotestamentarios y judíos posteriores, los cuales se dirigen simplemente a «Dios», del que enumeran sus atributos y operaciones, sobre todo la omnipotencia, la creación, el juicio, la providencia, la paternidad con Israel. Pero son unos esquemas *cristianizados* por el Nuevo Testamento y la primera tradición cristiana².

En la base conceptual y, a veces, textual de las doxologías litúrgicas están estos esquemas, que forman un conjunto relativamente amplio y variado en su formulación. Concretamente, existe un grupo en el que la doxología está dirigida *sólo* al Padre, designado como Dios o como Dios y Padre nuestro (Rm 11, 36; Gál 1, 5; Flp 4, 20; 1 Tim 1, 17, 6, 16; 1 Pe 5, 11; Ap 4, 9-11; 7, 12); tres al Padre *por* Cristo (Rm 16, 27; 1 Pe 4, 11; Jds 1, 25); cuatro *solamente* se dirigen a Cristo (2 Tim 4, 18; Hb 13, 21; 2 Pe 3, 18; Ap 1, 6); una a Dios *en* Cristo (Ap 7, 10) y una al Padre *en* la Iglesia y *en* Cristo (Ef 2, 21).

Este substrato explica que, mucho antes de la polémica antiarriana, existan magníficos textos doxológicos. A veces, las personas divinas se sucedían con la simple partícula «y...y», como en la del antiguo himno vespertino de los siglos II-III: «Luz gloriosa de la santa gloria del Padre inmortal, celeste, santo, feliz, Jesucristo. ¡Llegados a la puesta del sol, contemplamos la luz vespertina, alabamos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo!». Sin embargo, el tipo más frecuente era el de las doxologías en las

2. Tal cristianización acontece, ante todo, respecto al Padre. En efecto, cuando las doxologías se dirigen a Dios, aparece —por el contexto— que, de modo más o menos explícito, se trata del «Dios» que es Padre nuestro, pero que, a la vez, es también la primera persona de la Trinidad, puesto que siempre se hace mención a su «Hijo». Tal cristianización se realiza también cuando «el hijo» es denominado simplemente como *siervo* (*pais, puer*), *Cristo*, el *Mestas*. En efecto, la revelación neotestamentaria de la Trinidad tuvo lugar de modo primordial no tanto por vía abstracta cuanto por el camino concreto de ir desvelando a los apóstoles que aquel hombre que ellos veían y con el que convivían, era el hijo de Dios con un título especialísimo y que, por lo mismo, «Dios», el Dios del Antiguo Testamento, aunque era Padre nuestro, era de modo especialísimo «Padre» de Cristo. Algo parecido sucede con el Espíritu Santo: fue mediante la experiencia concreta en su propia vida y ministerio como entendieron cada vez con más claridad la existencia de una tercera persona en Dios. Esto explica que las oraciones, aunque puedan dar la impresión de estar dirigidas a Dios en general o al Padre nuestro, realmente lo están al Dios que los cristianos conocían como el Padre de Jesucristo, como la primera persona de la Trinidad. Un ejemplo ilustrativo aparece en la oración de los cristianos después de la liberación de la cárcel y posterior retorno de los apóstoles (cf. Hechos 4, 24-31).

que las personas divinas se sucedían con la partícula «per...in»³, sobre todo en Oriente⁴, donde se asociaba la gloria del Padre a Cristo —el Hijo— y al Espíritu Santo⁵.

La oración que el autor del *Martyrium Polycarpi* pone en labios del santo obispo poco antes de su muerte, constituye uno de los testimonios más elocuentes y significativos:

«Señor Dios omnipotente, *Padre* de tu amado y bendito siervo *Jesucristo*, por quien hemos recibido tu conocimiento... Te bendigo porque me tuviste digno de esta hora, a fin de tener parte, contado entre tus mártires, en el cáliz de Cristo, para resurrección de eterna vida, en alma y cuerpo, en la incorrupción del *Espíritu Santo*... Por lo tanto, yo te alabo por todas las cosas, te bendigo, te glorifico, por mediación del eterno y celeste *Sumo Sacerdote, Jesucristo*, tu siervo amado, *por el cual sea gloria a Ti con el Espíritu Santo*, ahora y en los siglos por venir»⁶.

3. Otra fórmula ternaria daba gloria al Padre por medio (*diá*) del Hijo y por medio del Espíritu Santo. Por ejemplo, San Justino dice de modo general: «Y por todo lo que comemos, bendecimos siempre al Hacedor de todas las cosas por medio (*diá*) de su Hijo Jesucristo y por medio (*kai diá*) del Espíritu Santo», *Apol.* 1, 67: D. RUIZ BUENO (trad.), *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, 258.

4. La encarnizada lucha que se entabló entre católicos y arrianos en torno a esta doxología manifiesta que esta fórmula doxológica era la más común en Oriente antes de la polémica arriana. Precisamente porque la doxología «per...in» no hacía más que repetir la perspectiva cristológico-trinitaria de la Escritura, poniendo en primer plano la distinción real de las personas divinas y considerándolas, ante todo, actuando en la historia de la salvación, llevaba el peligro de que el fiel no recordase suficientemente la unidad de naturaleza ni la igualdad de las personas divinas en el orden intratrinitario. Tal peligro no era inquietante cuando la unidad y la igualdad eran poseídas pacíficamente y no se discutía; pero se hizo perentorio cuando la propaganda arriana comenzó a negarlas directamente. Los arrianos entendieron la fórmula tradicional como si las partículas «per...in» incluyeran necesariamente subordinación esencial del Hijo y del Espíritu Santo respecto al Padre. Los católicos explicaron que con las partículas «a.... per... in» se trataba de expresar las relaciones de las divinas personas con el mundo creado, sin que ello comportase negar la igualdad ni la unidad de las tres personas divinas. De todos modos, como el peligro arriano era muy fuerte, se prefirió abandonar la antigua forma doxológica y sustituirla con la otra que dejaba más clara dicha unidad e igualdad; esto explica que, a partir de este momento, las liturgias orientales relegasen un tanto la perspectiva doxológica tradicional: Cf. C. VAGANINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 216-217.

5. Así Orígenes recomienda expresamente que la oración concluya así: «Alabando al Padre de todas las cosas por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo», *De oratione* 33.

6. *Martyrium Polycarpi* 14, l.c., 682-683. No obstante, este texto no ofrece todas las garantías probatorias en su redacción actual. Si es auténtica, tal como ha llegado hasta nosotros, combinaría la fórmula ternaria con la antiquísima forma binaria que se conserva en 19 y 20, ciertamente antiguos.

No es difícil advertir el marcado tono litúrgico del relato, que recoge, indudablemente, los temas que el santo obispo desarrollaba en las asambleas litúrgicas, y que está estructurado según el esquema trinitario completo⁷.

3. *La norma litúrgica*

A principios del siglo III, San Hipólito de Roma formula este principio: «Que en toda bendición se diga: Gloria a Ti, Padre e Hijo, con el Espíritu Santo en la Iglesia ahora y siempre y por los siglos de los siglos»⁸.

Unos decenios antes, San Justino se hacía eco de un principio semejante, a propósito de la Eucaristía: «El que preside... alaba y glorifica al Padre de todas las cosas por el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, y da gracias largamente, porque por Él hemos sido hechos dignos de estas cosas»⁹. Que esta norma no era exclusiva de la plegaria eucarística parece deducirse de estas palabras, referidas a la comida normal: «Por todo lo que comemos, bendecimos siempre al Hacedor de todas las cosas, por medio de su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo»¹⁰.

Seguramente se trataba de una norma general, dado que a principios del mismo siglo San Ignacio de Antioquía resumía así la vida cristiana, en su carta a los efesios: «Sois las piedras del templo del Padre, preparadas para ser construidas en edificio a Dios Padre (*ad Patrem*), eleva-

7. ¿A qué época se remonta la doxología sencilla y estereotipada con la que ritmamos las Horas del Oficio Divino: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo»? Ciertamente, este *Gloria* trinitario es inmemorial y está atestiguado abundantemente desde principios del siglo IV, aunque la diversidad de testimonios y procedencias abogan por un uso oral muy anterior, tanto en la forma de coordinar las Personas según su igualdad, mediante la conjunción «et» («Alabanza y gloria a Ti Dios Padre e Hijo con el Espíritu Santo», de la que procede la fórmula actual: «Gloria sea al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo»), como en la que articula y diferencia las tres personas según su orden, función y ser: «Gloria al Padre por el Hijo, en el Espíritu Santo». La segunda parte de nuestra doxología actual: «Como era en un principio, ahora y siempre y por los siglos de los siglos», se añadió a partir del siglo IV-V, y está atestiguada ya por el Concilio de Vaison, en 529. La otra famosa doxología: *Gloria in excelsis*, que la Iglesia latina llama «himno angélico», y que se usa en nuestros días, tanto en Oriente como en Occidente, tiene un desarrollo trinitario que ya está atestiguado en el siglo IV. Son muchos los testimonios que atestiguan este himno inmemorial, transmitido con ligeras variantes.

8. B. BOTTE (ed.), *Tradition Apostolique*, «Sources Chretiennes» 11 bis, Paris 1968.

9. *Apología* 1, 65, 3, D. RUIZ BUENO (trad.), *Padres Apologistas griegos*, Madrid 1954, 258.

10. *Apología* 1, 67, 2: *l.c.*

das hasta la cúspide por medio de la máquina de Jesucristo, que es la cruz (*per Christum*) con el cable del Espíritu Santo (*in Spiritu*); vuestra fe es la palanca que levanta y la caridad es el camino que os conduce a Dios» (*ad Patrem*)¹¹. Para San Ignacio no se trata de una simple fórmula privada de empuje vital, sino que responde a su perspectiva cristológico-trinitaria; por eso, escribía a los romanos: «Dejadme alcanzar la gracia (*a Patre*) de alcanzar sin obstáculos mi herencia... Dejad que yo imite la pasión de mi Dios (*per Christum*)... Mis deseos terrenos están crucificados; no existe en mí ansia alguna por la materia. El agua viva (*in Spiritu*) murmura dentro de mí y dice: Ven al Padre» (*ad Patrem*)¹².

Idéntica perspectiva aparece en la oración que San Policarpo hizo ante la hoguera de su martirio, en la que recuerda su modo de orar en la plegaria eucarística de la misa¹³. Un siglo más tarde, San Ireneo testificará la vigencia de la perspectiva cristológico-trinitaria: «Ésta es la ordenación y disposición para quienes se salvan... ellos avanzan por etapas: por el Espíritu Santo llegan al Hijo y por el Hijo al Padre»¹⁴.

La norma citada por la *Tradición Apostólica* no es, pues, una ocurrencia particular de Hipólito, sino que se limita a recoger lo que es *norma general* imperante en la profesión y celebración de la fe de la Iglesia desde, al menos, principios del siglo II: todo viene del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo, y todo retorna al Padre por el camino del Hijo, en presencia del Espíritu.

4. Profesiones de fe

Los Hechos de los Apóstoles atestiguan ya que el bautismo no es un rito mágico sino que se confiere a quien profesa la fe *en Cristo*. Es lo

11. Ef 9, 1.

12. Rom 1, 1-2.

13. «Señor, Dios omnipotente, Padre de Jesucristo su hijo amado y bendito, por cuyo medio nosotros te hemos conocido... Yo te bendigo porque me has juzgado digno de este día y de esta hora, y de tener parte, en el número de los mártires, en el cáliz de tu Cristo, en orden a la resurrección de la vida eterna en alma y cuerpo, en la incorruptibilidad del Espíritu Santo... Por éste, y por todos los demás beneficios, te doy alabanza, bendición y gloria, por medio del eterno y celeste pontífice Jesucristo, tu amado Hijo, por el cual y con el cual y el Espíritu Santo, sea para Ti la gloria ahora y en los siglos futuros. Amén» (*Martyrium Polycarpi, l.c.*).

14. *Ad. Haer.* 5, 36, 2.

que acontece en el bautismo del eunuco por Felipe, según la lección occidental del texto (Hch 8, 37), y en el de Pablo después de su conversión (Hch 9, 20). Algunas profesiones de fe que aparecen en la Escritura son cristológicas, y proclaman el señorío de Jesús (cf. Hch 8, 37; Rm 1, 3-4; 10, 9; 1 Cor 12, 3; Gál 4, 4; 2 Tim 2, 8), al que puede ir asociada la invocación emparentada con Cristo (esbozada ya en Rm 1, 3-4; 1 Cor 14, 3-4; 1 Pe 3, 18-22 y sobre todo Fil 2, 6-11); otras, en cambio, son eco espontáneo de la alabanza trinitaria, línea que continúa en la segunda generación cristiana.

Desde el siglo II la fe en la Trinidad está expresada en los «símbolos de fe». En defensa de los cristianos, que eran acusados de ateísmo por no creer en el panteón politeísta, escribe San Justino: «Nosotros no somos ateos, pues veneramos al *Creador* del universo... Nosotros tenemos razón cuando veneramos al *Maestro* (Mt 23, 8) que nos ha enseñado esta doctrina y que ha sido engendrado: *Jesucristo*, crucificado bajo Poncio Pilatos. Se nos ha enseñado a reconocer en Él al Hijo del verdadero Dios, y nosotros lo ponemos en segundo rango, y en tercer lugar al *Espíritu* profético»¹⁵. Justino señala así el orden trinitario: no varía, sino que es siempre constante la enumeración de las tres divinas personas, pues indica la génesis, es decir, el orden del misterio de parte de Dios.

Por su parte, la *Tradición Apostólica* de Hipólito consigna que los catecúmenos profesan su fe respondiendo a las preguntas que les formula el obispo en el momento inmediato al bautismo. Es una profesión trinitaria, aunque la segunda parte da lugar a un desarrollo suplementario sobre los misterios históricos de la vida de Cristo. Es el inicio de los Credos en los que el Hijo ocupa casi todo el lugar: «¿Crees en *Dios, Padre* todopoderoso? ¿Crees en *Jesucristo, el Hijo de Dios*, nacido por el *Espíritu Santo* de la Virgen María, muerto, sepultado, resucitado al tercer día vivo de entre los muertos, subido a los cielos, sentado a la derecha del Padre, que vendrá a juzgar a vivos y muertos?... ¿Crees en el *Espíritu Santo*, la santa Iglesia y la resurrección de la carne?»¹⁶.

Los mejores símbolos —como suele suceder con las demás composiciones literarias— se difundieron de comunidad en comunidad,

15. *Apología* 1, 15, l. c., 194.

16. *L.c.*

bien por tradición oral, bien por tradición escrita. En ellos confluyeron la línea cristológica y la trinitaria, que ya aparece en San Justino. El desarrollo de la cristológica, con motivo de las herejías, dio lugar a ampliaciones y cristalizó en los *Credos*. El enriquecimiento de una tercera parte —que profesa la fe en la Iglesia y en la escatología final— está atestigüada en Africa en tiempos de San Cipriano. Era lógico el desarrollo, porque Trinidad, Cristo e Iglesia son inseparables.

Los Símbolos y profesiones de fe fueron elaborados en vistas a la liturgia bautismal, centro de la iniciación cristiana, por cuanto incorpora a Cristo en la Trinidad, en la que se profesa públicamente la fe. El símbolo era, por tanto, un signo de integración y de comunión. Y al mismo tiempo que constituía la comunidad cristiana, era la carta común que los mártires confesaban ante el martirio, considerado como el más noble de los bautismos. Esta era también la razón por la que la Iglesia celebraba la Eucaristía sobre las reliquias de los mártires, significando así la unión entre la fe y su profesión suprema hasta la muerte. Tertuliano señala también la unidad entre la confesión de fe y la anáfora eucarística, donde la fe se despliega en acción de gracias.

II. LA TRINIDAD EN LA LITURGIA EUCARÍSTICA

1. *Estructura trinitaria de las primitivas oraciones eucarísticas*

La plegaria cristiana de los orígenes partía siempre de este presupuesto neotestamentario: «Todo procede del Padre, por el Hijo en el Espíritu Santo, y todo retorna al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo». Nada más lógico, por tanto, que la gran oración de la *Plegaria eucarística* esté siempre estructurada según la ley «a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto» y «ad Patrem, per Filium, in Spiritu Sancto». Éste es el esquema de las primitivas anáforas, comenzando por las improvisadas, de las que nos habla San Justino, y las primeras escritas llegadas hasta nosotros: las de Hipólito y Addai y Mari. Después, éste ha sido el esquema según el cual se han estructurado todas las plegarias eucarísticas tanto orientales como occidentales, incluido el Canon Romano.

El estadio de la plegaria eucarística improvisada

Cuando San Justino describe cómo se desarrolla la celebración eucarística postbautismal¹⁷ y dominical¹⁸, señala que, tras la lectura de la Sagrada Escritura, la homilía, la oración común y el ósculo de la paz, los diáconos preparan las ofrendas de pan y vino mezclado con agua sobre el vino, el obispo que preside hace una gran oración eucarística, en la que «tributa alabanzas y gloria al *Padre* del universo por el nombre de su *Hijo* y por *el Espíritu Santo* y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido los dones que de Él nos vienen»¹⁹.

En otro momento, cuando el santo mártir nos entrega una profesión de fe, deja adivinar la estructura y los contenidos de la plegaria eucarística:

«Que no somos ateos, ¿quién que esté en su sano juicio no lo confesará, cuando nosotros damos culto al Hacedor de este universo, que decimos, según se nos ha enseñado, no tener necesidad de sangres, ni de libaciones, ni de incienso; a quien alabamos, conforme a nuestras fuerzas, con la palabra de oración y acción de gracias por cuantas ofrendas hacemos? Porque el solo honor digno de Él que hemos aprendido es no el consumir por el fuego lo que por Él fue creado para nuestro alimento, sino ofrecerlo para nosotros mismos y para los necesitados, y mostrándonos a Él agradecidos, enviarle por nuestra palabra preces e himnos por habernos criado, por los medios de salud, por la variedad de las especies y cambios de las estaciones, a par que le suplicamos nos conceda de nuevo la incorrupción por la fe que tenemos. Y luego demostraremos que con razón honramos también a Jesucristo, que ha sido nuestro maestro en estas cosas y que para ello nació, el mismo que fue crucificado bajo Poncio Pilato... que hemos aprendido a ser el hijo del mismo y verdadero Dios y a quien tenemos en segundo lugar, así como al Espíritu profético, a quien ponemos en el tercero. Aquí, efectivamente, se nos tacha de locura diciendo que damos el segundo puesto después de Dios inmutable, aquel que siempre es y creó el Universo, a un hombre crucificado; y es que ignoran el misterio que hay en ello, al que os exhortamos que atendáis cuando nosotros lo expongamos»²⁰.

Comparando las expresiones «pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen», de *Apol.*

17. *Apología* 1, 65, D. RUIZ BUENO (trad.), *Padres apologistas griegos...*, 256.

18. *Apología* 1, 67, D. RUIZ BUENO (trad.), *Padres apologistas griegos...*, 258.

19. *Apología* 1, 65; cf. 67, D. RUIZ BUENO (trad.), *Padres apologistas griegos...*, 256 y 258.

20. *Apología* 1, 13, D. RUIZ BUENO (trad.), *Padres apologistas griegos...*, 193-194.

65, y «mostrándonos a Él agradecidos, enviarle por nuestra palabra plegarias e himnos... por los medios todos de salud, por la variedad de las especies y cambio de las estaciones» (*Apol.* 13), no parece descabellado ver plena correspondencia entre ellas, siendo la segunda la explicación de la primera. De todos modos, lo más importante es el conjunto del texto, en el que, como decimos, se adivina la estructura y contenidos de la anáfora, claramente trinitarios.

Este tenor y contenidos de la anáfora debían ser comunes a las diversas iglesias, puesto que San Ireneo, obispo de las Galias unos años más tarde, nos entrega esta oración de claro sabor litúrgico²¹ y probablemente eucarístico²²:

«También yo te invoco, Señor Dios de Abraham y Dios de Isaac y Dios de Jacob e Israel, que eres *Padre* de nuestro *Señor Jesucristo*, Dios que por la mansedumbre de tu misericordia tuviste a bien que te conociéramos; Tú que hiciste el cielo y la tierra, que dominas sobre todas las cosas, que eres el solo y verdadero Dios, por encima del cual no hay otro Dios: por nuestro *Señor Jesucristo* danos también el reino del *Espíritu Santo*»²³.

La primera plegaria eucarística escrita

La misma impresión se obtiene —aunque ahora ya sobre datos ciertos— al leer el texto de la primera anáfora escrita que ha llegado hasta nosotros: la de la *Tradición Apostólica*, compuesta hacia el 215 para servir de pauta, cuando todavía regía la ley de la improvisación. Este texto anaforal tuvo una gran importancia, pues influyó decisivamente en la estructura de las anáforas posteriores. He aquí este venerable texto, cuya importancia excusa la amplitud de su transcripción:

—«Te damos gracias, *oh Dios*, (se refiere al Padre)
—*por tu Hijo muy amado Jesucristo*,
a quien en los últimos tiempos Tú nos lo enviaste
como Salvador, Redentor, mensajero de tu designio.

21. A. HAMMAN, *La oración*, 547-548.

22. I. AÑOTIBIA, *Eucaristía y Trinidad en la Iglesia prenicena*, «Estudios Trinitarios» 7 (1973) 33.

23. *Ad. haer.* 3, 6, 4, «Sources Chretiennes» 34, 136.

Él es tu Verbo inseparable, en quien tienes tu complacencia,
a quien desde el cielo enviaste al seno de una Virgen,
quien, habiendo sido concebido, se encarnó
y se manifestó como hijo tuyo,
naciendo del Espíritu Santo y de la Virgen.
Él, para cumplir tu voluntad y adquirirte un pueblo santo,
extendió sus brazos mientras sufría,
para librar del sufrimiento a los que en ti creen.

Cuando se entregaba a su pasión voluntaria,
para destruir la muerte y romper las cadenas del diablo,
para aplastar el infierno y llevar a los justos a la luz,
para fijar la regla (de fe) y manifestar la resurrección,
tomando pan,
pronunció la acción de gracias
y dijo:

«Tomad, comed,
esto es mi cuerpo partido por vosotros».
Del mismo modo el cáliz,
Diciendo:
«Esta es mi sangre,
derramada por vosotros.
Cuando hacéis esto,
Hacedlo en memorial mío».

Por eso,
haciendo memoria de su muerte y resurrección,
te ofrecemos este pan y este cáliz,
dándote gracias por habernos hecho dignos
de estar ante ti
y de servirte como sacerdotes.

*Te (se refiere al Padre) suplicamos que envíes tu Espíritu Santo
sobre la oblación de la Santa Iglesia
congregándola en la unidad.*

Da a todos los que participan en tus santos misterios
la plenitud del Espíritu Santo,
para que sean confirmados en su fe por la verdad,
a fin de que *te alabemos y glorifiquemos* (nosotros: *ad*)
por tu Hijo Jesucristo,

por quien se da a ti gloria y honor,
 con el Espíritu Santo
 en la Iglesia
 ahora y siempre y por los siglos de los siglos»²⁴.

La estructura trinitaria de la anáfora de Hipólito es muy clara, tanto en su movimiento descendente (*a, per, in*) como ascendente (*ad, per, in*). La acción de gracias va dirigida al Padre y está presidida por la idea de salvación que se va realizando de modo progresivo en tres estadios: la misión del Hijo, Verbo preexistente, la pasión y la institución de la Eucaristía. La Eucaristía está íntimamente vinculada con la pasión y muerte de Cristo, porque el *relato institucional* es el momento en que dicha pasión-muerte se hace sacramentalmente presente. La salvación, que se ha conmemorado a lo largo de diversas etapas históricas, se hace presente; dato que se expresa con claridad en la *anámnesis* que sigue al relato, donde se manifiesta la dimensión de memorial que actualiza el misterio pascual, propio de la plegaria eucarística. De este modo, el relato institucional aparece como quicio de toda la plegaria eucarística, en un doble sentido: como punto de llegada y climax de la acción de gracias y punto de partida de la anámnesis y de epiclesis, que, en este contexto histórico-salvífico, presencializa el acontecimiento salvador de la Iglesia, vivificada por el Espíritu Santo; y como inicio de una nueva situación: termina el memorial literario —el recuerdo agradecido de los beneficios del Señor— y comienza el memorial cultual o reactualización sacramental de esos beneficios, resumidos y concentrados en el máximo gesto salvador de Cristo: su muerte-resurrección salvadoras. La Eucaristía, al ser memorial de la pasión salvadora, hace a ésta presente y eficaz. Por eso, en el misterio pascual, recordado por la anámnesis, se concentra y actualiza virtualmente y de modo eminente toda la historia de la salvación anterior.

La plegaria de Hipólito continúa con una invocación al Padre para que haga descender al Espíritu Santo sobre la ofrenda. Estamos, pues, ante la *epiclesis*. No precisa cuál es la acción del Espíritu sobre las ofrendas, pero pide expresamente que quienes participan en la Eucaristía sean congregados en la unidad y reciban la plenitud de ese Espíritu para ser confirmados en la verdadera fe.

24. V. MARTÍN PINDADO-J.M. SÁNCHEZ CARO, *La gran plegaria eucarística. Textos de ayer y de hoy*, Madrid 1969, 136-137.

Luego, sin solución de continuidad, sigue la *doxología*, con la que somos resituados en el contexto de alabanza y acción de gracias de toda la plegaria; una acción de gracias que no termina nunca, sino que se continúa hasta el final de los tiempos y «por los siglos de los siglos»²⁵.

La anáfora de Hipólito es, pues, marcadamente trinitaria, tanto en su estructura como en sus contenidos. La gran acción de gracias es un formidable movimiento que la Iglesia tributa al Padre, por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, porque el Padre, por medio del Hijo en el Espíritu le ha entregado el memorial de su muerte-resurrección salvadoras, en las que confluyen y se actualizan todas las maravillas de la historia de la salvación. Sobre esto volveremos más adelante.

La plegaria eucarística de Addai y Mari

No queremos aducir el importante y antiquísimo texto de la anáfora de Addai y Mari, dado que todavía no existen datos del todo ciertos sobre la estructura y contenidos originarios de la que es considerada como la plegaria eucarística más común, tradicional y primitiva de la liturgia siro-oriental²⁶. Su sabor semítico apoya su gran antigüedad y recuerda la liturgia de las bendiciones judías. No obstante, el texto nos ha sido legado a través de la presentación que hizo del culto el Patriarca Isayahb, en el siglo séptimo.

Parece que la mención de la Santísima Trinidad que se encuentra en la primera *gehanta*, no se remonta más allá del comienzo de las controversias trinitarias del siglo cuarto, aunque ciertamente antes del Concilio de Éfeso, dado que las discusiones cristológicas que provocaron este concilio (a.431) no se reflejan en el texto. Si su estrato primitivo se remontase al siglo tercero, como piensa dom Botte²⁷, nos encontraríamos con una plegaria eucarística de tendencia monarquiana o modalista,

25. Cf. J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación*, Madrid 1983, 81-87.

26. Una visión bastante actualizada del actual estado de la cuestión puede verse en J.M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación...*, 106-138, especialmente 116-118.

27. B. BOTTE, *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Meri*, «L'Orient Syrien» 10 (1965) 89-106; el texto en ID., *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, «Orientalia christiana periodica» 15 (1949) 261-263.

proveniente de círculos heréticos, que unas veces se dirige al Padre y otras al Hijo como si se tratase de la misma Persona.

Praxis normativa posterior

A partir de la anáfora de Hipólito, la estructura trinitaria se hace normativa, en la práctica, para la anáfora, tanto en Oriente como en Occidente. De hecho, esta es la estructura que presentan los textos anafóricos que nos ha legado la historia de las liturgias antioquena, alejandrina, bizantina, copta, etiópica²⁸, hispana²⁹, galicana³⁰, y romana³¹, tanto en el venerable Canon Romano como y, con mayor claridad, en las nuevas composiciones incorporadas al *corpus* y al *apéndice* del Misal Romano de Pablo VI³².

2. *Dinámica trinitaria de las primeras plegarias eucarísticas*

La analogía entre los misterios de la Encarnación y de la Eucaristía es uno de los rasgos más característicos de la época prenicena. Nada de extraño, pues, que sea frecuente, entre los Padres de esta época³³, concebir la Eucaristía como un *don del Padre*. Tal es el caso, por ejemplo, de San Ignacio de Antioquía, San Justino, San Ireneo, San Ignacio de Alejandría, San Cipriano y, con especial claridad y énfasis, Orígenes³⁴. Esta

28. El texto puede verse en A. HÄNGGI-I. PHAHL, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Friburg 1968; y en V. MARTÍN PINDADO-J.M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística*, Madrid 1969.

29. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Missale Hispano-Mozarabicum*, Toledo 1991. Cf. J. PINELL, artículo de la nota siguiente.

30. Cf. J. PINELL, *Anámnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano*, «Didaskalia» 4 (1974) 3-130.

31. Cf. P.M. PAGANO FERNÁNDEZ, *Espíritu Santo, epiclesis, iglesia. Aportes a la ecle-siología eucarística*, Salamanca 1998, presenta la situación de la investigación actual y una bibliografía muy completa sobre el tema que nos ocupa.

32. Cf. E. MAZZA, *Le odierno preghiere eucaristiche*, 1. *Struttura, Teologia, Fonti*; 2. *Testi e documenti editi e inediti*, Bologna 1984; C. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessione in margine al commento de canonone svizzero-romano*, Roma-Brescia 1993.

33. Cf. I. AÑATIBIA, *Eucaristía y Trinidad en la iglesia prenicena*, «Estudios Trinitarios» 7 (1973) 39-44.

34. «Las palabras “tomó Jesús pan y tomó igualmente el cáliz” entiéndelas un niño en Cristo y aun carnal en Cristo en la forma acostumbrada. Pero un iniciado pregunte

analogía debería haberlos llevado a asignar al Espíritu Santo el papel que le asigna la Escritura en el misterio de la Encarnación. Pero no fue así, al menos con la claridad que sería ausplicable, y hubo que aguardar al período siguiente, en el que se explicita con todo vigor la intervención del Espíritu Santo en la celebración sacramental del Misterio Pascual. En la etapa anterior a Nicea la Eucaristía es, sobre todo, acción y obra de Cristo. Él presidía y dirigía toda la acción litúrgica eucarística como Sumo Sacerdote de la nueva alianza y la llenaba con su presencia.

Este pensamiento de la Iglesia prenicena es el que refleja la plegaria eucarística de Hipólito. La anáfora recuerda expresamente que el Padre envió al mundo, como salvador y redentor, a su Hijo amado y que Éste nació del Espíritu Santo y de María, Virgen, murió en la cruz para cumplir la voluntad del Padre y ahora en la Eucaristía hace presente ese sacrificio.

La dimensión más subrayada es, sin duda, la cristológica. La vinculación entre la Eucaristía y el Padre, aunque menos acentuada que la de Hijo, está suficientemente subrayada. La dimensión pneumatológica, en cambio, no es todo lo clara y fuerte que cabría esperar. De todos modos, es el germen que madurará cuando estallen las controversias pneumatológicas y cristológicas, haciendo que aparezca como fruto sazonado lo que ahora se presenta como realidad nuclear.

3. *Estructura y dimensión trinitaria de las plegarias eucarísticas del periodo posniceno*

Como es sabido, el siglo cuarto es el siglo de las grandes controversias cristológicas y pneumatológicas. Arrio, por un lado, y los Macedonianistas, por otro, niegan la divinidad del Hijo y la del Espíritu

de quién los tomó Jesús. Porque *los recibe de Dios que se los da* y Él los da a aquellos que son dignos de *recibir de Dios* el pan y el cáliz... Y Jesús *recibe siempre del Padre* pan para los comensales que celebran la fiesta con Él, da gracias, lo parte y lo da a sus discípulos... Si también nosotros queremos recibir el pan de la bendición de Jesús, quien acostumbra a darlo, vayamos a la ciudad, a casa de fulano, donde celebra Jesús la pascua con sus discípulos, preparándose a sus conocidos, y subamos a la parte superior de la casa grande provista de mesas y divanes, a punto ya, en donde *tomando* del Padre un cáliz y dando gracias, se lo pasa a aquellos que subieron con Él...», *In Mth. Comm.ter.* 86, GCS 38, 198-199.

Santo, a la vez que afirman que el Verbo y el Espíritu son una instancia intermedia entre Dios y el mundo. Ambas herejías están íntimamente vinculadas, pues si el Hijo es *criatura* del Padre y por él han sido hechas todas las demás cosas (arrianismo), el Espíritu Santo habrá de ser criatura hecha por medio del Hijo (Macedonianismo). Por tanto ni el Hijo ni el Espíritu Santo son *de la misma substancia* que el Padre y, en consecuencia, no existe una verdadera Trinidad de personas. En este contexto, fue necesario precisar la absoluta igualdad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre, y excluir la más somera sombra de subordinacionismo. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres Personas divinas del mismo rango, y las operaciones extratrinitarias no son más obra de una determinada persona que de otra, sino que pertenecen por igual a cada una de ellas, aunque fue la segunda persona la que se encarnó. Toda esta gran tarea de reflexión y precisión fue realizada por los Padres y plasmada en los Concilios de Nicea, Éfeso y Constantinopla.

La controversia fue suficientemente larga, enconada e importante como para que la liturgia y, más en concreto, la eucarística no quedara al margen. De hecho, la lucha arriana ha dejado huella en no pocas anáforas orientales, «en el sentido de una mayor acentuación de la unidad e igualdad intratrinitaria de las personas (...). Incluso se han infiltrado aquí y allá trazas, a veces notables, de especulaciones teológicas sobre la Trinidad, especialmente sobre el Verbo»³⁵. Un ejemplo muy significativo es la anáfora de San Juan Crisóstomo. La acción de gracias se inicia en estos términos: «Es justo y necesario celebrarte en himnos, darte gracias, adorar-te en todo lugar de tu soberanía. Pues Tú eres un Dios inefable, inconcebible, invisible, inaprehensible, siempre el mismo, *el mismo eternamente con tu único Hijo y el Espíritu Santo...* Por todas estas cosas te damos gracias *a Ti y a tu único Hijo y al Espíritu Santo*»³⁶. Si se compara este texto con el de la anáfora de Hipólito, se advierte una notable diferencia, a pesar de que la de San Juan Crisóstomo tiene una estructura y una teología en esta parte bastante relacionada con la de la *Tradicón Apostólica*³⁷.

35. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 220-221.

36. V. MARTÍN PINDADO-J. M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística...*, 261.

37. La mutua dependencia de la *lex orandi* y la *lex credendi* volvería a aparecer, y de modo notable, en la liturgia hispana, dado que uno de sus momentos estelares de creación coincidió con la presencia del arrianismo en la península.

De todos modos, uno de los rasgos más destacables de este momento —unas veces por mera coincidencia cronológica y otras por verdadera interdependencia causal— es el desarrollo que adquiere la epiclesis tanto en la tradición antioquena como en la alejandrina y, por su influjo, en las demás tradiciones.

Ciertamente, el esquema conceptual sigue siendo éste: *el Padre* es el principio *a quo* y el término *ad quem* de la oración eucarística; *el Hijo encarnado*, Cristo, el Sumo Sacerdote que hace posible que nosotros hagamos esta acción; *el Espíritu Santo*, Aquel con el que y en cuya presencia se realiza esta misma acción en el hoy de la Iglesia. Pero ahora, la acción del Espíritu Santo se formula en términos más vigorosos. Gracias a Él, los dones presentados sobre el altar se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo y producen fruto en quienes los reciben.

La anáfora de San Basilio, en su recensión alejandrina, es un texto clásico para comprobar el desarrollo de la epiclesis y los elementos que pueden formar parte de ella:

«Te suplicamos y *pedimos*, Amigo de los hombres, Dios bueno, Señor, nosotros pecadores e indignos siervos tuyos, y te adoramos; con el beneplácito de tu bondad, *venga tu Espíritu Santo* sobre *nosotros* tus siervos y sobre estos *dones* presentados, *los santifique* y *los manifieste* santos entre lo santo.

Y *haga* que este pan *se convierta* en el cuerpo santo del mismo Señor, Dios y salvador nuestro Jesucristo, para el perdón de los pecados. Y este cáliz en la sangre preciosa de la Nueva Alianza, del mismo Señor, Dios y Salvador nuestro Jesucristo, para el perdón de los pecados, y para la vida eterna de todos cuantos de Él participamos.

Y *haznos dignos*, Señor, de participar en tus santos misterios, para santificación del alma y del cuerpo y del espíritu, para que lleguemos a ser un cuerpo y un espíritu, y obtengamos parte y heredad con todos los santos, que en el correr de los siglos te fueron agradables»³⁸.

Como se ve, hay una petición expresa para que el Espíritu Santo sea enviado por el Padre y venga sobre la ofrenda y sobre los participantes, con el fin de que transforme los dones de pan y vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo y prepare a la asamblea para la recepción del sacra-

38. V. MARTÍN PINDADO-J. M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística...*, 180-181.

mento y la disponga a obtener en abundancia las gracias del mismo (nos haga dignos de participar y nos convierta en un solo cuerpo). La epiclesis atribuye, por tanto, al Espíritu Santo la realización del sacramento y que sea tal para la asamblea. Es una operación transformante: *que sea para nosotros el Cuerpo y la Sangre de Cristo*. Ambas operaciones del Espíritu se comprenden si se las enmarca en la vida de Jesús. Así como por obra del Espíritu Santo la Virgen concibió en su seno y se formó en ella el cuerpo de Jesús, así ahora, en la Eucaristía, el mismo Espíritu ha de hacer que el pan y el vino sean para nosotros el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Y así como en el Jordán, al posarse el Espíritu sobre Él, Jesús fue declarado e inicialmente reconocido como Mesías, así ahora el Espíritu manifieste en nosotros que la Eucaristía es Jesucristo inmolado y glorioso, ofrecido en sacrificio por nuestra salvación.

De todos modos, no es esta anáfora la representante típica del modelo alejandrino, sino que se aproxima al modelo antioqueno, dado que las anáforas alejandrinas contienen *generalmente* una epiclesis antes del relato de la institución y otra después o, si se prefiere, parte de la epiclesis antes y parte después del relato institucional, mientras que el esquema antioqueno, del que derivan todos los demás, contiene una sola epiclesis que sigue a la anámnesis y, por tanto, al relato de la institución. La doble epiclesis alejandrina, o la distribución de la única epiclesis en dos partes, supuso situar la santificación de los *dones* por parte del Espíritu Santo *antes* del relato y la santificación de la *asamblea después*. Esa transposición tendría enormes consecuencias en Occidente, donde ejerció un influjo decisivo, dado que todo lo que ha quedado de la epiclesis en el texto que cita San Ambrosio y en el Canon Romano se reduce a una frase, no muy clara, por cierto, situada antes del relato institucional: «Haz que esta oblación nuestra sea admitida, espiritual, aceptable: esto que es la imagen del Cuerpo y la Sangre de Cristo» (San Ambrosio); «Haz, oh Dios, que esta oblación quede plenamente bendita, admitida, confirmada, espiritual y aceptable, de modo que sea para nosotros el Cuerpo y la Sangre de tu amadísimo Hijo, Señor y Dios nuestro, Jesucristo» (Canon Romano).

En cualquier caso, es claro que desde este momento las anáforas orientales atribuyen al Espíritu Santo un papel decisivo tanto para la *consagración de los dones* como para la *santificación de la asamblea*, sin preocuparse del dónde y el cómo esto acontece. Este papel primordial

del Espíritu Santo será admitido sin la menor reticencia y sin ningún atisbo polémico tanto por las Iglesias de Oriente como de Occidente de los siglos posteriores. Más aún, será aceptado por la teología preescolástica con toda naturalidad. Así, cuando el diácono Floro de Lyon hace la glosa de las palabras «*Quam oblationem... dilectissimi Filii tui Iesu Christi Domini nostri*», del Canon Romano, no duda en expresarse en estos términos: «Se pide a Dios omnipotente que sea Él mismo quien, *por la fuerza del Espíritu Santo* que desciende [de lo alto] transforme en eucaristía espiritual y perfecta la oblación que ha sido puesta sobre los altares sagrados y ha sido recomendada por tantas oraciones, de modo que sea completamente incluida en el número de los santos dones agradables a Él... Y además, sea hecho espiritual por el poder del Espíritu Santo»³⁹.

El mismo Pedro Lombardo conserva todavía una cierta percepción de la epiclesis en la argumentación que aduce contra la validez de la misa celebrada por un sacerdote excomulgado o herético⁴⁰, y «no duda en subordinar la eficacia misma de las palabras institucionales a la epiclesis consecratoria, que él individúa en el *Supplices te rogamus* del Canon Romano»⁴¹. Su razonamiento es sencillo: así como Cristo ha ascendido al Cielo como pontífice del santuario verdadero (Hb 9, 11-12) y el altar celeste no es otra cosa que su cuerpo, el sacerdote pide que el cuerpo y la sangre colocados sobre el altar terreno sean llevados místicamente allí, para que, en virtud del sacerdocio de Cristo, lleguen a identificarse con el cuerpo que está allí⁴². En el Maestro de las Sentencias y «en los demás

39. FLORO DE LYON, *Expositio Missae*, 59, 1-2, ML 119, 51b.

40. «Se llama “misa” (*missa*) por el hecho de que se pide que sea el enviado (*missus*) celeste quien venga a consagrar el cuerpo vivificante, de acuerdo con lo que dice el sacerdote: “Omnipotens Deus, iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum etc.”. Se sigue, por tanto, que si el ángel no viene, ésta en modo alguno podrá llamarse “misa”. Ahora bien, en el caso de que haya celebrado la misa un sacerdote herético ¿cabe pensar que Dios mande un ángel del cielo para consagrar su oblación?... Se sigue, por tanto, que un hereje, situado fuera de la Iglesia Católica, no puede realizar el sacramento, porque los santos ángeles que asisten a la celebración de este misterio, no están presentes en el momento en que un hereje o un simoníaco osan profanar este misterio»: *Sententiae* 4, 13, 1, *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 312-313 (ML 192, 868).

41. C. GIRAUDO, *L'epiclesi eucaristica. Proposta per una soluzione "ortodossa" della controversia tra Oriente e Occidente*, «RdT» 41 (2000) 7.

42. Cf. P. LOMBARDO, *Sententiae* 4, 13, 1, en *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 312-313 (ML 192, 868).

pre-escolásticos conviven dos tesis eucarísticas. La tesis principal, que cada vez reclama más la atención, sobre la eficacia absoluta de las palabras institucionales, reducidas, además, a las palabras necesarias y suficientes para que tenga lugar la consagración. Junto a ella, a modo de tesis secundaria, una constante atención a la invocación epiclética, entendida frecuentemente en clave pneumatológica»⁴³.

La misma posición se mantiene en los grandes escolásticos. Santo Tomás, por ejemplo, dedica el entero capítulo cuarto de la cuestión setenta y ocho de la tercera parte de la *Summa* a la epiclesis. Tras demostrar que las palabras consecratorias sobre el pan y el vino son las formas del sacramento de la Eucaristía, se pregunta cuál es su eficacia (*Utrum preadictis verbis formarum insit aliqua vis creata effectiva consecrationis*). El Aquinate se plantea la dificultad por unas palabras de San Juan Damasceno: «Dice el Damasceno: “Por la sola virtud del Espíritu Santo se realiza la conversión del pan en el cuerpo de Cristo”. La virtud del Espíritu Santo es increada. Luego por ninguna virtud creada de esas palabras se consagra el sacramento», sino por la potencia del Espíritu, por la epiclesis⁴⁴. Santo Tomás no escamotea la dificultad, sino que la encara con toda seriedad: «Al decir —responde— que con la sola virtud del Espíritu Santo se convierte el pan en el cuerpo de Cristo, no se excluye la virtud instrumental que está en la forma del sacramento, del mismo modo que, al decir que el herrero hace el cuchillo, no se excluye la eficacia del martillo»⁴⁵. El Aquinate, por tanto, admite claramente la intervención del Espíritu Santo en la consagración y en modo alguno contrapone esta acción con la de Cristo.

La quiebra teológica de la concepción trinitaria

La desgracia fue que «esta tesis secundaria murió, por así decirlo, con los padres de la escolástica, y no pasó jamás a la manualística que procede de la gran escolástica», de modo que con su insistencia unilateral en la necesidad-suficiencia de las palabras consecratorias, «la epiclesis

43. C. GIRAUDO, *l.c.*, 7.

44. *Summa Theologiae* 3, q. 78, a. 4, ad. 1.

45. 3, q. 78, a. 4, sol. 1.

entró en un eclipse total»⁴⁶. Por otra parte, la deficiente formación litúrgica del clero propició que en la Iglesia latina coexistieran pacíficamente la contradicción de usar cada día una plegaria eucarística en la que la tradición teológica anterior, tanto occidental como oriental, veía una epiclesis, y la reducción e incluso negación de la necesidad de la misma para confeccionar la Eucaristía.

Esta situación encontró un gran caldo de cultivo en la polémica que, a partir del siglo catorce, se entabló entre las Iglesias de Oriente y Occidente. En ese momento, sucede que los misioneros latinos que llegan a Oriente pueden percibir con toda claridad la epiclesis *subsiguiente* que usaban los orientales; y éstos, por su parte, pueden conocer —a través de la traducción de las obras de Santo Tomás— las tesis de los teólogos occidentales, tendentes a imponerse de modo cada vez más exclusivo. De todos modos, la polémica no fue provocada por ninguno de estos dos hechos, sino por la acusación de heterodoxia que algunos teólogos latinos hicieron a los Orientales y a la contrarrespuesta de algunos teólogos orientales que acusaban de heterodoxia a los Latinos.

Nicolás Cabasilas fue el primer teólogo bizantino que intervino contra los Latinos para defender la ortodoxia de la Iglesia oriental y subordinó la eficacia de las palabras institucionales a la epiclesis. Estas palabras de su obra *Explicación de la divina liturgia* lo muestran con toda claridad: «El sacerdote, en primera persona, presenta ante Dios la acción de gracias (...). Luego consagra los preciosos dones y todo el sacrificio está cumplido. Pero ¿en qué modo? (...) Después de haber pronunciado las mismas palabras (del relato institucional), se postra, pide y suplica que aquellas divinas palabras del unigénito Hijo y Salvador (nuestro) se armonicen con los dones presentados, de modo que, habiendo recibido su santísimo y omnipotente Espíritu, se transformen, el pan en su precioso y santo cuerpo y el vino en su inmaculada y santa sangre. Tras estas plegarias y palabras, toda la acción sagrada está concluida y cumplida»⁴⁷. Más aún, contraargumentó con las mismas armas que habían usado los teólogos latinos. Frente a los

46. C. GIRAUDO, *l.c.*

47. N. CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*, traducción y notas de S. SALAVILLE, 2ª edición revue et argumentée por R. BONERT-J. GUOILLARD-J.P. PÉRICHON, en «Sources Chrétiennes» 4bis, Paris 1967, 174-175.

teólogos latinos, que mostraban la *insuficiencia de la epiclesis* de los orientales apoyados en ciertas expresiones de San Juan Crisóstomo, Cabasilas aduce el testimonio del Canon Romano —que, en su opinión, contiene una *verdadera epiclesis posconsecratoria*— para probar la *insuficiencia de las palabras del relato institucional y la necesidad de la epiclesis* y, a la vez, para afirmar que la tesis que presentan los teólogos latinos no es la de la Iglesia Latina sino la de tales *teólogos*. «Dice el diácono: “Oremos por los dones consagrados”. ¿Para que sean consagrados? En modo alguno, pues ya están consagrados. Sino para que vengan a ser santificados para nosotros: para que Dios, que los ha santificado, nos santifique por ellos a nosotros. Por esto, es claro que despreciar la plegaria sobre los dones que sigue a las palabras (consecratorias) del Señor, no es asunto de la Iglesia Latina sino de algunos teólogos latinos recientes, que han desacreditado a su Iglesia en otros puntos»⁴⁸. Unos años después, Simeón de Tesalónica saltó al campo de la polémica con las mismas armas y argumentos, aunque él descubre una epiclesis consecratoria no en el *Supplices* sino en el *Quam oblationem* del Canon Romano⁴⁹.

Desde entonces, la especulación teológica exacerbó cada vez más la polémica, llegando a la mutua exclusión, algo que habían evitado cuidadosamente los concilios. El resultado fue que la teología católica minusvaloró, cuando no olvidó, la presencia-acción propia del Espíritu Santo en la liturgia en general y, más en concreto, en la liturgia eucarística; la teología oriental, por su parte, no supo armonizar debidamente la acción del Espíritu con la de Cristo. Nada más lógico que la Eucaristía dejase de ser contemplada como una acción de toda la Trinidad y prevaleciese unilateralmente lo cristológico o pneumatológico, según se tratase de la Iglesia Latina o de la Oriental. Se rompía así la gran visión unitaria que habían aportado las anáforas del primer milenio y toda la gran patrística, recogida, en buena medida, por la teología preescolástica y escolástica, a saber: que cuando la Iglesia se congrega para celebrar el memorial eucarístico de su Señor, pide al Padre que envíe su Espíritu, para que Éste haga posible la presencia y el ofrecimiento de ese sacrificio de Cristo, y comunique sus frutos a los participantes.

48. *Ibid.*, pp. 198-199.

49. Cf. C. GIRAUDO, *l.c.*, 11-12.

La recuperación del camino primigenio

Afortunadamente, la teología católica ha recuperado, a partir sobre todo del segundo tercio de este siglo, la perspectiva y moderación de sus mejores momentos y de nuevo vuelve a ver la Eucaristía como la gran donación de la Trinidad a la Iglesia y como el gran don que la Iglesia «devuelve» a la Trinidad⁵⁰. Las nuevas plegarias eucarísticas del Misal Romano mantienen también esta perspectiva y patentizan que la Eucaristía es impensable sin la presencia-acción del Espíritu Santo⁵¹. Las posiciones se han recuperado con tal rapidez y fuerza, que el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, al explicar los elementos de la Plegaria eucarística, se expresa en estos términos: «En la *epiclesis*, la Iglesia pide *al Padre* que envíe *su Espíritu Santo* (o el poder de su bendición, cf. MR, canon romano, 90) sobre el pan y el vino, *para que se conviertan con su poder*, en el *Cuerpo y Sangre* de Jesucristo, y que *quienes toman parte en la Eucaristía sean un solo cuerpo y un solo espíritu* (algunas tradiciones litúrgicas colocan la *epiclesis* después de la anámnesis); en el *relato de la institución, la fuerza de las palabras y de la acción de Cristo y el poder del Espíritu Santo hacen sacramentalmente presentes... su Cuerpo y su Sangre*, su sacrificio ofrecido en la Cruz de una vez para siempre»⁵².

III. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Al hacer balance de la situación que presentan las plegarias eucarísticas de Oriente y Occidente, comenzando por la que está en la base

50. Entre los teólogos católicos podrían recordarse con un título especial: C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1982 y F.X. DURWEL, *Il Padre*, Roma 1998, 3ª ed. Por parte ortodoxa, P. EUDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Roma 1971.

51. Así aparece, por ejemplo, en el postsanto de la Plegaria eucarística III: «Santo eres en verdad, *Padre*, y con razón te alaban todas tus criaturas, ya que *por Jesucristo*, tu Hijo, Señor nuestro, *con la fuerza del Espíritu Santo*,... congregas a tu pueblo sin cesar, para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha desde donde sale el sol hasta el ocaso». Esta misma Plegaria contiene la siguiente *epiclesis* preconsecratoria: «Por eso, *Padre*, te *suplicamos* que *santifiques* por el *mismo Espíritu* estos dones que hemos separado para Ti, de manera *que sean* Cuerpo y Sangre de *Jesucristo*, Hijo tuyo y Señor nuestro, *que nos mandó* celebrar estos misterios»; que se completa así después del relato institucional: «Dirige (Padre) tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia y *reconoce en ella la Víctima* por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad, *para que fortalecidos con el Cuerpo y Sangre de tu Hijo, y llenos del Espíritu Santo, seamos un solo cuerpo y un solo espíritu*». Algo semejante ocurre con las demás Plegarias Eucarísticas del corpus y del apéndice del Misal.

52. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Parte II, art. 3, n. 1.353.

de todas ellas: la de la *Tradición Apostólica* de Hipólito, no resulta difícil comprobar que Trinidad y Eucaristía son dos magnitudes tan inseparables, que la Eucaristía es una acción de la Trinidad y una acción que realiza la comunión del hombre con la Trinidad.

La acción divina es realizada por el Padre, su Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo. Cada una de las tres personas juega un papel específico.

El papel del Padre es puesto de relieve en el hecho de que todas las anáforas están dirigidas a Él, según el esquema clásico *a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto, ad Patrem*. La plegaria eucarística proclama que el Padre es la fuente y origen de la acción salvífica y de todas las acciones de las demás personas de la Trinidad, así como el término de toda la acción salvífica. Por eso a Él dirige todas las alabanzas y acciones de gracias por los beneficios pasados y presentes de la redención y a Él formula todas las peticiones en vistas a que nos conceda los beneficios futuros de esa redención, cuando seamos salvados de modo definitivo en Cristo y Él sea en verdad recapitulación de todos y de todo.

El papel del Hijo, Jesucristo, aparece a lo largo de toda la celebración eucarística, poniendo de relieve su papel de mediador, es decir, el que tiene la capacidad de reunirnos y de ofrecer por y con nosotros el sacrificio agradable al Padre. Esta función mediadora se pone especialmente de relieve en la *anámnesis*, que no es un mero recuerdo sino la actualización de la obra redentora, hecha presente mediante las palabras y gestos que Él mismo estableció y ahora son realizados *en su persona* por el ministro. Esto, sin embargo, no conlleva que sea superflua la acción del Padre y la del Espíritu Santo. La anáfora no ve ninguna contraposición ni concurrencia entre las divinas personas: se trata de una acción trinitaria y en ese marco se presenta la acción de cada una de las personas. Las acciones del Hijo, en los gestos y palabras consecratorias que el ministro realiza en su nombre, son parte de la celebración —y en ella se insertan—, que proviene del Padre y se realiza en el Espíritu Santo y en la que toda la asamblea se implica.

El papel del Espíritu Santo aparece especialmente destacado en la *epiclesis* sobre las ofrendas y sobre la Iglesia. La anáfora profesa abiertamente, tanto la consagración de los dones como su eficacia salvífica cuando los reciban los comulgantes, son obra del Espíritu Santo. Como es lógico, cae más allá de su ámbito de preocupaciones preguntarse y res-

ponder acerca de *cómo* se armoniza su actividad consagrada de los dones con la de las palabras institucionales que son dichas *in persona Christi*. En el momento en el que nacen las anáforas, aún faltan varios siglos para que tal preocupación aparezca en el horizonte de la reflexión teológica. Además es a ésta y no a ella a quien le corresponde preguntarse por los *cómos*, los *cuándo*s, los *porqués* y los *para qué*s. A la anáfora —como a la liturgia en general— le basta y le sobra *celebrar la fe que profesa*. Esa fe la encuentra en la revelación tal y como la vive la Iglesia. Ahora bien, la revelación es vivida por la Iglesia desde sus mismos orígenes como una historia de salvación, proyectada por el Padre, realizada por el Hijo y consumado por el Espíritu Santo, para realizar la comunión del hombre con la Trinidad, de modo imperfecto mientras está *in via* y de modo perfecto cuando esté *in patria*. Por eso, a la anáfora le resulta connatural la celebración de la Eucaristía como acción de las tres divinas personas.

El intento, ciertamente laudable, de preguntarle a la anáfora la respuesta que resuelva el contencioso entre católicos y ortodoxos no parece metodológicamente adecuado. Si la liturgia no es un texto de teología dogmática, por más que sea la *teología prima*, no resulta factible deducir de ella una respuesta a tal precisión dogmática. La anáfora puede, en cambio, servir de guía en el diálogo ecuménico. Éste puede y debe descubrir en ella que la acción del Espíritu Santo es tan necesaria en la realización sacramental de la carne del Verbo encarnado como lo fue en la realización de la carne que el Verbo asumió en las entrañas de la Virgen. Asimismo, que fue ese Verbo encarnado el que con su muerte-resurrección-ascensión hizo posible el sacrificio que Él mismo instituiría como sacramento y que la acción del Espíritu Santo es impensable sin o al margen de ese sacrificio, sangrante y sacramental. Quizás puede enseñar también que la caridad y la unidad no deben sacrificarse en aras de la racionalidad, pues durante más de un milenio fue posible profesar la misma fe con formulaciones celebrativas distintas.

Desde esta perspectiva del primer milenio, es desde la que es urgente separar el tema de la presencia-acción del Espíritu Santo de la cuestión de la *eficacia* de la epiclesis, y cómo se armonizan la eficacia de ésta con la del relato institucional. Ni la epiclesis puede servir para que los ortodoxos anatematicen a los católicos, ni las palabras institucionales para que éstos anatematicen a los ortodoxos. Repitémoslo de nuevo: la anáfora no se planteó responder a la cuestión de en qué momento y con

qué palabras se realiza la conversión eucarística. Ella sabe que se realiza, y que en esa realización intervienen el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Con esto tiene suficiente para celebrar el Misterio Pascual, que es lo que pretende. Por otra parte, consciente de que *no puede celebrarlo todo al mismo tiempo*, en un momento explicita la acción del Padre, en otro la del Hijo y en otro la del Espíritu Santo. Como hace, por lo demás, en las demás celebraciones sacramentales. Piénsese, por ejemplo, en los ritos de la crismación o entrega del vestido blanco en el Bautismo, o de la patena y el cáliz en la ordenación: sabe que el Bautismo realiza la regeneración y da una participación en el sacerdocio de Cristo y que el Orden sacerdotal confiere la *potestas* de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo y lo expresa y celebra, sin preocuparse de los antes y después teológicos. En la Eucaristía procede de igual modo. No es la anáfora, ni la liturgia, la que se formula la pregunta «si después del relato institucional puede existir una epiclesis consecratoria», sino nosotros. Los teólogos latinos y orientales no deberían olvidarlo.

La anáfora presenta la Eucaristía como una magna acción trinitaria. Este es el marco en el que nosotros debemos leerla, viendo la Eucaristía como un único gran movimiento, en el que el Padre es la fuente y el término de ese gran movimiento, el Hijo el realizador central de la salvación, y el Espíritu Santo la culminación de la salvación obrada por el Hijo. La anáfora nos enseña que en la visión global de la obra de la salvación los misterios son inescindibles, puesto que el misterio de Cristo es único. «Tanto los orientales como los occidentales, tienen ante sus ojos, llenos de fe, la vista del Salvador, es decir, Cristo en acto de salvarnos, por voluntad del Padre, y lleno de aquel Espíritu que Le vivifica y ora también en nosotros»⁵³.

La Eucaristía se encuentra, pues, en el centro del misterio cristiano, pascual y trinitario. «Es el sacrificio de Cristo, ofrecido al Padre con la cooperación del Espíritu Santo: oblación de valor infinito, que eterniza en nosotros la Redención, que no podían alcanzar los sacrificios de la Antigua Ley»⁵⁴. Por eso, su celebración nos sitúa ante «la donación

53. P. SCARAFONI, *Trinità ed Eucaristia*, «Alfa Omega» 3 (2000) 35.

54. BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 29ª ed., Madrid 1992, p. 194, nn. 86-87.

misma de la Trinidad a la Iglesia. Así se entiende que la Misa sea el centro, la raíz de la vida espiritual del cristiano»⁵⁵.

Ser cristiano es, pues, no sólo creer en un solo Dios, sino abrirse al Dios Uno y Trino que ha querido acercarse al hombre para reconciliarlo y reintroducirlo en la comunión de su vida intratrinitaria. La liturgia es el lugar privilegiado de este momento y, dentro de ella, la Eucaristía, suprema donación del Padre al mundo, en cuanto que le entrega el don más precioso que posee: su propio Hijo sacrificado. En la presencia y acción del Espíritu Santo, que recuerda eficazmente a la Iglesia —lo actualiza— esa entrega sacrificial.

José Antonio Abad Ibáñez
Facultad de Teología del Norte de España
BURGOS

55. *Ibidem.*