"LAUDEMUS VIROS GLORIOSOS ET PARENTES NOSTROS"

La conmemoración de los santos del Antiguo Testamento en el Rito Romano: Calendarios y Martirologio

José Manuel Rodríguez Morano

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 1 20/05/19 20:19

Tesis Doctoral defendida en la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso por José Manuel Rodríguez Morano, el 16 de julio de 2018, ante el Tribunal que abajo consta. Esta Tesis Doctoral ha sido vista y aprobada por el Director y Censor.

Presidente:	Dr. D. Manuel González López-Corps
Director:	Dr. D. Aurelio García Macías
Censor:	Dr. D. Antonio Lara Polaina
Vocales:	Dr. D. Narciso Lorenzo Leal
	Dr. D. Daniel Escobar Portillo

Ediciones Universidad San Dámaso

© 2019
Ediciones Universidad San Dámaso

Jerte, 10
E – 28005 Madrid

ISBN: 978-84-16639-98-4
D L: M-18669-2019

Laudemus.indd 2 21/05/19 09:25

"LAUDEMUS VIROS GLORIOSOS ET PARENTES NOSTROS"

La conmemoración de los santos del Antiguo Testamento en el Rito Romano: Calendarios y Martirologio

José Manuel Rodríguez Morano

Ediciones Universidad San Dámaso

Madrid 2019

EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

Laudemus.indd 3 20/05/19 20:19

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 4 20/05/19 20:19

"Memento, Domine,
christianorum qui venerunt et veniunt
ad adorandum in sanctis Christi locis."

De la *Anáfora de Santiago*

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 6 20/05/19 20:19

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS 1

INTRODUCCIÓN 5

1. Objetivo, límites y método de la investigación 8
2. El *status quaestionis* 13
3. Estructura de la tesis 20
4. Algunas notas metodológicas 23

CAPÍTULO 1
ORIGEN Y DESARROLLO DEL CULTO A LOS SANTOS EN CALENDARIOS Y MARTIROLOGIOS 25

1.1. ORIGEN DEL CULTO A LOS SANTOS EN LA IGLESIA 26

1.1.1. El culto a los mártires 27
1.1.2. Primeros calendarios y origen del martirologio 29
1.1.2.1. El Calendario de Roma (354) 30
1.1.2.2. El Calendario de Cartago (ss. V-VI) 31
1.1.2.3. El martirologio griego (362) y siríaco (411) 31
1.1.2.4. El martirologio jeronimiano 33
1.1.3. El influjo de las peregrinaciones a los Santos Lugares 35
1.1.3.1. El testimonio de los peregrinos 38
1.1.3.2. El Calendario de Jerusalén 42

Ediciones Universidad San Dámaso

1.2. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE CALENDARIOS Y MARTIROLOGIOS HASTA EL SIGLO XVI 50

1.2.1. El progresivo desarrollo del calendario 51
1.2.1.1. Los santos en los antiguos sacramentarios 52
1.2.1.1.1. El *Sacramentarium Veronense* 52
1.2.1.1.2. El *Sacramentarium Gelasianum Vetus* 53
1.2.1.1.3. El *Sacramentarium Gregorianum* 55
1.2.1.2. La vuelta a Roma de los libros franco-germánicos y su evolución y difusión posterior 57
1.2.2. Los martirologios históricos de la época carolingia 59
1.2.2.1. El martirologio de Beda el Venerable 60
1.2.2.2. El martirologio anónimo de Lyon 61
1.2.2.3. El martirologio de Floro de Lyon 63
1.2.2.4. El martirologio de Adón 65
1.2.2.5. El martirologio de Usuardo 67

1.3. EL CALENDARIO RENOVADO DE TRENTO Y EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 1584 69

1.3.1. El Calendario de Pío V 70
1.3.1.1. Contexto del calendario previo al Concilio 70
1.3.1.2. El Concilio de Trento y la reforma de los libros litúrgicos 72
1.3.1.3. El desarrollo del santoral, de Pío V al siglo XX 75
1.3.2. El *Martyrologium Romanum* de 1584 77
1.3.2.1. La formación del primer martirologio universal 78
1.3.2.2. La inserción de la *Tractatio* y las *Notationes* y la obra de Cesare Baronio 80
1.3.2.3. Nuevas ediciones entre los siglos XVII y XX 81
1.3.2.3.1. Las ediciones de Urbano VIII (1630) e Inocencio XI (1681) 82
1.3.2.3.2. La inclusión de los beatos con Benedicto XIV 83
1.3.2.3.3. Últimas ediciones previas a la reforma conciliar 84

1.4. LA REFORMA LITÚRGICA DEL CONCILIO VATICANO II DEL CALENDARIO Y EL MARTIROLOGIO 86

1.4.1. El proyecto de reforma en tiempos de Pío XII 87
1.4.1.1. Calendario 87
1.4.1.2. Martirologio 89

Ediciones Universidad San Dámaso

1.4.2. La reforma del Calendario Romano después del Concilio Vaticano II..... 90
1.4.2.1. El *coetus* 1 para la reforma del calendario..... 90
1.4.2.1.1. Primera etapa: 1965-1966..... 92
1.4.2.1.2. Segunda etapa: 1967-1969..... 94
1.4.3. Los trabajos de reforma del *Martyrologium Romanum*..... 95
1.4.3.1. Criterios conciliares de reforma..... 96
1.4.3.2. El *coetus* 24 para la reforma del martirologio..... 96
1.4.3.3. Primera fase de los trabajos de revisión: 1970-1975..... 97
1.4.3.4. Segunda fase de los trabajos de revisión: 1984-1991..... 101
1.4.3.5. Fase final de los trabajos de revisión y publicación del nuevo *Martyrologium Romanum*..... 103

CAPÍTULO 2
LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL CALENDARIO Y LA EUCOLOGÍA DEL RITO ROMANO..... 105

2.1. CALENDARIO GENERAL Y CALENDARIOS PARTICULARES..... 105

2.1.1. La Instrucción *Calendaria particularia*..... 107
2.1.2. Observaciones sobre los santos veterotestamentarios..... 110

2.2. LOS CALENDARIOS DE TIERRA SANTA..... 112

2.2.1. El Calendario de la Diócesis del Patriarcado Latino de Jerusalén..... 112
2.2.1.1. El Patriarcado Latino en la Historia..... 113
2.2.1.1.1. Su origen en el tiempo de las Cruzadas..... 113
2.2.1.1.2. El restablecimiento del Patriarcado en 1847..... 114
2.2.1.2. El Calendario y el *Proprium* del Patriarcado..... 116
2.2.1.2.1. El Calendario del patriarca Valerga..... 116
2.2.1.2.2. El Proprium de 1935..... 119
2.2.1.2.3. El nuevo Proprium de 1977..... 121
2.2.2. La conmemoración de los santos veterotestamentarios en la Custodia Franciscana de Tierra Santa..... 125
2.2.2.1. Origen de la Custodia de Tierra Santa..... 126
2.2.2.2. *Missae Votivae in sanctuariis Custodia Terrae Sanctae celebrandae* 128
2.2.2.2.1. Las misas votivas de los santuarios..... 129
2.2.2.2.2. Colecciones de misas votivas de la Custodia..... 132

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3. LA EUCOLOGÍA DE LA CONMEMORACIÓN DE LOS SANTOS VETEROTESTAMENTARIOS: ANÁLISIS TEOLÓGICO 135

2.3.1. Función, contexto y estructura de las fórmulas eucológicas 137
2.3.1.1. Función litúrgica 138
2.3.1.1.1. *Praefatio* 138
2.3.1.1.2. *Collecta* 139
2.3.1.1.3. *Super oblata* 140
2.3.1.1.4. *Post communionem* 141
2.3.1.2. Contexto litúrgico 141
2.3.1.2.1. *Praefatio* 141
2.3.1.2.2. *Collecta* 142
2.3.1.2.3. *Super oblata* 143
2.3.1.2.4. *Post communionem* 144
2.3.1.3. Estructura 144
2.3.1.3.1. *Praefatio* 144
2.3.1.3.2. *Collecta* 145
2.3.1.3.3. *Super oblata* 146
2.3.1.3.4. *Post communionem* 147

2.3.2. *Die 9 Maii – "S. Isaiae, prophetae et martyris"* 148
2.3.2.1. *Collecta* 151
2.3.2.1.1. Estructura 151
2.3.2.1.2. Análisis 152
2.3.2.1.3. Dimensión teológica 155
2.3.2.2. *Super oblata* 159
2.3.2.2.1. Comentario 159
2.3.2.3. *Post communionem* 161
2.3.2.3.1. Comentario 161

2.3.3. *Die 14 Iunii – "S. Elisaei, prophetae"* 166
2.3.3.1. *Collecta* 168
2.3.3.1.1. Estructura 168
2.3.3.1.2. Análisis 169
2.3.3.1.3. Dimensión teológica 171
2.3.3.2. *Super oblata* 173
2.3.3.2.1. Comentario 173
2.3.3.3. *Post communionem* 174
2.3.3.3.1. Comentario 174

2.3.4. *Die 20 Iulii – "S. Eliae, prophetae"* 175
2.3.4.1. *Collecta* 177
2.3.4.1.1. Estructura 178

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.4.1.2. Análisis 178
2.3.4.1.3. Dimensión teológica 181
2.3.4.2. *Super oblata* 183
2.3.4.2.1. Comentario 183
2.3.4.3. *Praefatio* 185
2.3.4.3.1. Comentario 185
2.3.4.4. *Post communionem* 190
2.3.4.4.1.Comentario 190
2.3.5. *Die 21 Iulii – "S. Ieremiae, prophetae"* 193
2.3.5.1. *Collecta* 195
2.3.5.1.1. Estructura 195
2.3.5.1.2. Análisis 195
2.3.5.1.3. Dimensión teológica 198
2.3.5.2. *Super oblata* 200
2.3.5.2.1. Comentario 200
2.3.5.3. *Post communionem* 203
2.3.5.3.1. Comentario 203
2.3.6. *Die 3 Augusti – "Ss. Machabaeorum, martyrum"* 205
2.3.6.1. *Collecta* 207
2.3.6.1.1. Estructura 207
2.3.6.1.2. Análisis 208
2.3.6.1.3. Dimensión teológica 210
2.3.6.2. *Super oblata* 211
2.3.6.2.1. Comentario 211
2.3.6.3. *Post communionem* 212
2.3.6.3.1. Comentario 213
2.3.7. *Die 4 Septembris – "S. Moysis, legislatoris et prophetae"* 213
2.3.7.1. *Collecta* 216
2.3.7.1.1. Estructura 217
2.3.7.1.2. Análisis 218
2.3.7.1.3. Dimensión teológica 222
2.3.7.2. *Super oblata* 226
2.3.7.2.1. Comentario 226
2.3.7.3. *Post communionem* 227
2.3.7.3.1. Comentario 228
2.3.8. *Die 9 Octobris – "S. Abraham, patriarchae"* 231
2.3.8.1. *Collecta* 235
2.3.8.1.1. Estructura 235
2.3.8.1.2. Análisis 236
2.3.8.1.3. Dimensión teológica 240

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.8.2. *Super oblata* 243
2.3.8.2.1. Comentario 243
2.3.8.3. *Post communionem* 245
2.3.8.3.1. Comentario 245
2.3.9. *Die 16 Decembris – "S. David, regis et omnium Ss. Avorum D.N.J.C."* 248
2.3.9.1. *Collecta* 250
2.3.9.1.1. Estructura 250
2.3.9.1.2. Análisis 251
2.3.9.1.3. Dimensión teológica 254
2.3.9.2. *Super oblata* 256
2.3.9.2.1. Comentario 256
2.3.9.3. *Post communionem* 259
2.3.9.3.1. Comentario 259
2.3.10. Síntesis teológica de la eucología 261
2.3.10.1. Dimensión patrológica 261
2.3.10.2. Dimensión cristológica 264
2.3.10.3. Dimensión pneumatológica 265
2.3.10.4. Dimensión eclesiológica 265
2.3.10.5. Dimensión antropológica 266
2.3.10.6. Dimensión soteriológica 267
2.3.10.7. Dimensión escatológica 268

CAPÍTULO 3
LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* RENOVADO (2004) 269

3.1. PRESENCIA DE LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA HISTORIA DEL MARTIROLOGIO 270

3.1.1. Las sucesivas incorporaciones en los martirologios carolingios 270
3.1.1.1. Menciones en el martirologio de Beda 270
3.1.1.2. Añadidos de Floro al texto de Beda 272
3.1.1.3. Nuevas menciones y cambios en la obra de Adón 277
3.1.1.4. Aportación de Usuardo al texto de Adón 278
3.1.2. Análisis de los elogios del *Martyrologium Romanum* de 1584/1956 283
3.1.2.1. Menciones y elogios copiados de los martirologios anteriores 283
3.1.2.2. Modificaciones y ampliaciones al texto de Usuardo 285
3.1.2.3. Novedades introducidas por el *Martyrologium Romanum* 291
3.1.2.4. Conclusiones 293

Ediciones Universidad San Dámaso

3.2. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DEL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 2004 294

3.2.1. Contenido del Martirologio 295
3.2.1.1. Elementos de carácter teológico-pastoral y rubrical. 296
3.2.1.2. Contenidos orientados a la celebración 298
3.2.1.3. Los elogios para cada día del año 299

3.2.2. Estructura de la celebración 302
3.2.2.1. El doble *Ordo lectionis Martyrologium* 302
3.2.2.2. Partes del rito 303

3.3. EL TEXTO ACTUAL DE LOS ELOGIOS EN EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 2004 306

3.3.1. Elementos de carácter formal 307
3.3.1.1. La precisión *commemoratio* 307
3.3.1.2. Colocación de los elogios y redistribución de los días 308
3.3.1.3. Otras inclusiones y exclusiones en el *Martyrologium Romanum* de 2004 310

3.3.2. Análisis del contenido de los elogios 310
3.3.2.1. Elogios del mes de mayo: santos Jeremías, Isaías y Job 311
3.3.2.2. Elogios del mes de junio: santos Eliseo y Amós 314
3.3.2.3. Elogios del mes de julio: santos Aarón, Esdras, Elías y Ezequiel . 315
3.3.2.4. Elogios del mes de agosto: santos hermanos mártires, Eleazar, Samuel y Melquisedec 319
3.3.2.5. Elogios del mes de septiembre: santos Josué, Moisés, Zacarías, Jonás y Gedeón 322
3.3.2.6. Elogios del mes de octubre: santos Abraham, Oseas y Joel 325
3.3.2.7. Elogios del mes de noviembre: san Abdías 328
3.3.2.8. Elogios del mes de diciembre: santos Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Malaquías, Miqueas, Antepasados de Jesucristo, David 328

3.4. PRINCIPALES LÍNEAS DE REFORMA DE LOS ELOGIOS EN EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 2004 333

3.4.1. Inspiración bíblica de los elogios 333

3.4.2. Vínculo con la *historia salutis* *335*

3.4.3. Uso de la tipología 337
3.4.3.1. Figuras de Jesucristo 338
3.4.3.1.1. Jeremías, figura del Cristo sufriente 338
3.4.3.1.2. Melquisedec como imagen de Cristo según Hb 7 ... 339
3.4.3.1.3. Elías, prefiguración de Cristo 339

Ediciones Universidad San Dámaso

3.4.3.2. Tipología en sentido eucarístico..... 341
3.4.3.2.1. La nueva y eterna Alianza anunciada por Jeremías . 341
3.4.3.2.2. El sacrificio de Melquisedec 342
3.4.3.2.3. Lenguaje del prefacio en el elogio de Malaquías 343

CAPÍTULO 4
HACIA UNA SÍNTESIS TEOLÓGICO-LITÚRGICA..... 345

4.1. LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL CONTEXTO DE LA *HISTORIA SALUTIS* 351

4.1.1. Unidad del plan salvífico de Dios desarrollado en la historia..... 353
4.1.1.1. Comprensión bíblica del tiempo y de la historia..... 353
4.1.1.1.1. La concepción circular del tiempo..... 355
4.1.1.1.2. La concepción judeocristiana del tiempo 356
4.1.1.2. Progreso gradual y pedagogía divina 360
4.1.1.2.1. Carácter progresivo de la historia salutis..... 360
4.1.1.2.2. Pedagogía divina..... 362
4.1.1.3. Recuperación de la Escritura 365
4.1.1.3.1. El "tesoro" de la Palabra de Dios en *Sacrosanctum Concilium*..... 366
4.1.1.3.2. El Antiguo Testamento en el cap. IV de *Dei Verbum* 369
4.1.1.3.3. Presencia del Antiguo Testamento en el *Ordo lectionum Missae* (OLM) 373
4.1.2. Recurso a la tipología como principio hermenéutico de unidad..... 378
4.1.2.1. Tipología bíblica..... 379
4.1.2.2. Tipología en los Padres 382
4.1.2.3. Tipología en la liturgia 384
4.1.3. Economía salvífica y memoria de los antepasados: la noticia del 24 de diciembre 387
4.1.3.1. El elogio de los antepasados del Eclesiástico 387
4.1.3.2. Los modelos de fe en la Carta a los Hebreos 389
4.1.3.3. La nueva noticia del 24 de diciembre: una síntesis teológica.. 391

4.2. LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN RELACIÓN AL MISTERIO DE CRISTO..... 393

4.2.1. El acontecimiento cristológico en el centro de la historia 395
4.2.1.1. Centralidad del misterio de Cristo 395
4.2.1.2. Tensión de la historia hacia Jesucristo..... 396

Ediciones Universidad San Dámaso

4.2.1.2.1. El cumplimiento de la historia 397
4.2.1.2.2. El cumplimiento de la ley antigua 402
4.2.1.2.3. El cumplimiento de las promesas..... 405
4.2.1.3. Tensión escatológica de la historia desde Cristo..... 409
4.2.2. El misterio pascual en el centro de la liturgia 411
4.2.2.1. La liturgia como "momento de la historia de salvación"..... 412
4.2.2.1.1. Fases de la economía salvífica y lugar de la liturgia 413
4.2.2.1.2. Centralidad del misterio pascual..... 415
4.2.2.2. El misterio pascual ilumina la veneración de los santos 416
4.2.3. El misterio pascual en el Sábado Santo: el "descenso a los infiernos"..... 420
4.2.3.1. Dimensión soteriológica del descensus ad inferos..... 421
4.2.3.2. La celebración litúrgica del descensus ad inferos en el Sábado Santo 425

4.3. LOS SANTOS VETEROTESTAMENTARIOS A LA LUZ DE LA *LEX ORANDI* 430
4.3.1. Instrumentos escogidos y fieles cooperadores del único plan de salvación. 430
4.3.2. Visión dinámica de la santidad..... 432
4.3.3. Miembros de la *Ecclesia ab Abel* 435
4.3.4. Ejemplaridad 439
4.3.5. Intercesión 442

CONCLUSIÓN 445

APÉNDICES

1. CALENDARIOS Y SINAXARIOS DE DIVERSAS TRADICIONES LITÚRGICAS ACTUALES..... 457

1.1. RITO BIZANTINO: SINAXARIO Y CALENDARIO DE LA IGLESIA GRECO-ORTODOXA 457

1.2. RITO ARMENIO 459
1.2.1. Calendario 459
1.2.2. Sinaxario (*yaysmawurkʿ*) 461

1.3. TRADICIÓN ALEJANDRINA 464
1.3.1. Sinaxario y calendario de la Iglesia Copta-Ortodoxa 464
1.3.2. Sinaxario y calendario de la Iglesia Etiópica o Abisinia 466

Ediciones Universidad San Dámaso

1.4. TRADICIÓN SIRO-ORIENTAL 470
1.4.1. Calendario de la Iglesia Caldea 471
1.4.2. Calendario de la Iglesia Siro-Malabar 472
1.5. TRADICIÓN SIRO-OCCIDENTAL O ANTIOQUENA 472
1.5.1. Sinaxario siro-occidental 472
1.5.2. Calendario de la Iglesia Maronita 474
2. TABLAS SINÓPTICAS DE FORMULARIOS Y MARTIROLOGIOS 475
2.1. SINOPSIS CON FORMULARIOS DE LOS *PROPRIA* DE LA DIÓCESIS PATRIARCAL DE JERUSALÉN DE 1935 Y 1977 475
2.2. CUADRO COMPARATIVO DE ELOGIOS DE LOS MARR-1956 Y MARR-2004 483
2.3. CUADRO DE SANTOS DE LOS MARTIROLOGIOS 492
BIBLIOGRAFÍA 495
1. FUENTES 495
1.1. Bíblicas 495
1.2. Patrísticas y autores cristianos antiguos 495
1.3. Litúrgicas y magisteriales 498
2. ESTUDIOS 507

Ediciones Universidad San Damaso

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
a.C.	antes de Cristo
AG	*Ad Gentes*
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BEL	Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae"
cap.	capítulo(s)
Card.	Cardenal
CCHa	Corpus Christianorum. Hagiographies
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CEC	Catecismo de la Iglesia Católica
cf.	confrontar
col.	*collecta,* oración colecta
coord(s).	coordinador(es)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
EL	*Ephemerides Liturgicae*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*
dir(s).	director(es)
DPAC	*Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 1 20/05/19 20:19

DS	H. Denzinger – P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999)
DSAMDH	*Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*
DV	*Dei Verbum*
ed(s).	editor(es)
ed. anast.	edición anastática
el.	elogio(s)
esp.	especialmente
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
GeV	*Sacramentarium Gelasianum*
GrH	*Sacramentarium Gregorianum Hadrianum*
GS	*Gaudium et Spes*
id.	*idus*
introd.	introducción
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
kal.	*kalendae*
LCL	The Loeb Classical Library
LG	*Lumen Gentium*
LMD	*La Maison-Dieu*
MLCT	Monumenta Liturgica Concilii Tridentini
MarR	*Martyrologium Romanum*
MarR-Esp	*Martirologio Romano reformado por mandato del Sacrosanto Concilio Ecuménico Vaticano II y promulgado con la autoridad del Papa Juan Pablo II* (Basauri 2007)
ms.	manuscrito
n.	nota
nº	número(s)
nº esp.	número(s) especial(es)
NB	*nota bene*
non.	*nonae*

Ediciones Universidad San Dámaso

Notationes	*Martyrologium Romanum […]. Accesserunt Notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii Presbytero* (Coloniae Agrippinae 1603)
Not.	Notitiae
NovVulg.	*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*
OBP	*Ordo Baptismi Parvulorum*
OCD	*Ordo Carmelitarum Discalceatorum*
OFM	*Ordo Fratrum Minorum*
OGMR	Ordenación General del Misal Romano
OICA	*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*
OLM	*Ordo lectionum Missae*
OSB	*Ordo Sancti Benedicti*
par.	paralelo(s)
pc.	*post communionem*, oración después de la comunión
p. ej.	por ejemplo
pf.	*praefatio*, prefacio
PG	Patrología Griega
PL	Patrología Latina
PO	Patrología Oriental
Praen.	*Praenotanda*
RED	Rerum Ecclesiasticorum Documenta
RL	*Rivista Liturgica*
s. / ss.	siglo / siglos
s.a.	sin indicación de año de edición
SBF	*Studium Biblicum Franciscanum*
SBL	Society of Biblical Literature
SC	*Sacrosanctum Concilium*
SCh	Sources Chrétiennes
SIT	Simposios Internacionales de Teologia. Universidad de Pamplona
s.l.	sin indicación de lugar de edición
so.	*super oblata*, oración sobre las ofrendas

Ediciones Universidad San Dámaso

SOCh	Studia Orientalia Christiana
tab.	*tabula*, tabla, lámina
tr.	traductor
trad. esp.	traducción española
v. / vv.	versículo / versículos
var.	variante
Ve	*Sacramentarium Veronense*
vol.	volumen / volúmenes
Vulg.	*Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*

Ediciones Universidad San Dámaso

INTRODUCCIÓN

"La Iglesia ha celebrado desde los primeros siglos la victoria pascual de Cristo en sus santos de uno a otro Testamento"[1]. Con estas palabras se abría, en 2001, el Decreto de promulgación del *Martyrologium Romanum*, el último de los libros litúrgicos renovados por deseo del Concilio Vaticano II[2]. Con esta breve frase se nos quiere recordar, no solamente que la veneración de los santos ha formado parte, prácticamente desde su desarrollo inicial, de la vida de la Iglesia, sino que, además, ésta abraza a todos los santos de la *historia salutis*, quienes precedieron y quienes siguieron a Cristo, y en el venerar a los santos se confiesa la centralidad del misterio pascual de Cristo y la participación de éstos en la victoria su Redentor. En la asamblea celeste, la Iglesia peregrina contempla con esperanza viva[3] a aquellos que, habiendo participado en la victoria pascual de Cristo muerto y resucitado, "cantan la perfecta alabanza a Dios en el cielo e interceden por nosotros" (SC 104).

1 *Martirologio Romano reformado por mandato del Sacrosanto Concilio Ecuménico Vaticano II y promulgado con la autoridad del Papa Juan Pablo II* (Basauri 2007) 11. En adelante: *MarR-Esp*.

2 "Revísense cuanto antes los libros litúrgicos, valiéndose de peritos y consultando a Obispos de diversas regiones del mundo" (SC 25).

3 "[V]enerando la memoria de los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía" (SC 8).

Ediciones Universidad San Dámaso

Para los fieles del Rito Romano es habitual venerar "la memoria, primeramente, de la gloriosa siempre Virgen María, mas también del bienaventurado José, de los bienaventurados Apóstoles, de los mártires y de todos los santos" (LG 50) que cronológicamente han seguido a Jesucristo e, incorporados a Él por el bautismo, vivieron bajo la acción del Espíritu Santo, reflejando la multiforme gracia de Cristo en la intensa riqueza de aspectos de la única santidad evangélica[4]. En ellos, los fieles cristianos de nuestra tradición litúrgica reconocen connaturalmente a "los mejores hijos de la Iglesia"[5]. Sin embargo –y esto no resulta tan inmediato y espontáneo a la sensibilidad romana[6]– entre los miembros de esa innumerable asamblea de la Jerusalén celestial, la Iglesia también contempla a los patriarcas, los profetas, los justos del Antiguo Testamento, es decir, aquellos que han precedido, preparado y prefigurado la venida del Verbo encarnado. Y por ello los conmemora en la *actio* litúrgica, dando gloria a la Trinidad por las maravillas obradas en ellos[7].

Ya a mediados del siglo pasado, Bernard Botte llamaba la atención sobre este hecho, poniendo de manifiesto la distancia existente entre el Oriente y el Occidente cristiano en relación a la veneración tributada a estos santos[8], donde el culto que se ha desarrollado en otras tradiciones litúrgicas, en nuestro ámbito apenas ha quedado en "estado embrionario"[9]. El insigne liturgista benedictino,

4 Cf. J. Castellano, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia* (Biblioteca Litúrgica 1; Barcelona ²1996) 327.

5 Cf. Prefacio de la Solemnidad de Todos los Santos, en: *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum. Editio typica tertia* (Città del Vaticano 2008) 856-857.

6 Baste constatar la extrañeza que provoca en gran parte de los fieles y de los propios pastores escuchar que es legítimo hablar de "san" Abraham, "san" Moisés, "san" Isaías, "san" David, etc.

7 "Adorando a Dios mismo, admirable y el solo santo entre todos los santos, la Iglesia no deja de celebrar y proclamar las maravillas del amor de la Santísima Trinidad mediante el culto a los santos, sobre quienes tan múltiples gracias derramara en la tierra y a los que tan gloriosa recompensa ha dado en el cielo", en: *MarR-Esp*, 13.

8 Cf. B. Botte, «Le culte des saints de l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne»: *Cahiers Sioniens* 4 (1950) 38-47; Idem, "Les saints de l'Ancien Testament": *LMD* 52 (1957) 109-120.

9 «La différence, c'est que ce culte est resté chez les latins à l'état embryonnaire et qu'il n'a jamais été très populaire, tandis qu'il s'est largement développé en Orient», en: Botte, "Le culte des saints de l'Ancien Testament", 47.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 6 20/05/19 20:19

reflexionando acerca de los orígenes y la difusión del culto a estos santos, se preguntaba acerca de la conveniencia de una mayor difusión entre los latinos, incorporando algunas de sus fiestas en el Calendario. Si bien las razones aducidas le llevan a inclinarse por una negativa a la cuestión planteada[10], con admirable humildad reconoce tratarse tan sólo de una opinión personal, sin ánimo de imponerla a nadie, y expresa el deseo de que otros puedan hacer lo mismo con la suya[11].

La propuesta de Dom Botte supuso para quien escribe, al mismo tiempo, una provocación y un estímulo. Por un lado, la provocación de sentirme interpelado ante una cuestión que no es puramente marginal, sino que afecta a la piedad y la espiritualidad cristiana. Por poner algún ejemplo gráfico: ¿reconocemos en Abraham a "nuestro padre en la fe" y, sin embargo, no lo conmemoramos como hacemos con otros héroes de la fe?; ¿veneramos la memoria de los grandes místicos, pero pasamos por alto la figura de Moisés, por medio del cual Dios no sólo llevó a cabo grandes obras a favor de su pueblo, sino con quien Dios hablaba "cara a cara" (Ex 33,11)?; ¿damos gloria a Dios por quienes han dedicado su vida al anuncio del Evangelio y nos olvidamos de hacerlo por los profetas, por cuya boca, como profesamos cada domingo en el Credo, ha hablado el Espíritu Santo? Pero, al mismo tiempo, un estímulo a encontrar los motivos que puedan dar razón, secundando así la invitación de Don Botte, del bien que supondría para los fieles de Rito Romano el empeño pastoral y litúrgico por lograr una mayor difusión de la veneración a estos santos.

10 Además de la "hipertrofia" a la que estaba sometido el santoral en aquella época, antes de la reforma del Concilio Vaticano II, aduce que la introducción de estas fiestas tendrían un "carácter artifical", un ejercicio de "trasplante" a partir de los ritos orientales que en Occidente no encontrarían ni el terreno ni el clima favorables. El motivo lo encuentra ante todo en el desconocimiento y el poco arraigo del Antiguo Testamento y de sus protagonistas entre los fieles latinos. Sería preciso, por tanto, un trabajo previo de catequesis que inicie a la mayoría de los fieles en el Antiguo Testamento y la historia de la revelación. Cf. Botte, "Les saints de l'Ancien Testament", 118-119.

11 «Je n'ai fait ici qu'exprimer un avis personnel. Il est clair que je ne songe à l'imposer à personne et que je souhaite au contraire que d'autres expriment le leur.", en: *Ibidem*, 120.

Ediciones Universidad San Dámaso

Para no partir únicamente de una impresión personal o un prejuicio, razonando sobre los motivos en los que pesaría excesivamente un subjetivismo revestido de pensamiento teológico, el camino más seguro es acudir al ámbito natural donde la Iglesia expresa la veneración a los santos y tratar de buscar allí el significado teológico de la veneración de este grupo peculiar de santos. Es decir, partir de la *lex orandi* de la Iglesia para alcanzar y profundizar en la *lex credendi*, finalizadas ambas en la expresión de la vida de fe del creyente, la *lex vivendi*. Aunque su desarrollo litúrgico, como veíamos, ha quedado en ámbito latino en estado embrionario y su expresión bastante reducida, el Rito Romano no ha sido nunca ajeno al reconocimiento de los santos del Antiguo Testamento. Por ello, aunque atendiendo también a su desarrollo en la historia, podremos centrarnos fundamentalmente en el momento presente y tomarlo como punto de referencia de nuestra investigación de la *lex orandi*, analizando dos ámbitos concretos donde hoy encontramos esta expresión de fe celebrada: los calendarios particulares y el *Martyrologium Romanum*.

"Multifariam et multis modis olim Deus locutus patribus in prophetis, in novissimis his diebus locutus est nobis in Filio" (Hb 1, 1-2). Las grandes figuras que han jalonado la *historia salutis* hasta su plenitud en Cristo y que han sido instrumentos escogidos de Dios para llevar a cabo su obra en favor de los hombres son signos preciosos ante nuestros ojos de ese diálogo permanente de Dios con la humanidad. Esta tesis de Doctorado pretende por ello ser un gesto agradecido de reconocimiento a aquellos que, con la Carta a los Hebreos, podemos llamar "nuestros Padres"; una contribución personal a seguir la invitación del Sirácida: *"Laudemus viros gloriosos et parentes nostros"* (Si 44,1).

Ediciones Universidad San Dámaso

1. OBJETIVO, LÍMITES Y MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN

El **OBJETIVO** del presente trabajo aparece condensado en el título de la tesis: se trata del estudio de dos ámbitos concretos donde el Rito Romano expresa litúrgicamente la veneración de los santos del Antiguo Testamento, a saber,

los calendarios (y, en estrecha relación con ellos, los diversos formularios por medio de los cuales se conmemora ritualmente el santo contenido en el calendario) y el martirologio, el libro litúrgico para la celebración de todos los santos conmemorados en un determinado día. La investigación se centra en el análisis teológico-litúrgico de los formularios eucológicos para las misas de los santos veterotestamentarios, según los calendarios particulares y los *Propria* de Tierra Santa, y de los elogios del *Martyrologium Romanum* vigente, del año 2004, en orden a detectar los elementos teológicos más sobresalientes y poder así establecer y desarrollar en modo sistemático los criterios fundamentales por los cuales la Iglesia continúa hoy proponiendo a estos hombres y mujeres como objeto de veneración.

El objetivo y el desarrollo de la investigación contemplan una serie de **LÍMITES** que perfilan el contenido del trabajo:

a) En primer lugar, como precisa ya el título de la disertación, se estudiará únicamente el Rito Romano. El recurso a otras tradiciones litúrgicas, fundamentalmente de Oriente, será con el fin de ilustrar un posible origen, influencia o semejanza con el Rito Romano[12]. De esta manera, se pretende profundizar, a partir de la *lex orandi*, en la comprensión teológica actual que nuestra tradición litúrgica tiene a propósito de este grupo de santos.

b) El título delimita también el objeto de nuestro estudio en otro aspecto. Las áreas desde las cuales se puede afrontar el estudio de la conmemoración de los santos del Antiguo Testamento son variadas. La *lex orandi* actual de la Iglesia, en el Rito Romano, la expresa en diversos ámbitos:
   – las letanías solemnes[13],

12 No obstante, y a modo de complemento ilustrativo y comparativo, se ofrece en apéndice las fechas en que las principales tradiciones litúrgicas actuales conmemoran a los santos pertenecientes a esta categoría (cf. APÉNDICE 1).

13 Cf. "Litaniae in sollemnibus supplicationibus adhibendae", en: *Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum* (Città del Vaticano 1969) 33-37.

Ediciones Universidad San Dámaso

- los calendarios particulares de diócesis y familias religiosas y, en relación con éstos,
- los formularios para las misas y la Liturgia de las Horas aprobados en los respectivos *Propria*;
- las menciones de estos santos contenidas en el *Martyrologium Romanum* y sus correspondientes elogios.

De estos ámbitos, tomaremos en consideración en nuestro análisis, por una parte, los santos incluidos en los calendarios de Tierra Santa, correspondientes a la Diócesis del Patriarcado Latino de Jerusalén y la Custodia Franciscana de Tierra Santa, juntamente con los formularios eucológicos compuestos para la celebración de las misas de cada uno de ellos. Por otra parte, analizaremos también los elogios de estos santos incluidos en el *Martyrologium Romanum* actual.

La selección de los formularios eucológicos de la misa deja fuera de nuestro estudio las lecturas propias de las misas, de un lado, y los formularios propios para la Liturgia de las Horas, de otro. Nos hemos inclinado por esta elección para acotar un trabajo que podría resultar excesivamente prolijo. Además, la eucología, al ser expresión celebrativa de la *lex credendi*, contiene por sí misma elementos teológicos suficientes para analizar y poner de relieve. Con ello se logra una visión de conjunto amplia, al complementar los elementos contenidos en el formulario de un santo con los de los otros, y, al mismo tiempo, adecuada al objetivo de la investigación. Además, la oración colecta del *Proprium* del santo, la fórmula de mayor densidad teológica, coincide también con la oración conclusiva de las Horas mayores, sirviendo así como elemento de unión de los formularios de la misa y la Liturgia de las Horas. Los elementos que quedan fuera del campo de nuestro estudio ofrecen un material susceptible de poder ser retomado en ulteriores trabajos de profundización, sobre todo, el análisis de los formularios completos de cada uno de los santos en particular.

Ediciones Universidad San Dámaso

c) La parte dedicada al estudio de los calendarios y las fórmulas eucológicas se centra, como indicamos más arriba, en el calendario y los *Propria* de Tierra Santa. Tradicionalmente, otras diócesis o familias religiosas han estado o están vinculadas de modo especial con la veneración a los santos del Antiguo Testamento, como es el caso, por citar alguna, de la Diócesis Patriarcal de Venecia[14] o la Orden de los Carmelitas[15] o, por poner un ejemplo reciente, la aprobación del calendario particular de la llamada Familia Espiritual "la Obra", de origen belga, donde se incluye la memoria de san Isaías y san Abraham[16]. Sin embargo, para nuestra elección nos hemos apoyado en dos motivos: uno histórico, la Tierra Santa es el lugar de origen de la veneración de este grupo de santos; y otro estadístico, el calendario de la Diócesis del Patriarcado Latino de Jerusalén es el que mayor número de santos veterotestamentarios recoge en todo el Rito Romano.

d) El análisis del *Martyrologium Romanum* actual, según la *editio altera* de 2004, tendrá en cuenta un estudio comparativo del martirologio precedente, anterior a la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II, es decir, el *Martyrologium Romanum* publicado después del Concilio de Trento, en 1584, que ve su última edición en 1956 (con una serie de *Variationes* en 1960). Este estudio comparativo facilitará el análisis, porque permitirá poner de relieve los elementos más novedosos en el libro litúrgico reformado después del Concilio Vaticano II y la aplicación de los datos teológicos destacados en la reflexión conciliar. El análisis de otras versiones anteriores medievales servirá para comprender mejor la formación del *Martyrologium Romanum* de 1584 en lo que se refiere a este tema.

14 Cf. Niero, A., "Culto dei santi dell'antico testamento", en: S. Tramontin *et alii*, *Culto dei santi a Venezia* (Biblioteca Agiografica Veneziana 2; Venezia 1965) 155-180.

15 Vinculada tradicionalmente a la conmemoración de los santos profetas, Elías y Eliseo, aunque también, hasta el siglo XVI, con la memoria litúrgica de los patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob.

16 *Missel Romain et Lectionaire. Les fêtes du Propre de la Famille Spirituelle «L' uvre»* ([s.l.] [s.a.]) 24-31 (memoria de san Isaías, profeta); 41-49 (memoria de san Abraham, patriarca).

Ediciones Universidad San Dámaso

e) La finalidad del trabajo es fundamentalmente de carácter teológico-litúrgico, a partir del estudio directo de las fórmulas eucológicas y el texto de los elogios, tratando de poner de relieve los aspectos teológicos que conducen a proponer la conmemoración de este grupo peculiar de santos. Por ello, sin excluir las referencias a otros aspectos de tipo histórico, pastoral, espiritual, etc., éstos tendrán generalmente carácter de complemento y apoyo a nuestra investigación, pero sin tratarlos con la profundidad que requeriría un estudio particularizado de ellos.

Para lograr nuestro objetivo, el **MÉTODO** utilizado tendrá en cuenta la utilización directa de las fuentes litúrgicas. En este caso, se trata de los calendarios mencionados, los fórmularios eucológicos contenidos en los *Propria* correspondientes y los martirologios. Para los martirologios medievales nos serviremos de las ediciones críticas correspondientes.

El método utilizado será fundamentalmente analítico-sintético. Después de una presentación diacrónica de la evolución del calendario y el martirologio en el Rito Romano, el trabajo se centra, en primer lugar, en el análisis particularizado de las fórmulas eucológicas y, a continuación, en el análisis comparativo de los elogios de los santos del Antiguo Testamento que recogen ambos martirologios. A partir de aquí, será posible extraer, en un momento ulterior, una síntesis teológico-litúrgica de los aspectos más destacados en esta categoría de santos. De esta manera, el método seguido para la investigación tiene en cuenta la estrecha relación existente entre la liturgia y la teología, mostrando la celebración litúrgica como la expresión privilegiada y peculiar de la fe de la Iglesia, según el clásico axioma *lex orandi*, *lex credendi*[17]. El objeto

17 Cf. C. Giraudo, *"In unum corpus". Trattato mistagogico sull'eucaristia* (Cinisello Balsamo 2001) 22-27; J. A. Abad, "*Lex orandi, lex credendi*. La Liturgia, expresión y norma de la fe", en: Asociación Española de Profesores de Liturgia, *La liturgia en los inicios del Tercer Milenio. A los XL años de la* Sacrosanctum Concilium (Madrid 2004) 285-305; M. González López-Corps, *El adagio* Lex Orandi-Lex Credendi *en la exhortación apostólica* Sacramentum Caritatis (Subsidia 23; Madrid 2007).

Ediciones Universidad San Dámaso

de nuestro análisis (fórmulas eucológicas y elogios) se trata de composiciones litúrgicas de nueva creación o relativamente recientes (la denominada *liturgia condenda*), de modo que, en este caso, es la *lex credendi* la que ha modelado y ha quedado plasmada en la *lex orandi*. Por ello, el análisis de las fuentes litúrgicas relacionadas con la conmemoración de los santos veterotestamentarios permitirá interpretar los datos de modo que, en un momento ulterior, se lleve a cabo y se desarrolle una reflexión sistemática acerca de los contenidos de fe que la Iglesia ha querido expresar con su formulación, es decir, lo que la Iglesia cree cuando venera a esta categoría particular de santos.

Además, tomamos la celebración litúrgica como punto de partida de nuestra reflexión teológica conscientes de la necesidad, en el quehacer teológico, de una mayor articulación entre la experiencia de fe (*lex credendi*), la expresión y participación litúrgico-sacramental (*lex credendi*) y su manifestación en la vida de los fieles (*lex vivendi*), tratando de ofrecer lo que Sodi ha denominado "una visión de síntesis en el estudio vital de la teología"[18].

2. EL *STATUS QUAESTIONIS*

El objeto de nuestra investigación ha sido poco tratado hasta el momento. Durante décadas apenas se le ha prestado atención, probablemente a causa de la escasa relevancia que, en comparación con las tradiciones de Oriente, la veneración que este grupo de santos ha tenido y tiene aún en el Rito Romano. Incluso es frecuente encontrar que las obras que tratan de la santidad o del culto de los santos, en general, pasan por alto esta categoría de santos y se

18 M. Sodi, "La liturgia en la economía de la salvación. La perenne dialéctica entre *mysterium*, *actio* y *vita* y sus implicaciones teórico-prácticas", en: J. L. Gutiérrez-Martín – F. M. Arocena – P. Blanco (dirs.), *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración* (SIT 17; Pamplona 2007) 56. "Reflexionar sobre la liturgia en la economía salvífica significa tener en cuenta esta oportunidad de síntesis que ofrece el estudio vivo de la teología: un estudio que mientras profundiza en el misterio de la salvación, se concentra allí donde la vida se encuentra directamente con el misterio, y que espera explicitarse a través de los oportunos estudios.", en: *Ibidem*, 57.

Ediciones Universidad San Dámaso

centran sólo en el estudio de aquellos que cronológicamente siguen al Nuevo Testamento y al tiempo de la Iglesia[19].

El estudio más amplio relacionado con nuestro argumento es la tesis doctoral defendida recientemente en la Universidad de Viena por Nikodemus Schnabel[20], benedictino de la Abadía de la Dormición, en Jerusalén. Sin embargo, su investigación, con el título *Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments in der lateinischen Kirche. Versuch einer historischen und ökumenischen Spurelense*, aun tratando el mismo tema, sigue un enfoque diverso, más centrado en el estudio histórico, por una parte, y en evidenciar los ámbitos, tanto del Rito Romano como de las iglesias protestantes, donde esta realidad se ha mantenido presente o se ha desarrollado recientemente, por otra.

La cuestión de la veneración de los santos veterotestamentarios suscitó un cierto interés, sobre todo a mediados del siglo pasado y, particularmente, entre los autores de habla francesa y alemana. Además de algunas obras colectivas acerca de algún personaje en particular, donde se incluían artículos relativos a su presencia en la liturgia –como es el caso de los números de la revista *Cahiers Sioniens* dedicados a Abraham y Moisés en 1951 y 1954, respectivamente[21], o los dos tomos de la colección *Études Carmélitaines* consagrados a Elías en 1956[22]–, algunos autores trataron la cuestión en algunos artículos centrados en la expresión litúrgica de los santos del Antiguo Testamento en el Rito Romano,

19 Así sucede tanto en libros como en artículos. A modo de ejemplo, cf. P. Molinari, *Los santos y su culto* (Biblioteca "Razón y Fe" de Teología 5; Madrid 1965); P. Jounel, "Le culte des saints dans l'Église catholique": *La Maison-Dieu* 147 (1981) 135-146; P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* (Torino 1983); W. Beinert (ed.), *Il culto dei santi oggi. Studio teologico-pastorale* (Parola e liturgia 14; Cinisello Balsamo 1985); J. Nadal Cañellas, *Gli eroi di Dio. Il culto dei santi e il significato della santità* (Roma 2000); A. Olivar, "La historia del culto a los santos y de los martirologios": *Phase* 250-251 (2002) 285-294.

20 Cf. N. C. Schnabel, *Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments in der lateinischen Kirche. Versuch einer historischen und ökumenischen Spurelense* (Wien 2013; Tesis Doctoral inédita).

21 Cf. B. Botte, "Abraham dans la liturgie": *Cahiers Sioniens* 5 (1951) 180-187; H. Cazelles *et alii*, *Moïse, l'homme de l'alliance* (Paris – Tournai – Rome – New York 1955).

22 Cf. G. Bardy *et alii*, *Élie le prophète* I. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes,* II. *Au Carmel, dans le judaïsme et l'Islam* (Études Carmélitaines 39-40; Paris 1956).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 14 20/05/19 20:19

principalmente para compararlo con los ritos de Oriente y poner de manifiesto la gran diferencia existente.

A un primer artículo de J. Demarie[23], siguieron en los años 50 del siglo pasado una serie de breves publicaciones sobre este tema, una de ellas, dedicada especialmente al *Martyrologium Romanum*[24]. En general, se centran en señalar el origen de la devoción a estos santos bíblicos, fundamentalmente a raíz del desarrollo de las peregrinaciones a los Santos Lugares, y su influjo principalmente en el Oriente cristiano con la traslación de las reliquias, de donde llega, nunca con una gran fuerza, a Occidente. De hecho, esa falta de raigambre a lo largo de siglos es lo que lleva a Botte a rehusar la idea de introducir estos santos en el Calendario general, a diferencia del deseo expresado por Marrou al final de su artículo[25].

Por su parte, en ámbito germano, destacó John Hennig con la publicación, en diversas revistas, de un buen número de artículos dedicados al culto de los santos del Antiguo Testamento, centrándose, sobre todo, en la tradición litúrgica irlandesa, donde esta realidad tuvo una particular raigambre[26]. Únicamente en este ámbito de lengua alemana ha vuelto a retomarse la cuestión,

23 Cf. J. Demarie, «Notes sur la dévotion liturgique aux saints de l'Ancien Testament»: *Bulletin catholique de la question d'Israël* 27 (1929) 1-11; 29 (1929) 11-15.

24 Se trata de los ya citados artículos de Botte y de los de M. Simon y H.-I. Marrou, este último sobre el martirologio: cf. H.-I. Marrou, "Les saints de l'Ancien Testament au Martyrologe Romain", en: *Memorial Joseph Chaine* (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 5; Lyon 1950) 281-290; M. Simon, "Les saints d'Israël dans la dévotion de l'Église ancienne»: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 34 (1954) 98-127.

25 "[J]e souhaiterais qu'un renouveau de ferveur (s'incarnant notamment par la célébration de la messe prévue aux jours de leur commémoration) porte les âmes vers ces grands ancêtres juifs de l'Église chrétienne", en: Marrou, "Les saints de l'Ancien Testament", 290.

26 Entre sus artículos, destacamos, por su relación con nuestro argumento: cf. J. Hennig, "Abel's place in the liturgy": *Theological Studies* 7 (1946) 126-141; Idem, "Ireland's Contribution to the Devotion to Old Testament Saints": *The Irish Ecclesiastical Record* 104 (1965) 333-348; Idem, "Zum Stellung Abrahams in der Liturgie": *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9 (1966) 349-366; Idem, "Zum Stellung Davids in der Liturgie": *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10 (1967) 157-164; Idem, "The Martyrological Tradition of the Prophets": *The Irish Ecclesiastical Record* 109 (1968) 209-225; Idem, «Alttestamentliche Personnen in den liturgischen Büchern nach dem Konzil von Trient»: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 17-18 (1975-1976) 59-75.

Ediciones Universidad San Dámaso

después de décadas y ya entrado el presente siglo, por parte de Georg Braulik, que devuelve al ámbito científico el argumento en una conferencia donde se plantea, en forma de pregunta provocadora, si la Iglesia occidental rechaza la veneración de los santos del Antiguo Testamento[27]. En la misma Universidad de Viena donde Braulik ha ejercido su labor docente, pocos años después Schnabel defendía su tesis doctoral sobre este argumento[28].

Los ámbitos particulares que serán objeto directo de nuestra investigación han sido ya tratados en algunos estudios, sobre todo el *Martyrologium Romanum*, a raíz de la publicación de la edición renovada después del Concilio Vaticano II.

A la presencia de los santos veterotestamentarios en el calendario y los formularios propios para su conmemoración en el Patriarcado Latino de Jerusalén, dedicaba Henri Dalmais, a finales de los años 60, el primer capítulo de su obra *Saints et sanctuaires de Terre Sainte*[29]. También Schnabel retoma esta cuestión publicando, en forma de artículo, una parte de su tesis doctoral, principalmente un *excursus* dedicado a las fiestas litúrgicas de estos santos en el calendario local jerosolimitano[30].

En lo que se refiere al martirologio, únicamente el artículo ya citado de Marrou se ocupó íntegramente de poner de relieve la presencia de los santos

27 Cf. G. Braulik, "Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung?": *Theologie und Philosophie* 82 (2007) 1-20.

28 Extractos de su investigación han sido reformulados posteriormente por el estudioso benedictino en forma de artículos, publicados en: cf. N. C. Schnabel, "Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments im der lateinischen Kirche. Ein vergessenes Desiderat der Konzilsgeneration", en: H.-J. Feulner (ed.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007* (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6; Wien – Münster – Berlin 2014) 319-331; Idem, "Die liturgischen Feste der Heiligen des Alten Testaments im Lateinischen Patriarchat von Jerusalem der Gegenwart", en: D. Atanassova – T. Chronz (eds.), *Synaxis Katholikê. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag* II (Orientalia – patristica – oecumenica 6.2; Wien – Münster 2014) 661-676.

29 Cf. I.-H. Dalmais, *Saints et sanctuaires de Terre Sainte. Un pèlerinage liturgique* (Paris 1968).

30 El *excursus* de la tesis, en: cf. Schnabel, *Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments*, 287-297. El artículo, en: cf. Idem, "Die liturgischen Feste der Heiligen des Alten Testaments", 661-676.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 16 20/05/19 20:19

del Antiguo Testamento en el *Martyrologium Romanum* postridentino y su relación con algunos de los martirologios de la época carolingia. Sin embargo, de modo general, los trabajos de revisión del martirologio renovado se apoyan en el profundo estudio que los hagiógrafos e historiadores habían realizado precedentemente. Entre ellos, destacan algunas figuras que han contribuido en modo singular al conocimiento de las fuentes que han dado origen al primer *Martyrologium Romanum*, publicado después del Concilio de Trento, en 1584, bajo la autoridad de Gregorio XIII. Una de ellas ha sido el benedictino Henri Quentin, que en 1908 publicó un importantísimo estudio sobre los martirologios históricos de la época carolingia[31], descubriendo una línea progresiva que constituirá la base sobre la cual se conciba el primer martirologio oficial.

Sobre los cimientos colocados por Dom Quentin, años más tarde, Jacques Dubois, quien será el primer relator del grupo de estudio encargado de la revisión del martirologio, continuará el trabajo elaborando algunas ediciones críticas de estos martirologios medievales[32]. A estos dos, hay que añadir otro nombre indispensable: el del bolandista Hippolyte Delehaye que, además de una dilatada bibliografía en el campo de la hagiografía, dirigirá la publicación en 1940, en la colección *Acta Sanctorum*, del fruto de un amplísimo estudio de carácter histórico sobre los santos que aparecen en el *Martyrologium Romanum*[33] que servirá de punto de partida para la obra de revisión después del Concilio Vaticano II.

Ediciones Universidad San Damaso

31 Cf. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe romain* (Paris 1908).

32 En primer lugar, Dubois completa la obra de Quentin, que se queda en el martirologio de Adón, y publica la edición crítica del martirologio de Usuardo, en: cf. *Le Martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire*, ed. J. Dubois (Subsidia hagiographica 40; Bruxelles 1965). Más tarde, sobre la investigación de aquél, continuará con una "edición práctica" de otros tres martirologios históricos y la edición crítica del martirologio de Adón. Cf. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. J. Dubois – G. Renaud (Paris 1976); *Le Martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire*, ed. J. Dubois – G. Renaud (Sources d'histoire médiéval 14; Paris 1984).

33 Cf. *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum*, ed. H. Delehaye, en: *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris* (Bruxellis 1940).

La publicación de la *editio typica* del *Martyrologium Romanum*[34], el 29 de junio de 2001, y, tres años más tarde, de una *editio altera*[35], suscitó un nuevo interés entre los estudiosos, que fructificó en la aparición de diversos artículos durante esos años, buena parte de ellos con la finalidad de presentar el nuevo libro litúrgico[36]. En este sentido, algunas revistas especializadas, como *Rivista Liturgica*, *Ephemerides Liturgicae* o *Phase*, dedicaron un número monográfico a este argumento[37]. También fue ocasión de alguna jornada de estudio que tenía como objeto el nuevo martirologio[38], de modo que los estudios y artículos publicados en una y otra sede dieron como resultado un abanico de variados acercamientos al nuevo libro.

Entre los diversos temas tratados en esta época, se encuentran artículos centrados en algún aspecto particular del libro[39], como los *Praenotanda*[40], las

34 Cf. *Martyrologium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum. Editio typica* (Città del Vaticano 2001).

35 Cf. *Martyrologium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum. Editio altera* (Città del Vaticano 2004). En adelante, por comodidad, nos referiremos a ambas ediciones con las abreviaturas MarR-2001 y MarR-2004, respectivamente, cuando queramos distinguirlas.

36 Así, por ejemplo, los artículos de: cf. R. Fusco, "'Martyrologium Romanum'. La nuova *editio typica*": *RL* 88 (2001) 837-844; R. Godding, "Le nouveau martyrologe romain": *Analecta Bollandiana* 119 (2001) 344; D. Piazzi, "Il nuovo *Martyrologium Romanum*": *Rivista di Pastorale Liturgica* 40 (2002) 73-77.

37 Mientras que *Ephemerides Liturgicae* y *Phase* dedicaron un número en el 2002, después de la publicación de la *editio typica*, *Rivista Liturgica* lo hizo después de la *editio altera*, en 2004. También, en 2007, con motivo de la presentación de la edición italiana, el *Notiziario del Ufficio Liturgico Nazionale* publicó diversos artículos en un número monográfico dedicado al *Martyrologium Romanum*.

38 La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos organizó una jornada de estudio con motivo del 40º aniversario de la *Sacrosanctum Concilium* dedicado al martirologio. Cf. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Il Martirologio Romano. Teologia, liturgia, santità. Atti della I Giornata di studio nell'anniversario della "Sacrosanctum Concilium". Roma, Palazzo della Cancelleria, 4 dicembre 2004* (Spiritus et Sponsa 1; Roma 2005).

39 Algunas de las aportaciones que citamos han sido recogidas y sistematizadas temáticamente en una publicación dirigida por Manlio Sodi "allo scopo di offrire una conoscenza attenta del Martirologio in vista, soprattutto, della sua valorizzazione in ambito celebrativo e pastorale", en: M. Sodi (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano* (Studi Religiosi 34; Padova 2006) 16.

40 Cf. M. Lessi-Ariosto, "Martirologio Romano: comprendere i 'Praenotanda'": *RL* 91 (2004) 203-215; Idem, "Le 'Premesse' del Martirologio: un testo da valorizzare", en: Sodi, *Testimoni del Risorto*, 47-62.

Ediciones Universidad San Dámaso

lecturas breves de la Escritura[41], las oraciones colectas[42], los elogios o noticias con los que viene presentado cada santo o beato[43], o bien artículos que invitan a reflexionar sobre el uso pastoral del libro litúrgico o sobre el modo celebrativo[44]. Y no faltaron, por parte de quienes tomaron parte en los trabajos de revisión, resúmenes del camino recorrido durante esos años o del modo en que se había trabajado[45]. También cabe destacar las intervenciones de Maurizio Barba que se centran en la dimensión teológico-litúrgica de la veneración de los santos por medio de la celebración con el martirologio[46]. Sin embargo, hasta el momento ningún estudio sobre el martirologio ha centrado su atención en la categoría de santos de la que nos ocuparemos en la presente investigación[47] ni hemos

41 Cf. A. Lameri, "Letture bibliche nel Martirologio. Per una tipologia della santità": *RL* 91 (2004) 217-227.

42 Cf. M. Barba, "Le orazioni del 'Martyrologium Romanum'": *EL* 116 (2002) 52-71; Idem, "Il 'corpus orationum' del 'Martyrologium Romanum'": *RL* 91 (2004) 229-244.

43 Cf. R. dalla Mutta, "'Elogi' del Martirologio e 'notizie' del Messale e della Liturgia delle Ore. Raffronto e dialogo di testi affini": *RL* 91 (2004) 259-264.

44 Cf. P. Tena, "El Martirologio Romano en la pastoral litúrgica": *Phase* 250-251 (2002) 335-349; S. Maggiani, "Celebrare con il *Martirologio Romano*": *Notiziario dell'Ufficio Liturgico Nazionale* 28 (2007) 53-61; A. Lameri, "Rito per la lettura del *Martirologio*. Alcuni esempi": *Notiziario dell'Ufficio Liturgico Nazionale* 28 (2007) 62-66.

45 Cf. J. Evenou, "Criterios de composición del nuevo Martirologio": *Phase* 250-251 (2002) 295-309; Idem, "D'un martyrologe à l'autre": *LMD* 234 (2003) 109-135; J. Evenou – J. Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione del 'Martyrologium Romanum'", en A. Moroni – C. Pinto – M. Bartolucci (dirs.), *Sacramenti. Liturgia. Cause dei santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria già Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, nel 60º anniversario di ordenazione sacerdotale* (Napoli 1992) 457-479.

46 Cf. M. Barba, "Il Martirologio, per fare memoria dei testimoni della Santità", en: D. Sorrentino *et alii*, *Liturgia e santità. "Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione" (1 Tess 4, 2). 55ª Settimana Liturgica Nazionale. S. Giovanni Rotondo, 23-27 agosto 2004* (BEL Sectio pastoralis 25; Roma 2005) 221-242; Idem, "Il Martirologio tra memoria e profezia di santità", en: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Il Martirologio Romano*, 50-69. El autor también se ha encargado de precisar algunos aspectos orientativos para la traducción al italiano. Cf. M. Barba, "*Martyrologium Romanum*: presentazione e indicazioni per una eventuale traduzione": *Notiziario dell'Ufficio Liturgico Nazionale* 24 (2005) 12-34; Idem, "Criteri fondamentali nella traduzione in lingua italiana del *Martirologio Romano*": *Notiziario dell'Ufficio Liturgico Nazionale* 28 (2007) 42-52.

47 Dos grupos particulares de santos, el de los diáconos y el de los laicos, han sido objeto de sendos artículos, en: cf. A. Ward, "The Deacons of the 'Martyrologium Romanum'": *EL* 116 (2002) 96-125; V. Trapani, "La santità dei laici nel 'Martyrologium Romanum'. Analisi delle tipologie emergente": *RL* 91 (2004) 245-254. También los elogios de los llamados *Comites Christi* (san Esteban, el apóstol

Ediciones Universidad San Dámaso

encontrado ningún trabajo orientado a profundizar en la teología de la santidad de los santos del Antiguo Testamento a partir de la *lex orandi* de la Iglesia.

3. ESTRUCTURA DE LA TESIS

Para llevar a cabo el objetivo de la investigación, el trabajo se ha articulado en cuatro capítulos:

En el primero de ellos, trataremos de presentar, en un recorrido diacrónico, la formación histórica de los calendarios y los martirologios, a partir del culto a los mártires y a los santos que se ha desarrollado desde antiguo en la Iglesia, en general, y los factores que determinaron la difusión del culto a los santos del Antiguo Testamento, en particular. Con la ayuda de algunos estudios sobre el tema, examinaremos brevemente el desarrollo progresivo del calendario en ámbito latino hasta la promulgación del Calendario de Pío V, resultado de la reforma posterior al Concilio de Trento, y los principales martirologios que se han ido sucediendo y que forman el árbol genealógico fructificado en el *Martyrologium Romanum* de 1584. Esta época es importante porque marca el inicio de los libros normativos para todo el ámbito de Rito Romano y conduce, con ligeras reformas promovidas por la Santa Sede, a los umbrales de la reforma litúrgica auspiciada por el Concilio Vaticano II. La repercusión de la reflexión conciliar y los trabajos de reforma litúrgica que la siguieron en los años sucesivos es clave para enmarcar adecuadamente el objeto de nuestro estudio. Por ello, la última parte de este capítulo estará dedicada a los trabajos de renovación del Calendario general y el Martirologio Romanos.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

san Juan y los santos Inocentes) han constituido el argumento de un artículo de Barba y de una tesis doctoral en el Pontificio Instituto Litúrgico de san Anselmo de Roma: cf. M. Barba, "La celebrazione dei 'comites Christi' nel Martirologio Romano": *EL* 122 (2008) 129-151; E. Cishugi Ruhimbasa, *La théologie des éloges des saints "Comites Christi" dans le Nouveau "Martyrologium Romanum" (2001/2004): approfondissement du Mystere de Noël* (Roma 2013; Tesis Doctoral inédita).

Después de este capítulo, que sirve fundamentalmente como marco histórico, los dos capítulos centrales se ocuparán, respectivamente, de la presencia de los santos del Antiguo Testamento en las áreas predeterminadas por nuestro estudio: el calendario, con la eucología contenida en los formularios de la misa correspondiente, y el martirologio renovado. El capítulo segundo, prolongando el discurso del capítulo anterior acerca de la reforma litúrgica, comienza señalando la distinción y la coexistencia en el Rito Romano de un Calendario general y de los calendarios particulares de las diversas iglesias y las familias religiosas, para poder desembocar así en la presentación de los calendarios de Tierra Santa y los libros litúrgicos donde se encuentran los formularios eucológicos que serán objeto de análisis teológico. Los resultados del análisis de la eucología serán sistematizados al final del capítulo en un breve resumen donde queden compendiados los elementos más significativos en relación a las diversas dimensiones teológicas.

El tercer capítulo estudia la presencia de los santos veterotestamentarios al interno del *Martyrologium Romanum* renovado según su versión más reciente, la *editio altera* de 2004. En este caso, el procedimiento para el análisis seguirá un método diverso. Si la eucología desarrollará un estudio fundamentalmente sincrónico, aunque con algunos puntos referentes a la historia y la evolución del calendario y las conmemoraciones de los santos, el estudio del martirologio tendrá en cuenta la progresiva aparición de las menciones de esta categoría de santos en los principales martirologios medievales presentados en el primer capítulo. Este proceso evolutivo es determinante para comprender el primer martirologio normativo, de 1584, y éste lo es a su vez para valorar en su justa medida el martirologio actual. Por tanto, la comparación de uno y otro, unida al análisis de los elogios de los santos veterotestamentarios en el MarR-2004, nos proporcionará una adecuada comprensión de las líneas teológicas que determinan la presencia de esta categoría de santos al interno de este libro litúrgico.

El cuarto capítulo, finalmente, desarrolla, a modo de síntesis teológico-litúrgica, los dos elementos teológicamente más destacados que subyacen en

Ediciones Universidad San Dámaso

la veneración de los santos del Antiguo Testamento, tal y como se desprende del análisis de la *lex orandi* de los capítulos centrales de la tesis, así como una serie de características peculiares de esta categoría de santos que permiten enriquecer el estudio de la teología de la santidad y la vida de los fieles que los veneran. En la exposición sistemática de los principios teológicos encontrados a raíz del análisis se procurará a la vez indagar en los fundamentos éstos. En este sentido, al hacer objeto de nuestro examen unas fuentes que son fruto de la reflexión teológica del Concilio Vaticano II y la renovación litúrgica promovida por éste, no podemos pasar por alto la repercusión que la visión conciliar ha irradiado sobre la liturgia de la Iglesia actual y la compresión teológica que se desprende de ésta. Por ello, las referencias a los documentos y los principios teológicos conciliares constituirán un apoyo inestimable a la exposición de este último capítulo.

El cuerpo del trabajo concluye retomando el objetivo planteado al inicio del mismo para realizar un balance final de carácter general en el que se señalarán los resultados obtenidos a lo largo del estudio y, en su caso, las conclusiones, cuestiones abiertas y/o aportaciones que se derivan del desarrollo de la investigación.

En apéndice, el trabajo se enriquece con una serie de anexos. En primer lugar, una selección de calendarios y sinaxarios de algunas de las principales familias litúrgicas orientales actuales. De este modo, se podrá apreciar, sobre todo en lo referente al calendario, la distancia existente con el Rito Romano en lo referente a la veneración de los santos veterotestamentarios, puesta ya de relieve por algunos de los autores citados más arriba. Un segundo apéndice, recoge tres cuadros sinópticos con diverso material tratado a lo largo de la investigación, tanto de los formularios eucológicos y de los elogios del martirologio de antes y después de la reforma liturgia posterior al Concilio Vaticano II, como de los santos mencionados en los diversos martirologios estudiados a lo largo del trabajo.

Ediciones Universidad San Dámaso

4. ALGUNAS NOTAS METODOLÓGICAS

1. En la Bibliografía sólo aparecen las referencias más importantes. Las obras secundarias son citadas en las notas a pie de página.

2. En el cuerpo del trabajo las citas bíblicas siempre aparecen latín.

3. Los textos bíblicos en español de las notas están tomados de la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Las abreviaturas de los Libros bíblicos, sin embargo, siguen las de la *Biblia de Jerusalén*.

4. El nombre y los títulos de las obras de los Padres se citan siempre en latín.

5. Las citas de los Padres utilizadas para ilustrar el discurso del trabajo se ofrecen en español, cuando existe la traducción. En ese caso, la referencia a la edición crítica del texto en su versión original aparece recogida en la Bibliografía, junto con la referencia a la traducción de la obra.

6. En la referencia bibliográfica se incluye, cuando existe, la colección a la que pertenece la obra citada y el número de ésta, en caso de seguir una numeración.

7. Los títulos de las obras se han citado tal y como aparecen en el original (conservando mayúsculas y minúsculas, comillas, cursiva, etc.). El nombre de la ciudad de edición también se ha conservado en la lengua en que aparece en la obra.

8. En las citas de las revistas y publicaciones periódicas se indica el nombre completo de ésta. Unicamente se da la abreviatura de las más utilizadas, a saber: *Ephemerides Liturgicae* (*EL*), *Rivista Liturgica* (*RL*), *La Maison-Dieu* (*LMD*), *Notitiae* (*Not.*), *Acta Apostolicae Sedis* (*AAS*).

9. En las citas y términos latinos se ha eliminado la tilde (acento ortográfico) aunque ésta aparezca en el original citado.

10. Los documentos del Concilio Vaticano II se citan con sus abreviaturas correspondientes.

11. En los documentos magisteriales se reproduce la numeración interna, cuando ésta existe.

Ediciones Universidad San Dámaso

12. En el cuerpo de la tesis se incluyen las referencias bíblicas, a no ser que sean muy numerosas. Aparte de éstas, se incluyen también, entre paréntesis y sólo cuando siguen a una cita, las siglas y el número de los documentos del Concilio Vaticano II.

13. Cuando la obra citada está dividida en columnas (diccionarios, Migne), se cita el número de columna.

Ediciones Universidad San Dámaso

CAPÍTULO 1
ORIGEN Y DESARROLLO DEL CULTO A LOS SANTOS EN CALENDARIOS Y MARTIROLOGIOS

Ediciones Universidad San Dámaso

A lo largo del presente capítulo, estudiaremos la evolución de los calendarios y los martirologios, expresiones elocuentes del culto a los santos en el seno de la Iglesia; culto que se desarrolla fundamentalmente a partir del primitivo culto a los mártires, pero hundiendo sus raíces en la tradición judía de la veneración de los antiguos padres, profetas y justos. El incremento de las peregrinaciones a Tierra Santa, sobre todo a partir del siglo IV, y el influjo de la liturgia de Jerusalén incidirán enormemente en la difusión del culto a los santos veterotestamentarios, de modo que este culto de origen local, en muchos casos vinculados a las tumbas o los lugares memoriales, se difundirá por la importancia bíblica y su papel en la historia de la salvación de estos personajes y muchos de estos nombres irán siendo incluidos en los calendarios, sinaxarios y martirologios de las diversas Iglesias.

Centrándonos y recorriendo la línea evolutiva que conduce a la aparición, después del Concilio de Trento, del primer calendario normativo y el primer *Martyrologium Romanum*, como libro normativo para toda la Iglesia de Rito Romano, presentaremos su desarrollo hasta la reforma de uno y de otro, promovida a partir de los criterios de revisión emanados en el Concilio Vaticano II. El camino nos permitirá comprobar la escasa incidencia, a diferencia

del Oriente cristiano, que los santos del Antiguo Testamento han ejercido en el conjunto del calendario litúrgico del Rito Romano y, por tanto, de su celebración en la misa y el Oficio divino, relegados fundamentalmente al ámbito de la lectura del martirologio y a los calendarios particulares, como veremos en los capítulos sucesivos, una vez que conozcamos las grandes etapas que han jalonado la formación del calendario y el martirologio hasta nuestros días[48].

1.1. ORIGEN DEL CULTO A LOS SANTOS EN LA IGLESIA

El culto a los santos en la Iglesia encuentra su origen en la veneración que la comunidad cristiana local tributaba a los mártires en torno a sus tumbas[49]. Este culto inicial, desarrollo eclesial del culto familiar con el que en la antigüedad se honraba a los difuntos[50], da sus primeros pasos en el contexto de las persecuciones suscitadas contra los cristianos en los primeros siglos de la Iglesia. Sin embargo, la veneración de los mártires y de sus tumbas hunde probablemente sus raíces en la tradición judía y en la veneración de los justos de la antigua Alianza, sobre todo los profetas asesinados, como Isaías o Zacarías, que tenían sus tumbas en el entorno del torrente Cedrón. El progresivo desarrollo de la fe en la resurrección en el Antiguo Testamento, afianzado en buena

48 Un *stemma* o árbol genealógico más completo, con otros martirologios que quedan fuera de la línea evolutiva que vamos presentar, así como su explicación, puede consultarse en: cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 682-688.

49 Para una visión completa del tema de los orígenes del culto cristiano a los santos, cf. H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia hagiographica 20; Bruxelles [10]1933); completada algunos años más tarde por el mismo autor, en: Idem, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Subsidia hagiographica 17; Bruxelles 1927). A pesar de su antigüedad, la obra del bolandista sigue siendo punto de referencia obligado.

50 La diferencia entre el "culto" o las honras fúnebres tributadas por una familia a la memoria de sus difuntos y el reconocimiento de la santidad en la veneración a los mártires, estriba en este carácter eclesial del culto, en el sentido de que es la comunidad cristiana, inicialmente local, la que se asocia a este homenaje, asegurando así su perpetuidad en el tiempo. Cf. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 34; Idem, *Sanctus*, 123; B. de Gaiffier, «Réflexions sur les origines du culte des martyrs»: *LMD* 52 (1957) 26-29.

Ediciones Universidad San Dámaso

parte del judaísmo en la época de los Macabeos, produce que, en tiempos de Jesús, fuese corriente la veneración popular de los justos y los profetas en los monumentos construidos para conservar sus restos[51].

1.1.1. EL CULTO A LOS MÁRTIRES

El más antiguo documento literario de la veneración de un mártir lo encontramos en Oriente a mediados del siglo II en el testimonio de los fieles de Esmirna, que celebran la conmemoración del aniversario del martirio de su obispo, Policarpo, gloriosamente muerto como testimonio supremo de la fe en Jesucristo[52]. Esta celebración del ἡμέρα γενέθλιος o *dies natalis* del mártir, día del paso definitivo a la vida eterna[53], no sólo honra la memoria de los que han vencido en Cristo, sino que estimula al resto de los fieles al combate cristiano en tiempos de prueba[54].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

51 Cf. S. Heid, "Radici ebraiche del culto cristiano dei sepolcri", en: Ch. Gnilka – S. Heid – R. Riesner, *La morte e il sepolcro di Pietro* (Città del Vaticano 2014) 150-154. Desde el trabajo pionero de Joachim Jeremias, el estudio de la influencia judía en el desarrollo del culto cristiano a los mártires trata de contestar a las corrientes que lo sitúan como una mera adaptación del culto griego de los héroes. Cf. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu* (Göttingen 1958).

52 Aunque la opinión generalizada entre los estudiosos es la de situar el inicio del culto a los mártires y sus tumbas hacia mediados del siglo II, en Asia Menor, Stefan Heid propone que esta hipótesis sea revisada ofreciendo una lectura de la *Carta a los Romanos*, de Ignacio de Antioquia, donde se puede entrever que éste ya existía en Roma, fundamentalmente en relación con las tumbas de los apóstoles. Cf. S. Heid, "Il sepolcro dei martiri nella *Lettera ai Romani* di Ignazio di Antiochia", en: Gnilka – Heid – Riesner, *La morte e il sepolcro di Pietro*, 101-135.

53 A diferencia de la costumbre pagana, que celebraba el aniversario del nacimiento. En este sentido, los cristianos aportan una modificación significativa a las tradiciones antiguas. Cf. de Gaiffier, «Réflexions sur les origines du culte des martyrs», 27.

54 "Así pues, cuando el centurión vio la porfía de los judíos, lo colocó en medio y lo quemó tal como es habitual entre ellos. De esta forma pudimos recoger después sus huesos, más nobles que las costosas piedras preciosas y más probados que el oro, y los depositamos en un lugar conveniente. Siempre que nos sea posible reunirnos allí con júbilo y alegría, el Señor nos concederá celebrar el día natalicio de su martirio para el recuerdo de los que ya han culminado su combate y para el ejercicio y preparación de los futuros.", en: *Martyrium Polycarpi*, XVIII,1-3, tr. J. J. Ayán Calvo (Fuentes Patrísticas 1; Madrid 1991) 269.

También en Occidente, como atestigua, a mediados del siglo III, la correspondencia de san Cipriano, obispo de Cartago, la veneración de los que han dado testimonio de la fe en el Señor hasta la muerte arraiga fuertemente, hasta el punto que el mismo obispo pide que también los que han confesado la fe y muerto en prisión, aunque no hayan derramado la sangre, sean diligentemente sepultados y el día de su muerte anotado para honrar su memoria, como ya lo son los mártires[55]. De esta necesidad cada vez mayor de fijar la fecha de los aniversarios de los mártires, surge la elaboración de estos registros locales que se encuentran al origen de las primeras redacciones de los calendarios y los martirologios[56].

Con el paso del tiempo, de modo especial a partir del fin de las persecuciones, la figura del mártir, que ya había sido asimilada a aquellos que, sin llegar a derramar la sangre, han sufrido por la confesión de la fe hasta la muerte en la prisión o en el destierro, vendrá también equiparada a los grandes hombres virtuosos a los que solamente ha faltado la ocasión de confesar la fe[57]. "Venerando como mártires a confesores de la fe, no se tardaría en venerar como 'confesores' primero a los ascetas, luego a los obispos"[58].

---

55 "Ha de prestarse mayor atención y solicitud aún a los cuerpos de todos los que, sin ser atormentados, mueren gloriosamente en la cárcel. El valor y gloria de estos confesores no es menor para que no sean contados entre los bienaventurados mártires. En lo que ellos depende, sufrieron todo a lo que estaban dispuestos a padecer. [ ] Por fin, debéis tomar nota asimismo del día en que mueren, para que podamos celebrar su memoria entre los mártires.", en: Cyprianus Cathaginensis, *Epistula XII*,1,2–2,1 en: *Obras de san Cipriano. Tratados. Cartas*, tr. J. Campo (BAC Normal 241; Madrid 1964) 402-403.

56 Cf. C. Sánchez Aliseda, "El Calendario Litúrgico Romano": *Revista Española de Teología* 8 (1948) 410-411; R. Fusco, "Il Martirologio: una 'rassegna' della santità nel tempo della Chiesa": *RL* 91 (2004) 188.

57 «C'est certainement sous l'influence de ces idées que s'introduisit, à la suite des martyrs, le culte des illustres personnages à qui la gloire du martyre n'était point échue. Les confesseurs de la foi ont probablement ouvert la voie; les ascetes ont suivi, et peu à peu se sont ajoutés ceux que l'éclat des services désignait spécialement à la reconnaissance de l'Église.», en: Delehaye, *Sanctus*, 112.

58 P. Jounel, "El culto a los santos", en: A. G. Martimort (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Sección de Liturgia 58; Barcelona 1964) 819; cf. Sánchez Aliseda, "El Calendario Litúrgico Romano", 412-413.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 28 20/05/19 20:19

La nueva época que la paz constantiniana marca para la Iglesia favorecerá el desarrollo del culto de los mártires, de modo que los antiguos ritos se acomodan a la nueva situación y, así, la celebración de los aniversarios se ve incrementada en asambleas cada vez más numerosas y de una solemnidad cada vez mayor. Ya no son solamente las comunidades locales sino, en ocasiones, peregrinos venidos de lejos los que se unen al gozo de la celebración, u obispos vecinos invitados a la fiesta y oradores de renombre que toman la palabra para elogiar a los mártires y exaltar su victoria en Cristo[59]. Y estas reuniones tienen lugar no únicamente en los *martyria*[60] de los cementerios, sino en los diversos santuarios en los que se festeja la memoria del santo, favorecido, primero en Oriente, pero progresivamente también Occidente, por la traslación y la difusión de las reliquias[61].

Pero lo que fundamentalmente interesa a nuestro argumento es que también las listas de los mártires, con sus correspondientes celebraciones y, por tanto, los primitivos calendarios de las iglesias locales, son objeto de comunicación entre las iglesias vecinas y lo serán, cada vez más, entre las iglesias lejanas.

1.1.2. PRIMEROS CALENDARIOS Y ORIGEN DEL MARTIROLOGIO

Los testimonios más antiguos de calendarios que han llegado hasta nosotros permiten constatar cómo los calendarios locales se abren para acoger santos propios de otras iglesias. De este modo, si bien los calendarios

59 Cf. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, 44-46.

60 El término griego μαρτύριον sirve para referirse tanto a los edificios de culto que acogen el cuerpo de un mártir, como a los antiguos santuarios levantados sobre los Santos Lugares de Palestina, en cuanto que los primeros evocan el "testimonio" cristiano dado por el santo con la entrega de la vida, mientras que los segundos "testimonian" eventos destacados de la historia de la salvación. De hecho, unos y otros tomarán como modelos la misma estructura arquitectónica de los antiguos *hérôa*. Cf. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* I. *Architecture* (Paris 1946) 28-33.

61 La práctica de las traslaciones de los cuerpos y el intercambio y división de las reliquias tarda más tiempo en entrar en Roma a causa de la severa legislación a propósito de la violación de los sepulcros. Cf. Delehaye, *Sanctus*, 196-198.

Ediciones Universidad San Dámaso

distinguían singularmente las iglesias al reunir los nombres de los santos celebrados en un determinado lugar, la adopción de otros nombres aparecerá como signo de la comunión y la comunicación entre las iglesias particulares.

1.1.2.1. El Calendario de Roma (354)

En ámbito romano, el llamado *Cronógrafo filocaliano* del 354[62], junto a algunas referencias a la historia romana y tablas astronómicas, contiene dos listas de aniversarios que constituyen los calendarios más antiguos conocidos[63].

Se trata, por una parte, de una lista de 12 obispos (*Depositio episcoporum*) que, siguiendo el orden del calendario, aporta la lista, compuesta en el 336, de los papas no mártires con la fecha de su aniversario y la indicación de su sepultura, desde Lucio († 254) hasta Silvestre († 335), con los añadidos que siguieron hasta el 354[64]. Por otra, contiene la lista de los mártires (*Depositio martyrum)* celebrados en Roma[65], encabezados por la fecha de la celebración del *natalis* de Cristo, el 25 de diciembre, y seguida por los nombres de los mártires, con sus respectivas indicaciones. Entre los santos elencados figuran algunos nombres que provienen de la Iglesia del Norte de África: Perpetua y Felicidad (7 de marzo) y Cipriano (14 de septiembre)[66].

62 Esta colección de fuentes y de actas recibe el apelativo de su compositor, Furio Dionisio Filócalo († 382), calígrafo del papa Dámaso. Cf. P. Siniscalco, "Cronografía – Cronología", en: A. di Bernardino (dir.), *DPAC* I (Verdad e imagen 97; Salamanca 1991) 533.

63 La edición del Cronógrafo, en: cf. Th. Mommsen (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, *Auctores Antiquissimi IX. Chronica minora saec. IV, V, VI, VII* I (Berolini 1892) 13-148. El texto con las *depositiones*, en: cf. *Ibidem*, 70-72.

64 Marcos († 336) y Julio († 352).

65 Los más antiguos mártires que aparecen se remontan al s. III (el primero de ellos es el papa Calixto, muerto en el 222), mientras que la lista alcanza hasta los que perecieron bajo la gran persecución de Diocleciano, que cesó en Roma con su muerte el 305.

66 Cf. *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, ed. J.-B. Rossi – L. Duchesne, en: *Acta sanctorum Novembris* II/1 (Bruxellis 1894) XLVIII-L.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 30 20/05/19 20:19

1.1.2.2. El Calendario de Cartago (ss. V-VI)

En el Norte de África, a inicios del siglo VI, las dos listas de *depositiones* que hemos visto en Roma se encuentran fusionadas en una lista común en el Calendario de Cartago[67]. Si bien al inicio se distingue entre la fiesta de un mártir y el obituario de un obispo, este dato preparará el terreno a una inevitable asimilación en el culto cuando se difundan y se incluyan las fechas en sucesivos martirologios de carácter general[68].

El calendario va del 19 de abril al 16 de febrero, siguiendo el curso del año eclesiástico en África, que comienza en Pascua y no admite conmemoraciones de santos en la Cuaresma[69], y no incluye simplemente los mártires cartagineses, sino que toda el África cristiana aparece aquí representada. Además, la presencia de numerosos mártires de otras regiones, como Roma, diversas áreas de Italia, España o el Asia Menor revelan con claridad la comunicación entre las iglesias, introduciendo progresivamente en los calendarios un principio de auténtica "universalidad" que hacen de este calendario un primer ensayo de martirologio general[70].

1.1.2.3. El martirologio griego (362) y siríaco (411)

En ámbito oriental, el más antiguo martirologio se ha conservado en un texto siríaco copiado en Edesa en el 411 que traduce y trasmite, en una versión más breve y desmejorada, un antiguo martirologio griego compuesto en Nicomedia hacia el 362[71]. El documento, como indica el título, da a conocer los

67 La edición crítica de Duchesne de este Calendario, en: cf. *Ibidem*, LXIX-LXXII.

68 Cf. Delehaye, *Sanctus*, 133-134.

69 Cf. V. Saxer, "Afrique latine", en: G. Philippart (ed.), *Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550* (CCHa 1; Turnhout 1994) 78.

70 Cf. R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953. Avec un complément bibliographique par Robert Godding* (Subsidia hagiographica 80; Bruxelles 2000) 20-23; Fusco, "Il Martirologio: una 'rassegna' della santità", 191; Saxer, "Afrique latine", 78-82.

71 La primera edición del texto en siríaco, con traducción en inglés, fue publicada por: cf. W. Wright, "An Ancient Syrian Martyrology": *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* 8 (1866)

Ediciones Universidad San Damaso

"nombres de nuestros señores los mártires y los victoriosos con los días en que recibieron sus coronas"[72], divididos en dos partes: los mártires de Occidente (*Martyres qui in Occidente occubuerunt*), es decir, los que son conocidos a través de las fuentes griegas y no sólo siríacas, y los de Oriente (*Martyres qui in Oriente occubuerunt*), que comprenden los mártires de Persia y Babilonia. Mientras que la primera parte sigue el calendario juliano –desde el 26 de diciembre hasta el 24 de noviembre–, la segunda, un añadido siríaco posterior al martirologio griego, aparece divida en cuatro series: nueve mártires de los que sólo se señala su antigüedad (*antiquiores*[73]), obispos, presbíteros y diáconos, sin que se precise la fecha del aniversario[74].

La primera parte del martirologio siríaco, que es la que compendia el antiguo calendario griego de Nicomedia, es importante para el desarrollo histórico del martirologio porque éste será una de las fuentes de las que se servirá el compilador del llamado martirologio jeronimiano, como veremos más adelante. De hecho, la comparación entre el texto siríaco del 411 y el martirologio jeronimiano permite conocer cuál fue el contenido del antiguo catálogo griego del 362. Las afinidades entre ambos (dependencia literaria, afinidad en los nombres, las fechas y los lugares), pero también, fundamentalmente, las divergencias (una mayor precisión en la localización geográfica del jeronimiano, en la catalogación de los mártires y en aportar los nombres propios de algunos de ellos que, en el texto siríaco vienen agrupados y sin especificar), han ayudado

45-56 (texto siríaco); 423-432 (trad. inglesa). De Rossi y Duchesne publicaron una traducción en griego en: cf. *Martyrologium Hieronymianum*, ed. Rossi – Duchesne, LII-LXV; mientras que la versión latina fue publicada en: cf. *Breviarium Syriacum seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta Cod. sm. Musaei Britannici Add. 12150 ex syriaco in latinum transtulit notisque atque introductione illustravit*, ed. B. Mariani (RED Minor. Subsidia Studiorum 3; Roma – Barcelona – Freiburg 1956).

72 "Nomina dominorum nostrorum confessorum et victorum et dierum eorum in quibus acceperunt coronas", en: *Breviarium Syriacum*, ed. Mariani, 27. La voz siríaca *modinâ*, traducida aquí como *confessorum*, tiene propiamente el sentido de *martyrum*, porque se refiere a una "confesión" de la fe por medio del derramamiento de la sangre. Cf. *Ibidem*, 27, n. 1.

73 Con esta denominación se señala a los mártires de las persecuciones que precedieron a la de Diocleciano. Cf. Aigrain, *L'hagiographie*, 25-26.

74 Cf. *Breviarium Syriacum*, ed. Mariani, 6.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 32 20/05/19 20:19

a conocer este antiguo y valioso calendario[75]. Su importancia radica además en el amplio carácter de recopilación que presenta el documento, ya que los mártires del catálogo "occidental", el correspondiente al martirologio griego[76], se extienden por las provincias del Imperio Romano de Oriente e incluye incluso algunos nombres provenientes de Roma y el Norte de África[77].

1.1.2.4. El martirologio jeronimiano

El más antiguo martirologio latino, que se encuentra en la base de todos los martirologios medievales y de la época moderna, se trata de una compilación realizada a lo largo del siglo V en el Norte de Italia, probablemente en la región de Aquileya, a partir del calendario de Roma, del calendario oriental que acabamos de presentar y de otro proveniente del Norte de África, a la que posteriormente se han añadido elementos novedosos como dedicaciones de iglesias y traslaciones de reliquias, así como santos de Italia y de otras regiones occidentales[78]. Dos cartas apócrifas que transmiten una correspondencia entre los obispos de Aquileya, Cromacio, y de Altino, Heliodoro, con san Jerónimo han contribuido a dar a la obra el título pseudoepigráfico con el que es generalmente conocida. En ellas se contiene la petición de los obispos de componer un martirologio, aprovechando los archivos de Eusebio de Cesarea, y la respuesta de san Jerónino en la que explica los criterios que han guiado su composición[79].

El texto del martirologio jeronimiano es bastante sumario, limitándose a poco más de una lista con las fechas y los nombres de personas y lugares,

75 Cf. *Ibidem*, 20-21.

76 El texto original se sirvió para su composición de testimonios directos, de colecciones de actas de mártires de Eusebio de Cesarea y de algunos relatos aislados. Cf. J. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin* (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental 26; Turnhout 1978) 30.

77 La fiesta de los apóstoles Pedro y Pablo, el 28 de diciembre, y el papa Sixto, el 1 de agosto.

78 Cf. L. Duchesne, «Les sources du Martyrologe hiéronymien»: *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5 (1885) 120-160.

79 Cf. Aigrain, *L'hagiographie*, 32-33; R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (Biblioteca Montisfani 12; Fabriano 1987) 134-136.

Ediciones Universidad San Damaso

muchos de los cuales han sido maltratados en las numerosas copias sucesivas que ha tenido por medio de copistas que, en una época de gran decadencia de la escritura, desconocían la mayor parte de los nombres que debían transmitir, y que han reelaborado el texto con desenvoltura y libertad. Entre estas reelaboraciones, cobra especial importancia la que tuvo lugar en Auxerre hacia el 592, que incrementa notablemente el martirologio con nombres de santos galos[80].

La obra, a causa de las fuentes utilizadas en su composición, aporta un testimonio de inestimable valor acerca del culto de numerosos santos de la Antigüedad cristiana y del Alto Medievo. Además, su extraordinario éxito favoreció su difusión no sólo en estas nuevas redacciones de la obra, sino también, a causa de la amplitud de su inventario, en versiones abreviadas de la misma, a la vez que sirvió de fuente fundamental para las sucesivas compilaciones.

La diversidad de los manuscritos conservados, debida a las reelaboraciones e interpolaciones sucesivas de las que hemos hablado, ha llevado a sus estudiosos a distinguir dos familias. La primera está representada únicamente por el manuscrito más antiguo (*E*)[81], escrito en Inglaterra para el monasterio de Echternach a comienzos del siglo VIII, mientras que la segunda tiene sus manuscritos más antiguos, del mismo siglo, en el códice de Berna (*B*)[82], escrito para el monasterio de Saint-Avold de Metz a finales de siglo, y el de la biblioteca de Wolfenbüttel (*W*)[83], que, copiado en la abadía de Saint-Wandrille de Fontenelle hacia el 772, pasa después a la abadía de Saint-Pierre de Wissembourg, donde se le añaden algunas notas marginales[84].

La edición crítica del martirologio jeronimiano fue realizada por Henri Quentin, distinguiendo estas dos familias en dos columnas, y publicada en 1931 con un comentario del bolandista Hippolyte Delehaye, que se encargó

80 Cf. H. Leclercq, "Martyrologe", en: F. Cabrol – H. Leclercq (eds.), *DACL* X/2 (Paris 1932) 2530.

81 El manuscrito se encuentra hoy en París (*lat*. 10837 de la Bibliothèque National de París).

82 *Ms*. 289 de la Bürgerbibliothek de Berna.

83 *Wissemberg* 23 de la Herzog August-Bibliothek de Wolfenbüttel.

84 Una presentación completa de todos los manuscritos y sus familias, en: cf. Aigrain, *L'hagiographie*, 40-44.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 34 20/05/19 20:19

de restituir ciertos pasajes, identificar la proveniencia de cada detalle y explicar las noticias más importantes[85].

1.1.3. EL INFLUJO DE LAS PEREGRINACIONES A LOS SANTOS LUGARES

En este desarrollo de los calendarios y martirologios, la atracción por la Tierra Santa y quienes la visitan, provenientes tanto del Oriente como de Occidente, ejercerá una influencia destacable, sobre todo en lo que se refiere a los santos bíblicos. Así como el progresivo desarrollo del culto a los mártires, extendido posteriormente, como vimos, a los confesores, los ascetas o los obispos, incide no solamente en la aparición de calendarios, sino en su difusión entre las diferentes iglesias locales y la redacción de los primeros martirologios, también el fenómeno de las peregrinaciones contribuirá grandemente a la difusión y universalización del culto de santos originariamente local. En el caso que nos interesa, el de los santos veterotestamentarios, los peregrinos a los Santos Lugares[86] no dejarán de visitar, junto a los lugares relacionados con Jesucristo, aquellos otros que recuerdan momentos importantes de la historia de la salvación y, sobre todo, las tumbas de profetas y justos del Antiguo Testamento, que eran ya objeto de veneración popular por parte de los judíos[87].

85 El texto de la edición crítica con el comentario del P. Delehaye, en: cf. *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henri Quentin OSB*, ed. H. Delehaye, en: *Acta Sanctorum Novembris* II/2 (Bruxellis 1931). Previamente a la edición de Quentin, en 1894 Jean-Baptiste de Rossi y Louis Duchesne habían publicado en tres columnas los tres más antiguos manuscritos que hemos citado, sin deshacer las abreviaturas para poner al lector de frente al texto. Cf. *Martyrologium Hieronymianum*, ed. Rossi – Duchesne, 1-156.

86 La expresión se encuentra por primera vez en la carta del emperador Constantino al obispo Macario de Jerusalén a propósito del lugar de la muerte y resurrección de Cristo y se hace de uso corriente a lo largo del siglo IV. Cf. Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, III,30-32, ed. F. Winkelmann (GCS; Berlin 1975) 97-99; P. Maraval, "'Né qui né a Gerusalemme' (Gv 4,21). I caratteri del pellegrinaggio ai luoghi santi nell'Antichità cristiana", en: C. Alzati – L. Vaccaro (eds.), *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme. Le Religioni – Le Chiese* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea 3; Città del Vaticano 2014) 181.

87 Cf. Y. Tsafrir, "Jewish pilgrimage in the Roman and Byzantine periods", en: E. Dassmann – J. Engemann (eds.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991* I (Studi di Antichità Cristiana 52 – JAC Ergänzungsband 20/1; Città del Vaticano – Münster 1995) 369-376; J. Wilkinson, "Visits to Jewish Tombs by Early Christians", en: *Ibidem*,

Ediciones Universidad San Dámaso

Fundamentalmente a partir del siglo IV, la peregrinación cristiana de carácter religioso[88] experimenta un impulso extraordinario, favorecido en gran medida por la nueva situación de libertad que vive la Iglesia bajo el emperador Constantino a partir del año 313[89]. Los peregrinos que se encaminan a Oriente lo hacen principalmente teniendo ante sí tres metas[90]:

a) en primer lugar, los lugares bíblicos santificados por la acción divina en la historia de Israel y, sobre todo, en la vida y el ministerio de Cristo;
b) las tumbas de los mártires, algunos de los cuales adquirieron rápidamente un reconocimiento universal, pero también de los justos y los profetas del Antiguo Testamento;
c) las zonas con una fuerte implantación monástica, donde los peregrinos no solamente visitaban las regiones donde florece el ideal del heroísmo cristiano, sino que tratan de conocer a los monjes más ilustres en vida y venerar sus tumbas después de muertos[91].

Ediciones Universidad San Dámaso

452-465. Wilkinson hace un recuento de los lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento recogidos en los primeros documentos del siglo IV, mostrando el vivo interés que los peregrinos tenían también en los primeros y cómo éste ya existía en la tradición judía. Cf. J. Wilkinson, "Jewish Holy Places and the Origins of the Christian Pilgrimage", en: R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of Pilgrimage* (Illinois Byzantine Studies 1; Urbana 1990) 41-53.

88 Utilizamos el término "peregrino" y "peregrinación" en este sentido, teniendo en cuenta la evolución que éstos términos (*peregrinus*, *peregrinatio*) han sufrido desde la época clásica –designando originariamente una condición jurídica, la del extranjero o aquél que se encuentra lejos de su patria– hasta la época de las Cruzadas. Cf. B. de Gaiffier, «Pèlegrinages et culte des saints. Thème d'un Congrès», en: Idem, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie* (Subsidia hagiographica 43; Bruxelles 1967) 31-35; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe* (Biblis 19; Paris ²2004) 9-10.

89 De los siglos precedentes han quedado algunos testimonios de personajes que han visitado la Tierra Santa movidos por una mezcla de deseo de profundización bíblica y devoción cristiana, como Melitón de Sardes, Alejandro –que llega a Jerusalén desde Capadocia, según el testimonio de Eusebio de Cesarea– u Orígenes. Cf. J. Wilkinson, "Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period": *Palestine Exploration Quarterly* 108 (1976) 75; E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460* (Oxford 1982) 3-5.

90 Cf. de Gaiffier, «Pèlegrinages et culte des saints», 39-42.

91 Acerca de este tipo de peregrinación para conocer a estos monjes y ascetas ilustres, venerados prácticamente como santos en vida, cf. G. Frank, *The memory of the eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 30; Berkeley – Los Angeles – Londres 2000).

El notable incremento en las peregrinaciones a Tierra Santa viene acompañado de una política del propio emperador Constantino dirigida a expresar la victoria del cristianismo sobre el paganismo[92]. La colonia romana Aelia Capitolina, levantada por Adriano después de sofocar, en el 135, la revuelta judía encabezada por Bar Kokhba, se trasformará gradualmente en una Jerusalén cristiana, dominada, en el corazón de la ciudad y sobre el cardo central, por el complejo formado por la basílica del *Martyrium*, el atrio triporticado, con el Calvario, y la rotonda de la Anástasis, con el Santo Sepulcro[93]. La evolución de la ciudad durante la época bizantina ha quedado reflejada en la representación musiva del siglo VI encontrada en la iglesia de san Jorge, en Mádaba[94]. Pero no solo Jerusalén, sino toda la Palestina, e incluso Mesopotamia y Egipto, se trasformarán para ofrecer a los peregrinos venidos de todos los lugares una

92 Cf. Wilkinson, "Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period", 82; Idem, *La Jerusalén que Jesús conoció. La arqueología como prueba* (Nuestro pasado; Barcelona 1990) 198-201; R. Salvarani, "Costantino e la nascita dei santuari cristiani", en: Alzati – Vaccaro, *Una Città tra Terra e Cielo*, 133.

93 Eusebio de Cesarea, en su *Vida de Constantino*, se detiene en la descripción del hallazgo y la construcción del edificio, oculto desde los tiempos de Adriano bajo el templo pagano consagrado a Júpiter y una estatua dedicada a Venus, pero también precisa la construcción de otras dos basílicas, en Belén y sobre el Monte de los Olivos, en lugares "ennoblecidos por contar con la presencia de dos cuevas místicas, que ornamentó también con opima grandeza. A la cueva de la primera teofanía del Salvador, y donde se sometió a nacer en carne mortal, le tributó el honor que se merecía; con respecto a la de la ascensión al cielo, solemnizó el recuerdo de cuanto había acontecido en la cima", en: Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, III,41, tr. M. Gurruchaga (Biblioteca Clásica Gredos 190; Madrid 1994) 229. A estos tres lugares centrales de la vida de Jesucristo, Eusebio añade además la construcción de una basílica junto a la encina de Mambré, lugar de la manifestación de Dios a Abraham. Cf. *Ibidem*, III,51-53, ed. Winkelmann, 105-107. También san Jerónimo se hace eco de la profanación que habían sufrido, hasta la llegada de Constantino, los santos lugares del nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo: cf. Eusebius Hieronymus, *Epistula LVIII. Ad Paulinum presbiterum*, 3, en: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* I. *Epistulae I-LXX*, ed. I. Hilberg (CSEL 54; Vindobonae ²1996) 531-532.

94 Cf. M. Avi-Yonah, *The Madaba mosaic map. With introduction and commentary* (Jerusalem 1954); Y. Tsafrir, "The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map", en: M. Piccirillo – E. Alliata (eds.), *The Madaba Map Centenary, 1897-1997: travelling through the Byzantine Umayyad period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7-9 April 1997* (SBF Collectio Maior 40; Jerusalem 1999) 155-163.

Ediciones Universidad San Dámaso

auténtica "geografía sacra"[95] que poder recorrer, como queda recogido en los testimonios escritos dejados por los peregrinos[96] y como ya describía, hacia el 324, el *Onomasticon* de Eusebio de Cesarea de una manera detallada[97].

1.1.3.1. El testimonio de los peregrinos[98]

Un deseo fundamental de los peregrinos es el de "ver", contemplar los lugares de la historia bíblica como un medio para conocer mejor la Escritura y "contagiarse" de la santidad del lugar[99]. El primer testimonio escrito que ha llegado hasta nosotros, el de un peregrino venido de Burdeos, en el 333,

95 La expresión está tomada de: cf. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 28.

96 Este desarrollo durante la época bizantina queda bien resumido en las palabras de Piccirillo: "Nei resoconti dei pellegrini del IV e V secolo cogliamo la vitalità gioiosa di un mondo nuovo che stava sorgendo, e in quelli del VI la raggiunta sicurezza di muoversi in una parte del mondo cristiano dove le chiese e i monasteri risultavano tappe e testimoni di una geografia sacra familiare al credente perché assimilata nella lettura dei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento", en: M. PICCIRILLO, "I Luoghi Santi dei Crociati", en: F. CARDINI – R. SALVARANI – M. PICCIRILLO, *Verso Gerusalemme. Pellegrini, Santuari, Crociati, tra X e XV secolo* (Gorle 2000) 146.

97 Se trata de la obra más famosa de la Antigüedad sobre la toponimia bíblica, de una gran popularidad entre los cristianos de la época, como prueba el número de traducciones que se hicieron, entre las que destaca la versión latina de san Jerónimo. Cf. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Onomasticon*, ed. E. KLOSTERMANN (GCS; Leipzig 1904). A medida que se multiplica la afluencia de peregrinos, también irán apareciendo y difundiéndose textos con itinerarios organizados, como el de Teodosio, *De situ Terrae Sanctae*, que detalla diversos itinerarios con sus correspondientes etapas, partiendo de Jerusalén, o el *Breviarius de Hierosolyma*, que propone una visita de la Ciudad Santa partiendo del complejo de la Anástasis-*Martyrium*. Cf. P. MARAVAL, «Les itinéraires de pèlerinage en Orient (entre le 4e et le 7e s.)", en: DASSMANN – ENGEMANN, *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, 291-293; F. CARDINI, "Il passaggium in Terra Santa", en: CARDINI – SALVARANI – PICCIRILLO, *Verso Gerusalemme*, 21.

98 Una recopilación de los *Itineraria* y *Descriptiones* latinas de los Santos Lugares anteriores a las Cruzadas, en: cf. *Itineraria et alia geographica* (CCSL 175; Turnholti 1965). Para las peregrinaciones en la época del Reino Cruzado, una edición completa, con traducción italiana, en: cf. S. DE SANDOLI (ed.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, 4 vol. (SBF Collectio Maior 24; Jerusalem 1978-1984). Una selección de los autores más destacados, traducida al inglés, con introducción sobre la peregrinación en esta época cruzada, en: cf. J. WILKINSON – J. HILL – W. F. RYAN, *Jerusalem pilgrimage, 1099-1185* (Hakluyt Society. Second Series 167; London 1988). Lo mismo para la época precedente, en: cf. J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster 2002).

99 Cf. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 138-141.

Ediciones Universidad San Dámaso

lo demuestra ampliamente. En su obra –una enumeración de las etapas y las distancias del viaje– busca con frecuencia precisar los sucesos del pasado bíblico en la geografía de la Palestina contemporánea[100]. Esa experiencia de entrar en contacto con los lugares bíblicos es precisamente el plan de viaje que Paula y Eustoquia, discípulas de Jerónimo, proponen a Marcela, animándola a acudir a Tierra Santa, hacia el 386; un plan que tiene en cuenta también los acontecimientos y sepulturas conocidas de personajes del Antiguo Testamento[101].

La Biblia se convierte así en la guía fundamental de los peregrinos y la mayor fuente de inspiración en sus viajes, especialmente aquellos acontecimientos más destacados en la catequesis, la liturgia o la predicación en aquella época, aquellos que podían ser interpretados como etapas decisivas de la *historia salutis* o como prefiguraciones de hechos salvíficos de Cristo o de los sacramentos de la Iglesia. En este sentido, grandes personajes de la Escritura, como Adán, Abraham, Isaac, Moisés o David anuncian ya la salvación futura

Ediciones Universidad San Damaso

100 Cf. *Itinerarium Burdigalense*, ed. P. Geyer – O. Cuntz, en: *Itineraria et alia geographica*, 1-26, esp. 13-21.

101 La experiencia física del "ver" y visitar los lugares va íntimamente unida a la experiencia espiritual del encuentro con Dios. "¿Llegará el día en que nos sea permitido entrar en la cueva del Salvador, llorar en el sepulcro del Señor [ ], besar luego el madero de la cruz y, en el Monte de los Olivos, levantarnos en deseo y en espíritu con el Señor que sube a los cielos? Luego veríamos a Lázaro [ ] y las corrientes del Jordán purificadas por el bautismo del Señor. Seguidamente [ ] oraríamos en el mausoleo de David y veríamos cómo el profeta Amós sigue aún tocando su flauta pastoril sentado sobre su roca. Iríamos también con paso presuroso a las tiendas o a los sepulcros de Abraham, Isaac y Jacob y de sus tres ilustres mujeres. ¿Y qué será ver la fuente en que el eunuco fue bautizado por Felipe, y marchar a Samaría y adorar las cenizas a par de Juan Bautista, de Eliseo y de Abdías [ ]? Iremos a Nazaret y [ ] veremos la "flor" de Galilea. No lejos de allí se divisa Caná [ ]. Subiremos al monte Tabor y a las tiendas del Salvador [ ]. De allí descenderemos al lago de Genesaret y veremos cómo con cinco y siete panes fueron alimentados en el desierto cinco y cuatro mil hombres, respectivamente. Aparecerá el pueblo de Naím [ ]. Veremos Hermonín y el torrente de Endor, en que fue vencido Sísara. Se divisará también Cafarnaún, lugar ordinario de los milagros del Señor, y juntamente, toda la Galilea. Luego, en compañía de Cristo, pasando por Silo y Betel y demás lugares en que se han levantado iglesias como estandartes de otras tantas victorias del Señor, volveremos a nuestra cueva, y aquí [ ] heridas por el dardo del Señor, diremos juntas: *He hallado al que buscaba mi alma, lo asiré y no lo soltaré*.", en: Eusebius Hieronymus, *Epistula XLVI. Paulae et Eustochiae ad Marcellam*, 13, en: *Epistolario* I, tr. J. B. Valero (BAC Normal 530; Madrid 1993) 390-391.

en Cristo y los episodios más destacados de su vida encuentran eco en la proclamación litúrgica y en la catequesis de Jerusalén[102].

El testimonio de Egeria durante el tiempo de su peregrinación, entre los años 381 y 384, es destacable en este sentido. También para ella la Biblia constituye la guía que domina la narración de su *Itinerario*. Ella misma lo reconoce al dar gracias a Dios por la oportunidad de haber recorrido los lugares que deseaba conocer guiada por los relatos escriturísticos[103]. Pero la Escritura no solamente ilustra e indica los lugares venerados, sino que además constituye el núcleo de la oración de los peregrinos en los Santos Lugares. Egeria relata en cada una de las visitas el momento dedicado a la oración y la veneración del lugar, consistente, en general, en la lectura del episodio bíblico adecuado al lugar, seguido de algún salmo apropiado y una oración, e incluyendo, cuando era posible, la celebración de la eucaristía[104]. La correspondencia entre lo proclamado en la Escritura y la adaptación al lugar es, de hecho, la característica

Ediciones Universidad San Damaso

102 Cf. P. Maraval, P., "The Bible as a Guide for Early Christian Pilgrims to the Holy Land", en: P. M. Blowers (ed.), *The Bible in Greek Christian Antiquity* (The Bible through the Ages 1; Indiana 1997) 386. San Cirilo de Jerusalén explica a los recién bautizados cómo en la plegaria central de la misa se pide la intercesión de los santos, tanto de los tiempos bíblicos como del tiempo de la Iglesia: "Luego hacemos también el memento de los que han muerto, primero de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles, de los mártires; para que con sus plegarias y mediación, Dios acoja nuestra súplica", en: Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses mystagogicae*, V,9, tr. J. Sancho Bielsa (Biblioteca de Patrística 67; Madrid 2006) 489. El reflejo de estas palabras de san Cirilo ha quedado en la anáfora de Santiago, de origen jerosolimitano. Cf. B.-Ch. Mercier (ed.), *La liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26/2; Paris 1946) 98-99.

103 "Debo dar gracias a Dios por todo, sin hablar de lo mucho y bueno que se ha dignado darme a mí, indigna y no merecedora, por haber podido recorrer todos los lugares sin mérito mío; ni puedo agradecer bastante a todos aquellos santos, que se dignaban recibir en sus ermitas con tan buena voluntad a mi pequeñez, o guiarme por todos los lugares que yo iba buscando siempre según las Sagradas Escrituras", en: Egeria, *Itinerarium*, V,12, ed. A. Arce (BAC Normal 416; Madrid 1980) 199.

104 Cf. *Ibidem*, III,6; IV,3; X,7; XI,3; XII,3; XIV,1; XV,4; XIX,2, ed. Arce, 188.190. 212.216. 216-218.224.226. Ella misma confirma esta costumbre como parte imprescindible de la peregrinación: "Pues fue siempre costumbre nuestra que, en llegando a cualquiera de los lugares deseados, primero se hiciese allí oración, luego se leyese la lección correspondiente del códice, se dijese un salmo apropiado al asunto, y se hiciese de nuevo oración. Siempre conservamos esta costumbre, por divina voluntad, en todos los lugares a donde queremos ir, después de llegados", en: *Ibidem*, X,7, ed. Arce, 213-215.

peculiar de la propia liturgia jerosolimitana[105], tal y como la describe la peregrina española en la segunda parte de su obra:

> Hay aquí algo sobremanera grato y muy admirable: que siempre los himnos, las antífonas y las lecciones, lo mismo que las oraciones que dice el obispo, contienen tales expresiones, que son siempre apropiadas y convenientes al día que se celebra y al lugar de que se trata[106].

Esta adecuación litúrgica al lugar y al evento conmemorado, que hace que el año litúrgico en Jerusalén sea vivido en buena parte como una liturgia estacional[107], acompaña también la oración personal de los peregrinos en su paso por la Tierra Santa. Los lugares visitados, ya sean *martyria* donde se recuerdan episodios de la historia de la salvación, ya sean tumbas de patriarcas, profetas, reyes o justos, tienen un carácter de memorial, que suscita la plegaria y la adoración, elemento indispensable de la peregrinación y, para muchos, el objetivo de la misma. La "estación" en cada uno de los Santos Lugares les ofrece la oportunidad, gracias a la memoria bíblica y a la oración, de reactualizar en cierto modo el evento salvífico sobre el cual se fundamenta la santidad del lugar[108].

---

105 Cf. C. García del Valle, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre* (Biblioteca Litúrgica 14; Barcelona 2001) 241.

106 Egeria, *Itinerarium*, XLVII,5, ed. Arce, 319.

107 Baldovin describe este tipo de liturgia con las siguientes características: se trata de una celebración litúrgica 1) en una iglesia, templo o lugar público designado de la ciudad, 2) en torno a una fiesta, día de ayuno o conmemoración, 3) presidida por el obispo o su representante, 4) considerada como la principal celebración litúrgica de la iglesia local en ese día. Cf. J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (Orientalia Christiana Analecta 228; Roma 1987) 37.

108 La fuerza evocativa de los Santos Lugares provoca descripciones vívidas de lo que los peregrinos experimentan, como la que hace Jerónimo a propósito de Paula: "Postrada ante la cruz, adoraba al Señor como si lo estuviera viendo colgado de ella. Entrando en el sepulcro de la Anástasis, besaba la piedra que el ángel había removido de la entrada del sepulcro. [ ] [En la cueva del Salvador] me juraba que podía ver con los ojos de la fe al niño envuelto en pañales y llorando en el pesebre, a los magos adorando a Dios, la estrella brillando desde lo alto, a la Virgen madre, al nutricio solícito, a los pastores que llegaban de noche para ver la Palabra encarnada [ ]; podía ver la matanza de

Ediciones Universidad San Dámaso

Pero unida a esta experiencia del "ver" y la oración memorial en los Santos Lugares está la del "tocar", el contacto físico con el lugar santo para participar de la bendición y la santidad que irradia. En este sentido, las reliquias de los lugares y de los santos venerados juegan un papel importante y serán vínculo de difusión de la devoción y la experiencia que los peregrinos han tenido oportunidad de vivir cuando regresen a sus países de origen. La veneración del lugar está estrechamente ligada a este contacto físico[109]. En el ámbito de la devoción personal, Jerónimo recuerda la intensidad con que Paula veneraba el sepulcro del Señor[110], mientras que, en la celebración litúrgica, Egeria destaca la adoración de la Cruz en el Viernes de la Semana Mayor, puntualizando la presencia de los dos diáconos, que "hacen la guardia" para que ninguno de los que pasan a besarla se lleve algo de un mordisco, como parece ser que había sucedido en alguna ocasión[111].

1.1.3.2. El Calendario de Jerusalén

Los peregrinos, al retorno a su patria, llevarán consigo esta experiencia espiritualmente intensa que les ha proporcionado su visita a los Santos Lugares. También, en algunos casos, portan consigo la profunda impresión que ha dejado en ellos la participación en la vida litúrgica de Jerusalén, caracterizada por esa dimensión estacional en la que se busca adecuar la celebración al lugar y al evento que allí se conmemora en ese día; celebraciones, como dice Egeria,

los inocentes, a Herodes enfurecido, a José y María huyendo de Egipto", en: EUSEBIUS HIERONYMUS, *Epistula CVIII. Epitaphium sanctae Paulae*, 9-10, en: *Epistolario* II, tr. J. B. VALERO (BAC Normal 549; Madrid 1995) 224-226. Cf. MARAVAL, "'Né qui né a Gerusalemme'", 185-187.

109 Cf. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, 70-73.

110 "Entrando en el sepulcro de la Anástasis, besaba la piedra que el ángel había removido de la puerta del sepulcro. En cuanto al lugar mismo donde había yacido el cuerpo del Señor, con toda su fe lo recorría con su boca, como el sediento que ha encontrado el agua deseada.", en: EUSEBIUS HIERONYMUS, *Epistula CVIII. Epitaphium sanctae Paulae*, 9, tr. VALERO, 224.

111 Cf. EGERIA, *Itinerarium*, XXXVII,1-3, ed. ARCE, 292-294. Sobre la importancia y la difusión de las reliquias, cf. HUNT, *Holy Land Pilgrimage*, 128-154; MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 183-193.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 42 20/05/19 20:19

aptae diei et loco. En este sentido, la liturgia hagiopolita de la Semana Mayor[112], como allí se denominaba la Semana Santa, con la fragmentación del misterio de la redención en una serie de conmemoraciones de diversos momentos históricos en diferentes días, siguiendo la narración de los evangelios, ejercerá un influjo extraordinario en todas las Iglesias, tanto de Oriente como de Occidente a lo largo del siglo IV[113]. Pero también algunas de las fiestas del calendario litúrgico que se van incorporando en las diversas Iglesias tienen su punto de partida en el Calendario de Jerusalén, vinculadas en muchos casos a algún santuario determinado[114]. Es el caso, por ejemplo, de las fiestas de la Presentación del Señor (2 de febrero), la Exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre) o de algunas de las principales fiestas marianas ligadas originariamente a iglesias de Jerusalén: la Dormición/Asunción (15 de agosto), la Natividad de María (8 de septiembre) o la Presentación de María (21 de noviembre)[115].

En el caso que nos ocupa, el de los santos del Antiguo Testamento, también la Iglesia de Jerusalén es, la mayor parte de las veces, pionera en su celebración, precisamente por la presencia en Palestina de un buen número de lugares venerados en relación a estos santos[116]. Los primeros calendarios hagiopolitas que han llegado hasta nosotros dan buena cuenta del culto de estos santos y de su progresivo desarrollo, y permiten reconocer la influencia

112 "Septimana maior", recuerda Egeria, en: Egeria, *Itinerarium*, XXX,1, ed. Arce, 280.

113 Cf. M. Augé, *L'Anno Liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 56; Città del Vaticano 2009) 118-119; A. B. McGowan, *Ancient Christian Worship. Early Church practices in social, historical and theological perspective* (Alcuin Club Collection 91; Michigan 2016) 233-237. Para una presentación de la antigua Semana Santa jerosolimitana, cf. S. Janeras, "La Settimana Santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", en: A. G. Kollamparampil (ed.), *Hebdomadae Sanctae Celebratio. Conspectus historicus comparativus* (BEL Subsidia 93; Roma 1997) 19-50.

114 Cf. J. F. Baldovin, *Liturgy in Ancient Jerusalem* (Joint Liturgical Studies 9; Bramcote 1989) 34.

115 Cf. *Ibidem*, 42-44.

116 En el elenco que lleva a cabo Jeremias en su estudio sobre los sepulcros vinculados a santos veterotestamentarios, el erudito biblista recoge más de 50, la mayor parte en las provincias de Samaría y Judea. Cf. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*; con el complemento posterior: Idem, "Drei weitere spätjüdische Heiligengräber": *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961) 95-101.

Ediciones Universidad San Dámaso

que ejercerán en los calendarios litúrgicos, sinaxarios y martirologios de otras Iglesias.

El más antiguo calendario litúrgico hagiopolita conocido se encuentra en el llamado *Leccionario Armenio de Jerusalén*, reflejo del estado de los ritos y las lecturas litúrgicas de la Ciudad Santa durante la primera mitad del siglo V[117]. Aunque conocido con el nombre de "leccionario", el documento no recoge simplemente las lecturas bíblicas y los evangelios proclamados a lo largo del año, del 5 de enero al 29 de diciembre, sino que, al estilo de un *typikon* bizantino, precisa, para cada día que se celebra un oficio litúrgico, una rúbrica que indica el grado de la fiesta, el lugar y la hora de su celebración y el salmo que la introduce[118].

El santoral del Leccionario Armenio indica un total de 25 fiestas[119], la mayor parte, evidentemente, dedicada a fiestas de santos, pero también a acontecimientos del Antiguo Testamento (una fiesta del Arca de la Alianza, con la sinaxis en Qiryathiarim, el 2 de julio), a la Aparición de la Santa Cruz (7 de mayo) o la Dedicación de los Santos Lugares (13 de septiembre). Es significativa

117 La última edición del texto, con traducción al francés, ha sido la de Renoux, a partir de tres manuscritos armenios, traducción de textos originalmente en griego. Cf. *Le Codex Arménien Jérusalem 121* II. *Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes*, ed. P. Renoux (PO 36/2; Turnhout 1971).

118 Así viene ya indicado en el *incipit*: «Mémorial des synaxes qui se tiennent à Jérusalem dans les saint lieux du Christ, où l'on indique le quantième du mois et la lectura du jour, et où l'on indique le psaume propre aux fêtes et aux mémoires.», en: *Ibidem*, 73. El texto recorre el año litúrgico, dividiendo el documento en tres partes: 1) un primer bloque, del 5 de enero al 29 de marzo, dedicado al tiempo de Epifanía y a un primer ciclo de santos; 2) a continuación, los textos para la liturgia de Cuaresma, Semana Santa y la Semana de Pascua, 3) y un segundo bloque con fiestas de santos, interrumpido por las celebraciones de la Ascensión y Pentecostés, que va del 1 de mayo al 29 de diciembre. No recoge, sin embargo, las lecturas dominicales. En opinión de Renoux, se debe a que, en la época que refleja el Leccionario (finales del s. IV y principios del V), los domingos no tenían aún asignadas lecturas precisas, sino que el obispo las elegía teniendo en cuenta el carácter pascual del domingo y la adaptación de uno u otro libro de la Biblia al tiempo del año litúrgico correspondiente. Cf. *Ibidem*, 24-28; P. Renoux, "The Reading of the Bible in the Ancient Liturgy of Jerusalem", en: P. M. Blowers (ed.), *The Bible in Greek Christian Antiquity* (The Bible through the Ages 1; Indiana 1997) 392-393.

119 Acerca del santoral del Leccionario Armenio, cf. *Le Codex Arménien*, ed. Renoux, 50-52.

Ediciones Universidad San Damaso

Laudemus.indd 44 20/05/19 20:19

la tradición, ya arraigada, de la devoción a los santos del Antiguo Testamento, pues, de todos los santos celebrados, una buena parte de ellos pertenecen a la antigua Alianza:

1 mayo – Conmemoración del profeta Jeremías en Anatot[120].

10 junio – Depositio del profeta Zacarías[121].

14 junio – Profeta Eliseo[122].

6 julio – Depositio del profeta Isaías[123].

1 agosto – Macabeos[124].

25 diciembre – [Santiago y] David[125].

El desarrollo progresivo de la liturgia y el Calendario de Jerusalén lo encontramos reflejado en el Leccionario Georgiano, testigo de la liturgia jerosolimitana en el periodo que va de la segunda mitad del siglo V a finales del VIII[126]. Al igual que el Leccionario Armenio, el Georgiano es más que un simple leccionario, con mayor abundancia de material incluso que aquél, pues, además de las lecturas –más numerosas– y los salmos que las intercalan, añade otros cantos para la celebración de la eucaristía y para algunos otros oficios, sobre todo en la Semana Santa. El Leccionario Georgiano refleja una etapa posterior a la del Armenio[127], pues contiene las lecturas para los domingos de

120 Cf. *Ibidem*, 192-195. Anatot es el lugar de nacimiento del profeta (cf. Jr 1,1).

121 Cf. *Ibidem*, 206-209.

122 Cf. *Ibidem*, 208-211.

123 Cf. *Ibidem*, 212-215.

124 Cf. *Ibidem*, 214-217.

125 Cf. *Ibidem*, 228-231.

126 La edición más reciente, con traducción latina, es la de Tarchnischvili, a partir de cuatro manuscritos y dos fragmentos. Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle)*, ed. M. Tarchnischvili (CSCO 188-189. 204-205; Louvain 1959-1960). El documento porta el *incipit*: "Hic statutus et ordo a magistris orthodoxis, quem faciunt in Ierusalem", en: *Ibidem* (CSCO 189) 9.

127 Como los armenios, también los georgianos estaban presentes en Jerusalén y Palestina desde el comienzo del siglo V, con monasterios en Belén, Jerusalén y sus alrededores y, especialmente, en el monasterio de san Sabas. Cf. S. Janeras, «Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem»: *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005) 78.

Ediciones Universidad San Dámaso

Cuaresma y Pascua (y algunos manuscritos también para otros momentos del año) y es testigo de la introducción de la fiesta de Navidad en Jerusalén en la fecha del 25 de diciembre[128]. De hecho, la vigilia de la Natividad del Señor, el 24 de diciembre, es el punto de partida del documento[129], como lo era el día de Epifanía en el Leccionario Armenio o en la presentación de Egeria de la liturgia hagiopolita a lo largo del año[130].

También el santoral del calendario se ha desarrollado considerablemente, llegando a mostrar una o varias conmemoraciones para cada día del año, aunque no todas con un formulario propio, sino remitiendo en muchas ocasiones a los diversos comunes. En el caso de los santos veterotestamentarios, encontramos nuevas referencias respecto a la etapa precedente e incluso algunos santos que son celebrados en varios días diferentes. La lista, con el día y la indicación topográfica correspondiente, es la siguiente[131]:

> 26 diciembre – Sinaxis en Sion: conmemoración de David [y Santiago, hermano del Señor][132].

128 Una homilía transmitida bajo el nombre de Basilio de Seleucia (¿), *In S. Stephanum*, y pronunciada en vida de Juvenal (422-458), le atribuye a este obispo de Jerusalén la introducción de la fiesta de Navidad el 25 de diciembre (cf. PG 85,469b). No se sabe nada acerca de la fecha de esta homilía ni de la innovación litúrgica que comenta, probablemente después de Calcedonia (451); tan solo que debió de ser un intento efímero. La fecha sería definitivamente impuesta por el emperador Justiniano. Cf. M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* I. *Les homélies I-XV* (Subsidia hagiographica 59; Bruxelles 1978) 3, n. 1; M. van Esbroeck, "Nöel et Annonciation dans la politique de Justinien": *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 369-370.

129 El año comienza con la vigilia de Navidad y llega hasta el 23 de diciembre. El ciclo móvil (Cuaresma, Pascua y Pentecostés) está insertado como un bloque entre el 30 de marzo y el 1 de abril.

130 Cf. Egeria, *Itinerarium*, XXV,6-12, ed. Arce, 266-270.

131 Partiendo de un calendario palestino-georgiano de la época árabe, Milik lleva a cabo un estudio de la relación existente entre las fiestas contenidas en el Leccionario Armenio y los santuarios donde se celebran, en: J. T. Milik, "Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes *IX*. Sanctuaires chrétiens de Jérusalem a l'époque arabe (VII^{e}-X^{e} siècles)»: *Revue Biblique* 67 (1960) 354-367. 550-591.

132 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 189) 14-15. Con la incorporación de la Navidad el 25 de diciembre, la fecha se ha desplazado un día respecto al Leccionario Armenio, aunque la *statio* sigue siendo la misma.

Ediciones Universidad San Dámaso

20 febrero – En el sepulcro de Raquel, depositio[133].

28 marzo – San Isaac[134].

1 mayo – En Anatot, conmemoración del profeta Jeremías[135].

5 mayo – En la edificación de la beata Bassa, conmemoración del profeta Isaías[136].

9 mayo – En la iglesia de los Discípulos, depositio de [los santos apóstoles Pedro, Pablo, Tomás, Juan Evangelista y Juan Bautista,] del profeta Isaías […] y otros[137].

26 mayo – En el poblado de Betfagé, conmemoración de [los apóstoles Felipe, Tomás y] del profeta Zacarías[138].

3 junio – En la edificación de Flavia, conmemoración de [Juan Bautista,] Isaías profeta […][139].

10 junio – En la edificación del presbítero Sabino, en la nueva [iglesia de] san Zacarías, a dos millas, Zacarías, profeta[140].

14 junio – En el monte, en san Juan el Antiguo, conmemoración del profeta Eliseo[141].

133 Cf. *Ibidem*, 37.

134 Cf. *Ibidem*, 41. Se trata del patriarca Isaac. La fiesta recuerda el sacrificio de Isaac, poniéndolo en relación con la Pasión de Cristo, como su prefiguración, pues una antigua tradición la fecha en el 25 de marzo. El Calendario marmóreo de Nápoles tiene grabado en el 27 de marzo: "P[assio] s[ancti] Isacii", y algunos manuscritos del Leccionario Armenio también coinciden en este día. Cf. G. Garitte (ed.), *Le Calendrier Palestino-Georgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)* (Subsidia hagiographica 30; Bruxelles 1958) 185.

135 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 7-8.

136 Cf. *Ibidem*, 8-9.

137 Cf. *Ibidem*, 10.

138 Cf. *Ibidem*, 12.

139 Cf. *Ibidem*, 13-14.

140 Cf. *Ibidem*, 14-15.

141 Cf. *Ibidem*, 15-16. Tarchnischvili lee: "In monte Ruvel, in Iohanne sancto commemoratio Elisaei prophetae". Nosotros seguimos la lectura de Garitte, que lee *juvelsa* (=antiguo) en lugar de *ruvelsa*. Se trataría de la edificación o "Fundación de Inocente", el santuario de san Juan el Antiguo (en oposición al edificado en el s. VI), sobre el Monte de los Olivos. Cualquier intento de identificar un "monte Ruvel" ha resultado vano. Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 251-252.

Ediciones Universidad San Dámaso

16 junio – En la edificación de Bassa, en san Menas, depositio del profeta Isaías[142].

17 junio – En la Anástasis, conmemoración del profeta Amos[143].

22 junio – En la iglesia de san Miguel Arcángel, dedicación; conmemoración del profeta Elías, depositio de Eliseo y Abdías[144].

2 julio – En el poblado de Cariathim [sic], fiesta del Arca de la Ley del Señor[145].

6 julio – En la edificación de Melania, conmemoración del profeta Isaías[146].

18 de julio – En el sepulcro de Raquel, en el camino a Belén, conmemoración de Raquel, depositio de [san Esteban, Juan Bautista,] el profeta Zacarías […][147].

21 julio – En la Anástasis, conmemoración del profeta Jeremías[148].

1 agosto – En la Anástasis, conmemoración de los santos Macabeos[149].

2 agosto – San Elías[150].

20 agosto – En la aldea de Masephtha, conmemoración del profeta Samuel[151].

21 agosto – En el Gólgota, conmemoración de Abraham, Isaac y Jacob[152].

142 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 16.
143 Cf. *Ibidem*.
144 Cf. *Ibidem*, 17.
145 Cf. *Ibidem*, 19.
146 Cf. *Ibidem*, 20.
147 Cf. *Ibidem*, 22.
148 Cf. *Ibidem*, 23.
149 Cf. *Ibidem*, 24.
150 Cf. *Ibidem*. En algunos manuscritos de calendarios posteriores, se encuentran, en los días precedentes al 6 de agosto, sendas conmemoraciones de san Elías y san Moisés, sin duda en relación con la fiesta de la Transfiguración. Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 294-295.
151 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 28. La localidad, mencionada por Flavio Josefo, se identifica con el conocido *Néby Samouîl*, donde se venera la tumba del profeta. Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 307.
152 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 29.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 48 20/05/19 20:19

22 agosto – En el Gólgota, conmemoración de Isaac y Jacob[153].

25 agosto – En la edificación de Juvenal, depositio de Isaías y Zacarías, profetas, los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael [y los cuarenta santos][154].

29 agosto – En la edificación del patriarca Juan, en el límite de la ciudad, [decapitación de Juan Bautista] y Eliseo, profeta[155].

2 septiembre – En la [iglesia de la] Probática, conmemoración de Josué [hijo de] Navé[156].

3 septiembre – En el poblado de Thamnachar, conmemoración de Aarón, Pinjás y Eleazar, sacerdotes[157].

4 septiembre – En la edificación de Flavia, conmemoración del patriarca José y el gran profeta Moisés[158].

5 septiembre – En el poblado de Betfagé, conmemoración del profeta Zacarías […][159].

2 octubre – En la iglesia de Procopio, conmemoración de [los apóstoles Pedro, Pablo, Felipe, Tomás;] los profetas Isaías y Zacarías; [los mártires…][160].

8 octubre – En el poblado de Belén, conmemoración del patriarca Jacob[161].

9 octubre – En el Gólgota junto a Belén[162], conmemoración del patriarca Abraham y el justo Lot [y depositio del apóstol Andrés][163].

153 Cf. *Ibidem*, 29-30.
154 Cf. *Ibidem*, 30-31.
155 Cf. *Ibidem*, 31-32.
156 Cf. *Ibidem*, 33.
157 Cf. *Ibidem*, 33-34.
158 Cf. *Ibidem*, 34.
159 Cf. *Ibidem*.
160 Cf. *Ibidem*, 41-42.
161 Cf. *Ibidem*, 42-43.
162 Se trata probablemente de una superposición de títulos. Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 352-353.
163 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 43.

Ediciones Universidad San Dámaso

> 15 octubre – En la edificación de Flavia, depositio de [Juan Bautista,] los profetas Isaías, Ezequiel, Daniel, el patriarca José, los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael[164].
>
> 31 octubre – En la edificación de Bassa, conmemoración del profeta Isaías […][165].
>
> 14 noviembre – En la edificación de Aphroni [sic] cerca de Getsemaní, […] el profeta Eliseo […][166].
>
> 4 diciembre – Conmemoración de los Doce profetas[167].
>
> 10 diciembre – En la Anástasis, conmemoración del profeta Jonás[168].

El elenco aquí mostrado permite comprobar el notable desarrollo que se produce en el Calendario de Jerusalén; desarrollo que irá en aumento hasta al menos el siglo X[169], en que se producirá en la liturgia jerosolimitana un proceso de bizantinización que provocará la pérdida progresiva de muchas de las propias tradiciones. No obstante, el influjo del culto de los santos veterotestamentarios habrá dejado su huella en los calendarios, sinaxarios y martirologios del resto de las Iglesias, especialmente en las del Oriente cristiano.

1.2. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE CALENDARIOS Y MARTIROLOGIOS HASTA EL SIGLO XVI

La organización de los primeros libros litúrgicos romanos permite profundizar en el contenido concreto de las celebraciones con las que la Iglesia de Rito Romano veneraba la memoria de los santos. De esta manera, los

164 Cf. *Ibidem*, 44-45.
165 Cf. *Ibidem*, 48.
166 Cf. *Ibidem*, 51.
167 Cf. *Ibidem*, 55.
168 Cf. *Ibidem*, 55-56.
169 El Calendario Palestino-Georgiano del siglo X editado y comentado por Garitte es una buena muestra de ello. Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 50 20/05/19 20:19

calendarios no aparecen ya como simples listas con el nombre del santo, el día y el lugar de su celebración[170], sino que vienen acompañados de las oraciones, las lecturas o los cantos con los que se les rinde culto litúrgico. Además, la difusión de estos libros litúrgicos entre las iglesias franco-germánicas será también ocasión de expansión de su culto más allá del ámbito estrictamente local y de enriquecimiento por parte de estas iglesias, de forma que el culto progresivamente deja de estar ligado a una tumba o lugar concreto para desarrollarse en un proceso de universalización.

Un fenómeno similar de enriquecimiento y universalización se producirá en los martirologios que, además, verán crecer su influencia a partir de los siglos VIII y IX con la aparición de los llamados "martirologios históricos" hasta el punto de configurarse como un libro usado cotidianamente en la liturgia.

1.2.1. EL PROGRESIVO DESARROLLO DEL CALENDARIO

En el ámbito occidental, a partir de los siglos VI-VII encontramos los primeros documentos que atestiguan, no únicamente las listas de los santos, como en los calendarios y primeros martirologios, sino también proporcionan los formularios eucológicos y las lecturas que se utilizaban en las celebraciones eucarísticas. En estos primeros sacramentarios, leccionarios, epistolarios, evangeliarios y, un poco más adelante, antifonarios, se pueden apreciar las primeras manifestaciones litúrgicas del progresivo desarrollo del año litúrgico y del santoral en el Rito Romano[171].

170 El *nomen, locus et dies* son los datos fundamentales señalados por Gregorio Magno para indicar la veneración litúrgica: "Nos autem paene omnium martyrum distinctis per diem singulos passionibus collecta in uno codice nomina habemus atque cotidianis diebus in eorum ueneratione missarum sollemnia agimus. Non tamen in eodem uolumine quis qualiter sit passus indicatur, sed tantummodo nomen, locus et dies passionis ponitur", en: Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, VIII,28, ed. D. Norberg (CCSL 40A; Turnholti 1982) 549. Esta información ya la vimos aparecer en el antiguo Calendario de Roma del 354.

171 Cf. J. A. Goñi Beásoain de Paulorena, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano* (Biblioteca Litúrgica 40; Barcelona 2010) 45-80.

Ediciones Universidad San Dámaso

1.2.1.1. Los santos en los antiguos sacramentarios

La documentación más antigua, más rica y que engloba la información aportada por los otros libros litúrgicos acerca de la introducción de los santos en el calendario, se encuentra en Roma, en los tres importantes sacramentarios de los siglos VI-VIII, donde se recogen los fórmularios eucológicos de las celebraciones que se desenvuelven a lo largo del año.

1.2.1.1.1. El Sacramentarium Veronense

El primero y más antiguo de ellos es la colección de *libelli missarum*[172] copiados durante los siglos V y VI y recopilados en un único volumen, a finales del siglo VI, conocido como *Sacramentarium Veronense*[173]. La colección ha sido estructurada en 43 secciones siguiendo los meses del año civil, aunque comienza en el mes de abril porque el manuscrito ha llegado incompleto, y combinando el ciclo temporal con el santoral, junto con algunos ritos sacramentales que se presentan sin una estructura ordenada[174]. La primera sección, en el mes de abril, es una colección de unos 40 formularios, no todos completos, para las misas de mártires. Además, durante el año, el Veronense precisa la celebración de 24 fiestas de santos[175], en su

172 Los *libelli missarum* son pequeños fascículos o libretos que contienen los formularios eucológicos de una o varias misas. Constituyen un punto intermedio en la evolución que va del periodo llamado de la improvisación a la formación de los sacramentarios, si bien durante esta última etapa no dejaron de existir, sobre todo para el uso de los misioneros o sacerdotes itinerantes o para las misas votivas. Cf. C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âye* (Biblioteca degli Studi Medievali 1; Spoleto 1965) 30-31.

173 Cf. *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, ed. L.C. Möhlberg – L. Eizenhöfer – P. Siffrin (RED Maior, Fontes 1; Roma 1994).

174 Sobre el Sacramentario Veronense, cf. C. Vogel, *Introduction aux sources*, 31-42; C. Folson, "I libri liturgici romani", en: A. J. Chupungco (dir.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* I. *Introduzione alla liturgia* (Casale Monferrato 1998) 264-266; E. Palazzo, *A history of liturgical books from the Beginning to the Thirteenth Century* (Collegeville 1998) 38-42.

175 El 25 de diciembre, junto al título de *Natale Domini*, vienen también indicados algunos mártires ("Martyrum Pastoris Basilei et Iouiani et Uictorini et Euganiae et Felicitatis et Anastasiae"), pero los 9 fórmularios son todos de la Navidad. Cf. *Ve*, nº 1239-1272.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 52 20/05/19 20:19

mayor parte mártires romanos, aportando casi siempre varios formularios diferentes[176].

El libro es testigo de la progresiva incorporación de santos de carácter bíblico en el calendario local de Roma. Junto a Pedro y Pablo, mártires en la Urbe y venerados desde antiguo[177], aparecen en el Veronense otros apóstoles (san Andrés, el 30 de noviembre, y san Juan, después de la Natividad), así como san Juan Bautista (24 de junio) y el protomártir san Esteban (2 de agosto)[178]. Sin embargo, todos ellos pertenecen al Nuevo Testamento; la única conmemoración relacionada con el Antiguo Testamento parece estar vinculada al culto de los ángeles, en concreto del arcágel san Miguel, al que se dedicó una basílica en la Vía Salaria, cuya dedicación se conmemoraba cada año el 29 de septiembre[179].

1.2.1.1.2. El Sacramentarium Gelasianum Vetus

Otro sacramentario, el *Gelasianum Vetus*[180], presenta dos características peculiares: por un lado, se presenta dividido en tres libros, destacando, en particular, la separación en dos bloques diversos del año litúrgico (el temporal)

176 La fiesta del 29 de junio, de los apóstoles Pedro y Pablo, es la más prolija, con un total de 28 formularios distintos. Cf. *Ibidem*, nº 280-282. 284-379.

177 Cf. V. Saxer, "Il culto degli apostoli Pietro e Paolo dalle origini all'epoca carolingia", en: A. Donati (ed.), *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli* (Milano 2000) 73-85.

178 Los formularios de este día corresponden al protomártir, denominado con el título de *leuita*, pero el día y la indicación del lugar ("in cymetero Callisti Via Appia") lo relacionan con el papa Esteban, de mediados del siglo III. Cf. Goñi, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 51.

179 El Veronense da, sin embargo, la fecha del 30 de septiembre (*Pridie Kalendas Octobres*), al día siguiente de la fecha que atestiguan todos las demás fuentes, desde el martirologio jeronimiano: "III Kal. Oct. – Romae via Salaria miliario VI dedicatio basilicae angeli Michaelis", en: *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. Delehaye, 532-533.

180 Cf. *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, ed. L. C. Möhlberg – L. Eizenhöfer – P. Siffrin (RED Maior, Fontes 4; Roma 1981). Se trata de un único manuscrito copiado hacia el 750 en el monasterio de Chelles, cercano a París, a partir de un sacramentario compuesto entre los años 628 y 715. El sacramentario fue usado en las parroquias romanas (*tituli*) durante el siglo VII y la primera parte del VIII, para pasar luego a la Galia donde recibió algunos añadidos galicanos. Cf. Vogel, *Introduction aux sources,* 48-57; Folson, "I libri liturgici romani", 267-268; Palazzo, *A history of liturgical books*, 42-46.

Ediciones Universidad San Dámaso

y las celebraciones de los santos (el santoral); por otra parte, la presencia frecuente de una segunda oración antes de la *secreta*, a la que se ha tratado de dar diversas explicaciones[181].

En el sacramentario se aprecia un desarrollo del año litúrgico ya muy asentado, que perdurará sin grandes cambios hasta la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II. El ciclo temporal comienza, como ocurría en la *Depositio martyrum* del calendario romano contenido en el Cronógrafo del 354, con la Natividad del Señor, el 25 de diciembre. Excepto las celebraciones de los tres días siguientes a esta fecha, con las festividades de los llamados *comites Christi* (san Esteban, san Juan y los Inocentes), vinculados a la fecha natalicia, el resto están contenidas en la segunda parte del libro, dedicada al santoral[182]. En este calendario se recogen 76 nombres y algunos grupos de santos[183], distribuidos en 56 celebraciones, algunas de ellas con vigilias[184] u octavas[185]. Añade, además, un común de santos con ocho formularios.

El Gelasiano es testigo de la introducción en Roma de algunas tradiciones orientales, probablemente fruto del influjo ejercido por la importante integración en Roma de comunidades orientales, fundamentalmente de monjes, a lo largo de los siglos VII y VIII a causa de la numerosa inmigración motivada por las invasiones persas y árabes, primero, y la primera etapa de luchas iconoclastas, más adelante[186]. Es el caso, por ejemplo, de las cuatro fiestas marianas de la Purificación (2 de

181 Cf. VOGEL, *Introduction aux sources,* 49-50; FOLSON, "I libri liturgici romani", 267.

182 Para esta distinción y relación entre ciclo temporal y santoral, cf. A. CHAVASSE, "Sanctoral et Année Liturgiche": *LMD* 52 (1957) 89-97.

183 Macabeos (1 de agosto), santos Inocentes (28 de diciembre), Apóstoles.

184 Gervasio y Protasio (19 de junio), Natividad de san Juan Bautista (24 de junio), Juan y Pablo (26 de junio), apóstoles Pedro y Pablo (29 de junio), todos los Apóstoles, san Lorenzo (10 de agosto), santa Cecilia (22 de noviembre), Andrés apóstol (30 de noviembre).

185 Santa Inés (21 de enero), apóstoles Pedro y Pablo, Lorenzo, Andrés apóstol.

186 J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. – fin IX^e s.)*, 2 vol. (Mémoires de la Classe des Lettres. Collection 66; Bruxelles 1983). Claramente indicativo de esta influencia oriental en Roma es el número de papas de origen griego o sirio que se suceden durante los siglos VII y VIII. Cf. F. BURGARELLA, "Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi", en: *Roma fra Oriente e Occidente (19-24 aprile 2001)* II (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49; Spoleto 2002) 944-945.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 54 20/05/19 20:19

febrero), la Anunciación (25 de marzo)[187], la Asunción (15 de agosto) y la Natividad de María (8 de septiembre); del martirio de san Juan Bautista (29 de agosto) o de la Exaltación de la santa Cruz (14 de septiembre)[188]. A éstas tenemos que añadir la aparición de la única fiesta dedicada a santos del Antiguo Testamento que va a pervivir desde entonces hasta el siglo XX, después de la reforma del Vaticano II, en los calendarios del Rito Romano: los santos Macabeos (1 de agosto)[189].

1.2.1.1.3. El Sacramentarium Gregorianum

A diferencia del Gelasiano, el *Sacramentarium Gregorianum*[190], destinado inicialmente al uso del papa o de sus representantes para la liturgia estacional romana, mantiene la fusión de las fiestas de los santos en el ciclo del tiempo litúrgico. Si bien la historia del desarrollo de este sacramentario es bastante compleja[191], interesa sobre todo, en orden al desarrollo del calendario, señalar dos datos importantes:

187 Estas dos fiestas originalmente cristológicas presentan un título y, al menos la segunda, una eucología de tonalidad claramente mariana: *In purificatione sanctae Mariae* e *In adnuntiatione sanctae Mariae matris domini nostri Iesu Christi*.

188 Cf. A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316): sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII siècle* (Bibliothèque de Théologie. Série IV. Histoire de la Théologie 1; Tournai 1958) 350-364. 369-402.

189 Únicamente se encuentra la mención del profeta Eliseo en un *capitulare evangeliorum* romano de la segunda mitad del siglo VIII (*lat.* 5465 de la Biblioteca Vaticana), pero de carácter estrictamente local, que no tendrá repercusión en los calendarios sucesivos. Su celebración está vinculada a la del martirio de san Juan Bautista, el 29 de agosto ("Depositio Helisei, prophetae, et decollatio S. Iohannis Baptistae") porque tiene su origen en la basílica dedicada en Samaría al Precursor, donde se veneraban también las reliquias de Eliseo y del profeta Abdías. Cf. P. Jounel, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle* (Collection de l'École Française de Rome 26; Roma 1977) 123-127. 282. Esta coincidencia de los dos santos ya la encontramos en el calendario hagiopolita del Leccionario Georgiano.

190 Cf. *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative* I. *Le sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, ed. J. Deshusses (Fribourg ²1979). Aunque cabe la posibilidad de un texto antiguo con la intervención Gregorio Magno (590-604), en realidad la primera redacción del sacramentario parece haber tenido lugar durante el pontificado del papa Honorio I (625-638).

191 Acerca del Sacramentario Gregoriano y su desarrollo, cf. Vogel, *Introduction aux sources,* 58-67; Folson, "I libri liturgici romani", 268-270; Palazzo, *A history of liturgical books*, 48-55.

Ediciones Universidad San Dámaso

a) Por un lado, una de sus primeras ramificaciones, fruto de una adaptación del libro para uso presbiteral, encontró una amplia difusión en la Galia y se fusionó con el Sacramentario Gelasiano, que también había traspasado la frontera de los Alpes, llevado por obispos, presbíteros itinerantes o peregrinos que habían visitado y conocido la liturgia de Roma. Esta fusión es el origen de los llamados "Gelasianos del siglo VIII"[192].

b) Por otro lado, el desarrollo del sacramentario en Roma, con los añadidos de los sucesivos papas que van incorporando novedades al santoral[193] o al temporal[194], llega hasta el pontificado de Adriano I (772-795). Éste, hacia el 785-786, envió a Aquisgrán, a petición de Carlomagno en su intento de unificar su reino sirviéndose de una unificación litúrgica en torno a la tradición romana, una copia del Sacramentario Gregoriano, que recibe el apelativo de *Hadrianum*.

La difusión de estos libros litúrgicos en tierras francas, manteniendo el calendario de celebraciones de santos venerados en Roma, no solamente favorece la difusión de su culto, sino que transforma un culto originariamente local, ligado en buena parte a las tumbas de los mártires dispersas en los cementerios romanos, en un culto de carácter universal[195]. El santoral de estos nuevos sacramentarios francos sigue manteniendo fundamentalmente

192 Cf. A. Chavasse, "Le sacramentire gélasien du VIII^e siècle: ses deux principales formes": *EL* 73 (1959) 249-298; Vogel, *Introduction aux sources,* 48-57; Folson, "I libri liturgici romani", 267-268; Palazzo, *A history of liturgical books*, 46-48.

193 Por ejemplo, durante el pontificado de León III (682-683) se añaden las fiestas de san Jorge (23 de abril) o san Pedro *in Vincoli* (1 de agosto).

194 Por ejemplo, la introducción de una procesión solemne en las fiestas marianas de la Anunciación, la Asunción y la Natividad de María durante el pontificado del papa Sergio (687-701) o de los formularios para los jueves de Cuaresma en tiempos de Gregorio II (715-731).

195 En palabras de Jounel: «de ce côté-ci des Alpes, les martyrs de la *via Appia* ou de la *via Salaria* ne sont plus les saints protecteurs de tel quartier, de telle famille, mais, les légendes hagiographiques aidant, des types universels de sainteté, des médiateurs de grâce pour toute l'Église», en: P. Jounel, "Le sanctoral romain du 8^e au 12^e siècles": *LMD* 52 (1957) 60.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 56 20/05/19 20:19

un carácter romano, prácticamente sin presencia de los santos venerados en la Galia merovingia, que continuarán siendo objeto de un culto local. Sin embargo, junto a ese carácter romano, los calendarios de los libros litúrgicos francos se verán enriquecidos con un culto más universal y representativo de la santidad católica. En este sentido, los nuevos calendarios incluyen ya la memoria de todos los apóstoles y evangelistas[196], o fiestas relacionadas con ellos, como la conversión de san Pablo (25 de enero) o la Cátedra de san Pedro (22 de febrero). Junto a los papas León y Gregorio Magno, se abre el culto a los grandes doctores de la Iglesia con la introducción de san Agustín y san Jerónimo, así como al abad san Benito. Pero este deseo de universalización se hace patente con la difusión de la vigilia y la fiesta del 1 de noviembre, dedicada a Todos los Santos[197].

1.2.1.2. La vuelta a Roma de los libros franco-germánicos y su evolución y difusión posterior

La fusión de los sacramentarios Gelasianos del siglo VIII con el Gregoriano *Hadrianum* y su Suplemento, obra de Benito de Aniano, producirán una nueva síntesis, conocida con el nombre de sacramentarios "Gregorianos mixtos" o "Gregorianos gelasianizados"[198] que durante la segunta mitad del siglo X, bajo el influjo del Imperio Romano-Germánico, llegan a Roma y allí constituirán el nuevo modelo para la vida litúrgica de la Urbe, conservando

196 Acerca de la evolución del culto a los apóstoles en el calendario romano, cf. JOUNEL, *Le culte des saints dans les basiliques*, 157-162; IDEM, «Le culte des Apôtres à Rome et dans la liturgie romaine», en: A. M. TRIACCA – A. PISTOIA (dirs.), *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIIIe Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 22-26 juin 1986* (BEL Subsidia 40; Roma 1987) 167-187.

197 Cf. JOUNEL, "Le sanctoral romain du 8e au 12e siècles", 74-77; PH. ROUILLARD, "Il culto dei santi in Oriente e in Occidente", en: A. J. CHUPUNGCO (dir.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* V. *Tempo e spazio liturgico* (Casale Monferrato 1998) 347. Una explicación detallada de los cambios y novedades introducidos en los libros francos de los siglos VIII al X, en: cf. GOÑI, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 70-91.

198 Cf. VOGEL, *Introduction aux sources,* 83-87; FOLSON, "I libri liturgici romani", 273; PALAZZO, *A history of liturgical books*, 55-56.

Ediciones Universidad San Dámaso

los añadidos que se le han ido incorporando durante este proceso en tierras francas y germánicas[199].

Los siglos posteriores contribuirán a enriquecer y a difundir por las iglesias de Occidente este calendario romano. El calendario, en primer lugar, se enriquece en su vuelta a Roma, cuando, en el siglo XI, el papa Gregorio VII (1073-1085) introduce la celebración de todos los papas mártires, como parte de su proyecto de consolidación del poder pontificio. Pero también se dejará sentir, entre los siglos XI y XIII, la influencia de las órdenes monásticas, con la introducción de santos padres del monacato oriental y occidental, patronos de las grandes abadías o modelos de la vida consagrada[200]. Además, con la inclusión en el calendario romano, a finales del siglo XII, de un santo canonizado apenas tres años después de su muerte –el arzobispo de Canterbury santo Tomás Becket († 29 de diciembre de 1170)– se abrirá la puerta, en el siglo siguiente, a la introducción de santos contemporáneos que no sólo ilustran la vida actual de la Iglesia sino que son un reflejo de la santidad universal[201].

Junto a este enriquecimiento en los nombres que conforman el santoral del calendario litúrgico, hay que añadir su difusión por toda Europa a cargo de la Orden Franciscana a partir del siglo XIII. Por mandato de su fundador, Francisco de Asís, los frailes menores adoptaron los libros litúrgicos *secundum consuetudinem Curiae Romanae*, el Breviario y el Misal, y, consecuentemente, también su calendario, que servirá como base al desarrollo

199 Cf. Vogel, *Introduction aux sources,* 86; Th. Klauser, *Breve historia de la liturgia occidental* (Cuadernos Phase 103; Barcelona 2009) 65-66; X. Basurko, *Historia de la liturgia* (Biblioteca Litúrgica 28; Barcelona 2006) 212.

200 Junto a san Benito, se unen nombres como, por ejemplo, san Antonio (17 de enero), san Hilarión (21 de octubre), San Sabas (5 de diciembre), san Mauro (15 de enero), san Dionisio de París (9 de octubre) san Egidio o Gil de Nimes (1 de septiembre), santa Escolástica (10 de febrero) o santa María Magdalena (22 de julio).

201 En el siglo XIII se incluirán en el calendario grandes santos provenientes, fundamentalmente, de las órdenes mendicantes, como san Pedro de Verona (29 de abril), san Antonio de Padua (13 de junio), santo Domingo de Guzmán (5 de agosto), santa Clara (11 de agosto) y san Francisco de Asís (4 de octubre), santa Isabel de Hungría (19 de noviembre), etc.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 58 20/05/19 20:19

que llega hasta las vísperas de la reforma de Pío V, posterior al Concilio de Trento[202].

1.2.2. LOS MARTIROLOGIOS HISTÓRICOS DE LA ÉPOCA CAROLINGIA

En el caso del desarrollo del martirologio, los siglos VIII y XI serán testigos de una extraordinaria difusión de estos libros litúrgicos, a los que se añade una importante novedad, que llega hasta nuestros días. A diferencia de los calendarios primitivos, el martirologio jeronimiano acompaña la mención de algunos mártires con breves noticias de carácter narrativo acerca de su martirio[203]. Pero la extrema concisión de la información que ofrecía no era suficiente para satisfacer el interés devocional de los fieles, de modo que pronto comenzaron a aparecer nuevos textos enriquecidos con noticias que aportaban nuevos detalles de la "historia" de los santos, especialmente en lo relativo a las circunstancias de su muerte, con una finalidad edificante[204]. Es así como nacerá, en la época carolingia, un género renovado del martirologio, los "martirologios históricos"[205], que tendrá un gran éxito durante todo el medievo y cuyo estilo se irá imponiendo hasta llegar al Martirologio Romano, que representa un tipo completo de martirologio histórico.

---

202 Cf. Jounel, "Le sanctoral romain du 8e au 12e siècles", 77-88; E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* (BEL Subsidia 13; Roma 1978) 277-281; Rouillard, "Il culto dei santi in Oriente e in Occidente", 347-348. Un desarrollo detallado de esta época que va del siglo XI a la primera mitad del XVI, en: cf. Goñi, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 91-119.

203 Cf. Aigrain, *L'hagiographie*, 35-36.

204 Cf. Fusco, "Il Martirologio: una 'rassegna' della santità", 194-195. Se debe señalar, con Aigrain, que el calificativo de «histórico» debe entenderse aquí con prudencia, porque ese carácter más o menos histórico depende de las fuentes utilizadas por los compiladores: «non qu'ils contiennent plus d'histoire assureé que les autres, bien souvent, au contraire, ces notices narratives, empruntées à des actes légendaires ou fictifs, sont la partie faible de martyrologes où le nom du saint, à sa date et à son lieu, représente un élément traditionnel beaucoup plus solide», en: Aigrain, *L'hagiographie*, 51.

205 "[O]n lui donne le qualificatif d'*historique*, lorsque aux noms de saints il ajoute un résumé ou des extraits de leur Passion, de leur Vie ou des documents et traditions qui les concernent», en: Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 1.

Ediciones Universidad San Dámaso

1.2.2.1. El martirologio de Beda el Venerable[206]

El martirologio compuesto por el erudito anglosajón Beda el Venerable († 735) pertenece a este nuevo estilo. Él mismo es considerado el iniciador de los martirologios históricos, según el testimonio que de la composición de su obra ha dejado al final de su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*:

> Martyrologium de nataliciis sanctorum martyrum diebus; in quo omnes, quos invenire potui, non solum qua die, verum etiam quo genere certaminis vel sub quo iudice mundum vicerint, diligenter adnotare studui[207].

Los manuscritos más antiguos que se han conservado de la obra pertenecen al siglo IX, el periodo más activo de compilación de este tipo de martirologios. Dom Quentin ha individuado los manuscritos en dos familias, la segunda derivada de la primera y ambas procedentes de un arquetipo común[208], que se distinguen fundamentalmente por el menor (primera familia) o mayor número (segunda) de menciones simples que contienen, es decir, sin complemento biográfico del santo[209].

El texto del martirologio sigue el curso del año desde su inicio, en las calendas de enero, sin ningún tipo de prefacio. En él se ofrece un total de 114 noticias de carácter histórico, fundamentalmente acerca de los mártires, a las que se añade un cierto número de menciones breves que, como hemos dicho,

206 Cf. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud.

207 Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. B. Colgrave – R. A. B. Mynors (Oxford Medieval Texts; Oxford 1991) 570.

208 «[L]'archétype commun des familles n'était vraisemblablement qu'une copie un peu fautive de l'original», en: Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 115. Este arquetipo contenía el elogio de san Bonifacio († 755), presente en ambas familias, que fue martirizado veinte años después de la muerte de Beda. Cf. *Ibidem*.

209 De la primera familia, el manuscrito que presenta el texto más puro es el *ms.* 451 de la Stiftbibliothek de San Gall, pero lamentablemente se encuentra incompleto, llegando sólo hasta el 8 de las calendas de agosto (25 de julio). La descripción de los manuscritos del martirologio de Beda, en: cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 18-47.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 60 20/05/19 20:19

varía considerablemente de una familia a otra de manuscritos, expresión del empeño en ir rellenando progresivamente los días vacíos que presentaba el original. El texto de la segunda familia cuenta, aproximadamente, con 158 noticias breves, que hacen un total de 272 elogios[210].

Para la composición de aquellos elogios en los que se condensan los datos históricos referidos a los santos, el autor ha hecho uso sin duda del martirologio jeronimiano[211], una de las fuentes principales de los martirologios históricos. Pero, aparte de ésta, Beda se ha servido de una amplia variedad de fuentes, que abarcan tanto fuentes hagiográficas del tipo de los pasionarios y las vidas de santos, como una rica selección de fuentes literarias y libros litúrgicos, o también el *Liber Pontificalis* y el Sinaxario de Constantinopla[212]. El autor, que utiliza esta variedad de fuentes con sobriedad, coherencia y discernimiento, respetando las fechas de los santos que ha encontrado en los documentos[213], influirá en gran manera en los martirologios sucesivos, que asimilarán el contenido de su obra, pero tratarán de colmar los días que han quedado vacíos y reelaborarán, a menudo profusamente, los elogios de los santos.

1.2.2.2. El martirologio anónimo de Lyon[214]

Una de estas reelaboraciones ampliadas del martirologio de Beda se encuentra en el *ms. lat.* 3879 de la Bibliothèque Nationale de París. Se trata de un manuscrito que incluye un martirologio anónimo precedido de un prefacio, elaborado a partir de un texto de san Agustín, al que le siguen las palabras:

210 Cf. J. Dubois – J.-L. Lemaitre, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale* (Paris 1993) 110. El número de las menciones breves es aproximado: «Tous les chiffres donnés sont discutables à quelques unités près à cause doutes dans la transmission des textes. Ils sont cependant assez proches de la réalité pour donner un ordre de grandeur sûr», en: Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, 38, n. 43.

211 Parece haber utilizado un ejemplar de la familia *E*, aunque con las noticias un poco más desarrolladas. Cf. Aigrain, *L'hagiographie*, 54.

212 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 56-112. Acerca de la utilización de las fuentes orientales en los martirologios históricos, cf: J. Dubois, "Les sources orientales des martyrologes latins", en: Triacca – Pistoia, *Saints et sainteté dans la liturgie*, 93-104.

213 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 112-114.

214 Cf. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud.

Ediciones Universidad San Dámaso

Incipit martyrologium Bede presb.[215]. Ninguno de los testimonios de la obra de Beda incluyen su nombre, pero el autor anónimo de este martirologio, compuesto en Lyon antes del 806, compondrá su obra sirviéndose de un manuscrito de la segunda familia de la obra del erudito anglosajón, aquélla que mayor número de menciones breves incluye. Sobre esa base, el autor añade 133 nuevas noticias de carácter histórico y desarrolla, hasta el punto de doblar la longitud del texto, 17 de las ya existentes[216]. Así, poco a poco se van cubriendo los 181 días vacíos que quedaban en los martirologios de la segunda familia de Beda, que, con esta reelaboración, quedan ahora reducidos a 129[217].

También el compilador lionés se ha servido de pasionarios, vidas de santos y algunas fuentes de carácter histórico-literario o litúrgico, así como de un martirologio jeronimiano del tipo *B*. A la hora de asignar las fechas a los santos, allí donde las fuentes no son coincidentes, no parece que haya seguido un criterio fijo en la precedencia del valor del testimonio de los documentos utilizados, sino que, aparentemente, se ha servido de ellos indistintamente.

Dos procedencias de santos encuentran un lugar destacado entre los añadidos a esta obra: por un lado, los de origen francés, entre los cuales predominan los pertenecientes a Lyon, no sólo en número sino en detalles propios de un conocimiento local[218]; por otro, los santos españoles. En su análisis, se descubre la utilización por parte del redactor de un pasionario hispano similar a los que se encuentran en dos manuscritos provenientes de los monasterios españoles de Cardeña[219] y Silos[220], pero en una recensión anterior que se acerca más al poeta Prudencio y a la tradición que lo representa[221].

215 De igual modo, la atribución a Beda se repite al final del texto: *Explicit martyrologium Bede presbiteri*. Cf. *Ibidem*, 136.

216 Cf. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, 39.

217 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 138.

218 Estos motivos llevan al acuerdo entre los estudiosos en dar una proveniencia lionesa al martirologio. Cf. *Ibidem*, 219.

219 *Ms. Add*. 25600 del British Museum de Londres.

220 *Nouv. acq. lat.* 1299 de la Bibliothèque National de París.

221 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 139-148. 219-220; Aigrain, *L'hagiographie*, 56.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 62 20/05/19 20:19

Las reelaboraciones del martirologio de Beda, como ésta del editor anónimo lionés, no sólo influirán extendiendo un interés cada vez mayor en este género de libros, sino que promoverán, desde finales del siglo VIII, la costumbre de introducir su uso litúrgico con la lectura del mismo al interno del Oficio divino. Este uso litúrgico quedará codificado en el sínodo de Aquisgrán del 817, en el canon 69, que hace de la lectura del martirologio un apéndice al oficio monástico de Prima: *Ut ad capitulum primitus martyrologium legatur*[222].

1.2.2.3. El martirologio de Floro de Lyon[223]

En el mismo ámbito geográfico, el texto del martirologio anónimo de Lyon se verá incrementado en casi el doble del número de elogios por la intervención del diácono Floro, uno de los escritores eclesiásticos más señalados de la primera mitad del siglo IX. Aunque el diácono de Lyon no dice en ninguna de sus obras que haya escrito un martirologio, Dom Quentin ha podido mostrar su trabajo a partir de un análisis de sus características como escritor y de los testimonios de aquellos que han conocido su martirologio: Wandelbert, monje de la abadía alemana de Prüm, y los compiladores de los martirologios que presentaremos más delante, Adón y Usuardo[224].

La obra de Floro ha consistido en un nutrido acrecentamiento del martirologio anónimo por medio de varios retoques sucesivos. Más que la redacción

222 "69. Ut ad capitulum primitus martyrologium legatur et dicatur versus quo silentium solvatur, deinde regula aut homelia quaelibet legatur, novissime 'tu autem Domine' dicatur", en: A. Boretius (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II. Capitula regum francorum* I (Hannoverae 1881) 347. El canon de este *Capitulare Monasticum* tiene una importancia considerable y no hace sino recoger una práctica ya existente. El eco de este canon del concilio de Aquisgrán se dejará sentir en otros documentos legislativos posteriores. Cf. B. de Gaiffier, «De l'usage et de la lecture du martyrologe: témoignages antérieurs au XIe siècle»: *Analecta Bollandiana* 79 (1961) 50-52; A. Rauwel, "Note sur les usages liturgiques du chapitre": *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre – BUCEMA* nº esp. 6 (2013), en: *http://cem.revues.org/12681* [acceso: 10/02/2017].

223 Cf. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud.

224 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 385-408.

Ediciones Universidad San Dámaso

de un nuevo martirologio, se trata de la reproducción integral del texto precedente, aumentada con un número considerable de nuevas noticias.

Un manuscrito proveniente de Mâcon[225] representa la recensión (*M*) más antigua conservada en un manuscrito casi completo[226], en la que se añaden al martirologio anónimo 321 elogios nuevos y se modifican otros 123[227]. Pero, en una segunda recensión de la obra (*ET*), Floro agrega otros 15 y cambia el texto de 28[228], tal y como aparece testimoniado por medio de dos manuscritos, uno del siglo XII, proveniente de la abadía de Echternach[229], y otro del siglo XIII, de la catedral de Toul[230]. Estos testimonios revelan a un Floro que continuamente ha revisado su obra, característica propia de los grandes compiladores de martirologios que son conscientes de que una obra de este tipo es siempre susceptible de ser mejorada[231].

A juicio de Dubois, que, retomando el trabajo de Quentin, ha mostrado la evolución continua que va de Beda a Floro, esa doble recensión puede datarse en torno a los años 825 y 840 respectivamente[232]. Para este trabajo de revisión y amplificación, además de pasiones y vidas de santos, el diácono lionés se ha servido abundantemente de los datos que le ofrecen las fuentes

225 *Lat.* 5254 de la Bibliothèque Nationale de París.

226 Cuatro folios de finales del siglo X o principios del XI, añadidos en el manuscrito de la Santa Cruz (*ms. lat.* 5554 de la Bibliothèque Nationale de París), presentan indicios de tratarse de un estadio más primitivo de evolución del anónimo lionés que el de la recensión *M*, mucho más amplia. Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 223-225. 246-247.

227 Cf. *Ibidem*, 247-250.

228 Cf. *Ibidem*, 250.

229 *Lat. 10158* de la Bibliothèque Nationale de París.

230 *Lat. 10018* de la Bibliothèque Nationale de París. Entre estos dos estadios de escritura *M* y *ET*, Quentin indica algunos manuscritos que representan un testimonio de un estado del texto menos avanzado que los manuscritos de Echternach y Toul, donde se encuentran ya presentes todas las adiciones. Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 223-246.

231 Cf. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, 41. No obstante la dificultad, expresada por Quentin, de conocer con precisión la parte de Floro en este trabajo de revisión («Il est impossible de le définir exactement»), el autor, después de un intenso trabajo de análisis concluye: «il y a lieu [ ] de désigner sous le nom de Martyrologe de Florus l'ensemble de nos recensions *M* et *ET*.", en: Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 407.

232 Cf. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, 41.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 64 20/05/19 20:19

literarias de los autores eclesiásticos, así como de un uso constante del martirologio jeronimiano tanto para añadir nuevas noticias o detallar indicaciones topográficas, como de fuente de inspiración para asignar una fecha que no encontraba en los propios escritos de los que había tomado el nombre de algunos personajes[233].

1.2.2.4. El martirologio de Adón[234]

Esa línea progresiva de evolución del martirologio alcanza un punto desafortunado, desde un punto de vista crítico, en la obra de Adón[235], un monje francés elegido como arzobispo de Vienne en el 860, donde residirá hasta su muerte († 875). Durante su estancia en Lyon, los diez años anteriores a su traslado a la sede de Vienne, Adón llevará a cabo una profunda revisión del martirologio de Floro añadiendo 197 elogios y modificando 188 de un modo absolutamente personal, con el fin de presentar el primer martirologio que cubre todos los día del año. Para ello, se ha tomado la libertad de desplazar las fechas al azar, redactar desmesurados nuevos elogios o completar los ya existentes, reproduciendo a veces textualmente las fuentes de que se sirve, inventar numerosos detalles, que no se encuentran en las fuentes que utiliza, confundir los homónimos que encontraba y multiplicar las afirmaciones arbitrarias[236].

---

233 Aunque no se trata de una elección arbitraria de la fecha, sino guiada por un cierto criterio de homonimia cuando el jeronimiano no aporta el dato seguro, esto ha provocado en ocasiones la datación errónea de algunos santos al interno de su martirologio: "il y a, dans la recension *M*, un bon nombre de fautes, mais pas de choix absolument arbitraires. Le rédacteur utilise comme il peut les sources diverses qu'il a entre les mains, il s'attache surtout au martyrologe hiéronymien, et, en cela, il a raison, mais souvent cet instrument peu maniable l'induit en erreur», en: Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 382.

234 Cf. *Le Martyrologe d'Adon*, ed. Dubois – Renaud.

235 Cf. A. Bugnini, "Martirologio", en: P. Paschini (coord.), *Enciclopedia Cattolica* VIII (Città del Vaticano 1952) 253. Los juicios negativos acerca de la intervención de Adón y su contribución al desarrollo de los martirologios quedan resumidos en las palabras de Leclercq: «il a contribué dans une mesure considérable à troubler les traditions des martyrologes, et on retrouve son influence néfaste dans presque toutes les questions qui ont le plus embarrassé les historiens», en: Leclercq, "Martyrologe", 2609.

236 Cf. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, 42-43; Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 485-649; Fusco, "Il Martirologio: una 'rassegna' della santità", 197.

Ediciones Universidad San Dámaso

A las críticas suscitadas por su obra[237], Adón va a responder unos años más tarde, poco antes del 865, con una nueva recensión del martirologio[238] en la que, con el fin de acreditar su trabajo, antepone un prefacio donde justifica ante el lector las fuentes y objetivos de su obra:

a) cubrir los días vacantes en el martirologio de Floro;
b) recurrir a los pasionarios para este fin y para reescribir y ampliar los elogios ya existentes de forma que en un único libro se pueda tener de la manera más completa posible todo un sistema de lecturas sobre los mártires que alimenten la piedad y que, de otro modo, habría que buscar en numerosos libros;
c) y solucionar la confusión existente en los calendarios a propósito de la fecha asignada a los santos, recurriendo para ello a una fuente fundamental: un venerable y antiguo martirologio (*venerabile perantiquum martyrologium*) de origen romano al que ha tenido acceso.

El recurso a este antiguo martirologio romano, conocido como *Vetus* o *Parvum romanum*, no es, como Dom Quentin ha brillantemente desenmascarado[239], sino un modo de proceder tendencioso para dar consistencia y autoridad a su creación. En palabras del estudioso benedictino: "Adon lui-même a inventé de toutes les pieces ce pretendu document romain"[240]. En realidad, ese falso martirologio romano no es otra cosa que una creación de Adón a partir de la segunda recensión del martirologio de Floro a la que, con procedimientos tendenciosos, se han añadido algunas noticias tomadas de pasionarios, personajes tomados de la Biblia y algunos autores eclesiásticos, eliminando un

237 De esta primera recensión del martirologio de Adón, escrita hacia el 855, no ha llegado ningún manuscrito. El estudio del contenido de este texto ha sido llevado a cabo por Dom Quentin comparando los manuscritos de la segunda recensión con los de la segunda familia y con el martirologio de Usuardo.

238 El testimonio más antiguo de esta segunda recensión, de finales del siglo IX o principios del X, se contiene en el *ms*. 454 de la Stiftbibliothek de San Gall.

239 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 409-464. 649-672.

240 *Ibidem*, 480.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 66 20/05/19 20:19

buen número de santos de origen inglés, francés y español, para reemplazarlos por mártires romanos o personajes de la antigüedad cristiana, y cambiando un buen número de fechas, con el fin de presentar la apariencia de un documento antiguo de proveniencia romana[241].

Esta segunda recensión, que se caracteriza además por el añadido de datos acerca de los papas extraídos del *Liber Pontificalis*, se verá finalmente completada antes de su muerte, en el 875, en una tercera intervención caracterizada por la inserción de un número considerable de obispos y santos de Vienne, donde residirá como arzobispo en la última etapa de su vida[242].

1.2.2.5. El martirologio de Usuardo[243]

El éxito del texto de Adón favoreció pronto su difusión, frecuentemente en forma de ediciones abreviadas, que trataban además de corregir el desequilibrio provocado por algunos elogios exageradamente prolijos y otros reducidos a unas pocas líneas o simples menciones. En esta línea se presenta, en cierto modo, el martirologio compuesto hacia el 860 por Usuardo († 877), un monje benedictino de Saint-Germain-des-Près de París, en quien el desarrollo de los martirologios históricos alcanza un punto significativamente nuevo.

Usuardo fundamentalmente trata de reducir y hacer accesible un texto destinado a la lectura pública y que ha visto cómo el espesor de los elogios, especialmente con Adón, se ha incrementado en modo exorbitante. Por ello, abrevia 184 elogios desmesurados de Adón y otros 250 compuestos por Floro o

241 Cf. *Ibidem*, 464; Aigrain, *L'hagiographie*, 61-62.

242 Los autores añaden a estas tres recensiones que hemos presentado una ulterior intervención sobre la obra de Adón de un escriba de Auxerre que dará origen a una segunda familia de manuscritos del martirologio. Consiste en la distribución, al interno del cuerpo del martirologio, de las 54 noticias que en la obra de Adón aparecían al inicio bajo el título de *Libellus de festivitatibus apostolorum et reliquorum qui discipuli aut vicini succesoresque ipsorum apostolorum fuerunt*, y que, en el día correspondiente del martirologio, solamente venían mencionados; además de algunos cambios de fechas, adiciones de santos de Auxerre y otros tomados del martirologio de Usuardo. Cf. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, 45; Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 475-476.

243 Cf. *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 67 20/05/19 20:19

heredados de Beda o el anónimo lionés, de los cuales 228 habían sido incorporados sin cambio por Adón. Pero no se conforma con esto, sino que, además de reducir el material ya existente, Usuardo añade a su obra 324 elogios nuevos[244].

La base de su compilación, sobre la que venía trabajando desde aproximadamente el 850, en que, siendo aún diácono, escribió una gramática donde citaba como ejemplos nombres de santos, reposa sobre la segunda recensión de Floro. No obstante, se servirá también más adelante de la primera recensión de la obra de Adón, que él confunde con un "segundo libro de Floro", para completar los días vacantes y, erróneamente, llevado de la confusión a propósito de la autoría del texto, para corregir muchas de las divergencias relativas a las fechas que encuentra en las fuentes que utiliza. Entre esas fuentes se encuentran el martirologio jeronimiano, del que toma directamente 125 menciones que no aparecen ni en Floro ni en Adón, y una serie interesante de noticias de santos españoles, entre los que destacan los mártires de la persecución árabe durante el segundo cuarto del siglo IX, resultado de su viaje a España en el 858 para buscar reliquias para su abadía[245].

En un momento ulterior a la composición del martirologio, porque Usuardo continuará retocando su obra hasta su muerte, en el año 877, dedicará su trabajo a Carlos el Calvo, nieto de Carlomagno[246]. Pero el fruto de su compilación se ha conservado, junto a un necrológico y una copia de la Regla de san Benito, en el libro capitular de su abadía de Saint-Germain-des-Près, en el manuscrito *lat*. 13745 de la Bibliothèque Nationale de París[247].

La homogeneidad interna del texto, su forma breve y sobria, que lo hacen adecuado a la lectura en el coro, y el extenso radio geográfico que abarca

244 Cf. Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, 45.

245 Cf. *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 93-96. 128-134; B. de Gaiffier, "Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard": *Analecta Bollandiana* 55 (1937) 268-283.

246 El texto de la carta dedicatoria, en: cf. *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 144.

247 Se trata de un manuscrito original que contiene una serie de retoques, adiciones y raspaduras sobre la primera recensión del martirologio. Este ejemplar, considerado por Dubois el arquetipo atribuible al mismo Usuardo, ha servido de texto base al estudioso benedictino para su edición crítica.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 68 20/05/19 20:19

provocaron una rapidísima difusión de la obra a lo largo de los siglos sucesivos[248], hasta el punto de considerar a Usuardo durante el Renacimiento como el autor por antonomasia del martirologio[249]. De hecho, la obra del monje francés constituye una línea de llegada del camino recorrido por los anteriores martirologios[250] y, al mismo tiempo, punto de partida del Martirologio Romano, del que será su fuente fundamental.

1.3. EL CALENDARIO RENOVADO DE TRENTO Y EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 1584

La época del Concilio de Trento (1545-1563) inaugura un nuevo periodo en la historia del calendario y del martirologio, pues la reforma litúrgica promovida por el Concilio producirá unos nuevos libros litúrgicos de carácter obligatorio para la Iglesia latina. De esta forma, se limita la independencia en materia litúrgica que desde los orígenes de la Iglesia habían tenido los obispos, dejando en manos de la Santa Sede cualquier cambio o adición posterior, especialmente con la creación, por parte del papa Sixto V, en 1588, de la Sagrada Congregación de Ritos, autoridad romana suprema en las cuestiones litúrgicas.

El Calendario y Martirologio Romano, fruto de la reforma posterior a Trento, se mantendrán vigentes, con los cambios propios de cada época e incluso con los intentos de reforma posteriores promovidos por algunos papas, hasta la nueva revisión litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II.

Ediciones Universidad San Dámaso

248 Cf. H. Grisar, "Le origini del Martirologio Romano": *La Civiltà Cattolica* 44/6 (1893) 297-298.

249 Cf. Fusco, "Il Martirologio: una 'rassegna' della santità", 197.

250 Dubois reconoce que en este recorrido se ha ido transformando (¿o habría que decir mejor "formando"?) la esencia misma del martirologio. En todo caso la obra de Usuardo «laisse entrevoir que, de son temps déjà, le martyrologe perdait son caractère de témoignage du culte des martyrs et des confesseurs pour se transformer en un catalogue de saints et un mémento d'histoire ecclésiastique», en: *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 117.

1.3.1. EL CALENDARIO DE PÍO V

Al tiempo del Concilio de Trento, la revisión de los libros litúrgicos y, con ellos, del calendario se sentía como una necesidad urgente de frente a la situación anárquica de éstos en la Iglesia latina.

1.3.1.1. Contexto del calendario previo al Concilio

Hasta la publicación del *Breviarium Romanum*, en 1568, y el *Missale Romanum*, dos años más tarde, la facultad de legislar en materia litúrgica recaía fundamentalmente sobre los obispos y los superiores de las órdenes religiosas exentas y de los monasterios. Si bien, como vimos más arriba, desde el siglo XIII la Orden Franciscana difunde el uso del Breviario y del Misal de la Curia Romana, con su correspondiente calendario, sin embargo, tanto en los calendarios, como en la ordenación de los libros y en los formularios para las misas y los oficios del breviario había todavía una variedad tal que constituían, en palabras de Jedin, una "selva disordinata di testi liturgici"[251].

La aparición de la imprenta y su importancia en la difusión de los libros litúrgicos no hizo sino contribuir a la confusión reinante, con la inclusión de los más variados calendarios por parte de los editores al interno de los breviarios y los misales. De hecho, como ha probado Frutaz analizando un grupo de doce ediciones diferentes del Misal Romano del último cuarto del siglo XV, es posible comprobar cómo el santoral y las celebraciones con formularios propios son sustancialmente idénticos mientras que los calendarios son diversos. A esto se añade que en una misma diócesis era posible encontrar varios misales editados en uso al mismo tiempo, con sus correspondientes calendarios[252].

251 H. Jedin, "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", en: Idem, *Chiesa della fede, Chiesa della storia. Saggi scelti* (Brescia 1972) 393. Un resumen de la situación histórica en que se encuentran los libros litúrgicos en vísperas del Concilio de Trento y algunos de los intentos de reforma previos, en: cf. *Ibidem*, 391-396.

252 Frutaz comprueba que, en la edición de los misales, es posible encontrar la inclusión de al menos cuatro tipos diferentes de calendarios con su correspondiente serie, más o menos amplia, de fiestas propias. Cf. A. P. Frutaz, "Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da san Pio V

Ediciones Universidad San Damaso

Laudemus.indd 70 20/05/19 20:19

La conclusión es, según este autor, que tanta variedad de libros litúrgicos y calendarios "doveva generare una vera babilonia nella celebrazione delle feste dei santi, anche là dove si seguiva il Messale Romano"[253].

Ante esta situación, ya desde finales del siglo XIV se escucharon algunas voces que pedían la promulgación de un calendario único, renovado y equilibrado en la relación entre fiestas de los santos y días feriales, que sirviese de base para la redacción de los *calendaria propria*. Tampoco faltaron sínodos y concilios provinciales que expresaron el deseo de reformar los libros litúrgicos adecuándolos a los de la Iglesia de Roma, aunque sin grandes resultados, porque la autoridad eclesiástica era incapaz de imponer esa unidad ni siquiera al interno de las propias diócesis o de las provincias eclesiásticas[254].

Algunas de las iniciativas de reforma partieron de la misma autoridad pontificia, como la creación de un breviario para la Orden de Clérigos Regulares ("Teatinos") que el papa Clemente VII (1523-1534) encomendó a uno de sus cofundadores, Gian Pietro Carafa, pero sin que llegase a ver la luz, o, más importante aún, la reforma del breviario que el mismo papa encarga al franciscano Card. Francisco Quiñones. La publicación en 1535 de este nuevo breviario, conocido como el *Breviarium Sanctae Crucis*, por la iglesia titular del Card. Quiñones, con la aprobación del papa Pablo III (1535-1549) alcanzará una difusión extraordinaria por su brevedad y simplicidad, también en lo que se refiere a la reducción de fiestas de los santos[255]. Pero, unido al éxito en la difusión, los opositores a esta reforma innovadora, entre los que se contaba

nel 1570", en: *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 sett. 1958)* (Italia Sacra 2; Padova 1960) 201-203; IDEM, "Sirleto e la riforma del Messale Romano di san Pio V": *Regnum Dei* 30 (1974) 98-99; GOÑI, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 117-118.

253 FRUTAZ, "Contributo alla storia della riforma del Messale", 203.

254 Cf. S. BÄUMER, *Histoire du Bréviaire* II (Paris 1905) 114-126. 152-153; JEDIN, "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", 392-393.

255 Goñi analiza las características del calendario del Breviario de Quiñones, en: cf. GOÑI, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 114-117.

Ediciones Universidad San Dámaso

el también español Juan de Arce y el mismo Carafa, nombrado papa en 1555 con el nombre de Pablo IV, lograron prohibir su publicación[256].

1.3.1.2. El Concilio de Trento y la reforma de los libros litúrgicos

En medio de este ambiente general de confusión, incentivado por los ataques de los reformadores protestantes contra la liturgia católica[257], se llega a la apertura del Concilio de Trento, el 13 de diciembre de 1545[258], donde, desde el primer periodo de las sesiones conciliares, no faltaron obispos sensibles a la cuestión de la reforma de los libros litúrgicos y del calendario, como la propuesta de Tommaso Campeggio de revisar el misal para hacerlo extensivo como misal unitario[259], ampliada a continuación al breviario por el Card. Cervini[260]. Estas voces en favor no sólo de la reforma, que se sentía como algo necesario, sino de la unificación de los libros litúrgicos y, con ellos, del calendario se recogen en algunos de los memoriales presentados al Concilio por parte de las diversas naciones. Un significativo ejemplo de éstos es el memorial español presentado a los legados conciliares en 1562, donde se pide la elaboración de un breviario y un misal unificados para todas las iglesias, respetando, no obstante, los oficios y las misas propias dedicadas a los santos de cada diócesis, incorporados en un breve apéndice[261].

256 Cf. Bäumer, *Histoire du Bréviaire* II, 126-149; R. M. Leikam, "La Liturgia delle Ore nel Rito Romano", en: Chupungco, *Scientia Liturgica* V, 103-106.

257 Cf. Jedin, "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", 393.

258 La historia del Concilio ha sido estudiada por Jedin, en: H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, 4 vol. (Biblioteca de Teología de la Universidad de Navarra 11; Pamplona 1972-1981). Un resumen de las cuestiones relativas a la liturgia presentes en los tres periodos de actividad conciliar, en: cf. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente*, 360-370.

259 Cf. *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum* V. *Actorum pars altera*, ed. Societas Goerresiana (Friburgi Brisgoviae 1911) 25.

260 Cf. *Ibidem*, 27; Jedin, "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", 399-400.

261 "Videatur, an expediret unum breviarium et unum missale fieri, quod ad omnes ecclesias deserviret, exceptis sanctis cuiusque dioceseos, de quibus in brevi libello posset notari varietas.", en: *Concilium Tridentinum* XIII. *Tractatuum pars altera, volumen prius*, ed. Societas Goerresiana (Friburgi Brisgoviae 1967) 627. A excepción del memorial del episcopado francés, que deseaba conservar la potestad de legislar sobre los libros litúrgicos, todas las propuestas nacionales contenían alusiones

Ediciones Universidad San Dámaso

El 24 de junio de 1562 los legados comunicaron al Card. Carlos Borromeo la intención de formar un grupo encargado de la reforma del misal y del breviario, de modo que éste les envió una serie de trabajos previos elaborados durante el pontificado de Pablo IV, entre los que se contaban materiales para un nuevo breviario y un misal, así como un calendario y otros trabajos preparatorios, junto con un manuscrito del *Sacramentarium Gregorianum*. Aunque la constitución de esta comisión de reforma no figura en las actas oficiales, el diario personal del obispo de Salamanca, Pedro González de Mendoza, da a entender que ésta se puso en marcha y refleja a su vez el sentir de muchos en el Concilio acerca de la reforma:

> Se han nombrado ahora comisionados o diputados a fin de confeccionar un misal reformado y un breviario, lo cual no sería pequeña ventaja en vista de la gran diversidad que existe en este campo, en que debiera reinar más la unidad que en todas las demás cosas; pero temo que no llegue a nada, porque ha comenzado tan tarde[262].

Los temores del obispo de Salamanca eran una realidad, porque la urgencia por concluir las sesiones conciliares hicieron que, aunque al tiempo del Concilio se diese inicio a la reforma de los libros litúrgicos, sin embargo no fuese él quien lo llevase término, sino que se encomendase su realización a la autoridad de la Sede Apostólica. En la última sesión conciliar, la sesión XXV del 5 de diciembre de 1563, el Concilio decide la creación de un *Missale Romanum* y un *Breviarium Romanum* obligatorios para toda la Iglesia, sustrayendo así esa reforma a las iniciativas de reforma de carácter particular y poniéndola en manos del Papa, y ofreciendo a su vez algunas directrices para

a la reforma del misal y del breviario. Cf. JEDIN, "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", 407-409; IDEM, *Historia del Concilio de Trento* IV/2, 368.

262 Citado en: JEDIN, *Historia del Concilio de Trento* IV/2, 369. El silencio de las actas oficiales al respecto podría deberse, según Jedin, al hecho de que no se trató la cuestión explícitamente en ninguna sesión, sino que la tarea pasó directamente de los legados a una comisión ya existente, probablemente a la del Índice o la del Catecismo. Cf. IDEM, "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", 415.

Ediciones Universidad San Dámaso

orientar los futuros trabajos reformadores[263]. Entre éstas se contaban la eliminación de elementos introducidos durante el medievo procedentes de la piedad privada y de claro sabor legendario (prefacios, secuencias, himnos, lecturas hagiográficas,…) o la creación de un *ordo missae* y de rúbricas generales de carácter obligatorio, y, en lo que se refiere al calendario, una exhortación a dar un mayor margen al año litúrgico, a los domingos y a las ferias, disminuyendo considerablemente las fiestas de los santos que lo colapsaban. Esta decisión centralizadora y simplificadora de la liturgia no debía impedir que se mantuviese el patrimonio litúrgico de las diócesis o las órdenes religiosas, con la inclusión de sus elementos propios[264].

A los miembros de la comisión elegidos durante el Concilio, el papa Pablo IV añadirá, en 1564, otros especialistas afincados en Roma, al igual que su sucesor, Pío V, acrecentó el número de miembros para llevar a término la empresa cuanto antes[265]. Aunque no se ha podido concretar el número y los nombres de todos los que colaboraron en la comisión ni las actas relativas al trabajo que realizaron[266], sí es notorio el papel que desempeñó en los trabajos de reforma el Card. Guglielmo Sirleto[267].

---

263 Cf. *Concilium Tridentinum* IX. *Actorum pars sexta*, ed. Societas Goerresiana (Friburgi Brisgoviae 1924) 1106.

264 Cf. Jedin, "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", 415-416; Idem, *Historia del Concilio de Trento* IV/2, 369-370.

265 Pío V, en la bula de publicación del *Breviarium Romanum*, recuerda brevemente los precedentes de la reforma y los *docti*, *pii* e *idonei viri* que trabajaron en ella. Cf. Pius V, "Bulla *Quod a nobis* (9 iulii 1568)", en: *Breviarium Romanum. Editio Princeps (1568)*, ed. anast. M. Sodi – A. M. Triacca (MLCT 3; Città del Vaticano 1999) 3-6.

266 Jedin menciona a los arzobispos de Lanciano y Zara, al obispo de Módena, al dominico Foreiro y a, el ya por entonces Cardenal, Guglielmo Sirleto. Cf. Jedin, *Historia del Concilio de Trento* IV/2, 370.

267 La actividad litúrgica de Sirleto fue muy fecunda tanto durante el tiempo del Concilio como en los trabajos de reforma posteriores. Entre sus contribuciones se cuentan, además de su participación en la reforma del Misal y Breviario Romano, también en los trabajos sobre la Vulgata y el Catecismo, en la revisión del Misal y el Breviario de la iglesia de santa Bárbara, en Mantua; del Breviario Ambrosiano, por encargo de san Carlos Borromeo; del Martirologio Romano, como presidente de la comisión, y del Ritual. Cf. Frutaz, "Contributo alla storia della riforma del Messale", 194-196. Para su implicación en la reforma del Misal Romano: cf. Idem, "Sirleto e la riforma del Messale Romano", 84-111.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 74 20/05/19 20:19

Concretamente, por lo que respecta a la elaboración del calendario, el análisis de Frutaz a partir de un incunable del *Missale secundum morem Sancte Romane Ecclesie*, conservado en la Biblioteca Vaticana[268], con las anotaciones y correcciones del propio Sirleto sobre el propio texto, han permitido conocer la propuesta del Cardenal para la reforma del misal y, en lo que nos interesa especialmente, del calendario. De este modo, trabajando sobre un calendario de la familia de los usados en la Basilica de Letrán hacia la mitad del siglo XII, con los añadidos posteriores, fundamentalmente de proveniencia franciscana[269], que fueron, como vimos, quienes difundieron este tipo de misal, Sirleto presentó una propuesta de reforma[270] que, con algunos cambios y adiciones por parte de la comisión, configuraría el Calendario Romano presente en la publicación del *Breviarium Romanum* de 1568[271].

1.3.1.3. El desarrollo del santoral, de Pío V al siglo XX

El *Calendarium Romanum* de Pío V, al decretar la obligatoriedad del *Missale Romanum* y el *Breviarium Romanum* para todas las iglesias particulares y

268 Se trata del *Missale secundum morem Sancte Romane Ecclesie* (Venecia 1497): *Inc*. IV,29 de la Biblioteca Apostolica Vaticana.

269 El mismo Sirleto declara su propósito de configurar un borrador del calendario a partir del ya existente, anotando, al inicio del mes de enero: *Kal.[endarium] pro breuiario*. Cf. la fotografía de esta página del misal, en: Frutaz, "Contributo alla storia della riforma del Messale", 196, tab. I. Antes del descubrimiento de Frutaz, dos discípulos de Klauser habían llegado a la conclusión de que detrás de la reforma del calendario se encuentra sustancialmente un calendario de la época de Gregorio VII, tomado como punto de referencia para la elaboración del nuevo, publicando el resultado de sus análisis en: cf. E. Focke – H. Heinrichs, "Das Kalendarium des Missale Pianum von Jahre 1570 und seine Tendenzen": *Theologische Quartalschrift* 120 (1939) 383-400. 461-469. De este modo, se consideraba que "la era tridentina consideró a este papa como el ejemplar exponente y el defensor decisivo de las más antiguas tradiciones romanas en el umbral del periodo centralista de la liturgia occidental", en: Klauser, *Breve historia de la liturgia occidental*, 107-109.

270 El análisis de los cambios introducidos por Sirleto al *Missale secundum morem Sancte Romane Ecclesie* y su recepción o no por parte de la comisión de reforma, en: Cf. Frutaz, "Contributo alla storia della riforma del Messale", 204-205.

271 Cf. *Breviarium Romanum* (1568) 11-22. Dos años después, el *Missale Romanum* de 1570 corrigió algunos errores del Calendario Romano que se detallan en: M. Sodi – R. Fusco, "Introduzione", en: *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*, ed. anast. M. Sodi – A. M. Triacca (MLCT 2; Città del Vaticano 1998) XXXIII-XXXV.

Ediciones Universidad San Dámaso

órdenes religiosas del Rito Romano[272], se constituía oficialmente en el punto de partida del Calendario Romano general. Sirleto y la comisión encargada de la reforma habían llevado a cabo un importante trabajo de revisión y liberación de la sobrecarga que, en aquel momento, sofocaba el ciclo temporal con las numerosas fiestas de santos[273]. Por lo que se refiere a la veneración de los santos del Antiguo Testamento, únicamente se conservó la antigua memoria de los mártires Macabeos, el 1 de agosto, como una *commemoratio* en el día de san Pedro *in Vincoli*, que era celebrada con categoría de *duplex*[274].

Sin embargo, el Calendario promulgado por Pío V no tardaría mucho tiempo en verse alterado, no solamente con la progresiva introducción de nuevos santos, sino también, no muchos años después, en 1602, bajo el pontificado de Clemente VIII (1592-1605), con una distinción más precisa de los grados celebrativos y un aumento casi constante de éstos en las celebraciones de los santos[275]. Basta echar una mirada a las tablas elaboradas por quienes han estudiado el desarrollo del Calendario Romano –desde Pío V hasta la publicación,

272 "Omni itaque alio usu, quibuslibet, ut dictum est, interdicto, hoc nostrum Breuiarium, ac precandi psallendique formulam in omnibus uniuersi orbis ecclesiis, monasteriis, ordinibus et locis, etiam exemptis, in quibus officium ex more et ritu dictae Romane Ecclesiae dici debet, aut consueuit, falua praedicta institutione, uel consuetudine praedictos ducentos annos superante, praecipimus obseruari.", en: Pius V, *Quod a nobis*, en: *Breviarium Romanum* (1568) 4-5.

273 El Calendario de 1568 no solamente había suprimido un importante número de fiestas, sino que además había reducido considerablemente el número de dobles, de modo que el domingo pudiese ser celebrado frecuentemente, también durante el tiempo después de Pentecostés. Un análisis de las principales características del Calendario Romano de Pío V, en: cf. Goñi, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 127-133.

274 Cf. *Breviarium Romanum* (1568) 18. 827-829; *Missale Romanum* (1570) 521-522.

275 Cf. Bäumer, *Histoire du Bréviaire* II, 270-276; G. Löw, "Calendario della Chiesa Universale", en: P. Paschini (coord.), *Enciclopedia Cattolica* III (Città del Vaticano 1949) 365. En el Calendario de Pío V el domingo tiene preferencia sobre las celebraciones de grado semidoble, mientras que, a partir sobre todo de mediados del siglo XVII se multiplican cada vez más las fiestas dobles y las celebraciones *de tempore* se ven sistemáticamente suplantadas por las de los santos. Hasta la reforma de Pío X, una fiesta podía entrar en el calendario instituyéndola *ad libitum* antes de que llegara a hacerse obligatoria; además, por lo general, la fiesta de un santo comenzaba por tener la categoría de semidoble *ad libitum* para desarrollarse después como obligatoria y alcanzar en muchas ocasiones el grado de doble. Cf. P. Jounel, «Les développements su sanctoral romain de Grégoire XIII a Jean XXIII»: *LMD* 63bis (1960) 74; Idem, *Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romaine* (BEL Subsidia 36; Roma 1986) 21.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 76 20/05/19 20:19

durante el pontificado de Juan XXIII, del nuevo Código de Rúbricas del Breviario y del Misal Romano[276], en 1960, y del *Missale Romanum* de 1962–, para darse cuenta del progresivo aumento que ha ido sufriendo en los cuatro siglos que separan la reforma que sigue al Concilio de Trento y la última reforma, en vísperas del Concilio Vaticano II[277]. No obstante, la inclusión de nuevos nombres de santos del Antiguo Testamento en el calendario no ha estado jamás presente entre los cambios producidos por los papas que han intervenido sobre el mismo en este periodo de tiempo, ni siquiera entre aquellos que, como León XIII, con una clara voluntad de apertura ecuménica enriquecieron y universalizaron el Calendario Romano con la incorporación de importantes santos venerados en el Oriente cristiano[278]. La asimilación de santos veterotestamentarios, presentes en las diversas tradiciones de Oriente, podría haber sido también ocasión para esa búsqueda de un punto de encuentro de la Iglesia latina con el Oriente cristiano en torno a la santidad.

1.3.2. EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 1584

En el caso del martirologio, la reforma de este libro litúrgico tardó unos años más en comenzar, no bajo el pontificado de Pío V sino de su sucesor,

---

276 Cf. Sacra Congregatio Rituum, "Rubricae Breviarii et Missalis Romani": *AAS* 52 (1960) 597-705, precedida del Motu proprio del papa Juan XXIII, en: cf. Ioannes XXIII, "Motu proprio *Rubricarum instructum* (25 iulii 1960)": *AAS* 52 (1960) 593-595. Jounel analiza los rasgos más significativos del nuevo *Codex Rubricarum*, que se centra fundamentalmente en tres aspectos: la afirmación de la primacía del ciclo temporal sobre el santoral, los cambios y reducciones efectuados al Calendario y una simplificación y mayor uniformidad en la gradualidad de las fiestas, en: P. Jounel, "La célébration des fêtes des saints selon le nouveau code»: *LMD* 63bis (1960) 63-73.

277 Cf. Löw, "Calendario della Chiesa Universale", 365-371 (de Pío V hasta el año 1949); Jounel, "Les développements su sanctoral romain", 74-81 (hasta la promulgación del nuevo Código de Rúbricas); Idem, "L'évolution du Missel Romain de Pie IX à Jean XXIII (1846-1962)": *Not.* 14 (1978) 247-257; Idem, *Le renouveau du culte des saints*, 22-31; Goñi, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 554-591.

278 Es el caso de los santos Cirilo y Metodio (5 de julio; trasladada en 1897 al día 7), evangelizadores del mundo eslavo; de san Josafat (14 de noviembre), mártir de la unidad en Rusia; san Justino (14 de abril), originario de Palestina, y algunos de los Doctores de la Iglesia orientales: san Cirilo de Jerusalén (18 de marzo), san Cirilo de Alejandría (9 de febrero) y san Juan Damasceno (27 de marzo). Cf. Jounel, *Le renouveau du culte des saints*, 29.37.

Ediciones Universidad San Dámaso

Gregorio XIII (1572-1585). La popularidad del martirologio, especialmente en la versión de Usuardo, se había extendido sorprendentemente con la invención de la imprenta, permitiendo la difusión de un variadísimo número de ediciones a partir de la segunda mitad del siglo XV, muchas de ellas con numerosos errores en la transmisión del texto o con arbitrarias alteraciones del mismo[279]. Esta multiplicación de los martirologios condujo al papa Gregorio XIII a promover la elaboración de un martirologio corregido que pudiese ser ofrecido a toda la Iglesia, tal y como ya se había hecho con otros libros litúrgicos[280].

1.3.2.1. La formación del primer martirologio universal

Para llevar a cabo una tal empresa, el Papa nombró una comisión presidida por el Card. Guglielmo Sirleto, que, como acabamos de ver, había colaborado en la reforma del Breviario y del Misal[281] y era responsable a su vez del comité de reforma del calendario juliano. Los trabajos de la comisión comenzaron a mediados de 1580[282] y de ella formaban parte, entre otros, hombres de la talla del erudito oratoriano Cesare Baronio, el toledano Pedro Chacón, que había sido llamado de la Universidad de Salamanca para colaborar en la reforma del calendario, Giovanni Battista Bandini y Curzio de Franchi, que habían también colaborado con el Card. Sirleto en la reforma del Breviario, y el humanista Latino Latini[283].

El martirologio de Usuardo fue, a causa de la autoridad y difusión que había adquirido, la base sobre la cual la comisión trabajó en la redacción del nuevo martirologio. También se dispuso de una traducción latina de un menologio griego, de diversos calendarios de iglesias particulares, fundamentalmente

279 Cf. Grisar, "Le origini del Martirologio Romano", 298.

280 Cf. P. Paschini, "La reforma Gregoriana del Martirologio Romano": *La Scuola Cattolica* 51 (1923) 198.

281 Cf. Goñi, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano*, 123-126.

282 Cf. Paschini, "La reforma Gregoriana del Martirologio Romano", 203.

283 Cf. *Ibidem*, 199. No obstante, no ha sido posible aún conocer la identidad de todos los miembros que formaban la comisión gregoriana, así como tampoco reconstruir el proceso de trabajo que ésta desempeñó y la implicación concreta de cada uno de ellos. Cf. G. A. Guazzelli, "Baronio attraverso il *Martyrologium Romanum*", en: G. A. Guazzelli – R. Michetti – F. Scorza Barcellona (dirs.), *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica* (Studi e Ricerche 29; Roma 2012) 70.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 78 20/05/19 20:19

italianas, que permitían acrecentar el número de elogios con nombres de santos posteriores al siglo IX, y de algunas fuentes de carácter histórico-literario, como los *Diálogos* de san Gregorio Magno[284].

El primer resultado de los trabajos de la comisión estuvo vinculado a la reforma del calendario juliano[285] que el papa Gregorio XIII sancionaba con la bula *Inter gravissimas*, del 24 de febrero de 1582[286]. Como la lectura pública del martirologio anunciaba también la luna correspondiente al día, según el sistema de letras y cifras que se indica en el mismo texto al inicio de cada día, era necesario coordinar el nuevo texto con la reforma del calendario. Por ello, en ese mismo año, se publicaba un extracto del martirologio que abarca la parte final del año, a partir del día 15 de octubre[287], es decir, la parte afectada por la reforma gregoriana del calendario[288]. El texto completo del martirologio, sin embargo, vio la luz al año siguiente, en 1583, en dos sucesivas ediciones provisionales que todavía no contaban con el reconocimiento oficial de la autoridad pontificia y que aún tendrían que ser corregidas en algunos de sus contenidos[289].

La *editio princeps*[290] fue publicada al año siguiente, promulgada con la Constitución Apostólica *Emendato iam Kalendario*[291], en la que el Papa

284 Cf. Aigrain, *L'hagiographie*, 94-96; Bugnini, "Martirologio", 254; Sodi – Fusco, "Introduzione", XXXIII.

285 Una presentación de esta reforma, en: cf. *Más allá del calendario. Del tiempo cotidiano al tiempo de Dios* (Cuadernos Phase 202; Barcelona 2011) 12-17.

286 Cf. Gregorius XIII, "Bulla *Inter gravissimas* (24 februarii 1582)", en: *Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio, cui accessere Pontificum omnium Vitae, Notae et Indices opportuni, opera et studio Caroli Cocquelines* IV/4. *Ab anno X Gregorii XIII usque ad annum III Sixti V, scilicet ab anno 1581 ad 1588* (Romae 1747) 10-12.

287 Cf. *Martyrologium Romanum ab Idibus octobris anni correctionis MDLXXXII usque ad finem eiusdem anni Gregorii XIII Pontificis Maximi iussu editum* (Romae 1582).

288 La reforma preveía la supresión de diez días del mes de octubre de ese mismo año, del 5 de octubre hasta el 14 del mismo mes, ambos inclusive, de manera que el día siguiente a la fiesta de san Francisco (4 de octubre) correspondería al 15 de octubre, y en él se celebraría la fiesta de los santos Dionisio, Rústico y Eleuterio, con la conmemoración de san Marcos, papa y confesor, y de los santos Sergio, Baco, Marcelo y Apuleyo, mártires. Cf. Gregorius XIII, *Inter gravissimas*, nº 7.

289 Cf. Paschini, "La reforma Gregoriana del Martirologio Romano", 278-279.

290 Cf. *Martyrologium Romanum. Editio Princeps (1584)*, ed. anast. M. Sodi – R. Fusco (MLCT 6; Città del Vaticano 2005). En adelante: *MarR-1584*.

291 Cf. *MarR-1584*, 3-5.

Ediciones Universidad San Dámaso

establece por primera vez su carácter de libro oficial y obligatorio para su uso en el oficio coral y prohibía cualquier adición o cambio, de modo que los santos no elencados en el *Martyrologium Romanum* venerados en las iglesias particulares tendrían que ser incluidos en libros aparte[292]. Al mismo tiempo, el Papa subrayaba cómo la tarea de uniformar el martirologio al nuevo computo del calendario resultante de la reforma, así como la de realizar el trabajo sobre sólidas bases históricas, fue llevada a cabo por una comisión de expertos (*per eruditos viros*)[293].

El texto con los elogios para los días del año estaba precedido, además de la Constitución, de una explicación para enunciar la luna correspondiente al día (*pronuntiatio lunae*), con las diversas tablas, las rúbricas para su lectura en el coro y una pequeña antología de textos patrísticos, mientras que las lecturas para las diversas ocasiones y festividades del año y las notaciones musicales, seguidas del índice de los nombres de los santos, cerraba la obra.

1.3.2.2. La inserción de la *Tractatio* y las *Notationes* y la obra de Cesare Baronio

No obstante, la publicación de 1584 no cerró la historia de la redacción del nuevo y oficial *Martyrologium Romanum*. Dos años más tarde, bajo el pontificado de Sixto V (1585-1590), como respuesta a las críticas suscitadas a la obra, aparecía una nueva edición[294] que añadía dos nuevas secciones: la *Tractatio de Martyrologio Romano*, una introducción histórico-apologética de este libro litúrgico[295], y las *Notationes*, notas explicativas colocadas al final de cada día referidas a cada uno de los elogios en las que, entre otros datos, se

292 "Mandamus igitur omnibus […] ut in peragendo diuino in Choro officio, omni alio Martyrologio amoto, hoc tantum nostro utantur, nulla re adita, mutata, adempta. Si quos alios habuerint Sanctos in suis Ecclesiis, […] eos in hoc librum ne inferant, sed separatim descriptos habeant", en: *Ibidem*, 4.

293 Cf. *Ibidem*, 3.

294 Cf. *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum. Accesserunt Notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii Presbytero* (Romae 1586).

295 El texto de la *Tractatio* será reproducido en todas las ediciones siguientes hasta la reforma del Concilio Vaticano II.

Ediciones Universidad San Dámaso

indicaban las correspondientes fuentes en los martirologios históricos medievales, los documentos litúrgicos, hagiográficos e históricos referidos al culto del santo o la información acerca de los monumentos y lugares de culto ligados al santo celebrado en el elogio[296].

La redacción de la *Tractatio* como de las *Notationes* fueron en buena parte obra de Baronio, sobre la base del trabajo de la comisión de reforma. Sin embargo, a partir de este momento, Baronio asumiría un papel preponderante sobre los contenidos y los procesos de edición del *Martyrologium Romanum* en las correcciones de las ediciones sucesivas de 1589 y 1598, que introdujeron variantes tanto en los elogios como en el texto de las *Notationes*[297].

1.3.2.3. Nuevas ediciones entre los siglos XVII y XX

Un factor que influyó en los cambios operados ya en las ediciones que siguieron a la edición de 1586 y a todas las que seguirán en los siglos sucesivos, fue sin duda la creación de la Sagrada Congregación de Ritos por parte del papa Sixto V en 1588. De ella dependerán los procesos de canonización y el reconocimiento del culto y de las prácticas litúrgicas[298], tanto a nivel universal como local, de modo que las nuevas incorporaciones de santos y, más adelante, también de beatos[299], y los cambios que se lleven a cabo en el Calendario Romano tendrán su reflejo en el Martirologio Romano[300].

296 Cf. Guazzelli, "Baronio attraverso il *Martyrologium Romanum*", 69. 85-86.

297 Para la evolución del *Martyrologium Romanum* en las ediciones de 1589, publicada en Anversa, y la *tertia editio* de 1598, en la Tipografía Vaticana, y la implicación de Cesare Baronio en las nuevas publicaciones, cf. *Ibidem*, 92-100.

298 Cf. G. Löw, "Canonizzazione", en: Paschini, *Enciclopedia Cattolica* III (Città del Vaticano 1949) 591.

299 La distinción entre la beatificación y la canonización, con los respectivos procesos que las acompañan y la diversa extensión del culto que las caracterizan, se desarrolla a lo largo de la primera mitad del siglo XVII, alcanzando una neta distinción hacia el final del pontificado de Urbano VIII. Cf. G. Löw, "Beatificazione", en: Paschini, *Enciclopedia Cattolica* II (Città del Vaticano 1949) 1096-1097.

300 Cf. Guazzelli, "Baronio attraverso il *Martyrologium Romanum*", 93-94.

Ediciones Universidad San Dámaso

1.3.2.3.1. Las ediciones de Urbano VIII (1630) e Inocencio XI (1681)

La influencia de Baronio se dejó sentir aún después de su muerte, en 1607[301]. Con el objetivo de llevar a cabo una revisión del Breviario y del Martirologio Romano, que a su vez permitiese concordar estos dos libros litúrgicos, el papa Urbano VIII (1623-1644) nombró una comisión de reforma vinculada a la Sagrada Congregación de Ritos[302] que trabajará a lo largo del año 1628 corrigiendo algunos errores, añadiendo los nombres de los santos canonizados recientemente y colocando en el primer puesto de cada día aquellos cuyo oficio era entonces obligatorio[303].

En esta nueva versión, publicada en 1630, se incorporaron, a través de la propuesta de otro presbítero oratoriano, Giacomo Volponi, algunas de las últimas integraciones y correcciones que Baronio había aportado al texto del Martirologio Romano en los últimos años de su vida[304]. Esta vinculación de la revisión a la figura de Baronio y, especialmente, a su obra funda-mental, los *Annales Eclessiastici*, que se habían convertido por aquella época en una especie de síntesis oficial de la Historia de la Iglesia, trataba de garantizar la autoridad histórica del *Martyrologium Romanum*[305]. Sin embargo, ni ésta ni la

301 Ya antes de su muerte, en el año 1602 se había publicado en Roma otra edición, fruto de la petición del abad del monasterio español de Cardeña a la Sagrada Congregación de Ritos con el fin de incluir la mención de los 200 monjes benedictinos mártires en el 834, en tiempos de la dominación musulmana. Pero esta edición, con la inclusión del elogio el 6 de agosto, después de que Baronio examinase y aprobase la cuestión, se vendió enteramente en España. Cf. Bugnini, "Martirologio", 256.

302 Los miembros de la comisión, en: cf. J. Tellechea Idígoras, "Para la historia del martirologio. Las correcciones de 1628 bajo Urbano VIII": *Scriptorium Victoriense* 1 (1954) 68; B. de Gaiffier, «L'édition du Martyrologe Romain de 1630 sous Urbain VIII. Renseignements inédits": *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 36 (1982) 111.

303 Las sesiones de trabajo y las normas generales establecidas para el mismo, en: cf. Tellechea Idígoras, "Para la historia del martirologio", 68-69.

304 Cf. Guazzelli, "Baronio attraverso il *Martyrologium Romanum*", 100-103.

305 Cf. *Ibidem*, 105. Esta relación con Baronio y los *Annales Ecclesiastici* aparece ya en el propio subtítulo de la obra: *Martyrologium Romanum Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum et Urbani VIII auctoritate recognitum. Accesserunt Notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii Presbytero, S.R.E. Card. Tit. SS. Nerei et Achillei, Bibliothecario Apostolico. Postrema vero haec editio post eius obitum, nonnulla exhibet, quae addenda, vel mutanda auctor ipse notaverat. Novissime additae sunt notulae marginales per alium dictae*

Ediciones Universidad San Dámaso

sucesiva edición del 1681, comenzada por orden de Clemente X (1670-1676) pero publicada en tiempos de su sucesor, Inocencio XI (1676-1689), aportaron grandes mejoras, sino algunas pocas modificaciones y, fundamentalmente, la inclusión en el libro de los santos más recientes[306].

1.3.2.3.2. La inclusión de los beatos con Benedicto XIV

En 1748, por iniciativa del papa Benedicto XIV (1749-1758), se llevó a cabo una nueva revisión del Martirologio Romano precedida de una Carta Apostólica dirigida al rey de Portugal y el Algarve, Juan V, en la que se exponían la finalidad, los motivos de la publicación y la utilidad de esta nueva edición, y se estudiaban con detenimiento algunas cuestiones hagiográficas[307]. La novedad más señalada de la edición de Benedicto XIV reside, además de añadir los santos más recientes, en la inserción de algunos beatos que todavía no habían sido canonizados[308], novedad que venía ya indicada en el título de la obra: *in qua nonnulla Sanctorum nomina in praeteritis Editionibus omissa supplentur: Alia item Sanctorum et Beatorum nomina ex integro adduntur*[309].

Ediciones Universidad San Dámaso

Congregationis presbyterum loca Annalium eiusdem Baronii, ubi de sanctis fit mentio vel tempora quibus floruerunt, aut passi sunt, ex variis auctoribus indicantes (Romae 1630).

306 Cf. H. Laemmer, *De Martyrologio Romano. Parergon historico-criticum* (Ratisbonae 1878) 91-92; Fusco, "Il Martirologio: una 'rassegna' della santità", 200.

307 Tales eran, por ejemplo, los casos de Clemente de Alejandría, Sulpicio Severo o los papas Teodoro y Siricio. Cf. "Sanctissimi Domini Nostri Benedicti XIV P.O.M. Litterae Apostolicae de Nova Martyrologii Romani Editione ad Joannem V Portugalliae et Algarbiorum Regem Illustrem", en: *Martyrologii Romani Gregorii XIII iussu editi Urbani VIII et Clementis X auctoritate recogniti Nova Editio a Sanctissimo Domino Nostro Benedicto XIV Pontifice Maximo aucta et castigata, in qua nonnulla Sanctorum nomina in praeteritis Editionibus omissa supplentur: Alia item Sanctorum et Beatorum nomina ex integro adduntur* (Romae 1749) VI-LXIX.

308 Hasta entonces el Martirologio Romano contenía únicamente los nombres de los santos y estaba explícitamente prohibido por parte de la Sagrada Congregación de Ritos la inserción de beatos que aún no habían sido canonizados. Así aparece en el Decreto del 31 de agosto de 1680, corroborando las intervenciones anteriores al respecto en las que se legislaba: "In Martyrologio Romano de novo imprimendo addendos esse Sanctos illos tantum, qui fuerunt canonizati, non autem qui declarati fuerint Beati post ultimam impressionem dicti Martyrologii", en: *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex Actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis Ss. Domini Nostri Leonis Papae XIII* I. *Ab anno 1588 num. 1 usque ad annum 1705 num. 2162* (Romae 1898) 348.

309 Cf. Laemmer, *De Martyrologio Romano*, 93-98.

1.3.2.3.3. Últimas ediciones previas a la reforma conciliar

Entre las intervenciones sucesivas en el libro del martirologio no se encuentran destacables mejoras, sino, fundamentalmente, la actualización del texto con los nuevos santos y beatos. Será entrado ya el siglo XX cuando el papa León XIII decida dar un nuevo paso creando, en el año 1902, una comisión histórico-litúrgica, presidida por Louis Duchesne y con Giovanni Mercati como secretario[310]. Por medio de ella, se pretendía disponer de un instrumento estable al interno de la Sagrada Congregación de Ritos, con un grupo estable de expertos y el apoyo de consultores de diversas naciones, para el estudio de las cuestiones históricas que afectaban a la hagiografía y la liturgia, que pudiese servir a una eventual revisión o reforma del Martirologio, el Breviario, el Misal o el Ritual[311].

El resultado será la publicación de una *editio typica*, aprobada por el papa Pío X, en el año 1913[312] que, a pesar de todo, no resultó muy diferente de la de Benedicto XIV, a no ser por algunos retoques en las fechas y el orden de las noticias o por las incorporaciones de los nuevos elogios de los últimos santos y beatos reconocidos por la Iglesia[313].

Ediciones Universidad San Dámaso

310 El Decreto de constitución de la *Commissio historico-liturgica*, con fecha de 28 de noviembre de 1902, en: Sacra Congregatio Rituum, "Acta Sanctae Sedis Sacram Liturgiam spectantia. II: Commissionis historico-liturgicae constitutio": *EL* 17 (1903) 18.

311 Cf. *Ibidem*, 18-19.

312 Cf. *Martyrologium Romanum Gregorii XIII iussu editum, Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum. Editio typica Vaticana auspice SS. D.N. Pio Papa X confecta, in qua Sanctorum et Beatorum exstant elogia a S. Rituum Congregatione ad haec usque tempora adprobata* (Romae 1913). La aprobación de la nueva *editio typica* se hizo con el Decreto del 23 de abril de 1913: cf. Sacra Congregatio Rituum, "Decretum Adprobationis Novae Editionis Martyrologii Romani": *AAS* 5 (1913) 278. Unos meses más tarde, en noviembre del mismo año, la Congregación de Ritos incorporó algunas *additiones et variationis* que se añadieron a una nueva edición publicada el 14 de enero de 1914 en cuyo Decreto de aprobación se hace mención de los cambios introducidos, pero conservando el mismo título la edición precedente. Los cambios y el Decreto de aprobación, en: Sacra Congregatio Rituum, "Additiones et variationis in Martyrologio Romano": *AAS* 6 (1914) 10-12.

313 Quentin atribuye las limitaciones a una revisión más profunda fundamentalmente a las críticas del Card. La Fontaine, por entonces secretario de la Congregación de Ritos, que se opuso a que los cambios fuesen muy numerosos y, sobre todo, a que se tocasen puntos que pudiesen resultar delicados. Cf. H. Quentin, "La correction du Martyrologe Romain": *Analecta Bollandiana* 42 (1924) 388.

A esta última edición seguirán en los decenios siguientes una serie de ediciones *post typicam*: una *prima*, aprobada por el papa Benedicto XV el 11 de enero de 1922, pocos días antes de su muerte, pero no publicada hasta dos años más tarde[314]; una *secunda*, de 1928, una *tertia*, de 1948, y finalmente, una *quarta*, en el año 1956, a la que se incorporaron algunas *Variationes* en 1960[315]. Las tres últimas ediciones no añadían sino los elogios de los santos más recientes, de modo que el Decreto de aprobación al que hacían referencia al inicio del libro era el del año 1922[316]. Esta edición, la *prima post typicam*, fue particularmente objeto de críticas, como la del benedictino Henri Quentin, que los bolandistas calificaron de *considerata et gravis*[317]. El eminente estudioso, tras afirmar algunos elementos que deberían tenerse presentes en una verdadera revisión del Martirologio (conjugar una crítica rigurosa con la consideración de la tradición, una preocupación por la historia de las noticias que se deben reformar y el conocimiento de sus fuentes, así como el respeto por las fórmulas heredadas de la antigüedad[318]), formula un duro juicio sobre la nueva edición[319], a la que considera una obra nueva y no

314 Cf. *Martyrologium Romanum Gregorii XIII iussu editum, Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum. Prima post typicam editio, propiis recentium Sanctorum Officiorumque elogiis explecta, a Santissimo Domino Nostro Benedicto Papa XV adprobata, Sacrae Rituum Congregationis curis impressa* (Romae 1922). La edición aparece a nombre del papa Benedicto XV y no de su sucesor, Pío XI, bajo cuyo pontificado había sido publicada, cuyo nombre, sin embargo, sí aparece en el elogio de san Ignacio, el 31 de julio. Según algunos estudiosos este hecho responde a que Pío XI no quería vincular su nombre a esta edición porque él mismo no valoraba el trabajo realizado. Cf. Bugnini, "Verso una riforma del *Martyrologium Romanum*?": *EL* 61 (1947) 93; Evenou, "D'un martyrologe à l'autre", 110; Quentin, "La correction du Martyrologe Romain", 405-406.

315 Cf. Sacra Congregatio Rituum, "Variationes in Martyrologio Romano": *AAS* 52 (1960) 722-729.

316 Cf. C. Braga – A. Bugnini (eds.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903-1963* (Roma 2000) 290.

317 Cf. *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae*, ed. H. Delehaye, XIV.

318 Cf. Quentin, "La correction du Martyrologe Romain", 391.

319 El experto hagiógrafo se expresa en los siguientes términos: «Pour qui parcourt dans cet état d'esprit la nouvelle édition du Martyrologe Romain portant la date de 1922, il faut avouer que l'impression est pénible. Pénible à cause du nombre et de la nature des changements opérés, pénible à cause de la permanence des erreurs les plus grossières, et du parti pris qui s'y révèle de tenir pour non

Ediciones Universidad San Damaso

simplemente una *editio prima post typicam*[320]. Dom Quentin temía que esa edición resultase un serio obstáculo a una revisión del Martirologio Romano verdaderamente científica. Sin embargo, en opinión de Bugnini[321], la aceleró, porque movió a los bolandistas a ofrecer en un número de su colección *Acta Sanctorum* una revisión de la obra a la luz de la crítica histórica[322], que servirá como una fuente fundamental para la reforma del Martirologio después del Concilio Vaticano II[323].

1.4. LA REFORMA LITÚRGICA DEL CONCILIO VATICANO II DEL CALENDARIO Y EL MARTIROLOGIO

Desde las primeras décadas del siglo XX, el Movimiento litúrgico favoreció un extraordinario proceso de renovación, de reflexión y de apostolado que acentúa con fuerza el hecho de que la liturgia ha de constituir la fuente de una auténtica vida cristiana. El esfuerzo de este movimiento de renovación se verá reflejado en el primer documento emanado por el Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, y sus propuestas de reforma. Pero ya en los años anteriores una comisión preparada por el papa Pío XII trabajó intensamente en un proyecto de reforma que preparó el camino a la obra posconciliar[324].

---

avenus et inexistants les progrès si notables pourtant et, dans une foule de cas, si assurés, que la science hagiographique a faits, en particulier depuis une trentaine d'années, pénible enfin parce qu'il semblerait qu'à moins d'une circonstance toute providentielle, une refonte aussi minutieuse dût reculer pour des années, sinon empêcher totalement une réforme et une correction vraiment critiques du martyrologe», en: Quentin, "La correction du Martyrologe Romain", 391-392.

320 Cf. *Ibidem*, 392. La misma opinión es compartida en la crítica, menos hostil que la de Dom Quentin, publicada en *La Civiltà Cattolica*: "è da considerarsi come una vera nuova edizione tipica, per le molte correzioni, aggiunte, miglioramenti introdottivi nei quasi due anni che n'è durata la stampa", en: "La nuova edizione tipica del Martirologio Romano": *La Civiltà Cattolica* 75/3 (1924) 47.

321 Cf. Bugnini, "Verso una riforma del *Martyrologium Romanum*?", 93-94.

322 Cf. *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae*, ed. H. Delehaye.

323 Cf. J. Dubois, "De martirologio": *Not.* 6 (1970) 248.

324 Cf. B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (BEL Subsidia 11; Roma ³1999) 157-165.

Ediciones Universidad San Dámaso

1.4.1. EL PROYECTO DE REFORMA EN TIEMPOS DE PÍO XII

Antes de la reforma general de la liturgia promovida por el Concilio Vaticano II, la llamada Comisión Piana[325] proyectó una serie de trabajos de revisión de la liturgia que plasmó en el documento *Memoria sulla riforma liturgica*, elaborado por la Sección Histórica de la Sagrada Congregación de Ritos en 1948. En él, incluían un importante capítulo dedicado por entero a la reforma del calendario[326] y un apartado dedicado al Martirologio Romano[327].

1.4.1.1. Calendario

El trabajo de la Sección Histórica acerca del calendario recogido en la Memoria analiza el calendario vigente en aquél momento y propone los puntos de reforma sobre los cuales centrar la revisión[328]. Un primer elemento de revisión es el relativo a la gradación celebrativa de las diversas fiestas y

325 La idea de una comisión para la reforma general de la liturgia fue presentada en dos ocasiones al papa Pío XII en el año 1946. A partir de este año y hasta 1948, año de la constitución oficial de la comisión especial de peritos, la Sección Histórica de la Congregación de Ritos comienza una serie de estudios previos que derivarán en el documento de trabajo *Memoria sulla riforma liturgica*, del 28 de diciembre de 1948. La Comisión Piana trabajó entre los años 1948 y 1960, hasta la convocación del Concilio y la constitución de la Comisión Preparatoria para la liturgia. Una presentación histórica y los nombres de los miembros de la Comisión Piana, en: cf. C. Braga (ed.), *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. I: La "Memoria sulla reforma liturgica"* (BEL Subsidia 128; Roma 2003) VI-IX; A. Bugnini, *La reforma litúrgica (1948-1975)* (BAC Maior 62; Madrid 1999) 6-9.

326 Cf. Braga, *La riforma liturgica di Pio XII*, 20-168. Junto con el capítulo dedicado al Breviario, éste es el punto más desarrollado en la Memoria. El Misal se prefiere dejar para "un secondo tempo di lavoro della Commissione" porque las cuestiones que se refieren a él "richiederanno ulteriori e più approfonditi studi", en: *Ibidem*, 305.

327 Cf. *Ibidem*, 306-307.

328 En los datos recogidos después de la consulta a 400 obispos de todo el mundo, entre los años 1956-1957, a propósito de la reforma del Breviario Romano, se constata la necesidad de reformar el calendario: "È molto significativo che quasi tutta la totalità dei Vescovi insistano unanimemente sulla necessità di ricondurre il Santorale a proprozioni più modeste. Il continuo aumento di feste, che si è verificato soprattutto negli ultimi 100 anni, ha rotto gravemente l'equilibrio fra le due grandi parti del Calendario liturgico: il Temporale e il Santorale. Una conseguenza inevitabile per la vita e la pietà dei fedeli è stata questa, che la figura cioè predominante di Cristo, Redentore e Mediatore, ne è risultata praticamente abbassata. Questa convinzione è stata certamente alla base di questa istanza quasi totalitaria dell'Episcopato.", en: *Ibidem*, 663.

Ediciones Universidad San Dámaso

el orden de precedencia de las mismas[329], de modo que se respete la estructura esencial del año litúrgico y el ciclo temporal y el ferial prevalezcan en el conjunto del calendario sobre el santoral. Este era además uno de los tres criterios fundamentales que debían regir la reforma litúrgica[330]. A partir de aquí, se revisan los elementos constitutivos del calendario, tanto del ciclo temporal como del santoral y se ofrecen propuestas de reforma. La Memoria incorporaría también como complemento un fascículo con material histórico, hagiográfico y litúrgico preparado fundamentalmente por Giuseppe Löw, vicerrelator de la Sección Histórica de la Congregación de Ritos, y que había sido compilado durante los trabajos de la Comisión Piana en vista de una reforma del Calendario general[331].

Los trabajos de esta Comisión, e incluso la existencia de la misma, se llevaron a cabo en secreto hasta marzo de 1951, cuando se dio a conocer la reforma de la Vigilia Pascual[332]. En lo que se refiere al Calendario, el decreto

329 El resultado de este trabajo acerca de la gradación litúrgica por parte de la Comisión Piana se publicaría más adelante en un suplemento a la Memoria (Suplemento I), en: cf. *Ibidem*, 345-382.

330 Los otros dos criterios fundamentales, el primero y el tercero respectivamente, eran el de equilibrar las tendencias opuestas relativas a la reforma, tanto la más conservadora y "arqueologista" como la tendencia más innovadora en lo referente a la liturgia, y tratar de llevar a cabo una reforma unitaria y orgánica, de acuerdo a estas dos características propias de la liturgia. Cf. *Ibidem*, 14-19.

331 Cf. *Ibidem*, 445-647. Este material, recogido en el Suplemento III, contaba especialmente con un diccionario alfabético de las fiestas del calendario vigente donde se aportaban los datos litúrgicos, históricos y hagiográficos relativos a cada una de ellas, así como una serie de cuestiones sobre las que se consideraba oportuno reflexionar en orden a la reforma del mismo. Un estudio detallado de este proyecto de reforma de la Comisión Piana, en: J. A. Goñi Beásoain de Paulorena, "La Reforma del Calendario Litúrgico proyectada por la Comisión Piana": *Scriptorium Victoriense* 53 (2006) 129-228.

332 Las actas de las 82 reuniones que se desarrollaron en el periodo que va del 22 de junio de 1948 al 8 de julio de 1960 han sido publicadas en: cf. N. Giampietro, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970* (Studia Anselmiana 121 – Analecta liturgica 21; Roma 1998) 278-388. Además de la reforma de la Vigilia Pascual, se cuentan también entre los frutos más destacados de la Comisión Piana la reforma de la Semana Santa, en 1955, la simplificación de las rúbricas, unos meses antes del mismo año, que daría origen al Código de Rúbricas de 1960, así como la Instrucción *De musica sacra*, en 1958, que aplica las dos encíclicas de Pío XII *Mediator Dei* y *Musicae sacrae disciplina*. Cf. Braga, *La riforma liturgica di Pio XII*, VIII-IX.

Ediciones Universidad San Dámaso

de la Sagrada Congregación de Ritos sobre la simplificación de las rúbricas[333] aprovecha buena parte del estudio de la Comisión Piana acerca de la reducción de los grados de las celebraciones y la supresión de buena parte de las vigilias y octavas existentes en ese momento, con el fin de recuperar la primacía del temporal sobre el santoral. Estas novedades se concretan en 1960 con el nuevo Código de Rúbricas[334], que contiene un nuevo Calendario con la redistribución de los santos según la nueva gradación, de modo que no eclipsaran la celebración del misterio de Cristo en el ciclo temporal. Sin embargo, muchas de las propuestas acordadas por la Comisión Piana no fueron incluídas en el nuevo Calendario, sobre todo en lo que se refiere a la supresión de santos y a la reorganización de los mismos. Será la reforma promovida a partir del Concilio Vaticano II la que lleve a cabo esos cambios más profundos[335].

1.4.1.2. Martirologio

Los números dedicados en la Memoria a este libro litúrgico se hacen eco de la opinión generalizada de la necesidad de una revisión profunda, por tratarse de "un agglomerato irregolare di una quantità enorme di nomi, cresciuto in diverse epoche, con diversi criteri e talvolta anche –diciamolo francamente– senza criteri precisi. Le notizie stesse provengono da fonti diversissime, di attendibilità molto varia"[336]. El trabajo de reforma, según la propuesta que se hace en la Memoria, sería encomendado a estudiosos competentes y especializados, vinculados a la Sección Histórica de la Congregación de Ritos, e iría dirigido a hacer del Martirologio no un libro de lectura edificante, sino el libro completo de los santos venerados en la Iglesia Católica, un auténtico *catalogus sanctorum* elaborado con la simplicidad y sobriedad clásica que conviene a este libro litúrgico.

---

333 Cf. Sacra Congregatio Rituum, "De rubricis ad simpliciorem formam redigendis": *AAS* 47 (1955) 219-224.

334 Cf. Idem, "Rubricae Breviarii et Missalis Romani".

335 Cf. Goñi, "La Reforma del Calendario Litúrgico", 175-181.

336 Braga, *La riforma liturgica di Pio XII*, 306.

Ediciones Universidad San Dámaso

Sin embargo, a pesar de que durante el pontificado de Pío XII se publicaron dos ediciones del *Martyrologium Romanum*, en 1948 y 1956, este trabajo concreto de revisión anunciado en la *Memoria sulla riforma liturgica*, a causa de trabajos siempre más urgentes, nunca llegó a realizarse[337].

1.4.2. LA REFORMA DEL CALENDARIO ROMANO DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II

El proyecto de reforma del calendario deseado por la Comisión Piana no se vio plenamente plasmado en el Calendario de 1960, de modo que quedó como una de las tareas indicadas por el Concilio Vaticano II en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*. El capítulo V, sobre el año litúrgico, muestra la armonía entre el círculo anual, donde se desarrolla todo el misterio de Cristo[338], y la celebración de los santos, en quienes "la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo" (SC 104). Pero también establece las normas que deberán regir la revisión del calendario, para que "el ciclo temporal mantenga su debida superioridad sobre las fiestas de los santos, de modo que se conmemore convenientemente el ciclo entero del misterio salvífico" (SC 108). Por ello se formula la siguiente norma:

> Para que las fiestas de los santos no prevalezcan sobre los misterios de salvación, déjese la celebración de muchas de ellas a las iglesias particulares, naciones o familias religiosas, extendiendo a toda la Iglesia sólo aquellas que recuerden a santos de importancia realmente universal (SC 111).

1.4.2.1. El *coetus* 1 para la reforma del calendario

Cuando, al poco tiempo de la proclamación de la *Sacrosanctum Concilium*, el papa Pablo VI constituye el *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*[339], se pondrán inmediatamente en marcha los pasos necesa-

337 Cf. Evenou, «D'un martyrologe à l'autre», 111.

338 Cf. SC 102.

339 El anuncio de este nuevo organismo para la aplicación práctica de los principios de reforma expresados en la Constitución conciliar se hizo el 25 de enero de 1965 con el Motu proprio *Sacram*

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 90 20/05/19 20:19

rios para la organización y orientación del trabajo de reforma. Unos días antes del anuncio oficial de este nuevo organismo, ya tuvo lugar una reunión previa de sus primeros miembros el 15 de enero de 1964, en la que el secretario, el P. Annibale Bugnini, presentó un esquema inicial del plan de trabajo a realizar, centrado en dos fases: una primera, basada en la revisión de los libros litúrgicos (Breviario, Misal, Pontifical, Ritual y Martirologio/Calendario) y, la segunda, dedicada al Ceremonial de los obispos y al código litúrgico[340].

Por constituir la base del ordenamiento litúrgico del misal y de la Liturgia de las Horas, el grupo de estudio o *coetus* al que se encomendó la revisión del calendario ocupó el primer puesto en la numeración de los 39 grupos que conformaban el organigrama del *Consilium*[341]. El grupo *De Calendario* estaba encabezado por el secretario del *Consilium*, el P. Bugnini, que pronto cedería el puesto a Agostino Amore, y tenía como secretario a Ansgar Dirks y como miembros a Rembert van Doren, Johannes Wagner, Aimé G. Martimort, Herman Schmidt y Pierre Jounel, que a partir de 1967 sustituiría al P. Amore como relator[342].

La elaboración del nuevo Calendario se llevó a cabo en dos etapas sucesivas[343]: en primer lugar, el *coetus* se encargó de preparar la estructura general

---

Liturgiam. Cf. Paulus VI, "Motu proprio *Sacram Liturgiam* (25 ianuarii 1964)": *AAS* 56 (1964) 139-144. El texto del Motu proprio no indicaba ni las competencias ni el nombre de esta nueva comisión, pero sí la finalidad de este organismo que, en la práctica, directamente dependiente del Papa, tenía como misión la revisión de algunos ritos y la preparación de los nuevos libros litúrgicos, cuidando que se cumpliesen las prescripciones de la Constitución sobre la sagrada liturgia. Cf. Bugnini, *La reforma litúrgica*, 45-53; P. Marini, "La nascita del 'Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia' (gennaio – marzo 1964)": *EL* 106 (1992) 289-291.

340 La presentación de la organización del trabajo del *Consilium*, en: cf. Bugnini, *La reforma litúrgica*, 54-61.

341 El esquema de los diversos grupos de trabajo presentados en esta primera reunión, en: cf. *Ibidem*, 57-58. Una breve descripción de la tarea de cada uno de ellos, en: cf. P. Marini (ed.), "Elenco degli 'Schemata' del 'Consilium' e della Congregacione per il Culto Divino (marzo 1964 – luglio 1975)": *Not.* 18 (1982) 473-479.

342 Cf. Bugnini, *La reforma litúrgica*, 267.139.

343 Los índices de los 19 esquemas de trabajo que sirvieron de base a las reuniones del *coetus* durante sus años de existencia, en: cf. Marini, "Elenco degli 'Schemata'", 604-612.

Ediciones Universidad San Dámaso

del calendario que sería sometido a la aprobación de los miembros del *Consilium* en vistas a la presentación al papa Pablo VI, mientras que, en un segundo momento, a partir de julio de 1967, ese proyecto debía ser revisado por la Congregación para la Doctrina de la Fe y la Congregación de Ritos.

1.4.2.1.1. Primera etapa: 1965-1966

Sirviéndose particularmente del trabajo precedente contenido en la *Memoria sulla riforma liturgica* de la Comisión Piana, las reuniones de trabajo del grupo de estudio comenzaron en enero de 1965 de modo que para la 5ª sesión plenaria del *Consilium* eran aprobados los principios directivos de la reforma del calendario. En el trascurso de esa plenaria[344], el 27 de abril de 1965, el secretario del *coetus*, el P. Dirks, en lo referente al santoral, recordaba las pautas dadas por el Concilio y proponía:

a) en primer lugar, la posibilidad de introducir, además de los santos principales, un cierto número de otros cuya celebración fuese facultativa, de modo que varios santos pudiesen incluirse en un mismo día y así hubiese la posibilidad de escoger uno de ellos en la misa y el Oficio divino;
b) se veía la oportunidad de disminuir la fiestas de devoción, es decir, aquellas que no recogen algún hecho o misterio de la vida de Cristo, así como los duplicados de las fiestas de los santos;
c) además, para expresar mejor la universalidad de la Iglesia también en el ámbito de la santidad, se propone incorporar santos o grupos de santos de diversas regiones;
d) respecto a los diversos grupos de santos, se pretende mantener a todos los apóstoles y evangelistas, a los mártires de culto universal o de interés universal y, del resto, se hará una selección representativa de todas las clases del clero y de los fieles; también se mantendrán los

344 El programa de la 5ª sesión plenaria del Consilium (26-30 de abril de1965), en: cf. *Not.* 1 (1965) 103-104.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 92 20/05/19 20:19

> doctores mayores, juzgando el resto caso por caso, así como aquellos santos que tienen un interés para toda la Iglesia por su forma de espiritualidad o apostolado[345].

Con la aprobación de estos principios *ut norma saltem laboris ulterioris coetus*, se pudo poner en marcha la elaboración de un primer proyecto que delineaba ya los trazos esenciales de la composición del futuro Calendario Romano general[346]. Sin embargo, a éste le siguieron otros seis proyectos más en el periodo que va del verano de 1965 a la 7ª sesión plenaria del *Consilium*[347], celebrada los días 6 al 14 de octubre de 1966[348], donde el trabajo del *coetus* relativo al año litúrgico y al calendario encontró la aprobación por unanimidad[349].

Durante esta primera etapa, la única fiesta de santos del Antiguo Testamento que figura en algunos de estos siete esquemas será la que ya existía en los anteriores calendarios desde antiguo: la de los siete mártires hermanos Macabeos. Si bien desde el principio esta conmemoración desapareció de los primeros proyectos junto con la fiesta de san Pedro *in Vincoli*, a la que acompañaba desde la introducción de ésta última en el siglo VII, el quinto proyecto vuelve a introducirla en su fecha habitual, el 1 de agosto, del mismo modo que hará con otra quincena de mártires o grupos de mártires que eran venerados

345 Cf. A. Dirks, "Principia seu criteria generalia ad calendarium liturgicum instaurandum": *Not.* 1 (1965) 151-152.

346 Cf. P. Jounel, "L'élaboration du Calendrier Romain Général", en: P. Jounel – R. Kaczynski – G. Pasqualetti (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno* (BEL Subsidia 26; Roma 1982) 672-674; Idem, *Le renouveau du culte des saints*, 54-56;

347 Los detalles de cada uno de los proyectos de esta primera etapa de trabajo del *coetus*, en: cf. Jounel, "L'élaboration du Calendrier", 674-676, y en el esquema sinóptico del Calendario Romano donde se aprecian los cambios de un esquema a otro, en: cf. *Ibidem*, 679-690.

348 Cf. *Not.* 2 (1966) 312-313.

349 En esta primera etapa también se resolvieron algunos de los problemas relativos al nombre que recibiría el calendario (Calendario Romano general, para distinguirlo de los particulares de las diócesis o familias religiosas), así como a los diversos grados de celebración y los títulos que debían acompañar las diversas categorías de santos. Cf. Jounel, "L'élaboration du Calendrier", 676-677.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 93 20/05/19 20:19

en Roma al menos ya hacia el siglo VII. Muchos de éstos serán de nuevo eliminados en el siguiente proyecto, sin embargo, la memoria de los Macabeos permanecerá como celebración *ad libitum*[350].

1.4.2.1.2. Segunda etapa: 1967-1969

En octubre de 1966, después de la aprobación, con algunas modificaciones, del proyecto de Calendario Romano general por parte del *Consilium*, el texto debía pasar al Papa. No será hasta algunos meses más tarde que Pablo VI, con motivo de una audiencia general en abril de 1967, concede una aprobación provisoria, pendiente de una revisión del proyecto por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe y la correspondiente de Ritos. Si bien la Congregación de Ritos no presentó grandes dificultades al proyecto, la de la Doctrina de la Fe presentó el resultado de su estudio con sus correspondientes observaciones[351] e, incluso, durante el mes de junio de 1968 trabajó conjuntamente con el *Consilium* en una comisión mixta que perfilaría el proyecto definitivo del calendario aprobado por el papa Pablo VI.

En este proyecto definitivo fruto de la comisión mixta y aprobado por el Papa se produjeron algunos cambios. Mientras que el proyecto inmediatamente anterior presentaba 36 memorias obligatorias y 122 facultativas, en el texto aprobado el número de memorias obligatorias casi se duplica, con 63 obligatorias y 95 facultativas[352]. Entre los cambios se cuenta la desaparición de la celebración de los mártires Macabeos, eliminándose así toda mención de los santos del Antiguo Testamento en el Calendario Romano general y dejando éstas para el ámbito de los calendarios particulares de las diócesis u órdenes religiosas[353].

350 Cf. *Ibidem*, 675.686.

351 Las observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe aparecen resumidas en: cf. BUGNINI, *La reforma litúrgica*, 271-272.

352 Cf. JOUNEL, "L'élaboration du Calendrier", 678; IDEM, *Le renouveau du culte des saints*, 57-58. Los cambios concretos, así como la categoría de cada una de las celebraciones del calendario definitivo es posible consultarlas en el esquema sinóptico de Jounel mencionado más arriba.

353 En el comentario que acompañará la publicación del nuevo Calendario Romano general, al explicar las variaciones introducidas, se expone brevemente el motivo: "Augustus – 1 Ss. Machabaeorum – Memoria Ss. Machabaeorum, quamvis antiquissima et fere universalis, Calendariis

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 94 20/05/19 20:19

La publicación oficial se hace efectiva el 9 de mayo de 1969 con la promulgación del Motu proprio *Mysterii Paschalis*, firmado por Pablo VI el 14 de febrero de ese mismo año. Con el Motu proprio se publican también las *Normae universales de Anno liturgico et de Calendario* y el nuevo *Calendarium Romanum generale*, junto con las *Litaniae Sanctorum* y el Calendario provisional para el año 1970[354].

1.4.3. LOS TRABAJOS DE REFORMA DEL *MARTYROLOGIUM ROMANUM*

Mientras que el Calendario y otros libros litúrgicos veían la luz en los años posteriores al Vaticano II, el Martirologio Romano seguirá un proceso mucho más lento, a pesar ser un libro necesitado también de una profunda revisión. De hecho, las ediciones de éste, desde su *editio princeps* en 1584 hasta su última edición de 1956, habían superado las 130[355], con un deseo recurrente: restituir el libro a la "verdad histórica", como generalmente se indicaba en el título (*ad ecclesiasticae historiae veritatem restitutum*). Sin embargo, hemos visto más arriba cómo ese deseo no acababa de verse cumplido.

---

particularibus relinquitur: usque ad annum 1960 fiebat solummodo eorum commemoratio in festo S. Petri ad vincula; nunc vero die 1 augusti fit memoria S. Alfonsi Mariae de'Liguori et, iuxta rubricas, altera memoria servari nequit eadem die.", en: "Commentarius in Annum Liturgicum instauratum, in novum Calendarium Generale et in Litanias Sanctorum", en: *Calendarium Romanum*, 132.

354 El volumen publicado incluye además una segunda parte, no oficial, con un amplio comentario preparado por el *Consilium*. Una presentación de los diversos elementos, en: cf. M. Lessi-Ariosto – G. Vitali, "Il Calendario liturgico": *RL* 95 (2008) 851-864. El resultado final no estuvo exento de críticas tanto por parte de aquellos que lo consideraban un ataque a la tradición del culto a los santos como quienes hubiesen deseado una reforma aún más radical. De ellas se hace eco, comentando el trabajo realizado, el hagiógrafo benedictino Dubois, calificando los ataques de quienes no aceptan el trabajo de crítica histórica llevado a cabo como "fruit de l'incompétence et de l'incompréhension", en: cf. J. Dubois, "Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique": *LMD* 100 (1969) 157-178.

355 Los bolandistas dan un elenco de las ediciones que han encontrado desde la *editio princeps* de 1584 hasta la edición de 1914, en Turín, en: cf. *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae*, ed. H. Delehaye, XIV-XV.

Ediciones Universidad San Damaso

1.4.3.1. Criterios conciliares de reforma

El Concilio Vaticano II dará un nuevo impulso a la reforma del martirologio en el contexto de la revisión de los libros litúrgicos promovidos a partir de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*[356]. Si bien el martirologio no aparece explícitamente enumerado entre los libros litúrgicos que debían ser revisados, la presentación de la función del culto a los santos en la vida de la Iglesia y algunos de los criterios programáticos de la revisión expuestos en la Constitución justifican la reforma de este libro litúrgico, así como también explica que no se considere entre las tareas más urgentes, lo cual, como veremos, retrasará considerablemente el inicio de la tarea.

En el contexto de la reforma del año litúrgico y del calendario (cap. 5), se reafirma cómo el culto a los santos forma parte de la vida y la Tradición de la Iglesia y, en este sentido, se incluye como libro litúrgico el Martirologio Romano, que en el proceso de reforma, habrá de seguir también el criterio de revisión que se establece para el Oficio divino (cap. 4) a propósito de las lecturas hagiográficas: "Devuélvase su verdad histórica a las pasiones o vidas de santos" (SC 92c). Para que esa "verdad histórica", ya deseada desde la reforma tridentina, pueda efectivamente brillar, será necesario, como se pretende en el conjunto de los libros litúrgicos sujetos a revisión, que preceda "siempre una concienzuda investigación teológica, histórica y pastoral", con el fin de "conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo" (SC 23).

1.4.3.2. El *coetus* 24 para la reforma del martirologio

En el plan general de la reforma litúrgica, el *coetus* 24 (*De Martyrologio*) aparecía como el encargado de llevar a cabo la revisión del martirologio, en modo de hacer de él el catálogo oficial y, en lo posible, completo de los santos de la Iglesia[357]. Sin embargo, éste era el único de todos los grupos de trabajo

356 Cf. R. Fusco, "Il nuovo 'Martyrologium Romanum': considerazioni da una campionatura sui primi giorni di ottobre": *EL* 116 (2002) 75.

357 Cf. Marini, "Elenco degli 'Schemata'", 478.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 96 20/05/19 20:19

en que no figuraba ningún nombre. Este dato revela que, dada la urgencia con la que había de emprenderse otras tareas, ya desde el primer momento el martirologio quedase relegado a un segundo plano. Las palabras del P. Bugnini recordando su presentación, como secretario del *Consilium*, del plan de trabajo del mismo durante la primera reunión son elocuentes al respecto: "En cuanto al martirologio, subrayó que, con la supresión de la hora de Prima, perdía mucho de su necesidad inmediata, mientras que el calendario era mucho más urgente"[358].

El trabajo se dejó al cuidado de la Sección Histórica de la Congregación de Ritos y a los Bolandistas que, aunque después de más de tres siglos de trabajos hagiográficos eran los auténticos expertos en la materia, las dificultades internas que atravesaban les obligaron a rehusar la oferta. El resultado será que el *coetus* 24 quedará en suspenso prácticamente hasta el fin del *Consilium*[359].

1.4.3.3. Primera fase de los trabajos de revisión: 1970-1975

El 8 de mayo de 1969, con la creación de la Congregación para el Culto Divino[360], el *Consilium* se incorporaba a ésta como una *Commissio specialis ad instaurationem liturgicam absolvendam*[361]. Será al año siguiente cuando, el 8 de febrero de 1970, para poner manos a la obra en forma efectiva, se nombra como relator del grupo de revisión del martirologio a Jacques Dubois, un benedictino de la abadía de Sainte-Marie de París, experto hagiógrafo y buen conocedor de los martirologios históricos de época carolingia[362].

358 Bugnini, *La reforma litúrgica*, 56.

359 Cf. Evenou, "D'un martyrologe à l'autre», 112; P. Jounel, "Le Martyrologe Romain: la première phase des travaux de révision (1970-1975)": *LMD* 234 (2003) 103.

360 La Constitución Apostólica *Sacra Rituum Congregatio* sancionaba la división de la antigua Sagrada Congregación de Ritos en dos dicasterios independientes (la Congregación para el Culto Divino y la de la Causa de los Santos), fijando también sus competencias. Cf. Paulus VI, "Constitutio Apostolica *Sacra Rituum Congregatio* (8 maii 1969)": *AAS* 61 (1969) 297-305.

361 Cf. Bugnini, *La reforma litúrgica*, 73.

362 Cf. Jounel, "Le Martyrologe Romain", 103-104; Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 459.

Ediciones Universidad San Dámaso

Con la ayuda de tres colaboradores[363], Dom Dubois elaboró un inicial método de trabajo que presentó en la 13ª sesión plenaria, y oficialmente última, del *Consilium*, que tuvo lugar los días 9 y 10 de abril de 1970[364]. En su relación[365], se presenta en primer lugar la finalidad con la que nació el martirologio, anterior incluso al uso litúrgico del mismo: ofrecer la lista de los santos venerados por la Iglesia, de tal modo que pueda resultar un instrumento útil y seguro para organizar el culto a los santos y facilite el trabajo de composición y corrección de los calendarios particulares. Además, el uso litúrgico no pierde sentido con la supresión de la hora de Prima, sino que sigue siendo deseable, especialmente en las comunidades religiosas.

Para que la Iglesia pueda ofrecer un texto oficial, se precisa todo un trabajo de revisión y crítica histórica que solamente un equipo de peritos en la materia puede llevar a cabo. Para ello, y con el apoyo de los fundamentales estudios ya realizados a lo largo del siglo XX, Dom Dubois propone elaborar una lista de santos y beatos, por orden cronológico, distribuida en dos columnas y en la que venga indicada la información fundamental: *nomen*, *locus*, *titulus* y *tempus*. La primera columna contendría los nombres más "seguros" y la segunda aquellos otros de los que se precise aún completar y asegurar la información[366]. Con ello, se pretende, a continuación, hacer una amplia consulta, de carácter universal (expertos, institutos especializados en ciencias históricas, obispos, conferencias episcopales y familias religiosas) para que revisen la lista

363 Los primeros que se unieron al equipo de trabajo fueron Joseph-Marie Sauget, de la Biblioteca Vaticana, especialista en hagiografía oriental; el P. Agostino Amore OFM, responsable de la Sección Histórica de la Congregación para la Causa de los Santos, y Pierre Jounel, que había dirigido la reforma del Calendario Romano. Cf. JOUNEL, "Le Martyrologe Romain", 104.

364 Cf. *Not.* 6 (1970) 222-229.

365 El texto íntegro de la relación, en: DUBOIS, "De martirologio", 246-253. Se trata de la presentación del primer esquema (nº 363 de los esquemas de trabajo de la reforma litúrgica, con fecha de 20 de marzo de 1970), una presentación de 7 folios bajo el título *De instaurationi Martyrologii*. Cf. MARINI, "Elenco degli 'Schemata'", 530. 635.

366 Sauget se encargó de confeccionar la lista de los santos orientales, Dubois la de los santos de Occidente, en el ámbito medieval, mientras que el P. Amore redactó la lista de los mártires romanos e italianos de los primeros siglos. Cf. JOUNEL, "Le Martyrologe Romain", 104.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 98 20/05/19 20:19

y la amplíen completando la información a partir de unas fichas con las que se facilita la respuesta a datos precisos acerca de los santos y los beatos y en la que, además, se invita a redactar una propuesta de elogio para integrarla en el martirologio[367].

Ya desde esta primera presentación se delinean algunas características que se quieren dar al nuevo martirologio: conservar en la mayor parte de los elogios algún aspecto característico de cada santo, que ayude a su lectura pública, sirviéndose de los criterios de la crítica histórica[368]; hacer un catálogo lo más completo posible de los santos y beatos que gozan de culto en la Iglesia, clasificándolos según el orden cronológico, con la sola excepción de la precedencia de aquellos que vienen anunciados en el Calendario Romano general; omitir, salvo en algunas pocas excepciones, todo lo que no concierne directamente a los santos (dobles menciones, translaciones, dedicación de iglesias, etc.).

Al inicio de este camino de trabajo, Dom Dubois reconoce la amplitud de la obra que se debe realizar ("C'est un travail long et difficile, mais il mérite d'être tenté"[369]), pero se trata de un esfuerzo necesario ("Un martyrologe dans lequel tous puissent avoir confiance est plus nécessaire que jamais"[370]).

A partir de este momento, y con la aprobación del método de trabajo inicial por parte de la asamblea plenaria, las respuestas recibidas a la consulta planteada permitieron tener elaborado al año siguiente un dossier de 170

367 En las fichas de trabajo de requería la siguiente información, a propósito de la biografía de los santos y beatos y del culto que se les tributa:

I) *De biografía sancti vel beati*: en este apartado se piden los datos acerca del nombre, lugar de la muerte o la sepultura, el año (o al menos el siglo) de la muerte, la información acerca de las fuentes literarias (pasiones, vidas, anales, crónicas, historias).

II) *De cultu*: para demostrar el culto otorgado a los santos o beatos, se solicita la información de que se pueda disponer a partir de las fuentes litúrgicas (calendarios, misales, breviarios, etc.), iglesias dedicadas en su honor, documentos históricos o literarios, decretos (pontificios, episcopales, de la Sagrada Congregación de Ritos, etc.).

368 Para los más antiguos mártires, de los que se conoce su existencia pero no los datos precisos de su vida, bastará con una simple mención del lugar y el nombre.

369 Dubois, "De martirologio", 252.

370 *Ibidem*, 253.

Ediciones Universidad San Dámaso

páginas que contaba con los nombres de 3497 santos y beatos[371], junto con los datos recabados a raíz de la encuesta[372]. Ese dossier, bajo el título *Martyrologium Romanum*[373], serviría como base para todo el trabajo de los años sucesivos; trabajo al que se sumarían otros tres nuevos colaboradores directos[374] y un buen número de expertos de diversa nacionalidad[375].

No obstante la evolución positiva de las tareas de revisión del martirologio, tal y como constataba el Prefecto de la Congregación para el Culto Divino, el Card. Tabera, en octubre de 1972[376], éstas se vieron interrumpidas cuando, en julio de 1975, el papa Pablo VI da a conocer la decisión de fundir en una las dos Congregaciones de los Sacramentos y del Culto Divino[377], con la consecuente reducción del personal y la paralización de buena parte de los trabajos en curso[378]. Todo el material elaborado hasta ese momento quedaría guardado en el archivo de la Congregación durante casi diez años[379], en que se retomará de nuevo el camino, aún largo, hacia la publicación del nuevo martirologio.

Ediciones Universidad San Damaso

---

371 También en este caso la lista aparecía en dos columnas: para los santos que debían ser incluidos en el martirologio y para aquellos que requerían un estudio particular acerca de la oportunidad o no de su inclusión.

372 Cf. Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 460.

373 Se trata del esquema nº 376 (*De Martyrologio*, 2), con fecha del 20 de julio de 1971. Al dossier con el elenco de santos y beatos se añadió un apéndice con los parámetros para la elaboración de los elogios del nuevo martirologio, acompañados de algunos ejemplos. Cf. Marini, "Elenco degli 'Schemata'", 531. 635-636.

374 Antoine Dumas OSB, oficial de la Congregación, como secretario del grupo de trabajo; Pietro Frutaz, de la Congregación para la Causa de los Santos, especialista en arqueología romana, y Justo Fernández Alonso, rector de la Iglesia Española de Monserrat, en Roma.

375 El elenco de los nombres y la procedencia de los colaboradores invitados, en: cf. Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 459, n. 3.

376 En la 3ª congregación plenaria, celebrada del 21 al 24 de octubre de 1972, así lo afirmaba el Cardenal Prefecto en el informe con que se abría la sesión: "Cardenalis Praefectus ostendit progressus ad effectum adductos in Caeremoniali Episcoporum atque Martyrologio parandis", en: *Not.* 9 (1973) 44.

377 Esta decisión queda sancionada con la Constitución Apostólica *Constant nobis studium*: cf. Paulus VI, "Constitutio Apostolica *Constant nobis studium* (11 julii 1975)": *AAS* 67 (1975) 417-420.

378 Cf. Bugnini, *La reforma litúrgica*, 80.

379 Además del elenco recogido en el esquema nº 376, se archivaron 920 fichas preparadas por diversos expertos de la comisión (689 relativas a nombres ya presentes en el elenco y el resto, 231,

1.4.3.4. Segunda fase de los trabajos de revisión: 1984-1991

Habrá que esperar a 1984 para que la Congregación retome de nuevo la tarea interrumpida. Con Jacques Dubois de nuevo como relator al frente de un renovado equipo de expertos, el grupo de estudio se reúne por primera vez el 15 de diciembre de 1984[380]. En esta primera reunión, los expertos son informados del trabajo realizado hasta el momento y de los pasos a seguir, sirviéndose del material archivado de la etapa anterior, para continuar y llevar a término la labor. El relator presenta, a partir de un panorama general de la historia del martirologio, los principios por los cuales se hace necesaria en el momento actual una profunda revisión y renovación del Martirologio Romano[381], y a la vez se exponen los principios y el método que permitan redactar unos elogios breves y modelados a la luz de una sana crítica histórica[382].

El criterio inicial del proyecto sería establecer, en dos volúmenes, dos grupos diferenciados de santos y beatos, según la extensión general o local de su culto, en el que sólo a los más señalados les correspondiese la redacción de un elogio[383]. Estos dos volúmenes irían acompañados de un tercero con los respectivos argumentos críticos, históricos y litúrgicos que han guiado a los redactores. De este modo, sería tarea de cada país, diócesis o familia religiosa adaptar y completar el martirologio general a su uso particular[384]. Pero este proyecto sería posteriormente abandonado por la dificultad de establecer criterios

correspondientes a nuevos nombres añadidos durante el proceso de trabajo). Cf. Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 460, n. 6.

380 En esta primera reunión están presentes doce expertos que viven en Roma o en sus alrededores, pero otros treinta colaboradores de diversos países y familias religiosas formarán parte del grupo. Cf. A. Dumas, "Le martyrologe romain": *Not.* 21 (1985) 89. La lista con los invitados a esta primera reunión, en: cf. Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 460, n. 7.

381 «L'urgence d'une refonte totale du martyrologe romain apparaît donc ineluctable», en: J. Dubois, "Introduction à la révision du Martyrologe Romain": *Not.* 21 (1985) 100.

382 El texto de la presentación de Dom Dubois, en: cf. *Ibidem*, 90-101.

383 Al resto bastarían las indicaciones del nombre (y apellido), las características personales y las circunstancias de lugar y de tiempo. Cf. Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 461.

384 Cf. Dumas, "Le martyrologe romain", 89.

Ediciones Universidad San Damaso

de selección sin ofender a nadie. Por ello, se retomó el proyecto original de redactar un solo elenco de santos y beatos con elogios más breves o, cuando es posible, algo más desarrollados[385], con el fin de elaborar un martirologio que contuviese todos los santos y beatos cuyo culto está reconocido por la Iglesia.

Para que el martirologio pudiese ser lo más completo posible, en una de sus reuniones, en abril de 1985[386], el grupo de trabajo consideró oportuno consultar a los obispos diocesanos de Europa para solicitar información[387].

Con la aprobación oficial de las líneas directrices[388], los progresos del equipo[389], al que se fueron sumando algunos otros expertos invitados a participar[390], permitieron tener terminada para la congregación plenaria de la Congregación, en mayo de 1987, un primer esbozo de redacción de los doce meses del año, a la espera de perfeccionar y completar el trabajo con la información proveniente de los propios de las diócesis europeas[391].

En 1988, Jean Evenou, oficial de la Congregación, sustituye como relator del grupo a Jacques Dubois, que renuncia a la dirección de la empresa por motivos de salud. Para la sesión de trabajo del 6 al 8 de febrero de 1989, el grupo pudo examinar un dossier que cada uno de los miembros había recibido unos meses antes y que contenía un preámbulo histórico, una primera redacción provisional de los *Praenotanda* y la redacción de los tres primeros meses del

385 Cf. Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 461.

386 Cf. *Not.* 21 (1985) 381.

387 El texto de la carta, con fecha de 22 de mayo de 1985 y firmada por el secretario de la Congregación para el Culto Divino, Virgilio Noè, en: cf. *Ibidem*, 496.

388 Fueron aprobadas en la asamblea plenaria de la Congregación para el Culto Divino, que tuvo lugar del 14 al 19 de octubre de ese mismo año. Cf. *Ibidem*, 579; J. Evenou, "Les travaux du Martyrologe": *Not.* 25 (1989) 268.

389 En la reunión de trabajo del 22 al 24 de mayo de 1986, habiendo precisado el método, ya se trabajaba sobre un primer esquema de los elogios del mes de enero que, para la siguiente, del 22 al 27 de octubre del mismo año, había recibido todas las correcciones y precisiones de los expertos. Cf. *Not.* 22 (1986) 391.955.

390 La lista de los nuevos nombres, en: cf. Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 461, n. 10.

391 Así lo informaba el Card. Prefecto, Paul Augustin Mayer OSB el 23 de mayo de 1987. Cf. *Not.* 23 (1987) 1023.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 102 20/05/19 20:19

año. Ya en este momento la distribución de los días y la redacción de los elogios dejan entrever la fisonomía y el estilo del futuro martirologio renovado[392].

1.4.3.5. Fase final de los trabajos de revisión y publicación del nuevo *Martyrologium Romanum*

A pesar de que, para 1991, ya estaba prácticamente delineada la primera redacción de todo el año[393], ésta no era sino un proyecto que aún había de ser examinado a fondo por el grupo de expertos y otras muchas instancias, como la Congregación para la Causa de los Santos, la de las Iglesias Orientales, el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos o la Sociedad de los Bolandistas[394]. A este motivo se sumaron algunas otras causas que provocaron el retraso de la publicación del *Martyrologium Romanum*, que vio la luz diez años más tarde, el 29 de junio de 2001, solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo.

Así, después de un recorrido fatigoso de más de treinta años, se ofrecía el último libro litúrgico reformado, del que una *editio altera* aparecía en el 2004[395]. La edición renovada del Martirologio Romano, que algunos han calificado como "irreconocible" respecto a las ediciones precedentes[396], no se

---

392 La explicación de los criterios de revisión aplicados al nuevo martirologio y el esquema del texto correspondiente al mes de enero fueron publicados en: cf. J. Evenou, "Les travaux du Martyrologe": *Not.* 25 (1989) 529-597. Más adelante, a medida que la redacción de los meses consecutivos iba avanzando, se hicieron públicos los esquemas de los meses de mayo y agosto con el fin de hacer partícipes a los lectores de la evolución de las tareas, así como poder recibir oportunas observaciones de los mismos: cf. *Not.* 26 (1990) 411-480; *Not.* 27 (1991) 300-360. El mismo autor ha publicado posteriormente en diversos artículos estos criterios que han orientado la revisión de la obra: cf. Evenou, "Criterios de composición del nuevo Martirologio", 295-309; Idem, "D'un martyrologe à l'autre", 115-135; Evenou – Gibert i Tarruell, "La preparazione della nuova edizione", 462-479.

393 Cf. *Not.* 27 (1991) 300.

394 Cf. Evenou, "D'un martyrologe à l'autre», 114.

395 Una presentación de los cambios introducidos en la nueva edición, en: cf. R. Fusco, "A proposito delle 'variationes in Martyrologium Romanum inductae' nell'*editio altera*, pubblicata nel 2004": *RL* 92 (2005) 129-146.

396 "[I]l precedente Martyrologium non è più riconoscibile del nuovo", en: Piazzi, "Il nuovo *Martyrologium Romanum*", 73.

Ediciones Universidad San Dámaso

caracteriza sólo por el intento de actualizar el texto con los santos y beatos más actuales, sino por una profunda revisión a partir de los criterios de la crítica hagiográfica con el objetivo de transmitir las tradiciones auténticas del culto a los santos, eliminando y corrigiendo los errores acumulados a lo largo del tiempo, y comunicando a los elogios los criterios de la renovación conciliar[397].

El análisis del nuevo martirologio y su comparación con el libro precedente nos permitirán, más adelante, evidenciar los criterios teológico-litúrgicos presentes en él, centrándonos concretamente en los santos del Antiguo Testamento, objeto específico de nuestro estudio.

Ediciones Universidad San Dámaso

397 Cf. FUSCO, "'Martyrologium Romanum'. La nuova *editio typica*", 840.

Laudemus.indd 104 20/05/19 20:19

CAPÍTULO 2
LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL CALENDARIO Y LA EUCOLOGÍA DEL RITO ROMANO

Ediciones Universidad San Dámaso

En el presente capítulo iniciamos la parte analítica de nuestra investigación, con el estudio de los formularios eucológicos de las fiestas de los santos del Antiguo Testamento. Puesto que el Calendario Romano general no ofrece ninguna conmemoración de este tipo, habremos necesariamente de buscarlas en los calendarios particulares, centrándonos en el del Patriarcado de Jerusalén, que contiene el mayor número de ellas, así como en las colecciones de misas votivas para los santuarios de Tierra Santa, de donde este culto ha nacido y se ha extendido al resto de las Iglesias.

2.1. CALENDARIO GENERAL Y CALENDARIOS PARTICULARES

En la consulta de la Comisión Piana al episcopado, en 1956-1957, acerca de la reforma del Breviario Romano, entre las propuestas más repetidas por los obispos para aligerar el calendario figuraba la de "aumentar el *carácter local* de los calendarios propios y, consecuentemente, aligerar el calendario universal de los santos que no tienen un valor *real* para toda la Iglesia"[398]. Otra

398 Braga, *La riforma liturgica di Pio XII*, 663. La traducción es nuestra.

propuesta recogida por la Memoria sugiere "eliminar ciertas fiestas de santos antiguos, que hoy ya no encuentran entre el pueblo cristiano una correspondencia de sentida veneración, introduciendo sin embargo algunas fiestas de santos modernos, que, por razones de vida y de obras, serían más indicados para formar el objeto de la veneración e imitación de los fieles"[399].

El eco de estas propuestas y de las formuladas en las fases previas al Concilio Vaticano II llega hasta la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* que, en el contexto de la reforma del año litúrgico, distingue entre los santos de importancia para toda la Iglesia y aquéllos cuya celebración se deja a las iglesias particulares, las naciones o las familias religiosas[400]. La propuesta se inserta en el principio conciliar por el cual el ciclo temporal, con la Pascua al centro, y, de modo particular, el domingo recobran la prevalencia sobre el santoral, poniendo así los pilares de la futura revisión del calendario. Con esta distinción, *Sacrosanctum Concilium* confirma y establece jurídicamente como normal la coexistencia en el Rito Romano de un Calendario general y de calendarios particulares de las diversas iglesias (diocesanas o nacionales) y las familias religiosas[401]. Sin embargo, la Constitución se mantiene en los principios generales, sin descender a particularidades[402].

399 *Ibidem*, 664. La traducción es nuestra.

400 "Para que las fiestas de los santos no prevalezcan sobre los misterios de la salvación, déjese la celebración de muchas de ellas a las iglesias particulares, naciones o familias religiosas, extendiendo a toda la Iglesia sólo aquellas que recuerden a santos de importancia realmente universal" (SC 111).

401 Desde la imposición de los libros litúrgicos tridentinos, los calendarios particulares y los propios del Oficio divino y de la misa pasaron a figurar como un apéndice al *Missale* y *Breviarium Romanum* de Pío V, sustituyendo así a los libros litúrgicos de las diócesis y de las órdenes religiosas. Estos apéndices contenían el santoral propio y las indicaciones del aniversario de la dedicación, del titular y del patrón o los patronos de la iglesia o familia religiosa. Con el paso del tiempo, estos apéndices sufrieron un considerable aumento, a veces debido al paso de fiestas de "devoción" que pasaban de una diócesis o familia religiosa a otra. Cf. C. Maggioni, "L'istruzione sui Calendari particolari e i Propri (24 giugno 1970)": *RL* 102 (2015) 453-454.

402 Cf. M. Lessi-Ariosto, "I Calendari propri secondo l'istruzione 'Calendaria Particularia' e le sucessive disposizioni normative": *Not.* 51 (2015) 556-557.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.1.1. LA INSTRUCCIÓN *CALENDARIA PARTICULARIA*

Con el objetivo de llevar a cabo este deseo del Concilio, la Sagrada Congregación para el Culto Divino publicó en 1970, poco después de un año de la publicación del renovado *Calendarium Romanum generale* y sus correspondientes *Normae universales de Anno liturgico et de Calendario*, la Instrucción *Calendaria particularia*[403]. La Instrucción fue redactada dentro del cuadro normativo establecido por las *Normae universales*, con el fin de aplicar la disciplina, determinar los principios y dar indicaciones concretas que ayuden a la revisión de los calendarios y propios de los Oficios y las misas. El documento se compone de 5 capítulos, organizados en 50 números, y precedidos de una breve introducción[404] que ilustra la tarea en el contexto del mandato conciliar y como continuación del ya realizado con la publicación del Calendario general:

> Con la publicación del nuevo Calendario general se ha ordenado el año litúrgico buscando conseguir una mejor integración mutua entre el ciclo que recuerda los misterios del Señor y el ciclo que celebra a los santos. Siguiendo además el mandato del Concilio Vaticano II, sólo se han introducido en el Calendario general aquellos santos que parecían tener una importancia realmente universal.

Así, pues, queda por realizar la segunda parte del mismo mandato, a saber, aquella que preceptúa dotar de la debida celebración a los demás santos en aquellos lugares en los que causas especiales aconsejan darles culto; es

403 Cf. Sagrada Congregación para el Culto Divino, "Instrucción *Calendaria particularia* (24 junio 1970)", en: Pardo, *Documentación litúrgica posconciliar*, 1140-1150. Antes de la publicación de esta Instrucción habían aparecido otras dos: en 1965, al inicio de los trabajos del *Consilium*, y en 1969, relativa a la revisión *ad interim* de los calendarios particulares y preanunciando las indicaciones y normas futuras. Cf. Lessi-Ariosto, "I Calendari propri secondo l'istruzione 'Calendaria Particularia'", 558; Maggioni, "L'istruzione sui Calendari particolari e i Propri", 454.

404 Su difusión en las revistas *Ephemerides Liturgicae* y *Rivista Liturgica* vinieron acompañadas de un comentario y de algunas notas explicativas, respectivamente. Cf. C. Braga, "Commentarius in Instructio de Calendariis particularibus atque Officiorum et Missarum Propriis recognoscendis": *EL* 84 (1970) 366-379; F. dell'Oro, "Note illustrative": *RL* 58 (1971) 123-131.

Ediciones Universidad San Dámaso

decir, en cada nación, diócesis o familia religiosa de la que cada santo puede ser considerado como algo más propio[405].

La Instrucción, continuando con el sentir de la Constitución conciliar y las *Normae universales* que acompañan a la publicación del Calendario general, legisla acerca de la composición de los calendarios particulares teniendo como base una serie de principios fundamentales, que brevemente podemos indicar en cuatro puntos[406], señalando también los números que los ilustran:

a) La inserción orgánica y armónica de las celebraciones particulares en el Calendario general. Reservando al Calendario general la celebración de los santos de "una importancia realmente universal" y dejando el resto a los calendarios particulares se trata de revalorizar el culto local de los santos y volver al origen del culto de los santos, que fue fundamentalmente local. El documento aporta algunas normas para que ambos calendarios, general y particular, se coordinen orgánica y armónicamente:
   - tener presente la Tabla de los días litúrgicos (cf. nº 50b);
   - fijar adecuadamente el grado litúrgico de las diversas celebraciones particulares (cf. nº 24);
   - permitir una celebración más solemne en un determinado lugar dentro de la diócesis o la familia religiosa (cf. nº 25).

b) La preeminencia del ciclo de los misterios del Señor sobre el santoral. Así como este principio ha regulado la reforma del Calendario general, también la elaboración de los calendarios particulares privilegia los días más importantes del año litúrgico, sobre todo, la centralidad de la celebración de la Pascua, anual y semanal, la Cuaresma, la octava de Pascua y también los días del 17 al 31 de diciembre, que tienen su centro en la solemnidad de Navidad (cf. nº 2). De hecho, la celebración de los santos, como destacaba ya el Concilio, ha de ser

405 Sagrada Congregación para el Culto Divino, *Calendaria particularia*, introd.

406 Cf. A. Cuva, "Verso i nuovi calendari liturgici particolari": *RL* 59 (1972) 506-517.

Ediciones Universidad San Dámaso

presentada como una particular irradiación del misterio pascual de Cristo.

c) La sobriedad en la elaboración de los calendarios particulares, especialmente por parte de aquellos territorios o familias religiosas que abundan en santos y beatos. Para ello se propone incorporar aquéllos de particular importancia (fundadores, mártires insignes, etc.), reservando el resto para la celebración en aquellos lugares particularmente ligados al recuerdo del santo o del beato o donde se conservan sus reliquias, así como formar grupos de santos (cf. nº 17), reducir los nombres en determinadas circunstancias (cf. nº 19-20) y evitar los duplicados, tanto de las celebraciones de los santos como de las de "indulto", es decir, las que no tienen una relación propiamente dicha con el calendario particular (cf. nº 2c-3).

d) Por último, la elección del día más adecuado para las celebraciones particulares, a ser posible, como es tradicional, el *dies natalis* del santo o, si se desconoce, algún día relevante relacionado con él (cf. nº 21) y ofreciendo algunas normas para que las celebraciones propias se dispongan armónicamente con las del Calendario general (cf. nº 78)[407].

La aplicación de la normas de la Instrucción *Calendaria particularia* trata de favorecer la elaboración, en armonía con el Calendario Romano general, de los calendarios particulares, de modo que los fieles encuentren un instrumento valioso que les ayude a vivir el misterio de la redención considerado en su

407 La experiencia adquirida en los años sucesivos, con las dificultades y las dudas surgidas en la elaboración de los diversos calendarios particulares por parte de conferencias episcopales, diócesis y familias religiosas, han originado alguna documentación posterior por parte de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Cf. M. Barba, "I Propri diocesani: quali spazi per le tradizioni delle Chiese locali?": *Liturgia* 34 (2000) 517-524; Idem, "I Propri liturgici e l'Istruzione 'Liturgiam authenticam'": *EL* 115 (2001) 338-342; Idem, "I Propri liturgici: una nuova Notificazione": *Liturgia* 36 (2002) 568-577; Maggioni, "L'istruzione sui Calendari particolari e i Propri", 462-463.

Ediciones Universidad San Dámaso

totalidad (en Cristo, en María, en los santos), con una referencia particular al misterio que constituye su centro: la Pascua de Cristo[408].

2.1.2. OBSERVACIONES SOBRE LOS SANTOS VETEROTESTAMENTARIOS

A raíz de la consideración de los deseos expresados en las etapas previas al Concilio, de la normativa conciliar y de su precisación en los años que acompañaron al tiempo de la reforma litúrgica, confrontándolo con el papel concreto que los santos bíblicos del Antiguo Testamento han tenido en la elaboración del Calendario general, cabe formular algunas observaciones que nos ayudarán a continuar con nuestro estudio. En primer lugar, este grupo particular de santos, como hemos podido comprobar en el desarrollo histórico, no ha ejercido nunca en el Rito Romano "entre el pueblo cristiano –tomando las palabras de la Memoria de la Comisión Piana– una correspondencia de sentida veneración"[409], ya que sólo los mártires Macabeos han encontrado espacio en el Calendario general. Éstos, además, y a pesar de haber sido venerados desde antiguo, han sido definitivamente eliminados al final de los trabajos de reforma del calendario y no figuran ya en el nuevo Calendario Romano general. Como el resto de los santos ausentes de éste, también los santos veterotestamentarios quedarían relegados al ámbito de los calendarios particulares, sea de las diócesis o naciones, sea de las familias religiosas de las que cada santo pueda "ser considerado como algo más propio", como se afirma en *Calendaria particularia*.

Sin embargo, al igual que otros santos bíblicos del Nuevo Testamento, estos santos veterotestamentarios que pertenecen al ámbito de la *historia salutis* y a la revelación que a través de ella ha tenido lugar, ¿no convendría considerarlos, como dice el Concilio a propósito de los que deberán formar parte del nuevo Calendario, "santos de importancia realmente universal"? No cabe duda que, si bien su culto es originariamente local, vinculado a sus tumbas o a los

408 Cf. Cuva, "Verso i nuovi calendari liturgici particolari", 517-518.

409 Braga, *La riforma liturgica di Pio XII*, 664.

Ediciones Universidad San Dámaso

lugares bíblicos relacionados con ellos (como lo es también, por otra parte, el culto de los mártires), la veneración por parte de peregrinos llegados a Tierra Santa de todas las Iglesias revela su pertenencia a un patrimonio común de todos los cristianos, compartido con el pueblo de Israel, y transciende el ámbito meramente local en cuanto que la historia de la salvación, con los personajes que han formado parte de ella, es parte esencial de la revelación sobre la que se asienta la fe cristiana. Aunque en la tradición romana no se ha difundido su devoción y su culto ha sido muy limitado –fundamentalmente en el ámbito del martirologio, que, reservado en la práctica al ámbito monástico, no ha ejercido nunca un influjo significativo sobre el conjunto de los fieles cristianos–, los criterios conciliares acerca de la formación del calendario ofrecían una buena oportunidad para acercar a los fieles a estos santos y, con ellos, a la vivencia de la historia salvífica llevada a cabo por Dios con su centro y culmen en el misterio de Cristo, como momento que ilumina y llena de sentido todas las etapas de la Historia, las que le precedieron y las que le han seguido.

En lo referente al calendario, la realidad es, sin embargo, que esta categoría de santos, a diferencia de buena parte de aquéllos del Nuevo Testamento que son venerados en la Iglesia, debe buscarse en el ámbito de los calendarios particulares del Rito Romano. El más abundante en conmemoraciones de santos veterotestamentarios se corresponde justamente con el lugar donde ha nacido la veneración a estos santos. Por ello, nuestro estudio continúa con el análisis del Calendario y el Propio de la Diócesis del Patriarcado de Jerusalén. Pero precisamente porque el origen del culto de estos santos está muy ligado a los Lugares Santos venerados, tendremos en cuenta el culto concreto que aún hoy se mantiene en relación a algunos de ellos y cómo éste se explicita en las misas votivas que tienen lugar en los santuarios. Por medio del análisis de la eucología de la celebración eucarística trataremos de sacar a la luz los puntos teológicamente más descatables que la *lex orandi* de la Iglesia ofrece acerca de los santos del Antiguo Testamento.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.2. LOS CALENDARIOS DE TIERRA SANTA

Los calendarios hagiopolitas han acogido, desde sus primeros testimonios –como vimos al hablar del Leccionario Armenio y el Georgiano– hasta el presente, las fiestas de los santos del Antiguo Testamento, como una señal inequívoca de la veneración cristiana a los padres de la antigua Alianza. Esa veneración está aún hoy íntimamente unida a la tierra donde vivieron y murieron estos testigos y protagonistas de la historia de la salvación, pero es, sin embargo, patrimonio común de la Iglesia, donde esa salvación continúa activa y presente.

2.2.1. EL CALENDARIO DE LA DIÓCESIS DEL PATRIARCADO LATINO DE JERUSALÉN

Como un signo de la universalidad y catolicidad de la Iglesia, los lugares de la redención, bajo el nombre Tierra Santa, han acogido a lo largo de la historia no solamente a los cristianos locales, sino también a aquéllos venidos de todos los lugares como peregrinos o también comunidades monásticas que se han instalado en ella. No sin razón, la Ciudad Santa de Jerusalén era llamada la "Madre de todas las iglesias"[410], el lugar de la muerte y resurrección de Cristo y desde donde se había difundido el anuncio del evangelio a todos los pueblos. En este sentido, la presencia de cristianos de procedencia latina no ha estado ajena a esta universalidad ya desde antiguo. Baste citar los peregrinos venidos

410 Originariamente, este es el título con el que se conocía la *Sancta Sion*, la basílica construida en el lugar del Cenáculo y de los acontecimientos de Pentecostés, como indica el peregrino Teodosio a comienzos del siglo VI. Cf. Theodosius, *De situ Terrae Sanctae*, 7, ed. P. Geyer, en: *Itineraria et alia geographica*, 118. En las intercesiones de la anáfora de Santiago, la expresión denomina de manera genérica a la Ciudad Santa: "pro sancta et gloriosa Sion matre omnium ecclesiarum", en: Mercier, *La liturgie de Saint Jacques*, 93. Cirilo de Alejandría señala este título al referirse a su homónimo Cirilo como "el obispo de Jerusalén, madre de todas las Iglesias". Cf. García del Valle, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*, 30. En una audiencia general, Juan Pablo II retoma esta antigua idea, comentando el salmo 86, "canto de Jerusalén, ciudad de paz y madre universal", y recuerda que "Sión es cantada como madre de toda la humanidad y no sólo de Israel. [ ] Todos vienen a Jerusalén a descubrir sus raíces espirituales, a sentirse en su patria, a volver a encontrarse como miembros de la misma familia, a abrazarse como hermanos, de regreso a casa.", en: "Audiencia General de Juan Pablo II (13 noviembre 2002)", en: *https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2002/documents/ hf_jp-ii_aud_20021113.html* [acceso: 03/05/2017].

Ediciones Universidad San Dámaso

de Occidente y que, como ya vimos, dejaron testimonio de su paso por Tierra Santa, o los hombres y mujeres que se establecieron allí, fundando comunidades y monasterios, como la fundada sobre el Monte de los Olivos por Melania, con ayuda de Rufino de Aquileya, o el de san Jerónimo en Belén[411].

2.2.1.1. El Patriarcado Latino en la Historia

Esta presencia latina, fruto del reconocimiento de la importancia de esta Tierra en la historia de la salvación, abre una página nueva en su historia en el medievo, durante la época de las Cruzadas, con el establecimiento del Patriarcado Latino de Jerusalén en 1099.

2.2.1.1.1. Su origen en el tiempo de las Cruzadas

En el momento de la conquista de la Ciudad Santa por las tropas cruzadas el 15 de julio de 1099, la sede patriarcal se encontraba vacante a causa de la reciente muerte del patriarca griego Simeón, de modo que los cruzados nombraron un obispo latino, elegido por un grupo formado por los miembros más representativos del clero latino que acompañaba la Cruzada[412]. La supremacía en ese momento de la Iglesia latina representada por los cruzados impidió que se encontrase con una oposición fuerte por parte del clero greco-ortodoxo, forzado a acatar la nueva situación[413].

---

411 Cf. G. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente* I (Studi religiosi 3; Verona ²1981) 29-43; S. Milovitch, *Quotidianamente da prima del 1336. La processione che celebra la Morte e Risurrezione del Signore nella basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme* (SOCh Monographie 23; Milano 2014) 76-77; G.-B. Marcuzzo, "Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme nel 1847. Note storico-pastorali", en: C. Alzati – L. Vaccaro (eds.), *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme. Le Religioni – Le Chiese* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea 3; Città del Vaticano 2014) 408-409.

412 El primer patriarca latino, Arnolfo de Rohes, ocupó la sede patriarcal durante pocos meses; a finales de ese mismo año le sucedió Daiberto, el legado papal y arzobispo de Pisa. Cf. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente* I, 91-98.

413 Según Pieraccini, la iniciativa no sería tanto fruto de la política del papa promotor de la primera Cruzada, Urbano II (1088-1099), sino de la de su sucesor, Pascual II (1099-1118), que retoma la concepción gregoriana del papado y busca la reunificación de las Iglesias de Oriente con la sede pontificia. Cf. P. Pieraccini, «Le rétablissement du Patriarcat Latin de Jérusalem en 1847 et la Custodie de Terre Sainte»: *Chronos. Revue d'Histoire de l'Universitè de Balamand* 21 (2010) 36-37. Acerca de la relación

Ediciones Universidad San Dámaso

Al establecimiento del Patriarcado Latino de Jerusalén siguió, en un segundo momento, la deposición del patriarca griego de Antioquía y su sustitución por un patriarca latino, así como la progresiva organización de las provincias eclesiásticas con sus sedes episcopales sufragáneas correspondientes[414]. Sin embargo, la vida del Patriarcado Latino, como la del Reino Latino, no alcanzó los 200 años de existencia en Tierra Santa. La conquista de Jerusalén por las tropas de Saladino en 1187 obligó a trasladar la sede, en primer lugar, a Tiro y, cuatro años después –tras recuperar la zona costera que va de Jafa a Tiro–, a la nueva capital del Reino, San Juan de Acre, donde permanecerá, con un paréntesis temporal de retorno a Jerusalén, hasta la conquista definitiva del Reino por parte de los mamelucos de El Cairo en 1291[415].

2.2.1.1.2. El restablecimiento del Patriarcado en 1847

Con la desintegración del Reino Cruzado y la desaparición de la jerarquía eclesiástica latina, será, a partir de mediados del siglo XIV, la presencia de los Franciscanos de la Custodia de Tierra Santa la que durante cinco siglos representará a la Iglesia de Roma en Tierra Santa, con el mantenimiento de los santuarios y la actividad misionera y pastoral. Pero a partir de 1842, la Congregación *de Propaganda Fide* comenzó a plantearse la oportunidad de crear en Jerusalén un Vicariato apostólico, como había hecho ya precedentemente en Siria y Egipto[416]. Las causas más inmediatas que condujeron a este nue-

---

de las comunidades cristianas ortodoxas (griegos, sirios, armenios, georgianos, coptos, etíopes) con la nueva jerarquía eclesiástica del Patriarcado Latino y el Reino Latino de Jerusalén, cf. J. Pahlitzsch – D. Baraz, "Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1187 CE)", en: O. Limor – G. G. Stroumsa (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms* (Cultural Encounters in the Late Antiquity and the Middle Age 5; Turnhout 2006) 205-235.

414 Cf. Pieraccini, «Le rétablissement du Patriarcat Latin», 37-38.

415 Desde la expulsión de los cruzados y la desintegración de la Iglesia latina en Tierra Santa, la sede patriarcal de Jerusalén continuará únicamente como una sede titular. Cf. Marcuzzo, "Il ristabilimento del Patriarcato latino", 410-411. La lista de los patriarcas latinos de la sede jerosolimitana durante la época cruzada, en: cf. G. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente* II. *Hierarchia Latina Orientis* (Studi religiosi 3; Verona 1976) 133-135.

416 P. Pieraccini, "Il ristabilimento del patriarcato latino di Gerusalemme (1842-1851)": *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006) 861-864; Idem, "Le rétablissement du Patriarcat Latin", 53-60.

Ediciones Universidad San Dámaso

vo planteamiento fueron, de un lado, factores político-religiosos a los que la Santa Sede buscaba responder, tales como la reciente creación de un obispo protestante anglo-prusiano en 1841, precedida de un eficaz proceso de proselitismo de los misioneros protestantes entre los cristianos de Tierra Santa, o las presiones de Rusia que, en su intención de incrementar territorio a expensas del Imperio Otomano buscaba ganarse a la Iglesia ortodoxa local ofreciendo su protección y fomentando iniciativas de escolarización y formación del clero. Pero a estos factores externos se han de sumar las causas internas a la misma Iglesia, algunas de origen más remoto, como la crisis institucional en la que había caído la Custodia de Tierra Santa a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con encendidas divergencias entre religiosos españoles e italianos y una acusada relajación en las costumbres de muchos de los frailes misioneros, con la consecuente desatención de los cristianos autóctonos, denunciada ante la Congregación *de Propaganda Fide*. Entre estas causas internas se cuenta también la tendencia de la Santa Sede, durante los pontificados de Gregorio XVI (1831-1846) y Pío IX (1846-1878), a ejercer un mayor control en los territorios de misión a través de vicarios apostólicos u obispos diocesanos que promuevan la creación de una Iglesia local[417].

La elección a la sede pontificia de Pío IX, en 1846, supuso un impulso decisivo en el restablecimiento del Patriarcado Latino de Jerusalén, favorecido por una nueva relación de la Santa Sede con el gobierno turco del Imperio Otomano más directa, sin la mediación, como hasta entonces, de Francia. En esta nueva situación, la Congregación *de Propaganda Fide* retoma con mayor interés, desde enero de 1847, la conveniencia de establecer un obispo en la antigua sede patriarcal, donde las Iglesias ortodoxas griega y armenia eran ya desde siglos presididas por un patriarca e incluso los protestantes lo habían introducido recientemente. Con ello, la Iglesia católica consolidaría su prestigio

417 Pieraccini analiza estas causas en los artículos ya citados y, de forma más detallada, en: P. Pieraccini, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa. La dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca Mons. Giussepe Valerga (1847-1872)* (SOCh Monographie 15; Cairo – Jerusalem 2006) 77-175.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 115 20/05/19 20:19

frente a las otras confesiones cristianas, afirmaría su representación diplomática y podría responder mejor y más establemente a las exigencias pastorales de los fieles católicos locales, fomentando la creación de un clero local de rito latino como una de las tareas prioritarias del nuevo patriarca. El resultado de las deliberaciones será la decisión de restablecer el Patriarcado Latino de Jerusalén, sancionado con la carta apostólica de Pío IX *Nulla celebrior*, del 23 de julio de 1847, y completado con la instrucción de la Congregación *de Propaganda Fide*, *Sanctissimus Dominus*, del 10 de diciembre del mismo año, con la que se regulaba el régimen de la Iglesia patriarcal y la relación entre el patriarca y la Custodia de Tierra Santa[418].

2.2.1.2. El Calendario y el *Proprium* del Patriarcado

Desde los primeros años de existencia del Patriarcado Latino, el primer patriarca, Giuseppe Valerga, mostró un interés grande por dotar a sus fieles de un "Calendario diocesano" que recogiese los principales santos palestinos, dando especial relieve a los santos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento[419].

2.2.1.2.1. El Calendario del patriarca Valerga

En el Archivo del Patriarcado de Jerusalén[420] se encuentra, manuscrito, el calendario que, acompañado del Decreto de aprobación y mandato correspondiente, el patriarca Valerga hizo extensible a toda la diócesis patriarcal y a la

418 Cf. *Ibidem*, 175-208; Marcuzzo, "Il ristabilimento del Patriarcato latino", 416-418.

419 En la Carta Pastoral publicada con motivo de la edición del último *Proprium* jerosolimitano, el de 1977, el patriarca Giacomo Beltritti, recordaba los motivos que habían llevado a Valerga a ofrecer un calendario propio: "Attraverso la liturgia, non soltanto si sarebbe conservata più viva, attraverso gli anni, la memoria di questi eroi della fede e della carità, ma, celebrandone le feste, i fedeli si sarebbero sentiti attratti a venerarli e ad imitarli", en: G. G. Beltritti, "In occasione della pubblicazione del nuovo Proprio di Gerusalemme. Lettera Pastorale 14": *Lettres Pastorales du Patriarcat Latin de Jérusalem* (1977) 13.

420 Agradecemos al Rvdo. George Ayouls, Canciller del Patriarcado, y especialmente a las HH. Anastasia y Sandra el acceso al material del Archivo Diocesano.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 116 20/05/19 20:19

isla de Chipre en el año 1851[421]. En este calendario los santos del Antiguo Testamento tienen un papel relevante, incluyendo un total de 21 fiestas de diversa graduación que amplía y corrige un calendario anterior, probablemente aquél primero, de 1849, que aparece mencionado en la Carta Pastoral de 1977[422], año de la publicación del calendario actual, renovado tras el Concilio Vaticano II. Ese primer calendario se encuentra recogido en otro cuaderno manuscrito, con el nombre del mismo patriarca en la portada y con el título *Kalendarium proprium necnon Supplementa ad Breviarium et Missale*, añadiendo además materiales para el Propio del Oficio divino[423].

Elencamos a continuación los santos conmemorados en el calendario de 1851, con su graduación litúrgica correspondiente, y, en nota, trascribimos la oración de aquellos que tienen un formulario propio en el documento de 1849:

28 [februarii] – Ss. Habacuc et Michaeae Proph. ac Cc. (semiduplex)[424].

1 [martii] – S. Malachiae Proph. et C. (semiduplex).

31 [martii] – S. Amos Proph. et C. (semiduplex).

421 El texto manuscrito del Decreto está firmado por el patriarca Valerga con fecha del 20 de octubre de 1851 y recoge la fórmula: "approbamus ac confirmamus, statuantes ac mandantes, ut omnes qui in hac Patriarchali nostra Dioecesi necnon in insula Cypri ad Clerum Nostra Iurisdictioni subjectum pertinent vel posterum pertinebunt eo utantur ipsique omnimodo conformentur.", en: *Kalendarium perpetuum pro Dioecesi Hierosolymitana sedente in ea Cathedra Excmo. et Rmo. D.D. Josepho Valerga* (Jerusalem 1851; *pro manuscripto*) 13.

422 El texto de la Carta Pastoral, recorriendo en su primera parte los diferentes calendarios propios de la diócesis patriarcal desde su restablecimiento en 1947, menciona un primer calendario compilado por el patriarca Valerga al año de tomar posesión de la sede: "Mons. Valerga promosse la venerazione dei santi della Chiesa di Gerusalemme anche attraverso la Liturgia. Giunto a Gerusalemme il 17 gennaio 1848, compilò nell'anno seguente (1849) il primo Calendario diocesano e vi introdusse numerose feste speciali di Santi palestinesi, dando la preferenza a quelli dell'Antico e del Nuovo Testamento.", en: Beltritti, "In occasione della pubblicazione del nuovo Proprio di Gerusalemme", 13.

423 Cf. *Kalendarium proprium necnon Supplementa ad Breviarium et Missale* (Jerusalem 1849; *pro manuscripto*). Aunque el cuaderno no incluye la fecha de compilación de este primer calendario ni en la portada ni en ninguna de sus páginas, el orden en que se encuentran los documentos en el Archivo y la comparación entre ambos calendarios, el de 1849 y el de 1851, permiten afirmar que se trata del calendario mencionado en la Carta Pastoral del patriarca Beltriti.

424 En los años bisiestos, la celebración tiene lugar el día 29.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 117 20/05/19 20:19

10 [aprilis] – S. Ezechielis Proph. et Martyr. (duplex minor)[425].

11 [maii] – S. Jeremiae Proph. et M. (duplex minor)[426].

22 [maii] – S. Job Proph. et C. (semiduplex).

16 [junii] – S. Elisaei Proph. et C. (semiduplex)[427].

3 [julii] – S. Aaron primi Sacerdotis ord. Levitici Conf. (semiduplex).

7 [julii] – S. Isaiae Proph. et M. (duplex minor)[428].

9 [julii] – Ss. Osee et Aggaei Proph. et Cc. (semiduplex).

20 [julii] – S. Eliae Proph. et C. (duplex minor).

1 [augusti] – Ss. Machabeorum Mm. (commemoratio)[429].

11 [augusti] – Ss. Joelis et Esdrae Proph. et Cc. (semiduplex)[430].

20 [augusti] – S. Samuelis Proph. et C. (duplex minor).

1 [septembris] – Ss. Josue et Gedeonis Cc. (semiduplex)[431].

4 [septembris] – S. Moysis Legisl. Proph. et Conf. (duplex minor)[432].

---

425 "Deus, qui dilecto famulo tuo Ezechielis, prophetae et martyri, sapientiae et scientiae tuae divitias revelasti; da ut ejus intercessione a vera sapientia quae Christus est, nunquam recedentes, revelatione sempiternae gloriae fruamur in caelis. Per eundem.", en: *Kalendarium proprium* (1849) 60.

426 "Deus, qui dilecto famulo tuo Jeremiae, Prophetae et Martyri, sapientiae et scientiae tuae divitias revelasti; da ut ejus intercessione a vera sapientia quae Christus est, nunquam recedentes, revelatione sempiternae gloriae fruamur in caelis. Per eundem.", en: *Ibidem*, 75.

427 "Omnipotents et sempiterne Deus, qui in electis Prophetis mirabilis praedicaris; praesta, quaesumus, ut sicut Eliae spiritum in propheta tuo Elisaeo duplicasti, ita in nobis Spiritus Sancti gratian ad virtutum opera exercenda multiplicare digneris. Per Dominum.", en: *Ibidem*, 80.

428 "Deus, qui dilecto famulo tuo Isaiae, prophetae et martyri, sapientiae et scientiae tuae divitias revelasti; da ut ejus intercessione a vera sapientia quae Christus est, nunquam recedentes, revelatione sempiternae gloriae fruamur in caelis. Per eundem.", en: *Ibidem*, 85.

429 "Fraterna nos, Domine, martyrum tuorum corona laetificet: quae et fidei nostrae praebeat incrementa virtutum et multiplici nos suffragio consoletur. Per Dominum.", en: *Ibidem*, 98. En el calendario de 1849 el título de la fiesta es más preciso (Ss. Septem Machabaerum Fratrum et Matris, Martyrum) y se traslada al día 2 con la categoría de *duplex* para no hacerla coincidir con la fiesta de san Pedro *ad Vincula*.

430 En el calendario de 1849 únicamente aparece Esdras.

431 En el calendario de 1849, el día 1 de septiembre únicamente aparece Josué, mientras que Gedeón figura el día 7 del mismo mes.

432 "Omnipotens et misericors Deus, qui ad educendum populum tuum de servitute Aegypti Sanctum Moysen elegisti, eique legem tuam sanctam vulgandam tradidisti; fac nos, ejus intercessione, ita legis quae ab Unigenito Filio tuo adimpleta est, praecepta servare, ut a daemonis servitute semper

Ediciones Universidad San Dámaso

7 [septembris] – S. Zachariae Proph. et C. (semiduplex).

26 [septembris] – S. Jonae Proph. et Conf. (semiduplex).

9 [octobris] – S. Abrahae Patriarchae et C. (duplex minor)[433].

5 [octobris] – S. Sophoniae Proph. et Conf. (semiduplex).

29 [decembris] – S. David Proph. et C. (semiduplex)[434].

Las diferencias fundamentales con el primer calendario compilado por el patriarca Valerga, el de 1849, provienen de haber desplegado en diversas celebraciones a los Profetas Menores, que en aquél eran conmemorados juntamente en una fiesta móvil, correspondiente al 2º Domingo de julio[435]. Además de esto, el calendario de 1849 incluía también la conmemoración del profeta san Daniel, el 21 de julio[436], y la celebración de los mártires Macabeos había sido trasladada al 2 de agosto, para separarla de la de san Pedro *ad Vincula*.

2.2.1.2.2. El Proprium *de 1935*

Estas fiestas de santos del Antiguo Testamento, como parte importante del culto de los santos locales promovido por el patriarca Valerga, fueron conservadas por sus sucesores, que continuaron trabajando en la elaboración de

---

liberi, ab Aegypto hujus saeculi in promissam electis tuis perpetuae beatitudinis terram migrare mereamur. Per eundem.", en: *Kalendarium proprium* (1849) 108.

433 "Deus, qui in praemium fidei Filium tuum Unigenitum ex semine Abrahae mundo nasciturum promisisti; concede, propitius, ut fide, quam in Baptismo suscepimus, in nobis usque ad mortem per charitatem operante, caelo nasci mereamur. Per eundem.", en: *Ibidem*, 118.

434 "Domine Jesu Christe, Fili David, qui mirabilia tua et beneficia eximiis celebravit canticis; concede propitius, lungas magni Regis intercessione, ut, gloriam tuam in terra procurantes, tandem in caelo in aeternum laudare te mereamur. Qui vivis.", en: *Ibidem*, 24.

435 Además, la oración para esta celebración conjunta era ya la misma que hemos visto repetirse en las de Ezequiel, Jeremías e Isaías: "Dominica II Julii – Ss. Duodecim Prophetarum minorum, Confessorum (duplex majus). Deus, qui dilectis famulis Prophetis Duodecim sapientiae et scientiae tuae divitias revelasti; da ut eorum intercessione a vera sapientia quae Christus est, nunquam recedentes, revelatione sempiternae gloriae fruamur in caelis. Per eundem.", en: *Ibidem*, 94-95.

436 "Die 21 [julii] – Sancti Danielis, Prophetae, Confessoris (duplex)", en: *Ibidem*, 91. El formulario propio también ofrece la misma oración que para los otros Profetas Mayores, adaptando el nombre del profeta.

Ediciones Universidad San Dámaso

formularios litúrgicos para los santos locales, tanto para la misa como para el Oficio divino[437]. El fruto de este trabajo, prolongado en el tiempo, vio su aprobación por la Sagrada Congregación de Ritos el 31 de agosto de 1935[438].

El nuevo *Proprium* de Jerusalén lleva a cabo una considerable reducción de las fiestas locales en el calendario, también en lo que se refiere a los santos veterotestamentarios, y dota de formularios nuevos a las misas[439] y al Oficio divino[440]. Los santos del Antiguo Testamento, aunque también experimentan un recorte considerable y necesario –se debe tener presente que en el calendario de Valerga casi todos los días del año estaban copados por el santoral–, continuarán teniendo una presencia significativa, enriquecida con los nuevos formularios compuestos para ellos. El calendario recoge 8 santos veterotestamentarios, a los que se tiene que sumar la conmemoración de los Macabeos, el 1 de agosto, contenida, por aquella época, en el Calendario universal:

> Die 11 maii (ex 1 hujus) – S. Jeremiae Proph. Mart. (duplex)[441].
>
> Die 14 junii – Commemoratio S. Elisei Proph. et Conf.[442].
>
> Die 9 julii (ex 6 hujus) – S. Isaiae Proph. Mart. (duplex)[443].

437 Cf. Beltritti, "In occasione della pubblicazione del nuovo Proprio di Gerusalemme", 14.

438 La aprobación de la Congregación de Ritos (*N.* 25/928) autorizaba la publicación y el uso del nuevo Propio (calendario, misas y oficios) de la diócesis patriarcal de Jerusalén.

439 Cf. *Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierosolymitanae. Supplementum ad Missale* (Tournai 1935). El calendario proprio de 1935, en: cf. *Ibidem*, 71-72.

440 Cf. *Festa Propria Dioeceseos Patriarchalis Hierosolymitanae. Supplementum ad Breviarium* I. *Pars Hiemalis*, II. *Pars Verna*, III. *Pars Aestiva*, IV. *Pars Autumnalis* (Tournai 1936).

441 La fiesta fue trasladada respecto al día correspondiente en el Martirologio Romano vigente. Los formularios correspondientes para la misa y el Oficio divino de san Jeremías, en: cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 29-30; *Festa Propria. Supplementum ad Breviarium* II, 117-121.

442 Los formularios de san Eliseo, en: cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 37-38; *Festa Propria. Supplementum ad Breviarium* II, 145.

443 La fiesta fue trasladada respecto al día correspondiente en el Martirologio Romano vigente. Los formularios de san Isaías, en: cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 39-40; *Festa Propria. Supplementum ad Breviarium* III, 43-46.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 120 20/05/19 20:19

Die 20 julii – S. Eliae Proph. et Conf. (duplex majus)[444].

Die 4 septembris – S. Moysis Legislatoris, Conf. (duplex majus). Commemoratio S. Aaron Primi Sacerdotis, Conf.[445].

Die 9 octobris – S. Abrahae Patriarchae, Conf. (duplex majus)[446].

Die 29 decembris – S. Davidis Regis Proph. et Conf. (duplex majus)[447].

2.2.1.2.3. El nuevo Proprium *de 1977*

Al año siguiente de la proclamación de la *Sacrosanctum Concilium*, que prevé la revisión de los calendarios y de los textos litúrgicos propios de las Iglesias locales y las familias religiosas, el patriarca de Jerusalén, el franciscano Alberto Gori, instituyó una comisión litúrgica encargada de revisar el calendario propio y los textos de la misa y la Liturgia de las Horas. En ese trabajo de revisión, la importancia de los santos bíblicos, de uno y otro Testamento, estaba bien presente, como afirma Giacomo Beltritti en su Carta Pastoral de presentación del nuevo *Proprium* al recordar aquella época:

> I membri della Commissione erano ben consci dell'importanza del compito loro affidato. Tutta la storia della salvezza con i grandi uomini e santi, in cammino verso Cristo o vissuti accanto a Lui, si è svolta in questa terra benedetta[448].

El trabajo de esta comisión se sometió a la valoración y las sugerencias de la Congregación para el Culto Divino, que aprobó el nuevo calendario el 16 de junio de 1971 (decreto Nº 2562/70), los formularios para las misas propias el

444 Los formularios de san Elías, en: cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 43-45; *Festa Propria. Supplementum ad Breviarium* III, 71-83.

445 Los formularios de san Moisés y san Aarón, en: cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 52-53; *Festa Propria. Supplementum ad Breviarium* IV, 13-19.

446 Los formularios de san Abraham, en: cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 58-59; *Festa Propria. Supplementum ad Breviarium* IV, 31-37.

447 Los formularios de san David, en: cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 68-70; *Festa Propria. Supplementum ad Breviarium* I, 16-23.

448 Beltritti, "In occasione della pubblicazione del nuovo Proprio di Gerusalemme", 15.

Ediciones Universidad San Dámaso

21 de enero de 1975 (*Prot.* 704/73)[449] y los correspondientes a los cuatro tomos de la Liturgia de las Horas el 3 de febrero de 1976 (*Prot.* 303/75)[450].

El nuevo *Proprium* de la diócesis patriarcal de Jerusalén, en lo referente a los santos del Antiguo Testamento, conserva los mismos santos que el *Proprium* de 1935, con el único añadido de los santos Macabeos, eliminados del Calendario Romano general de 1969, la supresión de san Aarón, conmemorado junto a san Moisés en el calendario anterior, y algunos cambios en las fechas de las celebraciones.

Die 9 maii – S. Isaiae, prophetae et martyris (memoria)[451].
Die 14 iunii – S. Elisaei, prophetae (memoria ad libitum)[452].
Die 20 iulii – S. Eliae, prophetae (memoria)[453].
Die 21 iulii – S. Ieremiae, prophetae (memoria)[454].
Die 3 augusti – Ss. Machabaeorum, martyrum (memoria ad libitum)[455].
Die 4 septembris – S. Moysis, legistatoris et prophetae (memoria)[456].
Die 9 octobris – S. Abraham, patriarchae (memoria)[457].

449 Cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae confirmatae a S.C. de Sacramentis et de Cultu Divino die 21 ianuarii 1975* (Jerusalem 1977).

450 Cf. *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae Dioecesis Patriarchatus Latini Hierosolymitani* I. *Tempus Adventus et Nativitatis*, II. *Tempus Quadragesimae et Paschae*, III. *Tempus "per annum" I*, IV. *Tempus "per annum" II* (Padova 1975).

451 Los formularios de san Isaías, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 46-49; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* II, 75-84.

452 Los formularios de san Eliseo, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 65-69; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* III, 58-67.

453 Los formularios de san Elías, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 82-86; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* III, 88-98.

454 Los formularios de san Jeremías, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 86-89; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* III, 98-107.

455 Los formularios de los santos mártires Macabeos, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 94-98; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* IV, 5-8.

456 Los formularios de san Moisés, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 105-109; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* IV, 24-35.

457 Los formularios de san Abraham, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 118-121; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* IV, 49-57.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 122 20/05/19 20:19

Die 16 decembris – S. David, regis et omnium sanctorum Avorum D.N.I.C. (memoria)[458].

Los cambios en las fechas de las celebraciones de san Isaías, san Jeremías, los mártires Macabeos y san David han sido realizados por diversos motivos. En el primer caso, el del profeta Isaías, el cambio del 9 de julio al 9 de mayo responde a razones ecuménicas. La primera fecha trasladaba tres días la memoria del profeta en el 6 de julio, fecha que ha estado presente en los diversos martirologios desde el siglo VIII, con la obra de Beda el Venerable, e incluso aparecía ya en el antiguo Leccionario Armenio bajo el título "*Depositio* del profeta Isaías"[459], pero la revisión del calendario la hace ahora coincidir con la del Sinaxario de Constantinopla[460], que a su vez toma como fuente una festividad contenida en el Leccionario Georgiano[461], para hacer coincidir la fiesta con el calendario griego[462].

La memoria de san Jeremías, por su parte, cambia también la fecha del 11 de mayo (resultado, a su vez, del traslado del 1 del mismo mes, día en que aparece fijada tradicionalmente en los martirologios) y sitúa la celebración en el 21 de julio, siguiendo una antigua tradición jerosolimitana que celebraba en la basílica de la Anástasis al santo profeta en este día[463].

---

458 Los formularios de san David y todos los santos antepasados de Jesucristo, en: cf. *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 162-166; *Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae* I, 16-26.

459 Cf. *Le Codex Arménien*, ed. Renoux, 212-215.

460 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis*, ed. H. Delehaye, en: *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* (Bruxellis 1902) 665-667.

461 "Mense maio IX. In Matheteion, depositio sanctorum apostolorum Petri, Pauli, Thomae, Iohannis evangelistae et Iohannis Baptistae, Isaiae prophetae, sancti Theodori, Claudiani, Tyriphonis (= Tryphonis) eorumque reliquiarum.", en: *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 10.

462 El *Martyrologium Romanum* renovado en el 2001 siguió el mismo criterio y cambió la fecha tradicional del 6 de julio en los antiguos martirologios al 9 de mayo.

463 "Mense iulio XXI. In Anastasi, commemoratio Ieremiae prophetae.", en: *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 23. También la fecha del 1 de mayo que se transmite en los martirologios corresponde a una antigua tradición local, en este caso de Anatot, la ciudad natal del profeta, tal y como se recoge desde tiempos del Leccionario Armenio. Cf. *Le Codex*

Ediciones Universidad San Dámaso

La antigua conmemoración de los hermanos mártires Macabeos experimenta también un cambio de datación y pasa de celebrarse el 1 de agosto, conforme a una fecha tradicional que se remonta, al menos, al siglo IV, a hacerlo en el día 3. Aunque la elección de la fecha supone una ruptura con la tradición, el motivo fundamental es el de trasladar la fecha al día libre más cercano del calendario, con el fin de coordinar el calendario diocesano con el Calendario Romano general de 1969, que en el día 1 de agosto celebra la memoria de san Alfonso Mª de Ligorio, restituido a su *dies natalis*, y al día siguiente la memoria libre de san Eusebio de Vercelli[464].

Por último, también la celebración de san David pasa de festejarse el día 29 de diciembre, fecha tradicional en el martirologio desde que Floro lo incluyese en su revisión de la obra de Beda, a adelantarse al 16 de diciembre, añadiéndole además la conmemoración de todos los santos antepasados de Jesucristo. El cambio en la fecha y en el contenido de la conmemoración coloca la fiesta en el contexto del Adviento, inmediatamente antes de comenzar su segundo periodo, el de las ferias del 17 al 24, ordenado de modo más directo a la preparación inmediata de la venida del Señor en la carne[465]. De este modo, se incorpora una conmemoración orientada teológicamente a presentar la *historia salutis* que ha precedido al nacimiento de Cristo, hijo de David, y se sitúa también en una perspectiva ecuménica, al estilo de los domingos que preceden a la Navidad en la tradición bizantina[466].

Arménien, ed. RENOUX, 192-195; *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. TARCHNISCHVILI (CSCO 205) 7-8.

464 Cf. *Calendarium Romanum*, 28.

465 «Feriae a die 17 ad diem 24 decembris inclusive modo magis directo ad praeparationem Nativitatis Domini ordinantur», en: «Normae universales de Anno liturgico et de Calendario», nº 42, en: *Calendarium Romanum*, 16. Cf. CASTELLANO, *El año litúrgico*, 66; AUGÉ, *L'Anno Liturgico*, 206.

466 La tradición bizantina actual recuerda a los santos que han precedido y profetizado a Cristo y su venida en los dos domingos que preceden a la Natividad. En el segundo domingo antes de Navidad ("Domingo de los santos progenitores") se conmemoran los santos progenitores según la carne, que vivieron antes y bajo la Ley, mientras que en el domingo anterior al 25 de diciembre se hace memoria de todos los padres que desde el inicio del mundo agradaron a Dios, desde Adán hasta José, esposo de María. Cf. I.-H. DALMAIS, «Le temps de préparation à Noël dans les liturgies syrienne

Ediciones Universidad San Dámaso

Las celebraciones de los santos del Antiguo Testamento conservadas en el *Proprium* hagiopolita estarán en la base del calendario incorporado por la Custodia Franciscana de Tierra Santa en la elaboración del compendio de misas votivas para los santuarios de Tierra Santa. De él nos ocuparemos brevemente en el siguiente apartado, subrayando sus características propias en relación al grupo de santos que nos ocupa.

2.2.2. LA CONMEMORACIÓN DE LOS SANTOS VETEROTESTAMENTARIOS EN LA CUSTODIA FRANCISCANA DE TIERRA SANTA

La presencia de los cruzados en Tierra Santa y la creación del Reino Latino, aunque breve, está también ligada a una significativa actividad edilicia orientada a reconstruir los santuarios dañados o destruidos en etapas precedentes y a levantar otros nuevos, recuperando una impronta cristiana que daría a la Tierra Santa una segunda época de esplendor semejante a la que se vivió durante la época bizantina[467]. Vinculado a este fenómeno, monasterios y conventos de diversas órdenes monásticas y religiosas latinas se multiplicaban en torno a los Santos Lugares, asegurando el culto y la acogida de los peregrinos[468], llegados de nuevo en número creciente de todas las Iglesias (rusos, griegos, coptos, armenios, georgianos, nestorianos,…) pero particularmente abundantes entre los latinos[469]. Entre las familias religiosas que llegaron al tiempo de las Cruzadas cobra un relieve especial la de los franciscanos, pues tras la expulsión definitiva de los cruzados de Oriente, con la caída de san Juan de Acre, en 1291, serán, durante los siglos siguientes, la única presencia latina en Tierra

et byzantine»: *LMD* 59 (1959) 26-28; M. Nin, *Las liturgias orientales* (Biblioteca Litúrgica 35; Barcelona 2008) 134. No obstante, esta doble conmemoración de contenido similar debió de tratarse de un desdoblamiento de una memoria primitiva en el domingo que precede a la Navidad, llamada «de los santos Padres Abraham, Isaac y Jacob» que incluía también la memoria de los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael y del profeta Daniel. Cf. S. Parenti, "I profeti, Daniele e i Tre Fanciulli. Nota su alcuni affreschi medievali perduti della chiesa monastica di Grottaferrata": *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata* 10 (2013) 162-164.

467 Cf. Piccirillo, "I Luoghi Santi dei Crociati", 148.

468 Cf. Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente* I, 193-202.

469 Cf. R. Salvarani, "Il pellegrinaggio", en: Cardini – Salvarani – Piccirillo, *Verso Gerusalemme*, 107-108.

Ediciones Universidad San Damaso

Santa, quienes mantengan la veneración de los Lugares Santos y el culto local vinculado a ellos y a los peregrinos que los visiten.

2.2.2.1. Origen de la Custodia de Tierra Santa

A los ocho años de la fundación de la Orden franciscana, tuvo lugar en la Porciúncula, en 1217, el primer Capítulo General, donde se trató acerca de la organización de la Orden en provincias: diez en Europa y una en Oriente (Ultramarina), de gran extensión, que comprendía el imperio bizantino, Siria, Palestina y Egipto. En 1263, siendo san Buenaventura general de la Orden y considerando que la amplitud del territorio obstaculizaba la organización del trabajo apostólico y misionero, la provincia se dividió en dos, quedando la provincia de Siria o Tierra Santa restringida a Chipre, Siria, Líbano y Palestina[470]. Los primeros frailes franciscanos llegaron a Tierra Santa a finales de 1217[471], dedicándose al servicio espiritual de los cruzados, de los mercaderes europeos y de los prisioneros cristianos caídos en manos de los musulmanes. Será en el 1229 cuando, durante un breve periodo en que los cruzados recuperaron el gobierno de la Ciudad Santa, lograron establecerse en Jerusalén hasta la definitiva reconquista de los musulmanes en 1244. Los frailes menores sufrieron la misma suerte que el resto de los latinos presentes en Tierra Santa. Recluidos en san Juan de Acre hasta la expulsión de los cruzados en 1291, se tuvieron que refugiar en Chipre, donde debieron esperar y programar el regreso, que tuvo lugar en la segunda década del siglo siguiente[472].

Pero el retorno definitivo de los franciscanos y el nacimiento de la Custodia de Tierra Santa, con la posesión legal de determinados santuarios y el derecho de uso para otros, tuvo lugar en 1333, cuando los reyes de Nápoles,

Ediciones Universidad San Dámaso

470 Cf. *La Custodia de Tierra Santa* (Jerusalén 1981) 8-9; Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente* I, 196.

471 Un par de años después llegará el mismo san Francisco con otros doce compañeros, visitando Egipto, Siria y Palestina durante varios meses y llegando hasta Jerusalén con la ayuda de un rescripto del sultán.

472 Cf. A. Arce, "De origine Custodia Terrae Sanctae": *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 83/2 (1964) 183-184; Pieraccini, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa*, 46.

Roberto de Anjou y Sancha de Mallorca, lograron negociar con el sultán mameluco Al-Nâsir Muhammad, por mediación de Fr. Rogerio Garini, un tratado que hacía oficial la presencia franciscana en Tierra Santa. El tratado concedía[473]:

a) el derecho de vivir permanentemente en el Santo Sepulcro y de celebrar la misa y otros actos de culto públicos[474].
b) y la posesión del Cenáculo y de las capillas adyacentes del Espíritu Santo y santo Tomás apóstol[475].

En el entorno del Cenáculo, sobre el monte Sion, la reina Sancha hizo construir un convento para los frailes[476]. Todas estas disposiciones fueron aprobadas por el papa Clemente VI, en 1342, con las bulas *Gratias agimus* y *Nuper carissimae*, confirmando así lo estipulado por los reyes de Nápoles con la autoridad musulmana, reconociendo la legitimidad de la acción de los frailes en Tierra Santa y dictando algunas disposiciones para el buen funcionamiento del nuevo organismo eclesiástico-religioso[477].

La actividad de los franciscanos se extendió pronto a otros territorios controlados por los mamelucos, como Siria o Egipto, favorecida por la protección de la República de Venecia, para la que los frailes ejercían de capellanes de sus consulados, y sostenida económicamente por las ayudas de los gobiernos

473 Cf. Arce, "De origine Custodia Terrae Sanctae", 189; Idem, "La Custodie de Terre Sainte": *Nouvelles Chrétiennes d'Israël* 19/1-2 (1968) 36.

474 Más adelante, a los frailes les estará también permitido establecerse en la basílica de la Natividad de Belén y en la Tumba de la Virgen, cerca de Getsemaní, donde fundarán sus conventos en 1362 y 1375, respectivamente. Cf. Pieraccini, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa*, 47.

475 El lugar de residencia era particularmente significativo, por guardar dentro tantos recuerdos evangélicos fundamentales, sobre todo por ser el lugar de la institución de la Eucaristía y del don del Espíritu Santo en Pentecostés, acontecimiento de vital importancia para el cristianismo porque representan la esencia misma de la vida cristiana y el nacimiento de la Iglesia. Cf. Arce, "La Custodie de Terre Sainte", 36-37.

476 Cf. Arce, "De origine Custodia Terrae Sanctae", 190-192.

477 El texto de las bulas, en: cf. Clementis VI, "Bulla *Gratias agimus* (21 novembris 1342)", en: V. Delalande (ed.), *Série de documents pontificaux sur la Terre Sainte, 1230-1746* (Jerusalem 2011) 56-61; Clementis VI, "Bulla *Nuper Carissimae* (30 novembris 1342)", en: *Ibidem*, 220-223.

Ediciones Universidad San Dámaso

y reinos europeos[478]. Desde el principio, la finalidad principal de la Custodia de Tierra Santa estaba ligada a los santuarios que paulatinamente fueron adquiriendo[479], favoreciendo su restauración y conservación, asegurando el culto y asistiendo a los peregrinos, si bien, sobre todo a partir del siglo XVI, asumieron algunas actividades pastorales, con la creación de escuelas y parroquias, así como el desarrollo de iniciativas caritativas y sociales[480].

La presencia de los frailes menores en los santuarios favoreció y aseguró el culto ligado a éstos, del que los peregrinos podían participar en sus visitas a los Santos Lugares, tanto en lo que se refiere a la liturgia de la misa y del Oficio divino como a las celebraciones nacidas de la piedad cristiana y de la veneración particular que los franciscanos nutrían por los Santos Lugares, como las llamadas "procesiones cotidianas" en algunos de los principales santuarios consagrados a los misterios de la salvación[481].

2.2.2.2. *Missae Votivae in sanctuariis Custodia Terrae Sanctae celebrandae*

Los santuarios ligados a los Santos Lugares, tanto los que conmemoran algún momento de la *historia salutis* como aquéllos vinculados a algún santo, constituyeron, como vimos en el capítulo precedente, un elemento fundamental de la liturgia estacional hagiopolita en el proceso de desarrollo del año litúrgico y del santoral[482], pero al mismo tiempo se erigían en meta permanente a lo largo del año para la multitud de peregrinos que se acercaban a estos

478 Esta actividad se llevaba a cabo por medio de las Comisarias generales, que recogían y enviaban los donativos destinados a Tierra Santa. Cf. Pieraccini, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa*, 49.

479 Algunos hitos fundamentales en la adquisición de santuarios por parte de la Custodia, en: cf. *La Custodia de Tierra Santa*, 26-30.

480 Cf. Pieraccini, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa*, 51-63.

481 Cf. A. Facchini, *Le processioni praticate dai Frati Minori nei santuari di Terra Santa. Studio storico-liturgico* (SOCh Monographie 19; Le Caire 1986); Milovitch, *Quotidianamente da prima del 1336*.

482 Cf. J. Day, "I santuari palestinesi e la formazione del ciclo liturgico cristiano", en: Alzati – Vaccaro, *Una Città tra Terra e Cielo*, 157-176; Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, 107-127.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 128 20/05/19 20:19

santuarios *orationis causa*[483]. Si en la liturgia estacional los cantos, las lecturas y las oraciones son siempre, en expresión de Egeria, *aptae diei et loco*[484], en la oración personal que acompaña las visitas a los santuarios no puede faltar la lectura del pasaje bíblico correspondiente[485].

2.2.2.2.1. Las misas votivas de los santuarios

La íntima correspondencia entre el santuario y el evento salvífico o el santo venerado en él, así como la experiencia de los peregrinos que acuden movidos por la devoción, promoverán el desarrollo de las misas votivas ligadas a los santuarios, como quedará ampliamente testimoniado sobre todo a partir del periodo de las Cruzadas[486]. En los santuarios más destacados, los formularios de la celebración eucarística se corresponden habitualmente con el misterio salvífico que allí se venera, como en el Santo Sepulcro[487] o en el altar sobre el Calvario[488], pero también los peregrinos celebran misas votivas adaptadas al santuario en que se encuentran[489].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

483 Cf. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 137-138.

484 Cf. Egeria, *Itinerarium*, XLVII,5, ed. Arce, 318.

485 Cf. *Ibidem*, X,7, ed. Arce, 212-214.

486 Un considerable número de testimonios de peregrinos acerca de la costumbre de celebrar misas votivas se encuentran recogidos en: cf. *Ratio Missalis Votivi venerabilium Palaestinae locorum instante Reverendissimo Patre Fratre Aurelio Briante de Buja Ordinis Fratrum Minorum hodierno Terrae Sanctae Custode examini et approbationi Sanctae Apostolicae Sedis cum quibusdam officiis novissimis exhibendi* (Hierosolymis 1899) 10-15.

487 En 1165, Juan de Würzburg en su *Descripción de la Tierra Santa* testimonia, no solamente la procesión cotidiana que, cada tarde, de Pascua a Adviento, los canónigos del Santo Sepulcro realizan en la basílica y entorno a la rotonda de la Anástasis, con el canto de la antífona *Christus resurgens*, sino que también indica que, durante ese periodo, cada domingo se celebra la misa con un formulario fijo: "Similiter per hoc tempus [a pascha usque ad adventum Domini] omni die dominico missa celebratur: *Resurrexi*.", en: Iohannes Wirziburgensis, *Descriptio Terrae Sanctae*, en: de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* II, 260.

488 En referencia al altar que se encuentra sobre el Calvario, el sacerdote alemán Ludolfo de Sudheim, peregrino en Tierra Santa entre los años 1336 y 1341 recuerda: "In hoc altari tempore regni christianorum cottidie cantabatur missa, cuius evangelium erat una de passionibus quatuor [et] per ordinem legebatur", en: Ludolphus de Sudheim, *De itinere Terre Sancte*, XI, en: G. A. Neumann (ed.), *Archives de l'Orient Latin* II (Paris 1884) 352.

489 El dominicano Burcardo del Monte Sion, que recorrió la Tierra Santa pocos años antes de la definitiva caída del Reino Latino, en 1291, recoge en su *Descripción de la Tierra Santa*, después de

Laudemus.indd 129 20/05/19 20:19

Tras la constitución de la Custodia Franciscana de Tierra Santa, los frailes conservarán y desarrollarán la costumbre de celebrar misas votivas en los diversos santuarios a ellos confiados o en los cuales han ido obteniendo derechos de culto. La práctica de celebrar este tipo de misas en los santuarios contaba con la licencia del Ordinario del lugar, en un primer momento el patriarca de Jerusalén y, después, el Custodio de Tierra Santa, pero a partir de los años 1643 y 1644 se conservan los primeros documentos con indultos de la Santa Sede que autorizan y regulan las celebraciones[490]. El 5 de marzo de 1644, la Santa Sede confirmaba la antigua costumbre de celebrar misas votivas en tres de los principales santuarios de Tierra Santa, permitiendo a los sacerdotes latinos celebrar cotidianamente –excepto en las solemnidades dobles de 1ª clase y durante la Semana Santa– la misa votiva *De Nativitate* en el Presebre del Señor, en la basílica de la Natividad, en Belén; la misa *De resurrectione* sobre el Santo Sepulcro y la misa *De Assumptione* en el Sepulcro de la Beata Virgen María, en el Valle de Josafat[491].

Las sucesivas concesiones otorgadas para las misas votivas en los diversos santuarios, desde el siglo XVII al XIX, serán compediadas y reclasificadas en un único rescripto de la Sagrada Congregación de Ritos el 31 de agosto de 1865[492]. En el documento se ordenan los santuarios en dos grados (*sanctuaria maioris ordinis* y *minoris ordinis*), en función de su importancia, a los que corresponden la celebración de las respectivas misas votivas propias del misterio venerado en el santuario, diferenciadas en dos clases, en función de la recitación o no del Gloria y el Credo y de los días permitidos para su celebración[493].

describir el lugar del Calvario, la celebración de la misa de la Pasión en el mismo lugar de la crucifixión del Señor, con la proclamación de la Pasión según san Juan: "Altare eciam edificatum est iuxta eum locum manus sinistre, ualde decorum, de marmore. Ego dixi missam de passione et legi passionem secundum Iohannem in missa in loco ipso passionis Christi.", en: Burchardus de Monte Sion, *Descriptio Terrae Sanctae*, en: de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* IV, 186.

490 Cf. *Ratio Missalis Votivi*, 15-24, donde se compendia la documentación conservada en el Archivo de la Custodia de Tierra Santa, en Jerusalén, hasta el año 1897.

491 Cf. *Ibidem*, 17.

492 El texto del documento, en: cf. *Ibidem*, 19-22.

493 En los santuarios mayores se concede la celebración de la misa votiva de primera clase, en la que se permite la recitación del Gloria y el Credo, sin añadir ninguna conmemoración, en todos los días del

Ediciones Universidad San Dámaso

La concesión del Indulto Apostólico fue ampliada posteriormente, el 13 de noviembre de 1907, a otros altares de los santuarios mayores para facilitar las numerosas misas solicitadas por sacerdotes y peregrinos.

Todos estos indultos y concesiones de la Santa Sede se vieron seriamente afectados por el nuevo Código de Rúbricas de 1960, por el que todo lo anterior quedaba revocado en favor de la aplicación de las nuevas rúbricas[494]. El perjuicio mayor venía motivado por la limitación de los misterios de la vida del Señor y de la Virgen María que se permitía celebrar como misas votivas –lo cual dejaba fuera un buen número de misas propias de los santuarios hasta entonces permitidas[495]– y la restricción, más severa, de los días en los que se permite la celebración, únicamente a los sacerdotes peregrinos o en favor de los peregrinos[496], de misas votivas tanto de primera como de segunda clase[497].

Ante esta nueva situación, el Custodio de Tierra Santa, Alfredo Polidori, y el Procurador General de la Orden, Angelico Lazzeri, presentaron un informe ante la Sagrada Congregación de Ritos tratando de recuperar los privilegios

año, excepto Epifanía, la Semana Santa y Pascua, la Natividad del Señor y la fiesta de la Asunción de la Beata Virgen María. Por su parte, en los santuarios menores, la misa votiva de segunda clase excluía el Gloria y el Credo y estaba permitida, sin necesidad de añadir ninguna otra conmemoración, todos los días, excepto los domingos, tanto de primera como de segunda clase, las vigilias de Navidad y Pencostés, el Miércoles de Ceniza, la Semana Santa y las octavas privilegiadas.

494 "Item statuta, privilegia, indulta et consuetudines cuiuscumque generis, etiam saecularia et immemorabilia, immo specialissima atque individua mentione digna, quae his rubricis obstant, revocantur.", en: Ioannes XXIII, *Rubricarum instructum*, 594.

495 Cf. Sacra Congregatio Rituum, "Rubricae Breviarii et Missalis Romani", nº 308-309. La aplicación de estos dos números impedía la celebración de 9 misas votivas de *misteriis Domini* (las misas *De Nativitate Domini*, *De Baptismo Domini*, *De Transfiguratione Domini*, *De "Dominus flevit"*, *De Oratione Domini*, *De Flagellatione Domini*, *De Resurrectione Domini*, *De Manifestatione Domini in Fractione Panis*, *De Ascensione Domini*) y 4 de *misteriis vitae Beatae Mariae Virginis* (las misas *De Annuntiatione*, *De Visitatione*, *De Septem Doloribus*, *De Assumptione Beata Mariae Virginis*).

496 Cf. *Ibidem*, nº 375.

497 Respecto a las misas votivas de primera clase, el nº 328 permitía su celebración todos los días excepto los coincidentes con los nº 1-8 de la "Tabla de precedencia de los días litúrgicos" (cf. nº 91). Pero, en el caso de que se debiese aplicar el nº 374, según el cual las misas votivas concedidas a los santuarios se consideran de segunda clase, el número de días que podrían ser celebradas a lo largo del año se reduciría a una cincuentena.

Ediciones Universidad San Damaso

obtenidos hasta ese momento. La respuesta de la Congregación, redactando un nuevo Indulto recupera las diferentes misas que estaban ligadas a los santuarios, con la dúplice distinción en misas votivas de primer y segundo grado –las primeras permitidas tanto a los sacerdotes peregrinos como a aquéllos vinculados a los santuarios–, retoma la distinción del Indulto de 1865 en santuarios de primera y segunda clase, pero regula los días en que pueden celebrarse según las normas del nuevo Código de Rúbricas[498].

2.2.2.2.2. Colecciones de misas votivas de la Custodia

Con el objeto de reunir en un único volumen las diferentes misas votivas propias de los diversos santuarios que tenía a su disposición, la Custodia de Tierra Santa elaboró una colección de misas bajo el título *Missae Votivae in sanctuariis Custodiae Terrae Sanctae celebrandae*[499], aprobado por la Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino el 28 de julio de 1982[500]. Esta colección tenía un precedente, a finales del siglo XIX, en el llamado *Missale Votivum venerabilium Palaestinae locorum*[501], obra del Custodio Aurelio Briante

498 El nuevo Indulto viene firmado por el Card. Prefecto Larraona y el Secretario H. Dante. Cf. Sacra Congregatio Rituum, *Indultum pro Missis Votivis in Sanctuariis Terrae Sanctae* (N. Prot. 0.88/962; 30 iunii 1962). Al inicio del texto, la Congregación reconoce el valor de los santuarios de Tierra Santa, así como la tradición de la oración y la eucaristía ligados a los misterios que se celebran en ellos, sancionada por los privilegios concedidos por los papas en la celebración de misas votivas: "Inter multiplices cultus significationes, quibus christifideles insignia redemptionis nostrae prosecuti sunt et dudum prosequuntur monumenta in Palaestina exstantia, nobiliorem locum obtinuit consuetudo divinis in officiis publicisque precibus, ac praecipue in Missae Sacrificio saepius recolendi illa mysteria, quae apud locos ex traditione contigisse novissent. Eapropter Romani Pontifices plurima Terrae Sanctae sanctuaria peculiaribus iampridem ditarunt privilegiis votivas Missas quoque attinentibus".

499 Cf. *Missae Votivae in sanctuariis Custodiae Terrae Sanctae celebrandae* (Città del Vaticano 1982). Recientemente, el P. Enrique Bermejo, franciscano español de la Custodia, ha publicado un libro con comentarios a los formularios contenidos en esta obra. En una primera parte, de introducción histórica, recorre las etapas que han conducido a la publicación de esta colección de misas votivas. Cf. E. Bermejo Cabrera, *Misterio de Cristo y celebración de su memoria. Comentario bíblico litúrgico a las Misas de los Santuarios de la Custodia de Tierra Santa* (SOCh Monographie 26; Milano 2017) 27-63.

500 El Decreto de aprobación (Prot. n. CD 1623/81), en: cf. *Missae Votivae in sanctuariis*, 5.

501 Cf. *Missale Votivum venerabilium Palaestinae locorum continens Missas integre proprias in omnibus sanctuariis Custodiae Ordinis Fratrum Minorum commissis ac nonnullis visitatione peregrinantium interdum cultis celebrandas curante Reverendissimo Patre Aurelio Briante de Buja O.F.M.*

Ediciones Universidad San Dámaso

de Buja, donde se compendiaba un total de 151 misas votivas[502], precedidas de 50 páginas dedicadas a la exposición de las *Rubricae Peculiares*. No obstante, aunque la obra se hizo acompañar para su aprobación de un opúsculo[503] donde se recoge una amplísima documentación que da razón de la tradición de las misas votivas y los oficios propios en los santuarios de Tierra Santa y las sucesivas aprobaciones de la Santa Sede, tanto en relación con la celebración de las misas votivas como en las indulgencias que se pueden lucrar en los santuarios, el texto no llegó a recibir la aprobación de la Santa Sede.

El texto del *Missae Votivae in sanctuariis* consta de tres partes:

a) El *Ordo Missae*, con las Plegarias eucarísticas I-IV, una selección de prefacios y las bendiciones solemnes[504].

b) Una colección de 62 misas votivas, indicando antes del título el santuario en el cual puede ser celebrada, a las que se añaden al final otras dos misas *Pro peregrinantibus*[505]. La colección recoge misas votivas de diverso tipo: misas votivas o del Calendario general contenidas en el Misal Romano[506], misterios de la vida del Señor[507] y de la Virgen María[508], títulos y advocaciones marianas[509], misas votivas de santos y de algunos acontecimientos de su vida[510]. Las misas contienen el

---

hodierno Terrae Sanctae Custode concinnatum atque examini et approbationi Sanctae Apostolicae Sedis cum quibusdam officiis novissimis subjectum (Hierosolymis 1898).

502 Entre ellas se encuentran tres dedicadas a santos del Antiguo Testamento: una a san Isaías, en el lugar tradicional de su sepultura, junto al valle de Josafat, y otras dos a san Moisés y san Elías, sobre el Monte Tabor, en el lugar de la Transfiguración. Cf. *Ibidem*, 46-47. 173-176.

503 Cf. *Ratio Missalis Votivi*.

504 Cf. *Missae Votivae in sanctuariis*, 7-82.

505 Cf. *Ibidem*, 83-521.

506 Por ejemplo, las misas *De Pretiosissimo Sanguine D.N.I.C.*, *De Mysterio Sanctae Crucis*, *De Ss. Eucharistia*, *De Domino nostro Iesu Christo, Universorum Rege*, etc.

507 *De Transfiguratione Domini*, *De Commemoratione Multiplicationis panum et piscibus*, *De Domino, docente Beatitudines*, *De Resurrectione Domini*, *De Mysteriis Viae Crucis D.N.I.C*, etc.

508 *De Annuntiatione Domini*, *De Visitatione B.M.V.*, *De Assumptione B.M.V.*

509 *De Beata Virgine Maria*, *De B.M.V. Mediatrice*, *De B.M.V. Perdolente*, etc.

510 *De S. Bartholomaeo, Apostolo; De S. Petro, Apostolo; De S. Moyse*, *De S. Ioanne Baptista in Deserto*, *De Commemoratione Comprehensionis S. Pauli, Apostoli*, etc.

Ediciones Universidad San Dámaso

formulario completo para la celebración (lecturas, eucología, cantos), al modo de un misal plenario.

c) Una serie de 20 *Missae Sanctorum*[511], repartidas siguiendo el orden del calendario, entre las que se encuentran fiestas propias del Calendario Hagiopolita[512], santos del Antiguo y del Nuevo Testamento[513], santos vinculados a la Tierra Santa[514] y santos propios de la Custodia[515].

La obra se cierra con un índice de las misas votivas para los santuarios de la Custodia de Tierra Santa distribuidas según los lugares donde se encuentran los santuarios[516]. Llama la atención, sin embargo, que la obra no contenga ningún tipo de introducción o *Praenotandae* que expliquen, al menos brevemente, la finalidad y la utilización del libro, especialmente los días en que las misas pueden ser celebradas según la "Tabla de los días litúrgicos"[517].

Tanto en la parte dedicada a las misas votivas de los santuarios como en el breve calendario con misas de santos, el *Missae Votivae in sanctuariis* reserva un espacio a los santos del Antiguo Testamento. Entre las misas votivas, el santuario del monte Nebo, en Jordania, lugar de la muerte de Moisés, cuenta con una *Missa de S. Moyse*, con lecturas, eucología y cantos que ofrecen diversas opciones celebrativas. El santoral, por su parte, acoge cuatro fechas, con sus formularios completos correspondientes, tomados íntegramente del *Proprium* del Patriarcado de Jerusalén, a saber: san Isaías, el 9 de mayo; san Elías y san Jeremías, el 20 y 21 de julio, respectivamente, y san Abraham, el 9 de octubre. No queda claro el motivo por el cual los otros cuatro santos veterotestamentarios incluidos en el

511 Cf. *Missae Votivae in sanctuariis*, 523-587.

512 El 15 de julio, *In Dedicatione Basilicae Sancti Sepulchri D.N.I.C.*; el 25 de octubre, *Beatae Mariae Virginis, Reginae Terrae Sanctae, Patronae Principalis Dioecesis Patriarchalis*.

513 El 3 de febrero, santos Simeón y Ana, profetisa; el 24 de abril, santa María de Cleofás y otras santas discípulas del Señor; el 9 de mayo, san Isaías; el 20 de julio, san Elías, etc.

514 El 29 de enero, santas Paula y Eustoquia; el 23 de abril, san Jorge; el 30 de septiembre, san Jerónimo.

515 Se trata de mártires franciscanos de la Tierra Santa: el 10 de julio, beatos Manuel Ruiz y siete Compañeros mártires; santos Nicolás Tavelic y Compañeros; beatos Salvador Lilli y Compañeros.

516 Cf. *Missae Votivae in sanctuariis*, 589-595.

517 Actualmente, el P. Stéphane Milovich está llevando a cabo un trabajo de revisión de la obra.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 134 20/05/19 20:19

Proprium jerosolimitano han sido excluidos de este grupo de *Missae Sanctorum*, sobre todo, la memoria de san Moisés, el 4 de septiembre, que, además, en el monte Nebo se celebra como solemnidad. Lo que interesa subrayar es cómo, allí donde la Custodia de Tierra Santa ha conservado un santuario con la memoria de un santo venerado (en este caso, únicamente, san Moisés en el monte Nebo)[518], se ha incluido una misa votiva como signo de veneración[519].

2.3. LA EUCOLOGÍA DE LA CONMEMORACIÓN DE LOS SANTOS VETEROTESTAMENTARIOS: ANÁLISIS TEOLÓGICO

A diferencia de los textos que se toman directamente de la Sagrada Escritura, como las lecturas de la Escritura y los cánticos bíblicos o algunas antífonas, encontramos también en la celebración litúrgica fórmulas compuestas

518 A la basílica sobre el monte Nebo quizá deba añadírsele también las dos capillas que se encuentran en la iglesia del monte Tabor, dedicadas a san Moisés y san Elías, por el papel relevante que éstos tienen en el misterio de la Transfiguración del Señor. En ellas se pueden celebrar las misas votivas que, en el *Missae Votivae in sanctuariis*, están contenidas, para Moisés, en la *Missa de S. Moyse* y, para Elías, en *Missae Sanctorum*, el 20 de julio. De hecho, como se desarrolla en la nota siguiente, en el calendario y el *Proprium* de la Custodia de 1936 aparecían indicadas las respectivas conmemoraciones de estos dos santos el 20 de julio y el 4 de septiembre en el monte Tabor.

519 En los calendarios proprios de la Custodia de Tierra Santa se ha mantenido también esta relación entre la fecha de la celebración y el santuario correspondiente. Así, por ejemplo, en el calendario y el *Proprium* del Oficio divino de la Custodia de 1936 aparecían indicadas las conmemoraciones de san Elías y san Moisés el 20 de julio y el 4 de septiembre, respectivamente, en el monte Tabor, con algunas partes propias en el formulario. Cf. *Officia Propria Almae Custodiae Terrae Sanctae* (Veronae 1936) X-XI. 150-151. 193-194. También en el calendario litúrgico vigente, aprobado en 2014, se han incorporado los santos del Antiguo Testamento presentes en el Calendario de la diócesis patriarcal, señalando la celebración de san Moisés, en el 4 de septiembre, con el grado de solemnidad en la iglesia del monte Nebo. Además, en un apéndice con los oficios votivos que corresponden a cada santuario, se incluye la conmemoración de san Elías, en el monte Tabor, y la de san Moisés, en el Tabor y el monte Nebo. Cf. *Proprio della Custodia di Terra Santa. Liturgia delle Ore con in appendice i testi per la Liturgia delle Ore nei santuari della Custodia di Terra Santa* (Milano 2015) 54.56.489.

Ediciones Universidad San Dámaso

por la Iglesia y que reciben el nombre de "eucología"[520]. Se trata del conjunto de oraciones al interno de un formulario litúrgico, un libro litúrgico o, en modo más general, en los libros de una determinada tradición litúrgica. Por medio de ellas, junto a los aspectos rituales y simbólicos, la Iglesia ejercita el poder sacramental recibido del Señor que le permite llevar a cabo la acción salvífica de Cristo[521], a la vez que expresa de manera sintética, universal y vital la naturaleza de los dones divinos de salvación que se comunican en la celebración litúrgica. Además, los textos eucológicos permiten hacerse eco de las circunstancias socio-culturales de la asamblea que los utiliza, ya que la fuerza de la acción santificante de Cristo y de la Iglesia se aplica eficazmente al hombre concreto, es decir, se adecúa a quienes participan en una determinada celebración[522].

Si bien se suele dividir la eucología en "mayor" y "menor"[523], todo texto eucológico consta de elementos de contenido y elementos formales, de modo que si, por un lado, los contenidos de una determinada oración son fundamentales, por otro, no lo son menos las formas estructurales de composición por las que se expresan los contenidos[524]. Por ello, en el análisis que llevaremos a

520 Este es el sentido más ampliamente admitido del término, si bien por su etimología (del griego *euché* = plegaria y *logos* = discurso) indica propiamente la ciencia que estudia las oraciones y las leyes que regulan su formulación. Cf. A. M. Triacca, "La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodológico per una loro retta esegesi": *EL* 86 (1972) 233, n. 2; M. Augé, "Principi di interpretazione dei testi liturgici", en: B. Neunheuser *et alii*, *Anámnesis* I. *La Liturgia, momento storico della salvezza* (Milano ²1979) 167; Idem, "Eucologia", en: D. Sartore – A. M. Triacca – C. Cibien (coords.), *Liturgia* (Cinisello Balsamo 2001) 761.

521 *Sacrosanctum Concilium* habla de los "signos sensibles" (*signa sensibilia*) por medio de los cuales "se realiza la santificación del hombre" y "se ejerce el culto público íntegro", o bien de los ritos y oraciones (*ritus et preces*) que componen la acción litúrgica. Cf. SC 7.48.

522 Cf. Augé, "Principi di interpretazione dei testi liturgici", 167-168.

523 Por eucología menor se entiende generalmente el conjunto de las oraciones más breves y sencillas de un formulario (colecta, oración sobre las ofrendas, después de la comunión, sobre el pueblo, oraciones sálmicas) mientras que a la eucología mayor pertenecen las oraciones más complejas (prefacio, plegaria eucarística, bendiciones sacramentales, etc.). Cf. Triacca, "La strutturazione eucologica", 233, n. 2; Augé, "Eucologia", 761.

524 Augé distingue, en este sentido, entre "elementos objetivos" o de contenido y "elementos estructurales" o formales, que son la forma concreta de composición en que se expresa el contenido. El

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 136 20/05/19 20:19

cabo en las páginas sucesivas, trataremos de tener presente estas dos dimensiones. A continuación, entraremos en el análisis de los diversos formularios. Para ello, nuestro estudio se detendrá especialmente en el análisis de cada una de las colectas, por ser estas fórmulas las de mayor contenido teológico de toda la eucología menor y la que está también presente en la Liturgia de las Horas. Sin embargo, también pondremos de manifiesto los aspectos más destacados de las oraciones sobre las ofrendas y después de la comunión. Por lo que se refiere al prefacio, solamente el formulario de san Elías lo tiene propio, y lo analizaremos en el apartado correspondiente a la memoria del profeta.

2.3.1. FUNCIÓN, CONTEXTO Y ESTRUCTURA DE LAS FÓRMULAS EUCOLÓGICAS

Puesto que analizaremos cada una de los formularios eucológicos de los santos del Antiguo Testamento que se celebran en Tierra Santa, resulta oportuno considerar brevemente las características propias de cada una de las fórmulas, según su peculiar género literario en relación al conjunto de la eucología. Veamos algunos aspectos referentes a su función litúrgica, al contexto en que viene recitada o cantada y a los elementos que componen su estructura.

---

contenido de las fórmulas eucológicas hunde sus raíces en la plegaria de bendición pronunciada por Cristo en la Última Cena, que sigue a su vez la estructura dialógica de la *beraká* judía, y que presenta tres elementos de contenido fundamentales (memoria de las *mirabilia Dei* con acción de gracias, santificación de los dones recibidos de la providencia divina y súplica por la Iglesia) que están presentes en las tradiciones anafóricas de la Iglesia y, si bien con algún elemento poco desarrollado o menos explícito sobre todo en la eucología menor, en forma de anámnesis (del misterio de salvación que se ha cumplido en Cristo por nosotros), de epíclesis y de súplica por la Iglesia y el mundo. Cf. Augé, "Eucologia", 763-767. Por su parte, Giraudo prefiere rastrear los orígenes de la estrutura literaria de la plegaria cristiana en la forma veterotestamentaria de la *todá*, forma literaria ligada a la plegaria de la alianza. Ésta presenta una estructura fundamentalmente bipartita formada por la articulación de una prótasis con los verbos al indicativo y una apódosis al imperativo, de donde resultan respectivamente dos secciones: una sección anamnético-celebrativa, donde se alaba y se confiesa a Dios haciendo anámnesis, y, vinculada a ésta, generalmente por medio de una partícula lógico-temporal ("y ahora"), una sección epicléptica, con la presentación de la súplica correspondiente. Cf. Giraudo, *"In unum corpus"*, 199-206. En nuestro análisis encontraremos esta estructura bipartita en sus dos elementos principales: la invocación, generalmente con contenido explícitamente anamnético, y la aitesis o súplica.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.1.1. Función litúrgica

La función específica que cada una de las fórmulas eucológicas desempeñan en el desarrollo de la celebración dan a éstas una "personalidad" propia que las caracteriza.

2.3.1.1.1. Praefatio

El prefacio, que constituye la primera parte de la plegaria eucarística, tiene la función de introducir y orientar el movimiento de alabanza, acción de gracias, memoria, intercesión y doxología de la oración central de la misa[525]. Según la *Ordenación General del Misal Romano*, el prefacio es esencialmente por naturaleza una acción de gracias

> en la que el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da las gracias por toda la obra de salvación o por algunos de sus aspectos particulares, según las variantes del día, festividad o tiempo litúrgico[526].

Esta acción de gracias está perfectamente integrada con la alabanza, de modo que se da gracias alabando. El prefacio, por tanto, posee una forma literaria propia, la de la *eulogia*, a mitad de camino entre el himno y la plegaria, que, con un estilo equilibrado por el ritmo y la armonía, permite a los fieles asociarse a la alabanza que asciende al Padre por Cristo en el Espíritu[527].

---

525 Bruylants lo califica con el término «prólogo», en el sentido en que esta palabra se emplea para el inicio del Evangelio de san Juan: «De même que celui-ci [l'évangile de saint Jean] nous propose l'optique sous laquelle l'apôtre va nous présenter la personne du Christ, ainsi la préface détermine l'attitude d'âme dans laquelle nous allons participer sacramentellement au sacrifice du Christ», en: P. Bruylants, «Les préfaces du Missel Romain»: *LMD* 87 (1966) 115.

526 OGMR 79.

527 Cf. C. Maggioni, *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica* (BEL Subsidia 56; Roma 1991) 80. Un principio metodológico-litúrgico de los antiguos sacramentarios considera el prefacio en el conjunto del formulario de la misa, constituido de textos que tienen diversa función, pero formando entre sí una unidad. El Misal reformado compartió este principio al incorporar el prefacio en algunos formularios específicos de una celebración, pero siguió también la disposición del Misal Romano anterior a la reforma litúrgica, con una sección dedicada a los prefacios, que no tenía en cuenta este criterio. Cf. A. M. Triacca, "Per una lettura liturgica dei prefazi 'Pro defunctis' del nuovo

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.1.1.2. Collecta

La oración colecta, por su parte, en relación a las otras oraciones presidenciales de la eucaristía, puede ser considerada como la más característica de la eucología menor[528]. De hecho, además de ser la única que se cierra con la conclusión larga, su gran variabilidad, mayor en todo caso que las de las oraciones sobre las ofrendas y después de la comunión, subraya la importancia que la colecta tiene en el formulario litúrgico de un tiempo o un día particular[529]. A diferencia de las otras fórmulas de la eucología menor, que se encuentran más ligadas en su contenido a la funcionalidad del momento ritual en el que se encuadran, la función específica de la colecta le permite recoger los temas teológicos más importantes de la eucología menor, a veces vinculados, de manera más o menos directa, a la Liturgia de la Palabra[530].

Después de la invitación del presidente a la oración personal y silenciosa, la colecta, según la etimología más probable[531], "recoge" las intenciones de los fieles en una plegaria única dirigida al Padre, por Cristo en el Espíritu Santo. Así, por medio de esta oración, se concluyen los ritos iniciales y sirve de introducción a la Liturgia de la Palabra. Una función específica de la oración colecta es la de crear el ambiente adecuado para que la asamblea reunida se disponga a escuchar

---

Messale Romano": *RL* 58 (1971) 385; Idem, "La strutturazione eucologica", 237-238. En su última edición, el Misal Romano ha vuelto al principio de la unidad estructural de la plegaria eucarística al comenzar todas ellas por el diálogo introductorio, indicando, cuando no sigue un prefacio propio, la referencia al apartado correspondiente del bloque de los prefacios.

528 Cf. Maggioni, *Annunciazione*, 80.

529 Algunas festividades ofrecen incluso dos colectas, a elegir.

530 Cf. R. L. de Zan, "Ermeneutica", en: Chupungco (dir.), *Scientia Liturgica* I, 385-386.

531 Las diversas hipótesis sobre la etimología y el origen de esta oración, en: cf. B. Capelle, "Collecta": *Revue Bénédictine* 42 (1930) 197-204; J. A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* (Madrid 1951) 463; M. Righetti, *Historia de la Liturgia* II. *La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales. Índices* (BAC Normal 144; Madrid 1956) 191-194; L. Maldonado, "La oración 'colecta'": *Phase* 44 (1968) 128-131; A. Nocent, "Storia della celebrazione eucaristica", en: S. Marsili *et alii*, *Anámnesis* III/2. *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato 1983) 205-207; Maggioni, *Annunciazione*, 81, n. 16; A. Fernández Carranza, *"Ecce Lignum Crucis. Venite, adoremus". El lenguaje ritual: principio interpretativo de la Teología litúrgica del Oficio Romano de la Pasión del Señor* (Dissertationes Theologicae 14; Madrid 2014) 244, n. 472.

Ediciones Universidad San Dámaso

la Palabra de Dios y a celebrar la eucaristía. Por ello, el contenido de la plegaria, que "expresa la índole de la celebración"[532], contiene también frecuentemente alguna alusión a la festividad del día o al tiempo litúrgico correspondiente[533].

2.3.1.1.3. Super oblata

La función litúrgica de la oración sobre las ofrendas debemos considerarla en relación al contexto celebrativo en el que viene pronunciada. Por una parte, se encuentra al inicio de la Liturgia eucarística, como conclusión al rito de la preparación de los dones; por otra, está en relación con la plegaria eucarística que la sigue y a la cual introduce. En este sentido, tiene la función de finalizar la preparación de las ofrendas y de disponer a la gran Plegaria, como "anillo de unión entre la oblación de los fieles, encuadrada en el misterio del día, y el sacrificio próximo a realizarse"[534].

> Terminada la colocación de las ofrendas y los ritos que la acompañan, se concluye la preparación de los dones con la invitación a orar juntamente con el sacerdote, y con la oración sobre las ofrendas, y así todo queda preparado para la Plegaria eucarística[535].

Por medio de la oración, el presidente, en nombre de la asamblea, manifiesta al Padre la intención de ofrecerse con Cristo y le suplica para que, aceptando, bendiciendo y/o purificando los dones presentados, los transforme en el sacrificio de la nueva Alianza[536]. A diferencia de la colecta, la *super oblata* no abunda en referencias al tiempo litúrgico o al misterio que se celebra. Sólo en las fiestas de los santos se pueden encontrar referencias a su intercesión, para que la ofrenda de la Iglesia y los dones presentados sean agradables a Dios.

532 OGMR 54.

533 Cf. Augé, "Eucologia", 769.

534 Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, 314.

535 OGMR 77.

536 Cf. Maggioni, *Annunciazione*, 83. En este sentido, Augé habla de la "ambiguità di questa orazione", pues, en cierto modo, anticipa los temas de la epíclesis y es un duplicado de las fórmulas de presentación de los dones. Cf. Augé, "Eucologia", 769.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 140 20/05/19 20:19

2.3.1.1.4. Post communionem

Por último, la oración después de la comunión tiene la función de concluir los ritos de Comunión y de introducir a los fieles en la vida nueva del Cristo cuyo Cuerpo y Sangre han comulgado[537].

> Para completar la plegaria del pueblo de Dios y concluir todo el rito de la Comunión, el sacerdote pronuncia la oración para después de la comunión, en la que se ruega por los frutos del misterio celebrado[538].

Por ello, la *post communionem* tiene la función de sintetizar de modo global la celebración eucarística, evocando normalmente algún aspecto referente al tiempo litúrgico o el misterio celebrado y poniendo sus efectos en relación con la vida del creyente y de la Iglesia entera.

2.3.1.2. Contexto litúrgico

Cada una de las oraciones se enmarca en un momento concreto de la celebración, con un determinado desarrollo ritual.

2.3.1.2.1. Praefatio

El prefacio forma parte de la plegaria eucarística y constituye la parte propiamente "eucarística" de la eucaristía, la acción de gracias en el sentido primitivo de una confesión que proclama, alabando, las *mirabilia Dei*[539]. Enmarcado por el diálogo introductorio inicial y el canto del *Sanctus*, forma, junto con este último, los dos primeros de los ocho elementos que la *Ordenación General del Misal Romano* distingue de la plegaria eucarística[540].

537 Cf. Como afirma Ferreti: "Il momento litúrgico è uno dei più alti e delicati: si trova al culmine del Mistero. Sutura della vita presente e dell'eterna, la forza pasquale del Risorto deve esservi espressa in tutto il vigore personale ed ecclesiale.", en: W. Ferreti, "Le orazioni 'post Communionem' de Tempore nel nuovo Messale Romano": *EL* 8 (1970) 323.

538 OGMR 89.

539 Cf. L. Bouyer, «Le préface et le Sanctus»: *LMD* 87 (1966) 101.

540 Cf. OGMR 79: 1) Acción de gracias (prefacio), 2) aclamación (*Sanctus*), 3) epíclesis, 4) relato de la institución y consagración, 5) anámnesis, 6) oblación, 7) intercesiones, 8) doxología final. Según

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.1.2.2. Collecta

La oración colecta, por su parte, además de cerrar el conjunto de los ritos iniciales, se inserta en una estructura celebrativa formada por cinco momentos, con los que forma una unidad. Estos momentos son[541]:

a) Invitación a la oración de parte del presidente, normalmente con la simple monición *Oremus*.
b) El silencio orante de la asamblea durante un tiempo oportuno para que cada uno pueda interiorizar la relación con Dios en vista a una consciente y personal adhesión a la oración común.
c) La oración que enuncia el presidente, expresando así los sentimientos de toda la asamblea y dirigida a Dios en favor de todos.
d) La conclusión doxológica trinitaria, según la forma más adecuada a los diversos casos[542], con la que se expresa la dirección de la oración (al Padre), así como la mediación de Cristo[543] y la comunión en el Espíritu Santo.

Triacca, tanto el diálogo inicial como el *Sanctus* forman parte del prefacio. Se comprueba en el hecho de que, cada vez que el Misal presenta un prefacio, siempre viene acompañado por estos dos elementos, el último de ellos o bien completo, o bien únicamente el *incipit*. Cf. TRIACCA, "La strutturazione eucologica", 239.

541 "A continuación, el sacerdote invita al pueblo a orar; y todos, a una con el sacerdote, permanecen un momento en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas. Entonces el sacerdote lee la oración que se suele denominar 'colecta', por medio de la cual se expresa la índole de la celebración. Siguiendo una antigua tradición de la Iglesia, la oración colecta suele dirigirse a Dios Padre, por medio de Cristo en el Espíritu Santo y se termina con la conclusión trinitaria, que es la más larga [ ]. El pueblo, para unirse a esta súplica, la hace suya con la aclamación. *Amén*. En la Misa se dice siempre una única colecta.", en: OGMR 54.

542 "[S]e termina con la conclusión trinitaria, que es la más larga, del siguiente modo: Si se dirige al Padre: Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos; Si se dirige al Padre, pero al fin de esta oración se menciona al Hijo: Él, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos; Si se dirije al Hijo: Tú que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo y eres Dios por los siglos de los siglos.", en: OGMR 54.

543 "Questo puntare su Cristo è un sottolineare che la sua 'mediazione' è l'elemento portante di tutta la preghiera della Chiesa. ( ) La 'preghiera nel nome di Gesù' è una preghiera posta a livello di storia della salvezza, ossia è una preghiera che nasce dalla fede nella *presenza di Cristo* in mezzo alla sua comunità, e vuole affermare che questa sua presenza è per noi *mediatrice* attuale del nostro

Ediciones Universidad San Dámaso

e) La aclamación conclusiva de la asamblea (*Amen*), expresión de su unión a la oración presidencial y de la acogida personal[544].

2.3.1.2.3. Super oblata

Una estructura similar a la de la *collecta* siguen las oraciones *super oblata* y *post communionem*, si bien con algunas características propias. La oración sobre las ofrendas tiene lugar una vez que se han realizado los ritos correspondientes a la presentación de las ofrendas, después que el presidente se ha lavado las manos[545] e invita a la oración a los fieles. La articulación de este momento ritual sigue los siguientes pasos[546]:

a) La invitación a la oración con la fórmula más desarrollada que el simple Oremus de la collecta o la post communionem (Orate fratres)
b) y la respuesta del pueblo, que se pone en pie para disponerse a la oración, y proclama: Suscipiat Dominus[547]. Esta respuesta de la asamblea corresponde al silencio orante de las otras dos oraciones, pero con la función de resaltar el significado del sacrificio sacramental que se va a ofrecer, con la doble dimensión de culto divino y santificación del hombre recogida en Sacrosanctum Concilium[548].
c) La oración propiamente dicha, dirigida al Padre,
d) que se concluye con la mediación cristológica, por medio de la fórmula breve[549],

---

incontro diretto col Padre.", en: S. Marsili, "Le orazioni della messa nel nuovo messale. Teologia e pratica della preghiera liturgica": *RL* 58 (1971) 90-91.

544 Cf. Maggioni, *Annunciazione*, 87-88.

545 Cf. OGMR 139-145.

546 "Vuelto al centro del altar y de pie cara al pueblo, el sacerdote extiende y junta las manos e invita al pueblo a orar, diciendo: *Orad, hermanos*. El pueblo se pone en pie y responde: *El Señor reciba de tus manos*. El sacerdote, con las manos extendidas, dice la oración sobre las ofrendas, y al final el pueblo aclama: *Amén*.", en: OGMR 146.

547 Acerca del origen de la invitación y la respuesta, cf. Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, 309-310; Righetti, *Historia de la Liturgia* II, 722-730; Nocent, "Storia della celebrazione eucaristica", 228, n. 20.

548 Cf. SC 7.

549 "En la Misa se dice una sola oración sobre los dones, que termina con la conclusión breve, es decir: *Por Jesucristo nuestro Señor*. Pero si en su final se menciona al Hijo, entonces se termina: *El, que*

Ediciones Universidad San Dámaso

e) y la aclamación del pueblo, que de este modo "hace suya la plegaria"[550], con el *Amen* final.

2.3.1.2.4. Post communionem

Por lo que respecta a la oración después de la comunión, el contexto celebrativo en el que se inserta es propio –al final de los ritos de Comunión e inmediatamente antes del rito de conclusión–, pero la estructura que la acompaña es similar a la de la oración colecta: invitación a orar (*Oremus*), breve silencio, oración, mediación cristológica, aclamación final del pueblo (*Amen*)[551]. En este caso, lo peculiar viene marcado por dos aspectos: el carácter propio del silencio, que, en este caso, es facultativo, si ya después de la Comunión se ha observado "un espacio de silencio sagrado", y la fórmula breve de mediación cristológica para concluir la oración, como en la *super oblata*.

2.3.1.3. Estructura

El tercer elemento a tener en cuenta es la estructura interna de la oración, es decir, la forma de composición con la que se transmite el contenido de la plegaria.

2.3.1.3.1. Praefatio

Dejando de lado el diálogo introductorio y la conclusión, con el *Sanctus-Benedictus*, el cuerpo del prefacio consta propiamente de tres partes[552]: un protocolo inicial, el embolismo y un protocolo final. Por protocolos se entiende las partes del prefacio, más o menos invariables, dentro de las cuales se encuentra la fórmula siempre variable del embolismo[553].

---

vive y reina por los siglos de los siglos", en: OGMR 77.

550 *Ibidem*.

551 "Luego, en pie junto a la sede o el altar, el sacerdote, vuelto al pueblo, dice, con las manos juntas: *Oremos*, y con las manos extendidas recita la oración después de la comunión, a la que puede preceder también un breve silencio, a no ser que ya se haya hecho después de la Comunión. Al final de la oración, el pueblo aclama: *Amén*.", en: OGMR 165.

552 Cf. Triacca, "Per una lettura liturgica dei prefazi", 387-388; Idem, "La strutturazione eucologica", 238. Seguimos la terminología adoptada por este autor.

553 Cf. Triacca, "La strutturazione eucologica", 239.

Ediciones Universidad San Dámaso

Por ser la forma variable, el embolismo es la parte peculiar y original del prefacio. Estructuralmente, aparece engarzado con el protolocolo inicial en modo tal de presentarse como el motivo (la *ratio*) del mismo protocolo, es decir, como la proposición explicativa que indica el motivo por el cual se ensalza la alabanza y la acción de gracias. A esta *ratio*, implícita o explícita, se añaden directa o indirectamente los *adiuncta*, es decir, las expresiones de carácter anamnético-celebrativas con las que se expresan particulares momentos de la acción divina, verdades teológicas o determinadas circunstancias litúrgico-celebrativas, que otorgan al embolismo su tonalidad específica[554]. Estos *adiuncta* presentan frecuentemente otras expresiones, formadas por proposiciones relativas o diversas aposiciones, que los amplían favoreciendo su enriquecimiento[555].

2.3.1.3.2. Collecta

La oración colecta que pronuncia el sacerdote presenta dos elementos estructurales: la invocación y la petición[556].

La invocación, por medio del vocativo, presenta una gran variedad en su formulación: se puede formular como una invocación breve, por medio, p. ej., de un simple *Deus*, a menudo acompañado de un adjetivo del tipo *summe*, *sempiterne*, *omnipotens*, etc., o bien como una invocación larga que desarrolla la invocación por medio de una o más aposiciones atributivas o con una oración de relativo (*Deus, qui…*) en la que suelen aparecer elementos de contenido anamnético, subrayando algún momento o aspecto de la acción salvífica de Dios, o conmemorativo, haciendo alusión a la celebración del día, o incluso

554 Giraudo advierte del límite de aquellas fórmulas embolísticas en las que esta motivación anamnético-celebrativa no aparece impresa de criterios precisos de teología cristológico-trinitaria, sino que parecen más interesadas en dibujar un elogio del santo conmemorado en ese día o formuladas con una intención parenética, como, por ejemplo, el sensibilizar a los fieles acerca de la importancia del ayuno cuaresmal, en algunos prefacios de este tiempo. Cf. Giraudo, *"In unum corpus"*, 386-387.

555 Cf. Triacca, "Per una lettura liturgica dei prefazi", 389-390; Idem, "La strutturazione eucologica", 269.

556 Cf. Augé, "Principi di interpretazione dei testi liturgici", 172; F. Peloso, *Santi e santità dopo il Concilio Vaticano II. Studio teologico-liturgico delle orazioni proprie dei nuovi Beati e Santi* (BEL Subsidia 61; Roma 1991) 152-153.

Ediciones Universidad San Dámaso

simplemente doxológico. De este modo, se comprueba cómo la estructura de la oración se pone al servicio de la función que la oración colecta desempeña dentro de la celebración. Se comprende además por qué la colecta es la fórmula de la eucología menor que mejor expresa la idea central de la festividad del día o del tiempo litúrgico[557].

En la petición o aitesis se encuentra expuesto el contenido de la súplica y suele presentar una relación de contenido con los temas tratados en la invocación. Algunas fórmulas eucológicas presentan dos o más peticiones, generalmente de valor desigual y en conexión recíproca. E incluso es frecuente encontrar una petición introductoria con una función puramente preparatoria a la petición sucesiva, que es la que expresa el contenido principal[558]. La petición principal representa la súplica de la comunidad y frecuentemente aparece enriquecida con una referencia a la finalidad y, en algunos casos, también a la motivación que justifica la petición[559].

2.3.1.3.3. Super oblata

Los elementos estructurales que componen la oración sobre las ofrendas corresponden de modo general a los de la oración colecta. No obstante, diversamente a ésta y debido a la función propia de la *super oblata* en el contexto de la celebración, la invocación suele ser generalmente breve, limitada a *Domine* o *Deus*, tal vez seguido de algún adjetivo, y no es tan frecuente encontrar un desarrollo anámnético que la siga. En lugar de esto, es habitual encontrar algún *adiunctum* o expresión con la que se alude al momento ritual que se está viviendo.

La parte fundamental de la oración la constituye la aitesis, que a veces abarca la mayor parte del texto. Como en el caso de la colecta, puede ir introducida por una petición previa orientada simplemente a introducir la petición

557 Cf. Augé, "Eucologia", 765.

558 Cuando esta petición introductoria no aparece expresada por medio de una proposición, generalmente es sustituida por un simple *quaesumus*.

559 Cf. Peloso, *Santi e santità*, 152.

Ediciones Universidad San Dámaso

principal. Ésta, por su parte, tiene generalmente por objeto la súplica de la disposición interior adecuada para que los fieles puedan participar dignamente al sacrificio eucarístico que se ha iniciado con la presentación de las ofrendas[560].

2.3.1.3.4. Post communionem

Como en la *super oblata*, también la *post communionem* está determinada por el momento ritual y la función que desempeña en el conjunto de la celebración. Con elementos estructurales semejantes a los de aquélla, junto a la invocación breve y la petición se encuentran los *adiuncta*. Éstos representan, de hecho, la nota característica de la *post communionem*, pues sirven para subrayar el momento de la celebración que se acaba de vivir. Este *adiunctum* frecuentemente precede a la invocación y aparece como el *incipit* de la oración.

Como en las otras fórmulas de la eucología menor, la aitesis de la oración después de la comunión constituye la parte final de la oración, en ocasiones introducida por una petición secundaria. En el caso de esta oración, la súplica suele estar orientada a la petición de los efectos que el sacramento celebrado está llamado a obrar en la vida de los fieles; en ocasiones, con una apertura escatológica que muestra la eucaristía como anticipo y prenda de vida eterna.

Tanto en el *adiuctum* o premisa a la invocación como en la petición de la *post communionem* puede enc0ontrarse alguna alusión al tiempo litúrgico correspondiente o la memoria celebrada[561].

Evidentemente, como tendremos ocasión de comprobar, la *super oblata* y la *post communionem* ofrecen un contenido teológico menos abundante en relación a la santidad de lo que lo hacen la *collecta* o el *praefatio*[562]. No

560 Cf. Maggioni, *Annunciazione*, 89.

561 Cf. *Ibidem*, 89-90; Peloso, *Santi e santità*, 163-164.

562 La normativa para la revisión de los Propios de las misas lo corrobora al recordar que, de la eucología menor, "sólo la oración colecta guarda relación directa con el santo que se celebra [ ]. Por el contrario, las oraciones sobre las ofrendas y después de la comunión se refieren directamente al misterio eucarístico; si se introduce en ellas una mención del santo será sólo de forma indirecta.", en: Sagrada Congregación para el Culto Divino, *Calendaria particularia*, nº 40b.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 147 20/05/19 20:19

obstante, trataremos de poner de relieve los elementos más destacados que encontremos a lo largo del análisis.

Un examen de estos elementos estructurales, junto con el análisis de las fuentes (bíblicas, patrísticas, litúrgicas y/o magisteriales) presentes en el texto, así como la atención a las propiedades estilísticas, proporcionarán una base de crítica literaria sobre la cual poder poner de relieve, a continuación, los elementos teológicamente más destacados en cada una de las fórmulas eucológicas que ahora nos disponemos a estudiar. De hecho, la eucología en la celebración litúrgica revela un contenido teológico concreto, es decir, ofrece una visión del Dios Trinitario y de su obra salvífica, así como de la Iglesia y del hombre que se relaciona con las Tres Personas divinas, del mundo en el que vive y de su destino escatológico. Se trata de un amplio abanico de dimensiones (patrológica, cristológica, pneumatológica, eclesiológica, soteriológica, antropológica, cosmológica, escatológica) que, si bien no todas aparecen explícitamente presentes en cada una de las oraciones, ofrece una visión cristiana global de la realidad[563].

2.3.2. *DIE 9 MAII – "S. ISAIAE, PROPHETAE ET MARTYRIS"*

Los títulos que acompañan el nombre de san Isaías recogen, junto a la figura bíblica del profeta, la tradición judía de su martirio por orden del rey Manasés[564]. La sepultura del santo profeta se encontraba en Jerusalén, en el Valle de Josafat, lugar tradicional de sepulturas[565], y cerca de la piscina de Siloé,

563 Cf. Fernández Carranza, *Ecce Lignum Crucis*, 252-254.

564 A propósito de las fuentes judías que transmiten el martirio del profeta, serrado por orden del rey, y los autores cristianos que se hacen eco de la tradición, cf. F. Spadafora, "Isaia", en: F. Caraffa (dir.), *Bibliotheca Sanctorum* VII (Roma 1967) 928. En el formulario de *Missae Votivae* de la Custodia dedicado al santo profeta, la rúbrica remite al prefacio *De Sanctis Martyribus*. Cf. *Missae Votivae in sanctuariis*, 543.

565 A lo largo del torrente Cedrón, en el llamado valle de Josafat, se halla una zona tradicional de enterramientos. Allí se conservan a día de hoy numerosos restos de sepulturas, así como una serie de hipogeos y mausoleos monumentales, como el conjunto de la familia sacerdotal de los Benê Hézîr o las que la tradición cristiana ha denominado convencionalmente tumbas de Absalón, de

Ediciones Universidad San Dámaso

junto a la encina de Rogel, donde, según la tradición, fue aserrado en dos partes[566]. De esta popular tradición se hacen eco también los peregrinos durante la época bizantina, si bien su localización no siempre se muestra precisa[567], como lo será más adelante durante la época de las cruzadas[568].

Las reliquias del santo profeta fueron objeto de diversas traslaciones y, aunque las fuentes no son claras, se piensa que fueron llevadas, primero, de Jerusalén a Cesarea de Filipo, en las fuentes del Jordán, y después a Constantinopla, a la basílica de san Lorenzo, construida a mediados del siglo V por el

Ediciones Universidad San Dámaso

Josafat, de Santiago y de Zacarías. Cf. L.-H. Vincent – M. A. Steve, *Jérusalem de l'Ancien Testament* I. *Archéologie de la ville. Texte et planches* (Paris 1954) 331-342.

566 La tradición de la muerte y sepultura de Isaías pasa al cristianismo fundamentalmente a través de las *Vitae prophetarum*, un texto de la hagiografía judía antigua que relata, en forma popular y salpicada con rasgos legendarios, la vida, la muerte y el lugar de sepultura de cada profeta. Por ello, será un libro importante en el desarrollo de las peregrinaciones a los Santos Lugares. De las varias recensiones en que se ha conservado el texto, algunas de ellas fueron atribuidas a Epifanio de Salamina. Cf. N. Fernández Marcos, "Vidas de los profetas. Introducción", en: A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II (Madrid 1983) 507-509. La localización exacta es actualmente desconocida, entre otros motivos, porque, de hecho, el texto de las *Vitae prophetarum* acerca del martirio de Isaías parece combinar dos antiguas tradiciones. Cf. Pseudo-Epiphanius, *De prophetis, eorumque obitu et sepultura*, VII, ed. J.-P. Migne (PG 43; Paris 1864) 397-398; F.-M. Abel, «Le tombeau d'Isaïe»: *The Journal of the Palestine Oriental Society* 2 (1922) 25-33; L.-H. Vincent – F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome second: Jérusalem nouvelle* IV. *Les sanctuaires de second ordre à l'extérieur de la ville. Histoire monumentale de Jérusalem, de Titus à nous jours* (Paris 1926) 855-860; Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*; 61-67.

567 En el 333, el peregrino anónimo de Burdeos la confunde con uno de los mausoleos monumentales del valle del Cedrón, la conocida como "Tumba de Zacarías". Cf. *Itinerarium Burdigalense*, ed. Geyer – Cuntz, 15-16.

568 En la obra del archidiácono de Antioquia, Fretelo, así como en la *Descriptio* de Juan de Würzburg se alude a la encina de Rogel y la cercanía de la piscina de Siloé: "Juxta Siloe exstitit quercus Rogel, sub qua beatus Isaias sepultus quiescit.", en: Iohannes Wirziburgensis, *Descriptio Terrae Sanctae*, 272; cf. Fretellus Archidiaconus, *Liber Locorum Sanctorum Terrae Jerusalem*, en: de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* II, 138. También la tradición de su martirio era bien conocida en la época, como recoge el itinerario anónimo *De situ Urbis Ierusalem* hacia el 1130: "Ex Ierusalem Ysaias propheta, qui a Manasse rege serra sectus lignea est.", en: *De situ Urbis Ierusalem et de Locis Sanctis intra ipsam Urbem sive circumiacentibus*, en: de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* II, 100.

Laudemus.indd 149 20/05/19 20:19

emperador Marciano y su esposa Pulqueria[569]. En esta basílica se celebraba la fiesta del santo el 9 de mayo[570], fecha que se ha conservado hasta el día de hoy en el sinaxario griego[571].

La fiesta de san Isaías era ya celebrada en Jerusalén, al menos, en la primera mitad del siglo V, como testimonia el Leccionario Armenio, en el día 6 de julio[572], y con esta misma fecha pasará a Occidente cuando Beda el Venerable la incluya en su martirologio en el siglo VIII. Será con el *Proprium* hagiopolita de 1977, primero, y con el *Martyrologium Romanum* de 2001, después, cuando la fecha de su celebración se haga coincidir con la del calendario griego, el 9 de mayo.

Por lo que se refiere al formulario actual, se ha conservado el del *Proprium* del Patriarcado de 1935, con algunas modificaciones; la más significativa de ellas es la del cambio de orientación de la oración en la colecta, ya que en el formulario antiguo esta primera plegaria estaba dirigida a Cristo[573].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

569 Cf. *Acta Sanctorum Iulii* II (Parisiis – Romae 1867) 251; SPADAFORA, "Isaia", 939; DALMAIS, *Saints et sanctuaires*, 39. Milik habla de una *inventio* de los restos del profeta en Banias (Cesarea de Filipo) en tiempos del patriarca Juvenal y de su posterior traslado a Constantinopla, dejando parte de las reliquias en el santuario jerosolimiano fundado por él en honor del santo profeta, en las cercanías de Siloé. De esta *depositio* de reliquias, junto a las de otros santos, da fe el Leccionario Georgiano en el día 25 de agosto. Cf. MILIK, «Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes», 364-366; *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. TARCHNISCHVILI (CSCO 205) 30-31.

570 La fecha corresponde a la del Leccionario Georgiano, vinculada a la iglesia de los Discípulos, sobre el monte de los Olivos, donde el profeta es conmemorado en ese día juntamente a otros santos cuyas reliquias eran veneradas en ese mismo santuario. Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. TARCHNISCHVILI (CSCO 205) 10; GARITTE, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 219-220.

571 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. DELEHAYE, 665-667. En algunos manuscritos del Sinaxario de Constantinopla se indica la celebración en la basílica de san Lorenzo al día 25 de enero, aunque podría tratarse de la dedicación del oratorio donde fueron colocadas las reliquias del profeta. Cf. *Ibidem*, 423-424.

572 Cf. *Le Codex Arménien*, ed. RENOUX, 212-215.

573 En el APÉNDICE 2.1 se ofrece una sinópsis con formularios de los *Propria* de la diócesis patriarcal de Jerusalén, tanto el de 1935 como el actual, de 1977.

Laudemus.indd 150 20/05/19 20:19

2.3.2.1. *Collecta*

1 *Deus, misericordiarum Pater,*
2 *qui per os sancti Isaiae, prophetae,*
3 *vitam, mortem et gloriam Unigeniti tui, Salvatoris nostri, praedixisti;*
4 *concede, propitius:*
5 *ut haec salutis nostrae mysteria iugiter recolentes,*
7 *ad aeterna gaudia pervenire mereamur.*
8 *Per Dominum*[574].

2.3.2.1.1. Estructura

La colecta de la memoria del profeta Isaías se abre con la invocación al Padre, al que está dirigida la plegaria, mediante la fórmula sencilla *Deus*. Si bien es frecuente encontrar este modo de referirse a la Primera Persona de la Santísima Trinidad, el vocativo *Deus* viene inmediatamente seguido de una aposición que explicita que se trata del Padre e indica a la vez una característica de Éste mediante el adjetivo que le acompaña (*misericordiarum Pater*).

La invocación del v. 1 se amplía en los vv. siguientes (2-3) con una proposición de relativo que desarrolla la parte anamnética, incluyendo en ella la mención del profeta conmemorado en ese día.

Por su parte, la aitesis abarca los vv. 4-6 (*concede, propitius: ut* […] *ad aeterna gaudia pervenire mereamur*). Ésta se abre directamente con el verbo en imperativo (*concede*) acompañado del adjetivo *propitius* y se encuentra entremezclada con la motivación (*haec salutis nostrae mysteria iugiter recolentes*), que sirve a su vez de engarce temático del contenido entre el contenido de la anámnesis y la petición.

La conclusión del v. 8 cierra la oración con la indicación de la mediación cristológica, inicio de la doxología trinitaria propia de la oración colecta.

574 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 47; *Missae Votivae in sanctuariis*, 541.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.2.1.2. Análisis

La primera parte de la colecta, correspondiente a la invocación-anámnesis contiene varias fuentes escriturísticas, tanto en forma de citaciones como de alusiones bíblicas. Ya la aposición que acompaña a la invocación, caracterizándola (*misericordiarum Pater*), está tomada de 2Cor 1,3 únicamente invirtiendo los términos: *"Benedictus Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis"*.

La mención del profeta que se conmemora en la celebración, Isaías –por medio del cual, como se indica en la anámnesis, Dios predijo *vitam, mortem et gloriam* de su Unigénito–, es introducida a través de la fórmula *per os*. Esta fórmula, aplicada aquí concretamente a Isaías, aparece, de forma genérica, en el Nuevo Testamento para referir las promesas o los anuncios realizados por Dios en la antigua Alianza por medio de los profetas. Caracterizados con el apelativo de "santos", como en la oración, lo encontramos en dos pasajes:

a) en el contexto del cántico de Zacarías, en Lc 1,70, a propósito de la promesa davídica: *"et erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui, sicut locutum est per os sanctorum, qui a saeculo sunt, prophetarum eius"*;

b) y en el discurso de Pedro, después de la curación del tullido en el Templo, en Hch 3,21, donde habla de la restauración universal en relación a Cristo como de un acontecimiento anunciado por Dios "por boca de sus santos profetas": *"et miserit eum qui praedicatus est vobis, Iesum Christum, quem oportet quidem caelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium, quae locutus est Deus per os sanctorum suorum a saeculo prophetarum"*.

Sin el apelativo de "santos", también aparece en la Biblia la expresión que indica que Dios habla o ha hablado "por boca de los/sus profetas", de modo genérico (cf. Za 8,9; Hch 3,18) o concretado en alguno de ellos, como es el caso de Jeremías (cf. 2Cr 36,22).

Ediciones Universidad San Damaso

El contenido del anuncio divino por boca del profeta viene expresado con una fórmula genérica (*vitam, mortem et gloriam Unigeniti tui, Salvatoris nostri*). La fórmula, por una parte, pretende abarcar todo el misterio de la vida terrena de Cristo, precisando la indicación del misterio pascual (*mors et gloria*), y, por otro lado, distingue con títulos escriturísticos la relación de Cristo tanto respecto al Padre como en relación a los hombres.

En efecto, no es extraño encontrar, fundamentalmente en los evangelios o los Hechos de los Apóstoles, referencias, implícitas o explícitas, a oráculos de Isaías que se han cumplido en el misterio de Cristo. Éstos se refieren tanto a aspectos de su vida –p.ej., el nacimiento[575], su ascendencia davídica[576], su predicación[577], sus milagros[578]–, como también a su pasión y muerte, especialmente identificado con la figura del Siervo de Dios[579], y a su resurrección[580].

La indicación del anuncio divino se refiere a la persona de Cristo, que viene presentada por dos sustantivos de inspiración bíblica. El primero de ellos, *Unigenitus tuus*, muestra el vínculo de Cristo en relación al Padre, a quien se dirige la oración, según la forma presente en el Evangelio de Juan[581]. El segundo sustantivo califica a Cristo como *Salvator noster*, mostrando así la función soteriológica de Cristo en relación con la asamblea celebrante y, en ella, con la humanidad mediante un título ampliamente atestiguado en el Nuevo Testamento[582].

Por lo que se refiere a la parte correspondiente a la petición, en la motivación que se exprime en el v. 5 la expresión coincide con la del Misal Romano,

575 Cf. Is 7,14; 9,6; Mt 1,22-23; Lc 1,31-33.

576 Cf. Is 11,1; Mt 1,6.16; Lc 1,32; Hch 13,23; Ap 5,5; 22,16.

577 Cf. Is 61,1-2; Lc 4,17-21.

578 Cf. Is 53,5-6; 53,4; Mt 11,5; 8,17.

579 Cf. Is 50,5-7; 52,13-53,12; Mt 26,67; Mc 14,65; Lc 22,37; 1P 2,21-25; Hch 8,32-35, etc.

580 Cf. Is 55,3; Hch 13,34.

581 Cf. Jn 1,18; 3,16; 1Jn 4,9. De hecho, el uso que hace san Juan del término «Unigénito» sirve para indicar la relación de Jesús con Dios, su filiación y origen divino. Por eso, esta fórmula joanea será introducida en la profesión de fe bautismal. Cf. F. Büchsel, "μονογενής", en: M. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (coords.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* VII (Brescia 1971) 465-478.

582 Cf. Lc 2,11; Jn 4,42; Hch 13,23; Ef 5,23; Flp 3,20; Tt 2,13; 3,6; 2P 1,1.11.20; 3,18, 1Jn 4,14, etc.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 153 20/05/19 20:19

en la oración colecta de la misa votiva de la Preciosísima Sangre de nuestro Señor Jesucristo: *"haec salutis nostrae mysteria iugiter recolentes"*. Mientras que en esta última la expresión *salutis nostrae mysteria* se vincula a la redención realizada por la Sangre (muerte, sacrificio) de Cristo[583], en la colecta que nos ocupa el sentido se amplía al conjunto de la vida de Cristo, considerados en su totalidad todos sus *mysteria*: vida, muerte y gloria.

El Magisterio utiliza esta expresión en un sentido similar al que encontramos en esta colecta: los "misterios de nuestra salvación" abarcan toda la vida o, por decir de otro modo, todo el "misterio" de Cristo, pero alcanzan su punto culminante en el "misterio pascual" o los acontecimientos que giran en torno a la muerte y glorificación del Señor. Así aparece en el decreto *Ad Gentes*, cuando afirma:

> [E]l Señor, una vez que hubo completado en sí con su muerte y resurrección los misterios de nuestra salvación (mysteria salutis nostrae) y la restauración de todas las cosas, habiendo recibido toda potestad en el cielo y en la tierra, antes de ascender a los cielos, fundó su Iglesia (AG 5).

En este mismo sentido, al tratar del Año Litúrgico, *Sacrosanctum Concilium* utiliza tanto el singular para hablar de la totalidad del misterio de Cristo celebrada en el círculo del año[584], como el plural para señalar que las diversas fiestas del Señor del ciclo temporal "celebran los misterios de la salvación (*mysteria salutis*) durante el curso del año" (SC 108).

583 "Deus, qui pretioso Unigeniti tui Sanguine universos homines redemisti, conserva in nobis opus misericordiae tuae, ut, nostrae salutis mysterium iugiter recolentes, eiusdem fructum consequi mereamur", en: *Missale Romanum*, 1165. [NB: Aunque se trata de la edición más reciente, y por tanto posterior a los textos que estamos estudiando, citaremos las páginas de la *editio typica tertia* del Misal Romano (2008), siempre que conserve el repertorio eucológico de las ediciones anteriores.]

584 "Además, en el círculo del año desarrolla todo el misterio de Cristo (*mysterium Christi*), desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor" (SC 102).

Ediciones Universidad San Dámaso

Un último elemento a tener en cuenta se encuentra en el contenido mismo de la petición, donde se pide merecer alcanzar los gozos eternos (*ad aeterna gaudia pervenire mereamur*). La formulación es común a la tradición eucológica romana, desde el Sacramentario Gelasiano[585], y aparece en varias ocasiones en el Misal Romano actual con estos mismos elementos[586].

2.3.2.1.3. Dimensión teológica

El vocativo con el que se abre la oración colecta (*Deus*) acompaña el desarrollo de toda la plegaria y pone así de relieve su fuerte dimensión patrológica. Por una parte, la Iglesia, presente en la asamblea que celebra, se dirige al Padre reconociendo en Él el origen del designio salvífico en favor de los hombres y mostrándolo como Aquél que conduce la *historia salutis* desde su inicio hasta su cumplimiento en Cristo y la plenitud escatológica. Se trata de una línea de desarrollo conducida por Dios en la que Antiguo y Nuevo Testamento se encuentran íntimamente relacionados bajo la perspectiva de anuncio y cumplimiento: *Deus* […] *vitam, mortem et gloriam Unigeniti tui* […] *praedixisti*. El anuncio aparece en función del cumplimiento. Además, la salvación obrada en Cristo alcanza en el presente a la propia asamblea, que confiesa al Hijo como *Salvator noster* y considera su vida, muerte y gloria como *salutis nostrae mysteria*. Y, por otra parte, la misma Iglesia, mientras hace memoria de la acción salvífica que el Padre ha realizado por medio de su Hijo, se dirije al

585 Se trata del contenido de la petición de una de las oraciones para el Domingo de Pascua: "Deus, qui nos resurrectionis, dominicae annua solempnitate laetificas, concide propicius, ut per temporalia festa quae agimus peruenire ad gaudia aeterna mereamur: per dominum" [*sic*], en: *GeV*, nº 464.

586 La encontramos en diversos contextos, aunque en función del sujeto cambie la persona del verbo: en el ámbito de la Pascua, en la Vigilia Pascual: "Deus, qui mirabiliter creasti hominem et mirabilius redemisti, da nobis, quaesumus, contra oblectamenta peccati mentis ratione persistere, ut mereamur ad aeterna gaudia pervenire", en: *Missale Romanum*, 357; y en la feria IV de la octava de Pascua: "Deus, qui nos resurrectionis dominicae annua sollemnitate laetificas, concede propitius, ut, per temporalia festa quae agimus, pervenire ad gaudia aeterna mereamur", en: *Ibidem*, 383; como en el Común de Santa María: "Concede, quaesumus, omnipotens Deus, ut fideles tui, qui sub sanctissimae Virginis Mariae patrocinio laetantur, eius pia intercessione a cunctis malis liberentur in terris, et ad gaudia aeterna pervenire mereantur in caelis", en: *Ibidem*, 904.

Ediciones Universidad San Dámaso

Padre para que esa salvación ya operada y activa alcance su cumplimiento total y escatológico: *concede* […] *ut* […] *ad aeterna gaudia pervenire mereamur*.

> El inciso que acompaña la invocación (misericordiarum Pater) permite considerar toda la obra salvífica, que se desarrolla en el tiempo y en el espacio, en cada una de sus etapas, como una expresión del amor misericordioso de Dios a los hombres[587].

En ese designio salvífico del Padre en favor de los hombres, la colecta muestra también el papel de la mediación. Aquí es donde aparece la mención del profeta Isaías, como el mediador para que el anuncio divino sea una realidad experimentable, audible (*per os sancti Isaiae, propheta,* […] *praedixisti*). Pero también se destaca la mediación única y absolutamente excepcional de Cristo, el Hijo de Dios (*Unigenitus tuus*). Ésta no solamente consiste en transmitir o comunicar un anuncio, sino en realizar la salvación personalmente y por medio de su persona (*vita, mors et gloria*)[588].

---

587 "Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra. Ella se ha vuelto viva, visible y ha alcanzado su culmen en Jesús de Nazaret. El Padre, 'rico en misericordia' (Ef 2,4), después de haber revelado su nombre a Moisés como 'Dios compasivo y misericordioso, lento a la ira, y pródigo en amor y fidelidad' (Ex 34,6) no ha cesado de dar a conocer en varios modos y en tantos momentos de la historia su naturaleza divina. En la 'plenitud del tiempo' (Gal 4,4), cuando todo estaba dispuesto según su plan de salvación, Él envió a su Hijo nacido de la Virgen María para revelarnos de manera definitiva su amor. Quien lo ve a Él ve al Padre (cf. Jn 14,9). Jesús de Nazaret con su palabra, con sus gestos y con toda su persona revela la misericordia de Dios", en: Papa Francisco, *Misericordiae Vultus. Bula de convocación del Jubileo Extraordinario* (Città del Vaticano 2015) nº 1.

588 Así aparece también recogido en *Sacrosanctum Concilium* cuando, hablando del designio salvífico de Dios (Padre), según las palabras del Apóstol, muestra la mediación humana en el Antiguo Testamento (los profetas, según la cita de la Carta a los Hebreos) y la absoluta novedad en la persona de Cristo y su carácter cualitativamente superior de mediador, en el Nuevo Testamento: "Dios, que *quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* (1Tim 2,4), *habiendo hablado antiguamente en muchas ocasiones de diferentes maneras a nuestros padres por medio de los profetas* (Hebr 1,1), cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo, el Verbo hecho carne, ungido por el Espíritu Santo, para evangelizar a los pobres y curar a los contritos de corazón, como 'médico corporal y espiritual', Mediador entre Dios y los hombres. En efecto, su humanidad, unida a la persona del Verbo, fue instrumento de nuestra salvación" (SC 5). De modo semejante, *Dei Verbum*, al tratar sobre la divina revelación expresa, con el mismo texto de Hebreos, tanto el

Ediciones Universidad San Dámaso

Este carácter único de la mediación del Unigénito del Padre nos lleva a considerar la dimensión cristocéntrica y soteriológica de la oración colecta, donde los dos títulos con los que aparece presentado (*Unigenitus tuus – Salvator noster*) lo ponen en relación, respectivamente, con Dios Padre (*tui*) y con la Iglesia orante (*nostri*), y mostrando de este modo la índole propia de Mediador entre Dios y los hombres[589].

Si, como hemos visto, el Padre aparece como el origen supremo del designio salvífico y Aquél que lo conduce en la historia hasta su cumplimiento definitivo en el *eschaton*, ese designio salvífico lo realiza por medio de Cristo en el Espíritu Santo[590]. Si bien la dimensión pneumatológica no aparece inmediatamente explicitada en el texto de la colecta[591], sí lo está la centralidad de Cristo en la realización de la salvación. Así lo confiesa la fe de la Iglesia que en la plegaria se dirige a Dios Padre cuando, al referirse a Cristo, lo califica con el título de *Salvator noster* y cuando, considerando su persona y el conjunto de su vida –*vita, mors et gloria*–, los estima desde el punto de vista de su valor soteriológico, como *salutis nostrae mysteria*.

Ediciones Universidad San Damaso

---

hablar de Dios "por los profetas", es decir, a través de la mediación profética, como la novedad y plenitud que supone la revelación en el Hijo encarnado, señalando que Éste "*habla las palabras de Dios* (Io 3,34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (cf. Io 5,36; 17,4)" y que toda su vida y su persona es instrumento y mediación de la revelación y la salvación divina: "Él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino" (DV 4).

589 "Jesús, mediador de una nueva Alianza" (Hb 12,24); "Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús" (1Tm 2,5).

590 Éste es, además, el dinamismo propio de la revelación divina, tal como aparece descrito en *Dei Verbum*: "Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Eph 1,9): por Cristo (*per Christum*), la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo (*in Spiritu Sancto*), pueden los hombres llegar hasta el Padre (*ad Patrem*) y participar de la naturaleza divina (cf. Eph 2,18; 2Petr 1,4)." (DV 2). Cf. O. González de Cardedal, *Cristología* (Sapientia Fidei 24; Madrid 2001) 507-508.

591 Se intuye, no obstante, en las alusiones que se hacen tanto al anuncio divino *per os sancti Isaiae, prophetae*, como a los misterios de la vida de Cristo, que presuponen la encarnación del Hijo. Son elementos contenidos en el Símbolo, cuando, en relación al Espíritu Santo se afirma: "qui locutus est per prophetas"; o, en relación al Hijo: "incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine".

Pero, además de considerar el valor salvífico de la obra y la persona de Cristo, es interesante notar cómo la utilización del término *mysteria*[592] en el motivo que sustenta la petición (*haec salutis nostrae mysteria iugiter recolentes*) establece un vínculo entre "la vida, la muerte y la gloria" del Cristo y la asamblea que los celebra por medio de la liturgia de la Iglesia (*iugiter recolentes*). De ese modo, la asamblea que se dirige a Dios en la oración confiesa, no sólo el valor soteriológico de la persona y la obra de Cristo, sino su valor soteriológico "actual", que hace propio (*nostrae*) por medio de la acción litúrgica, donde Cristo está presente a su Iglesia[593].

De esta manera, la oración colecta contiene en sí todas las etapas de la *historia salutis* consideradas desde su mismo centro: Jesucristo, el Unigénito del Padre y Salvador de los hombres. Desde el acontecimiento de Cristo se considera retrospectivamente la etapa anterior (*praedixisti*), de la preparación

592 El término, de origen griego, asume en el Nuevo Testamento, fundamentalmente en las cartas paulinas (cf. 1Co 2,7-8; 13,2; Ef 1,9-10; 3,3-12; Col 1,26-27; 2,2, etc.), una posición central para explicar la voluntad salvífica de Dios e indicar el evento salvífico realizado en Cristo. En palabras de Odo Casel, en la manera de hablar paulina, se entiende por *mysterium* "sobre todo una *acción de Dios*, la realización de un plan eterno en una *acción* que procede de la eternidad de Dios, se realiza en el tiempo y en el espacio y tiene nuevamente su término en el mismo Dios eterno. Este misterio puede expresarse en la única palabra 'Cristo', donde 'Cristo' significa al Salvador como persona en unión con su Cuerpo Místico, la Iglesia", en: O. Casel, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953) 50-51. El término encontró amplio eco en la teología patrística, constituyendo un concepto fundamental que consigue abarcar todo el fenómeno de la realización de la salvación divina en Cristo y en la Iglesia, especialmente en la celebración litúrgica, que tiene como elemento constitutivo la celebración del misterio pascual. Su redescubrimiento y profundización en el contexto del Movimiento litúrgico del siglo pasado, con Casel como referencia fundamental, favoreció que la teología contemporánea y el Magisterio de la Iglesia lo hayan reasumido, siguiendo sobre todo las afirmaciones de la liturgia romana, como un concepto que ilustra la obra salvífica de Cristo y su proclamación y realización en la liturgia, en toda la vida de la Iglesia y en la vida cotidiana de los cristianos. Cf. B. Neunheuser – A. M. Triacca, "Mistero", en: Sartore – Triacca – Cibien, *Liturgia*, 1215-1234.

593 "Para realizar una obra tan grande [la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios], Cristo está siempre presente a su Iglesia sobre todo en la acción litúrgica. [ ] En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro" (SC 7).

Ediciones Universidad San Dámaso

y el anuncio, donde el profeta que se conmemora, Isaías, aparece en virtud de su mediación de la acción-palabra divina, y también el tiempo posterior de la Iglesia, donde se participa de este acontecimiento salvífico central por medio de la liturgia e incluso se abre a la dimensión escatológica, expresada en la participación en los gozos eternos que constituyen el contenido de la petición (*ad aeterna gaudia pervenire mereamur*).

2.3.2.2. *Super oblata*

1 *Effunde super nos, Domine,*
2 *Spiritus Sancti sacrum septenarium,*
3 *ut gratiae tuae munere ditati,*
4 *ad sacra mysteria celebranda dignius accedamus.*
5 *Per Christum*[594].

2.3.2.2.1. Comentario

Tal y como hemos visto en la breve presentación de los elementos estructurales característicos de la *super oblata*, la oración de la memoria de san Isaías está dominada fundamentalmente por la aitesis. De hecho, la plegaria se abre directamente con el verbo en imperativo que introduce la petición (*effunde*), mientras que la invocación al Padre, por medio del simple *Domine*, se inserta al interno de aquélla.

La petición propiamente dicha ocupa los dos primeros versículos, mientras que los dos siguientes expresan la finalidad de lo pedido por medio de una oración subordinada final. Esta explicitación de la finalidad constituye el *adiunctum* típico de esta fórmula eucológica, con el cual se alude al momento ritual que se está viviendo, al pedir para los fieles participar con mayor dignidad de los santos misterios celebrados en la eucaristía (*ut* […] *ad sacra mysteria celebranda dignius accedamus*).

594 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 49; *Missae Votivae in sanctuariis*, 543.

Ediciones Universidad San Dámaso

El elemento más destacado que se desprende del análisis de la *super oblata* viene del contenido de la aitesis. En ella se pide al Padre la efusión sobre toda la asamblea del "sacro septenario del Espíritu Santo" (*Spiritus Sancti sacrum septenarium*). La expresión con la que se designan los siete dones del Espíritu Santo corresponde al himno *Veni, Sancte Spiritus*[595], la secuencia de la misa del día de Pentecostés: *"Da tuis fidelibus, in te confidentibus, sacrum septenarium"*[596]. Sin embargo, la alusión aquí a los dones del Espíritu hace referencia al pasaje del libro de Isaías que ha fundamentado este septenario, según la versión de los LXX y la Vulgata[597]: *"Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis; et replebit eum spiritus timoris Domini"* (Is 11,2-3a).

Por medio de este texto bíblico se vincula la memoria del profeta Isaías con el momento ritual que introduce en la segunda parte de la Eucarístia, aunque sin necesidad de mencionarlo explícitamente. En este caso, sus palabras sirven de inspiración a una oración en la que domina la dimensión pneumática de carácter epicléptico con la finalidad de disponer adecuadamente a la asamblea al sacrificio eucarístico[598] o, con palabras de la misma plegaria, a los sagrados misterios[599].

---

595 El texto se atribuye al Card. Stephen Langton, arzobispo de Canterbury († 1228). Fue una de las cuatro secuencias, junto al *Victimae paschali laudis*, el *Lauda Sion* y el *Dies irae* (posteriormente, se incorporó también el *Stabat Mater dolorosa*) que continuaron usándose en las celebraciones litúrgicas, después de que el Concilio de Trento restringiese su uso. Cf. H. Leclercq, «Séquence», en: Cabrol – Leclercq, *DACL* XV/1 (Paris 1950) 1301-1303.

596 *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo Lectionum Missae. Editio typica altera* (Città del Vaticano 1981) 41.449.

597 Cf. J. Jensen – W. H. Irwin, "Isaías 1-39", en: R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (dirs.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* I. *Antiguo Testamento* (Estella 2005) 364.

598 Evidentemente, el carácter epicléptico de la aitesis de esta oración sobre las ofrendas no pretende sustituir la epíclesis sobre los participantes de la plegaria eucarística. Cf. OGMR 79c; Giraudo, *"In unum corpus"*, 318-325; Idem, *La Plegaria Eucarística* (Verdad e Imagen minor 29; Salamanca 2012) 62-63. Antes bien, la petición del Espíritu Santo en esta oración *super oblata* pone de manifiesto la centralidad de la acción del Espíritu en la celebración litúrgica tanto para la eficacia sacramental como para la participación plena, consciente y fructuosa de los fieles. Cf. Triacca, "Spirito Santo", en: Sartore – Triacca – Cibien, *Liturgia*, 1887-1915.

599 La expresión *sacra* o *sacrosancta mysteria* para indicar la celebración eucarística es frecuente en la eucología del Misal. Cf. *Missale Romanum*, 214.285.434.467.489.852, etc.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.2.3. *Post communionem*

1 *Hausimus, misericors Deus,*
2 *gaudentes de fontibus Salvatoris:*
3 *fac ut nobis fiant*
4 *et mortales vitae subsidia et perpetuae pignora felicitatis.*
5 *Per Christum*[600].

2.3.2.3.1. Comentario

La plegaria se abre directamente con el *adiunctum* (vv. 1-2), el elemento característico de la *post communionem*, con el cual se hace referencia al momento ritual que cierra el rito de Comunión, antes de concluir la entera celebración. La invocación a Dios Padre, acompañada del adjetivo *misericors* (v. 1), se sitúa al interno mismo del *adiunctum*, mientras que el contenido de la petición forma la segunda parte de la oración (vv. 3-5).

El contenido de la aitesis, como es propio de este tipo de fórmulas eucológicas, hace referencia a la súplica "por los frutos del misterio celebrado"[601]. Para ello, se sirve de un binomio mediante el cual, y a través de la antítesis de los adjetivos *mortalis* y *perpetua*, la eucaristía se pone en relación con la vida presente de los fieles y su orientación escatológica. No es extraño encontrar este paralelismo en relación a la eucaristía[602], pues, por medio de él, no se hace sino mostrar el sacramento como el alimento necesario para los fieles en

600 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 49; *Missae Votivae in sanctuariis*, 543.

601 OGMR 89.

602 Así aparece, p.ej., en una de las oraciones *post communionem* del tiempo pascual, cuando se pide "ut redemptionis nostrae sacrosancta commercia et vitae nobis conferant praesentis auxilium, et gaudia sempiterna concilient", en: *Missale Romanum*, 383. También el prefacio VI *de Dominicis "Per annum"* muestra esta tensión participativa entre la vida presente y la plena realización escatológica en la existencia del creyente, con la misma idea del *pignus* que encontramos en la oración de la memoria de san Isaías: "[ ] in hoc corpore constituti non solum pietatis tuae cotidianos experimur effectus, sed aeternitatis etiam pignora iam tenemus. Primitias enim Spiritus habentes, per quem suscitasti Iesum a mortuis, paschale mysterium speramus nobis esse perpetuum", en: *Ibidem*, 542.

Ediciones Universidad San Dámaso

el tiempo de su "peregrinación" hacia la participación plena y eterna de las realidades celestes[603]. El término que pone en relación estos dos aspectos es la consideración de la participación en los dones eucarísticos como *pignora* (prendas, garantías) de las realidades celestes y escatológicas. El concepto es muy recurrente, sobre todo en este género de fórmulas eucológicas, y suele estar acompañado de los más diversos genitivos referidos a la plenitud escatológica, como es el caso de esta oración al hablar de *perpetuae pignora felicitatis*[604].

Pero lo que más directamente pone en relación esta *post communionem* con la memoria del profeta Isaías es el texto escogido para el *adiunctum*. En él, aunque no aparece la mención directa del santo, se ha seguido el mismo procedimiento que hemos visto en la *super oblata*: las palabras del profeta sirven de punto de partida para la creación de la fórmula eucológica. El procedimiento de citar o aludir a la Biblia en textos eucológicos es común, tal y como ha puesto de manifiesto *Sacrosantum Concilium* al afirmar que las oraciones e himnos litúrgicos están penetrados del espíritu de la Sagrada Escritura[605], pero en nuestro caso resulta especialmente significativo porque el texto que configura la oración sirve a la vez para evocar a aquél que lo pronunció, el mismo del cual se hace memoria en la celebración.

603 "Lo que el alimento material produce en nuestra vida corporal, la comunión lo realiza de manera admirable en nuestra vida espiritual. La comunión con la Carne de Cristo resucitado, 'vivificada por el Espíritu Santo y vivificante' (PO 5), conserva, acrecienta y renueva la vida de gracia recibida en el Bautismo. Este crecimiento de la vida cristiana necesita ser alimentado por la comunión eucarística, pan de nuestra peregrinación, hasta el momento de la muerte, cuando nos sea dada como viático.", en: CEC 1392; cf. 1517.

604 En la eucología del Misal encontramos otras precisaciones para indicar este mismo contenido teológico: *aeternitatis pignora*, *immortalitatis pignora*, *pignus redemptionis aeternae*, *pignus salutis aeternae*, *pignus vitae aeternae*, *pignus redemptionis et vitae*, etc. Cf. *Missale Romanum*, 222. 542. 767. 817. 937. 1149. 1187. 1216, etc.

605 "En la celebración litúrgica, la importancia de la Sagrada Escritura es muy grande. Pues de ella se toman las lecturas que luego se explican en la homilía, y los salmos que se cantan; las preces, oraciones e himnos litúrgicos están penetrados de su espíritu, y de ella reciben su significado las acciones y los signos." (SC 24).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 162 20/05/19 20:19

El texto en cuestión se basa en las palabras del himno de acción de gracias con el que se cierra el llamado "Libro del Emmanuel" (Is 1-12)[606], que anunciaba: *"Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris"* (Is 12,3). Este oráculo profético encuentra ya amplia resonancia al interno del mismo Nuevo Testamento, en el Evangelio de Juan, en las propias palabras de Cristo, que las considera cumplidas en su propia persona[607], y en el momento de la muerte de Jesús, cuando del costado traspasado por la lanza brotan agua y sangre (cf. Jn 19,34), símbolos de los sacramentos del bautismo y la eucaristía y, por tanto, de la misma Iglesia, según la Tradición de la Iglesia.

También los Padres y la liturgia se han hecho amplio eco de este cumplimiento de las palabras de Isaías en Jesucristo y su correspondiente repercusión eclesial y sacramental. San Jerónimo, comentando el libro de Isaías, identifica al Salvador del oráculo profético con el mismo Cristo, aportando para ello los textos de san Juan donde Jesús hace suyas las imágenes del beber las aguas y las fuentes:

> De las fuentes del Salvador sacaréis con gozo aguas. A quien arriba había denominado Emmanuel (Is 7,14) luego […] lo llama Salvador y predica que de sus fuentes se sacarán aguas, […] pues así expresa "salvador" la lengua de los hebreos. Por ende, también él clamaba en el evangelio: Quien tiene sed, venga a mí y beba. Quien haya creído en mí, como dice la Escritura: Ríos de agua viva fluirán de su vientre. […] Y en otro lugar dice ese mismo en el evangelio: Quien bebiere

606 Cf. L. Alonso Schökel – J. L. Sicre Díaz, *Profetas* I (Madrid 1980) 170-171; J. Blenkinsopp, *El libro de Isaías* I. *(1-39)* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 147; Salamanca 2015) 276-278.

607 A este respecto, cabe señalar las palabras de Jesús en su encuentro con la mujer de Samaría junto al pozo de Jacob: "el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para la vida eterna." (Jn 4,14), así como las proferidas en Jerusalén, en el contexto de la fiesta de las Tiendas: "'Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que cree en mí', como dice la Escritura: De su seno correrán ríos de agua viva." (Jn 7,37-38). La fiesta en la que Jesús pronuncia estas palabras muestra su conexión con el himno de Isaías, pues la orden de sacar aguas con júbilo "es un recuerdo de la extracción de agua durante la fiesta de *Sukkot*", en: Blenkinsopp, *El libro de Isaías* I, 277.

Ediciones Universidad San Dámaso

> del agua que yo le habré dado, no tendrá sed nunca, sino que el agua que yo le daré, en él se convertirá en fuente de agua que brota para la vida eterna[608].

Esa fuente a la cual los fieles se acercan a beber no es otra que el costado abierto de Jesús en la cruz, donde los sacramentos brotan para la vida, como afirma san Agustín al comentar este episodio:

> "[U]no de los soldados abrió su costado con una lanza, y al punto salió sangre y agua". De una palabra muy estudiada hizo uso el evangelista, al no decir que hirió, golpeó u otra cosa parecida, sino abrió, para dar a entender que allí se abría la puerta de la vida, de donde manaron los sacramentos de la Iglesia, sin los cuales no se entra a la vida que es verdadera vida[609].

De modo semejante lo expone san Juan Crisóstomo, explicando este "misterio inefable" en relación al nacimiento mismo de la Iglesia y recordando a los cristianos que beber del cáliz eucarístico es beber del costado de Cristo:

> Se cumplió, además, un misterio inefable, pues ahí salieron sangre y agua. No accidentalmente o por casualidad brotaron tales arroyos, sino porque la Iglesia había sido fundada a partir de ambos. Sus miembros saben esto, puesto que han venido a la vida por el agua y son alimentados por la carne y la sangre. Los misterios tienen su fuente ahí, de modo que cuando te acerques al cáliz sobrecogedor debes ir como si fueses a beber de su mismísimo costado[610].

608 Eusebius Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam*, IV,12,3, tr. J. Anoz (BAC Normal 667; Madrid 2007) 289.

609 Augustinus Hipponensis, *In Iohannis Evangelium tractatus*, CXX,2, tr. V. Rabanal (BAC Normal 165; Madrid 1957) 713.

610 Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae*, LXXXV,3, tr. I. Garzón Bosque (Biblioteca de Patrística 55; Madrid 2001) 227. Esta vinculación entre el costado abierto de Cristo en la cruz con la Iglesia y los sacramentos están presentes en el Concilio Vaticano II, tanto en la Constitución sobre la liturgia, como la de la Iglesia: "del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 164 20/05/19 20:19

La relación entre las palabras de Isaías, la persona de Jesucristo y los sacramentos de la Iglesia vuelve a encontrarse en el contexto de la celebración litúrgica. Por un lado, en la *super oblata* del 27 de diciembre, fiesta de san Juan, apóstol y evangelista, se habla de la eucaristía como de la fuente de la que poder "beber" los misterios del Verbo eterno, como le fue revelado a san Juan[611]. Pero, sobre todo, el nuevo prefacio compuesto para la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús recoge esta importante inspiración bíblica y patrística al presentar el Corazón abierto del Salvador como la fuente de la que brotan los sacramentos de la Iglesia y a la cual todos pueden acercarse con gozo a beber. El embolismo del prefacio reza así:

> Qui [Christus], mira caritate, exaltatus in cruce, pro nobis tradidit semetipsum, atque de transfixo latere sanguinem fudit et aquam, ex quo manarent Ecclesiae sacramenta, ut omnes, ad Cor apertum Salvatoris attracti, iugiter haurirent e fontibus salutis in gaudio[612].

Toda esta reflexión bíblica, patrística y teológica está presente en el *adiunctum* de la *post communionem*, pues la alusión a las palabras del profeta apunta al sacramento celebrado: las fuentes del Salvador de las que se reconoce haber bebido no son sino los dones eucarísticos que Cristo prepara a su Iglesia. De este modo, en la oración de la memoria de san Isaías se entrelazan

---

admirable de la Iglesia" (SC 5); "La Iglesia o reino de Cristo, presente actualmente en misterio, por el poder de Dios crece visiblemente en el mundo. Este comienzo y crecimiento están simbolizados en la sangre y en el agua que manaron del costado abierto de Cristo crucificado (cf. Io 19,34) [ ]. La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual *Cristo, que es nuestra Pascua ha sido inmolado* (1Cor 5,7)" (LG 3).

611 "Munera, quaesumus, Domine, oblata sanctifica, et praesta, ut ex huius cenae convivio aeterni Verbi secreta hauriamus, quae ex eodem fonte apostolo tuo Ioanni revelasti. Per Christum.", en: *Missale Romanum*, 885.

612 *Missale Romanum*, 494; cf. A. Ward – C. Johnson, "Fontes Liturgici. The sources of the Roman Missal (1975) II. Prefaces": *Not.* 23 (1987) 695-699. Esta asociación que lleva a cabo el prefacio de los elementos bíblicos y patrísticos con el Sagrado Corazón de Jesús, lo encontramos ya apuntado en la encíclica que el papa Pío XII publicó para impulsar este culto. De hecho, el documento comienza con la cita de Is 12,3. Cf. Pius XII, "Lettera Encyclica *Haurietis aquas* (15 maii 1956)": *AAS 48* (1956) 309-353.

Ediciones Universidad San Dámaso

cuatro elementos que despliegan de modo admirable, en pocas líneas, todas las dimensiones de la economía salvífica:

a) la preparación profética, por medio de la memoria de san Isaías, presente en la elección del texto bíblico que inspira el *adiunctum*;
b) el cumplimiento cristológico del anuncio profético, en la identificación con Jesucristo del "Salvador" anunciado por el profeta;
c) la actualización sacramental, en la confesión de los fieles, que reconocen haber bebido (*hausimus*) "de las fuentes del Salvador" en la celebración eucarística,
d) y, finalmente, la orientación escatológica a la que les abre la eucaristía, como *pignus* de perpetua felicidad.

2.3.3. *DIE 14 IUNII – "S. ELISAEI, PROPHETAE"*

Según la tradición judía, el profeta Eliseo, tras su muerte (cf. 2R 13,14-20), fue sepultado en Samaría[613], el lugar donde había vivido buena parte de su vida (cf. 2R 2,25; 6,32). La veneración de su sepulcro pasó también a ser común entre los cristianos y los peregrinos[614], que, junto a otros lugares bíblicos relacionados con el profeta[615], lo visitaban también atraídos por los milagros y

613 Cf. Pseudo-Epiphanius, *De prophetis*, VI, ed. J.-P. Migne, 395-398; Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*; 30.

614 "Exinde ascendimus per alia loca Samariae et Iudaeae in ciuitatem Sabastae, in qua requiescit Heliseus propheta.", en: Antonini Placentini, *Itinerarium*, ed. Geyer, en: *Itineraria et alia geographica*, 133. Acerca de los orígenes del culto al profeta Eliseo, cf. E. Poirot, *Pour chanter le saint prophète Élisée dans la tradition byzantine* (Spiritualité Orientale 84; Bégrolles-en-Mauges 2005) 17-27. La obra de Poirot es la más completa en relación al culto al santo profeta. Además, una antología de textos referidos a Eliseo, en traducción francesa, ha sido publicada por los carmelitas del monasterio de San Elías, de la región francesa del Loira, al que pertenece la autora anteriormente citada. Cf. *Le saint Prophète Élisée d'après les Pères de l'Église* (Spiritualité Orientale 59; Bégrolles-en-Mauges 1992).

615 Es el caso del manantial de Jericó cuyas aguas había purificado Eliseo (cf. 2R 2,19-22). Cf. Theodosius, *De situ Terrae Sanctae*, 1.20, ed. P. Geyer, 115.122; Antonini Placentini, *Itinerarium*, ed. Geyer, 136. Egeria también recuerda el poblado y la casa de la mujer sunamita donde el profeta se hospedó. Cf. Petrus Diaconus, *Liber de Locis Sanctis*, ed. Weber, en: *Itineraria et alia geographica*, 98.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 166 20/05/19 20:19

exorcismos que allí tenían lugar[616]. En el mismo lugar eran veneradas las sepulturas de Juan Bautista y del profeta Abdías[617], de ahí que, en el Calendario de Jerusalén, la memoria de san Eliseo y del Precursor apareciesen relacionadas en el día en que se celebraba la decapitación de éste último, el 29 de agosto[618]. Sin embargo, la fecha que se haría habitual para la celebración del santo profeta sería la que aparece originariamente en el Leccionario Armenio: el 14 de junio[619].

Aunque la iglesia que guardaba sus restos en Sebaste fue profanada a mediados del siglo IV, en tiempos de Juliano el Apóstata, parte de sus reliquias fueron trasladadas a Alejandría y a Constantinopla, donde el santo será venerado en el mismo día, el 14 de junio[620]. Precisamente a partir del Sinaxario de Constantinopla, Beda el Venerable incorporará en su martirologio la mención del profeta Eliseo para el Rito Romano[621], aunque, en realidad, el culto del santo profeta, como el de su maestro, Elías, estará fundamentalmente ligado a la Orden Carmelitana, desde que el Capítulo General de 1399 introdujese su fiesta para toda la Orden[622], antes incluso que la del profeta Elías.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

616 Cf. Eusebius Hieronymus, *Epistula CVIII. Epitaphium sanctae Paulae*, 13, en: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* II. *Epistulae LXXI-CXX*, ed. I. Hilberg (CSEL 55; Vindobonae ²1996) 322-323. Según el texto bíblico, Eliseo continuó realizando milagros aún después de muerto (cf. 2R 13,21; Si 48,13-14).

617 Cf. *Ibidem*.

618 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 31-32; Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 315-316.

619 Cf. *Le Codex Arménien*, ed. Renoux, 208-211.

620 Cf. *Acta Sanctorum Iunii* III (Parisiis – Romae 1867) 273-274; N. G. Werling, "The liturgical cult of Saint Elias and Saint Eliseus in the Carmelite Rite": *The Sword* 6 (1942) 4-5.

621 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 747-749; *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 107.

622 "[O]rdinaverunt, quod de S.to Heliseo Propheta Montis Carmeli fiat omni anno 18 Kalend. Julii, scilicet die 14.a Mensis Junii Festum duplex vel maius, et fiat Officium de uno Confessore quousque habebitur Officium proprium", en: G. Wessels (ed.), *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo* I. *Ab anno 1318 usque ad annum 1593* (Romae 1912) 124. Cf. Werling, "The liturgical cult of Saint Elias and Saint Eliseus", 5; T. Stramare – F. Spadafora, "Eliseo", en: F. Caraffa – G. Morelli (dirs.), *Bibliotheca Sanctorum* IV (Roma 1964) 1131. Un listado con los decretos de la Orden que han estipulado acerca de la celebración litúrgica del santo, en: cf. P.

El Patriarcado de Jerusalén incorporará en su *Proprium* de 1935 el mismo formulario eucológico carmelitano revisado en 1584, después del Concilio de Trento, que la Orden había venido utilizando hasta entonces[623]. Solamente con la última reforma litúrgica, después del Concilio Vaticano II, la conmemoración de san Eliseo ha desaparecido del calendario carmelitano, conservándose únicamente la fiesta de san Elías. Por ello, el *Proprium* jerosolimitano de 1977 ha creado su formulario conservando casi iguales la oración sobre las ofrendas y la de después de la comunión, pero elaborando una nueva colecta, que, si bien mantiene el paralelismo entre el espíritu de Elías recibido por Eliseo y el Espíritu Santo, en el que ya se basaba la fórmula anterior, es de nueva redacción.

2.3.3.1. *Collecta*

1 *Deus, qui prophetam Elisaeum*
2 *in Eliae spiritum succedere voluisti,*
3 *concede propitius,*
4 *ut per dona Spiritus tui*
5 *ad sanctitatem tendere valeamus.*
6 *Per Dominum*[624].

2.3.3.1.1. Estructura

La colecta de la misa del profeta san Eliseo presenta una estructura muy clara en la que, a la invocación con ampliación anamnética, le sigue la petición. La conclusión de cada una de las partes viene además marcadamente definida por el *cursus* común (suc**ce**dere volu**is**ti – **ten**dere vale**a**mus) y la afinidad fonética (succ**edere v**o**l**uisti – t**e**n**dere v**a**l**eamus).

Kallenberg, *Fontes liturgiae Carmelitanae. Investigatio in Decreta, Codices et Proprium Sanctorum* (Bracarae Augustae 1962) 74.

623 Cf. *Missale Ordinis Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo auctoritate Apostolica approbatum et Revmi. P. Hilarii M. Doswald totius Ordinis Prioris Generalis iussu editum* (Romae 1935) 557-558; *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 37-38.

624 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 65.

Ediciones Universidad San Dámaso

La oración se abre directamente con la invocación bajo la forma sencilla del vocativo *Deus*. Será la conclusión doxológica trinitaria (v. 6) la que precise la orientación al Padre de la plegaria, si bien el sustantivo *Deus* por sí solo se refiere habitualmente a la Primera Persona de la Trinidad[625]. La invocación se amplía inmediatamente con una oración de relativo (vv. 1-2) que contiene la referencia anamnética en relación con el santo que se conmemora en ese día.

A continuación, en el v. 3, el verbo en imperativo (*concede*) introduce el contenido de la aitesis (vv. 4-5), acompañado del adjetivo *propitius*, que matiza y "suaviza" la expresión categórica de la forma verbal. Además, lo que se pide directamente en la petición (*ut* […] *ad sanctitatem tendere valeamus*) se encuentra condicionado al don del Espíritu (*per dona Spiritus tui*).

2.3.3.1.2. Análisis

Se trata, como hemos visto, de una oración concisa, propia del estilo romano, en la que los dos elementos que la caracterizan, la invocación-anámnesis y la petición, se relacionan entre sí por medio del término *spiritus*, presente en las dos secciones (*in Eliae spiritum – per dona Spiritus tui*), aunque con distinto significado.

La anámnesis de la colecta, donde se menciona al santo conmemorado en la celebración, se centra en el episodio bíblico narrado en 2R 2,1-18, en el que se cierra el llamado "ciclo de Elías" y comienza el propio de Eliseo con el momento en que Yahveh arrebató a Elías en el torbellino al cielo. Allí se narra cómo, antes de ser arrebatado, Eliseo pide a su maestro dos partes de su espíritu, expresión de la herencia espiritual de Elías[626]. Su petición será atendida por Dios, como lo pone de manifiesto el hecho de cruzar de nuevo el

625 Cf. Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, 487, n. 26.

626 La petición de Eliseo se inspira en la legislación asiria e israelita, que concedía una parte doble de la herencia paterna al primogénito (cf. Dt 21,17). Se muestra así que Eliseo pretende erigirse en el heredero principal del ministerio profético de Elías. Cf. J. Menchén Carrasco, "Libros de los Reyes", en: S. Guijarro Oporto – M. Salvador García (dirs.), *Comentario al Antiguo Testamento* I (Estella 1997) 475.

Ediciones Universidad San Dámaso

río Jordán con el mismo prodigio que había realizado Elías poco antes[627] y el reconocimiento de la comunidad de los profetas de Jericó[628]. En la oración se precisa que fue Dios quien quiso que Eliseo sucediese a Elías (*succedere voluisti*), ya que, en efecto, el espíritu profético, objeto de la petición de Eliseo, no se transmite sino que viene directamente de Dios[629]. Por ello, no es Elías quien otorga su espíritu a Eliseo, sino Dios quien concede a Eliseo el don del espíritu profético de su maestro[630].

Por su parte, en la aitesis, la mención del Espíritu (en este caso, del Espíritu de Dios, *Spiritus tui*) aparece en relación directa con el contenido de la petición, de modo que, para poder aspirar a la santidad (*ad sanctitatem tendere valeamus*), se precisan los dones del Espíritu Santo. Así, es Dios el origen del don tanto en el caso de Eliseo –el espíritu profético de Elías– como en los fieles, la asamblea celebrante, la Iglesia, en el caso de los dones del Espíritu Santo.

Los dones del Espíritu (*dona Spiritus tui*) aparecen mencionados también en la oración colecta del día de Pentecostés, que, con ligeras variaciones, se repite en uno de los formularios de la misa votiva del Espíritu Santo. En este caso, también aparece la acción de la santificación de la Iglesia en relación al envío del Espíritu Santo[631].

Estos "dones del Espíritu" tradicionalmente se han identificado con los rasgos esenciales del futuro Mesías de linaje davídico que habría de venir,

627 "Tomó el manto de Elías y golpeó las aguas [ ] que se dividieron de un lado y de otro, y pasó Eliseo" (2R 2,14).

628 "Habiéndole visto la comunidad de los profetas que estaban enfrente, dijeron: 'El espíritu de Elías reposa sobre Eliseo'. Fueron a su encuentro, se postraron ante él en tierra" (2R 2,15).

629 Cf. Menchén Carrasco, "Libros de los Reyes", 475.

630 De ahí la objeción de Elías ("Pides una cosa difícil") y la condición que le pone, que muestra si Dios le concederá o no su espíritu: "si alcanzas a verme cuando sea llevado de tu lado, lo tendrás; si no, no lo tendrás" (2R 2,10).

631 "Deus, qui sacramento festivitatis hodiernae universam Ecclesiam tuam in omni gente et natione sanctificas, in totam mundi latitudinem Spiritus Sancti dona defunde, et, quod inter ipsa evangelicae praedicationis exordia operata est divina dignatio, nunc quoque per credentium corda perfunde. Per Dominum.", en: *Missale Romanum*, 445. El contenido de la colecta de la misa votiva es substancialmente el mismo. Cf. *Ibidem*, 1171.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 170 20/05/19 20:19

según el anuncio del profeta Isaías (cf. Is 11,1-2); disposiciones que, a su vez, permiten a los fieles aspirar a la santidad demandada en la petición de la oración[632].

2.3.3.1.3. Dimensión teológica

La elección del tema central que constituye la anámnesis de la oración (el don divino del espíritu profético para que Eliseo sea el sucesor de Elías) sirve de fundamento para la formulación de la petición en un segundo momento. Desde esta perspectiva, las dimensiones teológicas que dominan la oración colecta son la dimensión trinitaria (sobre todo en su aspecto patrológico y pneumático) y la dimensión antropológica. La dimensión patrológica está presente para indicar la iniciativa divina, que tiene lugar tanto en la voluntad de que Eliseo suceda a su maestro como en el don del Espíritu que hace posible que los fieles puedan tender a la santidad. Es claro el paralelismo que muestra a Dios como quien da el espíritu profético a Eliseo y también como quien da los dones del Espíritu para aspirar a la santidad.

A su vez, el Padre es el origen del don del Espíritu que permite a los fieles la comunión con Dios y el progreso en la vida cristiana. Es aquí donde la colecta se abre a la dimensión pneumatológica. Ésta se presenta en relación con la dimensión antropológica, ya que la tensión a la santidad que se pide en la oración se reconoce como un fruto de la acción del Espíritu (o de los dones del Espíritu) en la vida de los creyentes. Así lo apunta el Concilio Vaticano II cuando, al hablar de la vocación a la santidad de todos los que pertenecen a la Iglesia, reconoce que ésta es expresión de la obra que el Espíritu Santo lleva a cabo en los fieles:

632 "La vida moral de los cristianos está sostenida por los dones del Espíritu Santo. Éstos son disposiciones permanentes que hacen al hombre dócil para seguir los impulsos del Espíritu Santo. Los siete *dones* del Espíritu Santo son: sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor de Dios. Pertenecen en plenitud a Cristo, Hijo de David (cf. Is 11,1-2). Completan y llevan a su perfección las virtudes de quienes los reciben. Hacen a los fieles dóciles para obedecer con prontitud a las inspiraciones divinas", en: CEC 1830-1831.

Ediciones Universidad San Dámaso

> [E]n la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad según aquello del Apóstol: Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación (1 Thess 4,3; cf. Eph 1,4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles (LG 39).

Este tender a la santidad que se pide en la colecta forma parte del dinamismo existencial de participación en la santidad misma de Dios en la que el fiel cristiano ha sido introducido por el bautismo. En efecto, como indica *Lumen Gentium*, los

> seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo realmente santos. En consecuencia, es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron (LG 40).

Si la identidad propia del cristiano es la incorporación a Cristo y, por lo tanto, la participación a la vida misma del que es Santo, la finalidad y la razón de ser del cristiano no puede ser otra que la santidad, a la que han sido llamados desde el bautismo y a la que están "invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente" (LG 42)[633]. De ahí que, en el fondo, lo que se pide a Dios en la oración es que se reactive en los cristianos, por la acción continua del Espíritu, ese dinamismo de santidad que opera ya en ellos en virtud del bautismo.

633 Cf. A. J. Pérez Martínez, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar* (Dissertationes Theologicae 12; Madrid 2014) 39-41.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 172 20/05/19 20:19

2.3.3.2. *Super oblata*

1 *Hostias tibi, Domine, laudis offerimus, suppliciter deprecantes,*
2 *ut easdem, pro nobis prophetico interviniente suffragio,*
3 *et placatus accipias et ad salutem nostram provenire concedas.*
4 *Per Christum*[634].

2.3.3.2.1. Comentario

La fórmula eucológica con la que se cierra la presentación de las ofrendas en la memoria de san Eliseo toma como modelo la *super oblata* del primero de los cinco formularios que el Sacramentario Veronense ofrece para la festividad de la Dedicación de la Basílica de san Miguel, en Roma[635]. La única adaptación ha consistido en que, donde en la antigua oración se pedía el favor del santo arcángel (*angelico suffragio*), aquí se pide el del profeta (*prophetico suffragio*).

La oración sigue la estructura y el contenido característicos de este tipo de fórmulas. Por un lado, el *adiunctum* con el que se abre la plegaria (v. 1) revela el momento ritual que se está desarrollando: las ofrendas de pan y vino han sido presentadas y colocadas sobre el altar y va a comenzar la plegaria eucarística dirigida al Padre para que, por la acción del Espíritu, sean transformadas en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, Pan de Vida y Cáliz de salvación para los fieles. El elemento más particular de esta parte es el modo en que vienen denominados los dones del sacrificio eucarístico (*hostias laudis*), de inspiración bíblica[636].

Por otro lado, la aitesis (vv. 2-3) tiene presente dos peticiones, para mostrar la doble dimensión, horizontal y vertical, de esta Liturgia eucarística que ha comenzado: la súplica para que Dios Padre acepte complacido el sacrificio

634 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 68-69.

635 "Hostias tibi, domine, laudis offerimus suppliciter depraecantes, ut easdem angelico pro nobis interueniente suffragio et placatus accipias, et ad salutem nostram prouenire concedas: per.", en: *Ve*, nº 845. La fórmula continúa hoy en el formulario de la fiesta del 29 de septiembre, dedicada actualmente a los tres arcángeles, aunque el inciso con la petición del sufragio angélico fue cambiado por una alusión al ministerio de los ángeles en la liturgia celeste: "angelico ministerio in conspectum tuae maiestatis delatas" (cf. Ap 8,2). Cf. *Missale Romanum*, 837.

636 "Tibi sacrificabo hostiam laudis, et nomen Domini invocabo" (Sal 115,8); "offeramus hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini eius" (Hb 13,15).

Ediciones Universidad San Dámaso

(*placatus accipias*) y la petición para que éste sirva para la salvación de los fieles (*ad salutem nostram provenire concedas*). En este caso, el elemento más destacable es el inciso relativo a la ayuda del profeta en favor de la asamblea (*pro nobis prophetico interviniente suffragio*). Se trata de una mención genérica, pero suficiente para establecer al interno del texto un vínculo entre la plegaria y la memoria del santo que se está celebrando.

2.3.3.3. *Post communionem*

1 *Purificet nos semper tui perceptio sacramenti,*
2 *et intercessione beati Elisaei prophetae tui,*
3 *mereamur gaudiis caelestibus abundare.*
4 *Per Christum*[637].

2.3.3.3.1. Comentario

Como en la oración sobre las ofrendas, también en esta ocasión la única referencia al santo que se celebra aparece en el carácter de intercesor del profeta. Esta precisación se sitúa al interno de la plegaria en medio de las dos peticiones de que está formada: la primera, con la alusión al sacramento que se acaba de celebrar y, la segunda, con la dimensión escatológica de los frutos que la eucaristía produce en quienes participan en ella. Ambos aspectos son propios de este género de fórmulas eucológicas.

La mención de san Eliseo en calidad de intercesor no desvía la atención del núcleo de la oración, que es la petición con su contenido propio dependiente del momento ritual, sino que simplemente recuerda una vez más al santo venerado destacando su calidad de mediador de la oración, subordinada siempre a la mediación cristológica subrayada en la conclusión de la plegaria (v. 4). Se trata, en definitiva de manifestar uno de los elementos de la veneración de los santos, el de la intercesión, pues la Iglesia confiesa, y así lo expresa en la liturgia, que "ellos, habiendo llegado a la patria y estando en presencia

637 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 69.

Ediciones Universidad San Dámaso

del Señor (cf. 2Cor 5,8), no cesan de interceder por Él, con Él y en Él a favor nuestro ante el Padre" (LG 49).

2.3.4. *DIE 20 IULII – "S. ELIAE, PROPHETAE"*

La figura del profeta Elías obtuvo desde muy pronto una gran popularidad en la Iglesia[638], dejando su impronta en un buen número de homilías de los Padres griegos y latinos[639], así como en la iconografía[640] y la liturgia[641]. Sin embargo, los primeros testimonios del culto a san Elías los encontramos en los *Itineraria* de los peregrinos a Tierra Santa, cuando visitan los lugares que guardan el recuerdo del profeta y de los acontecimientos de la historia salvífica relacionados con él. El primero de ellos, el del peregrino anónimo de Burdeos, en el 333, únicamente menciona su paso por los lugares y el vínculo de éstos con Elías[642], pero pronto aparecerán también las alusiones a los santuarios que se han construido allí en su honor, especialmente al *martyrium* de Sarepta[643].

638 Dos tomos con diversos artículos dedicados íntegramente al profeta Elías han sido publicados en la colección *Études Carmélitaines*. Cf. G. Bardy *et alii*, *Élie le prophète* I. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes* II. *Au Carmel, dans le judaïsme et l'Islam* (Études Carmélitaines 39-40; Paris 1956).

639 Cf. E. Poirot, *Les saints prophète Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne* (Monastica 1; Turnhout 1997). Al igual que con el profeta Eliseo, los carmelitas del monasterio de san Elías han publicado una antología de textos patrísticos acerca de Elías, en traducción francesa. Cf. *Le saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église* (Spiritualité Orientale 53; Bégrolles-en-Mauges 1992).

640 Cf. L. Réau, «L'Iconographie du prophète Élie», en: Bardy *et alii*, *Élie le prophète* I, 233-267.

641 Cf. B. Botte, «Le culte du prophete Élie dans l'Église chrétienne», en: Bardy *et alii*, *Élie le prophète* I, 208-209.

642 Se trata, fundamentalmente, de Sarepta, donde una viuda da de comer al profeta; del monte Carmelo, donde llevó a cabo el sacrificio; del entorno donde predicó, del monte de la Transfiguración y de la colina desde la cual fue llevado al cielo. Cf. *Itinerarium Burdigalense*, ed. Geyer – Cuntz, 12.13.18.19.

643 Cf. Gregorius Nazianzenus, *Carmina* I. *Poemata Theologica*, I,17, ed. J.-P. Migne (PG 37; Paris 1862) 479-480; Eusebius Hieronymus, *Epistula CVIII. Epitaphium sanctae Paulae*, 8, ed. Hilberg, 313; Theodosius, *De situ Terrae Sanctae*, 23, ed. P. Geyer, 122-123. El peregrino de Piacenza llama también la atención acerca de los numerosos eremitorios que encuentra en el valle del Jordán, donde se guarda la memoria de Elias y de Juan Bautista, así como de algunos oratorios dedicados al profeta en otros lugares. Por su parte, Egeria, además de visitar su pueblo natal, habla del santuario construido en su honor en el monte Horeb. Cf. Antonini Placentini, *Itinerarium*, ed. Geyer, 134.148.150; Egeria, *Itinerarium*, IV,2; XVI,1, ed. Arce, 190.226.

Ediciones Universidad San Dámaso

Más allá de los límites de la Tierra Santa, el culto a san Elías se expandió pronto, ya que, a partir de los siglos V y VI, se construyen iglesias y monasterios en su honor en Arabia y Siria[644], en Constantinopla el emperador Zenón († 491) manda erigir un santuario dedicado al profeta (προφητεῖον) donde se celebrará su fiesta el 20 de julio[645] y, aunque se trate de un caso aislado, su culto llega hasta Irlanda y Auxerre, donde, en las llamadas "Misas de Mone", la liturgia galicana dedica al santo todo el texto de un prefacio[646].

En el Rito Romano, sin embargo, la mención de san Elías en el martirologio ha entrado tardíamente: en el *Martyrologio Romanum* de 1584, junto a las últimas menciones que quedaban para completar el número de los profetas. Al igual que san Eliseo, el culto del profeta Elías estará fundamentalmente ligado a la Orden del Carmelo, si bien, curiosamente y a pesar de ser fuente de inspiración de la Orden desde su inicio[647], su celebración entrará bastante más tarde[648]. Desde finales del siglo XV, en determinados países en los que la Orden está presente figura una fiesta de la "ascensión de Elías" en la fecha del 17 de junio en algunos calendarios carmelitanos, quizás en relación con la celebración de Eliseo, el 14 del mismo mes. La fecha del 20 de julio, adoptada por influjo del calendario

644 El profeta Elías siempre ha estado muy ligado al ideal monástico. Cf. C. PETERS, "Élie (le prophète)", en: M. VILLER *et alii* (coords.), *DSAMDH* IV (Paris 1961) 567-571; *Le saint Prophète Élie d'après les Pères*, 25-26.

645 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. DELEHAYE, 831-832. Podría tratarse de la fecha de la dedicación del santuario. Aunque el culto comienza pronto, éste experimentará un desarrollo considerable en la Iglesia Bizantina sobre todo a partir de finales del siglo IX, bajo los emperadores Basilio I († 886) y León IV († 911). Cf. E. POIROT, «La fête du saint prophète Élie dans la liturgie byzantine»: *Ecclesia Orans* 9 (1992) 175-181. La autora ha publicado el trabajo más completo hasta el momento sobre la figura del profeta en la liturgia bizantina. Cf. IDEM, *Le glorieux prophète Élie dans la liturgie byzantine* (Spiritualité Orientale 82; Bégrolles-en-Mauges 2004).

646 Cf. L. EIZENHÖFER (ed.), "Die Mone-Messen", en: *Missale Gallicanum Vetus*, ed. L.-C. MOHLBERG (RED Maior, Fontes 3; Roma 1958) 88-89. El texto ha sido estudiado por Botte, en: B. BOTTE, "Une fête du prophète Élie au IV^{e} siècle en Gaule": *Cahiers Sioniens* 4 (1950) 170-177.

647 Cf. PETERS, "Élie (le prophète)", 571-572; É. DE LA NATIVITÉ, «Les Carmes imitateurs d'Élie (1370-1668)», en: BARDY *et alii*, *Élie le prophète* II, 84-116.

648 Algunas posibles explicaciones de este hecho, en: cf. WERLING, "The liturgical cult of Saint Elias and Saint Eliseus", 8-9; P. KALLENBERG, «Le culte liturgique d'Élie dans l'Ordre du Carmel», en: BARDY *et alii*, *Élie le prophète* II, 140-142.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 176 20/05/19 20:19

griego, aparece por primera vez en los misales de 1551 y 1574, que contienen el formulario de una *Missa Votiva Sancti Eliae*, con la indicación del 20 de julio, aunque éste día no aparezca después reflejado en el calendario[649].

Con la reforma litúrgica que siguió al Concilio de Trento, la fiesta se universaliza definitivamente para la toda la Orden[650] y dejará también sentir su influjo en algunos calendarios particulares de diócesis donde la presencia de la Orden es particularmente importante[651]. También la diócesis patriarcal de Jerusalén va a elaborar el formulario de san Elías para su *Proprium* de 1935 basándose, con ligeros cambios, sobre todo en la colecta, y sin incorporar el prefacio[652], en la eucología carmelitana. La eucología que vamos a analizar, la del *Proprium* de 1977, está, sin embargo, toda ella tomada del formulario carmelitano reformado y aprobado en 1972, incluido el prefacio de nueva redacción[653].

2.3.4.1. *Collecta*

1 *Omnipotens sempiterne Deus,*
2 *qui beato Eliae, prophetae tuo ante faciem tuam vivere*
3 *eumque zelo gloriae tuae zelare tribuisti,*
4 *concede famulis tuis,*

649 Cf. B. Zimmerman, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel par Sibert Beka (vers 1312) publié d'après le manuscrit original et collationné sur divers manuscrits et imprimés* (Bibliothèque Liturgique 13; Paris 1910) XXI. 346 (texto del formulario); Idem, "Carmes (Liturgie de l'Ordre des)", en: Cabrol – Leclercq, *DACL* II/2 (Paris 1925) 2571, n. 1; Werling, "The liturgical cult of Saint Elias and Saint Eliseus", 9-11.

650 Cf. Zimmerman, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel*, XXII.

651 Es el caso del *Proprium* del Reino de Sicilia de 1851, si bien no viene datada en la fecha tradicional, sino en el 5 de marzo. Cf. Schnabel, *Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments*, 111-114.

652 En 1919 la Orden del Carmelo había obtenido de la Congregación de Ritos la aprobación de un prefacio propio de san Elías. Cf. Werling, "The liturgical cult of Saint Elias and Saint Eliseus", 15. El texto recorre los momentos fundamentales de su vida, hasta su *raptus* en el torbellino de fuego y la mención escatológica que recoge la tradición según la cual la figura de Elías precederá la Parusía de Cristo. Cf. *Missale Ordinis Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* (1935) 299.

653 Cf. *Proprium Missarum Fratrum Discalceatorum* (1973) 28-29. 91; M. Diego Sánchez, "Las fuentes del 'Proprium Missarum' OCD": *Monte Carmelo* 85 (1977) 211.213.

Ediciones Universidad San Dámaso

5 *ut, faciem tuam semper inquirientes,*
7 *dilectionis tuae testes fieri mereamur.*
8 *Per Dominum*[654].

2.3.4.1.1. Estructura

La oración colecta del formulario de la misa del profeta Elías consta de una invocación de carácter anámnetico y una petición. La oración se dirige al Padre por medio de la invocación *Deus* precedida de los adjetivos *Omnipotens* y *sempiterne* (v. 1), que es inmediatamente ampliada por una oración de relativo que contiene la referencia anamnética relativa al profeta que se conmemora en la celebración (vv. 2-3). El contenido de la anámnesis no señala expresamente ningún episodio particular de la vida del profeta, sino que destaca dos elementos que tratan de ser ante todo una descripción de lo que fue la vida y el ministerio profético de Elías.

Por su parte, la petición ocupa la parte final de la oración (vv. 4-6), que se cierra con la doxología trinitaria, y contiene al interno una motivación (*faciem tuam semper inquirientes*) que la completa. Además, la petición lleva a cabo un nexo con la primera parte de la oración por medio del paralelismo que la expresión *faciem tuam* establece entre uno de los aspectos referidos al profeta en la anámnesis (*prophetae tuo ante faciem tuam vivere* […] *tribuisti*) y la motivación, referida en este caso a los fieles, a la asamblea orante que se dirige a Dios.

2.3.4.1.2. Análisis

En la parte correspondiente a la anámnesis, el profeta Elías es presentado con dos características que compendian su vida y su ministerio profético. Para ello la oración se sirve de dos expresiones inspiradas en sendas descripciones que el profeta hace de sí mismo en el primer libro de los Reyes, en el llamado "ciclo de Elías" (cf. 1R 17,1-2R 1,18).

La primera parte de la anámnesis habla de Elías como aquel al que Dios ha concedido vivir en su presencia (*prophetae tuo ante faciem tuam vivere* […]

654 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 82; *Missae Votivae in sanctuariis*, 555.

Ediciones Universidad San Dámaso

tribuisti). Detrás de esta descripción del profeta se encuentra la alusión al modo en que el profeta se presenta a sí mismo delante del rey Ajab, en 1R 17,1, para anunciarle la sequía que tendrá lugar en los años sucesivos[655]: *"Et dixit Elias Thesbites de Thesbi in Galaad ad Achab: 'Vivit Dominus Deus Israel, in cuius conspectu sto. Non erit annis his ros et pluvia, nisi iuxta oris mea verba!'"*.

El profeta se presenta ante el rey Ajab como aquél que "está ante" Yahveh, es decir, que le sirve[656], con la expresión (en el texto latino) *in cuius conspectu sto*. Con una expresión de significado similar, Elías se presenta en el capítulo siguiente ante Abdías, servidor de la casa del rey para comunicarle que irá al encuentro de Ajab: *"Dixit Elias: 'Vivit Dominus exercituum ante cuius vultum sto: hodie apparebo ei'"* (1R 18,15). Ambas expresiones (*in conspectu stare – ante vultum stare*) son equivalentes para describir el ministerio profético que Elías rinde a Dios. En este sentido, la colecta se sirve de una fórmula de significado análogo (*ante faciem tuam vivere*) para condensar la vida del profeta como un servicio permanente al Señor. Por medio de este cambio morfológico, conservando no obstante el sentido de la autopresentación bíblica de Elías, la oración colecta buscará establecer el paralelismo entre la anámnesis del profeta y la motivación de la petición (*faciem tuam semper inquirientes*), que se inspira en las palabras del salmo: *"De te dixit cor meum: 'Exquirite faciem meam!'. Faciem tuam, Domine, exquiram"* (Sal 26,8).

El segundo elemento de la anámnesis (*eumque zelo gloriae tuae zelare tribuisti*) alude al modo en que Elías responde a Dios en su encuentro en el Horeb, cuando Éste le interroga acerca de su presencia en el monte santo:

> At ille respondit: "Zelo zelatus sum pro Domino, Deo exercituum, quia dereliquerunt pactum tuum filii Israel, altaria tua destruxerunt

655 Se trata del inicio de los episodios que han sido recogidos en el ciclo de Elías e incorporados a la redacción deuteronomista del libro de los Reyes. El ciclo comienza bruscamente, sin ningún tipo de introducción, con la presencia de Elías ante el rey Ajab y el anuncio solemne de la sequía. Cf. Menchén Carrasco, "Libros de los Reyes", 465-466.

656 Cf. J. T. Walsh – Ch. T. Begg, "1 y 2 Reyes", en: Brown – Fitzmyer – Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* I, 265.

Ediciones Universidad San Dámaso

et prophetas tuos occiderunt gladio: et derelictus sum ego solus, et quaerunt animam meam, ut auferant eam" (1R 19,10.14).

Estas dos descripciones de la vida de Elías resumen bien el ministerio del profeta, ya que uno de los temas fundamentales que desarrolla el ciclo dedicado a este profeta es el de su condición de defensor del yahvismo en oposición a los cultos fenicio-cananeos de Baal y Aserá y su influencia sobre el pueblo de Israel[657]. Elías no solamente sirve a Yahveh, que le envía a comunicar su palabra (cf. 1R 17,16.24), sino que la fuerza de su obrar es expresión del celo ardiente con que sirve al Señor para eliminar la influencia idolátrica sobre el pueblo y sus mismos dirigentes. De hecho, la precisación que hace la colecta, caracterizando a Elías como "profeta de Dios" (*beato Eliae, prophetae tuo*), alude a su condición de único defensor de la fe yahvista ante los "profetas de Baal" (cf. 1R 18,19.20-40) que difunden el culto idolátrico entre el pueblo de Israel. Así se presenta él mismo ante el pueblo como "el único profeta de Yahveh" en el monte Carmelo: *"Et ait rursus Elias ad populum: 'Ego remansi propheta Domini solus; prophetae autem Baal quadringenti et quinquaginta viri sunt'"* (1R 18,22).

Un último elemento de la oración que merece ser destacado es el contenido mismo de la petición (*concede famulis tuis, ut* […] *dilectionis tuae testes fieri mereamur*). En ella puede apreciarse el trasfondo de 1Jn 4,9-16, a propósito de la manifestación del amor de Dios y del testimonio que los creyentes en Cristo están llamados a dar por medio del amor recíproco. En la carta de san Juan se habla de la iniciativa divina en la manifestación del amor, concretizada en el envío del Hijo por parte del Padre para la remisión de los pecados: *"In hoc est caritas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, et misit Filium suum propitiationem pro peccatis nostris"* (1Jn 4,10). La naturaleza del amor divino, que tiene su máxima expresión

657 Cf. Menchén Carrasco, "Libros de los Reyes", 465-466; Walsh – Begg, "1 y 2 Reyes", 265-266.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 180 20/05/19 20:19

en la entrega del Hijo en la cruz, se revela así concreta, visible, palpable y vitalizadora[658].

Pero este amor de Dios no se revela solamente "al" cristiano sino que a su vez se revela "en" el cristiano, que vive gracias a su amor[659]. De ahí, que el amor de Dios manifestado en Cristo sea a su vez objeto de testimonio y de fe: *"Et vos vidimus, et testificamur quoniam Pater misit Filium suum Salvatorem mundi. Quisquis confessus fuerit quoniam Iesus est Filius Dei, Deus in eo manet, et ipse in Deo"* (1Jn 4,14-15). El ser testigos del amor de Dios (*dilectionis tuae testes*) que se pide en la colecta corresponde a la confesión de la fe en Cristo como el Hijo enviado del Padre como Salvador del mundo y en la expresión de ese amor divino por medio del amor recíproco:

> Carissimi, si sic Deus dilexit nos, et nos debemus alterutrum diligere. Deum nemo vidit umquam; si diligamus invicem, Deus in nobis manet, et caritas eius in nobis consummata est (1Jn 4,11-12).

2.3.4.1.3. Dimensión teológica

Una vez más, la dimensión patrológica cobra un relieve significativo en la oración colecta, no solamente porque indica de múltiples modos la orientación de la oración –desde la invocación inicial (*Omnipotens sempiterne Deus*) hasta el imperativo con el que se dirige la petición (*concede*) o los abundantes adjetivos posesivos (*prophetae tuo*, *faciem tuam*, *zelo gloriae tuae*, *famulis tuis*, *dilectionis tuae testes*)– sino porque pone de manifiesto la iniciativa y la acción divina, tanto en la anámnesis como en la aitesis. En la primera, el verbo señala el origen y la procedencia divina de los elementos que identifican al profeta (*Deus* […] *tribuisti*); en la segunda, la asamblea se dirige a Dios Padre (*concede*) reconociendo en Él el horizonte al que se orienta la existencia del cristiano

658 Cf. F. Fernández Ramos, "Primera carta de san Juan", en: S. Guijarro Oporto – M. Salvador García (dirs.), *Comentario al Nuevo Testamento* (Estella ^{7}1995) 683.

659 Cf. P. Perkins, "Cartas de Juan", en: R. E. Brown – J. A. Fitzmyer – R. E. Murphy (dirs.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* II. *Nuevo Testamento y artículos temáticos* (Estella 2004) 559.

Ediciones Universidad San Dámaso

(*faciem tuam semper inquirientes*) y Aquél que la sostiene y la hace posible (*concede* […] *testes fieri mereamur*).

La dimensión antropológica y eclesiológica se establece en relación al reconocimiento de esta dependencia del Padre. Así aparece en la anámnesis con la que se caracteriza a Elías, cuyos elementos giran todos en torno al vínculo y la dependencia que unen al profeta con Dios: el ser profeta de Dios (*propheta tuus*), el "vivir en su presencia", en el sentido de una vida dedicada por completo al servicio de Dios, o el celo ardiente por la gloria divina que "abrasa" al profeta y lo impulsa a la acción. Y también está presente, mostrando así un cierto paralelismo entre la vida y la persona de Elías y la de los fieles cristianos, en el modo en que la asamblea orante se reconoce delante de Dios: como servidores suyos (*famuli tui*) que desean vivir continuamente en su presencia, buscando siempre el rostro de Dios, y testimoniando con la vida su mismo amor.

La formulación de la oración tiene este claro enfoque que pone en primer plano la dimensión patrológica, pero el análisis de las fuentes de la segunda parte de la colecta, la correspondiente a la petición, revela un fondo cristológico que no se debe pasar por alto. En efecto, ese "merecer ser testigos del amor de Dios", que constituye el contenido de la petición que se dirige al Padre, se ilumina, como hemos visto, con el texto joaneo que habla de la precedencia amorosa del Padre, que ha mostrado su amor por medio del envío de su Hijo único como Salvador del mundo, para la remisión de los pecados. Ese es el testimonio que, con la profesión de fe en la divinidad del Hijo y el amor recíproco, los fieles están llamados a dar. En este sentido, el testimonio del amor divino que se pide en la oración es un testimonio que asume una inseparable connotación cristológica, en cuanto que la revelación del amor divino va unida al envío y la obra salvífica de Cristo.

De hecho, a la luz de la misma teología joánica que inspira la aitesis, esa búsqueda de la contemplación del rostro divino, y que, sobre la base del salmo 26,8, sirve de motivación a la petición (*faciem tuam semper inquirientes*), se lleva a cabo "cristológicamente", es decir, a través de la búsqueda, la

Ediciones Universidad San Dámaso

contemplación, la escucha, la acogida, en definitiva, la fe en Aquél que, como repetidamente recuerda el apóstol san Juan, revela el rostro del Padre[660].

2.3.4.2. *Super oblata*

1 *Munera Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine, propicius respice,*
2 *et qui sacrificio Eliae prophetae mirabiliter affuisti,*
3 *hostias quoque nostras suscipere digneris.*
4 *Per Christum*[661].

2.3.4.2.1. Comentario

La plegaria contiene dos peticiones dirigidas al Padre, bajo la invocación *Domine* al interno de la primera, que introducen, tras la presentación de los dones (*munera Ecclesiae tuae*), a la "plegaria de acción de acción de gracias y de consagración", "el centro y la cumbre de toda la celebración"[662]. La primera petición (v. 1) está regida por el imperativo *respice*, matizado con el adjetivo *propitius* y reforzado en la intensidad de la súplica con la petición secundaria *quaesumus*. La segunda, por su parte, ocupa la parte final de la oración (v. 3), antes de la conclusión cristológica (v. 4), y está precedida por una oración de relativo con carácter anamnético que hace referencia a un episodio de la vida del santo conmemorado en la celebración.

Precisamente por tratarse de un momento ritual al inicio de la parte sacrificial de la celebración –el vocabulario sacrificial es abundante: *munera*, *sacrificium*, *hostiae*–[663], el episodio escogido en relación al profeta hace alu-

660 Cf. Jn 14,6-9; también Jn 1,18; 5,37-38; 12,45; 13,20. "En el cuarto evangelio, 'ver al Hijo' significa –más allá de la visión sensible, que se deriva de la encarnación del Logos– entender su misterio personal. Aplicado al Padre, 'ver' no indica una percepción óptica, como si Dios pudiera ser objeto de nuestra visión, sino una comprensión en la fe que tiene toda la fuerza de una evidencia", en: X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan* III. *Jn 13-17* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 70; Salamanca 1995) 88.

661 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 84; *Missae Votivae in sanctuariis*, 557.

662 OGMR 78.

663 Al introducir el segundo bloque de la eucaristía, la Liturgia eucarística, la OGMR indica la dimensión de sacrificio y banquete de este momento que sigue los gestos de Cristo: "En la Última Cena,

Ediciones Universidad San Dámaso

sión a la presentación de un sacrificio y a su aceptación por parte de Dios, es decir, al mismo contenido temático de lo que se está pidiendo en la oración. En concreto, se remite al sacrificio de Elías en el monte Carmelo en presencia de todo el pueblo y de los profetas de Baal, narrado en 1R 18,20-40. Según el relato, el santo profeta propone a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal, que habían desviado al pueblo de Israel y a sus mismos dirigentes de la pureza de la fe yahvista, preparar un novillo para el sacrificio e invocar por la oración la acción divina para que envíe el fuego que consuma el sacrificio. De este modo, se pondría en evidencia cuál es el Dios verdadero: *"Invocate nomen dei vestri, et ego invocabo nomen Domini; et Deus, qui exaudierit per ignem, ipse sit Deus!"* (1R 18,24).

El relato no solamente se resuelve con la intervención divina sobre la ofrenda de Elías en respuesta a su plegaria, sino que además se detiene en mostrar el carácter deslumbrante y milagroso de esa intervención. A pesar de la gran cantidad de agua que el profeta había hecho derramar sobre su holocausto y sobre la leña, hasta el punto de llenar la zanja que rodeaba el altar de piedras, el fuego enviado por Dios consume la víctima y todo cuanto la rodea: *"Cecidit autem ignis Domini et voravit holocaustum et ligna et lapides, pulverem quoque et aquam, quae erat in aquaeductu lambens"* (1R 18,38). A esto hace referencia también la *super oblata* al calificar con el adverbio *mirabiliter* la atención prestada por Dios al sacrificio de Elías.

Con este procedimiento anamnético dirigido al Padre, la oración resalta la continuidad histórico-salvífica de la obra de Dios, que sigue atendiendo la oración y acogiendo el sacrificio de la nueva Alianza presentado por su Iglesia como en el tiempo de la antigua Alianza recibió el de su profeta. Se trata de un procedimiento semejante al que encontramos al interno del Canon Romano en relación a las ofrendas o sacrificios presentados por Abel, Abraham y

Cristo instituyó el sacrificio y banquete pascual, por medio del cual el sacrificio de la cruz se hace continuamente presente en la Iglesia cuando el sacerdote, que representa a Cristo Señor, realiza lo que el mismo Señor hizo y encargó a sus discípulos que hicieran en memoria de él.", en: OGMR 72.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 184 20/05/19 20:19

Melquisedec, y aceptados por Dios, si bien en este último caso se debe tener también en cuenta el carácter tipológico de aquellos episodios[664].

2.3.4.3. *Praefatio*

V. Dominus vobiscum. *R. Et cum spiritu tuo. [...]*

1 *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare,*
2 *nos tibi, Domine, sancte Pater,*
3 *semper et ubique gratias agere,*
4 *per Iesum Christum, Dominum nostrum.*
5 *Ad te Deum vivum et verum confitendum*
6 *electos prophetas suscitasti,*
7 *qui populum tuum erudirent in exspectatione salutis.*
8 *Eos inter Eliam Thesbitem divina amiticia decorasti,*
9 *ut, zelo gloriae tuae zelatus,*
10 *omnipotentiam et misericordiam tuam manifestaret.*
11 *Ipsum quoque inter transfigurationis testes Christo adstare voluisti,*
12 *ut Filii tui glorioso gauderet aspectu*
13 *qui tui in conspectu semper ambulavit.*
14 *Et ideo, cum caelorum Virtutibus in terris*
15 *te iugiter celebramus, maiestati tuae sine fine dicentes.*
16 *Sanctus, Sanctus, Sanctus,…*[665]

2.3.4.3.1. Comentario

La estructura del prefacio se abre con el triple diálogo inicial, que no solamente introduce la fórmula eucológica propia del prefacio sino a su vez hace las veces de diálogo preliminar de la entera plegaria eucarística, estableciendo la relación cultual entre la asamblea y Dios y poniendo a los fieles en tensión

664 "Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam", en: *Missale Romanum*, 557. Cf. P. Massi, "Abele, Abramo e Melchisedec nel Canone": *RL* 53 (1966) 593-608.

665 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 85; *Missae Votivae in sanctuariis*, 557.

Ediciones Universidad San Dámaso

de mente y corazón al Padre, al que se dirige la anáfora[666]. El engarce verbal proporcionado por el tercer elemento del diálogo (*gratias agamus Domino* […] – *tibi, Domine,* […] *gratias agere*) y su correspondiente respuesta (*dignum et iustum est – vere dignum et iustum est*) introducen en el desarrollo de la plegaria de acción de gracias y alabanza que discurre hasta desembocar en el canto de las jerarquías celestiales, a las cuales une su voz la asamblea celebrante.

Junto a este marco proporcionado por el diálogo introductorio y el *Sanctus*, el cuerpo de la oración ofrece la triple estructura del:

a) protocolo inicial (vv. 1-4), mostrando la dinámica ascendente instaurada ya en el diálogo y con el *adiunctum* final por medio del cual se expresa la mediación cristológica (v. 4);
b) el embolismo (vv. 5-13), la parte central y siempre variable del prefacio,
c) y el protocolo final (vv. 14-15) que, desde un punto de vista formal-estructural se engarza al embolismo mediante una forma consecutiva, con el adverbio *ideo*, e introduce el prefacio en su conclusión eulógica, el *Sanctus*, con lo que Triacca denomina una "expresión culmen circunstanciada" por la dimensión temporal (*sine fine dicentes*)[667].

Centrando la atención en el embolismo prefacial, por ser la parte original y peculiar del prefacio en relación al contenido de la memoria de san Elías, se aprecia cómo está formado por una estructura tripartita. Se trata de tres *adiuncta* con las expresiones de carácter anamnético-celebrativas; tres periodos que desarrollan y concretan el motivo de la alabanza y la acción de gracias. A lo largo de estos tres periodos se desenvuelve el contenido anamnético, partiendo de lo más general para llegar a lo más concreto, y poniendo en relación, en la persona del profeta Elías, los dos grandes momentos de la historia de la salvación, el Antiguo y el Nuevo Testamento, mostrando de este modo su unidad interna.

666 Para la teología del diálogo introductorio, cf. Giraudo, *"In unum corpus"*, 283-291; Idem, *La Plegaria Eucarística*, 16-25; J. Driscoll, *Cosa accade nella Messa* (Studi e richerce di liturgia; Bologna 2006) 67-70.

667 Triacca, "La strutturazione eucologica", 261.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 186 20/05/19 20:19

El primer periodo (vv. 5-7) toma como argumento de la acción de gracias un contenido anamnético amplio: la elección divina, en la antigua Alianza, de los profetas que instruyeron al pueblo en la espera de la salvación. El gerundivo del v. 5 refiere la finalidad de esta elección de los profetas y de la instrucción del pueblo: reconocer a Dios como el "Dios vivo y verdadero" (*ad te Deum vivum et verum confitendum*), tomando para ello la expresión paulina de la primera carta a los Tesalonicenses, según la cual los fieles se convirtieron a Dios y abandonaron los ídolos para *servire Deo vivo et vero* (1Ts 1,9)[668]. Por su parte, la oración de relativo del v. 7 toma la idea de presentar a los profetas como maestros del pueblo en espera de la salvación del *post sanctus* de la Plegaria eucarística IV, donde, recorriendo la *historia salutis*, se hace referencia a la historia de Israel a través de la noción de alianza y de la figura de los profetas: *"Sed et foedera pluries hominibus obtulisti eosque per prophetas erudisti in exspectatione salutis"*[669].

Después de este primer *adiunctum* de carácter más general y sobre la base de la elección divina de los profetas, el segundo periodo (vv. 8-10) se centra en la figura del santo venerado para mostrar un retrato global del profeta. Los elementos que los componen son el de haber sido honrado con la amistad de Dios, una descripción del carácter del profeta, a partir de sus palabras en 1R 19,10.14, que ya hemos encontrado en la colecta, y las dos características divinas que Elías manifestó con el ejercicio de su ministerio profético. Además, la mención de Elías une al nombre del profeta el gentilicio de su ciudad natal, Tisbé de Galaad, según la manera de presentarlo en la Escritura (cf. 1R 17,1; 2R 1,8).

La alusión a la amistad divina del profeta no aparece explícitamente en la Escritura, pero parece estar basada en la afirmación genérica del libro de la Sabiduría acerca de la Sabiduría divina que en todas las edades entra en las almas santas y forma en ellas "amigos de Dios y profetas": *"Et cum sit una, omnia*

668 La expresión del Apóstol se inspira en las palabras de Jeremías: "Dominus autem Deus verus est, ipse Deus vivens, et rex sempiternus" (Jr 10,10).

669 *Missale Romanum*, 592.

Ediciones Universidad San Dámaso

potest; et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit" (Sb 7,27). De hecho, el episodio de la revelación divina al profeta en el monte Horeb (cf. 1R 19,9-18), en un claro paralelo con la de Moisés[670], pone a Elías en relación con Moisés[671], del que se dice que Dios hablaba con él cara a cara, *sicut solet loqui homo ad amicum suum* (cf. Ex 33,11).

Las dos características divinas que manifiestó Elías (*omnipotentia et misericordia*) son como una síntesis de los diversos hechos narrados en el ciclo dedicado al profeta. De un lado, sus obras revelan la fuerza y la omnipotencia divina, que actúa a través de su servidor, como, por ejemplo, el cerrar el cielo a la lluvia (cf. 1R 17,1), el manifestar su fuerza al acoger el sacrifio del Carmelo (cf. 1R 18,30-40) o el hacer bajar fuego del cielo (cf. 2R 1,9-12). De otro lado, también algunos de los milagros de Elías manifiestan abiertamente la misericordia de Dios, que se compadece de los sufrimientos humanos, como el de la viuda de Sarepta y su hijo en tiempos de carestía (cf. 1R 17,7-16) o ante la muerte del pequeño (cf. 1R 17,17-24), así como también acoge el arrepentimiento de Ajab por el asesinato de Nabot (cf. 1R 17,27-29).

Si este segundo periodo ofrece una presentación general del profeta y de su ministerio en el tiempo del Antiguo Testamento, en el último *adiunctum* el tercer periodo (vv. 11-13) lo pone en relación con el Nuevo Testamento mencionando un episodio concreto en el que Elías es una figura destacada: la transfiguración de Jesús en el monte (cf. Mt 17,1-8 y par.). El prefacio conduce así, progresivamente, hacia la revelación cristológica y establece un vínculo entre el santo veterotestamentario y Cristo a través de un episodio epifánico de

670 En el Horeb, Dios se dirige a Moisés para revelarle su nombre y su misión (cf. Ex 3) y concluye la alianza con el pueblo liberado de Egipto (cf. Ex 19; 24) mostrándole además su gloria (cf. Ex 34).

671 Son varios los puntos en el episodio del Horeb donde se establece este paralelo: el lugar y el hecho mismo de la teofanía; el que Moisés fuese el instrumento privilegiado de la formación del pueblo de Israel, mientras que Elías sigue sus huellas como reformador de ese pueblo, y también el tema de la alianza, sellada en tiempos de Moisés y ahora, en tiempos de Elías, seriamente amenazada, según las palabras del profeta (cf. 1R 19,10.14). Cf. Menchén Carrasco, "Libros de los Reyes", 469.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 188 20/05/19 20:19

la vida de Jesús, que es ya en sí mismo una revelación de la profunda unidad de la historia salvífica y de su plenitud en Jesucristo[672].

El texto presenta a Elías entre los testigos de la transfiguración del Señor, exponiendo el motivo de su presencia por medio de una oración final (vv. 12-13) en la que sintácticamente se juega con la figura retórica de la paranomasia por medio de los términos *aspectus – conspectus*. Con ellos se indica cómo el profeta se alegró con la visión gloriosa del Hijo de Dios (*ut Filii tui glorioso gauderet aspectu*) y a la vez se lo define como aquél que siempre caminó en la presencia de Dios (*qui tui in conspectu semper ambulavit*), según la autopresentación de Elías al rey Ajab al anunciarle la sequía venidera: *"Vivit Dominus Deus Israel, in cuius conspectu sto"* (1R 17,1). La alusión a este modo de definir al profeta estaba ya presente, como vimos, al interno de la oración colecta, mientras que la idea de la contemplación de la gloria divina volverá a aparecer en la *post communionem* con un sentido escatológico, dando así al entero formulario una considerable unidad.

Predomina en el embolismo este progresivo desarrollo hacia la vinculación cristológica de la figura del santo veterotestamentario, poniendo de relieve la profunda unidad de uno y otro Testamento. No obstante, el punto que auna los tres periodos del embolismo prefacial es el de la dimensión patrológica, destacada fundamentalmente en el subrayado de la iniciativa divina en cada uno de los tres *adiuncta*. En todos ellos, el verbo de la oración principal tiene al Padre, al que se dirige la entera plegaria, como sujeto (*suscitasti*, *decorasti*, *adstare voluisti*), revelando así cómo el motivo de la alabanza y la acción de gracias en ocasión de la veneración de san Elías no puede comprenderse adecuadamente si no es en relación al mismo Dios y a su acción divina en la historia de la salvación y en la propia historia de sus protagonistas. De esta manera, el prefacio huye de presentarse como un simple elogio del santo venerado para ser una acción de gracias al Padre por su obra salvífica, culminada en su Hijo Jesucristo, de la que el profeta Elías es un testigo privilegiado y ejemplar.

672 Cf. S. Guijarro Oporto, "Evangelio según san Mateo", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Nuevo Testamento*, 83.

Ediciones Universidad San Damaso

Laudemus.indd 189 20/05/19 20:19

2.3.4.4. *Post communionem*

1 *In mensa Filii tui, Domine,*
2 *cibo potuque angelico roboratis, concede:*
3 *ut, te per fidem semper inquirentes,*
4 *in monte gloriae perenni tuo fruamur aspectu.*
5 *Per Christum*[673].

2.3.4.4.1.Comentario

La estructura de la *post communionem* del formulario de san Elías ofrece los elementos característicos de este tipo de oraciones: un *adiunctum* para señalar el momento celebrativo, la invocación al Padre y la aitesis o súplica por los frutos del sacramento en la vida de los fieles, con la tonalidad escatológica propia de estas plegarias. En este caso, al interno de la aitesis se ha incluido además una motivación (*te per fidem semper inquirentes*) que la acompaña.

El formulario eucológico de la misa de san Elías ha sido íntegramente tomado del Propio Carmelitano reformado[674] y, aunque la *post communionem* fue compuesta *ex novo*, se hizo tomando algunos elementos del formulario anterior, que rezaba:

> Deus, qui per sanctum Angelum beato Eliae, Prophetae tuo et Patri nostro, cibum et potum tribuisti: ipso interviniente concede; ut, quae de caelesti mensa percepimus, sinceris mentibus illibata servemus. Per Dominum[675].

En ésta, la anámnesis se encuentra incluida en la invocación y hace referencia a la huida de Elías al desierto para escapar de la amenaza de la reina Jezabel (cf. 1R 19,1-8). En su huida, agotado y desesperado hasta desearse la muerte, recibe la visita de un ángel del Señor que le da de comer pan y agua, de

673 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 86; *Missae Votivae in sanctuariis*, 557.

674 Cf. *Proprium Missarum Fratrum Discalceatorum Ordinis B.mae. Mariae Virginis de Monte Carmelo. Editio typica* (Romae 1973) 28-29.

675 *Missale Ordinis Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* (1935) 595.

Ediciones Universidad San Dámaso

modo que *"ambulavit in fortitudine cibi illius quadraginta diebus et quadraginta noctibus usque ad montem Dei Horeb"* (1R 19,8)[676]. La plegaria relaciona el alimento dado por el ángel al profeta (*cibus et potus*) con los dones recibidos por los fieles en la *caelestis mensa* del altar eucarístico.

En la nueva fórmula se ha incorporado este recuerdo anamnético de una manera difusa, en forma de alusión, y a lo largo de toda la oración, abarcando incluso el episodio siguiente de la estancia del profeta en el monte Horeb y su encuentro con Dios (cf. 1R 19,9-18). La *post communionem* ha conservado dos expresiones textuales en su actual redacción: por un lado, la expresión *caelesti mensa* para indicar el banquete eucarístico, si bien modificada en sentido cristológico con la fórmula *mensa Filii tui*[677], y, por otro lado, incorporando el recuerdo del sustento proporcionado por el ángel a Elías (*cibo potuque angelico*) pero haciendo de él una lectura tipológica en la cual, lo que aquel alimento anunciaba, la oración lo considera cumplido en la recepción de la eucaristía[678].

Esta lectura del episodio veterotestamentario y su actualización sacramental se refuerza por medio del verbo del *adiunctum* (*roborare*). El verbo recuerda que el profeta caminó con la fuerza de aquel alimento –*"ambulavit in fortitudine cibi illius"* (1R 19,8)– hasta el monte santo del Horeb, donde experimentó la epifanía divina, pero sirve al propósito de la oración de mostrar que la eucaristía es el auténtico alimento dado por Dios para robustecer la vida de fe

676 "Ya en el desierto, la huída de Elías se convierte en peregrinación hacia el Horeb, la montaña de Dios.", en: Menchén Carrasco, "Libros de los Reyes", 469.

677 Este misma expresión para designar la eucaristía se encuentra también en las intercesiones de la Plegaria eucarística II sobre la Reconciliación: "Quemadmodum nunc ad mensam Filii tui nos congregasti, ita nos collige cum gloriosa Dei Genetrice Virgine Maria", en: *Missale Romanum*, 684.

678 La vinculación tipológica al episodio de Elías es clara por el contexto celebrativo de la memoria del profeta, pero además porque menciona, como en el pasaje bíblico, el doble alimento de comida y bebida (*cibo potuque*). Por eso no se confunde con otras oraciones en las que la referencia tipológica con la eucaristía es el maná del Éxodo, denominado "manjar de los ángeles" (*angelorum esca*) o "pan de los ángeles" (*panis angelorum*), siguiendo las expresiones de Sb 16,20 y Sal 77,25, respectivamente. Con este sentido tipológico lo encontramos, p.ej., en la antífona de comunión y la *post communionem* de la memoria de san Luis Gonzaga, el 21 de junio: "Panem caeli dedit eis, panem Angelorum manducavit homo"; "Angelorum esca nutritos, fac nos, Domine […]", en: *Missale Romanum*, 769.

Ediciones Universidad San Dámaso

del cristiano. Así como la meta de la peregrinación de san Elías fue el encuentro con Dios en el monte santo del Horeb, la plegaria presenta como horizonte escatológico de la existencia de fe el gozo de la contemplación divina bajo la misma imagen del monte (*in monte gloriae perenni tuo fruamur aspectu*).

Esta orientación escatológica de la vida de fe tiene presente el aspecto de progreso en el conocimiento de Dios que sólo se culminará en la plena visión de la gloria celeste. A ello se refiere san Pablo cuando habla de la visión en modo parcial, como en un espejo, o de caminar en la fe y no en la plena visión[679].

> Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum (1Cor 13,12).
>
> Audentes igitur semper et scientes quoniam, dum praesentes sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem (2Cor 5,6-7).

Sin embargo, el objeto de la petición contiene la alusión a otro episodio, en este caso del Nuevo Testamento, del cual el profeta Elías es partícipe: la transfiguración del Señor (cf. Mt 17,1-8 y par.). También en este caso el monte santo aparece en relación a la manifestación y contemplación de la gloria divina, como testimonia el apóstol san Pedro:

> Accipiens enim a Deo Patre honorem et gloriam, voce prolata ad eum huiuscemodi a magnifica gloria: "Filius meus, dilectus meus hic est, in quo ego mihi complacui"; et hanc vocem nos audivimus de caelo prolatam, cum essemus cum ipso in monte sancto (1P 1,17-18).

De este modo, se repite la alusión al acontecimiento de la transfiguración proclamado en el Evangelio de la misa y que aparecía también mencionado en

679 Cf. G. Barbaglio, *La teología de san Pablo* (Ágape 42; Salamanca 2005) 156-157; M. Salvador García, "Segunda carta a los Corintios", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Nuevo Testamento*, 490.

Ediciones Universidad San Dámaso

el prefacio; en el caso de la *post communionem*, como actualización escatológica en la asamblea de lo experimentado por el santo profeta. De hecho, tanto el texto del prefacio como el de esta última oración inciden sobre la idea de la alegría y el gozo que produce la visión/contemplación divina: en el prefacio, se indica la voluntad del Padre de que Elías fuese testigo de la transfiguración de su Hijo y se alegrase con la visión (*ut Filii tui glorioso gauderet aspectu qui tui in conspectu semper ambulavit*); en la *post communionem*, son los fieles quienes piden poder un día gozar eternamente de esta experiencia (*in monte gloriae perenni tuo fruamur aspectu*). Tanto aquél como ésta se apoyan sobre el mismo concepto: *gaudere aspectu – frui aspectu*. Para el profeta, algo ya realizado; para los fieles, algo vivido en la fe que espera su plena realización escatológica.

2.3.5. *DIE 21 IULII – "S. IEREMIAE, PROPHETAE"*

La conmemoración del profeta Jeremías aparece por primera vez en el Calendario de la Iglesia de Jerusalén, en la primera mitad del siglo V. En el Leccionario Armenio se recoge el culto vinculado a su tierra natal, Anatot (cf. Jr 1,1), una ciudad levítica al nordeste de Jerusalén, que tiene lugar el 1 de mayo[680]. El lugar es visitado también por los peregrinos, como anota Teodosio en su guía de la Tierra Santa[681]. Más adelante, según el Leccionario Georgiano, esta *statio* se mantendrá en el calendario, tanto la fecha como el lugar[682], pero se incorporará además una nueva conmemoración del profeta en la basílica de la Anástasis, el 21 de julio[683].

Sin embargo, el culto originario del profeta parece estar vinculado, no tanto a su lugar de nacimiento, sino a la tumba donde fue sepultado, en Tafnis,

680 "Le 1er mai. Commémoration du prophète Jérémie à Anathoth», en: *Le Codex Arménien*, ed. Renoux, 193.

681 "De Hierusalem usque Anato, ubi natus est domnus Hieremias propheta, ubi et requiescit, milia VI.", en: Theodosius, *De situ Terrae Sanctae*, 6, ed. P. Geyer, 117.

682 "Mense maio I. In Anathon commemoratio Ieremiae prophetae.", en: *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 7.

683 "Mense iulio XXI. In Anastasi, commemoratio Ieremiae prophetae. Totum invenies maio I.", en: *Ibidem*, 23. Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 213. 284-285.

Ediciones Universidad San Dámaso

en Egipto, donde Jeremías había emigrado con el resto del pueblo que se había librado de la devastación de los caldeos (cf. Jr 42,4-7)[684]. Las tradiciones judías en torno al martirio del profeta[685], apedreado por el pueblo, y el lugar de la sepultura, la intercesión del profeta en favor de los egipcios para ahuyentar el peligro de las serpientes, así como la veneración de su tumba y las curaciones que allí se producen fueron recogidas en la colección de las *Vidas de los profetas*[686]. La tradición acerca de una traslación de sus reliquias a Alejandría por obra de Alejandro Magno podría tratarse, según algunos autores, de un añadido posterior, de carácter legendario y origen cristiano, con el fin de desplazar y hacer propia una veneración originariamente judía[687].

La antigua fecha de la conmemoración hagiopolita, el 1 de mayo, se va a conservar en el sinaxario bizantino[688] y en los martirologios latinos, desde que Beda el Venerable introdujese en su obra la mención de algunos de los más destacados profetas bíblicos[689]. Sin embargo, el calendario del *Proprium* jerosolimitano de 1935 trasladará la memoria al 11 de mayo, mientras que la revisión de 1977 va a desplazar su celebración actual al 21 de julio, fecha de la antigua sinaxis del santo profeta en la basílica de la Anástasis. La elección de esta nueva fecha, con el fin de evitar la coincidencia con el Calendario Romano general y la memoria de san José, obrero, el 1 de mayo, ha provocado la actual falta de armonía entre el calendario particular hagiopolita y el *Martyrologium Romanum* renovado, que ha seguido manteniendo la fecha tradicional.

---

684 Cf. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*; 108-111.

685 Esta tradición se mantuvo en el *Proprium* jerosolimitano de 1935, que, al título de profeta, le añade también el de mártir. Cf. *Festa Propria. Supplementum ad Missale*, 29.

686 Cf. Pseudo-Epiphanius, *De prophetis*, VIII, ed. Migne, 399-400.

687 Cf. Simon, "Les saints d'Israël», 123-127. La veneración de Jeremías en ámbito judío está ya presente en el segundo libro de los Macabeos, donde, el profeta difunto es presentado como intercesor de los vivos (cf. 2M 15,11-16). Cf. Dalmais, *Saints et sanctuaires*, 46. Acerca de todas estas tradiciones locales en el culto al profeta Jeremías, cf. F. Lurz, "Jeremia in der Liturgie der alten Kirche": *Ecclesia Orans* 9 (1992) 142-151.

688 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 645-647.

689 Cf. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 77.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 194 20/05/19 20:19

El formulario de la memoria del santo profeta ha conservado la misma *super oblata* del *Propium* de 1935, creando nuevas fórmulas para la *collecta* y la *post communionem*.

2.3.5.1. *Collecta*

1 *Deus, qui populum tuum per os Ieremiae prophetae,*
2 *ad paenitentiam misericorditer vocasti,*
3 *ab omnibus nos propitius absolve peccatis,*
4 *ut, quod nostris offensionibus promeremur,*
5 *tua indulgentia repellatur.*
6 *Per Dominum*[690].

2.3.5.1.1. Estructura

La oración colecta para la misa de san Jeremías, profeta, se abre con la invocación al Padre, por medio del vocativo *Deus*, que, seguido de una oración de relativo, se amplía para formar la primera parte de la oración, de carácter anamnético (vv. 1-3). Como es habitual, esta primera parte contiene la referencia al santo que se conmemora en esta celebración. A ésta le sigue inmediatamente la petición (v. 3), compartiendo con ella una temática similar, pues, si la anámnesis versaba sobre la llamada a la penitencia, la aitesis lo hace acerca del perdón de los pecados. Además, la petición se prolonga en una oración final que expone la finalidad misma de lo que se acaba de pedir (vv. 4-5).

La doxología final muestra el dinamismo trinitario de la oración y precisa la Persona divina a la que se ha dirigido la oración con el vocativo *Deus*: al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.

2.3.5.1.2. Análisis

La parte correspondiente a la anámnesis se centra en un aspecto particular de la predicación del profeta: la exhortación a la penitencia, expresión de la conversión (*populum tuum* […] *ad paenitentiam misericorditer vocasti*). El

690 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 86; *Missae Votivae in sanctuariis*, 558.

Ediciones Universidad San Dámaso

texto no alude directamente a ningún pasaje concreto, sino que tiene en cuenta el contenido temático general de una parte importante de la predicación del profeta.

Según el libro de Jeremías, de las diversas etapas que se pueden distinguir de su actividad profética, la llamada a la conversión coincide fundamentalmente con las primeras etapas, bajo los reinados de Josías (627-609) y Joaquín (609-597). Durante este periodo, se sitúan algunos oráculos de Jr 2-6, dirigidos originalmente a Israel y posteriormente adaptados también para Judá[691], en los que la exhortación a la conversión es el tema fundamental. En los oráculos de Jeremías, la denuncia del pecado se revela como la preocupación más profunda del profeta, que por medio de múltiples imágenes[692] señala el pecado del pueblo contra el Dios que le hizo subir de Egipto y le dio un país fértil. Pero esa denuncia del pecado del pueblo tiene como objetivo su conversión, invitándole continuamente a volver de nuevo a Dios, en cuyo nombre habla Jeremías[693]. Los versículos del capítulo 25 que recapitulan los primeros veintitrés años del ministerio del profeta son un claro ejemplo del contenido de su mensaje, que él mismo reconoce en consonancia con el de otros profetas enviados por Dios:

A tertiodecimo anno Josiae, filii Amon, regis Juda, usque ad diem hanc, iste tertius et vigesimus annus, factum est verbum Domini ad me, et locutus sum ad vos de nocte consurgens, et loquens, et non audistis. Et misit Dominus ad vos omnes servos suos prophetas, […] cum diceret: Revertimini unusquisque a via sua mala, et a pessimis cogitationibus vestris, et habitabitis in terra quam dedit Dominus vobis et patribus vestris, a saeculo usque in saeculum (Jr 25,3-5).

691 Acerca de las etapas en la actividad profética de Jeremías, cf. Alonso Schökel – Sicre Díaz, *Profetas* I, 402-411; J. Briend, *El libro de Jeremías* (Cuadernos Bíblicos 40; Estella ²1983) 6; J. M. Abrego de Lacy, "Jeremías", en: S. Guijarro Oporto – M. Salvador García (dirs.), *Comentario al Antiguo Testamento* II (Estella 1997) 108-112.

692 Solamente en el pasaje de Jr 2,20-28 se suceden la imagen del yugo roto y las correas sueltas, expresión de la negativa a servir a Dios (v. 20); la imagen de la viña (v. 21; cf. también Jr 5,10; 6,9; 8,13), la de la lejía (v. 22); se compara al pueblo con una camella liviana (v. 23) y con un ladrón que ha sido sorprendido (v. 26).

693 Cf. Briend, *El libro de Jeremías*, 26.28.

Ediciones Universidad San Dámaso

La imagen de Dios que acompaña esta predicación es la de Aquél que tiene entrañas de misericordia y está dispuesto al perdón y al olvido, si el pueblo reconoce su pecado y se convierte de su conducta[694]. La colecta puntualiza este modo en que Dios actúa con su pueblo por medio del adverbio *misericorditer*. Aunque el pueblo se haya olvidado de Dios, Jeremías le recuerda de muchos modos que Él es quien ocupa el centro de su vida, pues Dios es la fuente de agua viva (cf. Jr 2,13), el padre del pueblo (cf. Jr 3,4.19), el misericordioso y siempre dispuesto al perdón (cf. Jr 3,12; 18,7-8; 26,2-3; 36,3-7), el rey de Sión (cf. Jr 8,19), la salvación de Israel y su esperanza (cf. Jr 3,23; 14,8)[695].

La segunda parte de la colecta, la que corresponde a la petición, con la finalidad que la acompaña, está tomada, sin embargo, del depósito eucológico romano. El texto figura ya en el Sacramentario Gelasiano, como parte de una oración *super populum*, que fue incorporada a su vez en la reforma del Misal del Concilio Vaticano II formando parte del formulario de la misa *Pro remissione peccatorum*, en los formularios por diversas necesidades. Como puede verse, el texto es substancialmente el mismo:

***GeV*, nº 1282 (= *MR*, 1139)**	**Colecta san Jeremías**
Propitiare, domine, populo tuo et	*Deus, qui* populum tuum *per os Ieremiae prophetae, ad paenitentiam misericorditer vocasti,*
ab omnibus absolue peccatis,	ab omnibus *nos propitius* absolve peccatis,
ut, quod nostris offensionibus promeremur,	ut, quod nostris offensionibus promeremur,
tua indulgentia repellatur:	tua indulgentia repellatur.
per.	Per Dominum.

El contenido temático de la finalidad que acompaña a la petición recuerda al salmo 103, en el que el salmista se hace voz del pueblo para proclamar la misericordia de Dios, que no trata como merecen los pecados:

694 Cf. J. F. Hernández Martín, *El mensaje religioso de Jeremías* (Madrid 1971) 99.

695 Cf. Briend, *El libro de Jeremías*, 28.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 197 20/05/19 20:19

> Miserator et misericors Dominus, longanimis et multae misericordiae. Non in perpetuum contendet, neque in aeternum irascetur. Non secundum peccata nostra fecit nobis, neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis (Sal 103,10).

2.3.5.1.3. Dimensión teológica

El análisis de la oración permite entresacar algunas imágenes que comunican ciertos aspectos referidos a Dios. En primer lugar, los verbos de la anámnesis y la petición (*vocasti*, *absolve*) transmiten la idea de la iniciativa y la acción divina en la vida del hombre. Dios aparece como Aquél que interviene en la vida del pueblo –en este caso, para llamarlo a la penitencia por medio del profeta, en el que también actúa, enviándole e inspirándole la palabra profética (*per os Ieremiae prophetae*)– y de la asamblea, que lo invoca para que lo absuelva de todos sus pecados. Pero además, ese obrar de Dios viene caracterizado en diversos momentos de tal modo que la imagen que se comunica es la de un Dios que en todos los momentos de la *historia salutis* ha salido al encuentro del hombre y ha querido eliminar el pecado que lo separa de Él, tanto con el pueblo de la antigua Alianza como con la Iglesia que ahora se dirige a Él en la oración. En este sentido, la colecta dice que llamó a la penitencia al pueblo de Israel y califica su modo de obrar: *misericorditer*; y la asamblea celebrante se dirige a Él apelando a su *indulgentia* y le pide confiada que le perdone *propitius* todos los pecados.

Así como el contenido de la oración y el modo en que está formulado nos revelan algunas características de Dios, así también descubren una determinada imagen del hombre y de la Iglesia en su relación con Dios. La colecta, cuyo tema fundamental gira en torno a la llamada a la conversión (anámnesis) y el perdón de los pecados (aitesis), considera la condición pecadora del hombre y su necesidad del perdón de Dios. Teniendo ante los ojos el ejemplo que ofrece la primera parte de la oración, la Iglesia contempla en el pueblo de Israel, escogido por Dios, la infidelidad de éste a la Alianza que Dios ha establecido con él y, por el contrario, la fidelidad de Dios que no deja de buscar

Ediciones Universidad San Dámaso

el restablecimiento de la relación rota por el pecado (*populum tuum* […] *ad paenitentiam misericorditer vocasti*). Para ello se sirve de la mediación profética (*per os Ieremiae prophetae*)[696]. La memoria de esta experiencia del pueblo de Israel impulsa a la asamblea celebrante a considerar su propia condición pecadora e infiel y a volverse al Dios fiel y misericordioso. Es más, siente como propia y actual esa llamada de Dios hecha a su pueblo (*populum tuum*) a la penitencia por boca de Jeremías y por ello, reconociéndose también ella pueblo de Dios, eleva la súplica en la que solicita el perdón de los pecados. La Iglesia se siente interpelada por el anuncio profético al pueblo de Israel porque también ella se sabe pueblo de Dios[697].

En este sentido, es posible detectar en la plegaria un doble movimiento en relación a este tema del pecado. De una parte, se da un movimiento descendente que va de Dios a los hombres y que consiste en la llamada de Dios a la penitencia, a través de la mediación profética, para atraer de nuevo a sí al pueblo pecador. De otra, la asamblea, que hace suya esa exhortación, se dirige

696 Esta misma idea aparece desarrollada también en el *post-sanctus* de la Plegaria eucarística IV, en un desarrollo más completo de la obra salvífica divina: "Confitemur tibi, Pater sancte, quia magnus es et omnia opera tua in sapientia et caritate fecisti. Hominem ad tuam imaginem condidisti, eique commisisti mundi curam universi, ut, tibi soli Creatori serviens, creaturis omnibus imperaret. Et cum amicitiam tuam, non oboediens, amisisset, non eum dereliquisti in mortis imperio. Omnibus enim misericorditer subvenisti, ut te quaerentes invenirent. Sed et foedera pluries hominibus obtulisti eosque per prophetas erudisti in exspectatione salutis. Et sic, Pater sancte, mundum dilexisti, ut, completa plenitudine temporum, Unigenitum tuum nobis mitteres Salvatorem […]", en: *Missale Romanum*, 592.

697 Se puede apreciar ese vínculo entre la expresión *populum tuum*, para referirse al pueblo de Israel, al que el profeta dirigió su palabra, y la asamblea, la Iglesia que ora a Dios; más aún si consideramos que la oración del *GeV* en la que se ha fundamentado la petición utilizaba esta misma expresión, como hemos visto, para referirse a la propia Iglesia (*Propitiare, domine, populo tuo et ab omnibus absolue peccatis*). Se trata, en definitiva, de la continuidad que, en la historia de la salvación, se da entre el pueblo de la antigua y la nueva Alianza. Como afirma *Lumen Gentium*: "[Dios] eligió al pueblo de Israel como pueblo suyo […] como preparación y figura de la alianza nueva y perfecta que había de pactarse en Cristo y de la revelación completa que había de hacerse por el mismo Verbo de Dios hecho carne. […] Ese pacto nuevo […] lo estableció Cristo convocando un pueblo de judíos y gentiles, que se unificara no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera el nuevo Pueblo de Dios." (LG 9).

Ediciones Universidad San Dámaso

a Dios para suplicar el perdón de sus pecados y evitar así sus consecuencias, como se indica en la finalidad de la petición (*ut, quod nostris offensionibus promeremur, tua indulgentia repellatur*). La dimensión soteriológica de la colecta subraya así cómo la salvación, en este caso concretizada en el perdón de los pecados, es una acción que pertenece a Dios, que no sólo llama al hombre a sí, sino que le otorga los medios para que esto sea posible, el perdón de los pecados.

2.3.5.2. *Super oblata*

1 *Praesta, quaesumus, omnipotens et misericors Deus,*
2 *ut haec salutaris oblatio, deprecatione beati Ieremiae Prophetae,*
3 *famulos tuos et a propriis reatibus indesinenter expediat,*
4 *et ab omnibus tueatur adversis.*
5 *Per Christum*[698].

2.3.5.2.1. Comentario

La fórmula para la oración sobre las ofrendas de la memoria de san Jeremías está dominada fundamentalmente por la aitesis, con una doble petición. Ya la oración se abre en el *incipit* con el verbo en imperativo que indica la súplica (*Praesta*), seguido de la petición secundaria *quaesumus* para intensificar el sentido deprecativo, y sólo en un segundo momento se introduce la invocación al Padre, con el sustantivo *Deus* acompañado de los adjetivos *omnipotens* y *misericors*, antes de enunciar el contenido de la doble petición. La expresión que indica el momento ritual iniciado con la presentación de las ofrendas (*haec salutaris oblatio*) hace las veces de sujeto de esta doble petición.

Como sucedía en el caso de la *collecta*, también aquí el contenido de la súplica tiene carácter penitencial, orientado al perdón de los pecados, y, como en aquélla, también la *post communionem* se ha elaborado a partir

698 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 89; *Missae Votivae in sanctuariis*, 559.

Ediciones Universidad San Dámaso

del depósito eucológico romano. En este caso, la plegaria sigue de cerca la oración sobre las ofrendas para el Domingo XXII *post Pentecostem* del Misal precedente a la reforma conciliar[699], que a su vez se inspiraba en una fórmula para después de la comunión tomada del Sacramentario Gregoriano[700]. Las semejanzas y las diferencias pueden apreciarse en la siguiente tabla:

***Missale Romanum-1962*, 416**	***Super oblata* san Jeremías**
Da, *misericors Deus:* *ut haec salutaris oblatio*	*Praesta, quaesumus, omnipotens et* misericors Deus, ut haec salutaris oblatio, *deprecatione beati Ieremiae Prophetae,*
et a propriis nos reatibus indesinenter expediat, *et ab omnibus tueatur adversis.* *Per Christum.*	*famulos tuos* et a propriis reatibus indesinenter expediat, et ab omnibus tueatur adversis, Per Christum.

El contenido de las dos peticiones ha quedado substancialmente invariado; tan sólo el pronombre *nos* se ha sustituido por el complemento *famulos tuos*. Interesa sobre todo señalar –dejando aparte la modificación del *incipit*– el añadido del adjetivo *omnipotens* de la invocación y el inciso acerca de la intercesión del santo conmemorado en la celebración. La primera adición, la del adjetivo *omnipotens* al ya existente de *misericors*, precisa la dimensión patrológica en este contexto de súplica de tono penitencial. Relacionando estos dos adjetivos, la oración muestra cómo la omnipotencia divina se expresa de modo particular en la misericordia con los pecadores, según sostiene

699 Cf. *Missale Romanum ex Decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum. Editio typica* (Città del Vaticano 1962) 416.

700 Se trataba de la oración después de la comunión (*ad completa*) de una de las misas estacionales de Cuaresma, la del viernes de la IV semana (*Feria VI ad sanctum Eusebium*), que rezaba así: "Haec nos, quaesumus, domine, participatio sacramenti et propriis reatibus indesinenter expediat et ab omnibus tueatur adversis. Per.", en: *GrH*, nº 279.

Ediciones Universidad San Dámaso

ampliamente la tradición eclesiástica y litúrgica[701]. El segundo añadido sirve para introducir al interno de la oración la memoria del profeta Jeremías en su calidad de mediador e intercesor de la plegaria de la Iglesia.

Respecto al contenido de la doble petición, la *post communionem* se centra en la súplica de los fieles, que se confiesan *famuli* de Dios, por el perdón de los pecados recientes y la protección en las adversidades. De esta manera, se pide al Padre la realización en la asamblea eclesial de uno de los frutos de la *oblatio* eucarística que se está presentando, calificada precisamente de *salutaris* en función de su acción liberadora del pecado y defensora contra el mal[702].

Conviene notar, por último, que el contenido de la aitesis, pidiendo anticipadamente uno de los frutos del sacrificio eucarístico, deja entrever que originalmente (así aparece en el *Gregorianum*) se trataba de una *post communionem*, pues es más propio de estas fórmulas eucológicas solicitar a Dios los frutos del sacrificio celebrado, mientras que la *super oblata* se orienta a pedir fundamentalmente para que los dones presentados y el sacrificio sean agradables al Padre y los fieles se puedan agregar a la ofrenda de Cristo. Parece claro que el redactor de la fórmula se ha servido directamente como fuente del Misal tridentino, que ya había incorporado esta petición al interno de una oración sobre las ofrendas.

701 El papa Francisco se ha hecho eco de ella al afirmar: "'Es propio de Dios usar misericordia y especialmente en esto se manifiesta su omnipotencia'. Las palabras de santo Tomás de Aquino muestran cuánto la misericordia divina no sea en absoluto un signo de debilidad, sino más bien la cualidad de la omnipotencia de Dios. Es por esto que la liturgia, en una de las colectas más antiguas, invita a orar diciendo: 'Oh Dios que revelas tu omnipotencia sobre todo en la misericordia y el perdón'. Dios será siempre para la humanidad como Aquél que está presente, cercano, providente, santo y misericordioso.", en: Papa Francisco, *Misericordiae Vultus*, nº 6.

702 "El Cuerpo de Cristo que recibimos en la comunión es 'entregado por nosotros', y la Sangre que bebemos es 'derramada por muchos para el perdón de los pecados'. Por eso la Eucaristía no puede unirnos a Cristo sin purificarnos al mismo tiempo de los pecados cometidos y preservarnos de futuros pecados [ ]. Como el alimento corporal sirve para restaurar la pérdida de fuerzas, la Eucaristía fortalece la caridad que, en la vida cotidiana tiende a debilitarse; y esta caridad vivificada borra los pecados veniales (cf. Cc. de Trento: DS 1638).", en: CEC 1393-1394.

Ediciones Universidad San Damaso

2.3.5.3. *Post communionem*

1 *Deus qui per hunc panem vitae*
2 *a peccati vinculo famulos tuos liberasti,*
3 *eorum etiam corda miserans sic attrahe,*
4 *ut numquam a te separari permittas,*
5 *quos in caritate perpetua dilexisti.*
6 *Per Christum*[703].

2.3.5.3.1. Comentario

La oración comienza con la invocación *Deus*, dirigida al Padre, como precisa la mediación cristológica final (v. 6). Como parte de ésta, e inmediatamente después, le acompaña una oración de relativo (vv. 1-2) en la cual se pone en evidencia el momento ritual al que se ha llegado en la celebración: la conclusión de los ritos de Comunión. Para ello, en lugar de hacer alguna referencia a la acción de haber recibido el sacramento, como suele ser habitual en los *adiuncta* de este tipo de fórmulas eucológicas, se indica uno de los beneficios que la acción divina produce en los fieles por medio de la eucaristía: la liberación del vínculo del pecado.

Para esta primera parte, el compositor de la oración se ha servido de la invocación de la *post communionem* de uno de los formularios por diversas necesidades, el de la misa *Pro gratiis Deo reddendis*[704]. La elección de este texto como apertura de la plegaria coloca esta última fórmula en el horizonte temático del perdón de los pecados por parte de Dios que hemos visto presente en el resto del formulario.

Después de esta invocación, la plegaria continúa con la aitesis (v. 3), seguida de la finalidad que completa el contenido de la petición por medio de una oración consecutiva (vv. 4-5). Esta segunda parte resulta la más novedosa desde

703 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 89; *Missae Votivae in sanctuariis*, 560.

704 "Omnipotens Deus, qui per hunc panem vitae famulos tuos et peccati vinculo liberare et vires eorum dignaris tua pietate reficere, da nobis in spem gloriae sine intermissione proficere. Per Christum.", en: *Missale Romanum*, 1154.

Ediciones Universidad San Dámaso

el punto de vista de la composición, ya que, si bien toma prestada la expresión *"numquam a te separari permittas"* del fondo eucológico del Misal[705], la mayor parte de ella ha sido compuesta basándose en un texto bíblico perteneciente al profeta venerado. La oración retoma un versículo de un pasaje particularmente significativo del libro de Jeremías, perteneciente al capítulo 31, considerado como uno de los más importantes de todo el libro[706]. En él se recogen una antología de oráculos salvíficos reunidos bajo el tema común de la nueva Alianza, donde el destierro de Israel figura como un desierto donde el pueblo puede encontrar de nuevo a Dios, de modo semejante a un nuevo éxodo donde, en la experiencia de la prueba y de la liberación, se descubre el amor eterno de Dios[707].

En concreto, la *post communionem* alude al v. 3, del que toma el vocabulario y la temática del amor eterno (*in caritate perpetua dilexisti*) y la atracción compasiva (*corda miserans* […] *attrahe*), a partir del texto de la Vulgata[708]: *"Longe Dominus apparuit mihi. Et in caritate perpetua dilexi te: ideo attraxi te, miserans"* (Jr 31,3). Con este procedimiento, la oración consigue dos fines: en primer lugar, introducir de modo evocativo la figura del santo venerado en la celebración, poniendo en labios de la Iglesia orante una súplica a Dios inspirada en palabras salidas de sus labios e inspiradas por Dios; en segundo lugar, mostrar una imagen de Dios en relación a sus *famuli*: la de Aquél que no cesa de amarlos y les muestra su favor por medio del perdón y la misericordia[709]. De esta manera, la celebración de la memoria de Jeremías permite a la Iglesia

705 La expresión, bajo la forma "a te numquam separari permittas", aparece en la *post communionem* de la semana XXXIV del Tiempo Ordinario y en la apología sacerdotal que sigue a la *fractio panis*. Cf. *Ibidem*, 484. 601.

706 Cf. Alonso Schökel – Sicre Díaz, *Profetas* I, 558.

707 *Ibidem*, 559; Abrego de Lacy, "Jeremías", 138.

708 En la Neovulgata se ha cambiado ligeramente el vocabulario: "De longe Dominus apparuit mihi: 'In caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te in misericordia'".

709 El versículo de Jeremías que inspira la aitesis transmite esta misma idea. Así lo explican Schökel y Sicre al comentar el texto: "La raíz de todo es el 'amor eterno' de Dios: por él, en un momento de la historia, en la adversidad del desierto, el pueblo puede 'alcanzar favor'; por él, Dios, a pesar de la infidelidad del pueblo, 'prolonga su lealtad' más allá del pecado, de la desgracia, de las generaciones.", en: Alonso Schökel – Sicre Díaz, *Profetas* I, 559.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 204 20/05/19 20:19

actualizar esta verdad proclamada por el profeta y abrirse a la súplica apoyados en esta confianza en la participación de los misterios salvíficos de Cristo, expresión máxima de ese amor fiel y misericordioso de Dios por los hombres[710].

2.3.6. *DIE 3 AUGUSTI – "SS. MACHABAEORUM, MARTYRUM"*

En Antioquía tiene su origen, entre los judíos, primero, y, después, entre los cristianos, el culto a los mártires relacionados con la revuelta macabea[711]: los siete hermanos con su madre y el anciano escriba Eleazar. El relato de su martirio se hace popular no solamente por medio del texto bíblico (cf. 2M 6,18-7,42), sino también gracias a la amplia difusión, tanto en Oriente como en Occidente, del antiguo documento griego de origen judío de finales del siglo I y comienzos del II, conocido como el cuarto libro de los Macabeos, que amplía la narración del martirio[712]. No obstante, la veneración de estos santos está ligada a su sepultura, custodiada con la construcción de una sinagoga erigida después del año 70 d. C. y que, al pasar a manos de los cristianos, fue transformada en iglesia[713].

Tanto de la celebración de su fiesta, el 1 de agosto, fecha que se encuentra ya en el martirologio siríaco del 411[714], como de la iglesia con sus sepulcros

---

710 "En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados" (1Jn 4,9-10).

711 Mientras que en la tradición cristiana se les conoce con el título genérico de "Macabeos", en la literatura rabínica se le da el nombre de mártires "Hasmoneos". Cf. J. Obermann, "The sepulchre of the Maccabean Martyrs": *Journal of Biblical Literature* 50 (1931) 256-257.

712 Cf. L. F. Pizzolato – Ch. Somenzi, *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente* (Studia Patristica Mediolanensia 25; Milano 2005) 3. Una introducción a la obra y su traducción en español, en: cf. M. López Salvá, "Libro cuarto de los Macabeos", en: A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III (Madrid 1982) 119-166.

713 Cf. Obermann, "The sepulchre of the Maccabean Martyrs", 250-265. Acerca del lugar del martirio, en Antioquía, y, por tanto, del emplazamiento de su sepulcro, cf. M. Rampolla del Tindaro, *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei* (Roma 1897).

714 "In prima mensis iuxta Graecos, confessores, qui fuerunt ex illis qui depositi sunt Antiochiae, scilicet in Cherateia, qui sunt filii Šmūnī. Ipsi qui scripti sunt in Machabaeis.", en: *Breviarium Syriacum*, ed. Mariani, 42-43. El texto señala también el lugar donde se encontraba la sepultura de

Ediciones Universidad San Dámaso

se ha conservado el testimonio de la predicación de san Juan Crisóstomo[715], presbítero antioqueno, antes de partir como obispo a Constantinopla en el 398, y, algo más de siglo y medio después, la visita del peregrino de Piacenza[716]. Probablemente, pocos años después de la visita de éste último, la amenaza de los persas, reiterada a lo largo de ese siglo VI, provoca la decisión de trasladar las reliquias de los santos al Oeste, primero a la capital, Constantinopla, y después, al menos parte de ellas, a Roma, siendo depositadas en la iglesia de san Pedro *ad Vincula* presumiblemente en tiempos del papa Pelagio II (579-590)[717]. Sin embargo, el culto a los mártires en estas dos grandes sedes era ya algo consolidado, al menos, desde el siglo V, como refleja la predicación de algunos

---

los mártires, en el *Cerateum* (τὸ Κεράτειον o Κεράτεον), el barrio judío de Antioquía, así como el nombre de la madre (*Šmūnī*, probablemente una variante de *Ašmūnith*, "la mujer Hasmonea", que pasa al griego y al latín como *Solomone* o *Salomone*). Más adelante, se atribuirán también nombres a los siete hermanos. Cf. H. Leclercq, «Antioche (Archéologie d') *IV.* La basilique et le culte des Macchabées», en: Cabrol – Leclercq, *DACL* I/2 (Paris 1924) 2376; R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome* (Supplements to Vigiliae Christianae 80; Leiden 2007) 114-118; A. Berger, "The cult of the Maccabees in the Eastern Orthodox Church", en: G. Signori (ed.), *Dying for the faith, killing for the faith. Old Testament faith-warriors (1 and 2 Maccabees) in historical perspective* (Brill's Studies in Intellectual History 206; Leiden 2012) 114-115.

715 Cf. Iohannes Chrysostomus, *In sanctos Macchabaeos* I-III, ed. J.-P. Migne (PG 50; Paris 1862) 617-628. La tercera homilía probablemente es de la época constantinopolitana. Cf. Ziadé, *Les martyrs Maccabées*, 109.

716 "Exeuntes de Apamia uenimus Antiochia maiore, in qua requiescit sanctus Babylas et tres paruuli, sancta Iustina et sanctus Iulianus et fratres Machabei, hoc est nouem sepulchra, et super uniuscuisque sepulchrum penden tormenta ipsorum.", en: Antonini Placentini, *Itinerarium*, ed. Geyer, 153. En otra versión no se habla de los instrumentos de tortura sino de un texto epigráfico con el relato del martirio: «et super uniuscuiusque sepulchrum scripta sunt passiones illorum», en: *Ibidem*, 174.

717 Cf. M. Schatkin, "The Maccabean Martyrs": *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 108-109; Berger, "The cult of the Maccabees", 106-109. Leclercq sostiene que la traslación de parte de las reliquias podría haberse llevado a cabo simultáneamente en ambas sedes, a mediados del siglo VI, en tiempos del papa Pelagio I (556-561), mientras que una parte se seguían conservando en Antioquía, de lo que da fe el peregrino de Piacenza en el 570. Cf. H. Leclercq, «Macchabées», en: Cabrol – Leclercq, *DACL* X/1 (Paris 1931) 724-726. Por su parte, Pizzolato y Somenzi piensan que ya durante los siglos IV y V pudo haber un traslado de parte de las reliquias en algunas zonas de la Galia y Milán a raíz del exilio en Oriente de algunas grandes figuras eclesiásticas de Occidente, como Hilario de Poitiers, Dionisio de Milán, Eusebio de Vercelli o Lucifer de Cagliari. Cf. Pizzolato – Somenzi, *I sette fratelli Maccabei*, 18-23.

Ediciones Universidad San Dámaso

de sus grandes pastores: san Gregorio Nacianceno y san Juan Crisóstomo, en Constantinopla, y san León Magno, en Roma[718].

El culto a los mártires macabeos ha figurado en los calendarios romanos de modo estable desde su incorporación en el Sacramentario Gelasiano hasta la reforma del calendario que ha seguido al Concilio Vaticano II. La reincorporación de su memoria ha tenido lugar a través del *Propium* del Patriarcado de Jerusalén de 1977, conservando inalterado el formulario postridentino.

2.3.6.1. *Collecta*

1 *Fraterna nos, Domine, Martyrum tuorum corona laetificet,*
2 *quae et fidei nostrae praebeat incrementa virtutum,*
3 *et multiplici nos suffragio consoletur.*
4 *Per Dominum*[719].

2.3.6.1.1. Estructura

La estructura de la colecta para la memoria de los santos mártires Macabeos está dominada por la súplica. La invocación al Padre, al que se dirige la oración, consiste simplemente en el vocativo *Domine*, intercalado al interno de la primera petición, sin ningún tipo de atributo o desarrollo de carácter anámnético que lo acompañe. La dirección de la oración al Padre se explicita al final de la misma, en la doxología final, que comienza con la mediación cristológica.

A diferencia de la sencillez con que viene expresada la invocación, la aitesis, sin embargo, está compuesta por una petición triple, en la que el sujeto (*fraterna Martyrum tuorum corona*) contiene la única referencia genérica al contenido de la memoria. Esta triple petición está formada a su vez por una oración principal (v. 1) que corresponde a la primera súplica, seguida de una oración de relativo que contiene las otras dos (vv. 2-3), coordinadas por la conjunción copulativa *et*.

718 Cf. Schatkin, "The Maccabean Martyrs", 109-110; Ziadé, *Les martyrs Maccabées*, 107-175.
719 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 94.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.6.1.2. Análisis

La colecta de esta memoria corresponde al formulario con que los santos Macabeos, mártires, eran conmemorados en el Misal precedente a la revisión del Calendario y el Misal que siguió al Concilio Vaticano II. En el *Missale Romanum* de 1962 aparecía ya esta misma oración[720], continuando con el mismo formulario que se había incorporado después del Concilio de Trento, en el Misal de 1570[721]. No obstante, esta misma colecta aparece por primera vez en el Sacramentario Gelasiano, como parte de una de las *orationes in natale plurimum sanctorum*[722], y de modo semejante, tras la supresión de la conmemoración de estos santos del Calendario Romano actual, ha pasado en el Misal posterior a la reforma del Vaticano II a formar parte de una de las colectas de los posibles formularios para el Común de mártires[723].

El análisis de la estructura muestra una colecta que se centra fundamentalmente en la aitesis, con esa triple petición que hemos evidenciado. La única refencia a los mártires conmemorados se encuentra, no en el desarrollo anamnético de la invocación, como suele ser habitual, sino formando parte del sujeto de las peticiones. En efecto, en el adjetivo *fraterna* que acompaña al sustantivo *corona*, se puede apreciar una alusión a los siete hermanos mártires que, siguiendo el relato del segundo libro de los Macabeos (cf. 2M 7), fueron martirizados juntamente con su madre por negarse a acatar las prescripciones reales que atentaban contra la Ley del Señor. El contexto celebrativo, la memoria de los hermanos mártires, inclina a comprenderlo principalmente así. Pero también ese mismo adjetivo puede entenderse como una referencia a la

720 Cf. *Missale Romanum* (1962) 609.

721 Cf. *Missale Romanum* (1570) 521-522.

722 Cf. *GeV*, nº 1113; cf. P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain. Texte e Histoire* I. *Tabulae synopticae fontium Missalis Romani Indices* (Études Liturgiques 1; Louvain 1952) nº 356; Idem, *Les oraisons du Missel Romain. Texte e Histoire* II. *Orationum textus et usus juxta fontes* (Études Liturgiques 1; Louvain 1952) nº 570.

723 Se encuentra en el tercer formulario *Pro pluribus martyribus, extra tempus paschale*. Cf. *Missale Romanum*, 912.

Ediciones Universidad San Dámaso

comunión existente entre la asamblea celebrante y los santos venerados, es decir, como una referencia a la comunión de los santos.

Por su parte, el uso de la imagen de la *corona* para hablar de los mártires juega en la oración con el doble sentido que ésta puede tener en la eucología, en cuanto grupo o asamblea de una gran dignidad[724], pero también en el sentido más común que se concede a la corona, como signo de victoria y, por tanto, de aquellos que participan ya de la gloria celeste. Este último significado es el que se encuentra habitualmente en el Nuevo Testamento para indicar la victoria definitiva que Dios concede a los que son fieles (cf. Ap 3,11), a imagen de Cristo, *"propter passionem mortis gloria et honore coronatum"* (Hb 2,9). De ahí que venga caracterizada como "corona incorruptible" (*incorrupta corona*: 1Co 9,25), "corona de la justicia" (*corona iustitiae*: 2Tm 4,8), "corona de gloria que no se marchita" (*immarcescibile gloriae corona*: 1P 5,4), "corona de la vida" (*corona vitae*: Ap 2,10), es decir, la *"coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se"* (St 1,12)[725]. Éste es generalmente el sentido con el cual se ha utilizado el término *corona* en los formularios litúrgicos[726], sin excluir el primero.

Una conclusión que deriva del análisis de la aitesis es que cada una de las peticiones que la componen se fija en un aspecto particular de la veneración a los santos. La comunidad orante, teniendo ante los ojos la consideración y la memoria de esa "corona fraterna de mártires/testigos de Dios", encuentra no sólo la alegría (*laetificet*), sino también un estímulo a la imitación, pues se pide

724 Con este uso aparece en el prefacio de la Solemnidad de Todos los Santos ("Nobis enim hodie civitatem tuam tribuis celebrare, quae mater nostra est, caelestisque Ierusalem, ubi fratrum nostrorum iam te in aeternum corona collaudat"), en: *Ibidem*, 857; y en uno de los formularios para la bendición nupcial ("et, adepti prosperam senectutem cum hac qua circumdantur amicorum corona, ad caelestia regna perveniant"), en: *Ibidem*, 1036. Es también el sentido que la expresión *fraterna corona* debía de tener en el *Gelasianum* y que justifica que pueda ser utilizada, como lo es actualmente, como una oración común para varios mártires.

725 Pablo además considera ya su "gozo y su corona" a los mismos cristianos a los que ha transmitido la fe (*gaudium meum et corona meam*: Flp 4,1), pues son el testimonio de sus afanes, la obra que podrá presentar ante Jesucristo en su segunda venida (cf. 1Ts 2,19-20).

726 Cf. *Missale Romanum*, 551.786.923.947.950.

Ediciones Universidad San Dámaso

que procure a la fe un aumento de las virtudes (*fidei nostrae praebeat incrementa virtutum*), y una certeza acerca del valor de la intercesión de los santos, que funda la súplica por el consuelo (*multiplici nos suffragio consoletur*).

El primer elemento, la alegría, forma parte de la celebración de la memoria de los santos, donde la Iglesia en oración experimenta la certeza de la llamada a participar a la plenitud de gloria que los santos gozan ya en el cielo, indicada en la imagen de la corona[727]. Se trata de una consideración gozosa de aquellos que, por una conformación perfecta, han sido transformados a imagen de Cristo y, por ello, su vida manifiesta la misma presencia de Éste a los hombres[728]. De aquí brota además la propuesta ejemplar de los santos propuestos a la veneración de los fieles. Ésta se orienta a la imitación de aquellos que durante su vida han correspondido a la acción santificante del Espíritu Santo que los ha conformado a imagen de Cristo[729]. Y la gloria de la que gozan quienes, en el cielo, están más íntimamente unidos a Cristo fundamenta la intercesión y la seguridad de la múltiple ayuda (*multiplici suffragio*), tal y como refleja la tercera petición de la colecta. Se trata, en definitiva, de una expresión de la comunión de los santos[730].

2.3.6.1.3. Dimensión teológica

Como se desprende del análisis, la colecta no es particularmente rica en el desarrollar un variado abanico de aspectos teológicos. Centrada en el carácter deprecativo, la oración permite considerar sobre todo la dimensión eclesial de la comunión de los santos, sobre la que se apoyan las tres peticiones que

727 Cf. M. Barba, "Il Martirologio tra memoria e profezia di santità", en: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Il Martirologio Romano*, 56.

728 Cf. P. Coda, "La santità come luogo teologico", en: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Il Martirologio Romano*, 43.

729 Cf. Barba, "Il Martirologio, per fare memoria", 235.

730 "Por lo mismo que los bienaventurados están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad […]. Porque ellos, habiendo llegado a la patria y estando en presencia del Señor (cf. 2Cor 5,8), no cesan de interceder por Él, con Él y en Él a favor nuestro ante el Padre […]. Su fraterna solicitud contribuye, pues, mucho a remediar nuestra debilidad." (LG 49).

Ediciones Universidad San Dámaso

componen la aitesis y que ya hemos señalado: la alegría que experimenta la Iglesia orante ante la contemplación de quienes han alcanzado ya la "corona" de la gloria celeste y la ejemplaridad y la intercesión, que son elementos constantes de la veneración de los santos y expresión de la comunión de los santos.

Ciertamente, las dimensiones patrológica, cristológica y pneumatológica están aquí presentes, como lo están siempre, en el dinamismo con el que se desenvuelve la plegaria (invocación patrológica –*Domine*– y doxología trinitaria), pero no aparece desarrollado ningún otro aspecto particular.

Únicamente, junto con la dimensión eclesial, cabe señalar la dimensión escatológica y antropológica presente en el término *corona*, en cuanto plenitud de vida y de conformación a Cristo a la que está llamado el hombre, a la cual, por la participación a la filiación divina inaugurada en el bautismo, tiende el cristiano por la fe y la acción del Espíritu Santo, y que han alcanzado ya los santos.

2.3.6.2. *Super oblata*

1 *Mysteria tua, Domine, pro sanctorum Martyrum tuorum honore*
2 *devota mente tractemus:*
3 *quibus et praesidium nobis crescat et gaudium.*
4 *Per Christum*[731].

2.3.6.2.1. Comentario

La *super oblata* de esta celebración se abre con la aitesis (vv. 1-2), con el verbo en subjuntivo exhortativo (*tractemus*), y la invocación al Padre al interno de la misma (*Domine*). El versículo siguiente (v. 3), antes de la conclusión cristológica, completa la petición expresando la finalidad de que aumente en los fieles el amparo y el gozo. La única referencia a los santos conmemorados en ese día se encuentra al interno de la aitesis, en la afirmación de que los santos misterios son celebrados en su honor.

731 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 97.

Ediciones Universidad San Dámaso

El contenido del texto es bastante genérico, en el sentido de que no ofrece ninguna particularidad relativa a la vida o el testimonio de los santos, sino la mención global de éstos con el título de "mártires del Señor" (*Martyres tui*). De hecho, como sucedía en la colecta, también esta oración proviene de un antiguo formulario genérico para la celebración de varios mártires recogido en el Sacramentario Gelasiano[732], y, en su paso al formulario de la memoria de los mártires Macabeos, no se ha reelaborado lo suficiente como para adaptarlo a la circunstancia particular de esta celebración.

***GeV*, nº 1115**	***Super oblata* Macabeos (= *Missale Romanum-1962*, 610)**
Iterata misteria, domine, *pro sanctorum martyrum deuota* *mente tractamus,* *quibus nobis et praesidium crescit et* *gaudium: per.*	*Mysteria* tua, *Domine,* *pro sanctorum Martyrum* tuorum honore *devota mente tractemus:* *quibus et praesidium nobis crescat et* *gaudium. Per Christum.*

No obstante, este carácter más bien genérico de la oración no es algo extraño, sino que es habitual en este género de fórmulas eucológicas. Teniendo en cuenta la finalidad y la estructura de la *super oblata* al interno de un formulario, el espacio para el recuerdo del santo suele ser mínimo, reducido en todo caso a la mención del nombre[733].

2.3.6.3. *Post communionem*

1 *Praesta, quaesumus, omnipotens Deus:*
2 *ut quorum memoriam sacramenti participatione recolimus,*
3 *fidem quoque proficiendo sectemur.*
4 *Per Christum*[734].

732 Cf. *GeV*, nº 1115; cf. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain* II, nº 716.
733 Cf. Peloso, *Santi e santità*, 162.
734 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 98.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 212 20/05/19 20:19

2.3.6.3.1. Comentario

El mismo fenómeno que hemos constatado en el resto del formulario de la misa, lo volvemos a encontrar en la última de las oraciones. También en este caso, se adoptó como oración para después de la comunión una fórmula tomada del antiguo depósito eucológico romano. En esta ocasión, la oración proviene del Sacramentario Veronense, del formulario correspondiente a los santos mártires Felicísimo y Agapito, diáconos del papa Sixto II, conmemorados en el mismo día que éste, el 6 de agosto[735].

Como puede comprobarse, el carácter genérico de la plegaria, con la única referencia a la fe de aquellos cuya memoria se ha celebrado con la participación al sacramento (*fides quorum memoriam sacramenti participatione recolimus*), hacen de ésta una fórmula adaptable prácticamente a cualquier santo o grupo de santos. Por otra parte, la oración contiene los elementos propios de este tipo de fórmulas, en cuanto que se alude al momento celebrativo que se está viviendo, en la recta final de la eucaristía, como indica el verbo en pretérito perfecto (*sacramenti participatione recolimus*), y el contenido de la petición va orientado a solicitar alguno de los frutos de la participación en los sagrados misterios, en este caso el de imitar con provecho la fe de los santos.

2.3.7. *DIE 4 SEPTEMBRIS – "S. MOYSIS, LEGISLATORIS ET PROPHETAE"*

Según el relato bíblico (cf. Dt 34,1-8), Moisés subió a lo alto del monte Nebo, en las estepas de Moab, desde donde contempló la Tierra prometida. Allí murió y allí fue enterrado, pero *"non cognovit homo sepulchrum eius usque in praesentem diem"* (Dt 34,6). Sin embargo, desde comienzos del siglo IV el lugar se fue poblando de ascetas y monjes, en el entorno conocido como las Fuentes de Moisés, y el recuerdo bíblico quedó fijado por los cristianos edificando una iglesia-memorial sobre la cima del Siyagha, una de las cumbres que

735 "Presta, domine, quaesumus, ut quorum memoria<m> sacramenti participatione recolimus, fidem quoque proficiendo sectemur: per.", en: *Ve*, nº 737; cf. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain* II, nº 872.

Ediciones Universidad San Dámaso

forman parte del Nebo, la más cercana al valle del Jordán[736]. Se trataba de un pequeño santuario construido en el siglo IV, adaptando a iglesia un edificio anterior utilizado como lugar de sepulturas, rodeado en el siglo siguiente de algunas dependencias monásticas y ampliado a partir de la segunda mitad del siglo VI para construir una basílica más amplia[737].

Dos testimonios, de los siglos IV y V, muestran que el santuario era venerado por los monjes que habitaban en las cercanías, por los habitantes del entorno y por los peregrinos que acudían a Tierra Santa. Egeria[738], partiendo de Jerusalén, visitó a alguno de los monjes que vivían en el entorno de las Fuentes de Moisés, y subió a lo alto del monte donde entró en la pequeña iglesia-memorial de Moisés[739] para venerar el lugar donde "fue puesto el santo Moisés por los ángeles; porque, como está escrito 'ningún hombre sabe su sepultura'"[740], y rezar, según acostumbraba hacer en cada santuario. En el siglo siguiente, Juan

736 Cf. M. Piccirillo, *El Monte Nebo* (SBF Guías 2; Amman 2005) 16-19.

737 El lugar ha sido explorado en diversas campañas arqueológicas, desde mediados del siglo XIX, especialmente en tres campañas realizadas por los arqueólogos del *Studium Biblicum Franciscanum*, encabezados por el P. Silvestre Saller, en la década de los años 30, a raíz de que la Custodia de Tierra Santa adquiriese la propiedad del terreno en 1932. A partir de 1963, los franciscanos Virgilio Corbo, primero, y Michele Piccirillo y Eugenio Alliata, después, llevaron a cabo un estudio en profundidad de la basílica y de los mosaicos, junto con un programa de restauración del santuario. Los resultados de esta última etapa, junto con la historia de la exploración arqueológica del Monte Nebo desde sus inicios, en: M. Piccirillo – E. Alliata (eds.), *Mount Nebo. New archaelogical excavations, 1967-1997* (SBF Collectio Maior 27; Jerusalem 1998). Los trabajos finalizaron en 2016 y la basílica-memorial reabierta al culto el 16 de octubre del mismo año con la bendición del altar por parte del Card. Sandri, prefecto de la Congregación para las Iglesia Orientales. Cf. "Inauguración del Memorial de Moisés en el Monte Nebo", en: *http://es.custodia.org/default.asp?id=784&id_n=32156* [acceso: 08/06/2017]. El complejo de la iglesia y el monasterio adyacente quedaron seriamente dañados a mediados del siglo VIII y, aunque fue reconstruido, hacia los siglos IX-X el lugar había quedado abandonado.

738 Cf. Egeria, *Itinerarium*, X-XII, ed. Arce, 210-220.

739 Se trata de la primitiva iglesia del siglo IV, como ella misma misma indica al hablar del pequeño edificio: "Ubi est nunc ecclesia non grandis, in ipsa summitate montis Nabau.", en: *Ibidem*, XII,1, ed. Arce, 216.

740 *Ibidem*, XII,2, ed. Arce, 217. La alusión a los ángeles por parte de Egeria no solamente sirve para señalar que la iglesia era únicamente un memorial de su tumba, desconocida, sino que tiene conocimiento de algunas tradiciones judías acerca de la muerte y la sepultura del santo. Cf. F. Manns, "The Grave of Moses in Jewish literature", en: Piccirillo – Alliata, *Mount Nebo*, 65-69.

Ediciones Universidad San Dámaso

Rufus, en un pasaje de su biografía de Pedro el Ibérico, obispo monofisita de Maiuma, en Gaza, relata la peregrinación de éste al "monte santo de Moisés", donde, al igual que Egeria, tuvo la oportunidad de rezar en la iglesia, entablar relación con algunos monjes y, además, escuchar el relato del origen del santuario y la fama entre los cristianos de la región, a raíz de la aparición milagrosa del santo a un pastor[741].

A partir de este culto local, ligado al testimonio bíblico acerca de la sepultura de Moisés[742], la conmemoración del santo irá progresivamente apareciendo en las diversas tradiciones litúrgicas, si bien se trata de un culto que se extiende relativamente tarde. La fecha del 4 de septiembre figura en el Calendario de Jerusalén, en el Leccionario Georgiano, como una conmemoración conjunta de Moisés con el patriarca José y el mártir san Julián en la iglesia jerosolimitana dedicada a este último junto al monte de los Olivos[743]. Aunque se trata de una fecha de la liturgia local, el día de la celebración se tomará como referencia cuando la nota hagiográfica del santo profeta se introduzca en el sinaxario griego antes del siglo IX, si bien su nombre ya figuraba previamente en una celebración conjunta el 20 de julio, vinculado a Elías, Aarón y Eliseo[744]. No obstante, aunque aparezca mencionado en el sinaxario, no se encontrarán textos propios para su celebración hasta los siglos XII-XIII, cuando algunos evangeliarios recojan lecturas propias[745].

741 Cf. Iohannes Rufus, *Vita Petri Iberi*, en: *John Rufus: The* Lives *of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem and the Monk Romanus*, ed. C. B. Horn – R. R. Phenix (SBL Writings from Greco-Roman World 24; Atlanta 2008) 176-181.

742 Cf. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*; 102-103.

743 "Mense septembri IV. In Flabiani (= Flaviae?) aedificio, commemoratio Ioseph patriarchae et Mosis magni prophetae atque Iuliani martyris.", en: *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 34. El lugar de la *statio* se encuentra, junto al monte de los Olivos, en el monasterio e iglesia dedicados al santo mártir Julián fundados por la matrona Flavia hacia el 455. Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 421; Milik, «Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes», 563.

744 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 13-14. 831-832.

745 Cf. J. Blanc, «La fête de Möise dans le rite byzantin», en: H. Cazelles *et alii*, *Moïse, l'homme de l'alliance* (Paris – Tournai – Rome – New York 1955) 345-353.

Ediciones Universidad San Dámaso

En el Rito Romano, la conmemoración de san Moisés entra a través del martirologio de Floro de Lyon[746], aplicando la fecha del sinaxario griego. Desde su restablecimiento, con el Calendario de Valerga, el Calendario del Patriarcado de Jerusalén ha incorporado su memoria, dotándola de formularios propios[747]. Sin embargo, en el *Proprium* de 1935, la celebración de san Moisés estaba acompañada de la conmemoración de san Aarón, con sus oraciones correspondientes, eliminada con la revisión de 1977[748].

De las tres fórmulas eucológicas del formulario actual, solamente la colecta y la oración para después de la comunión se basan en el *Proprium* de 1935, modificando la redacción de la primera, aunque conservando ideas semejantes, y cambiando en la segunda el último versículo, el de la petición. La oración sobre las ofrendas, por su parte, es de nueva redacción, basada, como veremos, en la misma fórmula eucológica de la fiesta del Bautismo del Señor.

2.3.7.1. *Collecta*

1 Domine, qui per Moysem eduxisti populum tuum de terra captivitatis,
2 eique sanctam legem tuam tradidisti,
3 fac nos, quaesumus, a peccati servitute liberatos,
4 ita tuis inhaerere mandatis,
5 ut ad patriam perveniamus aeternam.
6 Per Dominum[749].

746 Cf. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 163.

747 También el *Proprium* del Breviario de la Custodia de 1853 incorporó la conmemoración de san Moisés, con grado de *duplex minus*: Cf. *Peculiaria Officia pro Custodia Terrae Sanctae* (Hierosolymis 1853) 101.

748 El culto a san Aarón surge también como un culto local ligado al lugar de su *depositio*, en el monte Hor (cf. Nm 20,22-29; 33,37-39), centro monástico y lugar de peregrinación, al menos, desde la época bizantina. Cf. Z. T. Fiema, "The Byzantine monastic/pilgrimage centre of St. Aaron near Petra, Jordan", en: G. C. Bottini – L. Di Segni – L. D. Chrupcala, *One Land, many cultures. Archaelogical studies in honour of Stanilslao Loffreda OFM* (SBF Collectio Maior 41; Jerusalem 2003) 343-357.

749 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 105; *Missae Votivae in sanctuariis*, 477.

Ediciones Universidad San Damaso

Laudemus.indd 216 20/05/19 20:19

2.3.7.1.1. Estructura

La memoria de san Moisés, el 4 de septiembre, ofrece una colecta en la que la estructura global pone en relación cada una de las partes internas, tanto por su estructura particular como por el contenido de las mismas.

La oración se abre directamente con la invocación divina, con el vocativo *Domine* dirigido al Padre, que se amplía a continuación en una oración de relativo de carácter anamnético (vv. 1-2). En ella se hace memoria de la acción de Dios y, en relacion a ésta, del santo venerado, que intervino como mediador de la obra salvífica divina (*per Moysem*). La anámnesis se desdobla en dos elementos que indican dos momentos de la intervención divina: la salida de la tierra de la cautividad y la entrega de la Ley.

La segunda parte de la oración, correspondiente a la aitesis (vv. 3-5), inicia con el verbo en imperativo que expresa la petición, de modo que las dos partes de la colecta quedan claramente marcadas desde el inicio: *Domine* […] *fac* […]. No obstante, este imperativo que rige la petición principal está apoyado por la petición secundaria *quaesumus*, que refuerza e intensifica la súplica.

El contenido de la petición viene expresado por medio de la oración completiva que sigue al imperativo (*fac nos* […] *tuis inhaerere mandatis*) en la que, a su vez, la oración consecutiva del v. 5 (*ut ad patriam perveniamus aeternam*) indica la consecuencia última de lo que se está pidiendo. Por su parte, el sujeto de esta oración completiva –la comunidad orante (*nos*)– está acompañado de una aposición (*a peccati servitute liberatos*) que precisa la condición de quienes se dirigen a Dios en la plegaria y que tiene a su vez carácter anamnético, en cuanto que hace memoria de la obra salvífica que ya se ha realizado en los cristianos.

La estructura general con la que está compuesta la colecta, además de las dos partes características de esta fórmula eucológica, presenta una estructuración en el contenido de los versículos en forma de paralelismo quiasmático, apoyándose en los elementos de la tierra/patria y la ley/mandatos. Además, el paralelo referente a la tierra/patria está formado sobre la base de la antítesis de tierra de cautividad y la patria eterna, indicando con las preposiciones que les

Ediciones Universidad San Dámaso

acompañan el punto de salida y el lugar de llegada. La estructura que resulta es la siguiente:

A […] eduxisti populum tuum de TERRA ***captivitatis***,
B eique sanctam LEGEM tuam tradidisti,
C […] a peccati servitute liberatos,
B′ ita tuis inhaerere MANDATIS,
A′ ut ad PATRIAM perveniamus ***aeternam***.

2.3.7.1.2. Análisis

En la invocación-anámnesis se recogen dos aspectos del Antiguo Testamento en los que Moisés juega un papel fundamental como mediador entre Dios y el pueblo de Israel *(Domine – per Moysem – populum tuum*). El primero lo constituye la liberación de la esclavitud en Egipto, narrada en los primeros capítulos del Éxodo (cf. Ex 1,1-15,21) y núcleo del antiguo credo de Israel (cf. Dt 6,21-23; 26,6-8; Jos 24,5-7; Ne 9,9-11, Jr 32,20-21, etc.)[750]. El segundo expresa la Alianza que Dios establece en el Sinaí con el pueblo que ha liberado de Egipto, con la entrega de la ley como expresión de las cláusulas de esa Alianza que Dios hace con el pueblo[751].

Partiendo de estos dos acontecimientos, la aitesis organiza los elementos que la componen estableciendo una correspondencia temática adaptada

750 "La afirmación 'Yahvéh sacó a Israel de Egipto' tiene el carácter de una profesión de fe, dondequiera se la pronuncie. La encontramos en todos los estratos de la tradición hasta Dan 9,15 y en los contextos más diversos; es tan frecuente que será designada la profesión primitiva de Israel.", en: G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 11; Salamanca ^{3}1975) 230.

751 Desde el punto de vista de la teología bíblica, las narraciones en torno al Sinaí y a la entrega de la Ley constituyen un elenco de numerosas tradiciones particulares que se superponen y que se extienden desde Ex 19 hasta Nm 10,1. Cf. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 243-246. No obstante, lo que interesa a nuestro propósito es simplemente poner de manifiesto la relación entre la Alianza y la Ley promulgada en el Sinaí: "El Señor considera al pueblo como un *tú-vosotros*, capaz de una relación personal y libre; por eso la propuesta es condicional. Dios invita a los hombres libres a ser sus aliados. En la invitación, el paralelismo entre *escuchar* y *cumplir su Alianza* identifica a la palabra divina con las exigencias del pacto.", en: J. Guillén Torralba, "Éxodo", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Antiguo Testamento* I, 149.

Ediciones Universidad San Dámaso

al *hodie* de la comunidad celebrante. Así, en relación al pueblo de la antigua Alianza, liberado de la tierra donde se encontraba bajo el yugo de la esclavitud (*eduxisti* […] *de terra captivitatis*), la Iglesia orante se reconoce a sí misma también liberada, en este caso, de la esclavitud del pecado (*a peccati servitute liberatos*). De hecho, no hace sino constatar el cumplimiento pleno de lo que aquél acontecimiento de la liberación de Egipto ya anunciaba. Así lo intuyeron los profetas al anunciar una liberación futura más profunda, en la relectura que, al interno mismo del Antiguo Testamento, se hace de los acontecimientos relacionados con el éxodo, y así lo testimonian cumplido en los escritos neotestamentarios cuando se considera la muerte redentora de Cristo y la participación sacramental del cristiano por medio del bautismo[752]. La colecta recoge esta lectura tipológica, que se encuentra ya al interno de la misma Escritura, y que los Padres desarrollaron abundantemente en sus escritos y en su predicación, en el contexto sobre todo de la iniciación cristiana[753].

Baste citar dos ejemplos, uno de Oriente y otro de Occidente, que resumen bien esta relación tipológica que los Padres establecen entre la liberación de Egipto operada por medio de Moisés y la redención del pecado realizada por Cristo y actualizada sacramentalmente en el bautismo. La imagen del agua,

752 Como afirma Daniélou, hay una "manifiesta intención de los escritores neotestamentarios de presentar el misterio de Cristo como una prolongación y superación de los grandes acontecimientos de la historia de Israel, en los días de Moisés. Dios hizo alarde de su poder en sacar a su pueblo de Egipto, pero el género humano quedaba todavía cautivo, con cautiverio más total y más espiritual. Por eso profetizaron los profetas que el poder de Dios se manifestaría en una liberación muy superior a la otra, acompañada de una nueva Alianza. Pues a esto, que dicen los profetas, se enderezan todos los propósitos de los hagiógrafos del Nuevo Testamento, a demostrar que todo esto se ha cumplido en Cristo", en: J. Daniélou, *Tipología bíblica. Sus orígenes* (Orientaciones Bíblicas 9; Buenos Aires 1966) 217-218. Numerosas citas correspondientes a esta lectura al interno de la Biblia, tanto en los profetas como en los escritos del Nuevo Testamento, se pueden encontrar en: cf. *Ibidem*, 201-218.

753 Véase un abundante elenco de autores de la antigüedad cristiana, en: cf. R. Le Déaut – J. Lécuyer, "Exode", en: Viller *et alii*, *DSAMDH* IV (Paris 1961) 1973-1991; J. Lécuyer, "Éxodo", en: di Bernardino, *DPAC* I, 844-847; J. Daniélou, "Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles": *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 402-430; Idem, *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Cristianismo y hombre actual 9; Madrid ²1964) 107-117; Idem, *Tipología bíblica*, 229-263.

Ediciones Universidad San Dámaso

presente tanto en el paso del mar Rojo, última fase de la salida definitiva de Egipto a la nueva situación de peregrinación por el desierto, como en el bautismo, sirve de base a esta lectura tipológica.

Por parte de Oriente, las *Catequesis Mistagógicas* de san Cirilo de Jerusalén ponen en paralelo lo sucedido en los acontecimientos del éxodo y lo acaecido al neófito en el bautismo, de modo que invita al recién bautizado a considerar el cumplimiento de lo que allí sucedía "en figura", realizado en modo pleno en el sacramento celebrado:

> Por lo demás, pásate conmigo de lo antiguo a lo reciente, de la figura a la realidad. Allí Moisés es enviado por Dios a Egipto; aquí Cristo es enviado por el Padre al mundo. Allí, para sacar de Egipto al pueblo oprimido; aquí Cristo para salvar a los que en el mundo están oprimidos por el pecado. […] Aquel tirano [el Faraón] persiguió a aquel pueblo antiguo hasta el mar; y este demonio cínico, abominable y origen del mal, te sigue a ti hasta las mismas fuentes de la salvación. Aquél quedó sepultado en el mar; y este desaparece en el agua de salvación[754].

Un testimonio similar encontramos en Occidente, en san Ambrosio, que recorriendo la presencia del agua a lo largo de la historia de la salvación, llega al momento del éxodo y retoma las palabras de san Pablo en 1Co 10,1-2 para indicar que en la salvación de los hebreos se anunciaba ya la salvación de los cristianos y el perdón de los pecados por medio del bautismo:

> ¡Hay también un tercer testimonio!, como te enseña el Apóstol: porque nuestros padres estuvieron todos bajo la nube y todos pasaron el Mar Rojo y fueron todos bautizados en Moisés en la nube y en el mar. Además, el mismo Moisés dice en su cántico: Enviaste tu Espíritu y los anegó el mar. Advierte que en aquel tránsito de los judíos, en que

754 Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses mystagogicae*, I,3, tr. Sancho Bielsa, 453-454.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 220 20/05/19 20:19

> pereció el egipcio y se salvó el hebreo, ya estaba prefigurado entonces el sagrado bautismo. Porque ¿qué otra enseñanza recibimos con esto cada día, sino que la culpa es anegada y el error abolido, mientras que la piedad y la inocencia permanecen intactas?[755]

Esta lectura tipológica de los acontecimientos del éxodo que encontramos en la colecta aparece en otros momentos en la liturgia, sobre todo, en el contexto de la Pascua y de la Iniciación Cristiana[756].

De modo semejante a la liberación de la esclavitud, la temática referente a la entrega de la Ley en el Sinaí (*sanctam legem tuam tradidisti*) sirve como base para la petición principal (*fac nos* […] *tuis inhaerere mandatis*). Pero, además, la oración consecutiva con la que se ha construido esta petición pone en relación la acogida de los mandatos divinos con la entrada en la patria eterna, el cielo (ita *tuis inhaerere mandatis,* ut *ad patriam perveniamus aeternam*). De esta manera, se traza en la aitesis un itinerario existencial que define la vida de la comunidad orante y, por tanto, del cristiano: *a servitute* → *ad patriam*. Se trata de un itinerario que va de un punto de partida inicial –la liberación de la esclavitud del pecado– a una meta final –la patria celeste–, indicando el camino y el modo en que el cristiano es llamado a recorrer el trayecto: la adhesión libre y obediente de los mandatos divinos. Aunque el tercer elemento, el de la patria como meta, no aparece explícitamente en la parte anamnética de la oración, este esquema sigue el modelo de salida-camino-meta que está presente en los acontecimientos del éxodo, la travesía por el desierto, donde

755 Ambrosius Mediolanensis, *De Mysteriis*, III,12, tr. P. Cervera Barranco (Biblioteca de Patrística 65; Madrid 2005) 145.

756 Hallamos esta misma interpretación tipológica en las oraciones *post lectionem* de la Vigilia Pascual, después de la tercera lectura, en que se proclama el acontecimiento del paso del mar Rojo, en: cf. *Missale Romanum*, 358. También, en el contexto bautismal de la misma celebración, en la parte anamnética de la *Benedictio aquae*: "Deus, qui Abrahae filios per Mare Rubrum sicco vestigio transire fecisti, ut plebs, a Pharaonis servitute liberata, populum baptizatorum praefiguraret […]", en: *Ibidem*, 367. La misma fórmula se repite en la Iniciación Cristiana de adultos y el Bautismo de niños. Cf. *OICA*, nº 215; *OBP*, nº 41.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 221 20/05/19 20:19

Dios revela la Ley al pueblo como expresión de la Alianza, y la entrada en la Tierra prometida.

Este esquema de la aitesis es, en definitiva, el mismo que san Pablo propone en la Carta a los Romanos, cuando contrapone la esclavitud del pecado a la libertad y la vida obtenida en Cristo por medio del bautismo, de modo que el cristiano está llamado a ofrecerse al servicio de Dios, obrando la justicia para la santidad (cf. Rm 6,19): *"Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in santificationem, finem vero vitam aeternam"* (Rm 6,22). El dinamismo es similar, como puede verse en el esquema:

Aitesis – colecta san Moisés	**Rm 6,22**
Origen – […] *a peccati servitute liberatos,*	Origen – *Nunc vero liberati a peccato,*
Camino – *ita tuis inhaerere mandatis,*	Camino – *servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in santificationem,*
Meta – *ut ad patriam perveniamus aeternam*	Meta – *finem vero vitam aeternam*

2.3.7.1.3. Dimensión teológica

El análisis de la oración colecta permite reconocer algunas dimensiones teológicas significativas que se hacen presentes en torno a la conmemoración de san Moisés. En primer lugar, la dimensión patrológica domina toda la primera parte de la colecta, correspondiente a la invocación-anámnesis. En ella, Dios Padre, bajo el título de *Dominus*, no solamente es invocado por la Iglesia orante, indicando así la dirección de la plegaria, sino que aparece caracterizado como libertador y como Señor. Como liberador, revelándose e interviniendo en la historia de los hombres para salvarles, rescatando al pueblo de la esclavitud; como Señor, entregándole su Ley (*sancta lex tua*) para que el pueblo de Israel, "su" pueblo (*populus tuus*), pueda servirle y vivir la Alianza sellada al salir de Egipto. De ahí que el atributo divino escogido para la invocación (*Dominus*) revela a la vez la relación que Dios establece, no sólo con el pueblo de la antigua Alianza, sino con la Iglesia, que, en la petición, se reconoce a sí misma liberada

Ediciones Universidad San Dámaso

por Dios de la esclavitud del pecado y llamada a abrazar sus mandatos, es decir, a servir al Dios que se revela como su libertador y su Señor[757].

Sobre todo en la parte anamnética, los verbos en segunda persona del singular ponen el acento en la iniciativa divina de la acción, tanto de hacer salir (*eduxisti*) de la tierra del cautiverio como de entregar (*tradidisti*) la Ley al pueblo. A su vez, sitúan la figura de Moisés en un intencionado segundo plano, de mediador de la acción divina, respecto al verdadero protagonista del acontecimiento salvífico: Dios.

Si bien Cristo no aparece explícitamente mencionado, la dimensión cristológica se deduce, sobre todo, del análisis de la aposición de carácter anamnético que figura en la aitesis. En ella, el sujeto que eleva la oración, la Iglesia, se confiesa liberado de la servidumbre del pecado. Como hemos visto, el trasfondo neotestamentario y patrístico tiene presente la obra de redención cumplida en el misterio pascual de Cristo y la participación sacramental por medio del bautismo. La misma temática de la liberación de la esclavitud, sobre la base de la lectura tipológica de los acontecimientos del éxodo veterotestamentario, tiene presente la centralidad de Cristo y su obra salvífica. De esta manera, se muestra el vínculo entre los hechos del pasado, de los cuales se hace memoria, y el presente de la Iglesia, pues lo que aquéllos sucesos contenían como anuncio y promesa se ha realizado en Cristo por su misterio pascual, del que los cristianos participan sacramentalmente[758].

De esta manera, la dimensión cristológica se relaciona con la dimensión eclesial y antropológica, ya que la colecta presenta a una comunidad orante que se sabe rescatada de la esclavitud del pecado por la muerte y resurrección de Cristo, a la que se ha incorporado por medio del bautismo (cf. Rm 6,2-4). Es más, la condición única y excepcional de Cristo como Mediador entre Dios

Ediciones Universidad San Dámaso

757 Esa referencia al señorío divino aparece además reflejada en la invocación *Domine*. Cf. A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* (Turnhout 1966) 257.

758 "En la salida de Egipto, en la muerte y resurrección de Cristo y en el bautismo, se da una misma lección redentora, realizada en distintos planos de la historia: el de la figura, el de la realidad y el del sacramento.", en: Daniélou, *Sacramentos y culto*, 105.

y los hombres (cf. Hb 12,24; 1Tm 2,5) permite clarificar cuáles son esos mandatos divinos a los que la aitesis pide estar unidos (*fac nos* […] *tuis inharere mandatis*). Como expresa la teología joanea, los mandatos divinos pasan por la referencia a Cristo, que pide a sus discípulos guardar sus preceptos para mantenerse en su amor a imagen de cómo Él cumple la voluntad del Padre[759] y les encomienda además un mandato preciso en referencia a su persona, el amor recíproco según el ejemplo de su testimonio de amor[760]. Los mandatos del Padre a los que se pide estar unidos en la colecta se corresponden con los mandatos de Cristo, que comunica las palabras y la enseñanza del Padre (cf. Jn 1,18; 17,16-17; 8,28.38; 12,49-50; 17,8, etc.), de modo que esta lectura cristológica no es incompatible con la orientación patrológica de la expresión *tuis mandatis* de la petición de la colecta. De hecho, como se subraya en el Evangelio de Juan, la obediencia a los mandatos de Cristo es expresión del amor a Cristo y comunión en el mismo amor del Padre[761].

La estructura de la aitesis revela, además, la dinámica sacramental y existencial de la vida del cristiano, según el modelo de Rm 6,22, y sobre la base tipológica de los acontecimientos vividos por el pueblo de Israel bajo la mediación de Moisés. La redención operada en el bautismo, expresada aquí como liberación de la servidumbre del pecado, abre a un horizonte de vida en Cristo en el servicio a los mandatos divinos que apunta hacia una plenitud

759 "Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos (*praecepta mea*), permaneceréis en mi amor (*dilectione mea*), como yo he guardado los mandamientos (*praecepta*) de mi Padre y permanezco en su amor" (Jn 15,9-10; cf. Jn 5,30; 6,38; 8,29; 14,31).

760 "Os doy un mandamiento nuevo (*mandatum novum*): que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado (*dilexi*), así os améis también vosotros los unos a los otros" (Jn 13,34; cf. Jn 15,12.17).

761 "El que tiene mis mandamientos (*mandata mea*) y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ame, será amado de mi Padre; y yo lo amaré y me manifestaré a él" (Jn 14,21; cf. Jn 14,15). Nótese en estos dos textos el plural (*mandata mea*), como en el texto de la colecta (*tuis mandatis*). Tanto en la teología joanea como en el texto de la colecta el origen es siempre el Padre, con la mediación del Hijo, si bien en la oración esta referencia cristológica no se explicite en relación a los mandatos a los que se pide estar unidos, sino que se hable directamente del Padre (*Domine,* […] *tuis inhaerere mandatis*).

Ediciones Universidad San Dámaso

escatológica bajo la imagen de la patria eterna. Como afirma Barbaglio, comentando el texto de san Pablo y utilizando también la imagen del éxodo:

> Sustraído al dominio del pecado, el bautizado no entra en una tierra de nadie. Cuando se sale del país de los faraones uno no da vueltas por el desierto sino que se dirige a la tierra de promisión. La existencia cristiana es una nueva obediencia, esto es, aceptación consentida de un nuevo señorío que es Cristo, con independencia de cualquier otro[762].

La dirección hacia la que se orienta este dinamismo, la patria eterna, deja entrever la dimensión escatológica de la oración colecta y de la vida cristiana. El paralelismo antitético entre la *terra captivitatis* de la anámnesis, que se cumple para el cristiano en la liberación *a peccati servitute* que se realiza en el bautismo, y la *patria aeterna* de la petición pone de relieve la obra salvífica que Dios lleva a cabo en la Iglesia, el nuevo Israel[763]. No se pierde de vista la iniciativa liberadora de Dios que, en Cristo, ha rescatado al hombre de una condición alienante –una *terra* en la que es esclavo del pecado– para conducirlo a un destino de plena libertad y de comunión divina que constituye una verdadera y auténtica *patria*[764].

---

762 G. Barbaglio, *La teología de san Pablo* (Ágape 42; Salamanca 2005) 370. Donde la colecta habla de adherirse a los mandatos divinos, el texto paulino lo expresa con las ideas de ser esclavos de Dios y dar frutos para la santidad, pero indicando un contenido similar y orientándose hacia el mismo fin: la vida eterna. Un comentario al texto paulino en la dinámica que hemos visto aquí, en: cf. R. Penna, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario* (Estella 2013) 534.

763 "Así como al pueblo de Israel, peregrinando por el desierto, se le designa ya como Iglesia (cf. 2Esdr 13,1; Num 20,4; Deut 23,1ss), así el nuevo Israel, que caminando en el tiempo presente busca la ciudad futura y perenne (cf. Hebr 13,14), también es designado como Iglesia de Cristo (cf. Mt 16,18), porque fue Él quien la adquirió con su sangre (cf. Act 20,28)" (LG 9).

764 Es la patria eterna de la que habla la colecta o la patria celeste que, como dice la Carta a los Hebreos, anhelaban nuestros padres en la fe: ellos "claramente dan a entender que van en busca de una patria (*patriam*); pues si hubiesen pensado en la tierra de la que habían salido, habrían tenido ocasión de retornar a ella. Más bien aspiran a una mejor, a la celestial (*caelestem*)" (Hb 11,14-16a).

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.7.2. *Super oblata*

1 Suscipe munera, Domine,
2 in beati Moysis commemoratione delata,
3 ut fidelium tuorum oblatio in Eius [in Filii tui][765] sacrificium transeat
4 qui novum aeternumque Testamentum
5 suo sanguine consecravit.
6 Qui vivit[766].

2.3.7.2.1. Comentario

La oración sobre las ofrendas de esta celebración no ofrece un contenido particularmente relevante en relación al santo venerado. Únicamente se ha introducido, después de la invocación *Domine* (v. 1), la mención de que la presentación de las ofrendas que se acaban de colocar sobre el altar tiene lugar en la conmemoración de san Moisés (*munera* […] *in beati Moysis commemoratione delata*).

Por lo demás, la plegaria se ajusta a su función propia de cerrar el rito de la preparación de los dones que han presentado los fieles (*fidelium tuorum oblatio*) e introducir la Plegaria de acción de gracias y consagración de esos mismos dones (*in Eius/Filii tui sacrificium transeat*). De hecho, el recuerdo anamnético no viene motivado por ningún episodio relacionado con Moisés, sino al sacrificio de Cristo y su relación con la eucaristía (*Eius/Filii tui sacrificium* […] *qui novum aeternumque Testamentum suo sanguine consecravit*). La asociación del sacrificio de Cristo con la sangre y la referencia a las palabras de la consagración sobre el cáliz en el relato de la institución (*Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti*) dan a este momento la tonalidad sacrificial característica del segundo gran bloque de la celebración eucarística.

En realidad, la *super oblata* se inspira en la misma fórmula eucológica de la fiesta del Bautismo del Señor[767], con el cambio de aquellos elementos que más directamente hacen referencia a esta particular festividad.

765 En el Misal Votivo de la Custodia se encuentra esta variante respecto al Propio del Patriarcado.
766 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 108-109; *Missae Votivae in sanctuariis*, 483.
767 Cf. *Missale Romanum*, 190.

Ediciones Universidad San Dámaso

***Super oblata* Bautismo del Señor**	***Super oblata* san Moisés**
Suscipe munera, Domine, *in dilecti Filii tui revelatione delata,* *ut fidelium tuorum oblatio in eius* *sacrificium transeat,* *qui mundi voluit peccata miseratus* *abluere.* *Qui vivit.*	*Suscipe munera, Domine,* *in* beati Moysis commemoratione *delata,* *ut fidelium tuorum oblatio in Eius [in Filii* *tui] sacrificium transeat* *qui novum aeternumque Testamentum* *suo sanguine consecravit.* *Qui vivit.*

De hecho, la variación del texto en *Missae Votivae* (*in Filii tui*) respecto al Propio del Patriarcado (*in Eius*) se trata en realidad de una corrección, pues la oración de la fiesta del Bautismo del Señor contenía ya la alusión al Hijo en el v. 2 (*in dilecti Filii tui*) y por ello en el siguiente verso utiliza el pronombre (*in eius sacrificium*). Si bien la oración de relativo que cierra la *super oblata* en el formulario de san Moisés basta para identificar a quién alude el pronombre *eius*, al introducir en *Missae Votivae* la fórmula del Patriarcado han preferido concretar que se trata del sacrificio del Hijo, pues la mención concreta del Hijo de la fórmula originaria había sido ya sustituida por referencia al *beato Moyses*.

2.3.7.3. *Post communionem*

1 *Deus, qui populum tuum*
2 *per quadraginta annos in deserto manna cibasti,*
3 *et in terram promissam introduxisti,*
4 *praesta nobis famulis tuos, ut hoc caeleste convivium,*
5 *sit nobis vitae praesentis auxilium pariter ac futurae.*
6 *Per Christum*[768].

768 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 109; *Missae Votivae in sanctuariis*, 483.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.7.3.1. Comentario

La redacción de la plegaria toma como modelo la *post communionem* del Propio de la diócesis patriarcal anterior a la última reforma, del año 1935, cambiando únicamente el contenido de la aitesis, aunque conservando incluso buena parte del vocabulario.

***Proprium-1935*, 53**	***Post communionem* san Moisés**
Deus, qui populum tuum per quadraginta annos in deserto manna cibasti, et in terram promissam introduxisti; praesta, ut famuli tui ex hoc caelesti convivio promissiones tuas, quae omne desiderium superant, consequantur. Per Dominum.	*Deus, qui populum tuum per quadraginta annos in deserto manna cibasti, et in terram promissam introduxisti, praesta* nobis *famulis tuos, ut hoc caeleste convivium,* sit nobis vitae praesentis auxilium pariter ac futurae. *Per Christum.*

La oración comienza con la invocación al Padre bajo la forma simple *Deus*, acompañada de la oración de relativo continente una sección anamnética (vv. 1-3). El resto del texto, hasta llegar a la conclusión con la mediación cristológica (v. 6), lo constituye la aitesis (vv. 4-5). El sujeto de ésta (*hoc caeleste convivium*) y el contenido de la petición precisa el momento ritual alcanzado en la celebración, ya a punto de concluir y suplicando a Dios los frutos de la misma.

La formulación para la parte final de la aitesis (v. 5) ha sido tomada del depósito eucológico. La expresión *sit nobis vitae praesentis auxilium pariter ac futurae* aparece en el Misal Romano como aitesis de la *post communionem* de la fiesta del apóstol san Bartolomé, el 24 de agosto[769], si bien ésta toma a su vez como fuente el Sacramentario Veronense[770].

769 "Sumpsimus, Domine, pignus salutis aeternae, festivitatem beati Bartholomaei apostoli celebrantes, quod sit nobis, quaesumus, vitae praesentis auxilium pariter et futurae.", en: *Missale Romanum*, 817. La misma oración, de modo genérico, se utiliza en la misa votiva de un apóstol y en uno de los formularios para el Común de pastores. Cf. *Ibidem*, 1187. 937.

770 En este antiguo sacramentario, forma parte del formulario para la misa en la memoria de san Lorenzo, el 10 de agosto. Cf. *Ve*, nº 741.

Ediciones Universidad San Dámaso

El aspecto más destacable en relación a la memoria de san Moisés es, evidentemente, la ampliación anamnética de la invocación, el recuerdo del tiempo del éxodo del pueblo de Israel, cuando fue alimentado en el desierto con el maná (cf. Ex 16), y la entrada en la Tierra prometida (cf. Jos 3-4). Como sucedía en la colecta, si bien de un modo menos elaborado, el redactor ha buscado establecer un doble paralelismo entre los dos elementos de la anámnesis y los dos de la aitesis: maná del desierto y Tierra prometida, de un lado, y vida presente y futura, de otro. El redactor de la oración ha tomado la imagen del pueblo alimentado con el maná durante el tiempo de su peregrinación por el desierto y la posterior entrada en la Tierra de la promesa para asociarla, en la petición, al nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia, nutrido y auxiliado en el tiempo de su peregrinación terrena (*vita praesente*) con la eucaristía hasta alcanzar la entrada en la patria definitiva, el cielo (*vita futura*). La imagen del maná aparece así como figura veterotestamentaria del alimento eucarístico[771], mientras que la Tierra de promisión, la "tierra que mana leche y miel" (cf. Ex 3,8), lo es de las realidades celestes[772].

771 Cf. Daniélou, *Sacramentos y culto*, 173-178.

772 El progresivo desarrollo de esta tipología lo encontramos ya al interno mismo del Antiguo Testamento y alcanza su expresión plena en el Nuevo. A partir de la experiencia del destierro, los profetas mantienen aún la esperanza por medio de las imágenes de la experiencia pasada, también la de la tierra, reinterpretada en una perspectiva escatológica (cf. Is 57,13; 60,21; 62,4; Za 2,14-16; Jr 23,3; Jl 4,18, etc.). Pero será el Nuevo Testamento, a partir de la experiencia de salvación universal realizada por Jesucristo, donde se revele el pleno sentido de lo que aquella tierra material anunciaba: la tierra celestial, patria prometida ya a Abraham y los patriarcas (cf. Hb 11,8-16; 13,14). Cf. G. Becquet, "Tierra", en: X. Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona ^{2}2001) 900-902. Por este motivo, el episodio del paso del Jordán para tomar posesión de la Tierra prometida será visto sobre todo como figura del bautismo, a través del cual el fiel toma posesión de los bienes celestes. Así lo presenta la lectura patrística del Oficio de lectura del miércoles de la X semana del Tiempo Ordinario, comentando la lectura del paso del río Jordán (cf. Jos 3,1-17; 4,14-19; 15,10-12) con el texto de una homilía de Orígenes: "Y no pienses que aquellas hazañas son meros hechos pasados y que nada tienen que ver contigo, que los escuchas ahora: en ti se realiza su místico significado. [ ] Cuando llegues a la mística fuente del bautismo y seas iniciado en los venerables y magníficos sacramentos, por obra de los sacerdotes y levitas, parados como en el Jordán, los cuales conocen aquellos sacramentos en cuanto es posible conocerlos, entonces también tú, por ministerio de los sacerdotes, atravesarás el Jordán y entrarás en la tierra prometida, en la que te recibirá

Ediciones Universidad San Dámaso

Denominando *caeleste convivium* la eucaristía celebrada, se establece un vínculo entre esas dos figuras veterotestamentarias y su realización sacramental. El término une en dos palabras la idea del banquete, en cuanto alimento (*convivium*), y la de los bienes celestiales (*caeleste*) participados y anticipados en la celebración. En realidad, ese alimento celeste es el mismo Cristo, en quien el cumplimiento de las antiguas figuras y el contenido de las realidades sacramentales se unen, como pone de manifiesto el evangelista san Juan al recoger, en lectura sacramental, el discurso de Jesús donde éste se presenta como el verdadero alimento enviado por Dios para dar la vida al mundo[773]:

> Dixerun ergo ei [Iesus]: "[…] Patres nostri manducaverunt manna in deserto, sicut scriptum est: 'Panem de caelo dedit eis manducare'". Dixit ergo eis Iesus: "Amen, amen dico vobis: Non Moyses dedit vobis panem de caelo, sed Pater meus dat vobis panem de caelo verum: panis enim Dei est, qui descendit de caelo et dat vitam mundo". Dixerunt ergo ad eum: "Domine, semper da nobis panem hunc". Dixit eis Iesus: "Ego sum panis vitae. Qui venit ad me, non esuriet; et, qui credit in me, non sitiet umquam." (Jn 6, 30-35).

La memoria de un episodio de la historia salvífica que envolvió la vida del santo venerado, su cumplimiento en la persona y el misterio de Cristo, con su actualización sacramental, se ofrece como el marco en el cual la Iglesia presenta al Padre su súplica en favor de sus fieles, para que puedan gozar siempre –en la vida presente y la futura– de los frutos del *caeleste convivium* celebrado.

Jesús, el verdadero sucesor de Moisés, y será tu guía en el nuevo camino.", en: ORIGENES, *Homiliae in librum Iesu Nave* IV,1, en: *Liturgia de las Horas* III. *Tiempo Ordinario. Semanas I-XVII* (Barcelona [4]1993) 276-277. Cf. DANIÉLOU, *Sacramentos y culto*, 118-125; IDEM, *Tipología bíblica*, 343-361.

773 De hecho, afirma Daniélou, es posible leer el Evangelio de Juan en relación a los episodios del Éxodo y en perspectiva sacramental, considerando el ministerio de Jesús desde "tres planos: el del Éxodo, que lo prefigura, el del Evangelio, que lo cumple, y el de los sacramentos que lo prolonga", en: DANIÉLOU, *Tipología bíblica*, 221.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 230 20/05/19 20:19

2.3.8. *DIE 9 OCTOBRIS – "S. ABRAHAM, PATRIARCHAE"*

La fecha del 9 de octubre ha estado ligada tradicionalmente, en ámbito griego y latino, a la memoria del santo patriarca[774]. Por su parte, las Iglesias siria y copta, unen la memoria de Abraham, Isaac y Jacob el día 21 de agosto[775]. Ambas fechas se encuentran ya en el calendario de la Iglesia de Jerusalén contenido en el Leccionario Georgiano[776], de donde parte el culto a san Abraham, ligado fundamentalmente a la teofanía de Mambré, al lugar de su sepultura, en Hebrón, y a la tradición que identifica el Calvario con el lugar del sacrificio de Isaac.

La encina de Mambré, escenario de la manifestación divina en la figura de los tres visitantes y del anuncio del próximo nacimiento de Isaac (cf. Gn 18,1-15), aparece como un lugar popular de devoción y culto importante tanto para los judíos, como para los paganos y los cristianos, a comienzos del siglo IV[777], si bien ya existía previamente un recinto para el culto tanto en la época herodiana como, después, en tiempos de Adriano[778]. Este es el motivo por el cual Eusebio explica la decisión del emperador Constantino de eliminar todo rastro de culto idolátrico en la zona y levantar "en el mismo lugar una basílica digna de la Iglesia Católica y Apostólica [ ] allí donde por primera vez se dejó

774 En el sinaxario griego, siguiendo la tradición hagiopolita, juntamente con Abraham se hace también memoria de Lot, mientras que los martirologios de Floro y Adón desplazaron esta memoria al día siguiente. Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 124; *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 148; *Le Martyrologe d'Adon*, ed. Dubois – Renaud, 351. Los griegos celebran también a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob en el domingo que precede a la Navidad. Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 315-318.

775 Cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 307; Botte, "Le culte des saints de l'Ancien Testament", 114.

776 Cf. *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 29. 43.

777 El historiador Sozomeno recuerda que allí acuden cada año, en verano, gentes venidas de Palestina, Tiro y Arabia para diversas ceremonias y sacrificios en las que cada uno, judíos, paganos y cristianos, da culto según sus creencias. Cf. Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, II,4,1-8, ed. J. Bidez – G.-Ch. Hausen (GCS 50; Berlin 1960) 54-55.

778 Cf. Simon, "Les saints d'Israël», 114.

Ediciones Universidad San Dámaso

ver a Abraham y conversó con él el Dios soberano universal"[779]. El peregrino de Burdeos, en el 333, vio ya edificada la iglesia constantiniana[780] que también Egeria visitó, medio siglo después[781].

El otro lugar de culto, tanto para judíos como, más adelante, para cristianos y también musulmanes, será la tumba de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, junto con sus esposas Sara, Rebeca y Lía[782], venerada en el recinto construido, probablemente, por Herodes el Grande, al mismo tiempo o poco después que en Jerusalén se reconstruía el Templo y por arquitectos de la misma escuela[783]. El peregrino de Burdeos contempló el edificio memorial

779 Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini*, III,53, tr. Gurruchaga, 309-310. El texto de la carta del emperador al obispo Macario de Jerusalén, donde se habla de la edificación de la iglesia, en: cf. *Ibidem*, III,51-53, ed. Winkelmann, 105-107.

780 "Inde Terebinto milia VIII, ubi Abraham habitauit et puteum fodit sub arbore terebinto et cum angelis locutus est et cibum sumpsit; ibi basilica facta est iussu Constantini mirae pulchritudinis.", en: *Itinerarium Burdigalense*, ed. Geyer – Cuntz, 15.

781 "In loco uero, qui appellatur Terebinthus, ubi apparuerunt tres angeli Abrae, est puteus Abrae optimus et speluncae due lucidissime ubi abitauit; nam et altarium ibi positum est et ante se ecclesiam abet.", en: Petrus Diaconus, *Liber de Locis Sanctis*, ed. Weber, 97. El texto se encuentra en la parte perdida del *Itinerarium* de Egeria transmitido por el monje Pedro el Diácono. En la descripción se habla de un pozo, de un altar delante de la iglesia y de dos grutas "lucidísimas" donde Abraham se alojaba. El adjetivo *lucidissime* no es propio del vocabulario de Egeria y supone una teología judeocristiana, lo que hace pensar que el monje unió diversos textos, en los que la noticia acerca de las grutas se refería en realidad a las tumbas de los patriarcas, en Hebrón. Cf. B. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani della Giudea e del Neghev* (SBF Collectio Minor 24; Jerusalem 1983) 72.

782 En una época posterior, las fuentes hablarán de otra serie de sepulturas secundarias: la sepultura de Adán, la de los Doce patriarcas, la tumba de José y las tumbas de Caleb, el explorador de la Tierra prometida, y Abner, jefe del ejército de Saúl (cf. 2S 2,8; 3,32). Cf. L.-H. Vincent – E. J. H. Mackay – F.-M. Abel, *Hébron le Haram El-Khalîl. Sépulture des Patriarches* I (Paris 1923) 145-151.

783 Según Vincent y Magen, la construcción sobre la cueva de Macpelá, que albergaba la tumba de los patriarcas, y el recinto de Mambré habrían sido erigidos por Herodes fundamentalmente para satisfacer las necesidades religiosas y nacionales de su pueblo de origen, los edomitas, si bien estos lugares eran ya venerados por los judíos como sagrados. Cf. L.-H. Vincent, «La sépulture des Patriarches d'après la Bible»: *Revue Biblique* 29 (1920) 537-539; Y. Magen, "Mamre. A cultic site from the Reing of Herod", en: Bottini – Di Segni – Chrupcala, *One Land, many cultures*, 255-256. La iniciativa del rey debió ser bien acogida entre los judíos, pues se trataba de una época «où les Pharisiens, par un nationalisme orgueilleux et exaspéré, mettaient une sorte de religión à glorifier par des monuments fastueux les sépultures des ancètres; et l'on sait de quelle apostrophe Jésus devait cingler bientôt cette hypocrite ostentation», en: Vincent – Mackay – Abel, *Hébron*, 142; cf. Mt 23,29; Lc 11,47.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 232 20/05/19 20:19

herodiano[784], mientras que, hacia el 570, el peregrino de Piacenza se encuentra ya con que el recinto es compartido para el culto por judíos y cristianos, separados por un cancel[785]. Con la conquista persa y musulmana, en el siglo VII, el edificio se transformó en mezquita, hasta la llegada de los cruzados, que ocuparon Hebrón en el 1100 y, un par de décadas después, levantaron la iglesia que se conserva hasta nuestros días en el centro del edificio, regida por los Canónigos Regulares de san Agustín[786]. La construcción de la iglesia está vinculada al hallazgo, en julio de 1119, de las grutas donde se encontraron los restos de los patriarcas, como se lee en el *Tractatus de inventione sanctorum Patriarcharum*[787].

Junto a estos dos lugares, ligado uno a un episodio de la *historia salutis* y el otro a la sepultura del patriarca, la tradición cristiana que relaciona el lugar del Calvario con el monte del sacrificio de Isaac[788] da origen a la sinaxis de la liturgia estacional de Jerusalén que se celebra en la parte de la basílica constantiniana de la Anástasis donde se encuentra la roca del Gólgota. El Leccionario Georgiano recoge en el día 21 de agosto la conmemoración, en el Gólgota,

784 Cf. *Itinerarium Burdigalense*, ed. Geyer – Cuntz, 20.

785 Cf. Antonini Placentini, *Itinerarium*, ed. Geyer, 144. Sin embargo, en este caso, el peregrino no hace distinción entre Mambré y Hebrón, entre el lugar donde Abraham tuvo la teofanía y donde compró la gruta como sepulcro para su familia.

786 Cf. Bagatti, *Antichi villaggi cristiani*, 76-77; Piccirillo, "I Luoghi Santi dei Crociati", 224-227. Acerca de la construcción cruzada, conservada hasta el día de hoy, aunque reconvertida de nuevo en mezquita tras la conquista de Saladino, en 1187, cf. D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus* I. *A-K (excluding Acre and Jerusalem)* (New York 1993) 224-239.

787 El texto latino con traducción italiana, en: Canonicus Hebronensis, *Tractatus de inventione sanctorum Patriarcharum Abraham, Ysaac et Jacob*, en: de Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* I, 331-338.

788 La lectura tipológica del episodio del sacrificio de Isaac dará lugar, ya a partir del siglo IV, a la vinculación entre el monte donde Abraham iba a ofrecer a su hijo en sacrificio y el Calvario. En este sentido, el Calvario se convierte para los cristianos en lo que el monte Moria era para los judíos o el Garizín para los samaritanos. Cf. L.-H. Vincent, – F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome second: Jérusalem nouvelle* I-II. *Aelia Capitolina. Le Saint-Sépulchre. Les sanctuaires du mont des Olivires* (Paris 1914) 187.

Ediciones Universidad San Dámaso

de los tres primeros patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob[789]. Esta misma fecha se mantendrá en los calendarios sirios y coptos, mientras que, en el tiempo del Reino Latino de Jerusalén, los Canónigos Regulares de san Agustín, encargados del culto en la basílica del Santo Sepulcro, celebrarán la memoria de Abraham, Isaac y Jacob el 6 de octubre, en recuerdo del día en que, tras, la *inventio* de las sepulturas en Hebrón y al canto del *Te Deum*, las reliquias fueros sacadas de la gruta, llevadas en solemne procesión alrededor del claustro y mostradas al pueblo[790].

La celebración de la misa y el Oficio divino de san Abraham han sido reincorporadas en los diversos *Propria* publicados por el Patriarcado de Jerusalén después de su restauración, siempre siguiendo la fecha tradicional del martirologio, el 9 de octubre. También el *Proprium* del Breviario de la Custodia de Tierra Santa de 1853 había introducido en ese mismo día la fiesta de san Abraham[791]. Del precedente formulario de 1935, el actual ha conservado únicamente la *collecta*[792], redactando nuevas fórmulas para la *super oblata* y la *post communionem*.

789 "Mense augusto XXI. In Golgotha, commemoratio Abraham, Isaac et Iacob.", en: *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 205) 29.

790 Cf. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom* I, 226. En el estudio de Dondi sobre la liturgia de los Canónigos Regulares del Santo Sepulcro se recoge el formulario utilizado para la fiesta. Cf. C. Dondi, *The liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A study and a catalogue of the manuscripts sources* (Bibliotheca Victorina 16; Turnhout 2004) 159-160. Como la Orden Carmelitana, tras su fundación, adopta el calendario y los libros litúrgicos del Santo Sepulcro, la fiesta se conservará en la Orden aún después de la expulsión de los cruzados, hasta que la reforma litúrgica carmelitana de 1584, después del Concilio de Trento, la elimine definitivamente. Cf. Kallenberg, *Fontes liturgiae Carmelitanae*, 136; Zimmerman, "Carmes (Liturgie de l'Ordre des)", 2166-2168. 2175.

791 La fiesta se celebra con la categoría de *Duplex minus* y solamente aporta la oración, remitiendo para el resto del formulario al Común de Confesores no Obispos. Cf. *Peculiaria Officia pro Custodia* (1853) 117. Otras congregaciones religiosas y regiones han incorporado en sus calendarios la memoria del santo patriarca. Más información acerca de esto, así como de otras formas de presencia de la veneración de san Abraham en el culto cristiano, en: cf. Botte, "Abraham dans la liturgie", 180-187; Schnabel, *Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments*, 297-305.

792 Es la misma que figuraba también en los *Propria* del Cardenal Valerga y del Breviario de la Custodia de 1853. Cf. *Kalendarium proprium* (1849) 118; *Peculiaria Officia pro Custodia* (1853) 117.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 234 20/05/19 20:19

2.3.8.1. *Collecta*

1 *Deus, qui in praemium fidei Filium tuum Unigenitum*
2 *ex semine Abrahae mundo nasci promisisti,*
3 *concede, propitius,*
4 *ut fide, quam in baptismo suscepimus,*
5 *in nobis usque ad mortem per caritatem operante,*
6 *caelo nasci mereamur.*
7 *Per Dominum*[793].

2.3.8.1.1. Estructura

La estructura de la colecta para la memoria del patriarca san Abraham consta de una invocación de carácter anamnético (vv. 1-2) seguida de una petición (vv. 3-6) que se cierra con la mediación cristológica, inicio a su vez de la fórmula doxológico-trinitaria (v. 7) que indica la dirección y el dinamismo común de la oración litúrgica: *ad Patrem per Christum in Spiritu Sancto*.

La colecta se abre directamente con la invocación al Padre bajo una de las fórmulas más sencillas: el simple vocativo *Deus*. Pero esta invocación se amplía en el recuerdo anamnético por medio de la oración de relativo que la sigue y que contiene la mención del santo conmemorado en ese día. Además, la alusión al Hijo al interno de la anámnesis (*Filius tuus Unigenitus*) clarifica la referencia paterna de la invocación, si bien el vocativo *Deus* sin ninguna otra precisión se utiliza, como hemos visto en anteriores ejemplos, para designar generalmente a la Primera Persona de la Trinidad.

Por su parte, la aitesis comienza con el verbo de la petición, el imperativo *concede*, que, acompañado del adjetivo *propitius*, expresa la petición por medio de una oración completiva introducida por la conjunción *ut*.

La estructura de la oración colecta está construida sobre un doble paralelismo entre las dos partes, la invocativo-anamnética y la aitesis. El primero consiste en la doble mención de la fe (*in praemium fidei – fide, quam in baptismo*

793 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 118; *Missae Votivae in sanctuariis*, 570.

Ediciones Universidad San Dámaso

suscepimus), mientras que el segundo juega con la imagen del nacimiento, en un sentido antitético que marca una dimensión descendente y ascendente, referido a Jesucristo y a los cristianos respectivamente (*mundo nasci – caelo nasci*).

2.3.8.1.2. Análisis

La anámnesis de la colecta recoge la promesa del nacimiento del Hijo de Dios en el mundo de la estirpe de Abraham, como premio a su fe. La vinculación entre Abraham y Cristo aparece de diversos modos a lo largo del Nuevo Testamento. El más explícito y directo es, sin duda la genealogía de Mateo, que desde su inicio presenta a Jesucristo como "hijo de David, hijo de Abraham"[794] (Mt 1,1; cf. Lc 3,23-38), pero, sobre todo, la oración tiene presente la teología de san Pablo, que, en las Cartas a los Romanos y a los Gálatas, relaciona los temas que figuran en esta primera parte de la oración: la fe de Abraham, la promesa, la descendencia de Abraham, Jesucristo.

Si bien el Apóstol acude al ejemplo del santo patriarca como apoyo en su argumentación acerca de la justificación por la fe, de frente a los grupos judaizantes (cf. Rm 4; Ga 2,15-4,31), y la incorporación a la promesa de la bendición hecha a Abraham (cf. Gn 12,3) por medio de la fe en Cristo Jesús (cf. Ga 3,6-9. 29), la colecta utiliza los temas anteriormente enunciados para:

a) poner a Dios como origen de la promesa,
b) establecer el vínculo entre Abraham y la encarnación del Hijo
c) e introducir el tema de la fe, que servirá de enlace con el desarrollo de la aitesis.

Esta relación entre la promesa divina hecha a Abraham, Jesucristo como fruto de esa promesa y la fe del patriarca, tiene su origen en el pasaje de la

794 Esta presentación forma parte de la intención teológica del Evangelio de Mateo: "[El evangelista] explica cuál es el origen, la misión y el destino de Jesús, y muestra que Él es el Mesías prometido a Israel. En el encabezamiento de la genealogía (Mt 1,1) le presenta como Hijo de David (=aquel en quien se cumplen las promesas de Dios) e Hijo de Abraham (=padre del nuevo pueblo de Dios), pero poco a poco se va desvelando que Jesús es, sobre todo, el Hijo de Dios, el Dios-con-nosotros, que sigue vivo en la Iglesia.", en: Guijarro Oporto, "Evangelio según san Mateo", 35.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 236 20/05/19 20:19

promesa de la descendencia de Gn 15, en el que también se alude a la fe dada por Abraham a la palabra divina[795]. Si bien el cumplimiento de la promesa se inicia en el nacimiento de Isaac, éste ha sido visto, ya al interno del Nuevo Testamento, como una imagen de Cristo. Así lo lee san Pablo en la Carta a los Gálatas 3,16 cuando dice: *"Abrahae autem dictae sunt promissiones* et semini eius. *Non dicit:* 'Et seminibus' *quasi in multis, sed quasi in uno:* 'Et semini tuo', *qui est Christus"* (Ga 3,16)[796].

Esta asociación de la promesa de la descendencia con Cristo es recogida por san Ambrosio cuando comenta el texto del Génesis:

> [E]n Isaac, el hijo legítimo, podemos ver a Aquél que es el verdadero hijo legítimo, el Señor Jesús, del cual al comienzo del Evangelio según san Mateo leemos que es hijo de Abraham, el cual es el verdadero heredero de Abraham, esclareciendo la descendencia del progenitor, por el cual Abraham miró al cielo y comprendió que el esplendor de su posteridad no sería menos luminoso que el fulgor de las estrellas del cielo[797].

Y, poco más adelante, prosigue el santo obispo de Milán, señalando el vínculo entre la fe de Abraham y Jesucristo, sirviéndose de la referencia que Jesús mismo hace en Jn 8,56:

> Así será tu descendencia. Y Abraham –dice– creyó a Dios. ¿Qué es lo que creyó? Que Cristo, por la encarnación, sería su heredero. Para que se sepa que precisamente creyó esto, el Señor dice: Abraham vio mi día y se alegró. Por eso se lo contó como justicia, porque no buscó una explicación racional, sino que creyó con una fe prontísima[798].

795 "Y sacándole [a Abram] afuera, le dijo: 'Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas.' Y le dijo: 'Así será tu descendencia.' Y creyó él en Yahveh, el cual se lo reputó por justicia." (Gn 15,5-6).

796 Cf. Daniélou, *Tipología bíblica*, 162-163; Idem, "La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif": *Biblica* 28 (1947) 363-393, esp. 369.

797 Ambrosius Mediolanensis, *De Abraham*, I,3,20, tr. P. Tineo Tineo (Biblioteca de Patrística 84; Madrid 2011) 40.

798 *Ibidem*, I,3,21, tr. Tineo Tineo, 40-41.

Ediciones Universidad San Dámaso

La aitesis continúa desarrollando la teología paulina aludiendo al vínculo entre la fe y el bautismo (*fide, quam in baptismo suscepimus*) y la cita de Ga 5,6, en la que se habla de la fe que actúa por la caridad: *"fides, quae per caritatem operatur"*.

La referencia a la relación existente entre la fe y el bautismo del v. 4 está basada en la Carta a los Gálatas:

> Omnes enim filii Dei estis per fidem in Christo Iesu. Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Si autem vos Christi, ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem haeredes (Ga 3,26-27.29).

El texto paulino se encuentra en un contexto en el que el Apóstol trata de Abraham y sirve, además, de introducción a la cuestión de la filiación divina que desarrollará a partir del capítulo 4[799]. Para san Pablo, el bautismo acompaña la fe, es el complemento sacramental de la fe y la expresa en el plano sensible por medio del eficaz simbolismo que acompaña al rito, en el que la persona alcanza la unión con Cristo por la participación en el misterio de su muerte, sepultura y resurrección (cf. Rm 6,3-4)[800].

Después de la mención del bautismo, la oración colecta completa la información acerca de la fe con la referencia a Ga 5,6: *"Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides, quae per caritatem operatur"*. Esta cita, con la que san Pablo pone en evidencia que la fe viva se expresa en el ejercicio de la caridad, cuya raíz es el don del Espíritu (cf. Ga 5,22; Rm 5,5)[801], viene remarcada en la colecta con la precisión temporal *usque ad mortem*. Con ella se tiene presente la exhortación a la fidelidad en medio de las tribulaciones a la que se exhorta en una de las cartas a las iglesias

799 Cf. Barbaglio, *La teología de san Pablo*, 277.

800 Cf. J. A. Fitzmyer, "Carta a los Gálatas", en: Brown – Fitzmyer – Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* II, 299; Idem, "Teología paulina", en: *Ibidem*, 1214; Penna, *Carta a los Romanos*, 491-497.

801 Cf. Fitzmyer, "Teología paulina", 213.

Ediciones Universidad San Dámaso

en el Apocalipsis[802] o el testimonio de fe de los mártires hasta la entrega de la propia vida[803]. Incluso hace pensar en la base sobre la cual se fundamenta esta fe operante en la caridad, que no es otra que el testimonio mismo de humildad obediente de Cristo hasta la muerte de cruz, según el himno paulino en la Carta a los Filipenses[804].

De esta manera, la aitesis marca un itinerario propio de la vida del cristiano, que parte del bautismo, se recorre a lo largo de toda la vida (*usque ad mortem*) en una fe que se manifiesta en la conducta por el testimonio de las obras de amor y culmina en la vida eterna, expresada en la oración mediante la imagen del nacimiento (*caelo nasci*)[805]. Pero, a la vez, el doble uso de esta imagen –en la anámnesis, para hablar de la encarnación del Hijo de Dios

802 "Mantente fiel hasta la muerte (*usque ad mortem*) y te daré la corona de la vida" (Ap 2,10).

803 "Ellos [nuestros hermanos] lo vencieron [al acusador] gracias a la sangre del Cordero y a la palabra de testimonio que dieron, porque despreciaron su vida ante la muerte (*usque ad mortem*)" (Ap 12,11).

804 "Tened entre vosotros los mismo sentimientos que Cristo: El cual [ ] se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte (*usque ad mortem*) y muerte de cruz" (Flp 2,5-11).

805 Este itinerario desarrollado en la segunda parte de la oración sintetiza a su vez la dotrina del Concilio de Trento, donde, a propósito de la cuestión a la justificación, aparecen los temas de la fe como don bautismal, unida a la vida de caridad y el horizonte de vida eterna en el cual este don nos introduce: "Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo; esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que, por el mérito de la misma santísima pasión, *la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones* (Rom. 5,5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente (Can. 11). De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo, ni hace miembro vivo de su Cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que *la fe sin las obras está muerta* (Iac. 2,17 ss) y ociosa (Can. 19) y *que en Cristo Jesús, ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad* (Gal. 5,6; 6,15). Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo al pedir la fe que da la vida eterna, la cual no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: (Mt. 19,17; Can. 18-20). Así, pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancha, como aquella primera vestidura (Lc. 15,22), que les ha sido dada por Jesucristo, en lugar de la que, por su inobediencia, perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven hasta el tribunal de Nuestro Señor Jesucristo y tengan la vida eterna.", en: DS 1530-1531.

Ediciones Universidad San Dámaso

(*mundo nasci*), y en la petición, para hablar del horizonte de la vida de fe del cristiano (*caelo nasci*)– forma un paralelismo antitético determinado por el lugar de destino (*mundo – caelo*) e introduce en la colecta un doble dinamismo, descendente y ascendente. Se indica de este modo la estrecha relación entre la encarnación del Hijo (movimiento descendente) y la fe de los cristianos en Él y su incorporación a Cristo por medio del bautismo, que les encamina a la futura y plena participación a la gloria celeste, es decir, a "nacer al cielo" (movimiento ascendente).

2.3.8.1.3. Dimensión teológica

El dinamismo con el que se desenvuelve la colecta de la memoria de san Abraham está marcado por una dimensión trinitaria en la que cada una de las Tres Personas divinas está, explícita o implícitamente, mencionada:

a) La oración es dirigida al Padre, al que, en la anámnesis, se atribuye la iniciativa de la revelación y la promesa (*Deus* […] *promisisti*). De modo semejante, es suya la iniciativa que permite al creyente "nacer al cielo"; de ahí, que la petición esté dirigida a Él para que conceda este don (*concede* […] *mereamur*). No obstante, paralelamente a esta dimensión patrológica que pone de manifiesto la iniciativa divina, está también la dimensión antropológica que considera la libertad humana y la respuesta del hombre: la promesa divina completa la respuesta de Abraham, que da fe a la revelación divina (*in praemium fidei* […] *promisisti*), y el cristiano es llamado a responder durante toda su vida con una caridad operante al don recibido en el bautismo.

b) El Hijo, calificado como "Unigénito", viene mencionado en la anámnesis en relación a la encarnación, señalando su vínculo con la *historia salutis* que parte de la revelación a Abraham mediante la precisión de su proveniencia *ex semine Abraham*. De este modo, se pone de manifiesto la doble naturaleza de Cristo: la condición divina, en

Ediciones Universidad San Dámaso

cuanto Hijo Unigénito del Padre, y la condición humana, en cuanto nacido de los hombres a partir de la estirpe de Abraham.

c) La alusión implícita al Espíritu Santo se da en las referencias al bautismo y a la fe que actúa por la caridad de la segunda parte de la oración[806]. La misma imagen del nacimiento a la que apunta la petición está presente en la teología joanea acerca del bautismo, cuando, en el diálogo entre Jesús y Nicodemo, Aquél habla del bautismo como del misterio de un nuevo nacimiento "de agua y de Espíritu"; si bien en la colecta esta imagen sirve para indicar la plenitud escatológica de la filiación divina[807] que, por el Espíritu, se concede al bautizado (cf. Rm 8,14-16; Ga 4,6-7).

También la dimensión antropológica y eclesiológica están implicadas en esta referencia al bautismo, en cuanto que el bautismo, recibido en la Iglesia, introduce al cristiano en ese itinerario de fe vivida en la caridad que viene descrito en la colecta y que culmina en la plenitud de la gloria celeste, mostrando así también la tensión de la vida de fe cristiana y la dimensión escatológica inherente a ella. Todos estos temas (bautismo, fe, vida eterna) están presentes en el diálogo con el que el adulto entra en el catecumenado en vistas al bautismo:

806 "Desde los primeros testimonios, bautismo y Espíritu Santo aparecen estrechamente ligados. Es todo un indicio la frecuencia con que en el NT encontramos la expresión *bautizar en el Espíritu Santo* (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Jn 1,3; Hch 1,5; 11,16) y el binomio *agua-Espíritu* como dos elementos constitutivos del bautismo. […] La dimensión pneumatológica es pieza clave en la teología del bautismo. Al igual que en la realización histórica de la salvación, también en su actualización sacramental (concretamente en el bautismo) el papel del Espíritu es doble: es agente principal y, al mismo tiempo, don del acontecimiento salvífico. Por una parte, el bautismo es obra del Espíritu Santo, y, por otra, la *efusión del Espíritu* es efecto del bautismo.", en: I. Oñatibia, *Bautismo y Confimación* (Sapientia Fidei 22; Madrid 2000) 148.

807 Esta tensión en la vida del bautizado aparece con claridad en 1Jn 3,1-2: "Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos! El mundo no nos conoce, porque no le conoció a él. Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es".

Ediciones Universidad San Dámaso

a la pregunta del celebrante: "¿Qué pides a la Iglesia?", el candidato responde: "La fe"; y a la siguiente pregunta: "¿Qué te otorga la fe?", el candidato responde a su vez: "La vida eterna"[808].

Por último, cabe señalar que el paralelismo que se establece entre las dos partes de la oración, entre el "nacimiento en el mundo" del Hijo de Dios y el "nacimiento al cielo" del creyente, recoge un tema clásico que, con diversas fórmulas, está presente tanto en la tradición patrística[809] como en la liturgia[810] y que deja entrever la dimensión soteriológica que subyace a la colecta: la del Hijo de Dios que, por la encarnación, comparte la vida terrena de los hombres (*mundo nasci*) para que los hombres puedan llegar a ser partícipes de la comunión divina como hijos de Dios (*caelo nasci*).

Ediciones Universidad San Dámaso

808 Cf. *OICA*, nº 75.

809 El *Catecismo* sintetiza este tema relativo a la finalidad de la encarnación del Hijo por medio de algunos ejemplos tomados de los Padres: "El Verbo se encarnó *para hacernos 'partícipes de la naturaleza divina'* (2P 1,4): 'Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios' (San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 3,19,1). 'Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios' (San Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54,3: PG 25,192B). *Unigenitus* [...] *Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo* ('El Hijo Unigénito de Dios, queriendo hacernos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, habiéndose hecho hombre, hiciera dioses a los hombres') (Santo Tomás de Aquino, *Oficio de la festividad del Corpus*, Of. de Maitines, primer Nocturno, Lectura I).", en: CEC 460.

810 Este paralelismo es ya clásico en la colecta de la misa del día de Navidad, atribuida a san León Magno: "Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti, da, quaesumus, nobis eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps", en: *Missale Romanum*, 160. Otro ejemplo lo encontramos en la anámnesis de la *post communionem* de la memoria de san Joaquín y santa Ana, padres de la Virgen María: "Deus, qui Unigenitum tuum ex hominibus nasci voluisti, ut homines ex te mirabili mysterio renascerentur […]", en: *Ibidem*, 792. La Liturgia de las Horas contiene también este tema, igualmente en el contexto natalicio, en una antigua antífona, hoy en la solemnidad de Santa María, el 1 de enero: "O admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est; et, procedens homo sine semine, largitus est nobis suam deitatem", en: *Officium Divinum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum* I. *Tempus Adventus. Tempus Nativitatis. Editio typica altera* (Città del Vaticano 1985) 411.422.

Laudemus.indd 242 20/05/19 20:19

2.3.8.2. *Super oblata*

1 *Haec hostia, Pater clementissime,*
2 *spiritu filiorum adoptionis nos repleat,*
3 *ut beati Abrahae orationem imitantes,*
4 *in petendis donis tuis iterum atque iterum*
5 *instare non vereamur.*
6 *Per Christum*[811].

2.3.8.2.1. Comentario

La estructura de esta oración consta de una petición (vv. 1-2), con la invocación al Padre al interno (v. 1), acompañada del adjetivo *clementissime*, y seguida de una oración final que expresa la finalidad de la petición (vv. 3-5). Esta última parte incluye la mención del santo venerado, proponiéndolo ante los fieles como modelo de oración (v. 3).

El tema central de la *super oblata* es el de la oración confiada e insistente, en un contexto celebrativo que dispone a la asamblea a elevar al Padre la plegaria principal de la misa, la plegaria eucarística, después de haber preparado los dones sobre el altar. Este contexto particular viene indicado tanto en la elección del tema de la oración como en el sujeto de la aitesis (*haec hostia*), recordando así además el carácter sacrificial de toda esta segunda parte de la celebración[812].

La plegaria se inspira en dos pasajes escriturísticos, poniéndolos en relación. En primer lugar, la referencia al *spiritus filiorum adoptionis*, del que los fieles piden al Padre llenarse por su participación al sacrificio, aparece en la Carta a los Romanos, en el capítulo donde el Apóstol trata de la vida en el Espíritu del cristiano[813]. En concreto, san Pablo afirma: *"accepistis Spiritum*

811 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 121; *Missae Votivae in sanctuariis*, 572.

812 "Nuestro Salvador, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección" (SC 47).

813 "Con esta sección [ ] realiza un nuevo e intenso subrayado del Espíritu (definido no solo como de Dios, sino también de Cristo) como distintivo de la específica identidad cristiana: el discurso toma ahora en

Ediciones Universidad San Dámaso

adoptionis filiorum, in quo clamamus: 'Abba, Pater!'" (Rm 8,15). En segundo lugar, la finalidad de la petición se basa en un episodio de la vida de Abraham: la de la intercesión del santo patriarca en favor de los habitantes de la ciudad de Sodoma (cf. Gn 18,16-33)[814]. Lo confirma la mención explícita del santo patriarca, propuesto como modelo de oración (*beati Abrahae orationem imitantes*) insistente (*iterum atque iterum*) y confiada (*instare non vereamur*).

La relación entre la referencia paulina y la del libro del Génesis, o lo que es lo mismo, entre el contenido de la súplica –crecer en el espíritu de hijos adoptivos– y el de la finalidad –no temer en presentar los dones divinos repetidamente–, se encuentra en el mismo capítulo de la Carta a los Romanos mencionado en el párrafo anterior. En el mismo contexto donde se trata de la acción del Espíritu Santo en la vida del bautizado, se habla de cómo también interviene en la oración cristiana:

> Similiter autem et Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus, sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus interpellat gemitibus inenarrabilibus; qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus, quia secundum Deum postulat pro sanctis (Rm 8,26-27).

Los fieles, hijos de Dios en el bautismo por su unión a Cristo en el Espíritu de adopción[815], cuando son movidos por este mismo Espíritu se hayan en

---

consideración el Espíritu como principio que transforma la naturaleza del creyente bautizado, haciendo de él un hijo adoptivo de Dios (en 8,1-17), y también como elemento de tensión que proyecta dinámicamente al cristiano hacia un nuevo horizonte escatológico (en 8,18-30); el conjunto culmina luego en una extraordinaria peroración conclusiva (en 8,31-39).", en: PENNA, *Carta a los Romanos*, 593.

814 El pasaje retrata el poder de la oración, desarrollado por medio de un diálogo sincero y sencillo entre Dios y Abraham, en el que éste, con humildad y audacia, trata de ser cauce de bendición para Sodoma, que representa a la humanidad pecadora. En el diálogo, el patriarca, movido por el amor a un Dios en quien la justicia se abraza con la misericordia, se crece cada vez más con el fin de alcanzar la benevolencia en favor de la ciudad pecadora, apelando a un tipo de justicia cercano a la misericordia redentora, por la cual se alcanza el perdón de todos por la inocencia de unos pocos. Cf. J. GUILLÉN TORRALBA, "Génesis", en: GUIJARRO OPORTO – SALVADOR GARCÍA, *Comentario al Antiguo Testamento* I, 77-78.

815 Es uno de los frutos alcanzados en el bautismo: "El Bautismo no solamente purifica de todos los pecados, hace también del neófito 'una nueva creatura' (2 Co 5,17), un hijo adoptivo de Dios (cf. Ga 4,5-7) que ha sido hecho 'partícipe de la naturaleza divina' (2P 1,4), miembro de Cristo (cf.

Ediciones Universidad San Dámaso

condiciones de orar "como conviene". De ahí que pidan al Padre estar plenamente llenos de ese *spiritus filiorum adoptionis*, para no temer suplicar al Padre sus dones de manera insistente y confiada. En definitiva, para seguir la misma enseñanza de Cristo acerca de la oración constante, humilde y segura (cf. Lc 11,5-13; 18,1-14) que ya anticipaba y ejemplificaba la figura de Abraham.

La *super oblata* se presenta así rica en el dinamismo trinitario, pues, por un lado, confiesa al Padre, calificado como *clementissimus*, como el origen de todos los dones (*dones tuos*) que los fieles pueden alcanzar e incluso pedir, y, por otro, relaciona la Persona de Cristo, incluida en la mención de las ofrendas sacrificiales presentadas al Padre, con el don del Espíritu y los frutos que de Él se derivan. En efecto, en la aitesis se recoge esta dimensión trinitaria en la triple mención/alusión del Padre (*Pater clementissimus*), del Hijo (*haec munera*) y del Espíritu Santo (*spiritus filiorum adoptionis*).

2.3.8.3. *Post communionem*

1 *Mysteriorum tuorum, Domine, sancta perceptio,*
2 *illum nobis fidei et oboedientiae spiritum infundat,*
3 *quo pater gentium amicus tuus meruit appellari.*
4 *Per Christum*[816].

2.3.8.3.1. Comentario

La *post communionem* está fundamentalmente dominada por la petición, si bien el contenido de ésta se encuentra propiamente en el v. 2, mientras que el sujeto hace las veces del *adiunctum* característico de las oraciones después de la comunión, indicativo del momento ritual que cierra los ritos de comunión y el conjunto de la Liturgia eucarística (v. 1). La oración de relativo del último verso, antes de la conclusión cristológica (v. 4), contiene el recuerdo

1Co 6,15; 12,27), coheredero con Él (Rm 8,17) y templo del Espíritu Santo (cf. 1Co 6,19)", en: CEC 1265.

816 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 121; *Missae Votivae in sanctuariis*, 572.

Ediciones Universidad San Dámaso

anamnético del santo venerado (v. 3). La invocación al Padre, por su parte, con el vocativo *Domine*, está integrada en el centro del *adiunctum*.

La fuente sobre la cual se ha construido la oración ha sido la *post communionem* de la misa del 22 de julio, dedicada a santa María Magdalena[817]. Ésta ha servido de modelo no solamente para la estructura de la plegaria sino para tomar de ella el *adiunctum* y parte del vocabulario, como puede verse en el cuadro comparativo. Así como en la oración de la memoria de la Magdalena el contenido de la petición está en función de un aspecto anamnético relativo a la santa, en este caso el amor, el redactor de nuestra plegaria lo que ha cambiado ha sido el contenido de la súplica para adaptarlo a una anámnesis más apropiada a Abraham.

***Post communionem* santa Mª Magdalena**	***Post communionem* san Abraham**
Mysteriorum tuorum, Domine, *sancta perceptio perseverantem* *illum nobis amorem infundat,*	*Mysteriorum tuorum, Domine,* *sancta perceptio,* *illum nobis* fidei et oboedientiae spiritum *infundat,*
quo beata Maria Magdalena Christo *magistro suo indesinenter adhaesit.* *Per Christum.*	*quo* pater gentium amicus tuus meruit appellari. *Per Christum.*

La sucesión de los versos indican cómo el contenido de la suplica, el *spiritus fidei et oboedientiae* que pide recibir la asamblea, está, de una parte, en función de la participación en la celebración eucarística (*mysteriorum tuorum* […] *sancta perceptio*) y, de otra, modelada según el ejemplo y el modelo de la fe y la obediencia de Abraham (*illum* […] *fidei et oboedientiae spiritum* […] *quo*). Aunque los tres versos están, por tanto, interrelacionados, desde el punto de vista de la conmemoración del santo, los más destacables son los dos últimos, los que relacionan la fe y la obediencia suplicada por los fieles con la fe y la obediencia del santo patriarca, y también los modos en que éste viene designado (*pater gentium – amicus tuus*).

817 Cf. *Missale Romanum*, 790.

Ediciones Universidad San Dámaso

El primer aspecto, los dones que caracterizan a Abraham y que los fieles piden recibir, son aquéllos por los cuales la Carta a los Hebreos elogia al patriarca (cf. Hb 11,8-19). En la alabanza de la fe que el autor hace de una serie de personajes del Antiguo Testamento, al llegar a Abraham, se centra en determinadas circunstancias de su vida que pone de relieve: el ponerse en camino hacia una lugar desconocido, su peregrinación por la Tierra prometida, su fe en las promesas divinas acerca de la tierra y la descendencia, la ofrenda en sacrificio de su hijo Isaac. En ellos, como en el resto de personajes que el texto va recorriendo, el denominador común es el de la fe; la cantinela que se va repitiendo en cada uno de los modelos propuestos es "por la fe…" (*fide*…). Pero en el caso de Abraham, en dos ocasiones esa fe es puesta en relación con la obediencia a Dios: el partir hacia la Tierra de la promesa después de haber sido llamado por Dios (cf. Gn 12,1-5) y el ofrecer a su unigénito cuando es sometido a la prueba (cf. Gn 22,1-19).

> Fide vocatus Abraham oboedivit in locum exire, quem accepturus erat in haereditatem, et exiit nesciens quo iret. […] Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, et unigenitum offerebat ille, qui susceperat promissiones (Hb 11,8.17).

Respecto a los títulos con los que el santo viene designado en el último verso de la oración, éstos han sido tomados de la tradición bíblica. La denominación de Abraham como *pater gentium* proviene del significado mismo del nombre bíblico, según la explicación que ofrece la Escritura en el episodio de la alianza de Dios con el patriarca, cuando le cambia el nombre de Abram a Abraham, como expresión del cambio del ser y del destino de la persona[818] (cf. Gn 17,1-8):

818 El nombre de Abraham es una variedad dialectal del de Abram, si bien la etimología popular que recoge el texto bíblico ha leído el nombre como procedente del hebreo *'ab h môn*, "padre de una muchedumbre". Cf. R. J. Clifford – R. E. Murphy, "Génesis", en: Brown – Fitzmyer – Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* I, 33.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Dixitque ei [Abram] Deus: Ecce, pactum meum tecum. Erisque pater multarum gentium, nec ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed Abraham erit nomen tuum, quia patrem multarum gentium constitui te (Gn 17,4-5).

A partir de este pasaje, la tradición bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, dará al santo patriarca este título de *pater gentium* (cf. Si 44,20; Rm 4,17-18) que la *post communionem* ha escogido también para designarlo.

Por su parte, la parte final de la oración (*amicus tuus meruit appellari*) alude a la Carta de Santiago, donde se otorga a Abraham el título de "amigo de Dios": *"Et suppleta est Scriptura, dicens: 'Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam', et amicus Dei appellatus est"* (St 2,23). La expresión aparece en un contexto en el que el autor de la carta ejemplifica con la figura del patriarca la necesidad de una fe consecuente que se exprese y se haga concreta y visible por medio de las obras, de modo que éstas hagan efectiva la fe en Dios. Como expone en los versículos precedentes (cf. St 2,21-22), Abraham demuestra la plenitud de su fe no sólo al fiarse de Dios, sino en el acto de obediencia de realizar la ofrenda de su hijo Isaac cuando el Señor se lo pidió[819]. La elección de este título, presente ya en la tradición veterotestamentaria (cf. 2Cr 20,7; Is 41,8), tiene en cuenta así este transfondo escriturístico en el que también se ponen de relieve la fe y la obediencia del santo propuesto como modelo a los fieles.

2.3.9. *DIE 16 DECEMBRIS – "S. DAVID, REGIS ET OMNIUM SS. AVORUM D.N.J.C."*

El culto al rey David tiene su origen en Jerusalén, donde, ya en el Leccionario Armenio, aparece celebrado juntamente con Santiago, el hermano del Señor, en la iglesia de la Santa Sión, el día 25 de diciembre[820]. De esta época, primeras

819 Cf. J. Cervantes Gabarrón, "Carta de Santiago", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Nuevo Testamento*, 648-649.

820 «Le 25 décembre, de Jacques et de David. On s'assemble à la Sainte Sion», en: *Le Codex Arménien*, ed. Renoux, 229. Desde antes de mediados del siglo IV, aunque reconstruida posteriormente por el obispo Juan de Jerusalén (387-417), ya se encontraba en aquella zona, en la colina sudoccidental de Jerusalén, una iglesia identificada con el lugar de la aparición de Jesús a los apóstoles después

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 248 20/05/19 20:19

décadas del siglo V, se conserva una homilía de Hesiquio, monje y sacerdote jerosolimitano encargado de la enseñanza en la Ciudad Santa, en la iglesia de Sión en honor de los dos santos[821]. Con la posterior introducción en Jerusalén de la Natividad del Señor en esta fecha, la fiesta de los dos santos pasará al día siguiente, como testimonia el Leccionario Georgiano, manteniendo, no obstante, el lugar de la sinaxis[822]. Sin embargo, la conmemoración podría tratarse de la cristianización de una antigua fiesta del patriarca Jacob y David, celebrados conjuntamente todavía a finales del siglo VI en Hebrón, en el santuario construido sobre la sepultura de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, junto con sus esposas[823].

Ediciones Universidad San Damaso

---

de su resurrección, con y sin Tomás presente, y del don del Espíritu Santo el día de Pentecostés, así como, a partir de los siglos V y VI, de la sala de la Última Cena y la casa del apóstol Juan, donde vivió y murió la Virgen María. El nombre de la iglesia, Santa Sión, proviene de la identificación, en los primeros siglos del cristianismo, de esta zona con la fortaleza jebusea de Sión conquistada por el rey David para hacer de ella la capital de su reino, conocida después como la Ciudad de David (cf. 2S 5,7-9). Entre otras reliquias importantes, Egeria, en un pasaje conservado por Pedro el Diácono, relata que se guardaba en ella la sede de Santiago, el hermano del Señor, el primer dirigente de la iglesia jerosolimitana: «In ecclesia uero, quae dicitur sancta Syon, est thronus Iacobi fratris Domini, qui iuxta templum sepultus est», en: Petrus Diaconus, *Liber de Locis Sanctis*, ed. R. Weber, 95. De ahí que la *statio* de la celebración de David y de Santiago estuviese vinculada a esta iglesia. Cf. L.-H. Vincent, – F.-M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome second: Jérusalem nouvelle* III. *La Sainte-Sion et les sanctuaires de second ordre à l'interieur de la ville* (Paris 1922) 441-481; D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus* III. *The City of Jerusalem* (New York 2007) 261-287.

821 Cf. Hesychius, *In SS. Iacobum et David*, en: *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* I. *Les homélies I-XV*, ed. M. Aubineau (Subsidia hagiographica 59; Bruxelles 1978) 367-368.

822 "Mense decembris XXVI. Synaxis in Sion: (Commemoratio) David, Iacobi, fratris Domini.", en: *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 189) 14.

823 El peregrino anónimo (Pseudo-Antonino) de Piacenza testimonia que el lugar era compartido para su veneración tanto por los judíos como por los cristianos, así como la fecha de la fiesta, que habría pasado al 26 de diciembre por la introducción de la Navidad: "basilica aedificata in quadriporticus, in medio atrium discopertus, per medio discurrit cancellum et ex uno latere intrant christiani et ex alio latere Iudaei, incensa facientes multa. Nam et depositio Iacob et Dauid in terra illa alio die de natale Domini deuotissime ab omnibus celebratur, ita ut ex omni terra Iudaei conueniant, innumerabilis multitudo, et incensa offerentes multa uel luminaria et munera dantes ad seruientes ibidem.", en: Antonini Placentini, *Itinerarium*, ed. P. Geyer, 144; cf. Garitte, *Le Calendrier Palestino-Georgien*, 418; Simon, "Les saints d'Israël», 113-114; Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius* I, 359-360. El recuerdo de Hebrón, en relación al rey David, quedará vivo en la primera lectura de la conmemoración jerosolimitana, donde se lee la unción de David como rey de Israel en Hebrón,

La fecha de celebración del santo rey variará al incorporarse como una fiesta móvil en el calendario bizantino, el domingo siguiente al día de Navidad, junto a san José, el esposo de María, y Santiago, el hermano del Señor[824], mientras que, en Occidente, la mención de David será incorporada en el martirologio de Floro, en el siglo IX, el día 29 de diciembre[825]. Esta fecha, tradicional en los martirologios latinos, se conservará cuando la fiesta se incorpore por primera vez en un calendario del Rito Romano tras la restauración del Patriarcado de Jerusalén; primero, en el Calendario del patriarca Valera y, después, en el *Proprium* de 1935. Con la revisión y publicación del nuevo *Proprium*, en 1977, la fecha se adelantará, como vimos, a la fiesta de Navidad, uniendo en el mismo día 16 de diciembre la memoria del rey David junto a la de todos los santos antepasados de Jesucristo y elaborando para ello un nuevo formulario.

2.3.9.1. *Collecta*

1 *Domine Iesu, qui filius David factus es,*
2 *ut filii Dei nominemur et simus,*
3 *da nobis, quaesumus:*
4 *in spiritu adoptionis ita proficere,*
5 *ut filiorum gloriam consequamur aeternam.*
6 *Qui vivis*[826].

2.3.9.1.1. Estructura

La estructura de la colecta para la memoria de san David y de todos los santos antepasados de Jesucristo está compuesta, como es habitual en este tipo de eucología menor, de una invocación con carácter anamnético y de la petición que la sigue.

---

seguida de la conquista de la Sión jebusea (cf. 2S 5,1-10). Cf. *Le Codex Arménien*, ed. Renoux, 231; *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem*, ed. Tarchnischvili (CSCO 189) 14.

824 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 347-348.

825 Cf. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 4.

826 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 162.

Ediciones Universidad San Dámaso

Un primer dato significativo que presenta la oración es que la invocación inicial (v. 1), ampliada por medio de una oración de relativo que contiene la anámnesis (vv. 1-2), está dirigida, no al Padre, como es habitual en la eucología romana, sino al Hijo (*Domine Iesu*). La ampliación anamnética, por su parte, incluye la referencia a David (*filius David*) que permite la conexión con la memoria que se celebra en ese día.

La aitesis (vv. 3-5), segundo elemento estructural de la colecta, consta de una petición principal del sujeto orante, la Iglesia, introducida por el verbo en imperativo (*da*) y acompañada de una segunda petición secundaria (*quaesumus*) que sirve como refuerzo o intensificación de la petición principal.

Otro elemento destacado de la oración es el paralelismo con el que está compuesta la anámnesis, que se apoya en el término *filius*, referido a Cristo y a los cristianos (*filius David – filii Dei*), y que se repite de nuevo al final de la aitesis (*filiorum gloriam aeternam*).

2.3.9.1.2. Análisis

Como salta a la vista en el análisis de la estructura de la colecta, ésta se abre con una invocación cristológica; una forma eucológica que, si bien no es el modo habitual de dirigir la oración en la forma romana, puede encontrarse en algunas ocasiones[827]. La fórmula con la que se invoca a Cristo, el nombre de Jesús acompañado del título *Dominus*, es común al Nuevo Testamento y testimonia la igualdad divina de Cristo con el Padre[828]. Esta invocación cristológica

827 Por ejemplo, en la colecta del último día de Adviento, el 24 de diciembre, o en la *post communionem* de la fiesta de la Exaltación de la santa Cruz, el 14 de septiembre. Cf. *Missale Romanum*, 149.829. Según Jungmann, la introducción de algunas fórmulas dirigidas a Cristo en ámbito romano a partir del siglo X se debe al influjo de las formas galicanizadas en la liturgia romana entre los siglos X y XI. Cf. Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, 487-488.

828 Cf. Mc 16,19; Hch 1,21; 11,20; 16,31; Rm 10,9; 1Co 11,23; 12,3; 2Ts 2,8, etc. Acerca del título *Dominus* como expresión del misterio de Cristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, y su raíz en el Antiguo Testamento (*Adonay, Kyrios*), no sólo como título regio sino como nombre divino, cf. P. Ternant, "Señor", en: Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 846-847. En el latín del Nuevo Testamento y el latín litúrgico, el título *Dominus* se aplica tanto a Cristo como, de modo genérico, para referirse al Padre. Cf. Blaise, *Le vocabulaire latin*, 257.

Ediciones Universidad San Dámaso

determina toda la orientación de la oración y, por tanto, también la parte conclusiva doxológica[829].

La ampliación anamnética de la invocación se fija en la encarnación del Hijo de Dios y en su finalidad (*ut*). Para referirse al acontecimiento de la encarnación, la colecta se basa en el saludo inicial de san Pablo en la Carta a los Romanos: *"Paulus, servus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei* […] *de Filio suo, qui factus est ei ex semine* David *secundum carnem"* (Rm 1,1-3). La expresión *filius David*, por su parte, aparece en la presentación de la genealogía con la que san Mateo comienza su Evangelio[830], que indica, de una parte, la realidad de la encarnación y, de otra, su ascendencia davídica y su inserción en la historia de la salvación[831]. La fórmula recoge, en este sentido, uno de los títulos mesiánicos que recorren tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento[832].

Respecto a la finalidad de la encarnación (*ut filii Dei nominemur et simus*), la anámnesis cita literalmente el texto de 1Jn 3,1a, según la versión de la Vulgata[833]. El uso de la fórmula *filii Dei*, en paralelo con la precedente de *filius David* aplicada a Jesucristo, se sirve de la misma dinámica descendente-ascendente que ya vimos en la colecta anterior, en la memoria de san Abraham, a propósito del paralelo entre *mundo nasci* y *caelo nasci*. Además, esta idea de la filiación divina como fruto de la encarnación del Hijo la encontramos

829 "Qui vivis [et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum]".

830 "Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David (*filii David*), hijo de Abraham" (Mt 1,1).

831 Cf. B. T. Viviano, "Evangelio de Mateo", en: Brown – Fitzmyer – Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* II, 72-73.

832 La solemne profecía de 2S 7,12-16 es la que da origen a esta esperanza mesiánica, que, sin destruir la Alianza del Sinaí, la confirma concentrándola en el rey. De ahí que el Cristo es llamado "hijo de David" (cf. Mt 1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30 y par.; 21,9.15; Lc 1,32; Hch 2,29-31). Jesús, por su parte, aunque no rechaza este título mesiánico que manifiesta el cumplimiento en Él de las promesas hechas a David, se proclama superior a David, su Señor (cf. Mt 22,42-45). Cf. R. Motte, "David", en: Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 217.

833 "Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. Propter hoc mundus non novit nos: quia non novit eum" (Vulg.).

Ediciones Universidad San Dámaso

expresada por san Pablo, cuando afirma que *"at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus"* (Ga 4,4-5).

La aitesis ha sido elaborada de modo que, al verbo en imperativo (*da*), sigue el contenido propio de la petición en la forma de una oración consecutiva: la asamblea orante pide crecer/avanzar en el espíritu de adopción (*spiritus adoptionis*) en tal modo que alcance la gloria eterna de los hijos (*filii gloria aeterna*). El texto de la oración contiene algunas referencias que hacen pensar en el trasfondo de Rm 8,14-17:

> Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: "Abba, Pater!". Ipse Spiritus testimonium reddit una cum spiritu nostro quod sumus filii Dei. Si autem filii, et heredes: heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur[834].

En primer lugar, es importante la referencia clara al *spiritus adoptionis* (Rm 8,15), pero también el destino de gloria que este don divino ofrece al que, por el espíritu de adopción, ha sido hecho hijo de Dios y, por tanto, coheredero de Cristo, el Hijo de Dios, llamado a participar de su misma gloria (cf. Rm 8,17)[835]. De esta manera, el movimiento interno de la oración colecta

834 El pasaje de Romanos es paralelo a Ga 4,5-7, donde fundamentalmente se presentan los mismo elementos: el don de la filiación divina a los creyentes ("para que recibiéramos la filiación adoptiva") y su estrecha vinculación con el Espíritu ("La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo"); el clamor a Dios Padre que suscita el Espíritu en nosotros ("¡Abbá, Padre!"); la antítesis entre el ser hijo y ser esclavo ("ya no eres esclavo, sino hijo") y la participación a la herencia de los hijos ("si hijo, también heredero por voluntad de Dios"). Cf. Barbaglio, *La teología de san Pablo*, 388.

835 En el texto, san Pablo juega con la palabra *pneuma/spiritus* para indicar que el cristiano ha recibido el Espíritu (de Cristo o de Dios), de modo que, animado por Él, deja de tener la actitud/espíritu del esclavo, para ser considerado como un hijo, capacitado por el Espíritu para invocar al mismo Dios con el nombre de Padre, a semejanza de Cristo (cf. Mc 14,36). El Espíritu es presentado como el elemento constitutivo de una nueva identidad personal. Además, con el término "adopción", que,

Ediciones Universidad San Dámaso

viene a expresar que los elementos que aparecen en la petición –el espíritu de adopción, recibido en el bautismo, y el destino glorioso que aguarda a los hijos– están en estrecha dependencia del acontecimiento del cual se hace memoria en la invocación, o lo que es lo mismo, que la encarnación del Hijo, cuya finalidad es hacer de los hombres hijos de Dios, permite al creyente ser introducido sacramentalmente en un dinamismo de filiación que inicia en el bautismo y alcanza su plenitud en la vida eterna mediante la participación perfecta en la gloria del Hijo.

2.3.9.1.3. Dimensión teológica

La colecta de esta memoria tiene una importante orientación cristológica, como se deduce de su análisis, de modo que es esta dimensión la que predomina y la que ilumina las demás. Y no solamente porque la oración comience ya con la invocación al Señor Jesús, sino porque será la encarnación del Hijo la que provoque ese dinamismo interno que da luz al resto de las dimensiones teológicas presentes.

En este sentido, el hecho de que Cristo se haya hecho "hijo de David", es decir, se haya encarnado, apunta a la dimensión patrológica, pues la finalidad, tal y como viene indicada en la anámnesis, es que los hombres sean llamados y sean hijos de Dios por la participación, en el bautismo, en el espíritu de adopción. Y este mismo acontecimiento revela también la dimensión pneumatológica, pues esta participación en la filiación divina se realiza en el hombre por medio del Espíritu. Siendo Él mismo don del bautismo[836], lleva a cabo la filiación adoptiva, juntamente con todos los efectos que son propios del

en el Nuevo Testamento, es exclusivamente paulino (cf. también Rm 8,23; Ga 4,5; Ef 1,5), viene a indicar que el cristiano, por el bautismo, ha sido introducido en la familia de Dios con la posición del hijo, de manera que su actitud ha de corresponder a la nueva posición de que goza, y esta nueva condición abre para él un glorioso destino escatológico, en cuanto partícipe de la gloria de Cristo que, por la resurrección, comparte la gloria misma de Dios. Cf. J. A. Fitzmyer, "Carta a los Romanos", en: Brown – Fitzmyer – Murphy, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* II, 396; Penna, *Carta a los Romanos*, 628-636.

836 Cf. Oñatibia, *Bautismo y Confimación*, 150-154.

Ediciones Universidad San Dámaso

bautismo[837]. Además, es también el Espíritu quien anima ese crecimiento de la vida filial de los cristianos que se pide en la oración (*da nobis* […] *proficere*), orientado hacia la plenitud escatológica[838].

Así como la encarnación del Hijo y su finalidad –y, con la encarnación, todo el misterio de Cristo, que comprende también el misterio pascual, como culmen de su acción salvífica[839]– permiten deducir las dimensiones patrológica y pneumatológica de la colecta, de modo semejante este acontecimiento ilumina la dimensiones soteriológica y antropológica presentes en la oración colecta. En efecto, la anámnesis indica que la encarnación del Hijo abre a los hombres a la filiación divina; filiación que se hace efectiva por la recepción del *spiritus adoptionis* en el bautismo. Y esta finalidad es precisamente el objetivo que Dios se propuso con su proyecto salvífico (cf. Rm 8,29; Ef 1,5), realizado sacramentalmente en el creyente por medio del "nuevo nacimiento" del bautismo (cf. Jn 3,3-7), que hace a los hombres hijos de Dios por la fe en Jesucristo (cf. Ga 3,26-27).

---

837 "Los Padres atribuyen al Espíritu Santo prácticamente la totalidad de los efectos que emanan del bautismo. Es como agua purificadora o fuego escatológico que destruye cuanto lleva signo de pecado. La regeneración espiritual es también obra suya […]. El *hombre nuevo*, con la imagen divina restaurada que surge del baño bautismal, se debe también a su acción. La adopción filial que resulta del bautismo es una consecuencia de la efusión del Espíritu sobre el bautizado. Asimismo la configuración con Cristo mediante la *sphragis*. Por último, la constitución de la *koinônia* de todos en la unidad de la Iglesia por el bautismo es obra también del Espíritu.", en: *Ibidem*, 149.

838 Este dinamismo pneumatológico en la vida de quien, por el bautismo, ha recibido la filiación adoptiva es una enseñanza constante en san Pablo, que en sus cartas exhorta a los cristianos a vivir y obrar según el Espíritu: "Si vivimos por el Espíritu, obremos también según el Espíritu" (Ga 5,25). El Espíritu es principio de vida divina que revela la nueva condición de hijo del bautizado: "todos los que son guiados por el espíritu de Dios son hijos de Dios" (Rm 8,14); y este crecimiento produce una configuración cada vez más plena con el Hijo, un reflejo cada vez mayor de su gloria: "todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu" (2Co 3,18).

839 "Dios, […] cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo, el Verbo hecho carne, ungido por el Espíritu Santo, […] su humanidad, unida a la persona del Verbo fue instrumento de nuestra salvación. Esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios […] Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión." (SC 5).

Ediciones Universidad San Dámaso

En este cumplimiento salvífico del proyecto divino que se realiza en el creyente sacramentalmente es claro, como afirma Oñatibia y pone abiertamente de manifiesto la colecta, que "la pieza clave es la mediación del Hijo en su humanidad", ya que es una prolongación y participación de la generación eterna del Hijo, e "independientemente de ella es inimaginable la filiación adoptiva: los bautizados son *filii in Filio*"[840]. Esto no resta importancia a la dimensión patrológica, ya que la filiación adoptiva tiene su origen en la libre iniciativa del Padre y también en Él encuentra su destino. Tampoco a la pneumatológica, pues, como hemos visto, el Espíritu lleva a cabo la filiación en el bautismo y la conduce a la plenitud escatológica. Sin embargo, la colecta busca subrayar esta centralidad cristológica y tal vez sea éste el motivo por el que la oración se dirige al Hijo[841].

2.3.9.2. *Super oblata*

1 *Memento, Domine, testamenti tui*
2 *et susceptis muneribus in beati David commemoratione delatis,*
3 *praesta: ut, illum peccantem secuti, et paenitentem imitemur.*
4 *Per Christum*[842].

2.3.9.2.1. Comentario

La aitesis domina fundamentalmente la oración mediante una doble petición dirigida al Padre, con la invocación *Domine*, e introducidas directamente por el verbo en imperativo: *Memento* (v. 1) y *praesta* (v.3). El verso central constituye un *adiunctum* propio de este tipo de oraciones, para señalar el momento celebrativo que se está desarrollando y pedir al Padre que reciba las ofrendas presentadas (v. 2).

La mención del santo venerado aparece en este caso en dos modos: como una referencia directa, al interno del *adiunctum*, a la conmemoración del

840 Oñatibia, *Bautismo y Confimación*, 182.
841 Cf. *Ibidem*, 180-183.
842 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 165.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 256 20/05/19 20:19

beatus David que tiene lugar en ese día por medio de la celebración (*in beati David commemoratione*) y, además, de forma indirecta, alusiva, recordándolo a través de dos características personales, con los participios presentes *peccans* y *paenitens*, que hacen las veces de anámnesis de un episodio significativo de su vida.

En efecto, esta última mención se hace eco del pecado de adulterio de David con Betsabé y su trama para, después de una doble tentativa fallida de que Urías, el esposo, apareciese como el padre de la criatura, enviarlo de nuevo al frente de batalla con una carta que supondría su propia muerte (cf. 1S 11). Este episodio del adulterio con Betsabé y de la muerte de Urías, tal y como aparece narrado en la Escritura, muestra la degradación moral a la que había llegado el rey en el momento de mayor poder y esplendor de su reinado, dominado por las pasiones más bajas y capaz de recurrir a artimañas e intrigas con el fin de salvar la propia imagen, sin renunciar siquiera a propósitos criminales[843]. A pesar de ello, el capítulo siguiente (cf. 2S 12,1-15) relata, "en uno de los episodios más bella y vigorosamente narrados en todo el Antiguo Testamento"[844], el reconocimiento del pecado cometido por parte del rey, a raíz de la parábola del profeta Natán, enviado por Dios para mostrar su desagrado ante la acción de David, y, según la tradición judía y cristiana, la expresión de ese arrepentimiento con las palabras del salmo *Miserere* (cf. Sal 50)[845], el salmo penitencial por antonomasia[846].

Este episodio de la vida de David, propuesto a los ojos de los fieles como ejemplo de reconocimiento de las propias culpas, explica la relación, aparentemente inexistente, entre las dos peticiones que componen la aitesis. La continuación de este pasaje del segundo libro de Samuel relata que, aunque

Ediciones Universidad San Dámaso

843 Cf. A. González Lamadrid, "Libros de Samuel", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Antiguo Testamento* I, 419-420.

844 *Ibidem*, 420.

845 En las indicaciones previas al salmo viene indicado: "Del maestro de coro. Salmo. De David. Cuando el profeta Natán le visitó después que aquél se había unido a Betsabé" (Sal 50,1-2)

846 Cf. González Lamadrid, "Libros de Samuel", 420-421.

Dios concedió el perdón a David, el niño nacido de Betsabé enfermó y murió, a pesar de las súplicas, los ayunos y las lágrimas del rey. Tras su muerte, dice el texto bíblico, el rey consoló a su mujer, acostándose con ella, y ésta concibió y dio a luz a Salomón, el que habría de ser el sucesor de David en el trono; llamado Yedidías por el profeta Natán, es decir, "amado de Yahveh". Como afirma González Lamadrid comentando este episodio, el nacimiento de Salomón y el nombre que le da pone de manifiesto no solamente que Dios ha perdonado definitivamente el pecado de David, sino que permanece fiel a la alianza que hizo con el rey y con su descendencia (cf. 2S 7,11-16)[847].

El relato bíblico, considerado en su conjunto, con su prolongación en el nacimiento de aquél que sucederá en el trono a David después del pecado, signo de la fidelidad de Dios a esta alianza eterna (*pactum aeternum*, cf. 2S 23,5; Is 55,3), sirve, pues, como punto de unión temático entre las dos súplicas de la oración; también con la primera, que exhorta al Padre a recordarse de su alianza (*memento, Domine, testamenti tui*). Pero, en el caso de esta primera petición, la alianza recordada por el Padre ha de ser la sellada por la Sangre derramada por su Hijo Jesucristo en la cruz para el perdón de los pecados y de la cual es memorial la eucarístia que se está celebrando, como recogen las palabras de la consagración del cáliz: *"Accipite et bibite ex eo omnes: hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Hoc facite in meam commemorationem"*[848].

Es así como el recuerdo de un mismo relato de la vida del rey David inspira la temática de la aitesis, con su doble petición y los diversos temas que se entremezclan: el recuerdo de la alianza, la eucaristía como actualización de la nueva Alianza en Cristo, el pecado, el arrepentimiento, el perdón. Pero además sirve, no únicamente para poner ante la asamblea orante como modelo a imitar una característica del santo, sino también para mostrar que la eucaristía actualiza el sacrificio de la Alianza nueva y eterna que Dios ha sellado por medio de

847 *Ibidem*, 420.

848 *Missale Romanum*, 575.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 258 20/05/19 20:19

su Hijo, plenitud y culmen de todas las alianzas realizadas por Dios a lo largo de la historia de la salvación.

2.3.9.3. *Post communionem*

1 *Beatorum Domini nostri Iesu Christi avorum memoriam*
2 *divino convivio celebrantes,*
3 *te, Pater sancte, deposcimus:*
4 *ut pane illo refecti ac roborati,*
5 *Unigeniti tui adventum digne praestolemus.*
6 *Per Christum*[849].

2.3.9.3.1. Comentario

La última de las oraciones del formulario de esta misa que une la conmemoración de san David con la de todos los santos antepasados de Jesucristo es la única de las tres fórmulas que directamente se refiere a los antepasados. La *collecta* y la *super oblata*, como hemos visto, se centran en la figura del rey David.

La estructura de la *post communionem* contiene los elementos más característicos de este género de fórmulas eucológicas. En primer lugar, como *incipit* de la oración, un *adiunctum* pone en primer plano el momento de la celebración que se está viviendo, al cierre ya de la eucaristía (vv. 1-2). Este primer elemento precede a la invocación al Padre, con el adjetivo *sanctus* (v. 2), y a la aitesis, que ocupa el tercer puesto y se orienta a solicitar para los fieles los frutos de la comunión (vv. 3-5). Esta estructura se ha construido sobre la base de una de las oraciones de después de la comunión del Común de mártires del Misal Romano renovado[850], como puede verse en el siguiente cuadro:

849 *Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis*, 166.
850 Cf. *Missale Romanum*, 919.

Ediciones Universidad San Dámaso

Común de Martires: *MR*, 919	***Post communionem* 16 diciembre**
Beatorum martyrum N. et N. *caelestem victoriam* *divino convivio celebrantes,* *te, Domine, deposcimus,* *ut panem vitae hic edentes des vincere,* *et vincentes des edere de ligno vitae in paradiso.* *Per Christum.*	*Beatorum* Domini nostri Iesu Christi avorum memoriam *divino convivio celebrantes,* *te,* Pater sancte*, deposcimus:* *ut pane* illo refecti ac roborati*,* Unigeniti tui adventum digne praestolemus. *Per Christum.*

Los cambios más significativos son, evidentemente, la referencia a los santos conmemorados en ese día, al interno del *adiunctum* inicial, y el contenido de la aitesis. Éste último ha sido escogido en función del tiempo litúrgico en que se inserta la memoria, el tiempo de Adviento; en concreto, el 16 de diciembre, el último día de la primera parte del Adviento, antes de comenzar las ferias mayores de este tiempo[851]. Por este motivo, la petición se orienta, como es frecuente en la eucología mayor y menor propia de este periodo litúrgico[852], a que los fieles puedan aguardar dignamente la segunda venida de Cristo (*ut* […] *Unigeniti tui adventum digne praestolemus*). Concretamente, la expresión se inspira en una de las oraciones después de la comunión del Común de vírgenes[853].

La elección del contenido de la petición no solamente busca ajustarse al tiempo litúrgico en el cual se celebra la memoria sino que, además, escoge un tema que permite establecer una relación con el conjunto de los santos venerados. De modo semejante a como aquellos que precedieron la primera venida del Hijo de Dios aguardaron el cumplimiento de las promesas divinas en la fe

851 Cf. Castellano, *El año litúrgico*, 66; Augé, *L'Anno Liturgico*, 206.

852 Cf. *Missale Romanum*, 122.133.140.149.518, etc.

853 "Sumpta mysteria, quaesumus, Domine, in hac festivitate beatarum virginum N. et N., incitent nos iugiter et illustrent, ut digne adventum Filii tui praestolemur, et ad supernas eius nuptias admittamur. Per Christum.", en: *Ibidem*, 947.

Ediciones Universidad San Dámaso

(cf. Hb 11,13), así los fieles son invitados a esperar confiada y dignamente el retorno de Cristo en su Parusía[854].

En este sentido, la oración, y la memoria misma de los antepasados de Jesucristo, se sitúa en la dinámica teológica del Adviento en la cual se conjugan la presentación de la espera mesiánica del Antiguo Testamento con la espera de la Iglesia en la Parusía del Señor[855]. La memoria de la espera de los santos antiguos es ejemplo para la Iglesia de hoy. La certeza del cumplimiento de las antiguas promesas en las que confiaron los santos que precedieron a la encarnación del Hijo de Dios y la presencia de Éste en la celebración litúrgica estimula a los fieles, nutridos y robustecidos con el mismo Cristo (*pane illo refecti ac roborati*), a disponerse adecuadamente a preparar la venida gloriosa del Unigénito del Padre.

2.3.10. SÍNTESIS TEOLÓGICA DE LA EUCOLOGÍA

A partir del análisis que hemos efectuado, podemos ahora brevemente recoger los elementos teológicos más destacados que se encuentran en los formularios de los santos del Antiguo Testamento.

2.3.10.1. Dimensión patrológica

Un primer aspecto está referido a la dimensión patrológica, en cuanto Dios Padre no solamente aparece, como es lo normal en la eucología romana, como Aquél a quien la comunidad orante, la Iglesia, dirige la plegaria, sino como la fuente y el origen del designio salvífico, el que interviene en la vida de los hombres y conduce la *historia salutis*, llevándola a su cumplimiento en Cristo Jesús. El elemento anamnético que acompaña a estas oraciones lo

854 Cf. Mt 24-25; 1Cor 1,8; 1Ts 5,1-11; 2Ts 2; Tt 2,11-14; St 5,7-8; 1P 3,3-13, etc.

855 "Adviento resulta así como una intensa y concreta celebración de la larga espera en la historia de la salvación, como el descubrimiento del misterio de Cristo presente en cada página del AT, desde el Génesis hasta los libros sapienciales. Adviento vive la historia pasada orientada hacia el Cristo escondido en el AT y sugiere la lectura de nuestra historia como una presencia y una espera de Cristo que viene.", en: CASTELLANO, *El año litúrgico*, 68.

Ediciones Universidad San Dámaso

muestra así, de modo especial en los verbos que dominan esta primera parte de la oración. Lo hace por medio de verbos que revelan la presencia originaria de Dios en los acontecimientos salvíficos (*eduxisti*, *tradidisti*: col. Moisés; *cibasti*, *introduxisti*: pc. Moisés) y en la palabra profética (*praedixisti*: col. Isaías; *vocasti ad paenitentiam*: col. Jeremías), así como la acción divina en la elección del profeta (*voluisti succedere*: col. Eliseo; *suscitasti*: pf. Elías) y en el desarrollo de su ministerio (*tribuisti vivere/zelare*: col. Elías; *affuisti*: so. Elías; *decorasti*, *adstare voluisti*: pf. Elías). En Él están, en definitiva, el origen de la elección y de las promesas hechas a Abraham y que dan inicio a una historia de la salvación que encamina sus pasos hacia el momento decisivo y central del envío del Hijo (*promisisti*: col. Abraham).

En este sentido, la parte anamnética de la oración muestra la profunda relación y unidad existente entre el Antiguo Testamento –al que pertenece el santo venerado– y el Nuevo Testamento. Esto se ve con claridad cuando esa relación y unidad viene construida a partir de la tensión entre lo anunciado en el Antiguo Testamento y su cumplimiento en el Nuevo. Esto se aprecia en la colecta de Abraham, donde la promesa se contempla en relación a la encarnación del Hijo, y en la de Isaías, donde el profeta anuncia, no sólo la encarnación, sino todo el misterio de Cristo (*vita, mors et gloria*). También en la de David, esta unidad de las diversas etapas de la revelación se manifiesta en un común árbol genealógico (*filius David*). En otros momentos, la utilización de algún oráculo profético, como en la *post communionem* de Isaías, o de un episodio de la vida del santo, como el sacrificio de Elías en la *super oblata* de su memoria, se toman como base de las realidades cristológicas y sacramentales, haciendo de este modo una lectura lineal de la historia de la salvación y mostrando la continuidad de la obra de Dios.

Esta íntima relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento viene expresada, en determinados momentos, por medio del recurso a la tipología, de modo que los acontecimientos salvíficos de la antigua Alianza encuentran plena luz en la obra de redención que Cristo ha llevado a cabo en su misterio pascual, al cual los creyentes en Él tienen acceso sacramentalmente (col. y

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 262 20/05/19 20:19

pc. Moisés). E, incluso, la misma imagen con la que el Padre es retratado en la colecta de Jeremías, como quien llama a la conversión al pueblo infiel a la Alianza porque tiene misericordia de su pueblo y a quien la Iglesia hoy clama para obtener el perdón porque confía en su indulgencia, muestra que no hay una ruptura sino una continuidad, porque es uno y el mismo Dios que actúa en uno y otro Testamento.

La lectura de los formularios, especialmente de las colectas, permite también establecer un vínculo entre los acontecimientos de los que se hace memoria en la primera parte de la oración –y, por tanto, también de los santos que se veneran– y el presente que vive la Iglesia que eleva su oración a Dios Padre y le dirige sus peticiones en la aitesis. Él es precisamente quien hace posible este vínculo, pues las oraciones muestran en Dios el origen de la llamada y punto de partida de todo don. Así, la promesa hecha a Abraham, los acontecimientos relativos al éxodo (liberación del pueblo, Alianza con el don de la Ley en el Sinaí, maná del desierto, entrada en la Tierra prometida), las características que definen la vida de Elías y el don del espíritu profético de éste a su discípulo Eliseo, la llamada a la penitencia para alcanzar el perdón y la misericordia por boca de Jeremías, todo ello tiene su origen en Dios. Como también lo tiene el don de la fe y la obediencia (col. y pc. Abraham), la penitencia (so. David), la liberación del pecado (col. Moisés) y la filiación divina recibidos en el bautismo (col. David), y la concesión de los dones del Espíritu (so. Isaías, col. Eliseo) que la asamblea pide a Dios Padre en la oración, expresión viva de la iniciativa de amor al hombre (col. Elías).

Además, el Padre no solamente se manifiesta como el origen de todo don, sino que es también el horizonte hacia el cual se debe orientar la vida terrena del creyente, de modo que el cristiano trata de vivir en una permanente búsqueda del rostro de Dios (col. y pc. Elías), íntimamente unido a Él (pc. Jeremías), en espíritu de fe y obediencia (pc. Abraham) y en el cumplimiento fiel de los mandatos divinos (col. Moisés), es decir, en el ejercicio de una fe operante por la caridad (col. Abraham) que le permita crecer en el espíritu filial recibido en el bautismo (col. David).

Ediciones Universidad San Dámaso

2.3.10.2. Dimensión cristológica

Desde esta perspectiva histórico-salvífica que tiene al Padre como punto de partida y origen de todo don, la persona de Cristo viene a ocupar un lugar destacado en varias de las oraciones colecta como centro y culmen de la *historia salutis*. Se trata de mostrar cómo en ese designio salvífico de Dios el misterio de Cristo constituye el centro y el eje que permite el vínculo entre la historia pasada de la que se hace memoria en la anámnesis y el *hodie* de la Iglesia que presenta a Dios sus súplicas en la aitesis.

Unas veces, la oración se centra en el acontecimiento de la encarnación del Hijo, donde Dios revela su designio de acoger al hombre en un nuevo nacimiento (col. Abraham) como hijo por medio del espíritu de adopción (col. David). Otras, este acontecimiento salvífico inicial se amplía al momento culminante de la misión del Hijo encarnado, hacia su misterio pascual (col. Isaías), donde se lleva a cabo la obra de la redención que lo muestra como el verdadero liberador del hombre, el que lo libera de la esclavitud del pecado (col. Moisés) y revela en profundidad el amor de Dios al hombre (col. Elías).

En el caso de las oraciones *super oblata* y *post communionem*, por su peculiar finalidad, las referencias cristológicas son fundamentalmente de carácter sacramental. En ellas es normal encontrar la alusión cristológica en el modo de mencionar el sacramento eucarístico: *fontes Salvatoris*: pc. Isaías; *mensa Filii*: pc. Elías; *panis vitae*: pc. Jeremías; *mysteria*: so. Macabeos, pc. Abraham; *caeleste convivium*: pc. Moisés; *divinum convivium*: pc. David.

Los títulos referidos a Cristo, por su parte, ayudan a poner de relieve esta centralidad del misterio de Cristo y su carácter único y sublime de Mediador entre Dios y los hombres, pues los títulos revelan tanto su relación única con el Padre y, por tanto, su divinidad[856] como su relación con los hombres en cuanto el Hijo encarnado (*filius David*: col. David) que viene para salvar al hombre (*Salvator noster*: col. Isaías).

856 Estos títulos cristológicos que revelan la divinidad son: *Unigenitus tuus*: col. Isaías, pc. David; *Filius tuus*: pf. y pc. Elías, o *Filius tuus Unigenitus*: col. Abraham, y *Dominus*: col. y pc. David. Este último se usa tanto para Cristo como para Dios Padre (col. Moisés; so. Isaías, Eliseo, Elías, Macabeos, Moisés, David; pc. Elías, Abraham; pf. Elías).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 264 20/05/19 20:19

2.3.10.3. Dimensión pneumatológica

Bastante más discreta es la dimensión pneumatológica de las oraciones, en las que la referencia directa al Espíritu aparece tan solo en la mención de sus dones, el *sacer septenarius* que permite al creyente celebrar dignamente los misterios (so. Isaías) y aspirar a la santidad (col. Eliseo). No obstante, la eucología contiene en algunas de las aitesis alusiones al bautismo y a los efectos que se derivan de él, como la fe y la obediencia (col. y pc. Abraham) o el espíritu de hijos adoptivos (so. Abraham, col. David), así como referencias implícitas a la acción santificante del Espíritu en la vida de los fieles que muestran la presencia operante del Espíritu Santo: *ad sanctitatem tendere*: col. Isaías; *incrementa virtutum*: col. Macabeos; *inhaerere mandatis*: col. Moisés; *Unigeniti adventum digne praestolare*: pc. David.

2.3.10.4. Dimensión eclesiológica

En referencia a esa imagen de Dios que interviene en la vida de los hombres y de su pueblo con un designio de salvación, aparece la dimensión eclesiológica, donde la Iglesia se reconoce continuadora de ese pueblo, ya que pide para sí la misericordia que ha mostrado con Israel llamándolo a la conversión (col. Jeremías) y reconoce cumplida en ella una liberación aun más plena que la llevada a cabo por obra de Moisés (col. Moisés).

Por ello, como el pueblo de la antigua Alianza, el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, se sigue autocomprendiendo en referencia a Dios y llamada a responder a la iniciativa de Dios. Tal y como hicieron los santos del Antiguo Testamento que, a lo largo de sus vidas, respondieron con una fe pronta a la iniciativa de Dios (col. y pc. Abraham), obrando como instrumentos fieles de la acción divina (col. Moisés, profetas), e, incluso, testimoniando esa fe hasta alcanzar la corona del martirio (col. Macabeos), así los cristianos se dirigen al Padre en la plegaria para que les conceda adherirse a sus mandatos (col. Moisés), poder testimoniar su amor (col. Elías) y tender, con la ayuda de los dones del Espíritu, a la santidad (col. Eliseo). Se trata, en definitiva, de vivir firmemente unidos a Dios (pc. Jeremías), en espíritu de fe y obediencia (pc. Abraham),

Ediciones Universidad San Dámaso

con una fe operante por la caridad (col. Abraham) y el ejercicio de las virtudes (col. Macabeos), de modo que les permita avanzar en el espíritu de adopción recibido en el bautismo (col. David).

Para ello, los santos no sólo aparecen como modelo y ejemplo, sino que, por la comunión de los santos, ofrecen a los fieles la ayuda de su intercesión (*multiplex suffragium*: col. Macabeos). Esta dimensión de la ejemplaridad y la intercesión de los santos en favor de la Iglesia aparece fundamentalmente en las oraciones *super oblata* y *post communionem*. Así, Abraham es presentado como modelo de fe y obediencia (pc.), pero también de oración confiada y perseverante (so.); los mártires son ejemplo de fe a imitar con provecho por los fieles (pc. Macabeos), y, de David, se exhorta a imitar su penitencia ante los pecados cometidos (so.). La intercesión de los santos, por su parte, viene expresada por medio de diversos términos, tales como *intercessio* (pc. Eliseo), *suffragium* (so. Eliseo) o *deprecatio* (so. Jeremías).

2.3.10.5. Dimensión antropológica

La dimensión antropológica muestra, en primer lugar, una variada visión del santo, que viene presentado desde diversos aspectos:

a) como mediador entre Dios y el pueblo en determinados momentos de la historia de la salvación: la preposición *per* indica la acción originaria de Dios que interviene en la vida del pueblo a través de la acción salvífica que lleva a cabo por la mediación de sus enviados (*per Moysem*) y de la palabra profética (*per os sancti Isaiae*, *per os Ieremiae*);
b) como instrumento escogido por Dios en orden a la misión (col. y pf. Elías; col. Eliseo);
c) como una figura clave en el desarrollo de la historia de la salvación (col. Moisés, Abraham, David);
d) como modelo para la vida del creyente (col. Abraham, Elías; pc. Macabeos);

Ediciones Universidad San Dámaso

e) su persona se concibe en referencia a Dios (*propheta tuo*: col. Elías; *divina amiticia*: pf. Elías; *amicus Dei*: pc. Abraham; *Martyres tui*: col. Macabeos)

f) o en referencia a Cristo, con el que, de alguna manera, está en relación, o bien porque lo anuncia (col. Isaías), o porque ha sido testigo de su gloria (pf. Elías), o porque Cristo pertenece a su descendencia (col. Abraham, David) o bien porque es presentado como figura de Cristo (col. Moisés).

Continuando con esta misma dimensión, las oraciones nos presentan una visión del hombre que se complementa con la dimensión soteriológica, pues tiene en cuenta la condición pecadora del hombre (col. Jeremías, Moisés; so. y pc. Jeremías; so. David) que, sin embargo ha sido redimido del pecado (col. Moisés; pc. Jeremías) y hecho hijo de Dios por la fe y el bautismo (col. Abraham, David). En este sentido, los misterios de la vida de Cristo constituyen para el hombre misterios de salvación (col. Isaías) y su actualización sacramental le permite participar a la redención obrada por Cristo en su misterio pascual y en el sacrificio de la nueva y eterna Alianza (so. Moisés). Además, la nueva vida recibida en el bautismo instaura en la vida del creyente una dinámica sacramental y existencial que le mueve a buscar la santidad (col. Eliseo), a orar con confianza a Dios Padre y a obedecer su palabra (so. y pc. Abraham), a dar testimonio (col. Elías) y a orientar su vida a la plenitud escatológica (col. Isaías, Moisés, Abraham, David) aguardando la venida gloriosa de Cristo (pc. David).

2.3.10.6. Dimensión soteriológica

Esta salvación que se ofrece y de la que goza el creyente tiene como centro el misterio de Cristo, iniciado en su encarnación (col. Abraham, David) y culminado en su misterio pascual (col. Isaías; so. Moisés). Pero ya en el Antiguo Testamento se hace presente la acción salvífica divina por medio de la relación de amistad que Dios tiende a sus elegidos (pc. Abraham; pf. Elías), de la liberación, la Alianza y los demás acontecimientos del éxodo (col. y pc. Moisés),

Ediciones Universidad San Dámaso

del perdón (col. Jeremías) o en forma de promesa (col. Abraham, David) que apunta al cumplimiento en la persona de Cristo.

2.3.10.7. Dimensión escatológica

Finalmente, queda por indicar la dimensión escatológica tal y como es presentada en el conjunto de las oraciones. El modo de hablar de Dios, fundamentalmente del Padre y del Hijo, nos ha permitido detectar ese dinamismo de la historia que tiene en el acontecimiento de Cristo su centro y su plenitud. Pero esa salvación ya operada y presente en la vida de los creyentes tiende hacia su cumplimiento total y escatológico. En el Padre tiene su origen el designio salvífico: las promesas (col. Abraham), la liberación y la Alianza (col. Moisés), la misericordia que llama a la conversión (col. Jeremías); pero también hacia Él tiende el cumplimiento pleno y definitivo de ese designio salvífico que se da en la perfecta comunión divina.

Por su función específica al interno de la celebración, la *post communionem* es la fórmula que con más frecuencia presenta esta dimensión, como un fruto propio de la recepción del sacramento, *vitae praesentis auxilium pariter ac futurae* (pc. Moisés) y *perpetuae pignora felicitatis* (pc. Isaías). Esa comunión divina viene expresada por medio de diversas imágenes: como *aeterna gaudia* (col. Isaías), *perpetua felicitas* (pc. Isaías), *gaudia caelestia* (pc. Eliseo), *patria aeterna* (col. Moisés), como un *frui aspectu* (pc. Elías) o un *caelo nasci* (col. Abraham) que manifiesta la *filiorum gloria* (col. David), o bien por medio del ejemplo (so. y pc. Abraham; pc. Macabeos; so. David) y la intercesión de los santos que han alcanzado ya la corona (col. y pc. Macabeos; so. y pc. Eliseo; so. Jeremías).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 268 20/05/19 20:19

CAPÍTULO 3
LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* RENOVADO (2004)

Ediciones Universidad San Dámaso

En el primer capítulo hemos trazado, junto al estudio del calendario, el origen del martirologio y su desarrollo posterior hasta llegar al actual libro reformado después del Concilio Vaticano II. En el presente capítulo concentraremos nuestra atención sobre la presencia de los santos del Antiguo Testamento en este libro litúrgico, siguiendo la pista a los santos que se han ido progresivamente incorporando hasta llegar al *Martyrologium Romanum* de Gregorio XIII, de 1584, y su última edición de 1956.

El análisis de los elogios nos permitirá después emprender el estudio del *Martyrologium Romanum* reformado, de modo que puedan emerger las diferencias entre ambos y, así, poner de manifiesto la comprensión teológica actual que subyace a la redacción de los nuevos elogios y a la presencia de esta categoría particular de santos al interno del martirologio[857].

857 En el APÉNDICE 2.3 se incluye un cuadro con los santos que aparecen en cada uno de los martirologios, de modo que se pueda tener una visión de conjunto de los pasos que vamos a ir recorriendo en el presente capítulo.

3.1. PRESENCIA DE LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA HISTORIA DEL MARTIROLOGIO

La obra de Dom Henri Quentin ha permitido desentrañar la historia del martirologio mostrando cómo de los martirologios históricos de la Edad Media se tiende una línea común que engarza los diferentes pasajes, partiendo de Beda el Venerable hasta llegar al *Martyrologium Romanum* de 1584, pasando por el anónimo lionés, Floro, Adón y Usuardo[858].

Recorrer los pasos sucesivos, comprobando las nuevas incorporaciones en cada uno de ellos y los eventuales cambios o supresiones, nos permitirán comprender las menciones de santos del Antiguo Testamento que recoge el martirologio postridentino.

3.1.1. LAS SUCESIVAS INCORPORACIONES EN LOS MARTIROLOGIOS CAROLINGIOS

Veamos, en un primer momento, el proceso de incorporación progresivo de nuevas menciones de santos veterotestamentarios, a medida que avanzan las sucesivas reelaboraciones de los principales martirologios de la época carolingia, la época de mayor difusión de este tipo de libro litúrgico.

3.1.1.1. Menciones en el martirologio de Beda

La obra de Beda el Venerable introduce, como ya dijimos, un nuevo género en la composición de los martirologios que tendrá un gran influjo y un desarrollo decisivo a lo largo de la época carolingia. Se trata de la redacción de los elogios con noticias de carácter histórico. Sin embargo, junto a éstos encontramos también numerosas menciones simples que van enriqueciendo el catálogo de santos.

858 Si bien el estudio del docto benedictino llega solamente hasta el testimonio de Adón, en sus conclusiones aclara que Usuardo ha recogido fundamentalmente la herencia de sus predecesores y su obra ha servido como base para la elaboración del *Martyrologium Romanum*. Cf. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 687-688. No obstante, su obra ha sido continuada y completada con la de Jacques Dubois. Cf. *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. DUBOIS.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 270 20/05/19 20:19

Entre estas menciones simples, Beda hace un hueco a algunos de los principales profetas del Antiguo Testamento: Ezequiel, el 10 de abril[859]; Jeremías, el 1 de mayo[860]; Eliseo, el 14 de junio[861]; Isaías, el 6 de julio[862], Daniel, el 21 de julio[863]; Samuel, el 20 de agosto[864], y Zacarías, el 6 de septiembre[865]. Se trata de simples alusiones al nombre acompañado del título de "profeta", sin ninguna otra referencia temporal o topográfica. Para establecer la fecha, el autor se sirve generalmente del Sinaxario de Constantinopla, de modo que la datación de tres de ellos (Jeremías, Eliseo y Samuel) la toma prestada de la fuente griega[866], mientras que, en el caso de Zacarías, Beda lo sitúa el día posterior al que los griegos celebran a Zacarías, padre de san Juan Bautista, también con el calificativo de "profeta"[867].

De fuentes diversas se sirve el erudito anglosajón para la mención del 1 de agosto, dedicada a los Macabeos. En este caso, recoge, a través del martirologio jeronimiano, la antigua memoria de los siete hermanos *Macabeos* que sufrieron el martirio junto con su madre[868]; memoria que aparece testimoniada a esta misma fecha desde los tiempos del martirologio siríaco y el Calendario de Cartago y que será común tanto en Oriente como en Occidente. Esta mención formaba parte del calendario que recogen los antiguos sacramentarios

859 "IV Id. Apr. – Hiezequiel prophetae", en: *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 59.

860 "Kl. Mai. – Hieremiae prophetae", en: *Ibidem*, 77.

861 "XVIII Kl. Iul. – Helisei prophetae", en: *Ibidem*, 107.

862 "II Non. Iul. – Isaiae prophetae", en: *Ibidem*, 120.

863 "XII Kl. Aug. – Sancti Danihelis prophetae", en: *Ibidem*, 132.

864 "XIII Kal. Sep. – Samuel propheta", en: *Ibidem*, 153.

865 "VIII Id. Sep. – Zachariae prophetae", en: *Ibidem*, 164.

866 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 645-647. 747-749. 909-912. Quentin ve muy improbable que la dependencia haya sido al contrario, que sea Beda quien ha influido en los griegos. Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 586.

867 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 15-16.

868 Beda resume la mención de los hermanos y su madre en las Kalendas de Agosto, que en el jeronimiano (*E*) aparece además con la indicación topográfica ("Antiochia machabeorum VII. fratrum cum matre"), a la simple alusión "Sanctorum Machabeorum". Cf. *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. Delehaye, 408; *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 140.

Ediciones Universidad San Dámaso

romanos, con sus correspondientes formularios para la celebración. La fecha para la memoria de los mártires Macabeos la encontramos a partir del *Gelasianum Vetus*[869].

3.1.1.2. Añadidos de Floro al texto de Beda

De las sucesivas reelaboraciones ampliadas de la obra de Beda, el martirologio anónimo de Lyon no introduce ninguna novedad en lo que respecta a los personajes del Antiguo Testamento. No así el martirologio de Floro, que, ya desde la primera recensión de su obra (*M*), añade nuevas menciones breves y desarrolla un par de elogios que en Beda eran simples alusiones.

Floro incorpora diez nuevas menciones, que suma a las ya presentes en el martirologio de Beda: Habacuc y Miqueas, el 15 de enero[870]; Job, el 10 de mayo[871]; Aarón, el 1 de julio[872]; Josué, el 1 de septiembre[873]; Moisés, el 4 de septiembre[874]; Abraham y Lot, los días 9 y 10 de octubre[875], respectivamente; una nueva mención de Daniel, el 11 de diciembre[876]; los jóvenes Ananías, Azarías y Misael, el 16 de diciembre[877], y, finalmente, el rey David, el 29 del mismo mes[878].

---

869 El formulario aparece bajo el título de "In natale Machabeorum. Kalendas agustas", en: cf. *GeV*, nº 957-959.

870 "XVIII Kal. Feb. – Abacuc et Micheae profetarum, quorum corpora sub Archadio imperatore, divina revelatione reperta sunt", en: *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 13.

871 "VI Id. Mai. – Job prophetae", en: *Ibidem*, 84.

872 "Kal. Iul. – In monte Or, depositio Aaron sacerdotis primi", en: *Ibidem*, 118.

873 "Kl. Sep. – Jhesu Nave prophetae", en: *Ibidem*, 162. La mención sigue el nombre de Josué ("Jesús, hijo de Navé") que se le da en el griego de los LXX, continuada después en la Vulgata, y que Floro toma del Sinaxario de Constantinopla. Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 4.

874 "II Non. Sep. – Moysis prophetae", en: *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 163.

875 "VII Id. Oct. – Abrahae patriachae" y "VI Id. Oct. – Loth prophetae", en: *Ibidem*, 184.

876 "III Id. Dec. – Danihelis prophetae", en: *Ibidem*, 222.

877 "XVII Kal. Ian. – Martyrum trium virorum sanctorum Ananiae, Azariae et Misahelis", en: *Ibidem*, 225.

878 "IV Kal. Ian. – David regis", en: *Ibidem*, 4.

Ediciones Universidad San Dámaso

Para ello, el diácono lionés se sirve de dos documentos: el Sinaxario griego y un martirologio jeronimiano de la segunda familia, del tipo *Bernensis* (*B*)[879]. La fuente griega le sirve para fijar las fechas de Josué, Moisés y Abraham, mientras que Lot, que en el Sinaxario aparece juntamente al patriarca, queda aquí desplazado al día siguiente[880]. Por lo que respecta a Daniel y los tres jóvenes, coincidentes en una misma fecha, el 17 de diciembre, en el texto griego[881], Floro los adelanta, en conmemoraciones separadas, a los días 11 y 16 del mismo mes, sin caer en la cuenta del duplicado de Daniel[882], ya presente desde Beda el 21 de julio. En cuanto al rey David, los griegos lo celebran el domingo posterior a la Natividad de Cristo[883], mientras que en el martirologio el autor lo sitúa en una fecha fija después de Navidad, el 29 de diciembre.

El martirologio jeronimiano sirve a Floro para incluir en su obra los nombres de Habacuc, Job y Aarón[884], así como para ampliar el elogio de los mártires Macabeos, el 1 de agosto, que Beda había resumido[885].

Unido al profeta Habacuc, añade la mención de Miqueas, tomando de las *Crónicas* de Beda la noticia del hallazgo de las reliquias de estos profetas por medio de una revelación en tiempos del emperador Arcadio. En el martirologio jeronimiano, la mención es simple: *XVIII Kal. Feb. – Depositio sancti abbacuc prophetae*; mientras que el elogio compuesto por Floro a partir del texto de Beda resulta de la siguiente manera:

879 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 324-325. 587-588.

880 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 4-6. 13-14. 124.

881 Cf. *Ibidem*, 317-320.

882 Para la datación de Daniel, Floro se sirve de la homonimia a partir de la fuente griega, que en este día 11 de diciembre contiene la mención de otro Daniel, un monje estilita del siglo V. Cf. *Ibidem*, 299.

883 Se conmemora junto con José, esposo de la Virgen, y Santiago, el hermano del Señor. Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 347.

884 Cf. *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. Delehaye, 41. 345. 243.

885 "Kal. Aug. – Antiochiae natale sanctorum Machabaeorum septem fratrum cum matre sua", en: *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 140.

Ediciones Universidad San Dámaso

Beda, *Chronica maiora*	**Mart. Floro**
Arcadius filius Theodosii cum fratre Honorio an. XIII. *Corpora* sanctorum *Ambacum et Michae prophetarum divina revelatione* produntur[886].	*XVIII Kal. Feb. – Abacuc et Micheae profetarum, quorum corpora sub Archadio imperatore, divina revelatione reperta sunt*[887].

Otro elemento novedoso en la obra de Floro es el desarrollo de las menciones de Eliseo, el 14 de junio, y Samuel, el 20 de agosto, que aparecen en Beda, pero que el diácono de Lyon amplifica recurriendo a textos de san Jerónimo.

Para el elogio de Eliseo, se sirve de una carta en la que refiere el *epitaphium* u oración fúnebre en honor de santa Paula, la noble romana que se unió, acompañada por su hija Eustoquia, a su monasterio en Belén. En su peregrinación por los Santos Lugares, la santa visitó en Samaría (o Sebaste) el sepulcro donde se veneraba a Eliseo juntamente con Abdías y san Juan Bautista, famoso por ser un puesto maravilloso donde los mismos demonios son atormentados por la santidad del lugar. En el elogio incluye también la cercanía con el lugar donde Abdías, funcionario de la corte de Ajab, ocultó a los profetas, según el relato de 1R 18,4, si bien este dato no tiene nada que ver ni con Eliseo ni con el profeta Abdías que, según esta tradición comparte sepulcro con Eliseo.

Ediciones Universidad San Dámaso

886 Beda Venerabilis, *De temporum ratione liber capita LXVI-LXXI. Chronica maiora seu de sex aetatibus mundi una cum septima et octava aetate*, en: *Bedae Opera IV/2*, ed. Ch. W. Jones (CCSL 123B; Turnholti 1977) 513.

887 *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 13.

Hieronymus, *Epistula CVIII*	**Mart. Floro**
Atque inde devertens [Paula] vidit duodecim patriarcharum sepulchra, et *Sebastem, id est Samariam, quae, in honorem Augusti, ab Herode* graeco sermone *Augusta* est nominata. Ibi Heliseus et *Abdias prophetae, et –quo maior inter natos mulierum non fuit– Baptista Iohannes*. Ubi multis *intremuit mirabilibus,* namque cernebat *daemones variis rugire cruciatibus et* ante *sepulchra sanctorum ululare homines luporum, vocibus, latrare canum, fremere leonum, sibilare serpentum, mugire taurorum, alios rotare caput et post tergum terram vertice tangere suspensisque pede feminis, vestes non defluere in faciem*. Miserebatur omnium et per singulos effusis lacrimis Christi clementiam deprecabatur. Et, sicut erat invalida, ascendit pedibus *montem,* in cuius *duabus speluncis persecutionis et famis tempore Abdias* propheta *centum prophetas aluit pane et acqua*[888].	*XVIII Kal. Iul. – Helisaei prophetae qui apud Samariam Palestinae, quae postea Sebastea, id est Augusta, in honorem Augusti, ab Herode vocitari coepit, situs est; ubi et Abdias propheta requiescit, et quo major inter natos mulierum non fuit, baptista Johannes. Ubi, ad sepulchra sanctorum, tam tremenda fiunt mirabilia, ut variis illic daemones rugiant cruciatibus, et homines ab eis obsessi audiantur ululare luporum vocibus, latrare canum, fremere leonum, sibilare serpentem, mugire taurorum. Cernuntur alii rotare caput, et post tergum terram vertice tangere, suspensisque pedibus feminis, vestes non defluere in faciem. Ubi etiam, in monte vicino, duae visuntur speluncae, in quibus, persecutionis et famis tempore, Abdias centum prophetas aluit pane et aqua. Scribit beatus Hieronymus, in libro de Vita sanctae Paulae*[889].

888 Eusebius Hieronymus, *Epistula CVIII. Epitaphium sanctae Paulae*, 13, ed. Hilberg, 322-323.

889 *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 107.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 275 20/05/19 20:19

Por lo que se refiere al elogio de Samuel, Floro toma algunas frases del *Contra Vigilantium*, donde Jerónimo alude a la traslación de las reliquias del profeta desde Judea a la Tracia en medio del clamor gozoso de todo el pueblo cristiano.

Hieronymus, *Contra Vigilantium*	**Mart. Floro**
Sacrilegus dicendus est, et nunc *Augustus Arcadius,* qui *ossa* beati *Samuelis* longo post tempore *de Iudaea transtulit in Thraciam*? Omnes *episcopi* non solum sacrilegi, sed et fatui judicanti, qui rem vilissimam et cineres dissolutos in serico et base aureo *portaverunt?* Stulti *omnium Ecclesiarum populi,* qui occurrerunt sanctis reliquiis: et *tanta laetitia, quasi praesentem viventemque* prophetam cernerent, susceperunt: unde *Palaestina usque Chalcedonem jungerentur populorum examina: et in Christi laudes una voce resonarent*?[890]	*XIII Kal. Sep. – Samuelis prophetae cujus sacra ossa Augustus Archadius de Judea transtulit in Thraciam, portantibus episcopis, et omnibus ecclesiarum populis tanta laetitia occurentibus, quasi praesentem viventemque cernerunt atque susciperent, ut de Palestina usque ad Calcedonem jungerentur populorum examina, et in Christi laudes una voce resonarent. Scribit sanctus Hieronymus, in libro contra Vigilantium*[891].

Como se puede comprobar, a partir de lo expuesto hasta ahora, tanto Beda como Floro no incorporan elogios nuevos de santos del Antiguo Testamento en modo arbitrario, sino apoyados en la autoridad de otras fuentes anteriores. En ambos martirologios, todas o casi todas las indicaciones se extraen del martirologio jeronimiano o de los documentos griegos[892].

890 Eusebius Hieronymus, *Contra Vigilantium*, ed. J.-P. Migne (PL 23; Paris 1883) 358.

891 *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 153.

892 Cf. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Âge*, 588.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 276 20/05/19 20:19

3.1.1.3. Nuevas menciones y cambios en la obra de Adón

El método adoptado por Beda y Floro, con el que se va enriqueciendo progresivamente el cuerpo del martirologio, también con personajes extraídos del texto bíblico, cambia de modo radical con la obra de Adón. Como ya vimos, Adón reelabora profundamente el texto de Floro con la finalidad de ofrecer un martirologio en el que no quede al descubierto ningún día del año. En lo que respecta a las menciones de personajes veterotestamentarios, si bien no son muchas las novedades, sí resulta substancialmente diverso el modo de incorporarlas o de transformar alguna de las ya existentes.

En primer lugar, debemos afirmar que la mayor parte de los elogios que aparecen en Floro son incorporados por Adón sin ningún cambio, incluida la doble mención de Daniel, los días 21 de julio y 11 de diciembre, que el diácono de Lyon había errado. Recordemos que la mayor parte son simples menciones del nombre, acompañado únicamente del título que les caracteriza (*propheta*, *patriarcha*, *martyres*, *rex*). Incluso los elogios más extensos desarrollados por Floro, los correspondientes a Eliseo, el 14 de junio, y a Samuel, el 20 de agosto, son transcritos íntegramente por Adón. Únicamente del texto del 1 de agosto, dedicado a los Macabeos, toma sólo el inicio del elogio, dejando a un lado la precisión de los hermanos y la madre que sufrieron el martirio[893].

Las novedades que Adón incorpora son, sin embargo, representativas del modo arbitrario, descuidado y absolutamente personal de componer su obra: incorpora dos menciones dobles de profetas (Oseas y Ageo, el día 4 de julio[894], y Joel y Esdras, el 13 de julio[895]) y añade otras dos más, Joel y Gedeón, uniéndolas a otras ya existentes (Joel con Isaías, el 6 de julio[896], y Gedeón con Josué,

893 "Kal. Aug. – Antiochiae, natale sanctorum Machabaeorum", en: *Le Martyrologe d'Adon*, ed. Dubois – Renaud, 242.

894 "IIII Non. Iul. – Oseae et Aggaei prophetarum", en: *Ibidem*, 214.

895 "III Id. Iul. – Esdrae et Ioel prophetarum", en: *Ibidem*, 224.

896 "Pridie Non. Iul. – Natale Isaiae et Ioel prophetarum", en: *Ibidem*, 215. Este modo de obrar provoca además un doblete en la mención de Joel.

Ediciones Universidad San Dámaso

el 1 de septiembre[897]). La elección pone de manifiesto la tendencia a agrupar las menciones, pero sin que éstas tengan otra relación que el hecho de formar parte de la Sagrada Escritura y quedar vinculadas bajo un único título de *prophetarum*, incluso aunque éste no sea el más adecuado a su personalidad, como es el caso de Gedeón. Además, la opción tomada para la adjudicación de la fecha no sigue ningún método establecido ni se basa en fuentes anteriores, como hemos visto que sucede con Beda o Floro, sino que incorpora estas novedades en un modo completamente libre.

3.1.1.4. Aportación de Usuardo al texto de Adón

La composición de un nuevo martirologio por obra del monje Usuardo busca, entre otros objetivos, devolver un cierto equilibrio a este libro, que en la obra de Adón quedaba ciertamente descompensado, con algunos elogios excesivamente largos y otros limitados a una simple mención o unas pocas palabras, de modo que pudiese ser utilizado con fruto en la lectura coral. En el campo de los personajes tomados del Antiguo Testamento, si bien la única aportación novedosa se reduce a la introducción del profeta Amós, escogiendo para ello de modo arbitrario la fecha del 31 de marzo[898], este trabajo de reelaboración se aprecia en algunos aspectos.

En primer lugar, Usuardo reduce la dimensión de los elogios que resultan más prolijos: el de Eliseo, el día 14 de junio, y Samuel, el 20 de agosto, procedentes de Floro e incorporados tal cual por Adón. Usuardo resume la noticia para proporcionar en modo más escueto la información acerca del lugar del sepulcro y la traslación de las reliquias, así como la fuente que proporciona el dato, san Jerónimo.

Ediciones Universidad San Dámaso

897 "Kal. Sept. – Iesu Nave et Gedeon prophetarum", en: *Ibidem*, 295.

898 Aunque no es propio del método de Usuardo determinar las fechas de los nombres que añade de un modo arbitrario, en algunas pocas ocasiones, como ésta del profeta Amós, las ha situado al azar. Cf. *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. DUBOIS, 113-117.

Mart. Floro/Adón	Mart. Usuardo
XVIII Kal. Iul. – Helisaei prophetae qui apud Samariam Palestinae, quae postea Sebastea, id est Augusta, in honorem Augusti, ab Herode vocitari coepit, *situs est; ubi et Abdias propheta requiescit*, et quo major inter natos mulierum non fuit, baptista Johannes. Ubi, ad sepulchra sanctorum, tam tremenda fiunt mirabilia, ut variis illic daemones rugiant cruciatibus, et homines ab eis obsessi audiantur ululare luporum vocibus, latrare canum, fremere leonum, sibilare serpentem, mugire taurorum. Cernuntur alii rotare caput, et post tergum terram vertice tangere, suspensisque pedibus feminis, vestes non defluere in faciem. Ubi etiam, in monte vicino, duae visuntur speluncae, in quibus, persecutionis et famis tempore, Abdias centum prophetas aluit pane et aqua. *Scribit beatus Hieronymus*, in libro de Vita sanctae Paulae[899].	*XVIII Kal. Iul. – Elisei prophetae, qui apud Samariam Palestinae, ut scribit Hieronimus, situs est, ubi et Abdias propheta quiescit*[900].
XIII Kal. Sep. – Samuelis prophetae cujus sacra ossa Augustus Archadius de Judea transtulit in Thraciam, portantibus episcopis, et omnibus ecclesiarum populis tanta laetitia occurentibus, quasi praesentem viventemque cernerunt atque susciperent, ut de Palestina usque ad Calcedonem jungerentur populorum examina, et in Christi laudes una voce resonarent. *Scribit sanctus Hieronymus*, in libro contra Vigilantium[901].	*XIII Kal. Sep. – Samuelis prophetae, cuius sacra ossa, ut Ieronimus scribit, Augustus Archadius de Iudea transtulit Thraciam*[902].

899 *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 107.

900 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 246.

901 *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 153.

902 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 286.

Ediciones Universidad San Dámaso

En segundo lugar, ciertos santos, que hasta el momento habían aparecido como simples menciones del nombre acompañados de su categoría correspondiente, reciben una ampliación que Usuardo lleva a cabo sirviéndose de la obra de san Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum*[903]. Se trata de algunos profetas de los que, fundamentalmente, de toda la información que proporciona la obra del obispo hispalense, recoge aquélla referente al martirio, si ha tenido lugar, y el lugar donde residen sus restos mortales. Se trata de Amós, el 31 de marzo, que aparece por primera vez en el martirologio; Ezequiel, el 10 de abril; Jeremías, el 1 de mayo; Isaías, el 6 de julio; Zacarías, el 6 de septiembre, y Ananías, Azarías y Misael, el día 16 de diciembre. [904][905][906]

Isidorus, *De ortu et obitu Patrum*	**Mart. Usuardo**
Amos, pastor et rusticus et ruborum mora distringens, *propheta* non genere sed gratiae uocatione. […] quem Amasias rex frequenter plagis affecit; nouissime Ozias filius eius, *uecte per tempora transfixo crudeli morti necavit. Post haec semiuiuus euectus in terram suam*, post aliquot dies dolore nimio uulneris animam cunctantem efflauit. *Sepultus est* cum patribus suis[904].	*II Kal. Apr. – Amos prophetae, quem Ozias rex Israel vecte per tempora transfixus necavit, ac postea semivivus patriam devectus ibique sepultus est*[905].
Ezechiel, sacerdos, filius Buzi, genitus in terra Sarira; in typo Christi filius hominis nuncupatus; hic captiuus cum Ioachim in *Babylonia* ductus, ad concaptiuos prophetauit corripiens eorum offensiones,	*IV Id. Apr. – Ezechielis prophetae, qui a iudice populi Israel apud Babyloniam interfectus, in sepulchro Sem atque Arfaxad est sepultus* [906].

903 Cf. *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 62-63.

904 Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, XLIII, 1-2, ed. C. Chaparro Gómez (Auteurs Latins du Moyen Âge; Paris 1985) 173-175.

905 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 204.

906 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 209.

Ediciones Universidad San Dámaso

Isidorus, *De ortu et obitu Patrum*	**Mart. Usuardo**
et zelo Dei motus cuncta eorum crimina turpitudines arguens; quem dux *populi Israel interfecit*, pro eo quod seueritate uel auctoritate pontificali corriperetur ab eo ob impietate sacrilegii. *Sepultus* autem *est* a populo in agro Maur *in sepulchro Sem et Arfaxat*[907].	
Hieremias, ex tribu sacerdotali ortus, […] *propheta* in gentibus consecratus; […] sed plebis perfidae saeuientis crudelitate adficitur saepe atque ligatur, in carcerem etiam mittitur, proicitur in lacum, ad ultimum *apud Tafnas in Aegyptum a populo lapidatur*. Sepultus in eo loco ubi Pharao rex Aegypti habitauit […][908].	*Kl. Mai. – In Aegypto, Ieremiae prophetae, qui a populo lapidibus obruptus apud Taphnas occubuit*[909].
Esaias filius Amos, non illius prophetae, […] quem Manasses extensum a uertice *per medium secuit* atrocique supplicio excruciatum extincxit. […] *Iacet sub quercu Rogel iuxta decursus aquarum*, quas Ezechias rex Iuda mole constructo terrae exposuerat[910].	*II Non. Iul. – Apud Iudaeam, Esaiae prophetae, qui sectus in duas partes occubuit sepultusque est sub quercu Rogel iuxta transitum aquarum*[911].
Zacharias, de regione Chaldaeorum ualde *senex in terram suam reuersus est*, in qua et mortuus est ac *sepultus iuxta Aggeum* quiescit in pacem[912].	*VIII Id. Sep. – Zachariae prophetae, qui de Chaldea senex in patriam reversus, iuxta Aggeum prophetam iacet conditus*[913].

907 Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, XXXIX, ed. Chaparro Gómez, 167-169.

908 Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, XXXVIII, 1-2, ed. Chaparro Gómez, 165-167.

909 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 221.

910 Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, XXXVII, 1-3, ed. Chaparro Gómez, 163-165.

911 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 262.

912 Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, LI, ed. Chaparro Gómez, 179.

913 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 297.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 281 20/05/19 20:19

Tres pueri, estirpe regia clari, […] *Iacent in Babylonia pariter sub uno specu positi* et magna cum ueneratione sepulti[914].	*XVII Kl. Ian. – Trium puerorum Ananiae, Azariae et Misaelis, quorum corpora apud Babyloniam sub quodam specu sunt posita*[915].

Además de estos elogios un poco más desarrollados, Usuardo mantiene inalterado el elogio del 15 de enero, acerca de Habacuc y Miqueas, proveniente de Floro, y algunas menciones simples que conserva de la tradición precedente: Job, el 10 de mayo; Aarón, el 1 de julio; Oseas (eliminando a Ageo), el 4 de julio; Joel y Esdras, el 13 de julio; Daniel, el 21 de julio; la mención de los Macabeos, el 1 de agosto, según la versión reducida de Adón; Josué y Gedeón, el 1 de septiembre; Moisés, el 4 de septiembre; Abraham, el 9 de octubre, y, finalmente, David, el día 29 de septiembre, al que simplemente añade la indicación topográfica, *Ierosolimis*[916], conforme al texto de 1R 2,10 y Hch 2,29, por ser el lugar donde fue sepultado.

Por último, el monje francés lleva a cabo una corrección de las menciones dobles que se habían ido acumulando: cancela el nombre de Joel del día 6 de julio, que Adón había hecho acompañar a Isaías, provocando un doblete con Joel y Esdras, en la conmemoración del 13 de julio, y deshace la repetición que, desde Floro, se había producido con la doble mención de Daniel, el 21 de julio y el 11 de diciembre, eliminando ésta última.

A estas omisiones, tenemos que sumar la cancelación de la memoria de Lot, el 10 de diciembre, que estaba presente desde el martirologio de Floro y que no volverá a ser recuperado en adelante, y la del profeta Ageo, que deja a Oseas solo el día 4 de julio. En este caso, su actuación quizás esté motivada por el deseo de evitar que se produzca un nuevo doblete, ya que en el nuevo elogio de Zacarías se señala que el profeta tiene su sepultura junto a la de Ageo[917].

914 Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, LIX, 1-2, ed. Chaparro Gómez, 185.

915 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 360.

916 Cf. *Ibidem*, 149.

917 Cf. *Ibidem*, 104.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 282 20/05/19 20:19

3.1.2. ANÁLISIS DE LOS ELOGIOS DEL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 1584/1956

Teniendo presente el desarrollo histórico de las menciones de los diversos personajes del Antiguo Testamento que van progresivamente entrando a formar parte del *corpus* del martirologio, podemos ahora más fácilmente emprender la tarea de analizar los elogios del *Martyrologium Romanum* postridentino. En sus numerosísimas versiones, a lo largo de casi cuatro siglos, éste ha consolidado entre la *editio princeps* de 1584 y la última edición de 1956, con pocas novedades en el tema que nos ocupa, los elogios que estaban ya presentes en la obra de Usuardo, de la que la comisión instituida por el papa Gregorio XIII se servirá como texto base para la reforma del martirologio.

3.1.2.1. Menciones y elogios copiados de los martirologios anteriores

La mayor parte de los personajes bíblicos veterotestamentarios celebrados por el MarR-1956 provienen de la *editio princeps* de 1584. Se trata de un total de 25 elogios. De éstos, un pequeño grupo han sido incorporados tal cual se encontraban en el martirologio de Usuardo, con los únicos añadidos del apelativo *sanctus*, común a todos los elogios, y la localización del personaje, elementos que rara vez se encontraban en Usuardo o sus predecesores.

Por orden cronológico, encontramos, en primer lugar, la mención de Oseas y Ageo, en la que el MarR-1584 recupera la mención de Ageo, procedente de Adón, que Usuardo había eliminado. Le siguen las menciones simples de Joel y Esdras, Daniel, Josué y Gedeón, y el elogio de Zacarías, a las que se han añadido la localización topográfica en la primera edición o en las sucesivas[918].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

918 Indicamos entre corchetes [ ] el mes y el puesto que ocupa el elogio en el martirologio, así como la parte del texto que se encuentra en la última edición, de 1956, y que ha sido añadida posteriormente a la de 1584. Substancialmente, no son grandes variaciones, pero de este modo tenemos ante nuestros ojos la versión completa del martirologio postridentino.

> 4 [julii][919] – [1/2[920]] Sanctorum Osee et Aggaei prophetarum[921].
> 13 [julii] – [2/3] [In Palaestina] sanctorum Joelis et Esdrae prophetarum[922].
> 21 [julii] – [2/3] Babylone sancti Danielis prophetae[923].
> 1 [septembris] – [3] In Palaestina sanctorum Josue et Gedeonis[924].
> 6 [septembris] – [1] [In Palaestina] sancti Zachariae prophetae, qui, de Chaldaea senex in patriam reversus, [ibique defunctus], iuxta Aggaeum prophetam conditus iacet[925].

A éstos se tienen que añadir los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael, el 16 de diciembre, que, con una leve corrección, se trascriben tal y como aparecen en Usuardo, es decir, con la mención de la sepultura que Usuardo tomó del texto de san Isidoro.

> 16 [decembris] – [1/2] [Sanctorum] Trium puerorum, [id est] Ananiae, Azariae et Misaelis, quorum corpora apud Babyloniam sub quodam specu sunt posita[926].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

919 Por comodidad y claridad, transcribimos los días según la numeración actual, dejando de lado la forma romana de nombrar los días del mes. El *Martyrologium Romanum* la ha ya utilizado desde su primera edición hasta el día de hoy, junto a la romana y al cómputo lunar.

920 En el MarR-1956 la mención pasa al segundo puesto. Cf. *Martyrologium Romanum Gregorii Papae XIII iussu editum Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum, quarta post typicam editio iuxta primam a typica editionem anno MDCCCCXXII a Benedicto XV adprobatam, propriis recentium Sanctorum Officiorumque elogiis explecta Sacrae Rituum Congregationis curis impressa* (Romae 1956) 160. En adelante: *MarR-1956*.

921 *MarR-1584*, 195. Oseas y Ageo son los únicos a los que no se da ninguna indicación geográfica, si bien, en el caso de Ageo, se indica el lugar de su sepultura en Palestina al interno del elogio de Zacarías, el 6 de septiembre.

922 *MarR-1584*, 205-206; *MarR-1956*, 169.

923 *MarR-1584*, 216; *MarR-1956*, 177.

924 *MarR-1584*, 266; *MarR-1956*, 218.

925 *MarR-1584*, 273; *MarR-1956*, 223.

926 *MarR-1584*, 386; *MarR-1956*, 314.

Laudemus.indd 284 20/05/19 20:19

3.1.2.2. Modificaciones y ampliaciones al texto de Usuardo

Además de estos personajes, introducidos sin apenas cambios a partir de las fuentes anteriores, fundamentalmente a través de Usuardo, el MarR-1584 modifica 13 elogios, bien ampliando la información acerca del lugar de la sepultura o la datación de la muerte, o bien simplemente calificando en modo más preciso al personaje con alguna característica que le es propia.

Encontramos así, en el caso de los santos Job, Aarón, Moisés, Abraham y David, un primer grupo de menciones breves, a las que se ha añadido alguna otra característica que le es propia al personaje o, además de esto, para precisar, a partir del texto bíblico, la localidad donde vivió (¿y murió?) Job (cf. Jb 1,1; 42,16-17) y el lugar de la muerte de Moisés (cf. Dt 34,1-8).

Mart. Usuardo	**MarR-1584/1956**
VI Id. Mai. – Iob prophetae[927].	*10 [maii] – [2/3]* In terra Hus sancti *Job prophetae,* admirandae patientiae viri[928].
Kal. Iul. – In monte Or, deposicio Aaron sacerdotis primi[929].	*1 [julii] – [2/3] In monte Hor depositio sancti Aaron, primi sacerdotis* ordinis Levitici[930].
II Non. Sep. – Moysi prophetae[931].	*4 [septembris] – [1]* In monte Nebo, terrae Moab, sancti *Moysis,* legislatoris et *prophetae*[932].
VII. Id. Oct. – Abrahae patriarchae[933].	*9 [octobris] – [2/3]* Eodem die memoria sancti *Abrahae, Patriarchae* et omnium credentium Patris[934].

927 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 227.
928 *MarR-1584*, 135; *MarR-1956*, 112.
929 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 259.
930 *MarR-1584*, 192; *MarR-1956*, 158. En MarR-1956: "primi ex ordine Levitico Sacerdotis".
931 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 296.
932 *MarR-1584*, 271; *MarR-1956*, 221.
933 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 317.
934 *MarR-1584*, 312; *MarR-1956*, 254.

Ediciones Universidad San Dámaso

Mart. Usuardo	MarR-1584/1956
V Kal. Ian. – Ierosolimis, David regis[935].	*29 [decembris] – [2] Hierosolymis* sancti *David, Regis* et prophetae[936].

Otro grupo de elogios modifica el texto de Usuardo con la finalidad, fundamentalmente, de precisar o de aportar datos nuevos acerca de la sepultura de los santos, de la veneración de sus sepulcros o de la traslación de sus restos, sirviéndose para ello de las fuentes literarias que Baronio se encargó de precisar en las sucesivas ediciones del *Martyrologium Romanum* en las que trabajó.

Así, encontramos que el elogio que Floro había compuesto para los profetas Habacuc y Miqueas, basado en las *Crónicas* de Beda, es transcrito en el MarR-1584, pero cambiando la datación de la *inventio* de las reliquias de los santos, no ya en tiempos de Arcadio, sino de su padre, Teodosio. Para esta corrección, Baronio explica en sus *Notationes* que se sirve de la *Historia Eclesiástica* de Sozómeno[937], donde se explicitaba que este importante hallazgo bajo el reinado de Teodosio contribuyó en gran medida a la gloria de la doctrina cristiana[938].

Mart. Floro/Usuardo	MarR-1584/1956
XVIII Kal. Feb. – Abbacuc et Micheae profetarum, quorum corpora sub Archadio imperatore divina revelatione reperta sunt[939].	*15 [januarii] – [2/3]* In Judaea sanctorum *Habacuc et Michaeae prophetarum, quorum corpora,* sub Theodosio seniore*, divina revelatione sunt reperta*[940].

935 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 149.

936 *MarR-1584*, 400; *MarR-1956*, 325.

937 Utilizaremos, no la primera edición del Martirologio Romano con las *Notationes*, del 1586, sino una edición un poco posterior, de 1603. Cf. *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum. Accesserunt Notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii Presbytero* (Romae 1586 – Coloniae Agrippinae 1603) 44. En adelante: *Notationes*.

938 Cf. Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, VII,29,1-3, ed. Bidez – Hansen, 345.

939 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 161.

940 *MarR-1584*, 16; *MarR-1956*, 13.

Ediciones Universidad San Damaso

El elogio de Amós, que ya Usuardo había introducido en su martirologio elaborándolo a partir del texto de san Isidoro, *De ortu et obitu Patrum*, viene ampliado recurriendo a la misma fuente isidoriana para añadir la mención de los males sufridos a causa del sacerdote Amasías y la sepultura en el lugar familiar. De este modo, en la línea de Usuardo, pero ampliando la información, el elogio mezcla, por un lado, algunos datos de carácter bíblico, como la indicación del lugar de proveniencia (cf. Am 1,1) y, en un cierto sentido, su enfrentamiento con el sacerdote de Betel, Amasías, (cf. Am 7,10-17). Pero a esto suma las referencias a sus sufrimientos y las circunstancias de su muerte y sepultura, tomadas de la información que encuentra en el mismo san Isidoro[941].

Mart. Usuardo	**MarR-1584/1956**
II Kal. Apr. – Amos prophetae, quem Ozias rex Israel vecte per tempora transfixus necavit, ac postea semivivus patriam devectus ibique sepultus est[942].	*31 [martii] – [1]* Thecue, in Palaestina, sancti *Amos prophetae,* quem Amasias sacerdos frequenter plagis afflixit, et filius eius *Ozias vecte per tempora transfixit; qui postea, semivivus in patriam devectus, ibidem* expiravit*, sepultus*que *est* cum patribus suis[943].

Al texto del Pseudo-Epifanio sobre la vida de los profetas recurren los compiladores del MarR-1584 para ampliar, en este caso, los elogios de Ezequiel y Jeremías[944]. En el primer caso, la fuente le sirve, además de para detallar en modo genérico la crítica del profeta al culto idolátrico del pueblo, sobre todo para precisar la alusión a Sem y Arfasad, los patriarcas postdiluvianos antepasados

941 La cita del *De obitu et ortu Patrum*, en: cf. *supra*, 280.

942 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 204.

943 *MarR-1584*, 92. En el MarR-1956, se encuentra el mismo texto, pero ligeramente cambiado en la sintaxis: "31 [martii] – [1] Thecuae, in Palaestina, sancti Amos Prophetae, qui ab Amasia Sacerdote frequenter plagis afflictus est, atque ab huius filio Ozia vecte per tempora transfixus; et postea, semivivus in patriam devectus, ibidem exspiravit, sepultusque est cum patribus suis.", en: *MarR-1956*, 76.

944 Cf. *Notationes*, 233.277.

Ediciones Universidad San Dámaso

de Abraham (cf. Gn 11,10-26), y el lugar de la sepultura de Ezequiel como lugar frecuente de veneración[945]. En el caso de Jeremías, incluso explicita la fuente utilizada, para resaltar el carácter milagroso, en relación a las mordeduras de serpiente, por el que los fieles acuden a orar y pedir la intercesión del profeta[946].

Mart. Usuardo	MarR-1584/1956
IV Id. Apr. – Ezechielis prophetae, qui a iudice populi Israel apud Babyloniam interfectus, in sepulchro Sem atque Arfaxad est sepultus[947].	*10 [aprilis] – [1] Ezechielis prophetae, qui, a Iudice populi Israël,* quod eum de cultu idolorum argueret, *apud Babyloniam*[948] *interfectus, in sepulcro Sem et Arphaxad* Abrahae progenitorum *sepultus est;* ad quod [sepulcrum,] orationis causa multi confluere consueverunt[949].
Kl. Mai. – In Aegypto, Ieremiae prophetae, qui a populo lapidibus obruptus apud Taphnas occubuit[950].	*1 [maii] – [2/3] In Aegypto* sancti *Hieremiae prophetae, qui, a populo lapidibus obrutus, apud Taphnas occubuit,* ibique sepultus est; ubi [ad cuius sepulcrum] fideles (ut refert sanctus Epiphanius) supplicare consueverunt, indeque sumpto pulvere, aspidum morsibus medentur[951].

945 "Ezechiel propheta […] Sepultus deinde in agro Maur, in monumento Sem et Arphaxad maiorum Abrahami; et hodieque sepulcrum istud visitur spelunca duplici.", en: Pseudo-Epiphanius, *De prophetis*, IX, ed. Migne, 402.

946 "Jeremiae prophetae patria fuit Anathoth; ipse autem Taphnis Aegypti urbe a populo lapidibus opressus interiit. Situs est in eo loco, ubi Pharao quondam domicilium habuit; nam Aegyptii ob acceptum ab illo beneficium summum ei honorem habuerunt. […] Unde ad hoc usque tempus fideles, qui illic sunt, omnes orare in eodem illo loco solent; sumptoque pulvere morsibus aspidum medentur, ac crocodilos fugant.", en: *Ibidem*, VIII, ed. Migne, 399.

947 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 209.

948 La localización ("Apud Babylonem") pasa al inicio del elogio en el MarR-1956 y se añade el título *sanctus* ("Sancti Ezechielis Prophetae").

949 *MarR-1584*, 101; *MarR-1956*, 84.

950 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 221.

951 *MarR-1584*, 125; *MarR-1956*, 103.

Ediciones Universidad San Dámaso

Respecto al profeta Eliseo, el MarR-1584 retoma el elogio que Floro había compuesto a partir del relato de san Jerónimo, y del que Usuardo había cancelado los sucesos milagrosos en torno al sepulcro, para indicar, con una sola frase que resume todo aquello, cómo los demonios temen en presencia de la sepultura del santo profeta[952].

Mart. Usuardo	MarR-1584/1956
XVIII Kal. Iul. – Elisei prophetae, qui apud Samariam Palestinae, ut scribit Hieronimus, situs est, ubi et Abdias propheta quiescit[953].	*14 [junii] – [2] Samariae in Palaestina sancti Elisaei prophetae,* cuius sepulcrum daemones perhorrescere *sanctus Hieronymus scribit; ubi et Abdias propheta quiescit*[954].

Con la finalidad de situar a los personajes en la época en la que sufrieron el martirio, los compiladores del MarR-1584 añaden el nombre del gobernante correspondiente: el rey Manasés, en el caso de Isaías, y Antíoco IV Epífanes, para los mártires Macabeos. El primero de ellos era ya mencionado en el texto de san Isidoro como responsable de la muerte del profeta[955], así como en el Pseudo-Epifanio, con el que el elogio encuentra un notable paralelo[956]. La ampliación del elogio del 1 de agosto, por su parte, además del fundamento bíblico en la mención del rey Antíoco (cf. 2M 7), que se podía encontrar ya precedentemente en

952 El texto de san Jerónimo y el elogio de Floro, en: cf. *supra*, 275.

953 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 246.

954 *MarR-1584*, 174. En el MarR-1956, se encuentra el mismo texto, pero cambiado en la sintaxis: "14 [junii] – [2] Samariae, in Palaestina, sancti Elisaei Prophetae, cuius sepulcrum, ubi et Propheta quiescit Abdias, a daemonibus perhorresci sanctus Hieronymus scribit", en: *MarR-1956*, 143.

955 Cf. *supra*, 281. El hecho no encuentra un apoyo bíblico explícito, a no ser que se quiera considerar basado en el texto de 2R 21,16, donde, entre las depravaciones cometidas por el rey de Judá, se cuenta que "Manasés derramó también sangre inocente en tan gran cantidad que llenó Jerusalén de punta a cabo", y en la alusión de Hb 11,37 a los antiguos mártires, alguno de los cuales fueron "aserrados".

956 "Isaias propheta filius Amos, patria Hierosolymitanus, ex tribu Juda, a Manasse rege Juda interfectus, et in duas partes sectus sub Rogelis quercu sepultus est, ad aquarum transitum, quas imposito aggere Ezechias obstruxerat.", en: Pseudo-Epiphanius, *De prophetis*, VII, ed. Migne, 398.

Ediciones Universidad San Dámaso

algunos manuscritos del martirologio jeronimiano de la segunda familia[957], tiene en cuenta la traslación de las reliquias a la iglesia romana de san Pedro *ad Vincula*.

Mart. Usuardo	MarR-1584/1956
II Non. Iul. – Apud Iudaeam, Esaiae prophetae, qui sectus in duas partes occubuit sepultusque est sub quercu Rogel iuxta transitum aquarum[958].	*6 [julii] – [2] In Judaea*[959] sancti *Isaiae prophetae, qui,* sub Manasse Rege, *sectus in duas partes occubuit, sepultusque est sub quercu Rogel iuxta transitum aquarum*[960].
Kal. Aug. – Antiochiae, natalis sanctorum Machabaeorum[961]. **Mart. Floro:** *Kal. Aug. – Antiochiae natale sanctorum Machabaeorum septem fratrum cum matre sua*[962].	*1 [augusti] – [2] Antiochiae passio sanctorum* septem fratrum *Machabaeorum* [Martyrum], cum matre sua, qui passi sunt sub Antiocho Epiphane Rege. Eorum reliquiae Romam translatae, in eadem ecclesia sancti Petri ad Vincula conditae fuerunt[963].

El profeta Samuel, por su parte, ve completado el elogio que Floro había escrito y que Usuardo había resumido a partir del *Contra Vigilantium* de Jerónimo, a propósito del traslado de sus reliquias, para precisar la ciudad y el lugar donde reposan. Para ello, Baronio[964] apunta que se han basado en el testimonio de Teodoro el Lector[965], lector de la iglesia de Santa Sofía, en Constantinopla,

957 Cf. *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. Delehaye, 408.

958 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 262.

959 En el MarR-1956 la localización se hace más precisa: "Hierosolymis".

960 *MarR-1584*, 197; *MarR-1956*, 162.

961 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 276.

962 *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus*, ed. Dubois – Renaud, 140.

963 *MarR-1584*, 229; *MarR-1956*, 187.

964 Cf. *Notationes*, 527.

965 "Eiusdem Arcadii temporibus, Attico patriarchatum obtinente, allatae sunt Constantinopolim reliquiae sancti Samuelis, et depositae sunt in ecclesia eiusdem prophetae, prope Septimum, ante diem duodecimus Kalendas Julii.", en: Theodorus Lector, *Excerpta ex Ecclesiastica Historia*, II,64, ed. J.-P. Migne (PG 86/I; Paris 1865) 214.

Ediciones Universidad San Dámaso

donde se señala que las reliquias del santo fueron trasladadas a esta ciudad, y allí depositadas en una iglesia dedicada en su honor, *prope Septimum*, es decir, cerca de la iglesia que, anteriormente, el emperador Justiniano había construido dedicada a san Juan Bautista, y que era conocida popularmente con el nombre de *Hebdomón* (o *Septimus*, en latín) por hallarse en uno de los suburbios cercanos a la capital, así llamado por estar a unas siete millas de la ciudad[966].

Mart. Usuardo	**MarR-1584/1956**
XIII Kal. Sep. – Samuelis prophetae, cuius sacra ossa, ut Ieronimus scribit, Augustus Archadius de Iudea transtulit Thraciam[967].	*20 [augusti] – [2/4]* In Judaea sancti *Samuelis prophetae, cuius sacra ossa, ut* beatus *Hieronymus scribit, Arcadius Augustus* Constantinopolim *transtulit,* et prope Septimum collocavit[968].

3.1.2.3. Novedades introducidas por el *Martyrologium Romanum*

Un último grupo de santos contenidos en el MarR-1584 corresponde a las innovaciones. Se trata, en primer lugar, de los nombres de los profetas que faltaban para completar la lista de los profetas menores (Malaquías, Jonás, Abdías, Nahum y Sofonías), buscando de este modo que todos estuviesen representados en el martirologio. Todos los profetas, como hemos ido viendo, habían sido progresivamente incorporados por los diversos autores, de modo que los compiladores del MarR-1584 simplemente tratan de finalizar el trabajo redactando simples menciones en las que, junto al nombre, se da únicamente una indicación topográfica.

966 Procopio de Cesarea informa acerca de este barrio y de las iglesias que el emperador Justiano había mandado construir allí, en: Procopius Caesariensis, *De Aedificiis Justiniani*, I,4,28; 8,15, ed. H.B. Dewing – G. Downey (LCL 343; Londres ^{5}1996) 54-55; 72-73.

967 *Le Martyrologe d'Usuard*, ed. Dubois, 286.

968 *MarR-1584*, 251; *MarR-1956*, 204.

Ediciones Universidad San Dámaso

14 [januarii] – [2/3] In Judaea sancti Malachiae prophetae[969].
21 [septembris] – [2] In terra Saar sancti Jonae prophetae, qui sepultus est in Geth[970].
19 [novembris] – [2/3] Samariae, in Palaestina, sancti Abdiae prophetae[971].
1 [decembris] – [1] [Sancti] Nahum prophetae in Begabar quiescentis[972].
3 [decembris] – [2] In Judaea sancti Sophoniae prophetae[973].

Todos han recibido la datación a partir del Sinaxario de Constantinopla, que los celebra el mismo día, como señala Baronio[974], a excepción de Malaquías, que ha sido colocado el 14 de enero sin un criterio determinado, si bien la fecha en que lo recuerdan los griegos era conocida, el 3 de enero[975]. Las indicaciones topográficas en ocasiones son de carácter genérico (*In Judaea*), como en el caso de Malaquías y Sofonías, pero también se sirven del texto del Pseudo-Epifanio, en el caso de Nahum[976], y de la mezcla entre la información que éste proporciona y la que ofrece san Isidoro, en el elogio de Jonás[977]. Respecto al profeta Abdías, simplemente se ha tomado la información que ya aparecía en el elogio del profeta Eliseo, donde, con la misma localización (*Samariae, in Palaestina*), se indica que ambos profetas reposan en el mismo lugar.

969 *MarR-1584*, 15; *MarR-1956*, 12.
970 *MarR-1584*, 292; *MarR-1956*, 237.
971 *MarR-1584*, 357; *MarR-1956*, 290.
972 *MarR-1584*, 370; *MarR-1956*, 301.
973 *MarR-1584*, 372; *MarR-1956*, 303.
974 Cf. *Notationes*, 603.735.756.759; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 63-64. 235-236. 269.275.
975 Cf. *Notationes*, 42; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 367-368.
976 "Postremo Nahum in pace mortuus in patria sua Begabare sepultus est", en: Pseudo-Epiphanius, *De prophetis*, XVII, ed. Migne, 410.
977 "Itaque in agro Saar, ubi domicilium elegerat, mortuus est", en: *Ibidem*, XVI, ed. Migne, 410; "Ionas, […] qui fuit de Geth, quae est in Opher; […] cuius sepulcrum in quodam urbium Geth uiculo demonstratur, quo est in secundo miliario a Saphorim in itinere quo pergitur Tiberiadim.", en: Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, XLV, 1-2, ed. Chaparro Gómez, 175-177. En el texto de 2R 14,25 se habla de un «profeta Jonás, hijo de Amittay, el de Gat de Jéfer (Vulg.: *qui erat de Geth, quae est in Opher*)".

Ediciones Universidad San Dámaso

Además de las menciones que completan el grupo de los profetas menores, la memoria del profeta Elías aparece también como una novedad en el MarR-1584:

20 [julii] – [2/3] In monte Carmelo, sancti Eliae prophetae[978].

Puesto que la tradición bíblica respecto al final de la vida del profeta no se relaciona a un lugar, sino que se narra su ascensión a los cielos en un carro de fuego (cf. 2R 2,11-12), la localización que se le otorga en el elogio (*In monte Carmelo*) lo vincula a la Orden Carmelitana, cuya fundación se relaciona con este monte y con la presencia allí del profeta durante su vida (cf. 1R 18,20-46). De hecho, Elías era celebrado, todavía sin carácter generalizado ni obligatorio, en algunas provincias de la Orden el 17 de junio, pero ya se encuentra por primera vez al 20 de julio, como en la tradición griega[979], en el santoral del Misal Carmelitano de 1551, pocos decenios antes de la redacción del MarR-1584[980].

Un último dato que merece la pena señalar, si bien tan solo afecta a la posición del elogio al interno del día, son los cambios introducidos en las *Variationes* de 1960 a la edición del MarR-1956. La única modificación que interesa a nuestro tema afecta al elogio del 1 de agosto, por el cual la conmemoración de los mártires Macabeos pasa al primer puesto al trasladar la memoria de la Dedicación de san Pedro *ad Vincula* a la última posición[981].

3.1.2.4. Conclusiones

A la luz de este análisis, vemos cómo el MarR-1956, vigente hasta la publicación del MarR-2001, continúa sin grandes cambios la línea de los martirologios medievales, siendo especialmente deudor del martirologio de Usuardo. En lo que se refiere a los santos del Antiguo Testamento, a aquél ha

978 *MarR-1584*, 214-215; *MarR-1956*, 176.

979 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 831-832.

980 Cf. Zimmermann, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel*, XXI.

981 Cf. Sacra Congregatio Rituum, "Variationes in Martyrologio Romano", 724.726.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 293 20/05/19 20:19

añadido fundamentalmente el título de "santo" a cada personaje, así como la indicación del lugar. De hecho, para la comisión encargada del MarR-1584 el mayor interés, por lo que respecta a esta categoría de santos, fue tratar de fijar el lugar de sepultura y, en su caso, la tradición acerca del martirio a partir de las fuentes literarias disponibles. Esta finalidad se apunta ya en Floro, se desarrolla sobre todo con Usuardo y el MarR-1584 la implementa. Por un lado, esta línea no hace sino continuar la tradición más genuina, que es aquella de señalar el *locus* como una de las características propias del martirologio, pero, por otro lado, hemos visto cómo esa información busca poner de relieve el carácter milagroso que, según las fuentes literarias utilizadas, se le atribuye al sepulcro, como es el caso de los profetas Ezequiel, Jeremías y Eliseo. Por lo demás, las ediciones posteriores del MarR-1584 no añaden sino ligerísimas modificaciones textuales.

3.2. CONTENIDO Y ESTRUCTURA DEL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 2004

En la presentación de la *editio typica* del *Martyrologium Romanum* que el Card. Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Jorge A. Medina Estévez, y el Secretario, Francesco Pio Tamburrino, hicieron ante los medios el 3 de octubre de 2001, el primero recordaba cómo la veneración a los santos que se realiza por medio de este nuevo libro litúrgico se inserta en el culto a la Trinidad divina, que es siempre fuente y origen de todo bien y de toda santidad[982]. Precisamente por su carácter de libro litúrgico, el Secretario recordó en su intervención que el Martirologio contiene

982 "Quando la Chiesa ricorda i santi e nutre verso di loro un senso di venerazione, non toglie a Dio l'onore a Lui dovuto, ma Gli rende grazie per la vittoria della grazia nei suoi figli che hanno dato testimonianza di santità. L'onore tributato ai santi è in definitiva la riconoscenza dell'azione della grazia, magnifica e splendente, in questi figli del Padre, membra di Cristo e templi dello Spirito Santo. Il culto dovuto ai santi, che mai può essere confuso con l'adorazione, la quale è dovuta a Dio Uno e Trino, non debe essere distaccato dal culto offerto a Dio, fonte e origine di ogni bene.", en: J. A. Medina Estévez, "Presentazione dell'Em.mo Cardinale Prefetto": *Not.* 37 (2001) 386.

Ediciones Universidad San Dámaso

los elementos rituales para una celebración que tiene como finalidad no simplemente comunicar noticias de diversos personajes, "sino la de *celebrar* la santidad de Cristo y de sus santos y anunciar a los cristianos que 'ya no son extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios' (Ef 2,19), llamados a proclamar las maravillas de Cristo en sus siervos y a imitar sus ejemplos"[983].

Por ello, antes de entrar en el análisis de los elogios de los santos que afectan a nuestro trabajo, parece conveniente presentar brevemente el contenido del *Martyrologium Romanum*, en cuanto libro litúrgico, y la estructura que éste propone para su celebración, pues no debemos olvidar que los elogios que después analizaremos se orientan a su lectura en un contexto litúrgico que no debemos perder de vista.

3.2.1. CONTENIDO DEL MARTIROLOGIO

Siguiendo la división funcional que establece Silvano Maggiani[984], podemos distinguir tres partes al interno del Martirologio que, si bien no están indicadas como tal en el libro, permiten considerar su contenido, en una primera parte, desde el punto de vista teológico, pastoral y rubrical, y, en las dos secciones siguientes, desde el punto de vista ritual. La primera sección está compuesta por los Decretos de promulgación de la *editio typica* y la *editio typica altera*, los *Praenotanda* y la explicación referente al calendario lunar[985]; la segunda, de una serie de capítulos acerca de la celebración y algunos de sus contenidos[986] y, la tercera parte, del martirologio propiamente dicho, o sea, del conjunto de los elogios distribuidos a lo largo del año[987]. El libro se completa con un índice alfabético de los santos y beatos con la referencia del día en que son conmemorados

983 F. P. Tamburrino, "Presentazione dell'Ecc.mo Arcivescovo Segretario. 'Martyrologium Romanum': aspetti tecnici della 'Editio Typica'": *Not.* 37 (2001) 396. La traducción es nuestra.

984 Cf. Maggiani, "Celebrare con il *Martirologio Romano*", 55-56.

985 Cf. *MarR-2004*, 5-26.

986 Cf. *Ibidem*, 27-74.

987 Cf. *Ibidem*, 75-694.

Ediciones Universidad San Dámaso

y la numeración que les corresponde al interno de los elogios de ese día, seguido de la indicación del año o del siglo en que murieron puesto entre paréntesis[988].

3.2.1.1. Elementos de carácter teológico-pastoral y rubrical

El libro se abre, como es habitual en los libros reformados, con los Decretos de promulgación de las dos ediciones que ha habido hasta el momento, en 2001 y 2004. Le siguen los *Praenotanda*, una introducción de carácter teológico-pastoral que, a lo largo de 42 parágrafos divididos en seis partes, desarrolla tanto los aspectos doctrinales referidos a la santidad y la veneración de los santos en la Iglesia como los propiamente litúrgico-pastorales, orientados a señalar la naturaleza del Martirologio como libro litúrgico y a mostrar cómo y cuándo utilizarlo, así como los criterios para las eventuales adaptaciones[989]. Las seis partes tratan los siguientes puntos:

a) La primera parte (*De sanctitate in oeconomia salutis*) toma de LG 40 el principio de la vocación universal a la santidad (nº 1-3) e ilustra el sentido de ésta tanto en el misterio de Cristo (nº 4) como en la vida de la Iglesia (nº 5-6).

b) La segunda (*De sanctorum memoria seu veneratione*), expone el aspecto cristológico de la vida de los santos (nº 7-12), los principios fundamentales que rigen el culto de los santos (nº 13-16) y el ejercicio de la comunión de los santos que tiene lugar en la celebración litúrgica (nº 17-19).

988 Cf. *Ibidem*, 695-884. Con este índice único se ha querido no sobrepasar el límite entre libro litúrgico y obra de consulta. No obstante, se proyectaba la elaboración de un volumen de subsidio que contuviese índices más articulados y reenvíos complementarios, con una ordenación múltiple de los santos y beatos por apellido, categoría, título litúrgico, así como por meses, siglos y áreas geográficas, y también un inventario topográfico de los nombres de los lugares e, incluso, un catálogo de fuentes hagiográficas. Cf. Tamburrino, "Presentazione", 395. Sin embargo, a día de hoy, nada de todo esto ha sido llevado a cabo.

989 Cf. M. Lessi-Ariosto, "Martirologio Romano: comprendere i 'Praenotanda'", 203-215; Idem, "Le 'Premesse' del Martirologio", 47-62.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 296 20/05/19 20:19

c) La tercera (*De Martyrologio Romano*), inicia afirmando la índole y la naturaleza litúrgica de este libro (nº 20-21) y su reforma en el contexto de la renovación litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II (nº 22-23)[990]. Además, se explica la relación que el Martirologio tiene con los otros libros litúrgicos (nº 24-26) y el elenco de santos y beatos que los componen (nº 27-29).

d) La cuarta parte (*De Martyrologii usibus*) presenta los principios relativos a la celebración de los santos y los beatos (nº 30-34) y los que conciernen a la lectura del Martirologio (nº 35-36).

e) La quinta (*De Propriis Martyrologii*), indica los principios sobre los cuales se deberán llevar a cabo los Propios del Martirologio o los apéndices al mismo (nº 38-39).

f) Finalmente, la sexta parte (*De aptationibus quae Conferentiis Episcoporum competunt*) explica las competencias que conciernen a las Conferencias Episcopales en lo referente a las adaptaciones del Martirologio (nº 40-42).

Ediciones Universidad San Dámaso

990 Según Lessi-Ariosto, reivindicando el carácter de libro libro litúrgico, el Martirologio, por un lado, no se presenta simplemente como un elenco de mártires y santos, con el añadido del lugar del martirio o del culto, dispuesto según los días del calendario, como lo era el martirologio jeronimiano, sino un elenco que, además de los elementos típicos de los calendarios históricos, tiene en cuenta el Año Litúrgico y el Calendario (cf. nº 23-24), la celebración del misterio de Cristo (cf. nº 24) y la posibilidad de la celebración litúrgica de los santos que figuran en un determinado día (cf. nº 25-26). Pero además, por otro lado, se responde así a aquellos que dudan que el Martirologio pueda seguir considerándose un libro litúrgico y que, incluso, opinan que, con la supresión de la Hora de Prima, el mismo Vaticano II deja de considerarlo como tal. Cf. Lessi-Ariosto, "Martirologio Romano: comprendere i 'Praenotanda'", 214. De esa opinión era, p. ej., Scicolone, que, antes de que fuese publicado, afirmaba: "La riforma del Vaticano II non lo considera più un libro litúrgico, anche se è inminente una nuova revisione", en: I. Scicolone – C. Cibien, "Libri liturgici", en: Sartore – Triacca – Cibien, *Liturgia*, 1017; o Piazzi, que, una vez publicado, en la presentación de la *editio typica*, afirma, a propósito de la reforma del libro: "L'operazione ( ) dal punto di vista litúrgico può sembrare inutile, perché al di fuori delle comunità religiose nessuno ai nostri giorni legge più il *Martirologio*", en: Piazzi, "Il nuovo *Martyrologium Romanum*", 73.

A los *Praenotanda* sigue la explicación acerca de cómo se calcula el día de la luna y las tablas con los números aúreos, las epactas y las letras del Martirologio que permiten efectuar ese calculo. Este anuncio del día correspondiente al calendario lunar se ha conservado para enunciar el día al inicio de la celebración, junto al uso moderno y al romano (con la división interna de los meses en calendas, nonas e idus), por diversos motivos[991]. En primer lugar, porque el cómputo lunar constituye la base no sólo del calendario judío, sino también de algunas Iglesias cristianas que viven en países donde aquél es utilizado para el calendario civil, como en Vietnam, China, Malasia o parte de Corea. También en el Islam se sigue el calendario lunar. Pero, sobre todo, como viene expresamente indicado:

> La importancia del cómputo del día lunar resalta porque la máxima solemnidad de la Pascua, con la Cuaresma que le precede y el tiempo pascual que le sigue, depende del plenilunio posterior al equinoccio.
>
> Por eso, […] se conserva el cómputo lunar, para que resplandezca la peculiar vinculación entre el pueblo del Antiguo y el del Nuevo Testamento, incluso en la celebración del misterio pascual[992].

Maggiani ha calificado de "preciosa" esta doble motivación de conservar el anuncio del día lunar porque en ella resuena la sensibilidad dialógica de la Declaración *Nostra Aetate* y la dialógico-comunional del Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*[993].

3.2.1.2. Contenidos orientados a la celebración

A este apartado siguen las diversas estructuras rituales, según se celebre dentro o fuera de la Liturgia de las Horas, que acompañan la lectura de los

991 Cf. TAMBURRINO, "Presentazione", 394. Por su parte, Lameri habla del Martirologio como un "libro liturgico *sui generis*, al confine tra rituale e raccolta di informazione storico-agiografiche", en: LAMERI, "Letture bibliche nel Martirologio", 217.

992 *MarR-Esp*, 30. Cf. *MarR-2004*, 23.

993 Cf. MAGGIANI, "Celebrare con il *Martirologio Romano*", 57-58.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 298 20/05/19 20:19

elogios de los santos que se conmemoran en un determinado día y que expondremos detenidamente poco más adelante.

Otro capítulo está dedicado al texto de los elogios que se tienen que proclamar con motivo de las celebraciones móviles. Puesto que no ocupan una fecha fija del año, sino que cambia cada año, el libro las agrupa en este capítulo, previendo que se diga cada una de ellas antes de los elogios del Martirologio correspondientes al día en que ese año se celebra, después de haber indicado el día y el mes[994].

A continuación, vienen tres capítulos que contienen, respectivamente, un conjunto de 65 lecturas breves para proclamar en la celebración, después de la lectura de los elogios correspondientes al día, otro grupo de 37 oraciones y los tonos para el canto de los elogios. A diferencia del grupo de las oraciones, que se proponen para que se elija una cualquiera de ellas, las lecturas breves vienen distribuidas según el *Proprium de Tempore* (nº 1-21), el *Proprium Sanctorum*, para 15 fiestas concretas (nº 22-36) y un grupo de lecturas organizadas según los diversos *Communia* (nº 37-58)[995].

3.2.1.3. Los elogios para cada día del año

El grueso del libro lo constituye el texto del martirologio propiamente dicho, es decir, los elogios distribuidos a lo largo de los días y meses del año[996], comenzando por el 1 de enero, como en el *Martyrologium Romanum* precedente y como hiciese ya Beda el Venerable en la composición de su obra[997]. Para cada día del año, el Martirologio presenta el elenco de los santos de los

994 Cf. *MarR-2004*, 33-37.

995 El análisis de este capítulo dedicado a las lecturas breves ha sido realizado por Lameri, en: cf. Lameri, "Letture bibliche nel Martirologio", 217-227.

996 A la *editio typica* del 2001, que contenía un total de 6538 voces, la *editio altera* de 2004 añadió otros 117 santos o beatos, distribuidos en 114 nuevos elogios. Cf. Tamburrino, "Presentazione", 391; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, "Variationes in Martyrologium Romanum inductae (Editio typica altera)": *Not.* 41 (2005) 36.

997 El propio Martirologio habla de una "inveterada costumbre tradicional" (*ex inveterata et usitata traditione*), en: *MarR-2004*, Praen. nº 23.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 299 20/05/19 20:19

que se conoce la fecha de la memoria litúrgica, coincidente normalmente con el *dies natalis*, el día de la muerte, es decir, el momento de entrada definitiva en la vida divina en Cristo. El catálogo procede, al interno de cada día, según una numeración que distribuye las menciones en un orden cronológico[998], con la única excepción de los santos del Calendario general del Rito Romano, cuyo elogio, en virtud de su importancia universal, viene siempre colocado al principio de la lista y distinguido gráficamente por medio de letras de mayores dimensiones que el resto[999]. En estos casos, viene también indicada, en primer lugar, el grado de celebración correspondiente (*sollemnitas*, *festum*, *memoria*), si bien en el caso de memorias *ad libitum*, el elogio comienza directamente con el nombre del santo. Como se indica en los *Praenotanda*, en los días en que el Calendario general no prescriba ninguna celebración y no lo impida la concurrencia del domingo o la prioridad del tiempo litúrgico, está permitido celebrar, *iusta de causa*, como memoria libre, el Oficio divino y la misa de alguno de los santos presentes en la lista para ese día en el Martirologio[1000].

Siguiendo la tradición, la mención del nombre de los santos o beatos viene acompañada del elogio, que se trata de una breve noticia que, junto con la mención del lugar de la muerte, la calificación de santo o de beato y el título litúrgico que caracteriza al personaje (profeta, apóstol, mártir, obispo, virgen, abad, religioso, viuda, etc.), busca poner de relieve su actividad y su carisma particular. No se trata tanto de una breve biografía ni de una crónica de su vida, sino de una evocación de su figura mediante una descripción sucinta y esencial que deje traslucir la riqueza de su personalidad, de modo que trata de inspirarse en el criterio formal de simplicidad que es propio de la liturgia romana.

Ediciones Universidad San Dámaso

998 Cuando el número del santo (y de todos los beatos) está acompañado de un asterisco, significa que el santo recibe solamente un culto local, como se indica en: *MarR-2004*, Praen. nº 29. Por esta razón, estos santos y beatos solamente se leen en las diócesis o en las familias religiosas a las que ha sido concedido el culto. Cf. *MarR-2004*, 30, nº 11.

999 Cf. Tamburrino, "Presentazione", 392; Fusco, "Il nuovo 'Martyrologium Romanum': considerazioni", 77; Barba, "Il Martirologio, per fare memoria", 222.

1000 Cf. *MarR-2004*, Praen. nº 26.30.

Desde este criterio se debe interpretar la reducción, y en ocasiones incluso el abandono, de todo tipo de indicaciones cronológicas que eran típicas en los martirologios medievales, tales como la mención de un rey, un emperador, un juez o un gobernador[1001]. Se han suprimido también las alusiones a los Papas, cuando simplemente eran citados como punto de refencia cronológico, y las menciones de todo lo referente a la gloria póstuma de los santos, sus milagros o el destino de sus reliquias. Todo ello se ha tratado de sustituir con elementos referidos a la forma de santidad vivida por el santo y su significado para la Iglesia[1002]. A este criterio de concisión suple, al menos en parte, el orden cronológico de distribución de los santos al interno de cada día[1003].

Un particular cuidado se observa, sin embargo, en las referencias a los nombres geográficos, con los que se menciona no solamente el nombre del topónimo vinculado a la memoria y, en particular, a la muerte del santo, sino también el de la región o el territorio más amplio en el que ese lugar estaba situado en la época de la que se habla. De este modo, en cierto modo, se puede apreciar el contraste entre la sucesión de los efímeros reinos humanos y la estabilidad del Reino de Cristo Salvador, que se manifiesta en sus santos[1004].

Ediciones Universidad San Damaso

1001 Aún así, se han conservado los nombres de los emperadores romanos o de los reyes que autorizaron algunas de las persecuciones más importantes. Cf. Tamburrino, "Presentazione", 393.

1002 Cf. *Ibidem*, 393-394; Fusco, "Il nuovo 'Martyrologium Romanum': considerazioni", 77-82; Barba, "Il Martirologio, per fare memoria", 223.

1003 Cf. Fusco, "Il nuovo 'Martyrologium Romanum': considerazioni", 80. Sin embargo, esta imprecisión ha sido criticada por algunos, como Piazzi, que consideran que "La preocupazione di ridurre al minimo le coordinate cronologiche (evitando re, imperatori e papi) e il non aver inserito l'anno o il secolo della morte nei singoli elogi, rende la lettura del tutto a-storica, priva di coordinate temporali. Sembra que i santi siano entità senza tempo.", en: Piazzi, "Il nuovo *Martyrologium Romanum*", 76. La edición española del Martirologio Romano ha tratado de suplir esta dificultad añadiendo, en color rojo y al final de cada elogio, un paréntesis con la indicación cronológica que se encuentra en el índice.

1004 Cf. Barba, "Il Martirologio, per fare memoria", 223.

3.2.2. ESTRUCTURA DE LA CELEBRACIÓN

La publicación del *Martyrologium Romanum* responde al deseo del Concilio Vaticano II, que en SC 25 pide la revisión de los libros litúrgicos. Pero, además, la reflexión acerca del modo de comprender la liturgia pide necesariamente que ésta se refleje en el modo de celebrar. Por ello, en los *Praenotanda* se acompaña también la motivación teológica y pastoral de la celebración de los santos[1005]:

> La celebración litúrgica, como manifestación y actualización del amor de la Iglesia a Jesucristo, su Esposo, cuyo misterio total desentraña y rememora a lo largo del año, también se ocupa del culto de los santos. […] el misterio de Cristo y el culto de los santos se unen mutuamente[1006].

3.2.2.1. El doble *Ordo lectionis Martyrologium*

El Martirologio, después de haber precisado en los *Praenotanda* el cuándo, el dónde y el cómo tiene lugar la lectura[1007], propone dos formas rituales para su lectura diaria: la primera, dentro de la Liturgia de las Horas, y la segunda, fuera.

La propuesta para la lectura en la Liturgia de las Horas tiene lugar en el coro, lugar considerado preferentemente para esta celebración litúrgica (*laudabiliter*)[1008], y al término de las Laudes, después de la oración conclusiva. De este modo, se sigue la práctica tradicional que asignaba la lectura a la Hora de Prima, en el contexto del ofrecimiento del trabajo, aspecto que también las preces de Laudes han asumido desde que Prima quedó suprimida. No obstante, *nihil obstat* que la lectura se añada a cualquiera de las horas de la Hora

1005 Cf. *Ibidem*, 224.
1006 *MarR-Esp*, 25. Cf. *MarR-2004*, Praen. nº 24; cf. también nº 7-19.
1007 Cf. *MarR-2004*, Praen. nº 35-37.
1008 Cf. *Ibidem*, Praen. nº 36.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 302 20/05/19 20:19

intermedia, si se considera oportuno por alguna razón (*Si autem hoc minime oportere videtur*)[1009].

Por su parte, para la lectura fuera de la Liturgia de las Horas, no se habla del momento más adecuado, sino que se hace mención del lugar en el que se reúne la asamblea: el coro, el capítulo o la mesa[1010].

3.2.2.2. Partes del rito

Desde el punto de vista celebrativo, el rito comprende cinco partes:

a) Anuncio del día: cuando la celebración tiene lugar dentro de la Liturgia de las Horas, éste se hace después de la oración conclusiva de la hora correspondiente, mientras que, si hace fuera, comienza directamente por la mención del día correspondiente, siempre el día sucesivo al día en curso. El Martirologio prevé tres modos diversos para este anuncio del día: según el uso moderno, con la indicación del día y el mes, y también, *ad libitum*, según el antiguo calendario romano, que sitúa los días en referencia a las calendas, las nonas y los idus de cada mes, y según el calendario lunar.

1009 Cf. *Ibidem*, 29, nº 5. Lo que no se considera es la celebración durante las Vísperas, ya que esta hora no ha sido nunca el momento de la lectura, debido a que, como se anuncian los santos del día siguiente, a esa hora podría darse que se esté ya celebrando el santo que se anuncia. Cf. Tena, "El Martirologio Romano en la pastoral litúrgica", 346.

1010 Cf. *MarR-2004*, 31, nº 13. Es evidente que se sigue pensando en una celebración fundamentalmente pensada para comunidades monásticas, religiosas o canonicales, ya que, en el primer caso, se habla del "coro" y, en el segundo, del "capítulo" como lugares en los que ésta tiene lugar. Tena observa esta precisación pero propone la conveniencia de que se extienda al conjunto de los fieles: "Ciertamente, es probable que el Martirologio sea asumido sobre todo en las comunidades religiosas; pero creo que la pastoral litúrgica debe hacer un esfuerzo para que el Martirologio traspase las puertas de las parroquias y las familias.", en: Tena, "El Martirologio Romano en la pastoral litúrgica", 346. Por su parte, Cibien reconoce que ciertamente "così com'è il Martyrologium è difficilmente utilizzabile in un normale ambito parrocchiale", pero, no obstante, busca ofrecer algunas pistas pastorales que ayuden a una más amplia difusión. Cf. Cibien, "È pensabile un uso 'pastorale' del Martirologio?", 256-258. También Maggiani, comentando la estructura de la celebración, sugiere algunas observaciones de carácter pastoral, en: cf. Maggiani, "Celebrare con il *Martirologio Romano*", 58-61.

Ediciones Universidad San Damaso

Laudemus.indd 303 20/05/19 20:19

b) Lectura de los elogios: a continuación, se leen los elogios del día, que se concluyen con el versículo conclusivo *Pretiosa in conspectu Domini. Mors Sanctorum eius*[1011]. En el caso de las celebraciones móviles, éstas se enuncian también el día precedente, antes de los elogios correspondientes, excepto el elogio del Domingo de Pascua, que se lee en el mismo Domingo y se hace antes del anuncio del día y de la lectura de los elogios del día siguiente. Por su parte, el Jueves, el Viernes y el Sábado Santos se omite la lectura del Martirologio[1012]. En los *Praenotanda* se especifica, subrayando el carácter litúrgico del libro, que no es de extrañarse que los elogios de los santos sean, en general, breves y esenciales, ya que su finalidad no es la de presentar un tratado de ascética o de historia de la Iglesia como familia de los santos, sino simplemente el de utilizar un procedimiento más de carácter alusivo o evocativo, poniendo delante de los fieles la(s) característica(s) fundamental(es) del santo, de modo que suscite su instintiva reflexión acerca de la multiforme santidad vivida en la Iglesia[1013].

c) Lectura de la Palabra de Dios: a la lectura de los elogios puede seguir (*sequi potest*) una breve lectura de la Palabra de Dios, seguida de la aclamación *Verbum Domini. Deo gratias*. La lectura breve para esta proclamación, *ad libitum*, de la Palabra se toma, como ya vimos, del capítulo que contiene el elenco de los 65 pasajes bíblicos, excluidos los textos evangélicos. De éstos, 28 pertenecen al Antiguo Testamento, con una especial preferencia por los libros sapienciales, y 37 al Nuevo, sobre todo textos escogidos de las cartas de san Pablo.

1011 El Martirologio renovado ha omitido la fórmula, que proviene de Usuardo, con la que se concluía la lectura de los elogios en el Martirologio preconciliar: "Et alibi aliorum plurimorum sanctorum Martyrum et Confessorum, atque sanctarum Virginum" y la respuesta: "Deo gratias", en: *MarR-1956*, CIII.

1012 Cf. *MarR-2004*, 30, nº 7-8.

1013 Cf. *Ibidem*, Praen. nº 27; Barba, "Il Martirologio, per fare memoria", 225.

Ediciones Universidad San Dámaso

Las lecturas previstas en las secciones dedicadas al *Proprium de Tempore* y al *Proprium Sanctorum* son más ricas y coherentes con los principios teológicos enunciados en los *Praenotanda* acerca de la santidad y la veneración de los santos, ya que la selección de textos trata de privilegiar la referencia al misterio de Cristo y de presentar la santidad cristiana, antes incluso que como ejercicio de virtud, como participación al misterio pascual del Señor. Sin embargo, las lecturas destinadas a los *Communia* son más limitadas en variedad de temas bíblicos y en una visión de la santidad atenta a las dimensiones cristológica y eclesiológica[1014].

Desde el punto de vista celebrativo, algunos autores han criticado la secuencia ritual de esta parte de la celebración, ya que, si bien en la lectura del Martirologio la proclamación de la lectura breve asume la función de una breve liturgia de la Palabra, en el caso de la lectura dentro de la Liturgia de las Horas[1015], hay quien la considera poco oportuna, porque corre el riesgo de constituir un doblete con la lectura breve proclamada poco antes en la celebración precedente[1016].

d) Oración: en cuanto libro litúrgico, el Martirologio prevé que quien preside la celebración, sea sacerdote, diácono o laico, pronuncie una oración de las 37 propuestas en el capítulo correspondiente[1017]. El análisis de las fuentes y de la teología de la santidad de estas oraciones, provenientes del patrimonio eucológico de la tradición, llevado a cabo por Maurizio Barba[1018], pone de manifiesto la riqueza de éstas,

1014 Cf. Lameri, "Letture bibliche nel Martirologio", 222-227.

1015 Sobre todo en el caso de las Laudes, ya que, respecto a la Hora intermedia, la rúbrica parece dar a entender que no debe hacerse ni la lectura ni la oración final. Cf. *MarR-2004*, 30, nº 6. Así lo entiende, p. ej., Silvano Maggiani al referirse a las modalidades celebrativas, en: cf. Maggiani, "Celebrare con il *Martirologio Romano*", 58.

1016 Cf. Lameri, "Letture bibliche nel Martirologio", 226; Piazzi, "Il nuovo *Martyrologium Romanum*", 75; Tena, "El Martirologio Romano en la pastoral litúrgica", 347.

1017 Cf. *MarR-2004*, 29, nº 3.

1018 Un estudio de las fuentes litúrgicas de estas oraciones y de las variantes respecto a los textos originales, en: cf. Barba, "Le orazioni del 'Martyrologium Romanum'", 52-71. Para el análisis de

Ediciones Universidad San Dámaso

ya que, aunque su formulación, en línea con el estilo eucológico romano, sea bastante sobria y clara, el texto de las oraciones (*lex credendi*) refleja lo que la Iglesia cree acerca de la santidad (*lex credendi*) y proyecta hacia el estilo de vida que debe caracterizar al cristiano que se introduce en el dinamismo de la santidad (*lex vivendi*)[1019].

e) Conclusión: la celebración de la lectura del Martirologio se cierra con la bendición y la despedida. Para la bendición se propone la fórmula de la Liturgia de las Horas, acompañada de la memoria de los fieles difuntos[1020], mientras que la despedida es la habitual: *Ite in pace. Deo gratias*. Únicamente en el caso de que se celebre junto con la Hora intermedia, esta conclusión se puede sustituir por la aclamación *Benedicamus Domino. Deo gratias*, propia de esta hora.

Esta estructura, con sus posibilidades de adaptación a la hora, al lugar y a la forma celebrativa, ofrece un momento ritual de memoria y de comunión con aquellos que viven en la plenitud de la comunión divina, resplandecientes de la santidad del que es aclamado como tres veces Santo.

3.3. EL TEXTO ACTUAL DE LOS ELOGIOS EN EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 2004

La publicación de este *Martyrologium Romanum* renovado a raíz del Concilio Vaticano II supone el resultado de un trabajo prolongado por más de treinta años, que ve su fruto en las ediciones de 2001 y 2004[1021]. En el caso

las fundamentales características teológicas que se desprenden de estas oraciones, cf. IDEM, "Il 'corpus orationum' del 'Martyrologium Romanum'", 229-244.

1019 Cf. BARBA, "Il Martirologio, per fare memoria", 226.

1020 "Dominus nos benedicat et ab omni malo defendat et ad vitam perducat aeternam. Et fidelium animae per misericordiam Dei requiescant in pace.", en: *MarR-2004*, 29, nº 4.

1021 Aunque en la materia que nos atañe no existe ninguna diferencia entre ambas ediciones, utilizaremos la *editio altera* de 2004 por ser la actual.

Ediciones Universidad San Dámaso

del texto de los elogios de los santos del Antiguo Testamento, éstos toman una fisonomía completamente nueva respecto a los martirologios precedentes, con un importante sabor bíblico y cristológico como características fundamentales[1022]. Pero antes de analizar el contenido de cada uno de los elogios, veamos algunos aspectos formales, fruto de los trabajos y los criterios que han guiado su revisión.

3.3.1. ELEMENTOS DE CARÁCTER FORMAL

Entre los elementos de carácter formal que diferencian el MarR-2004 respecto al MarR-1956, se encuentran la precisión *commemoratio* al inicio de cada uno de los elogios de los santos del Antiguo Testamento, la reorganización de las fechas en que se celebra su conmemoración y el puesto que ocupan en relación a los otros santos celebrados en ese mismo día. También resulta novedosa la inclusión de dos conmemoraciones nuevas, así como la supresión de otras dos presentes en el martirologio precedente.

3.3.1.1. La precisión *commemoratio*

El MarR-2004 presenta un total de veintinueve elogios de personajes veterotestamentarios que, a diferencia del MarR-1956, nunca se trata de simples menciones, sino que son en cada caso elogios más o menos desarrollados. Éstos precisan siempre que se trata de una *commemoratio*.

En los criterios seguidos para la preparación del nuevo martirologio se ha tratado, de acuerdo a la antigua tradición de venerar a los mártires en su *dies natalis*, de celebrar el santo en el día de su muerte o de su deposición. Pero cuando el día asignado por la tradición no corresponde al *dies natalis* o se desconoce, se ha buscado precisar si se trata de una *traslatio* de las reliquias, de una *ordinatio*, en el caso de un obispo, o de una *memoria*, para los santos inscritos en el Calendario Romano en una fecha diversa. Cuando

1022 En el APÉNDICE 2.2 se ofrece una sinópsis comparativa con los elogios de los MarR-1956 y MarR-2004.

Ediciones Universidad San Dámaso

no hay ninguna fecha conocida y no son santos incluidos en el Calendario, como es el caso de los santos que nos ocupan, se otorga el calificativo de *commemoratio*[1023].

3.3.1.2. Colocación de los elogios y redistribución de los días

Por otro lado, la posición que el elogio del santo veterotestamentario ocupa en relación a los otros santos conmemorados en ese mismo día responde a otro de los criterios de organización del texto del martirologio. La tradición del *Martyrologium Romanum* desde la edición de Urbano VIII, en 1630, era la de situar en primer lugar el santo o los santos del día correspondientes al Calendario, seguido de los otros santos según su categoría, comenzando por los mártires y acabando por las mujeres. El libro actual ha mantenido al primer puesto los elogios de los santos inscritos en el Calendario y, a continuación, el resto de los elogios, siguiendo un orden cronológico según la fecha de la muerte[1024]. Por ello, los santos del Antiguo Testamento se encuentran siempre o en el primer puesto o inmediatamente después de los santos del Calendario.

La revisión de los días en que se conmemora a los santos ha afectado también a algunos de los personajes veterotestamentarios que, como hemos ido viendo, en ocasiones habían sido agrupados sin que entre ellos existiese ninguna relación o se les había adjudicado una fecha al azar. El grupo de reforma ha separado las conmemoraciones comunes del MarR-1956 de Miqueas y Habacuc, el 15 de enero; Oseas y Ageo, el 4 de julio; Joel y Esdras, el 13 de julio, y Josué y Gedeón, el 1 de septiembre, y los ha situado en días diversos. Únicamente ha mantenido la misma fecha para Josué, el 1 de septiembre, porque corresponde a la del Sinaxario bizantino[1025], y la de Esdras, que se ha mantenido el 13 de julio desde que Adón la introdujese y que no encuentra

1023 Cf. J. Evenou, "Les travaux du Martyrologe": *Not.* 25 (1989) 533.

1024 Cf. *Ibidem*, 531; Evenou, "Criterios de composición del nuevo Martirologio", 304.

1025 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 4-6.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 308 20/05/19 20:19

correspondiente en el Sinaxario. Para los otros nombres, se ha buscado la fecha correspondiente en el documento griego[1026], excepto Miqueas, que ha sido colocado el 21 de diciembre, en el contexto de las ferias mayores de Adviento, el tiempo de preparación inmediato a la Navidad, probablemente debido a que se trata del profeta que anuncia el nacimiento del Mesías en Belén de Judá (cf. Mi 5,1-3)[1027].

El Sinaxario de Constantinopla ha servido también como fuente para resituar las conmemoraciones de los profetas Isaías, el 9 de mayo; Amós, el 15 de junio, y Ezequiel, el 23 de julio[1028]. Siguiendo este mismo criterio, se han mantenido inalterados los días de los santos que ya encontraban una correspondencia en este documento, con la única excepción de Job y Aarón, que han mantenido inalteradas sus fechas del 10 de mayo y el 1 de julio, respectivamente, desde el martirologio jeronimiano, y también del profeta Malaquías, cuya memoria ha pasado del 14 de enero al 18 de diciembre[1029].

Así como el MarR-2004 ha deshecho los grupos que se habían ido formando indiscriminadamente, el efecto contrario, el de reunir varias menciones en un mismo elogio, ha afectado al elogio del 1 de agosto, la tradicional memoria de los mártires *Macabeos*. El agrupamiento se corresponde con la inclusión de la memoria de Eleazar junto a los siete hermanos mártires que, con su madre, eran recordados el 1 de agosto, siguiendo el ejemplo del Sinaxario[1030]. El motivo es que también el martirio del anciano Eleazar, en el mismo contexto de persecución, se narra en el libro de los Macabeos.

1026 Gedeón, el 26 de septiembre; Oseas, el 17 de octubre; Joel, el 19 de octubre; Habacuc, el 2 de diciembre, y Ageo, el día 16 de diciembre. Cf. *Ibidem*, 81-82. 143-144. 149. 271-273. 313.

1027 En el Sinaxario se hace memoria del profeta Miqueas los días 5 de enero, 22 de abril y 14 de agosto. Cf. *Ibidem*, 369-372. 622. 889-890.

1028 Cf. *MarR-2004*, 277.338.406.677; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 665-667. 749-750. 837-840.

1029 Los griegos lo recuerdan el día 3 de enero. Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 367-368.

1030 Cf. *Ibidem*, 859-860.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 309 20/05/19 20:19

3.3.1.3. Otras inclusiones y exclusiones en el *Martyrologium Romanum* de 2004

Por último, otro dato que merece la atención es el de la inclusión de Melquisedec y la conmemoración conjunta de los antepasados de Jesucristo, así como la extraña desaparición en el MarR-2001/4 de la memoria del profeta Daniel y de los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael.

Por un lado, los dos nuevos elogios introducidos corresponden a los días 26 de agosto, el de Melquisedec, y al 24 de diciembre, precediendo a la celebración de Navidad, el de los antepasados de Jesucristo. La primera conmemoración aparece en el Sinaxario etiópico el 8 de septiembre[1031], mientras que la segunda, puesta en un día fijo, incorpora la memoria que los griegos hacen el domingo que precede a la Navidad[1032]. Por otro lado, se ha cancelado la conmemoración de los jóvenes de Babilonia que, desde el martirologio de Floro, se había transmitido el 16 de diciembre, así como la del profeta Daniel, que figuraba el 21 de julio desde el martirologio de Beda. Al menos ésta última omisión, que hace de él el único profeta actualmente no representado, debió de tratarse de un error en el MarR-2001, a juicio de Jacques Evenou, relator del grupo de revisión en su última etapa[1033]; un error que no se solventó tampoco en la *editio altera*.

3.3.2. ANÁLISIS DEL CONTENIDO DE LOS ELOGIOS

El primer santo veterotestamentario conmemorado en el MarR-2004 es san Jeremías, el 1 de mayo. Partiendo de él y siguiendo el orden de los meses, analizaremos el contenido de los nuevos elogios.

1031 Corresponde al día 3 de *pâguemên*, según su calendario. Cf. *Le Synaxaire Éthiopien* III. *Mois de nahasê et pâguemên*, ed. I. Guidi – S. Grébaut (PO 9/4; Paris – Fribourg-en-Brisgau 1913) 452-453. En *Acta Sanctorum Martii* III (Antuerpiae 1667) 542, se indica que en algunos martirologios se encontraba la mención de Melquisedec, al 25 de marzo, incluso en algún caso con un elogio desarrollado, presentando su persona como figura de Cristo y su sacrificio como prefiguración de la eucaristía. Cf. F. Spadafora, "Melchisedec", en: F. Caraffa (dir.), *Bibliotheca Sanctorum* IX (Roma 1967) 295-296.

1032 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 315-318.

1033 Cf. Evenou, «D'un martyrologe à l'autre», 115, n. 3.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 310 20/05/19 20:19

3.3.2.1. Elogios del mes de mayo: santos Jeremías, Isaías y Job

> Die 1 maii – 2. Commemoratio sancti Ieremiae, prophetae, qui, tempore Ioachim et Sedeciae, regum Iudae, Civitatis Sanctae eversionem populique deportationem monens, multas persecutiones passus est, quam ob rem Ecclesia eum habuit ut Christi patientis figuram. Novum aeternumque insuper Testamentum in ipso Christo Iesu consummandum praenuntiavit, quo Pater omnipotens legem suam in imo filiorum Israel corde scriberet, ut esset ipse iis in Deum et essent illi ei in populum[1034].

La redacción del elogio del profeta Jeremías, en el día 1 de mayo, consta de tres elementos: el marco histórico en el que vivió el profeta, el contenido fundamental de su predicación y las consecuencias de su ministerio profético. El contexto histórico no tiene en cuenta la primera parte de la actividad de Jeremías (626-609), que se desarrolla bajo el reinado del rey Josías de Judá, y menciona únicamente a los dos reyes siguientes, Joaquín y Sedecías (cf. Jr 1,1-3), bajo cuyo reinado se cumplen las profecías de la ruina de Jerusalén y la doble deportación del pueblo a Babilonia.

El elogio resume el contenido de sus anuncios proféticos, de modo genérico, en estos dos aspectos (cf. Jr 1,14-16; 4,5-31; 6,1-8.22-30; 9,10-21; 13,15-19; 16,13; 21,4-7; 25,8-11), para centrarse, en la parte final, en el anuncio de la nueva (y eterna) Alianza (cf. Jr 31,31-34; Hb 13,20), cuyo cumplimiento se realizaría en Jesucristo y en el don del Espíritu, por medio del cual Dios ha escrito su ley en el corazón de los hombres (cf. Jr 31,33; 2Co 3,3). Esta dimensión del cumplimiento de la palabra del profeta adquiere además en el elogio una resonancia eucarística por medio de la expresión *Novum aeternumque Testamentum*, inspiradas en las palabras de la consagración del cáliz[1035]. Un

1034 *MarR-2004*, 262.

1035 El texto de Jr 31,31 habla de *foedus novum* (Vulg.) o de *pactum novum* (NovVulg.). A propósito de la expresión *novi et aeterni testamenti* de las palabras de la consagración, presentes ya en el Sacramentario Gelasiano, cf. *GeV*, nº 1249; V. Raffa, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa:*

Ediciones Universidad San Dámaso

tercer aspecto del elogio tiene en cuenta los sufrimientos que el profeta debió sufrir a causa de su misión[1036] y que hacen de él, como se indica en el elogio, imagen-figura de Cristo sufriente. En efecto, el libro y la figura de Jeremías ha dotado a la Iglesia de un conjunto de imágenes y de expresiones que contribuyen a fijar los rasgos característicos de la figura de Cristo, especialmente en su pasión y muerte[1037], como resume san Isidoro al afirmar: *"Jeremias propheta, […] qui in omnibus dictis et passionibus suis Redemptoris nostri imaginem praetulit"*[1038].

> Die 9 maii – 1. Commemoratio sancti Isaiae, prophetae, qui, in diebus Oziae, Iotham, Achaz et Ezechiae, regum Iudae, missus est ut populo infideli et peccatori Dominum fidelem et salvatorem revelaret, ad implementum promissionis David a Deo iuratae. Apud Iudaeos sub Manasse rege martyr occubuisse traditur[1039].

El 9 de mayo, el elogio de san Isaías sitúa en la segunda mitad del siglo VII a.C. al profeta que la crítica bíblica identifica en Is 1-39 (el llamado "primer Isaías")[1040], siguiendo la expresión de Is 1,1, que menciona a los reyes bajo los

---

dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica (BEL Subsidia 100; Roma ²2011) 695-696; Righetti, *Historia de la Liturgia* II, 352-353.

1036 Son numerosas y presentes a lo largo de todo el libro las dificultades y oprobios que hubo de pasar el profeta durante su vida, por parte de sus mismos paisanos de Anatot, parientes y amigos (cf. Jr 11,18-21; 12,6; 18,18), por parte de las autoridades (cf. Jr 20,1-2; 26,7-11.24; 36,26; 37,11-21; 38,6) y, no en menor medida, a causa del dolor que le produce el anuncio de las desgracias sobre el pueblo (cf. Jr 4,19-21; 8,18-23; 9,9-10; 14,17-20; 20,14-18).

1037 Un resumen de algunos de los Padres que comentan el libro de Jeremías o predican sobre él en relación a Cristo, puede consultarse en: cf. Ch. Kannengiesser, «Jérémie, prophète II. Chez les Pères de l'Église», en: Viller *et alii*, *DSAMDH* VIII (Paris 1974) 889-901.

1038 Isidorus Hispalensis, *In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia*, ed. J.-P. Migne (PL 83; Paris 1862) 167.

1039 *MarR-2004*, 277.

1040 Cf. H. Simian-Yofre, "Isaías", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Antiguo Testamento* II, 23-24. En este sentido, el redactor del elogio tiene en cuenta estas circunstancias en la composición del libro de Isaías y por ello no se mencionan otros aspectos, como, por ejemplo, los cánticos del Siervo de Yahveh, que pertenecen al Deutero-Isaías (Is 40-55), y que, eventualmente, podrían haber servido para indicar la tipología con Jesucristo.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 312 20/05/19 20:19

cuales ejerció su ministerio profético. A continuación, resume su misión por medio de un paralelismo antitético que realza el contraste entre el pueblo infiel y pecador (*populo infideli et peccatori*) y el Señor fiel y salvador (*Dominum fidelem et salvatorem*). Isaías es enviado a un pueblo infiel y pecador, en medio del cual habita (cf. Is 6,5) y al que condena su pecado, en el orden social (cf. Is 1,17.22-23; 5,8), en el orden político (cf. Is 3,14-15) y en lo referente al culto (cf. Is 1,10-17). Pero la finalidad de esta crítica es la de mover a la conversión y manifestar al Dios que salva y perdona (cf. Is 1,16-20; 30,18-19). El texto del elogio revela además, en la alusión a la promesa de Dios hecha a David (cf. 2S 7,12-16), que una de las características principales del ministerio de Isaías es la del anuncio de la esperanza mesiánica (cf. Is 9,1-6; 11,1-9).

La última parte del elogio recoge, de modo genérico, la tradición judía del martirio de Isaías bajo Manasés[1041], presente ya en Usuardo y, a través de él, en el MarR-1584. De todos los personajes veterotestamentarios, éste es el único del cual se transmite abiertamente la tradición no bíblica de su martirio o las circunstancias de su muerte[1042].

> Die 10 maii – 1. Commemoratio sancti Iob, admirandae patientiae viri in terra Hus[1043].

Para el elogio del santo Job, el 10 de mayo, simplemente se ha tomado el correspondiente al MarR-1956, eliminando el calificativo de "profeta", pero manteniendo la característica que hace de él un modelo ejemplar de paciencia, digno de admiración, y la localización en Hus que aporta el texto bíblico (cf. Jb 1,1).

1041 A propósito de las fuentes judías que transmiten el martirio del profeta, serrado por orden del rey, y los autores cristianos que se hacen eco de la tradición, cf. F. Spadafora, "Isaia", en: F. Caraffa (dir.), *Bibliotheca Sanctorum* VII (Roma 1967) 928.

1042 Cf. *supra*, n. 955. Una referencia a esta tradición podría encontrarse en el pasaje de la Carta a los Hebreos que resume las dificultades vividas por los hombres de fe: "me faltaría el tiempo si hubiera de hablar sobre Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David, Samuel y los profetas. [ ] apedreados, torturados, *aserrados*, muertos a espada" (Hb 11,32-37).

1043 *MarR-2004*, 279.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 313 20/05/19 20:19

3.3.2.2. Elogios del mes de junio: santos Eliseo y Amós

> Die 14 iunii – 1. Samariae seu Sebaste in Palaestina, commemoratio sancti Elisaei, qui, discipulus Eliae, propheta fuit in Israel tempore regis Ioram usque ad dies Ioas; etsi oracula non reliquit, tamen, miracula pro advenis patrando, salutem nuntiavit omnibus hominibus adfuturam[1044].

Aunque no se afirme explícitamente, la tradición de la sepultura del profeta Eliseo, conmemorado el día 14 de junio, está presente al inicio de su elogio por medio de la localización que se da. Ésta no sólo reprende el texto del MarR-1956 donde se indica el lugar de su sepultura sino que además retoma la precisión del nombre griego de la ciudad (Sebaste) que Floro transmite a partir de san Jerónimo y que Usuardo canceló en su martirologio[1045]. La datación del tiempo en que Eliseo ejerce su misión se desprende de la lectura del llamado "ciclo de Eliseo" (cf. 2R 2,1-9,13; 13,1-20)[1046].

Acerca del profeta se precisan tres características: su condición de discípulo de Elías (cf. 1R 19,19-21; 2R 2,1-15), el no haber dejado oráculos escritos y su carácter taumatúrgico (cf. 2R 4-6). Esta última peculiaridad del profeta, y en concreto el milagro de la curación de Naamán (cf. 2R 5), sirve para mostrarlo como anuncio-prefiguración de la salvación que habría de llegar a todos los hombres. En el Evangelio de Lucas se retoma este mismo episodio con este sentido de apertura universal de la salvación (cf. Lc 4,27).

> Die 15 iunii – 1. Commemoratio sancti Amos, prophetae, quem armentarium Thecuae et vellicantem sycomoros Dominus ad filios Israel misit, ut iustitiam eius et sanctitatem vindicaret adversus praevaricationes eorum[1047].

1044 *Ibidem*, 337.
1045 Cf. *supra*, 279.
1046 Cf. Menchén Carrasco, "Libros de los Reyes", 474-489.
1047 *MarR-2004*, 338.

Ediciones Universidad San Dámaso

El profeta Amós, el día siguiente a la conmemoración de Eliseo, es presentado en el elogio a través de dos propiedades: su condición previa a la misión de profeta como pastor y cultivador de sicómoros en la aldea sureña de Tecoa (cf. Am 1,1), en el límite del desierto de Judea, y su envío a Israel para predicar en el reino del Norte. El primer aspecto, que el mismo profeta reivindica delante de Amasías, sacerdote de Betel (cf. Am 7,14-15), pone de manifiesto en el elogio la gratuidad y la libertad de Dios en la llamada del profeta. Respecto al contenido de su mensaje, el texto resume el contenido fundamental de la misión de Amós: critica los pecados sociales en que ha caído Israel y que se manifiestan fundamentalmente en el lujo, la injusticia y la opresión de los débiles (cf. Am 2,6-8; 3,10.14-15; 4,1; 6,1-6; 8,4-6), así como el pecado de un culto hipócrita que busca una falsa seguridad religiosa (cf. Am 4,4-5; 5,21-27), exhortando a la vuelta a Dios (cf. Am 5,4-6.14-15).

Del profeta Amós, como en el siguiente elogio, el de Aarón, el 1 de julio, no se da ninguna indicación temporal. Si bien en el caso de este último el dato es difícil de precisar, por lo que se refiere al profeta, éste viene indicado en el texto bíblico y, como se ha hecho con otros personajes, podría haberse tomado de allí (cf. Am 1,1).

3.3.2.3. Elogios del mes de julio: santos Aarón, Esdras, Elías y Ezequiel

> Die 1 iulii – 1. Commemoratio sancti Aaron, de tribu Levi, qui a Moyse frate oleo sacro unctus est sacerdos Veteris Testamenti et in monte Hor depositus[1048].

El elogio de san Aarón toma como modelo el precedente del MarR-1956, modificando el texto que hace referencia a su sacerdocio, pero manteniendo el dato escriturístico del lugar de su deposición en el monte Hor (cf. Nm 20,22-29; 33,37-39) y, como ya indicamos, cambiando el término *depositio* por el de *commemoratio*, a causa del desconocimiento de la fecha exacta de su muerte.

1048 *Ibidem*, 363.

Ediciones Universidad San Dámaso

La nueva redacción explicita la pertenencia de Aarón a la tribu de Leví (en la redacción anterior, se sobreentiende al decir *primi ex ordine Levitico Sacerdotis*), según Ex 4,13, y también refiere cómo éste recibe el sacerdocio por medio de la unción de su hermano Moisés (cf. Ex 28,1; 29,7; 30,30; 40,12-13; Lv 8,10-12). Se trata de una unción que lo constituye como *sacerdos Veteris Testamenti*, según la teología contenida en la Carta a los Hebreos que considera a Cristo *novi testamenti mediator* (Hb 9,15; cf. Hb 7-10).

> Die 13 iulii – 2. Commemoratio sancti Esdrae, sacerdotis et scribae, qui, tempore Artaxerxis regis Persarum, Babylone in Iudaeam rediens populum dispersum congregavit et omni studio enisus est, ut legem Domini investigaret, impleret et doceret in Israel[1049].

En el día 13 de julio se mantiene la memoria de san Esdras, con los calificativos de "sacerdote", según se atestigua en el libro que lleva su nombre al incluir su genealogía (cf. Esd 7,1-5), y "escriba" (cf. Esd 7,6). De él se resalta la misión que desempeñó a la vuelta del exilio en Babilonia, en tiempos de Artajerjes, rey de Persia (cf. Esd 7,1.7-8), y que presenta dos aspectos: por un lado, congregó al pueblo disperso, según se narra fundamentalmente a propósito de la asamblea para afrontar el problema de los matrimonios mixtos (cf. Esd 9-10) y de la congregación para la lectura de la Ley y la celebración de las fiestas de las Tiendas (cf. Ne 8-9), y, por otro, este último episodio compendia su tarea de educar al pueblo de Israel en la Ley del Señor. Esta última misión viene expresada en el elogio a partir del texto de Esd 7,10[1050], donde se describe al escriba en su relación con la Ley del Señor, utilizando los mismos verbos *investigaret*, *impleret* y *doceret*.

> Die 20 iulii – 2. Commemoratio sancti Eliae Thesbitae, qui propheta Domini in diebus Achab et Acaziae, regum Israel, Dei unici iura vin-

1049 *Ibidem*, 386.

1050 "Esdras enim applicavit cor suum, *ut investigaret et impleret legem Domini* et faceret *et doceret in Israel* praeceptum et iudicium" (NovVulg.). El cursivo es nuestro.

Ediciones Universidad San Dámaso

> dicavit adversus infidelem populum tali animi robore, ut non modo Ioannem Baptistam, sed etiam Christum ipsum praefiguraret; oracula scripta non reliquit, sed eius memoria fideliter servatur, praesertim in monte Carmelo[1051].

La conmemoración de san Elías, el 20 de julio, une en el elogio al nombre del profeta el gentilicio que indica su proveniencia, como en 1R 17,1, y lo enmarca históricamente bajo Ajab y Ococías, reyes de Israel, donde desarrolló su ministerio profético, tal y como se desprende de la narración del llamado "ciclo de Elías" (1R 17–2R 1). La redacción del elogio, además de estos datos de carácter local y temporal, señalan cuatro notas distintivas del profeta: un resumen del contenido de su misión (cf. 1R 19,14), su carácter prefigurativo, la ausencia de escritos personales y su recuerdo vinculado al monte Carmelo, que era la única información que se aportaba en el MarR-1956 y que aquí se ha mantenido. Su condición de imagen-figura se pone en relación no solamente a Juan Bautista, como aparece ya en la misma tradición neotestamentaria (cf. Mc 1,2; 9,11-13; Mt 11,7-14; Lc 1,17), sino también en relación al mismo Cristo[1052]. San Isidoro considera a Elías arrebatado en un carro de fuego como figura de la Ascensión de Jesús[1053], pero además era común entre los Padres la consideración de un retorno de Elías como precursor de la segunda venida de Cristo, así como Juan Bautista lo había sido de la primera[1054].

1051 *MarR-2004*, 401.

1052 Cf. Daniélou, *Sacramentos y culto*, 125.

1053 "Elías Christum demonstrat, quia sicut igneo curru ad superna sublatus est, ita Christus ministeriis angelorum assumptus est in coelum", en: Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, ed. J.-P. Migne (PL 83; Paris 1862) 113.

1054 "*Helias quidem uenturus est et restituet omnia; dico autem uobis quia Helias iam uenit*, et reliqua. Ipse qui uenturus est in secundo Saluatoris aduentu iuxta corporis fidem, nunc per Iohannem uenit in uirtute et spiritu", en: Eusebius Hieronymus, *Commentariorum in Matheum*, III,17,11-12, ed. D. Hurst – M. Adriaen (CCSL 77; Turnholti 1969) 151; "Ipse [Helias] quippe ante aduentum iudicis Saluatoris non inmerito speratur esse uenturus, qui etiam nunc uiuere non inmerito creditur. Curru namque igneo raptus est de rebus humanis, quod euidentissime sancta scriptura testatur", en: Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, XX,29, ed. B. Dombart – A. Kalb (CCSL 47-48; Turnholti 1955) 752. Esta imagen del profeta figuraba también en el prefacio propio aprobado

Ediciones Universidad San Dámaso

> Die 23 iulii – 2. Commemoratio sancti Ezechielis, prophetae, qui filius Buzi sacerdotis, tempore exsilii in terra Chaldaeorum visione gloriae Domini insignitus et speculator domui Israel praepositus, infidelitatem populi electi improbavit, civitatem sanctam Ierusalem in ruinas eversurum iri populumque in deportationem missum prospexit; in medio captivorum ipse positus, spem eorum aluit iisque ossa ad vitam surrectura prophetavit[1055].

La presentación que se hace del profeta Ezequiel en su elogio del 23 de julio, tiene en cuenta su condición sacerdotal, según la presentación que se hace de él al comienzo del libro que lleva su nombre (cf. Ez 1,3), y su elección en el contexto de una visión durante el destierro en el país de los caldeos (cf. Ez 1,1-3,14). El elogio sigue de cerca el texto bíblico al definir su misión profética con la imagen del centinela (*speculator domui Israel*, cf. Ez 3,17; 33,7), si bien, a continuación, explicita el contenido de aquélla en tres puntos: la censura de la infidelidad del pueblo[1056], el anuncio de la destrucción de Jerusalén y la segunda deportación[1057], y el mensaje de esperanza que dirige a los cautivos (cf. Ez 36,22-38). En relación a este último aspecto de su mensaje, el elogio precisa la visión de los huesos secos (cf. Ez 37,1-14) como profecía de la resurrección.

---

por la Congregación de Ritos en 1919 para la Orden Carmelitana: «[ ] Qui raptus in turbine ignis, Praecursor est venturus secundi adventus Jesu Christi Domini nostri.", en: *Missale Ordinis Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* (1935) 299. Cf. F. Spadafora, "Elia", en: F. Caraffa – G. Morelli (dirs.), *Bibliotheca Sanctorum* IV (Roma 1964) 1031-1032; Ch. Kannengiesser, "Elias profeta", en: di Bernardino, *DPAC* I, 701-702.

1055 *MarR-2004*, 406.

1056 La imagen de la infidelidad para expresar el reproche al pueblo en su relación a la alianza con Dios aparece con una fuerza especialmente significativa con el lenguaje alegórico de los cap. 16 y 23, a través de las imágenes de las dos muchachas, con las que se describe la infidelidad de Samaría y de Jerusalén.

1057 Este anuncio profético se realiza en Ezequiel de modos muy diversos: no sólo por medio de oráculos (cf. Ez 5,5-17; 11,5-12), sino también a través de parábolas (cf. Ez 24,1-14), de gestos simbólicos (cf. Ez 4,1-5,4; 12,1-16) e incluso de las propias pruebas personales, que envían un mensaje al pueblo, como la pérdida de su mujer (cf. Ez 24,15-24).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 318 20/05/19 20:19

3.3.2.4. Elogios del mes de agosto: santos hermanos mártires, Eleazar, Samuel y Melquisedec

El primer día de agosto recoge desde antiguo la memoria del martirio de los siete hermanos y de su madre que se narra en el segundo libro de los Macabeos (cf. 2M 7), juntamente con el del escriba Eleazar.

> Die 1 augusti – 2. Commemoratio passionis sanctorum septem fratrum martyrum, qui Antiochiae in Syria, sub Antiocho Epiphane rege, propter legem Domini invicta fide servatam, morti crudeliter traditi sunt cum matre sua, in singulis quidem filiis passa, sed omnibus coronata, sicut in secundo libro Maccabaeorum narratur. Item commemoratur sanctus Eleazarus, unus de primoribus scribarum, vir aetate provectus, qui in eadem persecutione, illicitam carnem manducare propter vitae amorem respuens, gloriosissimam mortem magis quam odiosam vitam complectens, voluntarie praeivit ad supplicium, magnum virtutis relinquens exemplum[1058].

El elogio de esta conmemoración corrige el apelativo "Macabeos" que hasta entonces se había otorgado a los hermanos mártires y clarifica que es en este libro donde se relata su martirio. Siguiendo el texto bíblico, sitúa la *passio* en tiempos de Antioco IV Epífanes (cf. 2M 7,24), mientras que mantiene la localización tradicional que proviene del antiguo calendario de Nicomedia del 362 a través del martirologio jeronimiano[1059]. El elogio destaca su fidelidad a la Ley del Señor (cf. 2M 7,2.23.30) y la crueldad de sus muertes, tal y como transmite el relato.

El MarR-2004 incluye además, siguiendo el Sinaxario de Constantinopla[1060], la memoria del anciano escriba Eleazar, cuyo martirio se cuenta en 2M 6,18-31. El elogio resume el episodio y se sirve del texto bíblico para describir

1058 *MarR-2004*, 427.

1059 Cf. *Breviarium Syriacum*, ed. Mariani, 42-43; *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum*, ed. Delehaye, 408.

1060 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 859-860.

Ediciones Universidad San Dámaso

al santo[1061], la aceptación voluntaria del suplicio[1062] y el carácter ejemplar de su muerte (cf. 2M 6,31).

> Die 20 augusti – 2. Commemoratio sancti Samuelis, prophetae, qui puer a Deo vocatus, dein iudicis in Israel munere fungens, Deo iubente, Saulem unxit regem super populum, sed, illo postea a Domino ob infidelitatem reiecto, regalem unctionem contulit etiam David, cuius ex semine Christus erat nasciturus[1063].

El elogio del 20 de agosto, señala la doble condición de san Samuel no sólo como profeta, precisando que recibió esta vocación siendo aún un niño (cf. 1S 3), sino también como juez de Israel (cf. 1S 7,6.15-17). Del tiempo de su ministerio se destaca el haber ungido a los primeros reyes de Israel: Saúl (cf. 1S 9,15-17; 10,1) y, después que éste fuese repudiado por Dios a causa de su infidelidad tras el episodio de la victoria contra los amalecitas (cf. 1S 15,10-23), también a David, siendo aún un muchacho (cf. 1S 16,1-13).

La mención de la unción de David da pie a incluir en el elogio la ascendencia davídica de Cristo, subrayada con fuerza en el Nuevo Testamento (cf. Mt 1,1; Jn 7,42; Hch 2,30; Rom 1,3), si bien la promesa comunicada al rey por medio del profeta Natán (cf. 2S 7,8-16) tiene lugar después de la muerte de Samuel (1S 25,1; 28,3). No obstante, con este recurso se coloca a Samuel en el horizonte de la *historia salutis* que tiende hacia su cumplimiento en Cristo.

Una de las novedades del MarR-2001/4, como vimos, es la incorporación de la conmemoración de san Melquisedec, el 26 de agosto.

Ediciones Universidad San Dámaso

1061 "Eleazarus, unus de primoribus scribarum, vir aetate provectus, et vultu decoru" (Vulg.).

1062 "At ille [Eleazarus] gloriosissimam mortem magis quam odibilem vitam complectens, voluntarie praeibat ad supplicium" (Vulg.).

1063 *MarR-2004*, 466.

> Die 26 augusti – 1. Commemoratio sancti Melchisedech, regis Salem et sacerdotis Dei altissimi, qui Abraham benedicens salutavit a victoria regressum, Domino sanctum sacrificium, immaculatam hostiam, offerens, atque in praefiguratione Christi rex pacis et iustitiae interpretatus est et, licet genealogiae expers, sacerdos in aeternum[1064].

Su elogio ha sido compuesto, en la primera parte, a partir del relato de Gn 14,17-20, mientras que, en un segundo momento, se considera su persona como prefiguración de Cristo, incorporando algunos elementos de Hb 7.

Del relato del Génesis, se ha tomado la presentación de Melquisedec como rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo (cf. Gn 14,18) y el breve episodio del encuentro con Abraham, donde bendijo al patriarca y ofreció el sacrificio de pan y vino. El sacrificio de Melquisedec es puesto en relación con el sacrificio eucarístico, según la Tradición de la Iglesia, al definirlo con las mismas palabras con las que aparece en el Canon Romano de la Misa, como *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*[1065].

Además de esta vinculación implícita entre el sacrificio de Melquisedec y la Eucaristía, el elogio presenta al santo explícitamente como figura de Jesucristo, en cuanto se unen en él las dimensiones de rey y sacerdote, en el modo en que lo hace la Carta a los Hebreos, aplicándole los apelativos de "rey de paz y de justicia" (cf. Hb 7,2) y la característica del sacerdocio eterno, aun falto de genealogía (cf. Hb 7,3.24; Sal 109,4)[1066].

1064 *Ibidem*, 476.

1065 "[…] et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam", en: *Missale Romanum*, 577. A propósito de la mención de Melquisedec al interno del Canon de la Misa, cf. Massi, "Abele, Abramo e Melchisedec nel Canone", 593-608.

1066 Acerca de la interpretación tipológica que los Padres han hecho con estos mismos elementos presentes en el elogio de san Melquisedec, cf. G. Bardy, "Melchisédech dans la tradition patristique": *Revue Biblique* 35 (1926) 496-509; 36 (1927) 25-45; J.-L. Ska, "Melchisédech", en: Viller *et alii*, *DSAMDH* X/1 (Paris 1977) 967-972.

Ediciones Universidad San Dámaso

3.3.2.5. Elogios del mes de septiembre: santos Josué, Moisés, Zacarías, Jonás y Gedeón

> Die 1 septembris – 1. Commemoratio sancti Iosue, filii Nun, servi Domini, qui, cum Moyses manus ei imposuisset, repletus est spiritu sapientiae et post Moysis mortem populum Israel per Iordanis alveum in terram promissionis mirabiliter introduxit[1067].

Al inicio del mes de septiembre, el elogio de san Josué presenta al que fuera ayudante de Moisés con los apelativos con los que la Escritura lo denomina en el momento de su muerte (cf. Jos 24,29): "hijo de Nun", que es como se le designa frecuentemente (cf. Ex 33,11; Nm 11,28; 14,6.30.38; Dt 21,23; 34,9), y "siervo del Señor" (cf. Jos 24,29; Jc 1,8), que era el título que antes se había otorgado sólo al mismo Moisés (cf. Ex 14,31; Dt 34,5; Jos 1,1). La relación estrecha entre Moisés y Josué se continúa en los dos elementos principales que contiene el elogio: la imposición de manos por Moisés para continuar su misión (cf. Nm 27,15-23), por la que, como especifica el elogio y siguiendo Dt 34,9, quedó lleno de espíritu de sabiduría, y la introducción del pueblo de Israel en la tierra de promisión, narrada en el libro de Josué, después de la muerte de Moisés (cf. Jos 1,1-2), destacando fundamentalmente el episodio del paso del río Jordán (cf. Jos 3,1-4,18).

Tres días después de la conmemoración de Josué, el 4 de septiembre, se recuerda a san Moisés, con la denominación de "profeta" (cf. Dt 34,10).

> Die 4 septembris – 1. Commemoratio sancti Moysis, prophetae, quem Deus elegit, ut populum in Aegypto oppressum liberaret et in terram promissionis adduceret; cui etiam in monte Sina sese revelavit dicens: "Ego sum qui sum", atque legem proposuit, quae vitam populi electi regeret. Ille servus Dei in monte Nebo terrae Moab coram terra promissionis plenus dierum obiit[1068].

1067 *MarR-2004*, 489.
1068 *Ibidem*, 496.

Ediciones Universidad San Damaso

El elogio se estructura siguiendo cuatro puntos fundamentales en torno al personaje de Moisés, que condensan todos ellos diversos pasajes de la Escritura: la doble finalidad de su elección por parte de Dios para liberar al pueblo de la opresión de Egipto y conducirlo a la tierra de promisión (cf. Ex 3,7-10.17), la revelación del nombre divino en el mismo contexto de la elección (cf. Ex 3,13-15), la entrega de la Ley que habría de regir la vida del pueblo elegido (cf. Ex 19-24) y el lugar y las circunstancias de su muerte en el monte Nebo (cf. Dt 34,1-7), si bien no se especifica la edad a la que murió, sino que reinterpreta el dato escriturístico escogiendo la expresión bíblica más genérica de *plenus dierum* (cf. Gn 25,8; 35,29; 1Cr 23,1; 29,28; Jb 42,16). El tercer punto, la entrega de la Ley por parte de Dios, viene a sustituir el calificativo de *legislator* que se le dio en el MarR-1584, siguiendo el texto del Sinaxario griego (ὁ νομοθέτης)[1069], de modo que la redacción resalta mejor el carácter de mediador entre Dios y el pueblo de Israel.

El mes de septiembre acoge otros dos profetas, del grupo de los llamados "profetas menores": san Zacarías y san Jonás. El primero, el día 6 de septiembre:

> Die 6 septembris – 1. Commemoratio sancti Zachariae, prophetae, qui populum de exsilio in terram promissionis reversurum prophetavit eique regis pacifici nuntium attulit, quod Christus Dominus triumphali suo ingressu in Sanctam Civitatem Ierusalem mire implevit[1070].

De Zacarías se apunta en un primer momento uno de los elementos presentes entre sus profecías, la del retorno del pueblo desterrado a la tierra prometida (cf. Za 2,10-17; 8,7-8; 10,8-12), para después señalar la dinámica anuncio profético-cumplimiento cristológico de Za 9,9-10, identificando el "rey pacífico" montado en un pollino con la entrada de Jesús en Jerusalén, tal y como hace el mismo Evangelio (cf. Mt 21,4-5). En el Nuevo Testamento se indica esta misma dinámica a propósito de otros pasajes del libro de Zacarías que el elogio

1069 Cf. *MarR-1584*, 271; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 13.
1070 *MarR-2004*, 499.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 323 20/05/19 20:19

no ha recogido, como el tasar en treinta monedas la traición de Jesús para luego echarlas en el tesoro del Templo (cf. Za 11,12-13; Mt 26,15; 27,3-10), el escándalo y dispersión de los discípulos ante la pasión del Señor (cf. Za 13,7; Mt 26,31) o la lanzada a Jesús después de muerto (cf. Za 12,10; Jn 19,32-37).

> Die 21 septembris – 2. Commemoratio sancti Ionae, prophetae, filii Amathi, cuius nomine liber Veteris Testamenti appellatus est et celeber exitus a ceti ventre tamquam signum dominicae Resurrectionis in ipso Evangelio enarratur[1071].

Del segundo profeta, de san Jonás, el 21 del mismo mes, el elogio también se centra en considerar la dimensión cristológica del personaje, a través, en este caso, de uno de los episodios narrados en el libro que lleva su nombre. Después de presentar al profeta con la expresión que lo define la Escritura, "hijo de Amittay" (cf. 2R 14,25; Jon 1,1) y clarificar, de acuerdo a la crítica bíblica, que su nombre ha servido para denominar un libro del Antiguo Testamento pseudoepigráficamente[1072], el elogio se centra en el pasaje de este libro que el Evangelio interpreta como signo de la resurrección de Jesús (cf. Jon 2,1.11; Mt 12,40).

> Die 26 septembris – 2. Commemoratio sancti Gedeonis, ex tribu Manasse, qui iudex fuit in Israel et, cum signum roris in vellus descendentis a Domino accepisset, in fortitudine Dei, ara Baal destructa, de manu inimicorum populum Israel liberavit[1073].

1071 *Ibidem*, 528.

1072 La crítica bíblica común reconoce a un personaje histórico, profeta del siglo VIII a.C., contemporáneo de Jeroboam II, llamado Jonás, hijo de Amittay, natural de Gat-Jéfer, mencionado en 2R 14,25, mientras que el relato del libro que lleva su nombre es una narración dramatizada de carácter parabólico, con finalidad didáctica, obra de un autor del siglo V, posterior al destierro. Cf. P. Jaramillo Rivas, "Jonás", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Antiguo Testamento* II, 341-343.

1073 *MarR-2004*, 537.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 324 20/05/19 20:19

El elogio de san Gedeón, el 26 de septiembre, además de informar que pertenecía a la tribu de Manasés, como él mismo declara en Jc 6,15, y presentarlo como uno de los jueces de Israel, según la denominación que se da a esta serie de líderes carismáticos y salvadores que surgieron en el tiempo pasado entre la muerte de Josué y la instauración de la monarquía con Saúl (cf. Jc 2,16), caracteriza al santo por haber liberado al pueblo de Israel de sus enemigos (los madianitas), según se narra en Jc 7-8.

El texto alude a dos episodios que están en el origen de esta misión que Gedeón recibe de Dios: el signo del rocío que descendía sobre el vellón de lana (cf. Jc 6,36-40), señal de que es Dios quien le envía y de que estará con él en la empresa, siendo su fortaleza (cf. Jc 6,14-16), y la destrucción del altar dedicado a Baal (cf. Jc 6,25-32). Estos dos momentos centran la figura de Gedeón en la historia de la salvación, como presencia salvífica de Dios y permanente reclamo al pueblo de Israel a mantener la fidelidad a la Alianza, elementos que recorren todo el Antiguo Testamento.

3.3.2.6. Elogios del mes de octubre: santos Abraham, Oseas y Joel

> Die 9 octobris – 3. Commemoratio sancti Abrahae, patriarchae et omnium credentium patris, qui, Domino vocante, ab urbe Ur Chaldaeorum, patria sua, egressus est per terram erravit eidem et semini eius a Deo promissam. Item totam fidem suam in Deo manifestavit, cum, sperans contra spem, unigenitum Isaac ei iam seni a Domino datum ex uxore sterili in sacrificium offerre non renuit[1074].

En el 9 de octubre se conserva el recuerdo de san Abraham, con los títulos bíblicos de "patriarca" (cf. Hb 7,4) y "padre de todos los creyentes" (cf. Rm 4,11) que ya aparecían juntos en el MarR-1584. De él se recuerda en el elogio, en primer lugar, lo relativo a su vocación: la llamada de Dios y salida de su patria (cf. Gn 12,1-5); así como su peregrinación por la tierra de Canaán (cf. Gn

1074 *Ibidem*, 561-562.

Ediciones Universidad San Damaso

12,6-9; 13,17-18), la tierra de la promesa divina para él y sus descendientes (cf. Gn 12,7; 13,14-17; 15,18-20; 17,8).

En un segundo momento, el elogio se centra en el episodio del sacrificio de Isaac (cf. Gn 22,1-14), el hijo concebido de Sara, siendo ya anciano (cf. Gn 21,1-7), para presentarlo como máxima expresión de su fe en Dios. Se trata de un encomio de la fe del patriarca a partir del mismo contenido de Hb 11,17-19, si bien la expresión *sperans contra spem*, que expresa la fuerza de su fe, se basa Rm 4,18. Sin embargo, a diferencia de como hemos visto que se hace en otros elogios, en este caso no se explicita el sentido tipológico-cristológico del episodio y parece quedarse únicamente en el carácter ejemplar de la fe de Abraham.

Las siguientes conmemoraciones de santos del Antiguo Testamento que encontramos en el MarR-2004, abarcando también los meses de noviembre y diciembre, corresponden a un total de nueve "profetas menores", completando así el número de los profetas contenidos en el libro litúrgico: san Oseas y san Joel, el 17 y 19 de octubre, respectivamente; san Abdías, el 19 de noviembre, y, en el mes de diciembre, san Nahum, san Habacuc, san Sofonías, los días 1, 2 y 3, respectivamente; san Ageo, el 16; san Malaquías, el 18, y, por último, san Miqueas, el día 21.

Aunque veamos el contenido de cada elogio en su apartado correspondiente, señalamos por adelantado un par de características de este bloque de profetas, para no resultar reiterativos en el análisis. La primera de ellas se refiere a la datación del profeta. Aunque buena parte de los elogios recogen la datación cronológica en que vivió el profeta, o bien precisando los gobernantes bajo cuya autoridad viveron los profetas, en el caso de Sofonías (cf. So 1,1), Ageo (cf. Ag 1,1; Esd 5,1-2) y Miqueas (cf. Mi 1,1), o bien indicando de manera genérica el tiempo del postexilio (Abdías) o al retorno del destierro de Babilonia (Malaquías)[1075], cuatro de ellos no aportan ninguna indicación que permita situarlos en el tiempo (Oseas, Joel, Nahum y Habacuc).

1075 En los libros bíblicos que llevan su nombre no se indica explícitamente bajo qué reyes vivieron, pero los investigadores han deducido la época a partir del contenido de sus profecías. Cf. P.

Ediciones Universidad San Dámaso

Lo que sí es común a todos estos elogios es un segundo aspecto: el hecho de seleccionar algún aspecto de su ministerio profético para ponerlo de relieve en la redacción del elogio. Esta característica de la redacción del elogio de los profetas viene acompañada, generalmente, por verbos que indican esta acción de comunicar (*nuntiavit*, *praedicavit*, *admonuit*).

El primero de ellos es el profeta Oseas:

> Die 17 octobris – 2. Commemoratio sancti Oseae, prophetae, qui non tantum verbis, sed etiam ratione vitae populo infideli Israel Dominum indicavit Sponsum semper fidelem et infinita misericordia motum[1076].

El rasgo de su ministerio que se destaca es la condición esponsal de Dios y su misericordia en relación al pueblo infiel de Israel. El texto precisa que este mensaje lo comunicó no sólo por medio de la palabra (cf. Os 2.11; 14,2-9) sino con el signo profético de su propia vida, a propósito de su matrimonio con la prostituta Gómer (cf. Os 1-3).

> Die 19 octobris – 3. Commemoratio sancti Ioelis, prophetae, qui magnum diem Domini et mysterium effusionis Spiritus eius super omnem carnem nuntiavit, quod die Pentecostes divina maiestas in Christo mire perficere dignata est[1077].

Respecto al profeta Joel, se toman también en este caso dos elementos significativos de su mensaje, pero además la segunda parte del elogio muestra su cumplimiento cristológico, tal y como, por otra parte, se hace ya al interno del Nuevo Testamento. En efecto, los temas del "Día del Señor" (cf. Jl 2,11; 3-4) y de la efusión del Espíritu (cf. Jl 3,1-5) se ven cumplidos, en labios de Pedro, el día de Pentecostés, fruto del misterio pascual (cf. Hch 2,16-21.32-33).

Jaramillo Rivas, "Abdías" y "Malaquías", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Antiguo Testamento* II, 337-338. 387-388.

1076 *MarR-2004*, 575.

1077 *Ibidem*, 579.

Ediciones Universidad San Dámaso

3.3.2.7. Elogios del mes de noviembre: san Abdías

Abdías es el único santo del Antiguo Testamento conmemorado en este mes de noviembre, el día 19.

> Die 19 novembris – 1. Commemoratio sancti Abdiae, prophetae, qui post populi Israel exsilium iram Domini contra gentes inimicas nuntiavit[1078].

El contenido de los oráculos dirigidos contra Edom por medio de este profeta en el breve libro que lleva su nombre queda resumido en el elogio, aplicando el mensaje, de modo general, a las *gentes inimicas*. Se trata de una breve síntesis del mensaje que elimina la particularidad de a quién los dirige el profeta.

3.3.2.8. Elogios del mes de diciembre: santos Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Malaquías, Miqueas, Antepasados de Jesucristo, David

> Die 1 decembris – 1. Commemoratio sancti Nahum, prophetae, qui Deum praedicavit cursum temporum regentem et populos in iustitia iudicantem[1079].

El mismo fenómeno de generalización que encontramos en Abdías sucede igualmente con los anuncios de destrucción de Nínive del profeta Nahum (cf. Na 1,14; 2,2-3,19), que pierden toda particularidad en el texto del elogio y sirven para extraer dos características divinas: su gobierno del devenir de los tiempos y su juicio justo de los pueblos.

> Die 2 decembris – 1. Commemoratio sancti Habacuc, prophetae, qui coram iniquitate et violentia hominum iudicium Domini nuntiavit, sed et eius misericordiam, dicens: "Iustus autem in fide sua vivet"[1080].

1078 *Ibidem*, 632.
1079 *Ibidem*, 652.
1080 *Ibidem*, 654.

Ediciones Universidad San Dámaso

El elogio del profeta Habacuc, además de resumir el contenido de su mensaje, según el cual, ante la iniquidad y la violencia de los hombres, anunció el juicio de Dios y también su misericordia, cita literalmente la frase *"Iustus autem in fide sua vivet"* (Ha 2,4) que el Nuevo Testamento reproduce en diversas ocasiones (cf. Rm 1,17; Ga 3,11; Hb 10,38).

> Die 3 decembris – 2. Commemoratio sancti Sophoniae, prophetae, qui in diebus Iosiae, regis Iudae, impiorum ruinam in die irae Domini nuntiavit et populum pauperum et egenorum in spe salutis roboravit[1081].

Los dos pilares de la profecía de Sofonías están presentes en su elogio correspondiente, compuesto con elementos que son citaciones tomadas de la Escritura: la denuncia del pecado que provoca la irrupción del "día de la ira del Señor" (cf. So 1,1-3,8), recogiendo la expresión de So 1,18, y su mensaje de salvación y esperanza, de la parte final del libro (cf. So 3,9-20), dirigido al "pueblo pobre y menesteroso", según la cita de So 3,12.

> Die 16 decembris – 1. Commemoratio sancti Aggaei, prophetae, qui, tempore Zorobabel ducis Iudae, populum admonuit, ut domus Domini reaedificaretur, in quam venturus erat thesaurus cunctarum gentium[1082].

El contenido fundamental del libro de Ageo versa sobre la exhortación del profeta para que el Templo de Jerusalén, destruido por los babilonios, sea de nuevo reconstruido (cf. Ag 1,1-2,19). Este mensaje aparece en el elogio, mostrando además, a partir de Ag 2,7, la característica escatológica que el profeta atribuye al Templo[1083].

1081 *Ibidem*, 655.

1082 *Ibidem*, 674.

1083 Para esto, el elogio se basa en la correcta lectura que hace la Neovulgata ("thesaurus cunctarum gentium") y no en la antigua interpretación de la Vulgata, que leía "et veniet desideratus cunctis gentibus", haciendo derivar de ésta una alusión a la venida del Mesías.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Die 18 decembris – 1. Commemoratio sancti Malachiae, prophetae, qui, post transmigrationem Babylone diem magnum Domini eiusque adventum in templum nuntiavit semperque et ubique mundam oblationem nomini eius offerendam[1084].

En el caso de san Malaquías, se destaca de su mensaje el anuncio que hizo del gran Día del Señor (cf. Ml 3), caracterizado por la venida del Señor a su Templo (cf. Ml 3,1), y por la ofrenda pura que se le presentará (cf. Ml 3,3-4), con el añadido de *semperque et ubique*, en una posible alusión implícita al *semper et ubique* que es común encontrar en el protocolo del prefacio de la Misa. Si fuese de este modo, el elogio habría escogido estos elementos de la predicación de Malaquías para presentarlos en clave eucarística, considerando la ofrenda eucarística (Cristo) como la oblación anunciada por el profeta y "la venida al templo del Señor" como su presencia sacramental en la celebración de la Iglesia.

> Die 21 decembris – 2. Commemoratio sancti Michaeae, prophetae, qui diebus Ioatham, Achaz et Ezechiae, regum Iudae, praedicatione sua oppresos defendit, idola ac improbitates damnavit et populo electo a diebus aeternitatis egresso ducem in Bethlehem Iudae nasciturum nuntiavit, qui Israel pasceret in fortitudine Domini[1085].

El último de los profetas presentes en el MarR-2004 es san Miqueas, cuyo elogio presenta dos aspectos fundamentales de su predicación y un anuncio mesiánico que lo pone en relación con el Nuevo Testamento. Los puntos que se resaltan de su ministerio son la defensa de los oprimidos frente a la injusticia de los poderosos (cf. Mi 2,1-2; 3,1-4) y la condena de la idolatría (cf. Mi 1,7; 5,9-13) y las perversidades de Israel (cf. Mi 6,9-13; 7,3-6). La parte final del elogio recuerda la profecía del nacimiento del Mesías en Belén (cf. Mi 5,1-3) que los evangelios consideran cumplida en el nacimiento de Jesús (cf. Mt 2,5-6;

1084 *MarR-2004*, 677.
1085 *Ibidem*, 680-681.

Ediciones Universidad San Dámaso

Jn 7,42), incluyendo la cita de Mi 5,4, según la cual pastoreará *in fortitudine Domini*.

El último día del Adviento, el 24 de diciembre, el MarR-2004 incorpora una conmemoración de todos los santos antepasados de Jesucristo, de modo semejante a como se hace en la tradición bizantina en el domingo precedente a la Navidad[1086].

> Die 24 decembris – 1. Commemoratio omnium sanctorum avorum Iesu Christi, filii David, filii Abraham, filii Adam, patrum scilicet, qui Deo placuerunt et iusti inventi sunt et iuxta fidem defuncti, nullis acceptis promissionibus, sed longe eas aspicientes et salutantes, ex quibus natus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula[1087].

Siguiendo las genealogías de los evangelios, el elogio presenta a Jesucristo como "hijo de David, hijo de Abraham" (según la expresión de Mt 1,1) e "hijo de Adán" (incorporando así la genealogía de Lc 3,23-38). A continuación explica en tres puntos quiénes son esos santos antepasados que se conmemoran, construyendo el elogio con retazos de la Escritura:

a) son los padres que agradaron a Dios y fueron hallados justos, según las características del encomio de los antepasados del Eclesiástico[1088];
b) quienes murieron en la fe sin haber recibido las promesas, pero percibiéndolas y saludándolas de lejos, como los modelos de fe presentados en la Carta a los Hebreos[1089], y

1086 Cf. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. Delehaye, 315-318.

1087 *MarR-2004*, 684.

1088 "Enoch *placuit Deo*, et translatus est in paradisum, ut det gentibus poenitentiam. Noe *inventus est* perfectus, *iustus*, et in tempore iracundiae factus est reconciliatio" (Si 44,16-17). El cursivo es nuestro.

1089 "*Iuxta fidem defuncti sunt* omnes isti, *non acceptis promissionibus, sed* a *longe eas aspicientes, et salutantes*, et confitentes quia peregrini et hospites sunt super terram" (Hb 11,13). El cursivo es nuestro.

Ediciones Universidad San Dámaso

c) de los cuales nació Cristo según la carne, citando literalmente el texto y la doxología de Rm 9,5.

El 29 de diciembre incluye, por último, la conmemoración de san David, con los dos calificativos de "rey y profeta" que estaban presentes ya en el MarR-1584.

> Die 29 decembris – 2. Commemoratio sancti David, regis et prophetae, qui, filius Iesse Bethlehemitae, gratiam invenit ante Deum et oleo sancto a Samuele propheta unctus est, ut populus Israel regeret; in civitate Ierusalem Arcam foederis Domini transtulit ac Dominus ipse mox et iuravit semen eius in aeternum mansurum esse, eo quod ex ipso Iesus Christus secundum carnem nasciturus esset[1090].

La redacción del elogio se centra en tres episodios fundamentales de su vida. El primero de ellos, se refiere a su unción como rey de Israel por el profeta Samuel, resumiendo el relato de 1S 16,1-13, presentando a David como hijo de Jesé, el de Belén (cf. 1S 16,1.18; 17,58), y reproduciendo las palabras con las que Esteban lo presenta en Hch 7,46 al decir que "encontró gracia ante Dios". El hecho que se destaca de su reinado es el de haber trasladado el Arca de la Alianza a Jerusalén (cf. 2S 6,1-19; 1Cr 13; 15,1-16,3) y, en relación a este episodio, se recuerda que Dios le juró que su descendencia permanecería para siempre (cf. 2S 7,12-16; 1Cr 17,11-14). En la formulación de esta promesa el elogio invita a contemplar el cumplimiento cristológico en el nacimiento de Jesucristo según la carne, de modo semejante a como lo expresa san Pablo en Rm 1,3.

El análisis de estos veintinueve elogios nos aporta, más allá de los datos particulares que hemos puesto de relieve, una serie de elementos comunes entre ellos que permiten extraer los criterios que han guiado la redacción de estos elogios en el martirologio renovado, así como delinear los principios teológicos que ayudan a comprender la presencia de estos personajes, anteriores

1090 *MarR-2004*,

Ediciones Universidad San Dámaso

a Jesucristo, dentro de este *catalogus sanctorum*. Esta será la finalidad que nos proponemos para las siguientes páginas.

3.4. PRINCIPALES LÍNEAS DE REFORMA DE LOS ELOGIOS EN EL *MARTYROLOGIUM ROMANUM* DE 2004

El análisis de los elogios de los santos del Antiguo Testamento en los diversos martirologios que hemos llevado a cabo en el apartado precedente ha permitido sacar a la luz el importante trabajo de reelaboración que se ha operado en el martirologio reformado. A excepción del elogio de Job, el 9 de mayo, todas las noticias han sido redactadas de nuevo con un estilo y un contenido que posibilita considerar desde una nueva perspectiva la santidad en este grupo particular de santos.

3.4.1. INSPIRACIÓN BÍBLICA DE LOS ELOGIOS

La característica más evidente es la del destacado *sabor bíblico* que ha guiado la redacción. La finalidad primera del elogio no es ya recoger las noticias que las fuentes literarias puedan aportar sobre el martirio o el sepulcro de un determinado personaje, la mayor parte de ellas de escaso rigor histórico, sino condensar en pocas líneas los datos más significativos de su vida y/o su mensaje, en el caso sobre todo de los profetas. Para ello se recurre a la Sagrada Escritura, tomando de ella no solamente el contenido del texto, sino también, en no pocas ocasiones, las propias palabras con las que redactar el elogio.

Esta característica ha motivado otro cambio respecto al martirologio precedente. Ya vimos cómo una de las novedades del MarR-1584 fue la de añadir la localización del personaje en casi todos los elogios, también a los que se incorporaron a través del martirologio de Usuardo y que éste, generalmente, no aportaba. Se trataba de indicar el lugar de la muerte, tal y como tradicionalmente se hace con el resto de santos, desde que comenzó el culto a los mártires

Ediciones Universidad San Damaso

en torno a sus tumbas[1091]. La dificultad estriba en que, a excepción de aquéllos cuya sepultura aparece indicada expresamente en la Escritura (Aarón, en el monte Hor; Moisés, en el monte Nebo; David, en Jerusalén), los redactores echaron mano de fuentes literarias de contenido legendario acerca de los sepulcros de los santos (san Isidoro, el texto de las *Vitae prophetarum*, etc.) o, en el mejor de los casos, se da una indicación genérica (*in Judaea*, *in Palaestina*).

El martirologio reformado, en el conjunto del libro, siguió con la antigua tradición en lo que se refiere a la localización de los santos. Entre los criterios que guiaron la redacción, se sigue la tradición según la cual el lugar se pone al inicio del elogio, para recordar que el culto ha tenido un origen local, antes de adquirir un carácter universal. Y el lugar indicado es normal-mente el de la muerte del santo o su deposición, excepto cuando un papa o un obispo han muerto lejos de su diócesis, que en tal caso se habla de *transitus*[1092]. Pero esta norma general no se aplica a los santos veterotestamentarios por la sencilla razón que sólo en contadas ocasiones se conoce el lugar donde fueron sepultados. En su caso, este punto no ha sido considerado por los redactores una información fundamental, sino un dato accesorio que en numerosas ocasiones ni siquiera aparece.

Las localizaciones que figuran en los nuevos elogios tratan de rescatar el dato bíblico, sea para indicar el lugar de la sepultura (Aarón, Moisés)[1093] o el lugar de procedencia (Job, Amós, Elías, Abraham, David)[1094]. De hecho, esta última parece ser la información preferida, ya que incluso en algunos otros casos en los que la Escritura señala el lugar donde el santo fue sepultado, como David, en Jerusalén (cf. 1R 2,10), o Abraham, junto a Mambré, en Hebrón (cf. Gn 25,9-10), este dato no aparece reflejado en el elogio, sino que se menciona la patria de donde procede Abraham (*ab urbe Chaldaeorum, patria sua*) o la familia de David (*filius*

Ediciones Universidad San Dámaso

1091 Cf. Delehaye, *Sanctus*, 123.

1092 Cf. Evenou, "Criterios de composición del nuevo Martirologio", 36.

1093 Cf. *MarR-2004*, 363.496. Únicamente de Eliseo se indica el lugar de la sepultura sin estar éste explícitamente mencionado en la Biblia. Cf. *Ibidem*, 337.

1094 Cf. *Ibidem*, 279.338.401. 561-562. 690-691.

Iesse Bethlehemitae). Lo importante, en cualquier caso, parece que sea aportar una reseña bíblica que permita situar al santo al interno de la *historia salutis*.

3.4.2. VÍNCULO CON LA *HISTORIA SALUTIS*

Esta relación del santo con la historia de la salvación se lleva a cabo de diversos modos, pero sobre todo buscando la manera de establecer un vínculo entre el Antiguo Testamento, en el que ha vivido el santo, y el Nuevo Testamento, como cumplimiento y culminación de la revelación divina. En primer lugar, encontramos cómo frecuentemente el texto del elogio está construido en modo que la noticia remite de una u otra manera al Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, la redacción se construye tomando literalmente palabras que aparecen en el Nuevo Testamento y que hablan del personaje, como en el caso de Abraham, donde el patriarca es presentado como ejemplo de fe, fundamentalmente a partir del episodio del sacrificio de Isaac, según el modelo de Hb 11,17-19, y se incluyen para ello las palabras con las que san Pablo describe esta fe, *sperans contra spem*, a partir de Rm 4,18[1095]. O también se rescata, como sucede con Habacuc, alguna de las frases pronunciadas por el profeta de las cuales se han hecho eco los autores neotestamentarios[1096].

En otras ocasiones, se ponen de relieve aspectos de la vida o de la palabra del santo que apuntan hacia un cumplimiento y una plenitud que habrá de manifestarse en el futuro, es decir de una revelación que está en proceso, pero en la cual el personaje que se conmemora tiene un papel singular. Así sucede con Jeremías, que predice la realización de una nueva Alianza y la Ley escrita en el corazón de los hijos de Israel (cf. Jr 31,31-34), y la redacción del elogio no duda en ratificar su cumplimiento en la persona y la misión de Jesucristo[1097]. Sucede también con Eliseo, al destacar en el texto del elogio que por medio de sus milagros estaba anunciando la salvación que habría de llegar a todos los

1095 Cf. *Ibidem*, 561-562.
1096 Cf. *Ibidem*, 654.
1097 Cf. *Ibidem*, 262.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 335 20/05/19 20:19

hombres[1098]. Y el mismo fenómeno se da cuando, de entre todos los oráculos y visiones de Ezequiel se escoge la visión de los huesos secos (cf. Ez 37,1-14) como profecía de la resurrección y de la vida nueva[1099], o el anuncio de Ageo acerca de la reconstrucción del Templo, con una dimensión claramente escatológica (cf. Ag 2,7).

Pero esta relación entre ambos Testamentos, que considera la unidad y la gradualidad de la revelación, adquiere una especial relevancia cuando se trata de vincular los santos con la persona de Jesucristo. Unas veces, las noticias de algunos profetas recurren a los anuncios de la esperanza mesiánica que, de un modo u otro, han estado presentes en su ministerio profético. Así, uno de los datos fundamentales del elogio de Miqueas es la consideración de su oráculo acerca del nacimiento del Mesías en Belén (cf. Mi 5,1-3)[1100], o el elogio de David recoge la promesa hecha por Dios al rey de que su descedencia permanecería para siempre (cf. 2S 7,12-16; 1Cr 17,11-14)[1101], especificando que en esa promesa estaba contenido el nacimiento de Jesucristo según la carne. En otras ocasiones, la referencia es más sutil, como sucede en el texto que habla de Isaías, donde la alusión a esta misma promesa hecha por Dios a David permite intuir cómo la esperanza mesiánica constituye una parte importante de su anuncio profético[1102]. También el recuerdo de la unción de David por medio de Samuel, en la conmemoración de este último, da pie en la redacción de la noticia a precisar que de la estirpe de David habría de nacer Cristo, indicando de este modo cómo una de las acciones que realizó el profeta apuntaba a un cumplimiento que habría de verificarse en Jesucristo[1103].

Otras veces, hechos o palabras de la vida del santo veterotestamentario que hallan cumplimiento evangélico en la persona de Jesús aparecen como

1098 Cf. *Ibidem*, 337.
1099 Cf. *Ibidem*, 406.
1100 Cf. *Ibidem*, 680-681.
1101 Cf. *Ibidem*, 690-691.
1102 Cf. *Ibidem*, 227.
1103 Cf. *Ibidem*, 466.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 336 20/05/19 20:19

elementos destacados de su elogio correspondiente. Así sucede con la profecía de Zacarías acerca del "rey pacífico" (cf. Za 9,9-10), identificado con el Señor entrando en Jerusalén en los días previos a su pasión[1104]; con la expulsión de Jonás del vientre del cetáceo (cf. Jon 2,11), como signo de la resurrección[1105], o con el anuncio de Joel a propósito del misterio de la efusión del Espíritu sobre toda criatura (cf. Jl 3,1-5), que, como afirma el elogio, "Dios tuvo a bien hacer llegar a su pleno cumplimiento en la persona de Cristo, el día de Pentecostés"[1106].

3.4.3. USO DE LA TIPOLOGÍA

Esta última dinámica de profecía-cumplimiento que encontramos presente en algunos elogios como punto de unión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento nos lleva de la mano a otro de los elementos importantes del grupo de santos que nos ocupa. Se trata de la utilización de la tipología como procedimiento hermenéutico que permite a los redactores de los elogios establecer un vínculo entre un personaje que históricamente ha precedido a Jesucristo y las realidades neotestamentarias o el mismo Jesús, de modo que al hacer memoria de estos santos se puedan proclamar "las maravillas de Cristo en sus servidores" (SC 111).

Este procedimiento es utilizado por los autores del Nuevo Testamento con normalidad. San Pablo hace uso de él para interpretar ciertas figuras y hechos de los libros de la Ley como anticipaciones simbólicas de Cristo o de la Iglesia (cf. Rm 5,14; 1Cor 10,1-6; Ga 4,22-28) y para indicar estas prefiguraciones utiliza el término τύπος o también el verbo ἀλληγορέω. Así, este método tipológico está arraigado tanto en la historia, los acontecimientos o los personajes del Antiguo Testamento (τύπος) como del Nuevo (realización del τύπος o

1104 Cf. *Ibidem*, 499.
1105 Cf. *Ibidem*, 528.
1106 Cf. *Ibidem*, 579.

Ediciones Universidad San Dámaso

ἀντίτυπος)[1107] y su uso ha permitido establecer al interno de las noticias de los santos un punto de contacto entre la *figura* y la *realidad*, que puede tratarse del mismo Jesucristo o de alguna realidad perteneciente a la nueva Alianza.

3.4.3.1. Figuras de Jesucristo

Encontramos algunos ejemplos en los que este procedimiento se aplica a un santo en relación a Jesucristo, por medio de los sustantivos *figura* o *praefiguratio* o del verbo *praefigurare*.

3.4.3.1.1. Jeremías, figura del Cristo sufriente

Así, de san Jeremías se destaca la dimensión de los sufrimientos que el profeta tuvo que padecer a lo largo de su ministerio por profetizar la llegada de los invasores del norte, que traerían la destrucción de Jerusalén y el destierro para sus habitantes. Los oráculos del profeta lo llevan enfrentarse a sus paisanos de Anatot (cf. Jr 11,18-23), a reyes (cf. Jr 36,21-26), sacerdotes y falsos profetas (cf. Jr 20,1-6; 26,7-11); tiene que soportar amenazas (cf. Jr 18,18), arrestos y juicios (cf. Jr 26), palizas y prisiones (cf. Jr 20,2; 37,13-16; 38,1-6), e incluso fue llevado a Egipto con buena parte del pueblo (cf. Jr 43,4-7).

Esta característica del sufrimiento sirve a los redactores para poner de manifiesto que por este motivo es considerado por la Iglesia como figura del Cristo sufriente[1108]. En efecto, la vida del profeta y las consecuencias que acarrean el cumplimiento de la misión encomendada por Dios y anunciadas desde el primer momento de su vocación (cf. Jr 1,9-10.17-19), permiten con facilidad relacionarlo con los acontecimientos de la pasión de Jesús: su arresto, la condena ante las autoridades religiosas y civiles, el pueblo que se alza contra él y grita su muerte, las injurias de los soldados y la condena final a la muerte en cruz.

1107 M. Simonetti, "Alegoría (Tipología)", en: di Bernardino, *DPAC* I, 69-70; P. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un tratado dogmático* (Biblioteca Manual Desclée 2; Bilbao ²1995) 39-41.

1108 Cf. *MarR-2004*, 262.

Ediciones Universidad San Dámaso

3.4.3.1.2. Melquisedec como imagen de Cristo según Hb 7

En el texto de la noticia acerca de Melquisedec se pone a éste como prefiguración de Cristo en el modo en que lo hace la Carta a los Hebreos en el capítulo 7 para mostrar que el sacerdocio de Cristo es más perfecto que el del Antiguo Testamento, el sacerdocio de Leví. Prueba de ello es que éste, en la persona de Abraham, se dejó bendecir y pagó el diezmo a Melquisedec, reconociendo la superioridad del rey-sacerdote, del cual Cristo es figura[1109].

El paralelismo se funda en el elogio aplicando a Jesucristo los apelativos y las propiedades que se le dan a Melquisedec en Hb 7,2-3: rey de paz y de justicia y sacerdote eterno, aun falto de genealogía. En efecto, por un lado, el nombre Melquisedec, interpretado en el significado de "rey de justicia", y su título de "rey de Salem", es decir, "rey de paz", ponen de manifiesto los dos dones mesiánicos, la justicia y la paz, anunciados en Is 9,5-6; mientras que, por otro, en su persona se conjugan las dos dimensiones de rey y sacerdote, que se realizan en Cristo, descendiente davídico, que lleva a cumplimiento las palabras del salmo 109,4: *"Tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedec"*.

3.4.3.1.3. Elías, prefiguración de Cristo

También san Elías es presentado en su característica de imagen cuya verdad queda plenamente revelada en el Nuevo Testamento. En el caso del tesbita, su condición de figura se pone en relación, en primer lugar, con Juan Bautista, según la tradición atestiguada ya al interno de la propia Escritura (cf. Mc 1,2; 9,11-13; Mt 11,7-14; Lc 1,17). Esta semejanza se expresa además en el modo en que se retrata al Bautista al inicio de su ministerio y su manera de vestir (cf. Mt 3,4; 2R 1,8). Pero también, a continuación, el elogio afirma que esa fuerza de ánimo con la que defendió los derechos del único Dios hace de él una imagen del mismo Cristo[1110].

1109 Cf. *Ibidem*, 476.
1110 Cf. *Ibidem*, 401.

Ediciones Universidad San Dámaso

De hecho, aunque no siempre se trate de referencias de carácter tipológico, ciertamente en el propio ambiente del Nuevo Testamento el recuerdo de Elías en relación a Jesús es bastante recurrente[1111]:

a) aparece en la predicación de Jesús como testimonio de la misión que se abre a los gentiles (cf. Lc 4,25-26);
b) los apóstoles, solicitando a Jesús el hacer bajar fuego del cielo, recuerdan el episodio de Elías y los mensajeros enviados por el rey (cf. Lc 9,54; 2R 1,9-12);
c) está presente, junto a Moisés, en el episodio de la transfiguración, cuando Cristo se dirige a culminar su misión (cf. Mt 17,1-13 y par.), representando la antigua Alianza (la Ley y los profetas) que testimonia que Jesús es el Mesías esperado por Israel[1112];
d) sobre el Calvario, ante el grito de Jesús en la Cruz, la gente piensa que está llamando a Elías, conforme a la creencia judía de que él socorría a los justos en la necesidad (cf. Mt 27,46-49);
e) y en la ascensión, la promesa de Jesús de enviar el Espíritu Santo sobre sus discípulos (cf. Lc 2,49-51; Hch 1,4-11) evoca la ascensión al cielo del profeta mientras su espíritu reposa sobre su discípulo, Eliseo (cf. 2R 2,9-15).

Estos episodios evangélicos refuerzan ese vínculo que establece el elogio entre la figura del profeta y la de Cristo.

1111 Los parelelismos entre Cristo y Elías son especialmente importantes en el Evangelio de Lucas, donde Jesús aparece retratado como un nuevo Elías, así como en el evangelio de Mateo aparece como un nuevo Moisés, legislador de la Nueva Ley. Cf. J. Daniélou, *Trilogía de la salvación* (Cristianismo y hombre actual 57; Madrid 1964) 265-268.

1112 Ambos personajes están relacionados en la tradición judía con la llegada del Mesías: por un lado, Dios suscitaría un día un profeta como Moisés a quien habrían de escuchar (cf. Dt 18,15) y, por otro, Elías había subido al cielo sin morir (2R 2,11) y la tradición judía pensaba que su regreso anunciaría la llegada del Mesías al final de los tiempos (Ml 3,23-24). Cf. Guijarro Oporto, "Evangelio según san Mateo", 83.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 340 20/05/19 20:19

3.4.3.2. Tipología en sentido eucarístico

Además de este carácter tipológico puesto de relieve en algunos santos veterotestamentarios en relación a Jesucristo, encontramos otros tantos elogios en los que, por medio de la redacción del texto, se ha buscado insinuar algún aspecto de sus actos o de sus palabras que anuncian en modo figurado la realidad sacramental de la Eucaristía. El método utilizado no es tanto, como en los casos que acabamos de exponer, la referencia directa expresada por medio de un verbo o un sustantivo que indica este procedimiento tipológico (*figura*, *praefiguratio*, *praefigurare*), sino que se ha llevado a cabo introduciendo en el texto expresiones tomadas del Misal Romano.

3.4.3.2.1. La nueva y eterna Alianza anunciada por Jeremías

Así como la conmemoración del profeta Jeremías apuntaba en el elogio el carácter de imagen de Cristo sufriente que se da en la vida del profeta, también en el modo de presentar su anuncio de la nueva Alianza que Dios llevará a cabo con su pueblo (cf. Jr 31,31-34), el texto del elogio no solamente señala la dinámica profecía-cumplimiento, al afirmar que esta promesa alcanzaría su plenitud en Cristo, sino que además su redacción deja entrever una resonancia eucarística. Ésta aparece en las palabras con las que se resume el oráculo del profeta, afirmando que *Novum aeternumque insuper Testamentum […] praenuntiavit*.

El cumplimiento de la profecía de Jeremías se lleva a cabo en el sacrificio de Cristo, tal y como se desprende de la interpretación que se hace del oráculo al interno mismo del Nuevo Testamento (cf. Hb 8,6-13; 9,15-28). Pero, además, Jesús mismo manifiesta esta conciencia de su propia muerte en la Última Cena, como atestiguan las palabras pronunciadas al final de la cena sobre el cáliz (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25; Mt 26,7-28), explicación del sentido de su muerte, como realización definitiva de la misión que el Padre le ha encomendado de salvar a los hombres del pecado, y memorial de su entrega a la muerte, en la que Dios ha liberado de forma definitiva a todos los hombres[1113].

1113 Cf. *Ibidem*, 113.

Ediciones Universidad San Dámaso

La originalidad del texto del elogio estriba en reportar la alusión al cumplimiento cristológico de la profecía sirviéndose, no de la cita o de las palabras del texto bíblico, sino de las palabras de la consagración sobre el cáliz en el relato de la institución de la Misa: *"Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni testamenti"*[1114]. De este modo, la referencia eucarística del anuncio de Jeremías, presente ya en el Nuevo Testamento, adquiere una mayor expresividad con la utilización misma del texto litúrgico.

3.4.3.2.2. El sacrificio de Melquisedec

Un procedimiento similar se sigue en el elogio de Melquisedec. En la alusión a la ofrenda de pan y vino que, en cuanto sacerdote del Dios Altísimo, presenta el rey en el episodio de Gn 14,17-20, la oblación es descrita con las palabras *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*. La expresión corresponde al texto correspondiente al *Supra quae* del Canon Romano[1115], en el que, por medio de la tipología de la ofrenda de tres personajes del Antiguo Testamento (Abel, Abraham y Melquisedec), se presenta la súplica para que el sacrificio eucarístico sea aceptado[1116]. De este modo, la fórmula *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, introducida en el Canon por el papa León Magno[1117], pone en relación la ofrenda de pan y de vino presentada por el rey-sacerdote y la Eucaristía, que en la oblación del pan y del vino eucaristizados actualiza el sacrificio puro y santo consumado por Cristo.

Así, a partir de este acontecimiento del Antiguo Testamento se establece un vínculo entre las dos economías que queda patente en la liturgia, en cuanto epifanía de la unidad de los dos Testamentos, que introduce en el sentido

1114 *Missale Romanum*, 575.

1115 "Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.", en: cf. *Ibidem*, 577.

1116 Cf. Raffa, *Liturgia eucaristica*, 702-703.

1117 Cf. Righetti, *Historia de la Liturgia* II, 363.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 342 20/05/19 20:19

profundo de la Escritura y da testimonio auténtico de la tipología bíblica[1118]. La redacción del elogio de Melquisedec, utilizando el lenguaje del Canon de la Misa, se ha servido de este procedimiento hermenéutico para reflejar la correspondencia existente entre Melquisedec, Jesucristo y la Eucaristía.

3.4.3.2.3. Lenguaje del prefacio en el elogio de Malaquías

De un modo sutil, en el elogio del profeta Malaquías aparece también esta dimensión eucarística que sirve de puente entre el personaje del Antiguo Testamento y las realidades de la nueva Alianza[1119]. Se hace a propósito de sus oráculos que, como ya vimos, se resumen en el anuncio del gran Día del Señor y su venida al Templo, a los que se añade la profecía de la oblación pura que siempre y en todo lugar se le ofrecería (*semperque et ubique mundam oblationem nomini eius offerendam*). Esta última alusión se refiere al texto bíblico, donde el profeta predice:

> Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur: et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum (Ml 1,11).

Por una parte, la Plegaria eucarística III[1120] se sirve del oráculo del profeta en la primera parte anamnética que sigue inmediatamente al *Sanctus*: *"Vere Sanctus es, Domine […] et populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo"*[1121]. La dinámica trinitaria, cósmica e histórica con la que se despliega esta parte de la Plegaria se orienta

1118 Cf. Massi, "Abele, Abramo e Melchisedec nel Canone", 596.

1119 Cf. *MarR-2004*, 677.

1120 La anáfora fue compuesta por miembros del grupo de estudio 10 del *Consilium* para la reforma litúrgica, bajo la dirección de Vagaggini, a partir de un esquema presentado por éste mismo. Cf. Bugnini, *La reforma litúrgica*, 396-397. 402-403; E. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche* (Studi e richerce di liturgia; Bologna ^{3}2014) 98.

1121 *Missale Romanum*, 585.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 343 20/05/19 20:19

hacia la celebración en acto, en la que el pueblo congregado por Dios ofrece la *oblatio munda*, que la tradición cristiana reconoce profetizada por Malaquías.

Pero, por otra parte, el texto del elogio, además de resaltar este oráculo que recoge la plegaria eucarística, presenta las palabras del profeta reinterpretándolas con una expresión propia de los prefacios de la Misa. Mientras que Malaquías anunciaba que esa *oblatio munda* se ofrecería *in omni loco* (dimensión espacial, del mismo contenido semántico que *ab ortu enim solis usque ad occasum*), la redacción del elogio va más allá, reinterpretando sus palabras con la fórmula *semper et ubique* (dimensión temporal y espacial) que generalmente se encuentra al inicio del prefacio: *"Vere dignum […] nos tibi semper et ubique gratias agere"*. Esta frase con la que se introduce el protocolo inicial del prefacio señala la acción de gracias como la característica esencial de toda la anáfora. Pero se trata de una acción de gracias que tiene que ver con la *oblatio munda* que se ofrece, pues, como se afirma en el prefacio, la acción de gracias, además de ser un deber, se convierte en fuente de salvación para quienes la realizan, en cuanto actualiza el misterio de la presencia dinámica de la Pascua de Cristo, fuente única y absoluta de la salvación[1122]. De esta manera, la redacción del elogio establece un vínculo sutil entre la profecía de Malaquías y la Eucaristía, en cuanto que el contenido de ésta revela plenamente la verdad contenida en las palabras del profeta.

Todos estos elementos que se han ido desprendiendo a lo largo del análisis, de la eucología de las misas, en primer lugar, y de los elogios renovados, después, permiten ahora adentrarnos en una reflexión sistemática que subraye los puntos teológicos fundamentales sobre los cuales se apoya la veneración de los santos del Antiguo Testamento. Esta será la tarea del último capítulo de nuestro estudio.

1122 Cf. RAFFA, *Liturgia eucaristica*, 669-670.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 344 20/05/19 20:19

CAPÍTULO 4
HACIA UNA SÍNTESIS TEOLÓGICO-LITÚRGICA

Ediciones Universidad San Dámaso

En los capítulos precedentes relativos al análisis de la eucología y de los elogios del martirologio hemos podido constatar, como características peculiares, que los santos del Antiguo Testamento son presentados en relación al momento de la historia de la salvación en que vivieron y, a la vez, introduciendo elementos que permiten relacionarlos de manera más amplia con el designio salvífico de Dios que se desarrolla a lo largo de uno y otro Testamento y que encuentra en Cristo su punto de unión y momento culminante. La centralidad del acontecimiento cristológico no solamente aporta luz al desarrollo unitario de la *historia salutis*, sino también a la santidad de aquellos personajes veterotestamentarios, en cuanto partícipes de la victoria pascual de Cristo y miembros de la Iglesia celestial, pues "gozan de la gloria, contemplando 'claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es'" (LG 49). Por ello, los dos principios teológicos más destacados de la veneración de los santos del Antiguo Testamento que desarrollaremos en este último capítulo, con carácter de síntesis teológico-litúrgica, serán precisamente éstos: la contextualización de éstos al interno de la historia de salvación (4.1.) y su relación con el misterio de Cristo (4.2.). Únicamente a partir de estos dos principios fundamentales, será posible, en un tercer momento, indicar algunas características particulares de la santidad de esta categoría peculiar de santos (4.3.).

Laudemus.indd 345 20/05/19 20:19

El análisis de la *lex orandi* nos ha permitido comprobar cómo la liturgia de la Iglesia, tanto en la celebración eucarística como en la lectura del martirologio, presenta a los santos veterotestamentarios ante los fieles como instrumentos escogidos y fieles cooperadores de ese plan único de salvación establecido por Dios desde antes de la fundación del mundo (cf. Ef 1,4.9)[1123]. La persona y la vida de cada uno de ellos se inserta en el camino de ese designio amoroso que Dios quiere llevar a cabo mediante una particular pedagogía que va preparando "gradualmente al hombre […] para acoger la Revelación sobrenatural que hace de sí mismo y que culminará en la Persona y la misión del Verbo encarnado, Jesucristo"[1124]. Por tanto, venerar a estos personajes como santos es reconocer y confesar la unidad de la historia y del designio salvífico divino y su centralidad en el acontecimiento de Cristo, particularmente en su misterio pascual.

En el conjunto de las fórmulas eucológicas se pone de manifiesto el lugar que ocupa cada uno de los santos veterotestamentarios en la *historia salutis*, con frecuencia señalando, al mismo tiempo, la orientación de ese momento histórico-salvífico hacia el acontecimiento cristológico. De ahí que la mención del santo al interno de las oraciones tenga lugar, generalmente, en la parte anamnética de la oración. De un modo más señalado, aunque no exclusivo, lo hemos podido comprobar en las oraciones colecta y, en el caso de Elías, también en el prefacio. Recordemos algunos ejemplos:

a) el profeta Isaías es presentado en su colecta correspondiente como el mediador de la Palabra divina que preanuncia la vida, la muerte y la gloria del Unigénito de Dios y Salvador de los hombres[1125].

1123 El contenido de esa disposición divina viene condensado en *Dei Verbum*, al afirmar: "Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Eph 1,9): por Cristo, Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Eph 2,18; 2Petr 1,4)" (DV 2).

1124 CEC 53.

1125 Cf. *supra*, 152-153.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 346 20/05/19 20:19

b) El profeta Eliseo aparece como el sucesor de Elías, por designio divino, revelando así, no solamente la iniciativa divina en la elección de los profetas, sino la sucesión lineal de una historia que se va desarrollando con diferentes protagonistas, permitiendo de este modo que la voz divina siga resonando en las diversas épocas por medio de los enviados de Dios[1126].

c) Estos enviados divinos se comprenden en relación a Dios y a la misión que Él mismo les ha encomendado durante el tiempo en que vivieron y para la que les ha capacitado personalmente, dotándoles de características que les permitan llevarla a cumplimiento. Por eso, la colecta correspondiente a la celebración de san Elías califica a éste en relación a Dios (*propheta tuo*) y destaca dos características propias que permiten comprender la misión que tuvo que desempeñar: caminar en presencia de Dios y arder interiormente con el celo de su gloria. Por su parte, la oración sobre las ofrendas concentra la anámnesis en un episodio de la vida del profeta, el del sacrificio sobre el monte Carmelo, que indica la intervención divina en la historia del pueblo de Israel revelándose como el Dios verdadero, frente a los dioses falsos invocados por los profetas de Baal (cf. 1R 18,20-40)[1127].

d) En el caso del prefacio para la conmemoración de san Elías, comienza con una primera afirmación de carácter más general acerca de la iniciativa divina de suscitar profetas en el Antiguo Testamento con el fin de que el Dios vivo y verdadero pudiese ser reconocido como tal y el pueblo fuese instruido progresivamente en la esperanza del cumplimiento definitivo de la salvación que los profetas anunciaban de parte de Dios. De esta forma queda expresado el carácter progresivo y gradual propio de la pedagogía divina que despliega por etapas su proyecto salvífico. Pero, además, muestra el estrecho vínculo entre la

1126 Cf. *supra*, 171.

1127 Cf. *supra*, 179-180. 183-184.

Ediciones Universidad San Damaso

economía de la antigua Alianza y el acontecimiento cristológico al referir, en el último *adiunctum*, la presencia de Elías como testigo de uno de los misterios de la vida de Cristo, el de la transfiguración de Jesús en el monte (cf. Mt 17,1-8 y par.)[1128].

e) Otras veces, la figura del santo es presentada ante los fieles como el enviado de Dios con una misión concreta de frente a la situación histórica que el pueblo de Israel vivió en una época determinada. Ésta es la perspectiva con la cual la colecta de san Jeremías presenta al profeta, al destacar de su figura el ser portavoz de Dios que exhorta misericordiosamente a su pueblo a la penitencia para que se aparte de sus pecados y vuelva a Él[1129].

f) En el caso de Moisés, la colecta correspondiente lo muestra como mediador de la intervención salvífica de Dios en los acontecimientos del éxodo y de la Alianza que Éste lleva a cabo con su pueblo en el Sinaí, episodios fundamentales en el desarrollo de la *historia salutis* de los que el santo es protagonista destacado[1130]. De hecho, como vimos, la liberación de la esclavitud forma parte de la primitiva profesión de fe israelita que recorre las páginas del Antiguo Testamento, haciendo así patente que aquel acontecimiento constituye un hito importantísimo del proceso histórico de la revelación y, al mismo tiempo, es interpretado en relación tipológica con las realidades del Nuevo Testamento.

g) Las oraciones colecta de las conmemoraciones de san Abraham y de san David se centran en poner a estos santos en relación a las promesas divinas del Antiguo Testamento que apuntan al cumplimiento

1128 Cf. *supra*, 187-189.

1129 Cf. *supra*, 195-197.

1130 Cf. *supra*, 218. Los temas relacionados de la providencia divina durante el tiempo de la peregrinación por el desierto y la entrada en la Tierra prometida se desarrollan en la anámnesis de la oración para después de la comunión, pero, en este caso, aunque la figura del santo se deduce del contexto celebrativo, no aparece explícitamente mencionado como en el caso de la colecta.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 348 20/05/19 20:19

que tendrá lugar con la encarnación del Hijo de Dios, indicando de esta manera la gradualidad con la que Dios dirige la única historia de salvación. De estos dos santos se subraya el hecho de ser depositarios de las promesas de Dios. La anámnesis recuerda, en el caso de Abraham, la promesa de la descendencia hecha al patriarca en Gn 15, que la oración ve realizada en la encarnación y nacimiento del Unigénito del Padre[1131], y, en el caso de David, alude a la ascendencia davídica de Jesús, cumplimiento de la promesa formulada al rey por boca del profeta Natán (cf. 2S 7,12-16; 1Cr 17,11-14), al otorgar a Jesús el título de *filius David*[1132].

La unidad existentente entre el santo y el episodio histórico-salvífico presente en la anámnesis de las oraciones y el *hodie* de la Iglesia celebrante no solamente se establece fundamentando el contenido de la aitesis sobre lo formulado en aquélla. También es frecuente encontrar que la formulación de las peticiones está modelada a partir de palabras o hechos relacionados con el mismo santo, de manera que se ponga de manifiesto la actualidad y la luz que su palabra o su vida puede irradiar sobre los fieles cristianos. Veamos algunos ejemplos:

a) La *super oblata* y la *post communionem* del profeta Elías aluden, respectivamente, al sacrificio ofrecido por el santo en el monte Carmelo y a la teofanía del Horeb, dando así pie a la petición de los fieles, donde se suplica que el Señor se digne también aceptar la ofrenda colocada sobre el altar de la eucaristía y gozar con la contemplación de Dios en el monte eterno de su gloria[1133].
b) Las palabras proféticas de san Jeremías en Jr 31,3, según el texto de la Vulgata, inspiran la aitesis de la *post communionem* en el formulario

1131 Cf. *supra*, 236.
1132 Cf. *supra*, 252.
1133 Cf. *supra*, 183-184. 191-192.

Ediciones Universidad San Damaso

de su conmemoración al pedir al Padre que atraiga con un corazón compasivo (*corda miserans* […] *attrahe*) a los fieles que se dirijen a Él en la plegaria, es decir, aquéllos a quienes ha amado en caridad perpetua (*in caritate perpetua dilexisti*)[1134].

c) En el caso de Abraham, el episodio de la intercesión del patriarca en favor de los habitantes de Sodoma (cf. Gn 18,16-33) es la base y el modelo de la segunda parte de la aitesis de la *super oblata*, donde la comunidad orante suplica al Padre ese mismo arrojo y valentía del santo a la hora de solicitar sus dones una y otra vez[1135]. De igual modo, la aitesis de la *post communionem* pide al Señor los dones de la fe y la obediencia, virtudes con las que el santo patriarca es retratado en el elogio que le tributa la Carta a los Hebreos (cf. Hb 11,8-19)[1136].

d) Un ejemplo semejante al de Abraham encontramos en la *super oblata* de san David. En ella, se pide imitar la actitud penitente del rey, reconociendo a su vez que ya se le ha seguido en su condición de pecador. En este caso, además, se tiene presente el episodio concreto del adulterio del rey con la esposa de Urías y su arrepentimiento posterior (cf. 2S 11-12)[1137].

Este procedimiento de situar, de un modo u otro, al santo venerado en el contexto de la *historia salutis* se ha seguido también en el trabajo de redacción de los nuevos elogios de los santos veterotestamentarios en el martirologio renovado. De hecho, el importante *sabor bíblico* con el que los nuevos textos han sido redactados y la clara intención de mostrar, con diversos procedimientos, la unidad interna del designio salvífico que recorre el Antiguo y el Nuevo Testamento, haciendo uso frecuentemente del recurso a la tipología, constituyen,

1134 Cf. *supra*, 204.
1135 Cf. *supra*, 243.
1136 Cf. *supra*, 247.
1137 Cf. *supra*, 256-257.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 350 20/05/19 20:19

como tuvimos ocasión de analizar en el capítulo anterior, los principales criterios de reforma de estos elogios en el nuevo *Martyrologium Romanum*[1138].

En este último capítulo de nuestra investigación pretendemos, pues, desarrollar sistemáticamente este fondo teológico que sostiene el modo de presentar a los santos del Antiguo Testamento en el Rito Romano, tal y como hemos extraído del análisis de la eucología de la misa y de los elogios del martirologio. En realidad, se trata de una puesta en práctica de los principios teológicos madurados en la reflexión conciliar, donde la presentación histórico-salvífica de los diversos aspectos tratados (liturgia, revelación, eclesiología, etc.), la centralidad cristológica, la unidad del designio salvífico o la importancia del Antiguo Testamento para una adecuada recuperación bíblica constituyen cuestiones relevantes en la presentación teológica de los argumentos desarrollados en los textos conciliares.

4.1. LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL CONTEXTO DE LA *HISTORIA SALUTIS*

Teniendo presente la importancia otorgada al contexto histórico-salvífico en el que se desarrolló la vida de los santos veterotestamentarios, podemos afirmar que la revisión de los formularios eucológicos para la formación del *Proprium* jerosolimitano de 1977 y los criterios que guiaron la redacción de los nuevos elogios de los santos del Antiguo Testamento en la elaboración del martirologio renovado reflejan uno de los pilares sobre los que se cimienta la teología litúrgica presente en la reflexión sobre la liturgia del Concilio Vaticano II. Siguiendo a Marsili, la Constitución *Sacrosanctum Concilium* lleva a cabo la reintegración de la liturgia al interno de la *historia salutis*, haciendo de aquélla un "momento de la historia de la salvación" en el que se transmite el misterio de Cristo por medio de un rito, que es siempre revelación y actualización

1138 Cf. *supra*, apartado 3.4.

Ediciones Universidad San Dámaso

de este misterio[1139]. La Constitución conciliar toma así una nueva perspectiva que, utilizando una posición ya ampliamente usada en el campo de la teología bíblica, comienza por tratar directamente de la revelación como historia de la salvación con el fin de desvelar la auténtica naturaleza de la liturgia como momento en el cual "se ejerce la obra de nuestra redención" y "contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia" (SC 2). Sobre ello, volveremos más adelante.

Desde esta perspectiva teológico-litúrgica tiene también que tomarse en consideración la veneración a los santos veterotestamentarios. La conmemoración de este grupo peculiar de santos que preceden históricamente a la realización plena del designio salvífico llevada a cabo en el misterio pascual de Cristo permite a los fieles, por medio de la celebración litúrgica, comprender mejor la unidad del plan salvífico que Dios ha desplegado en la historia (y en el cosmos) y, asimismo, la íntima unidad que se da, en Cristo, entre uno y otro Testamento. El recurso al uso de la tipología, en la línea en que los Padres y la Tradición de la Iglesia se han acercado a la lectura de los grandes acontecimientos y personajes de la antigua Alianza, como principio hermenéutico que descubre esa unidad de la historia salvífica a través de las categorías de anuncio-profecía y cumplimiento-realización plena, sirve al propósito de elaborar una *lex orandi* que ayude a expresar la *lex credendi* de la Iglesia en relación a estos santos y que, a su vez, estimule la *lex vivendi* de los fieles.

Éstos serán los puntos que desarrollaremos en las siguientes páginas de este primer apartado, cerrándolo con la consideración más detallada del elogio dedicado a la memoria de los antepasados de Jesucristo, en el 24 de diciembre, como compendio de esa compresión de la unidad presente en la *historia salutis* y la imagen de la santidad que, en este sentido, se tiene de los padres y justos de la antigua Alianza.

1139 Cf. S. Marsili, "La Liturgia, momento storico della salvezza", en: B. Neunheuser *et alii*, *Anámnesis* I. *La Liturgia, momento storico della salvezza* (Milano ²1979) 88.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 352 20/05/19 20:19

4.1.1. UNIDAD DEL PLAN SALVÍFICO DE DIOS DESARROLLADO EN LA HISTORIA

La contextualización llevada a cabo de los santos en el conjunto de la *historia salutis* y la función que han ejercido en ella –como mediadores, como testigos o protagonistas de acontecimientos históricos-salvíficos, por medio de su palabra o testimonio– tiene presente una concepción típicamente bíblica del tiempo y de la historia. Según ésta, la revelación que Dios lleva a cabo de sí mismo y del misterio de su voluntad[1140], por medio de las obras y las palabras[1141] con las que irrumpe en el tiempo y la historia de los hombres, pone de relieve una comprensión abierta, lineal, orientada a un cumplimiento y un fin diseñado por Dios como plan salvífico en favor de los hombres (*propter nos homines, et propter nostram salutem*). El carácter progresivo y gradual de esta revelación y de los acontecimientos histórico-salvíficos que la acompañan y hacen posible manifiesta esa pedagogía divina que va preparando al hombre para acogerlo en la persona de Cristo, centro y culmen de la historia y plenitud de la revelación.

Como veremos, el deseo del Concilio Vaticano II de profundizar en el conocimiento de la Sagrada Escritura, recuperando especialmente la importancia del Antiguo Testamento y su íntima relación y unidad con el Nuevo, constituye el transfondo sobre el cual descubrir la amplitud del designio divino de salvación, el modo como éste se ha llevado a cabo y el papel que sus grandes santos han jugado en él.

4.1.1.1. Comprensión bíblica del tiempo y de la historia

La mención de los santos al interno de la anámnesis de las fórmulas eucológicas, generalmente como una ampliación de la invocación dirigida al Padre donde se hace memoria de algún episodio histórico-salvífico, facilita

1140 Cf. DV 2.

1141 "La revelación se realiza por obras y palabras intrísecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su sentido." (DV 2).

Ediciones Universidad San Dámaso

la presentación de éstos a los ojos de la comunidad celebrante como figuras concretas insertas de modo activo, siempre por iniciativa divina, en el designio salvífico divino que se despliega a lo largo de la historia. Lo mismo sucede en la redacción actual de los elogios del martirologio, si bien con un procedimiento diverso, por tratarse de géneros literarios litúrgicos diferentes. En este caso, el texto del elogio tiende, en numerosas ocasiones, a precisar el tiempo en que vivieron los santos, sobre todo, en el caso de los profetas, citando los datos que la misma Escritura aporta acerca de ellos, generalmente la referencia a los reyes que gobernaban en aquel tiempo o las circunstancias históricas por la que atravesaba el pueblo de Israel en aquella época. Si esto no es así, al menos se trata de aportar alguno o algunos de los hechos y/o palabras más significativos que tuvieron lugar en el transcurso de sus vidas y de los cuales participaron de modo activo[1142].

Con este procedimiento, el texto litúrgico (eucología y elogios) hace una presentación de los santos como figuras relevantes de la *historia salutis*, una historia comprendida como designio salvífico de Dios que irrumpe en el tiempo interviniendo en la vida de los hombres para revelarse y comunicar la salvación. Pero esa intervención salvífica apunta, como tendremos ocasión de exponer más adelante, hacia un cumplimiento, que tendrá lugar con la encarnación del Hijo de Dios y la realización de su misterio pascual. También los textos litúrgicos ponen de relieve esta dimensión de cumplimiento y plenitud. De esta manera, la historia se concibe de modo abierto, continuo, orgánico y orientado hacia un fin. Se trata, en definitiva, del modo en que la mentalidad bíblica concibe el tiempo y la historia misma, bien diversa al pensamiento mítico y la idea del eterno retorno.

Ediciones Universidad San Dámaso

1142 La única excepción es el elogio de san Job, el 10 de mayo. Como indicamos en el análisis, es el único elogio que no ha sido prácticamente modificado en su contenido, manteniendo únicamente su dimensión ejemplar, puesto como modelo de paciencia (*admirandae patientiae viri*). Cf. *supra*, 313.

Laudemus.indd 354 20/05/19 20:19

4.1.1.1.1. La concepción circular del tiempo

La concepción circular del tiempo, típica de la tradición mítica de los pueblos antiguos, encuentra probablemente su origen en la experiencia de los ritmos cíclicos que rigen los sucesos naturales y los ciclos de producción que configuran el mundo agrícola. Ritmos fijos como el alternarse del día y la noche, las fases lunares y solares, las estaciones que determinan los tiempos de siembra y de cosecha, etc., constituyen el paradigma de una comprensión del tiempo como un eterno repetirse de los ciclos y, consecuentemente, un eterno retorno a los mismos. Esta concepción circular del tiempo es característica de las antiguas civilizaciones del Oriente y, de modo particular, define la mentalidad griega de concebir el tiempo[1143]. Bajo este planteamiento se concibe un mundo eterno, el de los dioses, que se opone al mundo del tiempo, propio de los hombres, ignorando, a diferencia de la concepción bíblica, la posibilidad de una irrupción del eterno en el tiempo para darle consistencia y transformarlo en historia[1144].

El culto y los ritos religiosos juegan un papel fundamental en esta compresión del tiempo porque constituyen "el punto de tangencia entre eternidad y tiempo, que hacía al calendario recomenzar su curso, participando en este modo circular de lo divino inmutable"[1145], permitiendo al hombre sustraerse al tiempo profano y participar de la eternidad del tiempo primordial expresado en los mitos[1146]. De hecho, tan solo en la fuga y la liberación de la fatalidad de ese círculo en el que el hombre está inmerso podría éste alcanzar la salvación[1147]

1143 Cf. J. Granados, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad* (Verdad e imagen 191; Salamanca 2012) 58; P. A. Muroni, *Il Mistero di Cristo nel tempo e nello spazio. La celebrazione cristiana* (Strumenti di studio e ricerca 38; Città del Vaticano 2014) 150-151.

1144 Frente a esto, como indica Eliade en su estudio sobre el mito del eterno retorno en las sociedades arcaicas, el hombre se revuelve contra el tiempo concreto, histórico, y su vida se convierte en la "nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes", en: M. Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (El Libro de Bolsillo. Humanidades 379; Madrid 1998) 9.

1145 Granados, *Teología del tiempo*, 58.

1146 Cf. J. Daniélou, *El misterio de la historia. Ensayo teológico* (San Sebastián 1957) 145-146.

1147 Cf. M. Augé, "Teologia dell'anno liturgico", en: M. Augé *et alii*, *Anámnesis* VI. *L'anno liturgico: storia, teologia e celebrazione* (Milano ²1989) 14. En este sentido se expresa Cullmann en *Cristo y*

Ediciones Universidad San Dámaso

porque, como afirma De Lubac, en esa agotadora rueda de los ciclos sin fin "siempre el rebaño humano se agita vanamente prisionero de la misma servidumbre"[1148].

4.1.1.1.2. La concepción judeocristiana del tiempo

Un modo diverso de concebir el tiempo se encuentra en la experiencia de Israel y en una conciencia de la historia que no obedece a la ley circular del eterno retorno. Lo específico de la mentalidad bíblica es la experiencia de Dios, no en el tiempo originario y arquetípico descrito en los mitos y reflejado en los ritmos cíclicos naturales, sino en los mismos acontecimientos de carácter único e irrepetible, donde Dios se manifiesta e interviene en el tiempo de los hombres, construyendo por medio de ellos una historia que se va desvelando como historia de salvación[1149].

Ciertamente, la mentalidad bíblica conoce los ritmos y los ciclos que regulan la naturaleza, expresión del orden establecido por Dios mismo en la obra de la creación[1150]. Pero a este *tiempo cósmico*, de naturaleza cíclica y base de la medida del tiempo, Israel añade el *tiempo histórico*, el tiempo propio del

---

el tiempo, una de las obras que, en relación a la temática que nos ocupa, mayor interés y repercusión obtuvo ya desde su primera edición, en 1946: "La filosofía griega no puede ni siquiera imaginar que esa liberación pueda producirse por una intervención de Dios en los acontecimientos temporales. Para el helenismo, la liberación sólo puede consistir en que nosotros, desde nuestra existencia de aquí abajo, esencialmente vinculada al curso del tiempo, seamos trasladados a un más allá sustraído a toda constricción temporal y siempre accesible. Por tanto, la representación griega de la felicidad es espacial, y se define por la oposición 'más acá-más allá', y no temporal, definida por la oposición 'presente-futuro'.", en: O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo* (Teología sistemática; Madrid 2008) 70.

1148 H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Madrid 1988) 99.

1149 Cf. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Lux Mundi 45; Salamanca 1976) 212-213; M. JOIN-LAMBERT – P. GRELOT, "Tiempo", en: LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, 891-892.

1150 Sin embargo, también en el uso de los términos para determinar las diferentes unidades de tiempo astronómico (año, mes, semana, día, hora), la Biblia hace un uso del lenguaje modelado por la propia experiencia de fe. Cf. A. MARANGON, "Tiempo", en: P. ROSSANO – G. RAVASSI – A. GIRLANDA (dirs.), en: *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid 1990) 1851-1852, junto con las referencias bibliográficas en pp. 1865-1866.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 356 20/05/19 20:19

desarrollarse de los acontecimientos, que, en la medida en que está orientado por el designio salvífico de Dios, que se manifiesta y desarrolla a través de sus intervenciones, hacen de éste un *tiempo salvífico*. Se trata de una perspectiva cualitativa[1151], donde el tiempo y la historia misma se constituyen en el lugar de la epifanía de Dios y son históricas las formas en que se autocomunica, por medio de "obras y palabras intrísecamente ligadas" (DV 2)[1152]: son historia las obras salvíficas que lleva a cabo y es también historia la palabra en la que Dios, aún sin agotarse, se dice[1153]. La iniciativa divina en la liberación del pueblo de la esclavitud de Egipto, el don de la Ley y la introducción en la Tierra prometida (cf. col., pc. y el. Moisés) o la palabra divina en labios del profeta anunciando una nueva y eterna alianza (el. Jeremías) o una vida nueva tras el cautiverio en Babilonia, signo de la resurrección (el. Ezequiel), son ejemplos del tiempo como lugar de encuentro entre Dios y el hombre en orden a la salvación de éste.

Este carácter cualitativo confiere al tiempo y a los sucesos que en él tienen lugar, no solamente singularidad sino también una dirección y una finalidad, en cuanto que forman parte de un designio divino que se va desplegando en la historia y se orienta hacia una plenitud y un fin, y permiten hablar de una

1151 Seguimos la terminología de De Vries, que, al considerar los datos bíblicos en relación al fenómeno del tiempo, distingue entre una perspectiva cuantitativa, que considera el tiempo "como una sucesión de entidades conmensuradas –un determinado número de días, meses o años– susceptibles de ser medidas por un mismo patrón", y una perspectiva cualitativa, donde el tiempo es percibido "como una sucesión de experiencias esencialmente únicas, inconmensurables", donde cada día es concebido ante todo de acuerdo al acontecimiento que le otorga carácter singular y, potencialmente al menos, revelador de los planes de Dios y oportunidad para un encuentro crucial entre Dios y los hombres. Cf. S. DE VRIES, "El tiempo en la Biblia": *Concilium* 17/1 (1981) 172-191. Esta perspectiva ha sido calificada por Eliade como "revolucionaria" en relación a las sociedades tradicionales, dirigidas por la repetición eterna de los arquetipos míticos originarios. Cf. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, 136.

1152 El Concilio recuerda esta estructura "sacramental" de la divina revelación –los *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* de la *Dei Verbum*– y que conforma también la celebración litúrgica –los *signa sensibilia* que actualizan los misterios de la fe *per ritus et preces*, según la *Sacrosanctum Concilium*–.

1153 Cf. B. FORTE, *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología* (Verdad e imagen 133; Salamanca 1995) 20.

Ediciones Universidad San Dámaso

"historia de salvación"[1154]. Por ello, sea cual sea el modelo concreto con el que se quiera describir la concepción bíblica del tiempo (rectilínea, parabólica, espiral, péndulo)[1155], lo cierto es que la Escritura en su conjunto muestra el tiempo y la historia como una línea progresiva, abierta, en la que cada acontecimiento puede ser colocado en un punto y en la que el pasado avanza constantemente hacia el futuro[1156]. De hecho, la experiencia de las obras salvíficas realizadas por Dios en la historia lleva retrosprectivamente a Israel a la reflexión y la confesión en el Dios creador y en su soberanía universal[1157], así como a esperar en sus promesas que orientan la historia hacia un cumplimiento futuro que también forma parte de su plan salvífico[1158].

1154 "[L]a 'salvezza' è una realtà inserita completamente in una dimensione 'storica', che non le serve solo da cornice, ma è tale da fare della 'salvezza' stessa una *linea* continua svolgentesi nel *tempo*, con la conseguenza di dare origine a un *tempo della salvezza*, se preso nel suo insieme, oppure a distinti 'tempi' di essa, individuati nei momenti successivi –'diversità di tempi e di modi', di cui in *Ebr* 1,1-2.", en: MARSILI, "Il 'tempo liturgico', attuazione della storia della salvezza", 214.

1155 Fisichella considera que las diversas imágenes ofrecen una visión unilateral en la que no siempre se hace justicia a una lectura global de los datos, sino que la insistencia en un aspecto tiende a orillar otros elementos también importantes. Cf. R. FISICHELLA, "Teología de la historia", en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental* (Madrid ²1992) 562.

1156 "Por primera vez se realiza en Israel el encuentro de la revelación con la historia. Fuera de Israel no se encuentra la idea, sólidamente arraigada, de una sucesión de acontecimientos temporales que abarcan el pasado, el presente y el futuro, y que se desarrollan según una dirección y una finalidad determinadas.", en: R. LATOURELLE, *Teología de la revelación* (Verdad e imagen 49; Salamanca ⁹1995) 434. No obstante, Latourelle puntualiza, citando a Cullmann, que estas intervenciones divinas en la historia tienen lugar en determinados momentos concretos y oportunos (καιρόι), fruto de la libre voluntad y gratuidad de Dios, si bien no se trata de momentos aislados e inconexos, sin relación alguna, sino íntimamente coherentes. Se puede, por tanto, hablar con propiedad de una historia de las sucesivas intervenciones de Dios. Cf. *Ibidem*, 436-439; CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 56.

1157 Cf. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 31-32. 419-422; R. FISICHELLA, *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental* (Lux Mundi 63; Salamanca 1989) 79. Esta conexión entre la historia salvífica y la creación, entre el Dios que salva y el Dios creador, conduce a Israel a una comprensión soteriológica de la misma creación, insertándola en el curso mismo de la historia y de la relación salvífica que, en ella, Dios otorgó a Israel. Cf. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I, 184-188.

1158 Cf. H. FRIES, *Teología fundamental* (Barcelona 1987) 316-319. Pannenberg resume la conciencia histórica de Israel afirmando que la "historia es el acontecer que media como tensión entre promesa y cumplimiento, recibiendo de la promesa una orientación finalística irreversible hacia el cumplimiento futuro.", en: PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales*, 214.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ciertamente, esta implicación de Dios en la historia de los hombres supone a su vez la implicación de los hombres en la historia salvífica que Dios quiere llevar a cabo en ellos. Se trata de una salvación dirigida al hombre, fruto de la libre, amorosa y gratuita iniciativa de Dios, pero que precisa de la implicación del destinatario. Y, en este sentido, la historia aparece como un diálogo entre la oferta divina y la respuesta del hombre, que es interpelado por ella a tomar posición y decidirse, respondiendo mediante la fe o negándose a responder[1159]. Es destacable la figura de los profetas, que, habiendo respondido positivamente con su vida y su palabra al servicio de Dios, denuncian los pecados del pueblo (el. Amós, Elías, Ezequiel, Oseas, Habacuc, Miqueas) y los exhortan a la conversión (col. Jeremías). Pero, pero el contrario, también la mención de Saúl (el. Samuel) recuerda que la falta de fidelidad del hombre atenta contra el plan de Dios.

Desde esta perspectiva, tanto los acontecimientos e intervenciones salvíficas de Dios a lo largo de la historia como los personajes que intervienen en ella cobran densidad y significado en cuanto son reveladores del designio divino y, en el caso de los personajes, contribuyen (o no) a portar adelante esa revelación. Recordar y conmemorar a los santos del Antiguo Testamento supone al mismo tiempo un ejercicio de memoria de las *mirabilia Dei* realizadas desde la creación del mundo a favor de los hombres y el reconocimiento agradecido de quienes respondieron a la iniciativa divina poniendo su vida al servicio del plan de Dios en la etapa de la historia que precedió a la encarnación del Verbo.

1159 Esta concepción de historia salvífica, donde se da una sinergia entre la iniciativa de la acción de Dios y la propia acción del hombre –si bien es la primera la que proporciona unidad y cohesión al conjunto de la historia– y donde también el pecado y la desobediencia de éste último entran en juego, lleva a Cullmann a cambiar su representación de la concepción bíblica del tiempo como una línea recta ascendente, en *Cristo y el tiempo*, por la de una línea ondulada, sinuosa, en la que pueden darse grandes rodeos, en *La salvación en la historia*. Cf. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, 71-72; Idem, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel – Paris 1966) 12. Fisichella, por su parte, retoma la imagen de la forma teatral del drama, según von Balthasar en su *Teodramática*, para mostrar cómo el hombre está implicado en la historia de la salvación, siendo junto a Dios protagonista del acontecimiento y llamado a responder a Dios que sale a su encuentro y se revela. Cf. Fisichella, *La revelación*, 93-96.

Ediciones Universidad San Dámaso

4.1.1.2. Progreso gradual y pedagogía divina

Esta perspectiva bíblica del tiempo y de la historia, en la que Dios entra en contacto con el hombre, permite percibir el Antiguo Testamento como una historia en camino que avanza, también con los momentos de retroceso y las trabas que le imprimen la respuesta humana, hacia un cumplimiento que tiene lugar en Cristo, centro, culmen y luz de la historia. En ese caminar a lo largo de la historia se descubre un progreso gradual que porta al cumplimiento y lo aguarda, así como también una particular pedagogía divina que conduce su desarrollo histórico.

4.1.1.2.1. Carácter progresivo de la historia salutis

El conocimiento de Dios y su revelación al hombre, así como la particular obra de salvación que quiere llevar a cabo tiene lugar a través de la historia. Los acontecimientos del exódo, de la alianza, de la conquista, del reino, del templo, van forjando la relación de Dios con su pueblo y, posteriormente, serán la clave de reflexión e interpretación de la tradición profética posterior que permite a Israel descubrir continuamente nuevas dimensiones de su historia pasada, interpretar la historia presente y proyectarse hacia el futuro. Nuestro análisis de la *lex orandi* nos mostraba el éxodo de Israel en línea con una liberación aún mayor, la de la esclavitud del pecado (col. Moisés), el maná como figura de la eucaristía, así como la Tierra prometida lo es del cielo (pc. Moisés); el retorno del destierro sirve para anunciar la vida futura del hombre resucitado (el. Ezequiel), el sacerdocio real de Melquisedec habla del de Jesucristo (el. Melquisedec) o la reconstrucción del Templo de Jerusalén es vista en una perspectiva claramente escatológica (el. Ageo, Malaquías).

Este progreso tiene un carácter dialéctico en el que, además, como señala Latourelle, puede apreciarse un doble movimiento: promesa y cumplimiento, por parte de Dios, y, de parte de Israel, una actitud de atención meditativa y de confianza en la promesa[1160]. La intervención de Dios y sus promesas, con

1160 Cf. R. Latourelle, "Revelación", en: Latourelle – Fisichella, *Diccionario de teología fundamental*, 1266-1267.

Ediciones Universidad San Dámaso

la esperanza que suscita en el acontecimiento que la llevará a cumplimiento, es lo que confiere dinamismo a la historia. De hecho, la fidelidad de Dios a sus promesas permite que la memoria de los acontecimientos y cumplimientos pasados puedan ser considerados a su vez como promesa de futuro, de un cumplimiento mayor y más decisivo que aún está por venir[1161]. La respuesta por parte de Israel a la iniciativa divina corresponde, en primer lugar, con una actitud de escucha meditativa, por medio de la cual acoge al Dios que salva y se revela en la historia, volviendo de nuevo, de modo especial a través del culto[1162], a los acontecimientos que marcaron su nacimiento y desarrollo como pueblo[1163]. Pero a esto va unido, en segundo lugar, una actitud de fe que se concreta en obediencia y confianza a la palabra y las promesas de Dios, y que sostiene la esperanza en el cumplimiento definitivo y escatológico[1164].

Ediciones Universidad San Dámaso

1161 Esta proyección del porvenir sobre la base de lo ya obrado por Dios, de modo que los acontecimientos salvíficos pasados se convierten en promesa divina futura es, según von Rad, característico de la lectura que los profetas hacen de la historia: "Lo que distingue al mensaje de los profetas de toda la teología de Israel, fundamentada histórico-salvíficamente, que había habido hasta entonces, es que los profetas esperan todo lo decisivo para la existencia de Israel, vida y muerte, de un suceso divino que está por venir. Pero eso 'nuevo' cuya venida anuncian, no está realizado en su configuración específica por el azar; más bien será realizado en mayor o menor analogía con el anterior obrar salvífico de Dios.", en: G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II. *Teología de las tradiciones proféticas de Israel* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 12; Salamanca ^{3}1976) 154.

1162 La distancia entre la concepción circular del tiempo y su repercusión en el culto –en cuanto éste permite al hombre participar del mundo no-histórico de los mitos– y la mentalidad bíblica es también aquí clara. Aunque el origen de sus fiestas se asienta en la sacralidad natural de los ciclos cósmicos, se da en el culto de Israel una modificación de las fiestas de carácter agrícola del calendario cananeo, haciendo de ellas memorial de las *mirabilia* realizadas por Dios en la historia que orienta a su vez hacia el fututo. Cf. *Ibidem*, 131-147; Join-Lambert – Grelot, "Tiempo", 891-892.

1163 Por ello, las palabras que introducen el Decálogo son la exhortación a la atención ("Escucha, Israel", Dt 5,1) y las más antiguas profesiones de fe israelita no hacen sino recordar las acciones histórico-salvíficas realizadas por Dios a favor de su pueblo. Por el contrario, el pecado del pueblo consiste en no querer escuchar, cerrándose así a responder a Dios (cf. Jr 7,13; Is 50,2; 65,12; 66,4), y en olvidar la palabra y las obras del Señor (cf. Dt 4,9; 8,11; Jc 8,34; Sal 106,7.13.21). Sobre las antiguas profesiones bíblicas de fe, cf. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 167-175.

1164 Son los cristianos, el pueblo liberado del pecado, quienes tienen que mantenerse unidos a los mandatos divinos para alcanzar la patria eterna (col. Moisés) o el pueblo de Israel retornado del destierro el que ha de ponerse manos a la obra para reconstruir el Templo, figura de la futura congregación de los gentiles (el. Zacarías).

4.1.1.2.2. Pedagogía divina

En este caminar progresivo y dinámico, la Escritura reconoce una pedagogía divina que ciertamente conduce por el camino de la salvación al pueblo escogido por Dios, pero que también tiene presente a todas las naciones y la creación entera, como muestra la alianza cósmica establecida con Noé después del diluvio (cf. Gn 9,8-16)[1165]. El Concilio Vaticano II recuerda este principio al tratar de la importancia del Antiguo Testamento e indicar que los "elementos imperfectos y pasajeros" que en él pueden encontrarse y que han sido en muchos casos superados por el Nuevo Testamento no son sino expresión de la pedagogía divina:

> Los libros del Antiguo Testamento, según la condición de los hombres antes de la salvación establecida por Cristo, muestran a todos el conocimiento de Dios y del hombre y el modo como Dios, justo y misericordioso, trata con los hombres. Estos libros, aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros, nos enseñan la pedagogía divina (DV 15)[1166].

1165 "El designio divino de la revelación se realiza a la vez 'mediante acciones y palabras', íntimamente ligadas entre sí y que se esclarecen mutuamente (DV 2). Este designio comporta una 'pedagogía divina' particular: Dios se comunica gradualmente al hombre, lo prepara por etapas para acoger la Revelación sobrenatural que hace de sí mismo y que culminará en la Persona y la misión del Verbo encarnado, Jesucristo. San Ireneo de Lyon habla en varias ocasiones de esta pedagogía divina bajo la imagen de un mutuo acostumbrarse entre Dios y el hombre: 'El Verbo de Dios [...] ha habitado en el hombre y se ha hecho Hijo del hombre para acostumbrar al hombre a comprender a Dios y para acostumbrar a Dios a habitar en el hombre, según la voluntad del Padre' (*Adversus haereses*, 3,20,2; cf. por ejemplo, *Ibid.*, 3,17,1; *Ibid.*, 4,12, 4; *Ibid.*,4,21,3).", en: CEC 53.

1166 De modo semejante, el texto conciliar considera el tema de la pedagogía divina al tratar de la relación existente entre el misterio de la Escritura y el misterio de la Encarnación, citando a san Juan Cristótomo y recurriendo al término "condescendencia" (se habla de una *admirabilis condescensio*). El texto destaca el hecho de que, como en la encarnación del Verbo, las palabras divinas se adaptan a nuestra debilidad humana, precisando a la vez que este modo de expresarse deja siempre a salvo la verdad y santidad de Dios: "Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios, 'para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita'. La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres." (DV 13). Un

Ediciones Universidad San Damaso

Laudemus.indd 362 20/05/19 20:19

El Antiguo Testamento, en relación a Israel, describe esa pedagogía divina con la imagen del padre que educa a su hijo, con un amor profundo que le lleva a inclinarse hacia él (cf. Os 11,1-4) pero también corrigiéndole cuando se desvía (cf. Dt 8,5; Pro 3,11-12). Por su parte, san Pablo comparó la economía de la ley antigua con una educación en la que Israel fue acompañado bajo la tutela de la ley hasta la plenitud de los tiempos, como un pedagogo vigila y cuida de los niños[1167].

Esta pedagogía de Dios tiene sus consecuencias también en los personajes que han precedido a Cristo y su vivencia concreta de unas "costumbres santas", tal y como podría juzgarse desde el punto de vista de una moral cristiana. En efecto, los libros históricos y proféticos dan muestra de ello cuando algunas de las más destacadas figuras veterotestamentarias son presentadas dando prueba de un sentido moral bastante rudimentario que, no solamente al hombre moderno, sino a muchos cristianos podría causar asombro, más aún cuando los mismos libros santos no parecen reprocharles ciertos comportamientos[1168].

Ediciones Universidad San Dámaso

comentario a estos números, en: P. Grelot, "Comentario al capítulo III: La inspiración de la Sagrada Escritura", en: B.-D. Dupuy (dir.), *La revelación divina* II (Madrid 1970) 56-58; L. Alonso Schökel, "Comentario al capítulo IV: Sobre el Antiguo Testamento", en: *Ibidem*, 69-77. Este principio de la pedagogía y condescendencia divina es frecuente en los Padres. De Lubac, tratando de Orígenes, aporta un buen número de testimonios de la época patrística. Cf. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie 16; Paris 1950) 246-258.

1167 Aunque en el contexto polémico de la Carta a los Gálatas la imagen adopta una connotación negativa (como la del carcelero del versículo precedente), sin embargo se deja ver el papel positivo que la ley ha tenido en el plan salvífico de Dios. Cf. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, 34-35. El autor otorga a esta pedagogía de la ley tres características fundamentales: se trata de una educación exigente tanto en el terreno moral como social y religioso; una educación condescendiente con la mentalidad particular de Israel y el contexto histórico y cultural en el que se desarrolla, y una educación progresiva tanto en la expresión misma de la voluntad divina como en el nivel religioso, la conducta práctica y las costumbres de Israel. Cf. *Ibidem*, 205-209.

1168 Grelot ofrece algunos ejemplos ilustrativos: "Son conocidas las trapacerías de Abraham (Gn 12,10-20; 20) y de Jacob (Gn 27; 30,25-43), la estratagema de las hijas de Lot (Gn 19,31-37) y la de Tamar (Gn 38). Las guerras de Yahvé de la época de la conquista demuestran un furor salvaje contra las naciones paganas que se mantiene todavía como ideal en la época del Deuteronomio (Dt 7,2-5). La sinceridad religiosa de Sansón se acomoda a una singular libertad de costumbres, y la penitencia de David adúltero no le impide conservar en su poder a Betsabé (2Sam 12,20-25), que incluso le dará al futuro Salomón.", en: *Ibidem*, 209.

Esto indica claramente ese carácter progresivo de la historia y de la pedagogía y condescendencia divinas, que tiene cuenta de la "débil condición humana", y de los "elementos imperfectos y pasajeros" que han de ser superados en el transcurso del tiempo y, fundamentalmente, con la revelación cristiana[1169]. Por ello, tanto en la eucología de los santos veterotestamentarios –que, por la naturaleza del género literario, es esencialmente sobria– como, sobre todo, en los datos escogidos para la redacción de los elogios, se obvían estos elementos más imperfectos desde el punto de vista moral y se destacan aquellos de mayor alcance universal y "evangélico", que puedan ser estímulo y ejemplo para el hombre de hoy. Por ejemplo, se relaciona a Elías con el monte Carmelo y el sacrificio realizado allí, pero no se menciona la matanza de los profetas de Baal (so. y el. Elías). Con todo, en ningún momento se trata de ocultar los pecados cometidos por los santos conmemorados (so. David), la infidelidad del pueblo (el. Isaías, Amós, Elías, Ezequiel, Oseas, Habacuc, Miqueas) y sus dirigentes (el. Samuel) o los enfrentamientos de Israel con otros pueblos (el. Gedeón), porque forman parte de la propia historia salvífica.

1169 El papa Benedicto XVI advierte de la importancia de tener en cuenta incluso esos episodios bíblicos que pueden parecer más problemáticos: "A este respecto, se ha de tener presente ante todo que *la revelación bíblica está arraigada profundamente en la historia*. El plan de Dios se manifiesta *progresivamente* en ella y se realiza lentamente por *etapas sucesivas*, no obstante la resistencia de los hombres. Dios elige un pueblo y lo va educando pacientemente. La revelación se acomoda al nivel cultural y moral de épocas lejanas y, por tanto, narra hechos y costumbres como, por ejemplo, artimañas fraudulentas, actos de violencia, exterminio de poblaciones, sin denunciar explícitamente su inmoralidad; esto se explica por el contexto histórico, aunque pueda sorprender al lector moderno, sobre todo cuando se olvidan tantos comportamientos 'oscuros' que los hombres han tenido siempre a lo largo de los siglos, y también en nuestros días. En el Antiguo Testamento, la predicación de los profetas se alza vigorosamente contra todo tipo de injusticia y violencia, colectiva o individual y, de este modo, es el instrumento de la educación que Dios da a su pueblo como preparación al Evangelio. Por tanto, sería equivocado no considerar aquellos pasajes de la Escritura que nos parecen problemáticos. Más bien, hay que ser conscientes de que la lectura de estas páginas exige tener una adecuada competencia, adquirida a través de una formación que enseñe a leer los textos en su contexto histórico-literario y en la perspectiva cristiana, que tiene como clave hermenéutica completa 'el Evangelio y el mandamiento nuevo de Jesucristo, cumplido en el misterio pascual'.", en: Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal "Verbum Domini"* (Cuadernos Phase 198; Barcelona 2010) nº 42.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 364 20/05/19 20:19

4.1.1.3. Recuperación de la Escritura

La veneración de los santos del Antiguo Testamento tiene, pues, esta concepción abierta del tiempo y de la historia de la salvación como un proceso dinámico con una serie estructurada de acontecimientos salvíficos donde, partiendo de su libre iniciativa, Dios interacciona con el hombre y le va conduciendo hacia el acontecimiento central de Jesucristo, que abre a la plenitud de los tiempos e ilumina la historia precedente y sucesiva. Precisamente porque el desarrollo de estos acontecimientos salvíficos de los que fueron protagonistas o participaron los santos veterotestamentarios ha quedado recogido en la Sagrada Escritura, en el Antiguo Testamento, la presentación que se hace de ellos otorga un amplio espacio a la utilización de la Biblia. Esto encaja perfectamente con el deseo de recuperación de la Escritura, y de modo significativo del Antiguo Testamento, presente entre los principios fundamentales que orientaron la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II.

El análisis de la eucología nos ha proporcionado el dato de cómo la Palabra de Dios es abundantemente utilizada como fuente en la redacción de las oraciones, en forma de citaciones o de alusiones, mostrando así cómo éstas están "penetradas de su espíritu" (SC 24). En las oraciones hemos podido escuchar el eco de las palabras de los profetas (pc. Isaías, Jeremías), los salmos (col. Elías) o los textos paulinos (col. Abraham) y apostólicos (col. David). Pero de modo más evidente aún, como ya vimos, el cambio en la redacción de los elogios de estos santos en el martirologio renovado respecto al martirologio precedente se apoya de modo característico en la inspiración bíblica que ha guiado los nuevos textos[1170]. En este sentido, celebrar a los santos del Antiguo Testamento –y hacerlo en el modo como propone el Rito Romano en sus libros renovados– es un modo concreto de abrir a los fieles el "tesoro" de la Escritura e introducirlos en el curso vivo de la historia de la salvación y de sus principales protagonistas. En definitiva, no es sino el resultado de la asimilación y la aplicación (al menos, parcial)[1171] de ese principio conciliar.

1170 Cf. *supra*, 333-335.

1171 Pensamos que una aplicación plenamente coherente de estos criterios conciliares y del valor pedagógico otorgado a la liturgia debería de haber conducido a una aplicación más amplia, aunque

Ediciones Universidad San Dámaso

4.1.1.3.1. El "tesoro" de la Palabra de Dios en Sacrosanctum Concilium

En efecto, entre los principios operativos que guiaron la reforma litúrgica del Concilio estaba el de dar un puesto destacado a la Palabra de Dios en todos los ritos litúrgicos. En palabras de Bugnini, que resume este principio que recorre toda la *Sacrosanctum Concilium*, el Concilio ha creído,

> que Cristo "está presente en su Palabra, porque es él quien habla cuando en la Iglesia se lee la Sagrada Escritura" (nº 7) y es él "quien continúa anunciando su evangelio" (nº 33). Por eso ha animado a dar a la Sagrada Escritura "un lugar de primera importancia en la celebración litúrgica", a fomentar hacia ella "un amor suave y vivo" (nº 24), a fundar en ella la predicación, a multiplicar las celebraciones de la Palabra de Dios (nº 35), y a abrir con abundancia y variedad sus tesoros[1172].

Si bien la Iglesia no ha dejado nunca de escuchar y de proclamar la Escritura, uno de los problemas de la Iglesia en el correr de los siglos ha sido la carencia de la lectura bíblica en el conjunto del pueblo de Dios. En este sentido, *Sacrosanctum Concilium* recoge y promueve los beneficios del Movimiento bíblico, comenzado hacia inicios del siglo XIX, de los cuales ha sabido aprovecharse eficazmente el Movimiento litúrgico[1173], de modo que se pueda abrir a los fieles con mayor amplitud los tesoros de la Biblia (*thesaurus biblici largius aperiantur*)[1174].

El reconocimiento de la gran importancia que la Sagrada Escritura tiene para la celebración litúrgica viene concretado en la multitud de formas con las

---

resultase novedosa en la tradición romana, de la veneración a los santos veterotestamentarios, incluyendo, al menos, los más significativos en el Calendario general.

1172 Bugnini, *La reforma litúrgica*, 41.

1173 Cf. T. Federici, "Parola di Dio e liturgia della Chiesa nella Costituzione 'Sacrosanctum Concilium'", en Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi* (BEL Subsidia 38; Roma 1986) 269-271.

1174 Cf. SC 51.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 366 20/05/19 20:19

que el texto bíblico se hace presente en ella[1175]. Ella es un pilar imprescindible de la renovación litúrgica que el Concilio quiere llevar a cabo y por ello exhorta a fomentar en los fieles un "amor suave y vivo" hacia la Escritura[1176]. La Palabra inspirada constituye para los fieles la primera formación y un alimento esencial. Por ello, estos "tesoros bíblicos" han de ser continuamente preparados por la Iglesia y ofrecidos a los fieles en la celebración litúrgica, en general[1177], pero de modo especial en la eucaristía[1178] –con particular insistencia en la celebración de la pascua semanal del domingo[1179]– y en la Liturgia de las Horas[1180], así como en determinados momentos del año litúrgico, como la Cuaresma, donde la escucha más intensa de la Palabra de Dios se destaca como parte constitutiva de la preparación de los fieles a la celebración del misterio pascual[1181]. En este

1175 "En la celebración litúrgica, la importancia de la Sagrada Escritura es muy grande. Pues de ella se toman las lecturas que luego se explican en la homilía, y los salmos que se cantan, las preces, oraciones e himnos litúrgicos están penetrados de su espíritu, y de ella reciben su significado las acciones y los signos." (SC 24).

1176 Cf. SC 24.

1177 Con esta revalorización de la Palabra de Dios como parte esencial de la celebración litúrgica se anticipa la exhortación expresada posteriormente en *Dei Verbum*, al tratar, en el cap. VI de "La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia", para que quienes tienen "por oficio el ministerio de la palabra" comuniquen "a sus fieles, sobre todo en los actos litúrgicos, las riquezas de la palabra de Dios" y que los mismos fieles "acudan de buena gana al texto mismo: en la liturgia, tan llena del lenguaje de Dios; en la lectura espiritual o con otros medios". Cf. DV 25; P. Bua, *Sacrosanctum Concilium. Storia, commento, recezione* (Universale Studium 21; Roma 2013) 97.

1178 El Concilio propone una revisión del leccionario de la misa que permita una mayor riqueza y abundancia de textos bíblicos en orden a que pueda llevarse a cabo una lectura de las partes consideradas fundamentales o más importantes desde el punto de vista histórico y doctrinal, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y así el pueblo pueda ser alimentado en la "mesa de la Palabra de Dios": "A fin de que la mesa de la Palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que, en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura." (SC 51). Cf. F. Antonelli – R. Falsini (coords.), *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento* (Sussidi liturgico-pastorali 7; Roma 1964) 220-221.

1179 Cf. SC 106.

1180 "Ordénense las lecturas de la Sagrada Escritura de modo que los tesoros de la palabra divina sean accesibles con mayor facilidad y plenitud" (SC 92a).

1181 Cf. SC 108.

Ediciones Universidad San Dámaso

sentido, el Concilio también sugiere el fomento de "celebraciones sagradas de la Palabra de Dios" como ayuda a la preparación y una más intensa meditación de los misterios celebrados a lo largo del año litúrgico[1182].

Entre la normativa que se da en orden a la renovación de la liturgia, tres adjetivos establecen los principios de cómo estos *thesauri biblici* deben hacerse presentes en la celebración litúrgica: *abundantior*, *varior* y *aptior*[1183]. En primer lugar, la "mayor abundancia" de lecturas bíblicas, sin excluir la motivación ecuménica de acercamiento a las iglesias reformadas, tiene ante todo una intención pastoral y espiritual, como ayuda indispensable a los fieles para que puedan introducirse y participar fructuosamente en la liturgia y para que se sientan vitalmente insertos en la historia de la salvación recogida en las Escrituras y prolongada en la celebración de la Iglesia. De hecho, sin rechazar otros modos de acercamiento a la Biblia, su ámbito propio es la proclamación en la liturgia, donde no solamente se anuncia el designio salvífico de Dios, sino donde éste se actualiza haciendo de la misma proclamación un acontecimiento de salvación[1184]. En segundo lugar, la "mayor variedad" de lecturas no sólo contribuirá a evitar las repeticiones, sino a equilibrar la presencia de textos históricos y proféticos con otros de carácter doctrinal y moral, así como a presentar la correspondencia entre promesa y cumplimiento entre el Antiguo y el Nuevo

1182 Cf. SC 35,4. Aunque el artículo precisa que estas celebraciones se fomenten "sobre todo en los lugares donde no haya sacerdote", la propuesta –novedosa en los documentos oficiales de la Iglesia–, en cuanto conduce a crear en los fieles una espiritualidad bíblico-litúrgica, tiene un indudable valor pastoral también allí donde la presencia del sacerdote está normalmente asegurada. Cf. Antonelli – Falsini, *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia*, 190-192; J. Gelineau *et alii*, *Commento alla Costituzione sulla Liturgia* (Culmen et Fons 2; Brescia 1964) 69-70; Bua, *Sacrosanctum Concilium*, 79.

1183 "En las celebraciones sagradas debe haber lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes (*abundantior*), más variadas (*varior*) y más apropiadas (*aptior*)." (SC 35,1).

1184 Cf. Marsili, "La Liturgia, momento storico della salvezza", 101-102; Idem, "'Cristo si fa presente nella sua parola'": *RL* 70 (1983) 671-690. Sin ser determinante, no puede excluirse la motivación práctica que tiene en cuenta que, para no pocos fieles, la celebración litúrgica, y especialmente la misa dominical, es el único ámbito de escucha de la Escritura y de profundizar en la obra salvífica realizada por Dios en la historia. Cf. Antonelli – Falsini, *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia*, 186.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 368 20/05/19 20:19

Testamento con una mayor presencia del primero. Por último, la elección de textos "más apropiados" es otro de los principios que habrá de guiar la reforma para que, por ejemplo, las lecturas puedan corresponder apropiadamente a los misterios que se celebran, la selección corresponda a los pasajes más significativos de la Escritura o que éstos, aunque extraídos de su propio contexto, conserven plenamente su sentido[1185].

No cabe duda de que el Antiguo Testamento constituye una parte importante de ese tesoro que el Concilio propone descubrir a todo el pueblo de Dios, de modo que encuentre en la unidad de ambos Testamentos el único designio de salvación que Dios ha revelado a lo largo de la historia[1186]. La reforma del leccionario de la misa es un ejemplo característico de la renovación litúrgica en este sentido, como veremos poco después. Pero ya antes, el Concilio continuó su reflexión acerca de la importancia del Antiguo Testamento y su relación con el Nuevo en la Constitución sobre la divina revelación.

4.1.1.3.2. El Antiguo Testamento en el cap. IV de Dei Verbum

Schökel llama la atención en su comentario al capítulo IV de *Dei Verbum* acerca de cómo en la elección del título se desprende ya un enunciado teológico que reconoce en la Sagrada Escritura una división entre lo "antiguo" y lo "nuevo", cuyo punto de división constituye a su vez el punto de unión: Cristo. Sobre este principio, los tres números que componen este capítulo gravitan sobre el segundo, el nº 15, donde se define y comprende el Antiguo Testamento en su referencia histórica y actual a la economía definitiva realizada en el acontecimiento y la persona de Cristo. Según el eminente biblista, el texto dogmático conciliar deja ver cómo

1185 Cf. Antonelli – Falsini, *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia*, 185-187.

1186 En algunos proyectos de reforma de las lecturas de la misa propuestos antes del Concilio por algunos autores ya se deja ver esa importancia del Antiguo Testamento en orden a este mismo fin. Tal es la propuesta de Jounel, que se apoya en la tradición testimoniada por san Ambrosio, según la cual *prius propheta legitur, et apostolus, et sic evangelium*. Cf. P. Jounel, «Pour une réforme des lectures du Missel»: *LMD* 66 (1961) 36-69.

Ediciones Universidad San Dámaso

> [e]l Antiguo Testamento obtiene su propia individualidad por referencia a Cristo. Si lo consideramos como movimiento, lo veremos vectorialmente atraído por su centro de gravedad, que es Cristo; si lo consideramos en su condición temporal e histórica, lo veremos como "antiguo", aunque no anticuado, sino renovado en Cristo; si lo consideramos temáticamente, veremos que su tema central, de un modo u otro, es Cristo[1187].

El primer número[1188], bajo el título "La historia de la salvación consignada en los libros del Antiguo Testamento" y distinguiendo claramente entre la economía de la salvación y los libros que la presentan, muestra que el valor permanente del Antiguo Testamento proviene, en primer lugar, de aquello que contiene: la historia de la salvación y, con ella, la revelación dinámica de Dios,

1187 L. Alonso Schökel, "Capítulo IV: Interpretación de la Sagrada Escritura", en: L. Alonso Schökel (dir.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación* (BAC Normal 284; Madrid 1969) 495.

1188 "Deseando Dios con su gran amor preparar la salvación de toda la humanidad, escogió a un pueblo en particular a quien confiar sus promesas. Hizo primero una alianza con Abraham (cf. Gen 15,18); después, por medio de Moisés (cf. Ex 24,8), la hizo con el pueblo de Israel, y así se fue revelando a su pueblo, con palabras y obras, como Dios vivo y verdadero. De este modo Israel fue experimentando la manera de obrar de Dios con los hombres, la fue comprendiendo cada vez mejor al hablar Dios por medio de los profetas, y fue difundiendo este conocimiento entre las naciones (cf. Ps 21,28-29; 95,1-3; Is 2,1-4; Ier 3,17). La economía de la salvación, anunciada, contada y explicada por los escritores sagrados, se encuentra, hecha palabra de Dios, en los libros del Antiguo Testamento; por eso, dichos libros inspirados conservan siempre su valor y autoridad: *Todo lo que está escrito, se escribió para enseñanza nuestra; de modo que por la perseverancia y el consuelo de las Escrituras, mantengamos la esperanza* (Rom 15,4)." (DV 14). Un comentario a este número, en: cf. J. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina* (Constituciones y Decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II 7; Castellón de la Plana 1966) 112-117; A. Penna, "Il Vecchio Testamento" en: U. Betti *et alii*, *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione* (Collana Magistero Conciliare 3; Torino-Leumann ^{3}1967) 325-346; Alonso Schökel, "Capítulo IV: Interpretación de la Sagrada Escritura", 496-506; Idem, "Comentario al capítulo IV: Sobre el Antiguo Testamento", 62-69; S. Lyonnet, "La elaboración de los capítulos IV y VI de la 'Dei Verbum'", en: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balances y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Verdad e imagen 109; Salamanca 1989) 118-119.

Ediciones Universidad San Dámaso

por hechos y palabras, y su designio de salvación universal[1189]. La primera parte del nº 14 comienza indicando el vínculo interno existente entre el designio divino de salvar a toda la humanidad y la elección concreta del pueblo de Israel. A partir de ahí, se despliegan algunas de esas grandes etapas de la economía salvífica donde, ya en su desarrollo dinámico se vislumbra el horizonte universal de la misma y la misión de Israel con respecto a los otros pueblos: alianza con Abraham, alianza con Israel por medio de Moisés, época profética. Aunque la economía de la salvación se desarrolla en un ámbito reducido y concreto, el texto conciliar nos enseña a ver ese ámbito en una perspectiva universal. La segunda parte del número, por su parte, se ocupa de la puesta por escrito de esta economía salvífica en los libros inspirados del Antiguo Testamento.

De modo semejante, el número central del capítulo habla en una primera parte del Antiguo Testamento como economía salvífica, como un proceso histórico con sus realidades, palabras y acontecimientos donde la persona y la obra de Cristo ocupan el primer plano de ésta, subrayando así su carácter cristocéntrico[1190]. Para ello, se emplean tres expresiones que indican esta orientación cristológica[1191]:

a) *ut Christi […] adventum praepararet*: Cristo constituye la clave que aclara el significado de la economía divina en relación al pueblo de

1189 "La salvación, en cuanto se va realizando, es historia; en cuanto se va manifestando, es revelación; por tanto, también la revelación tiene una historia, del progresivo manifestarse de Dios y de la progresiva inteligencia del pueblo.", en: Alonso Schökel, "Capítulo IV: Interpretación de la Sagrada Escritura", 503.

1190 "El fin principal de la economía antigua era preparar la venida de Cristo, redentor universal, y de su reino mesiánico, anunciarla proféticamente (cf. Lc 24,44; Io 5,39; 1Petr 1,10), representarla con diversas imágenes (cf. 1Cor 10,11). Los libros del Antiguo Testamento, según la condición de los hombres antes de la salvación establecida por Cristo, muestran a todos el conocimiento de Dios y del hombre y el modo como Dios, justo y misericordioso, trata con los hombres." (DV 15). Un comentario a este número, en: cf. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina*, 118-121; Penna, "Il Vecchio Testamento",346-355; Alonso Schökel, "Capítulo IV: Interpretación de la Sagrada Escritura", 506-522; Idem, "Comentario al capítulo IV: Sobre el Antiguo Testamento", 69-77; Lyonnet, "La elaboración de los capítulos IV y VI de la 'Dei Verbum'", 119-120.

1191 Cf. Alonso Schökel, "Capítulo IV: Interpretación de la Sagrada Escritura", 509-517; Idem, "Comentario al capítulo IV: Sobre el Antiguo Testamento", 71-74.

Ediciones Universidad San Dámaso

Israel y la que ilumina el carácter de preparación tanto de las generaciones que lo preceden (cf. Mt 1,1-17; Lc 3,23-38) como de los grandes acontecimientos históricos y de las instituciones (la alianza, la ley, el culto, etc.). Este carácter de preparación de la economía de la antigua alianza respecto a Cristo confiere continuidad y dinamismo a la historia salvífica.

b) *ut […] prophetice nuntiaret*: Se entiende aquí la profecía no en un sentido estricto, sino considerada en su globalidad, en cuanto que muchas palabras, sucesos y acontecimientos del Antiguo Testamento orientan la mirada hacia el porvenir, tienen un carácter escatológico que provoca el deseo y la esperanza del pueblo, en la espera de su cumplimiento y realización plena en Cristo.

c) *ut […] variis typis significaret*: Los hechos, las cosas, las personas de la economía veterotestamentaria aparecen como imagen, tipo, figura, de las realidades cumplidas con la venida de Cristo. La presencia de Cristo permite iluminar el carácter figurativo de muchas de las realidades de la economía antigua y constituye un principio de unidad de toda la *historia salutis*.

De esta unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se trata en el tercer y último número de este capítulo IV, tanto desde el punto de vista histórico, en el contexto temporal del designio divino, tomando la célebre fórmula de san Agustín, como desde el punto de vista de la vida de la Iglesia, en cuanto que el Antiguo Testamento es aceptado por Cristo en su integridad y entra a formar parte de la predicación evangélica de los apóstoles[1192]. Para expresar

1192 "Dios es el autor que inspira los libros de ambos Testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el Nuevo, y el Nuevo descubriera el Antiguo. Pues, aunque Cristo estableció con su sangre la nueva alianza (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25), los libros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5,17; Lc 24,27; Rom 16,25-26; 2Cor 3,14-16) y a su vez lo iluminan y lo explican." (DV 16). Un comentario a este número, en: cf. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina*, 121-125; Penna, "Il Vecchio Testamento",356-364; Alonso Schökel, "Capítulo IV: Interpretación

Ediciones Universidad San Dámaso

esa unidad profunda y su mutua interdependencia, que encuentra su razón de ser en Dios mismo que ha inspirado los libros de ambos Testamentos, el texto precisa que el Antiguo Testamento no solamente recibe sentido del Nuevo, en cuanto constituye su plenitud y cumplimiento, sino que, al mismo tiempo, aporta sentido al Nuevo Testamento en la medida que sus libros "lo iluminan y lo explican". La luz recibida de Cristo sirve a su vez para iluminar y desentrañar la complejidad y riqueza del misterio de Cristo contenido en los libros del Nuevo Testamento. De hecho, solamente teniendo delante el Antiguo Testamento se puede profundizar adecuadamente en el Nuevo y descubrir lo que éste introduce radicalmente de novedoso y de superación, permaneciendo en verdadera continuidad con lo anterior[1193].

4.1.1.3.3. Presencia del Antiguo Testamento en el Ordo lectionum Missae *(OLM)*

Este principio conciliar de recuperación de la Escritura para ponerla en primer plano en la liturgia y la vida de la Iglesia, revalorizando particularmente el Antiguo Testamento, se ha plasmado de modo ejemplar en la reforma del leccionario del Misal Romano[1194]. De hecho, la introducción de la lectura del Antiguo Testamento en cada celebración dominical de la eucaristía (excepto durante el tiempo pascual) ha sido considerada por muchos como la novedad más sorprendente del leccionario reformado, precisamente porque en el misal

---

de la Sagrada Escritura", 523-530; IDEM, "Comentario al capítulo IV: Sobre el Antiguo Testamento", 77-83; LYONNET, "La elaboración de los capítulos IV y VI de la 'Dei Verbum'", 120-124.

1193 En su comentario a estos números de *Dei Verbum*, Angelo Penna incorpora un interesante elenco de citaciones patrísticas que documentan cómo esta mutua interdependencia de los dos Testamentos se trata de una verdad patrimonio de la fe cristiana. Cf. PENNA, "Il Vecchio Testamento", 356-359.

1194 El OLM fue promulgado el 25 de mayo de 1969 en su primera edición. Una segunda, tras la publicación de la *Nova Vulgata*, fue publicada en 1981, con una ampliación notable de los *Praenotanda* y el añadido de las lecturas para los ritos sacramentales publicados después de 1969 y las misas introducidas en la segunda edición del Misal de 1975. Cf. "Variazioni della *editio typica altera*": *Not.* 17 (1981) 410-462. La trad. esp. de los *Praenotanda*, en: cf. PARDO, *Documentación litúrgica posconciliar*, 332-370. Una panorámica sobre los trabajos de reforma del leccionario, en: cf. BUGNINI, *La reforma litúrgica*, 357-374.

Ediciones Universidad San Dámaso

anterior ningún domingo del año era proclamado[1195]. Tomamos aquí algunas ideas fundamentales de los *Praenotanda* que preceden al OLM para ilustrar el modo concreto, junto a la teología que lo sustenta, con el cual el nuevo leccionario ha buscado acercar a los fieles el Antiguo Testamento en la celebración eucarística, siguiendo la propuesta de reforma de *Sacrosanctum Concilium*, a fin de abrir más abundantemente los tesoros bíblicos en "la mesa de la Palabra de Dios", y la reflexión doctrinal de *Dei Verbum* acerca del Antiguo Testamento[1196].

La lectura de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en la celebración eucarística parte del principio de la centralidad cristológica subrayado tanto por *Sacrosanctum Concilium*, en relación a la liturgia, como por *Dei Verbum*, en relación a la Escritura. El motivo por el cual son proclamados en la celebración litúrgica uno y otro Testamento es porque en ambos se "anuncia el único e idéntico misterio de Cristo"[1197]. La concepción de una economía salvífica desplegada por Dios en el transcurso de la historia, iniciada en el Antiguo Testamento, realizada en Cristo y prolongada en la vida de la Iglesia, que, por medio de la liturgia, anuncia, celebra, actualiza y prolonga

1195 Cf. C. Wiéner, «Présentation du Nouveau Lectionnaire»: *LMD* 99 (1969) 42. Una estadística de las perícopas del Antiguo y del Nuevo Testamento contenidas en el misal tridentino, tanto en el santoral como en el temporal, donde se aprecia también la repetición de muchas de éstas, en: cf. P. Doncoeur, «Pour une révision des lectures du Missel»: *LMD* 29 (1952) 107-111. Una breve presentación crítica de la situación de las lecturas bíblicas de la misa antes de la reforma, en: cf. Wiéner, «Présentation du Nouveau Lectionnaire», 29-31; P. Farnés, *Lectura de la Biblia en el año litúrgico* (Dossiers CPL 48; Barcelona 1991) 11-17. Sorci muestra cómo el leccionario del Misal tridentino es fruto de una simplificación de los libros litúrgicos sobre los que se fundamenta, concluyendo: «Esso risulta notevolmente povero e monotono dal punto di vista biblico», en: P. Sorci, "Il Lezionario del Messale di Pio V": *RL* 95 (2008) 107.

1196 No es nuestra finalidad ni nuestro interés llevar a cabo un análisis amplio de los *Praenotanda*, sino simplemente mostrar cómo la reflexión teológica y litúrgica del Concilio ha calado en la reforma litúrgica del leccionario y este cambio tiene una finalidad pastoral y espiritual, ya que está orientado a alimentar a los fieles con la Palabra de Dios, también la contenida en los libros del Antiguo Testamento. Una presentación más amplia del OLM y sus *Praenotanda*, en: cf. G. Fontaine, "Notes sur le 'Ordo lectionum Missae": *EL* 83 (1969) 436-451; R. de Zan, "Punti salienti dei 'Praenotanda' dell''Ordo Lectionum Missae' 1981": *RL* 70 (1983) 691-703.

1197 "La Iglesia anuncia el único e idéntico misterio de Cristo cuando, en la celebración litúrgica, proclama el Antiguo y el Nuevo Testamento.", en: *OLM*, Praen. nº 5.

Ediciones Universidad San Dámaso

la *historia salutis*, da razón de la incorporación del Antiguo Testamento como parte fundamental de la proclamación de la Escritura en la primera parte de la celebración[1198]. Los fieles son conducidos de esta manera a tomar conciencia de su condición de miembros del nuevo Pueblo de Dios, que es la Iglesia, en continuidad con el Pueblo de la antigua Alianza[1199]. En la proclamación litúrgica de la Palabra, el pasado evocado en el recuerdo de la historia de la salvación, el presente salvífico actualizado en la celebración y la apertura al futuro escatológico esperado, revela esa profunda unidad de la economía salvífica que abraza todos los tiempos[1200].

Apoyados en este principio teológico-litúrgico y persiguiendo una "finalidad principalmente pastoral"[1201], pero a su vez de hondo calado espiritual para la vida de los fieles[1202], el OLM organiza la lectura del Antiguo Testamento siguiendo diversos criterios, según se trate de los domingos, de las ferias o de

1198 "La Iglesia se edifica y va creciendo por la audición de la palabra de Dios, y las maravillas que, de muchas maneras, realizó Dios, en otro tiempo, en la historia de la salvación se hacen de nuevo presentes, de un modo misterioso pero real, a través de los signos de la celebración litúrgica", en: *OLM*, Praen. nº 7. Más adelante, los *Praenotanda* precisarán que este principio teológico de lectura de la Escritura se ha plasmado de modo concreto como instrumento pedagógico en el modo de llevar a cabo la Ordenación de las lecturas de la misa, pues ésta "ofrece adecuadamente, tomándolos de la Sagrada Escritura, los hechos y palabras principales de la historia de la salvación, de modo que esta historia de la salvación, que la liturgia de la palabra va recordando paso a paso en sus diversos momentos y eventos, aparece ante los fieles como algo que tiene una continuidad actual al hacerse de nuevo presente el misterio pascual de Cristo, celebrado por la Eucaristía.", en: *OLM*, Praen. nº 61.

1199 "[S]iempre que la Iglesia, congregada por el Espíritu Santo en la celebración litúrgica, anuncia y proclama la palabra de Dios, se reconoce a sí misma como el nuevo pueblo en el que la Alianza sancionada antiguamente llega ahora a su plenitud y total cumplimiento.", en: *Ibidem*.

1200 "Esta palabra de Dios, que es proclamada en la celebración de los sagrados misterios, no sólo atañe a la actual situación presente, sino que mira también el pasado y vislumbra el futuro", en: *Ibidem*.

1201 *OLM*, Praen. nº 58.

1202 Cf. *OLM*, nº 44-45. 47. El texto de los *Praenotanda* se hace eco en nota de las palabras de Pablo VI en su presentación del Misal Romano reformado, donde el papa reconoce en esa reforma la realización de lo augurado por el Concilio y expresa el valor de la Palabra proclamada en la celebración como alimento de sacerdotes y fieles y "fuente perenne de vida espiritual". Cf. *OLM*, nº 61.

Ediciones Universidad San Dámaso

determinados momentos del año litúrgico. Los *Praenotanda* hablan de "composición temática" y "lectura semicontinua"[1203].

a) Por un lado, el principio de lectura semicontinua del Antiguo Testamento que tiene lugar, por ejemplo, durante las ferias del Tiempo Ordinario permite que, en el transcurso del ciclo doble, se haya dado a conocer a los fieles "la índole propia de cada libro". En concreto, en cuanto a los libros históricos se refiere, la selección ha tenido como finalidad dar "una visión de conjunto de la historia de la salvación antes de la Encarnación"[1204].

b) Por otro, el principio de la armonización o composición temática persigue otra finalidad. No se trata ya de ofrecer una panorámica de la historia salutis que precede a Cristo, sino, siguiendo el principio de plenitud en Cristo y de unidad entre uno y otro Testamento, presenta la lectura del Antiguo Testamento en relación al Nuevo; una relación que es siempre dinámica y que puede encontrar diversos modos de correspondencia: un hecho o una palabra veterotestamentarios evocados en la misma página evangélica, una situación análoga, la oposición dialéctica entre una y otra lectura, una continuidad temática donde se revela la plenitud evangélica de significado o, por último, el carácter de cumplimiento del Evangelio respecto a lo anunciado en el Antiguo Testamento[1205].

1203 Cf. *OLM*, nº 66.69. Estos mismos criterios sirven para la organización de los textos Evangelios y de las otras lecturas del Nuevo Testamento. El cap. V (nº 92-110) se detiene en describir la Ordenación de las lecturas en los domingos y ferias de los diversos tiempos del año litúrgico. De Zan habla de estos criterios como "una delle più belle novità [ ] del nuovo Lezionario", pues en el Misal de Pío V no quedaba mucho de la costumbre patrística de hacer una *lectio semicontinua* de la Biblia y la *concordantia thematica* se había en buena parte abandonado, y los explica ejemplificándolos, en: cf. R. DE ZAN, *"'I molteplici tesori dell'unica Parola'. Introduzione al* Lezionario *e alla lettura liturgica della Bibbia* (Dabar – Logos – Parola; Padova 2008) 83-98. Vestigios de la lectura semicontinua en el Misal previo a la reforma litúrgica, en: cf. FONTAINE, "Notes sur le 'Ordo lectionum Missae", 441-442, n. 8.

1204 Cf. *OLM*, Praen. nº 110.

1205 Cf. WIÉNER, «Présentation du Nouveau Lectionnaire», 43-45. Los *Praenotanda* simplemente señalan que esta concordancia no es sino un principio que se encuentra ya al interno de la misma Escritura: «La mejor composición armónica entre las lecturas del Antiguo y del Nuevo

Ediciones Universidad San Dámaso

c) Junto a estos dos principios generales que, en general, rigen la Ordenación de las lecturas, un criterio diferente y peculiar lo encontramos en los domingos de Cuaresma, que ha querido conservar, en los tres ciclos diferentes, la lectura del Antiguo Testamento vinculada a la presentación de los principales momentos de la historia de la salvación[1206]. De esta forma, y siguiendo el hilo de la *historia salutis* como uno de los temas tradicionales de la catequesis cuaresmal, la proclamación del Antiguo Testamento prepara a catecúmenos y fieles a la celebración del misterio pascual de Cristo. Siguiendo un criterio similar, el de la historia salvífica que se encamina progresivamente hacia la Pascua de Cristo, las siete lecturas del Antiguo Testamento propuestas para la Vigilia Pascual preceden a las "dos lecturas del Nuevo, a saber, el anuncio de la resurrección según los tres Evangelios sinópticos y la lectura apostólica sobre el bautismo cristiano como sacramento de la resurrección de Cristo". También en esta ocasión los textos veterotestamentarios "recuerdan las maravillas de Dios en la historia de la salvación"[1207] y ponen de manifiesto la unidad del plan de Dios y la centralidad del misterio de Cristo, tanto respecto al tiempo precedente como al que le sigue. De hecho, esa proclamación del Antiguo Testamento se hace a la luz del cirio pascual, imagen de Cristo Resucitado[1208].

Testamento tiene lugar cuando la misma Escritura la insinúa, es decir, en aquellos casos en que las enseñanzas y hechos expuestos en los textos del Nuevo Testamento tienen una relación más o menos explícita con las enseñanzas y hechos del Antiguo Testamento.», en: *OLM*, Praen. nº 67.

1206 "Las lecturas del Antiguo Testamento se refieren a la historia de la salvación, que es uno de los temas propios de la catequesis cuaresmal. Cada año hay una serie de textos que presentan los principales elementos de esta historia, desde el principio hasta la promesa de la Nueva Alianza.", en: *OLM*, Praen. nº 97. Cf. Castellano, *El año litúrgico*, 135-142.

1207 Cf. *OLM*, Praen. nº 99.

1208 Cf. Castellano, *El año litúrgico*, 190-191.

Ediciones Universidad San Dámaso

Estos mismos principios metodológicos y hermenéuticos con los que el nuevo leccionario de la misa da vida a la reflexión y las propuestas conciliares los hemos encontrado en la presentación que se hace de los santos del Antiguo Testamento tanto en la eucología como en los elogios del MarR-2004. También allí los santos son retratados, no fuera del tiempo y de la historia, como si los elementos propios que los definen como "santos" pudiesen se considerados de modo abstracto, sino indisolublemente ligados a la historia concreta donde Dios despliega la economía salvífica. Por un lado, la figura de los santos se inscribe en el momento concreto de la *historia salutis* de la que participan de modo activo; por otro, hemos visto cómo la eucología –en su dinamismo anamnético, fundamento de la aitesis de la asamblea celebrante, siempre con la mediación cristológica– y una parte importante de los elogios introducen, sirviéndose de diversos procedimientos, ese tiempo concreto histórico-salvífico en que vivió el santo venerado en el horizonte más amplio del misterio de Cristo y del Nuevo Testamento, así como también en el *hodie* de la celebración litúrgica. Es así como queda patente la profunda unidad del designio divino y su realización progresiva en la historia.

4.1.2. RECURSO A LA TIPOLOGÍA COMO PRINCIPIO HERMENÉUTICO DE UNIDAD

Conmemorar a los santos del Antiguo Testamento contribuye, sin duda, como se ha tratado de hacer con la reforma del leccionario, a crear en los fieles una espiritualidad bíblico-litúrgica que les ayude, por medio de la celebración y la veneración de esta categoría particular de santos, a profundizar en el designio de Dios realizado en la historia y cumplido en Jesucristo, fuente de toda santidad y de nuestra santificación, por el Espíritu Santo que nos ha concedido. Los elementos analizados en los capítulos precedentes, la eucología de las misas y los elogios del martirologio, tienen en este sentido un indudable carácter pastoral y pedagógico, pues, como recuerda el Concilio, "aunque la sagrada liturgia sea principalmente culto a la Divina Majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel" (SC 33).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 378 20/05/19 20:19

Una de las claves que contribuyen a poner ante los ojos de los fieles la amplitud del designio divino –preparado en el Antiguo Testamento, realizado en el Nuevo y presente en la vida y el tiempo de la Iglesia que aguarda la consumación– y, al mismo tiempo, su unidad profunda es el recurso habitual a la tipología que hemos puesto de manifiesto a lo largo de nuestro análisis. La *lex orandi* nos ha hecho ver, por citar algún ejemplo, la relación existente entre la liberación de Egipto y el perdón de los pecados (col. Moisés), el sacrificio de Elías y la eucaristía (so. Elías); el maná, el alimento propocionado por el ángel al profeta Elías o la ofrenda de Melquisedec y los dones eucarísticos (pc. Moisés, Elías; el. Melquisedec); la Tierra prometida y las realidades celestes (pc. Moisés), o bien Jeremías, Elías, Melquisedec, Jonás y Jesucristo (el. Jeremías, Elías, Melquisedec, Jonás). La tipología se constituye así en el procedimiento hermenéutico teológico que permite descubrir las relaciones de correspondencia teológica entre los hechos, las personas y las instituciones de la historia de la salvación. Su uso permite la comprensión de la unidad, la gradualidad y la progresiva manifestación del designio salvífico de Dios en la *historia salutis*, encontrando en el Antiguo Testamento y en sus acontecimientos, personas e instituciones, su prefiguración; en Cristo, su centro y plenitud; en la Iglesia, su continuación histórica; en el *eschaton*, su cumplimiento definitivo[1209].

4.1.2.1. Tipología bíblica

Este procedimiento hermenéutico lo encontramos ya al interno del Antiguo Testamento, cuando relee los acontecimientos históricos a la luz de los pasados y los proyecta a su vez hacia el futuro, poniéndolos en correspondencia escatológica de forma que el acontecimiento antiguo es tipo del escatológico, sin tratarse de una simple repetición pues el componente histórico es

1209 Pompei sintetiza las principales característica de la tipología, en: cf. L. Pompei, *Tipologia ed ecclesiologia. Il procedimento tipologico come chiave ermeneutica per la comprensione del mistero della Chiesa* (Roma 2006) 193-198.

Ediciones Universidad San Dámaso

fundamental[1210]. Esta relectura y proyección de los grandes hechos históricos pone de manifiesto el dinamismo interno de la *historia salutis* y del Antiguo Testamento como una proyección hacia el futuro cumplimiento. El Antiguo Testamento se mueve, pues, en esta dinámica tipológica[1211].

El Nuevo Testamento, por su parte, acoge con fuerza este método al considerar cumplido y realizado en Jesucristo el designio salvífico que Dios había ido preparando y desplegando a lo largo de la historia, y releyendo la historia salvífica a la luz del acontecimiento cristológico. Tomando a Cristo muerto y resucitado como clave de lectura, el Nuevo Testamento descubre las figuras veterotestamentarias que lo han precedido y preparado[1212]. En el pasaje de los discípulos de Emaús es posible descubrir al mismo Cristo resucitado como el "hermeneuta de la Escritura" que entrena al discípulo en una comprensión tipológica de la historia santa cumplida en Él (cf. Lc 24,27)[1213].

Ediciones Universidad San Dámaso

1210 Cf. G. VON RAD, "Interpretación tipológica del Antiguo Testamento", en: IDEM, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 3; Salamanca 1976) 402-404. El autor pone algunos ejemplos ilustrativos: "Isaías y Amós (Is 11,6-8; Am 9,13) hablan de la vuelta escatológica del paraíso, Amós de la vuelta del primer David ('como en los días antiguos': Am 11), Oseas y Deuteroisaías (Os 2,16-20; Is 52,11s) de la vuelta del tiempo del desierto; Isaías (Is 1,21-26) de la vuelta de la antigua Jerusalén davídica. Pero aquí no es necesario repetir todo lo viejo conocido.", en: *Ibidem*, 403. Cf. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, 415-423.

1211 "La obra entera de los Profetas, que es el quicio del Antiguo Testamento, descansa en un doble movimiento. Recuerda las grandes obras de Dios en el pasado; pero solo en cuanto sirven de fundamento a las obras por venir. Es indisolublemente memorial y profecía a la vez. [ ] El pasado no se tiene en cuenta sino en cuanto funda la esperanza en un futuro. [ ] En eso está lo esencial de la tipología. Consiste en descubrir en los sucesos del pasado la figura de acontecimientos por venir. No se trata pues de hechos pasados referidos por sí mismos. Ni tampoco de retorno puro y simple de sucesos pasados. [ ] No estaríamos entonces en un plano tipológico, ya que el antiguo orden sería el mismo que se espera nuevamente. Como acertadamente lo ha señalado Goppelt, no se trata de un retorno (*Wiederkehr*), sino de una nueva creación.", en: DANIÉLOU, *Tipología bíblica*, 24-25.

1212 «[L]a référence à l'Écriture se comprend comme un mouvement herméneutique quasi réflexe de la part des premiers chrétiens. C'est toute l'Écriture qui est comprise à la lumière des événements de la Passion-Résurrection, dans le mouvement pentecostal qui révèle aux disciples les Écritures comme lieu proleptique de la venue de l'Envoyé.», en: M. DENEKEN, «Jésus de Nazaret, fondement atypique de la typologie chrétienne», en: R. KUNTZMANN (dir.), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (Lectio Divina. Hors série 7; Paris 2002) 243.

1213 Cf. *Ibidem*, 260.

Laudemus.indd 380 20/05/19 20:19

La reflexión teológica, tanto en el ámbito de los estudios bíblicos como en el mismo magisterio de la Iglesia, ha recuperado la importancia de la tipología fundamentalmente a lo largo del siglo XX, en respuesta al avance del racionalismo de los siglos precedentes, que había puesto en cuestión la unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento y, con ello, la existencia misma de la tipología, es decir, de prefiguraciones veterotestamentarias de Cristo y de las realidades del Nuevo Testamento[1214].

Leonard Goppelt puso, a finales de los años 30, los fundamentos de los nuevos estudios y la recuperación de la tipología bíblica. Sus intuiciones fundamentales se han mantenido en la discusión y profundización posterior, por ello merece la pena recordarlas[1215]:

a) El autor mantiene la diferencia sustancial existente entre la alegoría y la tipología, apreciable en la característica mística y ahistórica de la primera, frente a la imprescindible connotación teológica e histórica de la segunda[1216]. El Nuevo Testamento ha recurrido fundamentalmente a la tipología para evidenciar el cumplimiento en Cristo de la historia salvífica realizada por Dios con el pueblo de Israel.

1214 Una panorámica de los principales estudiosos e intervenciones magisteriales en el siglo pasado a propósito de la tipología, en: cf. Pompei, *Tipologia ed ecclesiologia*, 125-187; N. Aracki Rosenfeld, *Celebrare l'alleanza. La tipologia dalla Bibbia alla liturgia* (BEL Subsidia 184; Roma 2017) 25-45.

1215 La reflexión de Goppelt parte de su obra principal, *Typos*, publicada por primera vez en 1939, y sus ideas principales recogidas en la voz que preparó para el *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Cf. L. Goppelt, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids 1982); Idem, "τύπος, ἀντίτυπος, τυπικός, ὑποτύπωσις", en: F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (coords.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XIII (Brescia 1981) 1465-1504. Un estudio reciente sobre esta obra central de Goppelt, en: cf. Aracki Rosenfeld, *Celebrare l'alleanza*, 159-311.

1216 Cf. Goppelt, *Typos*, 6-7.17-18; Idem, "τύπος", 1478-1480. Esta diferenciación se sigue manteniendo en los estudios más recientes: «la typologie fonctionne à l'intérieur d'un schéma historique, en faisant d'une réalité, d'un personnage ou d'un événement, le modèle ou l'annonce d'une outre réalité historique, tandis que l'allégorie, quant à elle, non historique, idéaliste, utilice les réalités historiques comme un dépôt d'images.», en: D. Duval – R. Kuntzmann, «Synthèse finale», en: Kuntzmann, *Typologie biblique*, 270.

Ediciones Universidad San Dámaso

b) Entre el tipo veterotestamentario y el antitipo del Nuevo Testamento se establece una relación de correspondencia de naturaleza teológica que encuentra su origen en la unidad del designio divino.
c) Pero, junto a esa correspondencia, se descubre siempre una intensificación del antitipo respecto al tipo, que, sin embargo, alcanza su fase final sólo en el cumplimiento escatológico definitivo[1217].

Correspondencia e intensificación, establecida por Dios en el marco de la *historia salutis*, destinada a cumplirse total y definitivamente en la escatología, constituyen los elementos clave para una comprensión de la tipología bíblica.

4.1.2.2. Tipología en los Padres

El uso de la tipología que encontramos al interno de la misma Escritura, sobre todo con la impronta y centralidad cristológica dada por el Nuevo Testamento, se prolonga, profundiza y sistematiza en la época patrística. La obra de Jean Daniélou y su estudio de la tipología en la época apostólica y patrística contribuyó en gran medida a redescubrir el influjo de este procedimiento de lectura y comprensión de la Sagrada Escritura en los primeros siglos de la Iglesia y a revitalizar la exégesis patrística en el siglo XX[1218]. En su estudio central sobre la tipología bíblica, *Sacramentum futuri*, Daniélou encuentra este método tipológico como característico de cuatro tipos de literatura[1219]:

1217 Cf. Goppelt, *Typos*, 18.

1218 Un estudio centrado en este argumento, en: cf. J. A. Sierra Posadas, *La tipologia en Jean Daniélou (1905-1974)* (Roma 2010). Aracki retoma el tema, pero centrándose fundamentalmente en el uso de la tipología en las catequesis litúrgicas. Cf. Aracki Rosenfeld, *Celebrare l'alleanza*, 313-420.

1219 Cf. Daniélou, *Tipología bíblica*, 11-19. Simonetti ha sistematizado posteriormente una amplia panorámica de la exégesis patrística hasta mediados del siglo V, en: cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis Agustinianum 23; Roma 1985). Por su parte, de Lubac extiende el estudio al ámbito de la literatura medieval. Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol. (Paris 1959-1964).

Ediciones Universidad San Dámaso

a) Las obras de controversia contra los judíos y los gnósticos, con ocasión de los conflictos relativos al Antiguo Testamento. El recurso a la tipología revela, al mismo tiempo, la unidad de los dos Testamentos, contra los gnósticos, y la superioridad del Nuevo, contra los judíos.
b) Los escritos litúrgicos, fundamentalmente las catequesis sacramentales, donde se muestra en los sacramentos el cumplimiento de las figuras del Antiguo Testamento, y los escritos de carácter homilético, sobre todo, con ocasión de las grandes fiestas. En ellos se recoge la tradición tipológica común de la Iglesia[1220].
c) Otro tipo de literatura mezcla la tipología con elementos del alegorismo[1221] de Filón y del gnosticismo con el fin de elaborar escritos, destinados a los cristianos más adelantados, que podrían considerarse los primeros tratados de espiritualidad.
d) Finalmente, a partir del siglo III, los comentarios continuos de los libros de la Sagrada Escritura, tanto en ámbito homilético como en tratados específicos dirigidos a este fin.

Por medio de estos géneros literarios, sirviéndose de la tipología, los Padres muestran la relación entre las realidades del Antiguo y el Nuevo Testamento en diversos campos: las circunstancias de la vida terrestre de Jesús[1222]

1220 El recurso a la tipología constituye una parte esencial de las interpretaciones mistagógicas de las celebraciones litúrgicas. Cf. E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo* (BEL Subsidia 46; Roma ²1996) 23-28.

1221 También Daniélou hace una neta distinción entre la tipología, considerada como el auténtico "sentido espiritual" de la Escritura, y la alegoría, que no es sino una interpretación acomodaticia que utiliza imágenes de la Escritura para simbolizar concepciones del mundo que nada tienen que ver con ella. Cf. J. Daniélou, «Les diverses sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 120.

1222 Daniélou denomina "exégesis mateana" a aquélla que trata de vincular las situaciones de la vida terrestre de Jesús a textos del Antiguo Testamento, tal y como hace con frecuencia san Mateo en la composición de su evangelio.

Ediciones Universidad San Dámaso

o los misterios que ha llevado a cabo[1223]; la prefiguración de la Iglesia[1224] y de su vida sacramental[1225]; las figuras de la vida espiritual del cristiano, en cuanto se realiza en él el misterio de Cristo[1226]; o bien de las realidades escatológicas y la manifestación gloriosa de Cristo al final de los tiempos[1227]. De esta manera, la tipología se constituye en el principio hermenéutico que permite descifrar el misterio cristiano de la historia y su unidad profunda, la concatenación ordenada de las diversas etapas de la *historia salutis* conforme al querer divino[1228].

4.1.2.3. Tipología en la liturgia

Precisamente porque la liturgia forma parte de la estructura interna de la historia de salvación, como precisaremos más adelante, el recurso a la tipología

---

1223 El misterio pascual, por ejemplo, es contemplado a la luz de las figuras del cordero pascual, la serpiente de bronce, el sacrificio de Isaac o el signo de Jonás. En este sentido, recuerda Daniélou que numerosos personajes del Antiguo Testamento (Noé, Isaac, Josué, Jonás, David, Elías, etc.) aportan cada uno un aspecto particular del misterio de Cristo, componiendo un cuadro general que permite reconocer que Jesús ha cumplido todos en su persona. Cf. Daniélou, "Les diverses sens de l'Écriture", 123.

1224 La segunda parte del estudio de Pompei está íntegramente dedicada a la tipología eclesiológica, si bien al tratar de los Padres se centra únicamente en san Ireneo, con la prefiguración de la Iglesia en diversas figuras: la prostituta desposada por Oseas, los nombres de los hijos del profeta (cf. Os 1,6-9), Séfora, esposa de Moisés (cf. Ex 2,21-22), y Rahab (cf. Jc 2,1), las doce tribus de Israel y Raquel, esposa de Jacob y hermana menor de Lía (cf. Gn 29,15-30). Cf. Pompei, *Tipologia ed ecclesiologia*, 209-455, esp. 259-264.

1225 Cf. Daniélou, *Sacramentos y culto*; J. Daniélou – R. du Charlat, *La Catequesis en los primeros siglos* (Joyas bibliográficas. Grandes religiones 1; Burgos 1998) 183-240.

1226 Es el procedimiento presente ya en el Nuevo Testamento, por ejemplo en 1Co 5,8 o 1P 1,13-2,10, y acentuado particularmente por la exégesis alejandrina que, cuando pierde la referencia concreta a Cristo, corre el riesgo de derivar en interpretaciones alegóricas. Cf. Daniélou, "Les diverses sens de l'Écriture", 125.

1227 Algunos temas son susceptibles de prolongar la lectura cristológica en sentido escatológico, como, por ejemplo, el Paraíso, el diluvio, la Pascua, la Tierra prometida o la institución del Sabbat.

1228 "Esto nos lleva ciertamente a concebir la historia como el cumplimiento de divinos planes, desconcertantes a los humanos ojos, pero llenos de coherencia y de ininterrumpida continuación, que permiten a los fieles apoyarse en ellos, como en una roca inquebrantable. Ya sabemos, pues, que no se trata de una simple ilustración del Evangelio con hermosos símbolos; se trata de una fundamental perspectiva dogmática.", en: Daniélou, *Tipología bíblica*, 218.

Ediciones Universidad San Dámaso

consiente mantener vinculadas las diversas fases del misterio cristiano, desde su preparación en el Antiguo Testamento hasta el cumplimiento en Cristo, su realización sacramental en la vida de la Iglesia y del cristiano y su realización definitiva en la Parusía gloriosa. Puesto que la liturgia pasa con espontaneidad del Antiguo Testamento a las acciones sacramentales, del Nuevo Testamento a la escatología, la tipología encuentra con comodidad su puesto en la liturgia, donde se prolongan y se actualizan las *mirabilia Dei* del Antiguo y del Nuevo Testamento y permite a los fieles pregustar anticipadamente y tomar parte de la liturgia y las realidades celestes[1229].

El uso de la tipología en relación a la conmemoración de los santos veterotestamentarios encontrado en nuestro análisis litúrgico ha sido variado. En la eucología de los formularios eucarísticos hemos visto que abarca desde la tipología cristológica que presenta a Moisés, liberando y dando la Ley al pueblo, como figura de Cristo[1230], hasta las imágenes escatológicas del *mons gloriae perenni* de la *post communionem* de Elías en relación a la antigua manifestación divina al profeta en el Horeb[1231] o la de la Tierra prometida como figura del cielo y las realidades celestes[1232]. Pero también encontramos tipología de carácter eclesiológico y sacramental en la expresión *populus tuus* para manifestar a la Iglesia que se ve prefigurada en el pueblo de Israel (col. Jeremías)[1233] e incluso en la persona de Abraham que intercede y ora con constancia y humildad en presencia de Dios[1234], así como la liberación de la esclavitud de Egipto es tipo de la liberación del pecado y de la muerte recibida por el cristiano en el bautismo[1235] o el maná que alimentó al pueblo en el desierto hasta entrar en la Tierra de la promesa lo es de la eucaristía, el

1229 Cf. M. Magrassi, "Tipologia biblica e patristica e Liturgia della Parola": *RL* 53 (1966) 190-193.
1230 Cf. *supra*, 223.
1231 Cf. *supra*, 191-192.
1232 Cf. *supra*, 229-230
1233 Cf. *supra*, 199.
1234 Cf. *supra*, 243.
1235 Cf. *supra*, 224-225.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 385 20/05/19 20:19

caeleste convivium que alimenta a la Iglesia en su peregrinación terrena hasta alcanzar definitivamente la vida futura[1236].

De modo semejante, el recurso a la tipología resulta habitual en el MarR-2004, si bien aplicado en un género literario diverso: el del elogio, con el que se busca presentar con trazos esenciales al santo venerado delante de los fieles. Además de orientar el Antiguo Testamento hacia su cumplimiento en el Nuevo por medio de la profecía, sobre todo en la presentación de los santos profetas, con la utilización de los verbos que designan esta realidad (*praenuntiare*, *nuntiare*, *prospicere*, *prophetare*)[1237], tuvimos ocasión de analizar las principales referencias tipológicas tanto en sentido cristológico como eucarístico que encontramos en el texto de algunos elogios[1238].

Desde esta perspectiva, la persona del santo venerado no queda como algo encerrado en el pasado, sino que siendo protagonista activo de las primeras fases de la historia sacra (Antiguo Testamento) y habiendo alcanzado su cumplimiento y realización en el misterio de Cristo (Nuevo Testamento), figura ya entre los miembros de la asamblea santa de la Jerusalén celeste (escatología) con la que los fieles cristianos entran en comunión por medio de la celebración litúrgica (*hodie*). La conmemoración de los santos veterotestamentarios permite a los fieles que los veneran tener ante sus ojos el tiempo en toda su amplitud, pasado, presente y futuro: el pasado salvífico –preparado por Dios a favor de la humanidad en el Antiguo Testamento y manifestado en el misterio de Cristo–, el presente de la Iglesia –donde siguen presentes y se actualizan las *mirabilia Dei*– y el horizonte escatológico hacia el que la Iglesia peregrina aún camina, realizado ya en plenitud en los miembros de la Iglesia celeste.

Ediciones Universidad San Dámaso

1236 Cf. *supra*, 229-230.

1237 Estos verbos son recurrentes en los elogios de los profetas. En la colecta del formulario de san Isaías se usa también el verbo *praedicere*.

1238 Cf. *supra*, 337-344.

Laudemus.indd 386 20/05/19 20:19

4.1.3. ECONOMÍA SALVÍFICA Y MEMORIA DE LOS ANTEPASADOS: LA NOTICIA DEL 24 DE DICIEMBRE

Poner en primer plano la economía salvífica diseñada por Dios y contextualizar en ella a sus grandes protagonistas constituye, pues, uno de los principios teológicos más destacados de la veneración de los santos del Antiguo Testamento. Esta perspectiva queda compendiada de manera magistral en la nueva introducción de la conmemoración del 24 de diciembre, dedicada a todos los santos antepasados de Jesucristo[1239]. En el modo concreto de redactar el elogio, como indicábamos en el capítulo anterior al analizar las noticias del MarR-2004[1240], se han tomado como referencia diversos textos y expresiones bíblicas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Entre éstas, es significativo el uso que se hace del libro del Eclesiástico y de la Carta a los Hebreos, pues se trata de dos libros bíblicos, tomados respectivamente de cada uno de los Testamentos, que contienen también ellos un largo elogio de personajes de la economía salvífica anterior a Jesucristo. Detenernos un momento en los pasajes de estos libros y la finalidad teológica con la que fueron redactados nos podrá ayudar a continuación a comprender este elogio, donde se condensa admirablemente esta característica teológica peculiar de la conmemoración de los santos veterotestamentarios.

4.1.3.1. El elogio de los antepasados del Eclesiástico

Los antiguos libros sapienciales nunca hacen referencia a la *historia salutis*. Sin embargo, Ben Sirá, el autor del libro del Eclesiástico, hace desfilar en la última parte de su obra (cf. Si 44-50) a las grandes figuras del Antiguo Testamento, desde Henoc hasta Nehemías, mostrando que, para él, la revelación de Dios en la historia de Israel es la expresión más perfecta de la sabiduría divina, pues ésta ha echado sus raíces en este pueblo[1241].

1239 Cf. *MarR-2004*, 732.

1240 Cf. *supra*, 331-332.

1241 "He arraigado en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad" (Si 24,12).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 387 20/05/19 20:19

Los biblistas coinciden en que estos capítulos están íntimamente vinculados con el tema precedente de la creación (cf. Si 42,1-43,33), de modo que las grandes figuras presentadas, que manifiestan en Israel la sabiduría divina, son como la prolongación de su creación[1242]. De hecho, la creación no es un acontecimiento aislado, sino que aparece integrado en la prehistoria humana de tal manera que la misma acción creadora de Dios se prolonga en la historia de su pueblo, especialmente en aquellos "hombres ilustres" (*viri gloriosi*) que Él ha enviado[1243].

Recorrer la *historia salutis* es, al mismo tiempo, recordar los nombres de los antepasados gloriosos, en cuyas vidas el Sirácida prolonga la alabanza de las obras del Creador. Así, el autor sagrado, muestra, como afirma Dorè, que "la memoria de los vivos es la tumba de los antepasados"[1244]. La presentación de este largo elenco viene a mostrar cómo la sabiduría ha sido concedida por Dios a estos personajes, por medio de los cuales Israel ha podido recorrer su larga peregrinación histórica en medio de las naciones; una historia que Dios ha guiado y que arranca de un proyecto que tiene origen en Él. Además, este proyecto engarza con la misma creación, como muestran las últimas menciones de Sem y Set, que parecen no tener más función que resaltar la figura misma de Adán, que no solamente es antepasado de un linaje, sino plasmación de la sabiduría creadora de Dios (cf. Si 49,16)[1245].

El libro del Eclesiástico muestra de este modo, al interno del Antiguo Testamento, todavía sin la plenitud de la revelación que aporta Cristo en el Nuevo, la importancia del proyecto divino que se desenvuelve a lo largo de una historia que Él mismo conduce. En este devenir, las grandes figuras del pasado no solamente son una referencia para las generaciones futuras[1246], sino el ejemplo

1242 Un comentario a estos capítulos, en: cf. V. Morla Asensio, "Eclesiástico", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Antiguo Testamento* II, 792-801.

1243 Cf. *Ibidem*, 734.

1244 D. Doré, *Eclesiastés y Eclesiástico o Qohélet y Sirácida* (Cuadernos Bíblicos 91; Estella ²1999) 63.

1245 Cf. *Ibidem*, 64.

1246 Se habla de ellas como "hombres de bien, cuyas acciones justas no han quedado en olvido" (Si 44,10).

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 388 20/05/19 20:19

viviente de que la sabiduría divina, presente ya en el momento de la creación, continúa obrando en la historia del pueblo de Israel.

4.1.3.2. Los modelos de fe en la Carta a los Hebreos

También la Carta a los Hebreos presenta un capítulo en el que ofrece el ejemplo de los hombres de fe (cf. Hb 11)[1247]. Después de haber exhortado a los fieles a mantenerse en la fe, perseverando firmes aún en las pruebas, el autor recorre las páginas del Antiguo Testamento para mostrar cómo "los antiguos" son recordados precisamente por su fe[1248], incluso en un tiempo en el que Jesucristo no había llevado a cabo la plenitud de la obra salvífica, que el autor de la Carta tiene presente en todo momento. Después de una rápida introducción (vv. 1-3), hace mención, en primer lugar, de los primeros creyentes mencionados en el Génesis (vv. 4-7); después, de los patriarcas (vv. 8-22); a continuación, de Moisés y del tiempo de la entrada en la tierra de promisión (vv. 23-31) y, por último, aporta un elenco de héroes bíblicos de la fe del tiempo de los jueces, los reyes y, en forma alusiva, de la revuelta macabea, indicando el nombre de algunos y el resto permaneciendo en el anonimato (vv. 32-39)[1249].

Según los comentaristas de la Carta, el capítulo presenta una conexión íntima con el contexto que lo circunda, porque esa fe ejemplificada a partir de los grandes personajes y mártires de la antigua Alianza, que constituye un auténtico *exemplum fidei* para los fieles cristianos, se ha realizado perfectamente en Jesús. De hecho, el largo elenco de hombres y mujeres presentado a lo largo del capítulo conduce a la mención de Jesús al inicio del capítulo sucesivo en modo tal que, por medio de los ejemplos citados y de los comentarios que les

1247 Seguimos en estas líneas los comentarios de: cf. H.-W. Attridge, *La lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico* (Letture Biblique 12; Città del Vaticano 1999) 504-577; P. Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux* (Lire la Bible 132; Paris 2003) 106-115; A. Vanhoye, *Un sacerdote diferente. La Epístola a los Hebreos* (Rhetorica Semitica; Miami 2011) 333-373.

1248 "Lo que se entiende por 'antiguos' no son únicamente los antepasados de los israelitas, pues se remonta hasta Abel (3) e incluso hasta la creación del mundo (3).", en: Vanhoye, *Un sacerdote diferente*, 335.

1249 Cf. Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, 106.

Ediciones Universidad San Dámaso

acompañan, el autor profundiza en el concepto de fe que él atribuye a Cristo y que invita a compartir a sus interlocutores (cf. Hb 12,1-3).

La relación entre estos testimonios antiguos, Cristo y los creyentes en Cristo a los que se dirige la Carta, es importante en el tema que nos ocupa porque muestra el modo en que Cristo lleva a plenitud la revelación y las promesas divinas esperadas por los antiguos y en cuyo cumplimiento han creído los destinatarios de la Carta. Son importantes los versículos finales del capítulo 11 y los primeros del 12. En los versículos finales[1250] se recuerda que estos héroes de la fe, a pesar de su testimonio, por el que son recordados, no consiguieron el objeto último de sus esperanzas, de las promesas divinas. Pero no fue por ellos, pues también esto forma parte del plan divino, que preveía que fuese Cristo quien llevase a cumplimiento esas promesas y que, a partir de Él, quienes creyeran en Él fuesen partícipes de su realización. Ese "algo mejor" dispuesto por Dios se refiere al misterio de Cristo, a su obra salvadora, por medio del cual se inicia y lleva a cabo la perfección de la fe (cf. Hb 12,2)[1251]. Es solamente después de la venida de Cristo y de su resurrección cuando las promesas alcanzan su cumplimiento y los hombres pueden participar de ese "algo mejor", de ese misterio salvífico de Cristo que les permite llegar "a la perfección".

Por este motivo, dirá el autor que la perfección de los patriarcas, los jueces, los reyes, los profetas y los mártires presentados no puede tener lugar "sin nosotros". Aquello que los antiguos han esperado, el cumplimiento de las promesas por medio de una intervención escatológica y definitiva de Dios en la historia, se ha realizado en Jesucristo, que abre así también para ellos, como para "nosotros", ese "algo mejor" que perfecciona la fe y se ha revelado gracias a la resurrección de Jesús. Se trata aquí de una manera clara de la continuidad de la fe y la esperanza, cumplidas en Cristo, en ambos Testamentos.

Ediciones Universidad San Dámaso

1250 "Y todos ellos, aunque alabados por su fe, no consiguieron el objeto de las promesas. Dios tenía dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección" (Hb 11,39-40).

1251 La Carta explicita que esa perfección, que conlleva purificación de la conciencia, santificación y definitiva glorificación, ha sido posible gracias al sacrificio de Cristo (cf. Hb 7,19; 10,10.14).

4.1.3.3. La nueva noticia del 24 de diciembre: una síntesis teológica

Los capítulos que acabamos de comentar brevemente, del libro del Eclesiástico y de la Carta a los Hebreos, nos ayudan a ver la comprensión que se tenía de estos grandes personajes de la economía salvífica tanto al interno del Antiguo Testamento, en un periodo aún de sombra (cf. Hb 10,1), como del Nuevo, cuando la luz de Cristo ha llegado a su plenitud y se ha revelado la unidad de ambos Testamentos.

Ambos libros bíblicos, con la teología que contienen en relación a estas grandes figuras de la *historia salutis*, han sido incorporados en el elogio de los santos antepasados de Jesucristo, del 24 de diciembre, el día previo a la Navidad, siguiendo el modelo de la memoria que se hace en la tradición bizantina los domingos que preceden a la Natividad de Cristo. La referencia a estos libros aparece en el modo de describir a esos santos antepasados. Del Eclesiástico, se toman las expresiones con las que este libro caracteriza a Henoc, a Pinjás, hijo de Eleazar, y al rey Ezequías (cf. Si 44,16; 45,29; 48,22 –NovVulg.-), afirmando de cada uno de ellos que "agradó a Dios" (*placuit Deo*), así como de Noé (cf. Si 44,17), que "fue hallado justo" (*inventus est iustus*). De la Carta a los Hebreos, se reproduce en cambio Hb 11,13, donde se afirma de los patriarcas que *"iuxta fidem defuncti, nullis acceptis promissionibus, sed longe eas aspicientes et salutantes"*.

La inclusión de este último versículo para caracterizar a estos antepasados de Jesucristo es teológicamente significativa. Contextualizando este texto al interno del encomio de la Carta a los Hebreos, se comprueba que "las promesas" de las que se habla se concretan principalmente en los versículos siguientes (vv. 14-16) en la promesa de una patria, pues la promesa de una descendencia recibe parcialmente cumplimiento en el nacimiento de Isaac, del que se ha tratado en los versículos precedentes (vv. 11-12). Los patriarcas solamente pudieron contemplar el cumplimiento de la promesa de la patria "desde lejos", mientras reconocen su propia condición de peregrinos y forasteros sobre la tierra (v. 13b), indicando de este modo el objeto auténtico de su búsqueda: la patria celeste[1252].

1252 Cf. Attridge, *La lettera agli Ebrei*, 540-541; Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, 110.

Ediciones Universidad San Dámaso

Para el autor de la Carta, esa es la *patria melior* perseguida por los patriarcas. Ésta, como dirá más adelante el texto bíblico, se trata de la *"civitas Dei viventis, Ierusalem caelestis"* (Hb 12,22) a la que se han acercado los destinatarios de su Carta, el pueblo de la nueva Alianza, por la mediación de Jesucristo (cf. Hb 12,12-24). En Él se ha revelado y se ha hecho posible alcanzar la meta que los santos del Antiguo Testamento buscaron y esperaron apoyados en la fe en Dios, que hizo las promesas.

La venida del Verbo en la carne abrió en la historia el cumplimiento de las promesas divinas, revelando en Cristo la realización de su designio salvífico, como concluye el elogio citando las palabras de san Pablo: *"ex quibus Christus secundum carnem: qui est super omnia Deus benedictus in saecula"* (Rm 9,5). La misma redacción del elogio conduce hacia la mención final de la encarnación de Cristo como momento culmen de lo que esperaron y creyeron aquellos que fueron depositarios de las promesas, mostrando de este modo no sólo la plenitud que Dios ha realizado por medio de Él, sino manifestando la íntima unidad y cohesión existente entre ambos Testamentos. La incorporación de la doxología final no hace sino reforzar el carácter sublime y absolutamente central de Cristo al interno del designio salvífico.

Esta dimensión de unidad, así como también de progresión en la economía salvífica aparece también en el elogio en la manera de calificar a Jesucristo: *filius David, filius Abraham, filius Adam*. La expresión combina las dos genealogías evangélicas, pues toma la forma que aparece en la genealogía mateana (*"Liber generationis Iesu Christi filii David filii Abraham"*: Mt 1,1) pero la prolonga al modo en que lo hace san Lucas, haciéndola llegar hasta Adán (cf. Lc 3,38). De esta manera, se funden la intención teológica de san Mateo de dar a conocer la ilustre ascendencia de Jesús, que se remonta nada menos que a David y a Abraham, y en Él se cumplen las promesas hechas a estos padres[1253], y la de san Lucas, que muestra los orígenes de Jesús en la humanidad entera, a la que éste se incorpora a través de Adán, y su significación universal, pues

1253 Cf. Guijarro Oporto, "Evangelio según san Mateo", 36.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 392 20/05/19 20:19

Cristo viene a responder a las expectativas de todos los hombres[1254], que como ya apuntaba el Eclesiástico, tienen en Adán un origen común. De nuevo, el carácter progresivo de la *historia salutis* y la respuesta definitiva de Dios en Cristo Jesús se revelan como el hilo conductor de la teología expresada en el elogio.

Este contenido teológico fundamental no solo se aprecia en el texto del elogio, sino además en la fecha elegida para su conmemoración: el 24 de diciembre, al final del Adviento, en el día que precede inmediatamente a la Navidad. La memoria de los antepasados de Jesucristo bebe así de la teología de estos días del Adviento, que mira ya a la celebración de la venida de Cristo en la carne y que no es simplemente celebración del aniversario del nacimiento de Jesús, sino espera y contemplación del cumplimiento del misterio de la redención. Si la primera venida del Señor lleva a cumplimiento la esperanza mesiánica del pueblo de Israel, es decir, las promesas que los antiguos padres percibieron y saludaron "de lejos", su retorno glorioso en la Parusía cumplirá la esperanza de toda la humanidad redenta en el misterio de la Pascua de Cristo[1255].

Precisamente esta centralidad de Cristo al interno mismo de la historia y su relación con el tiempo precedente a la encarnación del Verbo, al que pertenecen los santos veterotestamentarios, centrará nuestra atención en las páginas siguientes, por ser otro de los elementos esenciales en la veneración de estos santos.

4.2. LOS SANTOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN RELACIÓN AL MISTERIO DE CRISTO

La contextualización de los santos del Antiguo Testamento al interno de la *historia salutis* constituye, según hemos tenido ocasión de comprobar, un elemento fundamental del modo como son venerados en la celebración litúrgica.

1254 Cf. L.-F. García-Viana, "Evangelio según san Lucas", en: Guijarro Oporto – Salvador García, *Comentario al Nuevo Testamento*, 199.

1255 Cf. Augé, *L'Anno Liturgico*, 206.

Ediciones Universidad San Dámaso

Este procedimiento consiente tener presentes, al mismo tiempo, las *mirabilia Dei* por medio de las cuales Dios ha ido conduciendo la historia, dándose a conocer y manifestando su designio de salvación, y los grandes santos que han sido protagonistas y colaboradores de Dios en aquellos acontecimientos salvíficos. Pero todos aquellos momentos y los santos implicados en ellos, se orientan hacia el acontecimiento único y central de la historia: el envío del Verbo encarnado y su misterio pascual. Encontrar en la *lex orandi* que el Hijo Unigénito de Dios nacería de la estirpe de Abraham y de David (col. Abraham; col. y el. David; el. Samuel), que el profeta Isaías anunciaba ya su venida y misterio pascual de muerte y resurrección (col. Isaías), que los profetas instruían al pueblo en la espera de la salvación que habría de traer Cristo (pf. Elías), que el anuncio de Joel llegaría a cumplimiento el día de Pentecostés (el. Joel) o que el sacerdocio del rey Melquisedec apuntaba ya al de Cristo (el. Melquisedec) nos ha hecho ver que los santos veterotestamentarios se comprenden plenamente desde Jesucristo.

Por ello, dirigimos ahora nuestra atención a la centralidad que el misterio de Cristo tiene tanto en la visión cristiana de la historia como en la celebración litúrgica y la luz que este misterio aporta a la veneración de los santos que precedieron, prepararon y esperaron la venida del Verbo. De hecho, si la conmemoración de estos santos se distribuye en diversos días a lo largo del santoral, mostrando *de facto* que han sido alcanzados por la redención y la victoria de Cristo y participan de su gloria, en el ciclo temporal la liturgia reserva el segundo día del Triduo Pascual, en el corazón del año litúrgico, para meditar y celebrar esta comunicación de su victoria pascual de Cristo a aquellos que le precedieron. Por ello, después de estudiar la centralidad de Cristo en la historia y en la liturgia, nos detendremos brevemente en presentar cómo la Iglesia contempla este misterio de la participación de los patriarcas, los profetas y los justos del Antiguo Testamento en la victoria pascual de Cristo en la celebración del Sábado Santo.

Ediciones Universidad San Dámaso

4.2.1. EL ACONTECIMIENTO CRISTOLÓGICO EN EL CENTRO DE LA HISTORIA

Aunque en el parágrafo anterior desarrollamos que la visión del tiempo y de la historia encontrada en la eucología y los elogios es propiamente bíblica y, por tanto, el cristianismo la ha recibido y conservado a través del pueblo de Israel, ahora conviene precisar que esa concepción del tiempo y de la historia ha incorporado una significativa novedad a la perspectiva judía al considerar a Jesucristo como el centro teológico de la historia y el acontecimiento central desde el cual es posible comprender tanto la historia precedente como la sucesiva.

4.2.1.1. Centralidad del misterio de Cristo

El misterio de Cristo, con todo lo que ello implica, desde su encarnación hasta la realización de su misterio pascual de la muerte y resurrección, lleva a cumplimiento y plenitud la historia de la salvación y la revelación de Dios, constituyendo así el hecho central de la historia misma. Como señaló Cullmann, a diferencia del judaísmo, que consideraba ese centro en la futura venida del Mesías, cuando se inauguraría una nueva época (el *eón* futuro), el cristianismo desplazó el centro de la historia al considerarlo una realidad ya cumplida en la vida y la actividad histórica de Jesucristo. Para las primeras comunidades cristianas, el acontecimiento capital de la historia de la salvación se ha cumplido en Cristo, el Hijo de Dios encarnado, pues, por su muerte y resurrección, la salvación que el judaísmo esperaba en el futuro, la victoria decisiva de Dios sobre las potencias del mal, se ha realizado ya, dando inicio a los tiempos escatológicos, "los últimos tiempos".

Desde la Pascua, el acontecimiento decisivo de la salvación no es ya una realidad futura que constituirá el "final" de la historia, sino un suceso histórico realizado en la vida y obra de Cristo, que se constituye en el "centro" de esa historia; una historia que, desde Cristo, aún continúa su camino hasta alcanzar su "fin" definitivo en la Parusía[1256]. En la resurrección de Cristo se anticipa de un

1256 Cf. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, 105-111; J. Frisque, *Oscar Cullmann, una teología de la historia de la salvación* (Colección Theologia 7; Barcelona 1966) 102-105. Para Cullmann, esta diferencia es tan importante que quien "no comprenda que el desplazamiento del centro de la historia, tal como lo

Ediciones Universidad San Damaso

modo real el fin de la historia y la consumación última que tendrá lugar en la Parusía[1257], por ello el acontecimiento cristológico constituye el centro –no tanto cronológico, sino teológico– de la historia, el punto hacia el cual se encaminaba toda la historia precedente, desde la creación del mundo[1258], y el punto de referencia y la presencia permanente desde la cual comprender el tiempo que sigue hasta la consumación escatológica[1259]. Desde esta perspectiva, concluye Fries:

> No hay suceso alguno, anterior o posterior a Jesucristo, que tenga la importancia de lo que en él mismo se ha realizado. Sólo desde él los tiempos precedentes y los que seguirán alcanzan su sitio y ordenamiento adecuados; sólo desde él es posible conocerlos realmente[1260].

4.2.1.2. Tensión de la historia hacia Jesucristo

En relación a la historia precedente, esa centralidad de Jesucristo en la historia se descubre, tal y como aparece recogida en los libros del Antiguo Testamento, en una tensión dinámica hacia el cumplimiento, la plenitud y la perfección que les otorga el acontecimiento cristológico[1261].

---

entendió la primitiva comunidad cristiana, constituye la novedad más radical del Nuevo Testamento, sólo verá en el cristianismo una simple secta judía.", en: CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, 110.

1257 Esta idea de la resurrección de Cristo como anticipo del fin de la historia ha sido puesta también de relieve por Pannenberg al tratar sobre el significado de la resurrección de Jesús en el cristianismo primitivo y su relación con la Parusía. Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Lux Mundi 37; Salamanca 1974) 82-92. 132-135.

1258 Acerca de la relación entre la creación y el misterio de Cristo, cf. L. F. LADARIA, *Antropologia teologica* (Casale Monferrato ²1998) 29-47.

1259 La declaración *Dominus Iesus* lo ha recordado como un dato de fe perenne de la Iglesia: "debe ser *firmemente creída*, como dato perenne de fe de la Iglesia, la proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y único salvador, que en su evento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en Él su plenitud y su centro.", en: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración "Dominus Iesus"* (Libros Palabra 39; Madrid 2002) nº 13.

1260 FRIES, *Teología fundamental*, 324.

1261 Existe, al interno del mismo Nuevo Testamento, una variedad de expresiones con las que se expresa la conciencia de que el acontecimiento de Cristo lleva a cumplimiento las Escrituras del Antiguo Testamento y, por tanto, la historia salvífica precedente: "llevar a cumplimiento", "orientar a un fin", "perfeccionar", "para que se cumpla", "según las Escrituras", "ser necesario que se cumpla", "misterio", etc. Muestran diversas dimensiones complementarias, pero todas ellas del cumplimiento

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 396 20/05/19 20:19

Siguiendo la clasificación de Grelot de los grandes ámbitos en los que se verifica esa tensión del Antiguo Testamento hacia su cumplimiento en el Nuevo con el misterio de Cristo, tenemos que tener presentes la historia, donde se despliega la economía salvífica y la revelación divina; la ley, que comprende la legislación y el culto, para regular la existencia concreta de la comunidad y de los individuos; y, en tercer lugar, las promesas, que otorgan a la historia un dinamismo interno que apunta hacia el futuro y anuncian de antemano la gracia de salvación concedida en Jesucristo[1262].

4.2.1.2.1. El cumplimiento de la historia

El Antiguo Testamento, en cuanto desarrollo de la economía de la salvación en la historia, tiene su propia consistencia, pero su unidad interior es de naturaleza dinámica, ya que tiende hacia un término (τέλος) o un fin (ἔσχατος) que será plenamente revelado a los hombres cuando, a su vez, esté realizado en los hechos. La fe cristiana reconoce en la persona y la vida de Jesús, desde su encarnación hasta su misterio pascual de muerte, resurrección y gloria, el término de esa historia[1263], que no solamente incluye la historia salvífica de la elección del pueblo de Israel, sino que comienza en la misma acción creadora de Dios, ofreciendo un principio de interpretación definitivo para toda la historia que lo ha precedido y lo ha preparado[1264].

---

de las Escrituras en Cristo y, por tanto, de la centralidad de su misterio. Cf. F. Belli *et alii*, Vetus in Novo. *El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento* (Ensayos 290; Madrid 2006) 52-59.

1262 Cf. P. Grelot, "Relación entre el antiguo y el nuevo testamento en Jesucristo", en: R. Latourelle – G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Verdad e imagen 65; Salamanca 1982) 276-284.

1263 El Nuevo Testamento muestra esa clara conciencia de que el acontecimiento cristológico ha tenido lugar "en estos últimos días" (cf. Hb 1,1), en "los últimos tiempos" (cf. 1P 1,20), en "la plenitud del tiempo" (cf. Ga 4,4; Ef 1,10). Las mismas palabras que inauguran el ministerio público de Jesús dan cuenta de ello cuando anuncia que "el tiempo se ha cumplido" (cf. Mc 1,15), mostrando así una continuidad y, a la vez, plenitud que enlaza todas las etapas precedentes del designio de Dios.

1264 Cf. Grelot, "Relación entre el antiguo y el nuevo testamento", 277-278; Idem, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, 298-301.

Ediciones Universidad San Dámaso

Las etapas de esta historia, en la que Dios se va progresivamente revelando al hombre y desplegando su plan de salvación en Cristo, son descritas a grandes rasgos en el nº 3 de la Constitución conciliar *Dei Verbum* y definidas como un tiempo de preparación a la economía cristiana, una manera de ir preparando "a través de los siglos el camino del evangelio"[1265]. Se trata de dos grandes etapas que dividen el tiempo transcurrido hasta el envío y la encarnación del Hijo de Dios, a las que acompaña de modo "perenne" el testimonio que de sí mismo ha dejado Dios en la creación y conservación del universo: por un lado, la etapa que se extiende desde la aparición del hombre hasta la vocación de Abraham y, por otro, la etapa que comprende la preparación particular y la espera de Cristo desde la elección de Abraham y la historia de Israel, con sus diversos pasos progresivos y protagonistas respectivos[1266].

a) Después de la sobria afirmación acerca del testimonio constante con que la creación proclama a su Creador, recordando de esta manera que la

1265 "Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cf. Io 1,3), ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rom 1,19-20); queriendo además abrir el camino de la salvación sobrenatural, se reveló desde el principio a nuestros primeros padres. Después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación (cf. Gen 3,15), con la promesa de la redención; después cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia de las buenas obras (cf. Rom 2,6-7). Al llegar el momento, llamó a Abrahán para hacerlo padre de un gran pueblo (cf. Gen 12,2-3). Después de la edad de los patriarcas, instruyó a dicho pueblo por medio de Moisés y los profetas, para que lo reconociera a Él como Dios único y verdadero, como Padre providente y justo juez; y para que esperara al Salvador prometido. De este modo fue preparando a través de los siglos el camino del Evangelio." (DV 3). Un comentario a este número, en: PERARNAU, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina*, 39-43; A. M. JAVIERRE, "La divina rivelazione", en: BETTI, *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, 190-195; LATOURELLE, *Teología de la revelación*, 362-364; H. DE LUBAC, "Comentario al preámbulo y al capítulo primero", en: DUPUY, *La revelación divina* I, 231-253.

1266 La tradición cristiana ha conocido diversos modos de distinguir los periodos en los que puede ser dividida la historia, como la que establece seis etapas correspondientes a los seis días de la creación, como símbolo de la totalidad del tiempo; la que, inspirada en san Pablo, distingue cuatro regímenes sucesivos (*ante legem*, *sub lege*, *sub gratia*, *in pace*), o la que, siguiendo el desarrollo trinitario del Símbolo, aplica a la historia un esquema ternario. Cf. DE LUBAC, "Comentario", 232-234; IDEM, *Catolicismo*, 104-108.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 398 20/05/19 20:19

creación y la redención, como una re-creación, están íntimamente unidas en la Escritura y aquélla se concibe como un primer paso de la obra salvadora, el texto conciliar expone la primera gran etapa en la que Dios se da a conocer a los hombres. De esta forma, queda patente que el Dios que da testimonio de sí a la humanidad por su Verbo creador, es también el Dios salvador que se manifestó personalmente "a nuestros primeros padres" en la historia para así abrir al género humano el camino de la salvación[1267]. Ese designio de salvación, fruto de la libertad y el amor divino, no se deshace con el pecado de los primeros padres; al contrario, a causa de la caída de los hombres, Dios introduce la promesa de la redención, de alcance salvífico universal. Esta promesa divina no es vana ni puramente escatológica, sino verdaderamente eficaz, hasta el punto de anular la distancia y de anticipar, en cierto modo, la meta que se alcanzará plena y definitivamente en Cristo Redentor, como muestra el cuidado providencial de Dios sobre todo el género humano[1268].

A la promesa de salvación y redención que sigue al pecado, dentro de esta primera etapa, la Escritura otorga un puesto significativo a la alianza concluida con Noé después del diluvio, expresión de esa fidelidad de Dios a su designio y su oferta de salvación a todo el género humano. El texto de *Dei Verbum* no la menciona explícitamente[1269], pero el *Catecismo* la recuerda como el signo de la economía divina con las "naciones":

> Una vez rota la unidad del género humano por el pecado, Dios decide desde el comienzo salvar a la humanidad a través de una serie de etapas. La alianza con Noé después del diluvio (cf. Gn 9,9) expresa el principio de la Economía divina con las "naciones", es decir con los hombres agrupados "según sus países, cada uno según su lengua, y según sus clanes" (Gn 10,5; cf. Gn 10,20-31)[1270].

1267 Cf. Latourelle, *Teología de la revelación*, 363.

1268 Cf. Javierre, "La divina rivelazione", 192-193.

1269 De Lubac recuerda que algunos Padres conciliares pidieron que se la mencionase expresamente. Cf. de Lubac, "Comentario", 245.

1270 CEC 56.

Ediciones Universidad San Damaso

Daniélou habla de esta alianza con Noé como de una "alianza cósmica" que prepara a la humanidad pagana a recibir a Cristo, así como después, de un modo más preciso, lo hará con Israel por medio de la elección y la alianza mosaica[1271]. Al testimonio perpetuo que Dios despliega por medio de su obra creadora en todo el cosmos, la Escritura añade una caracterísica del Dios bíblico al introducir la noción de alianza (*berith*) en la alianza de Noé, consistente en la fidelidad de Dios en el orden del cosmos, prometiendo conservarlo "mientras dure la tierra"[1272]. De hecho, se trata de una alianza que Dios establece con el hombre y con todos los seres vivientes, todas las criaturas que existen sobre la tierra (cf. Gn 9,12-17). Pero, así como la alianza cósmica supone un compromiso de fidelidad por parte de Dios con toda la humanidad, el hombre está llamado a responder a esta alianza con obligaciones que se refieren fundamentalmente a la vida biológica, al respeto y transmisión de la vida, como una respuesta a Dios que se manifiesta tanto por su acción en el cosmos como por su exigencia en la conciencia[1273]. El juicio de Dios que destruye al mundo pecador con el acontecimiento cósmico del diluvio muestra que la santidad de Dios es incompatible con el pecado. El pecado del hombre seguirá estando presente en la historia de los hombres, como lo ha estado desde los orígenes, y algunos personajes y relatos bíblicos dan buena muestra de ello (Caín, Lamec, las generaciones del diluvio y de Babel,…), pero, al mismo tiempo, la Escritura no tiene reparos en ensalzar la figura de algunos otros grandes personajes del ámbito de la alianza cósmica, que han vivido conforme a ella y a quienes Daniélou ha denominado "los santos paganos del Antiguo Testamento".

1271 Cf. J. Daniélou, *Los santos paganos del Antiguo Testamento* (Buenos Aires 1960)13-26.

1272 "No volveré a maldecir el suelo a causa del hombre, porque la tendencia del corazón humano es mala desde la juventud. No volveré a destruir a los vivientes como acabo de hacerlo. Mientras dure la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche." (Gn 8,21-22).

1273 "Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Todos los animales de la tierra y todas las aves del cielo os temerán y os respetarán [ ]. Todo lo que vive y se mueve os servirá de alimento: os lo entrego todo, lo mismo que los vegetales. [ ] Al hombre le pediré cuentas de la vida de su hermano [ ]. Vosotros sed fecundos y multiplicaos, moveos por la tierra y dominadla." (Gn 9,1-7).

Ediciones Universidad San Dámaso

El *Catecismo* recoge algunos de ellos como muestra de la santidad que también pueden lograr aquellos que viven conforme a la alianza cósmica, etapa de la humanidad que también prepara y aguarda el cumplimiento y perfección de la venida de Cristo:

> La alianza con Noé permanece en vigor mientras dura el tiempo de las naciones (cf. Lc 21,24), hasta la proclamación universal del Evangelio. La Biblia venera algunas grandes figuras de las "naciones", como "Abel el justo", el rey-sacerdote Melquisedec (cf. Gn 14,18), figura de Cristo (cf. Hb 7,3), o los justos "Noé, Daniel y Job" (Ez 14,14). De esta manera, la Escritura expresa qué altura de santidad pueden alcanzar los que viven según la alianza de Noé en la espera de que Cristo "reúna en uno a todos los hijos de Dios dispersos" (Jn 11,52)[1274].

b) La siguiente gran etapa de preparación a la venida de Cristo corresponde a la elección de Abraham y la formación del pueblo de Israel, con el que Dios configura de un modo más preciso su plan de salvación al interno de la historia. A partir de la vocación del patriarca, el Antiguo Testamento recoge la historia de las relaciones de Dios con el pueblo surgido de su descendencia, sobre la base de la promesa a la cual Abraham responde con la fe y la obediencia, y que queda sellada por medio de la alianza (cf. Gn 12,1-9; 15; 17). Será a través de la propia experiencia histórica como el pueblo de Israel irá descubriendo el designio de salvación de Dios, que libremente se autocomunica e interactúa en la vida del pueblo.

Esta etapa está a su vez jalonada por diversas fases, de las que el texto conciliar destaca tres, vinculadas a personajes que son testigos, protagonistas y mediadores de esta historia salvífica: la etapa de los patriarcas, con Abraham como punto de partida; la fase de la constitución del pueblo, con los acontecimientos relativos al éxodo y la alianza del Sinaí, con Moisés como mediador entre Dios y el pueblo, y la época del profetismo, de los profetas mediadores de

1274 CEC 58.

Ediciones Universidad San Dámaso

la palabra divina e intérpretes autorizados de la historia pasada, de los acontecimientos presentes y del tiempo que está por venir[1275].

En el análisis hemos encontrado que la Iglesia propone a los fieles la veneración de santos representativos de las diversas etapas, tanto de la etapa de la "alianza cósmica" (Melquisedec, Job) como de la que sigue a la elección de Abraham (patriarcas, jueces, reyes, profetas, justos).

4.2.1.2.2. El cumplimiento de la ley antigua

En la segunda etapa, correspondiente a la historia del pueblo de Israel, la ley ocupa un puesto central. Considerada como un don de Dios a su pueblo, la ley comprende tanto los preceptos morales y jurídicos, que regulan las exigencias fundamentales de la conciencia humana y el funcionamiento de las diversas instituciones (familiares, sociales, políticas y religiosas), como las prescripciones rituales y cultuales. Éstas se van desarrollando a lo largo del Antiguo Testamento, pero, por su estrecho vínculo con la alianza, se remiten siempre a la autoridad de Moisés, el mediador de la alianza sobre la que se asienta la antigua economía salvífica[1276].

También en relación a la ley se aprecia una tensión hacia el Nuevo Testamento y su cumplimiento cristológico. El mismo Jesús, por medio de la declaración que precede a la proclamación de la ley nueva, en el contexto del sermón de la montaña, expresa la conciencia de ser el cumplimiento pleno de la antigua ley dada por medio de Moisés al pueblo de Israel: *"Nolite putare quoniam veni solvere Legem aut Prophetas; non veni solvere, sed adimplere"*

1275 Cf. Fries, *Teología fundamental*, 300-312; C. Izquierdo Urbina, *Teología fundamental* (Manuales de Teología 10; Pamplona ²2002) 83-87. Este último párrafo de DV 3, además de señalar algunas de las fases fundamentales, busca condensar cómo, a lo largo de este tiempo, Dios se ha servido de una sabia pedagogía que preparase el camino a la revelación y plenitud evangélica. En este sentido, destaca los elementos fundamentales de esta revelación histórica: la formación de un pueblo escogido y su instrucción, orientada ésta al reconocimiento de Dios, con las características con las que se ha ido manifestando ("Dios único y verdadero, [ ] Padre providente y justo juez"), y la espera del Salvador prometido, que pone la historia del pueblo en tensión hacia el futuro cumplimiento.

1276 Cf. P. Grelot, "Ley", en: Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, 475-477.

Ediciones Universidad San Dámaso

(Mt 5,17). Ese cumplimiento y plenitud expresado por Jesús se manifiesta, en primer lugar, en lo referente a la ley moral, en una reorganización de los propios preceptos, dependientes enteramente del doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo (cf. Mt 22,36-40 y par.). De esta manera, Jesús mantiene y reafirma la validez permanente de la ley pero otorgándole una nueva interpretación (cf. Mt 5,21-48) que incluso elimina las imperfecciones que comportaba la ley antigua, fruto de la pedagogía divina y de la dureza de corazón de los hombres (cf. Mt 19,8), y conduce a los hombres a una justicia mayor que la de los escribas y fariseos (cf. Mt 5,20), haciendo de ellos imitadores de la perfección del Padre, cuya expresión más acabada es el amor incondicional a todos (cf. Mt 5,48). La clave de esa justicia mayor aparece en la condición de hijos que el Hijo otorga a los discípulos que creen en Él, de modo que "lo que parece una exigencia imposible no lo es, porque se trata de la perfección de 'vuestro Padre'. […] La fuerza transformante de esta relación filial es tal, que habilita al discípulo para un obrar perfecto"[1277].

Cristo muestra en su persona el cumplimiento perfecto de la ley llevada a la plenitud en la caridad y concede la fuerza que hace posible su cumplimiento en el discípulo por medio del don del Espíritu, en quien los creyentes en Cristo son hechos hijos de Dios (cf. Rm 8,15-17). "[E]l don del Espíritu que garantiza la fe en Cristo hace posible el 'cumplimiento' de la ley por parte del cristiano justificado (Rom 8,4)"[1278].

La eucología nos ha dejado algunas muestras de esto, sobre todo, en el contenido de las peticiones expresadas en las oraciones. En una de ellas (col. Moisés), se pide estar unidos a los mandatos divinos (*fac nos* […] *tuis inharere*

1277 L. Sánchez Navarro, *La Enseñanza de la Montaña. Comentario contextual a Mateo 5-7* (Estudios Bíblicos 27; Estella 2005) 94.

1278 Grelot, "Relación entre el antiguo y el nuevo testamento", 280. "Ciertamente se puede decir que el Espíritu se convierte en la nueva Ley. Pero el Espíritu, mucho antes de convertirse en el propulsor de una nueva conducta moral, cuyos frutos de santidad se encontrarían tan solo al término de la conducta misma, produce el resultado ya real, anterior a todo comportamiento ético, de una verdadera renovación interior de tal calado que resulta incomparable con la producida por ley alguna.", en: Penna, *Carta a los Romanos*, 614.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 403 20/05/19 20:19

mandatis) que, como vimos, se comprenden por la referencia a Cristo y a los preceptos transmitidos por Él, especialmente el mandamiento del amor[1279]. En otra (col. David), el crecimiento en el espíritu de adopción (*spiritus adoptionis*), recibido ya en el bautismo y solicitado directamente al Señor Jesús, es el medio para alcanzar el don divino de la gloria eterna como coherederos del Unigénito del Padre. También los dones del Espíritu Santo (col. Eliseo), el santo septenario (so. Isaías), son objeto de la petición de los fieles, sabedores de la necesidad de Éste para aspirar a la santidad (col. Eliseo). En el campo de los elogios, destaca, sobre todo, el de san Jeremías, donde se recuerda la predicción del santo profeta acerca de la nueva y eterna Alianza que habría de realizarse en Cristo, así como su anuncio de que Dios Padre escribiría su ley (*legem suam*) en el corazón de los hijos de Israel, en alusión al don del Espíritu Santo[1280].

Por lo que se refiere a las disposiciones jurídicas particulares que definen el estatuto nacional y religioso del pueblo de Israel en virtud de la alianza sinaítica, el cumplimiento de la ley en Cristo lleva en este caso a la superación. La apertura de la salvación a todas las naciones realizada en el misterio de Cristo permite comprender, como expone sobre todo san Pablo, que la ley antigua dada a Israel ha de superar sus particularismos para alcanzar al género humano en su universalidad[1281].

Esta limitación de la ley y su superación en Cristo, en el caso de las prescripciones rituales y el culto sacrificial, es afrontada especialmente por la Carta a los Hebreos, al comparar el culto y el sacerdocio de la antigua alianza con el sacrificio de Cristo realizado al final de los tiempos y su sacerdocio eterno, prefigurado en Melquisedec[1282]. La perfección que no ha podido realizar el sacerdocio levítico y el culto de la ley antigua ha sido llevada a cabo por

1279 Cf. *supra*, 223-224.

1280 Cf. *supra*, 311.

1281 Cf. Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, 188-192; Idem, "Relación entre el antiguo y el nuevo testamento", 281.

1282 La Carta a los Hebreos desarrolla este argumento en su parte central, especialmente en los caps. 4-10. Un comentario más amplio, en: cf. Attridge, *La lettera agli Ebrei*, 244-468; Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, 39-94; Vanhoye, *Un sacerdote diferente*, 147-329. La cuestión había

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 404 20/05/19 20:19

el sacrificio y la ofrenda personal y existencial de Cristo, el único sacrificio plenamente eficaz, en virtud del cual los hombres quedan santificados (cf. Hb 10,1-18), y la ofrenda que hace de Él sumo sacerdote perfecto y mediador de una alianza nueva (cf. Hb 7,22-25; 8,1-7). La ley antigua referente al culto se revela así como figura y sombra de las realidades futuras (cf. Hb 8,5), símbolos del tiempo presente y de los bienes definitivos alcanzados en la persona de Jesucristo (cf. Hb 9,9-12). En este sentido, se distingue bien en los elogios que Aarón fue ungido como "sacerdote del Antiguo Testamento" (el. Aarón), mientras el sacerdocio del Melquisedec es presentado como prefiguración del sacerdocio eterno de Cristo (el. Melquisedec).

4.2.1.2.3. El cumplimiento de las promesas

La idea de cumplimiento se aplica también a las promesas divinas que caracterizaron la etapa de la antigua Alianza. De hecho, éstas expresan el dinamismo interno de la *historia salutis* que avanza hacia el acontecimiento de Cristo y muestran las etapas sucesivas de la economía antigua hasta alcanzar su punto culminante y central[1283].

San Pablo pone en relación directa con Jesucristo la promesa dirigida a Abraham[1284], mostrando de esta manera la esencia del designio de Dios, que alcanza, por la fe, a los creyentes, constituidos ellos también hijos de Dios y herederos de la promesa (cf. Ga 4,16-29)[1285]. El contenido de esta idea aparece expresado con claridad en la oración colecta de san Abraham. También la Car-

sido ampliamente tratada por este último autor, en: A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 79; Salamanca ³1995) 77-246.

1283 Cf. S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Église. Essai d'herméneutique chrétienne* (Bibliothèque Theologique; Neuchâtel 1960) 125-134; Grelot, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, 276-278. 333-407 (esta última parte, centrada fundamentalmente en la promesa profética de una salvación escatológica); Idem, «Relación entre el antiguo y el nuevo testamento», 282-284.

1284 "Pues bien, las promesas se le hicieron a Abraham y a su descendencia (no dice 'y a los descendientes', como si fueran muchos, sino *y a tu descendencia*, que es Cristo)." (Ga 3,16).

1285 Esa acentuación del alcance universal de la promesa a Abraham aparece de nuevo en la Carta a los Romanos, en términos menos polémicos, al tratar de la fe del patriarca, fuente de justificación y fundamento de su paternidad, que se extiende a todos los que creen en Jesucristo (cf. Rm 4).

Ediciones Universidad San Dámaso

ta a los Hebreos, queriendo presentar la historia pasada como una historia de fe, recorre la historia de las antiguas promesas (cf. Hb 11,9.13.17.33.39) y recuerda que los creyentes en Cristo son herederos de las promesas (cf. Hb 9,15; 10,36), de forma que los bienes recibidos por mediación de Cristo responden a las esperanzas de quienes creyeron en lo prometido por Dios. Ya vimos, comentando la cita de Hb 11,13 al interno del elogio del 24 de diciembre, cómo las promesas antiguas y quienes esperaron en ellas son puestos en relación de cumplimiento con Cristo.

Ya a partir de la elección y llamada de Dios a Abraham, acompañadas de las promesas de la descendencia y de la posesión de la tierra, se inaugura una dinámica de promesa y cumplimiento que va recorriendo cada una de las etapas por las que atraviesa el pueblo de Israel en su devenir histórico. Éstas, desde el principio, aparecen como expresión de la libre iniciativa y de la gracia de Dios, si bien implican al hombre y al pueblo de Israel, reclamando de ellos la respuesta de la fe. Así, las promesas dirigidas a los patriarcas se reasumen en la intervención de Dios para liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto y en la alianza del Sinaí, donde el pueblo liberado se reconoce como la posteridad de Abraham, Isaac y Jacob, a quienes se les promete una tierra sobre la cual se multiplicarán (cf. Ex 3,16-17; 23,30-31; Dt 1,10-11). La misma fidelidad de Dios a sus promesas es invocada por Moisés de frente al pecado y la infidelidad del pueblo (cf. Ex 32,13).

Estas antiguas promesas van recorriendo las etapas de la historia de Israel, donde se muestra que las mismas intervenciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo son expresión de la fidelidad de Dios a sus promesas y a la alianza, pero, a su vez, van siendo reinterpretadas y situadas en el marco de un cumplimiento más amplio y definitivo[1286].

1286 "El Antiguo Testamento da cuenta de lo que Dios efectuó en el pasado con el exclusivo fin de cimentar la espera de lo que efectuará en el porvenir. El fundamento de esta espera es la fidelidad de Dios a sus promesas.", en: J. DANIÉLOU, *En torno al misterio de Cristo* (Barcelona 1961) 74.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 406 20/05/19 20:19

A las primeras promesas se sumarán más adelante las promesas a David, que vincula la dinastía davídica al destino del pueblo de Dios (col. y el. David; el. Isaías, Samuel), y, a partir de la época de los profetas, las promesas en la esperanza mesiánica, con sus diversas expresiones[1287] (col. y el. Isaías; el. Jeremías; Zacarías, Habacuc, Sofonías, Malaquías, Miqueas). Todas estas promesas, en su conjunto, son consideradas tanto en el Nuevo Testamento como en la celebración litúrgica, a la luz del misterio de Cristo, bajo la clave hermenéutica del cumplimiento[1288], un cumplimiento que supone ciertamente la continuidad con la historia precedente, como signo de la fidelidad de Dios y de la unicidad de su proyecto salvífico, pero, al mismo tiempo, una discontinuidad y un progreso que muestran la singularidad y centralidad del acontecimiento cristológico[1289].

La fe cristiana contempla en estos grandes ámbitos (la historia, la ley y las promesas que fundamentan y sostienen la esperanza) la tensión del tiempo precedente al acontecimiento de Cristo y la plenitud realizada en Él y, por ello,

1287 Cf. B. Forte, *Jesús de Nazaret. Historia de Dios, Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia* (Teología y Pastoral; Madrid 1983) 67-80, donde el autor distingue los diversos aspectos de un mesianismo profético, real, sacerdotal y apocalíptico.

1288 Grelot prolonga el tema de las promesas al conjunto del Antiguo Testamento, considerado en su globalidad "como un anuncio profético del Cristo venidero". El autor entiende, partiendo de la expresión "según las Escrituras" de la fórmula de fe paulina, que, a diferencia del procedimiento de una cierta apologética, excesivamente insistente en el valor de prueba atribuido al cumplimiento de las profecías, "[n]o se trata de *probar* que el acontecimiento Jesucristo estaba ya *predicho* en sus más mínimos detalles, sino de *constatar* que entra en los diversos esbozos contenidos en las Escrituras, bien como anuncios proféticos orientados ya hacia el porvenir de Dios, bien incluso como relatos que muestran en filigrana los caminos de Dios en su gobierno del mundo.", en: Grelot, "Relación entre el antiguo y el nuevo testamento", 283.

1289 Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Città del Vaticano 2002) 150-155. El papa Benedicto XVI subraya dimensiones similares: "el mismo Nuevo Testamento se declara conforme al Antiguo Testamento, y proclama que en el misterio de la vida, muerte y resurrección de Cristo las Sagradas Escrituras del pueblo judío han encontrado su perfecto cumplimiento. Por otra parte, es necesario observar que el concepto de cumplimiento de las Escrituras es complejo, porque comporta una triple dimensión: un aspecto fundamental de *continuidad* con la revelación del Antiguo Testamento, un aspecto de *ruptura* y otro de *cumplimiento y superación*.", en: Benedicto XVI, *Verbum Domini*, nº 40.

Ediciones Universidad San Dámaso

confiesa, citando las palabras de Bright al final de su obra sobre la historia de Israel,

> que el destino de la historia y de la teología del Antiguo Testamento es Cristo y su Evangelio. Declara que Cristo es la esperada y decisiva irrupción del poder redentor de Dios en la historia de la Humanidad y el eje cardinal de todos los tiempos y que en él se ha dado a la vez la justicia que cumple la Ley y el cumplimiento absoluto de la esperanza de Israel en todas sus variadas formas. Afirma, en resumen, que Jesucristo es el término teológico de la historia de Israel. […] La historia del Antiguo Testamento toma para [el cristiano] un nuevo significado, como parte del drama redentor que se continúa, hasta su consumación en Cristo. En Cristo, y por Cristo, ve el cristiano su historia, que es la "historia de la salvación" (Heilsgeschichte), ciertamente una historia de desilusión y fracaso, pero convertida finalmente, y realmente, en Heilsgeschichte[1290].

En cuanto centro o "eje cardinal de todos los tiempos", el tiempo que sigue al acontecimiento de Cristo, el tiempo presente o tiempo de la Iglesia, vive una tensión que podemos denominar escatológica, pues lo ya realizado plenamente en la persona de Cristo, inaugurando así "los últimos tiempos" (cf. 1P 1,20), es participado hoy en la vida de la Iglesia, de modo particular en la celebración o *actio* litúrgica, pero aguarda aún el momento de la consumación en la Parusía, cuando lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva y Dios lo sea todo en todos (cf. 2P 3,13; Ap 21,1; 1Co 15,28). En este sentido, la tensión hacia la consumación final se vive también desde su centro, el misterio de Cristo, que actúa, por la fuerza del Espíritu, en la historia presente.

1290 J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao ^{3}2003) 595.

Ediciones Universidad San Dámaso

4.2.1.3. Tensión escatológica de la historia desde Cristo

Así como las etapas que preceden a la venida del Verbo encarnado constituyen una *praeparatio evangelica*, donde la historia salvífica muestra esa tensión que la encamina hacia su cumplimiento en Cristo, el acontecimiento cristológico supone el centro teológico del tiempo y de la historia que, aunque siguen su camino, ha alcanzado ya su plenitud (cf. Ga 4,4; Ef 1,10). Para la fe de la Iglesia, Jesucristo, que, en cuanto Hijo de Dios hecho carne en la historia, concentra en su persona la universalidad de Dios y la universalidad de la humanidad[1291], consuma la obra de la salvación y lleva a plenitud toda la revelación[1292].

Desde esta perspectiva, el "tiempo presente" (cf. Rm 3,26; Hb 9,9), que va de Pentecostés a la Parusía, se inserta en el tiempo escatológico, el periodo de los "últimos días" (cf. Hb 1,2), donde la fe en el acontecimiento ya realizado, fundamentalmente en el acontecimiento pascual, y la presencia del Señor Resucitado acompañan y fundamentan esta etapa de la historia hasta su consumación final. "Ya es el tiempo final, pero todavía no es *el fin*"[1293]. Se trata de la

1291 Cf. S. Pié-Ninot, *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1Pe 3,15)* (Ágape 7; Salamanca [5]2002) 332-333.

1292 "Jesucristo, Palabra hecha carne, 'hombre enviado a los hombres', habla las palabras de Dios (Io 3,34) y realiza la obra de la salvación (*opus salutare consummat*) que el Padre le encargó (cf. Io 5,36; 17,4). Quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Io 14,9); Él, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación (*revelationem complendo perficit*) y la confirma con testimonio divino" (DV 4).

1293 Cullmann, *Cristo y el tiempo*, 182. "Esta doble relación, relación a lo ya adquirido y lo que se espera, es característica de este tiempo presente que es el de la Iglesia.", en: Daniélou, *El misterio de la historia*, 359. La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* ponía también de manifiesto esa tensión hacia el futuro, sostenida por la centralidad del acontecimiento cristológico: "El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvará a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: *Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra* (Eph 1,10)." (GS 45).

Ediciones Universidad San Dámaso

tensión entre lo "ya realizado" y lo "todavía no" plenamente alcanzado. Como afirma Ladaria,

> la escatología cristiana es consciente de tener que afirmar la realidad ya presente de "lo último" a la vez que el futuro de "las cosas últimas". Por una parte, Jesús ya ha venido, ha muerto y ha resucitado; pero, por otra, nosotros no participamos todavía plenamente de su gloria. El señorío de Cristo sobre todo es real desde su resurrección, pero todavía no ha sido plenamente manifestado. Jesús ha vencido al pecado y a la muerte, pero nosotros experimentamos todavía su peso[1294].

En *Lumen Gentium*, el Concilio afirma que la Iglesia alcanzará su realización en la gloria del cielo; realización que implica la restauración de todas las cosas, del género humano y también del mundo, en Cristo. Pero, "la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia" (LG 48). Es decir, la renovación del género humano y del mundo, realizada ya en la persona de Cristo e inaugurada en su misterio pascual, está fijada de manera irrevocable y, a la vez, está anticipada, de una manera que podemos llamar real, en la Iglesia que vive en la tierra.

La celebración litúrgica constituye el ámbito privilegiado donde se condensa esa tensión del presente de la vida de la Iglesia en relación al acontecimiento central de Cristo y la consumación escatológica en la Parusía[1295]. En la

1294 L. F. Ladaria, "Escatología", en: Latourelle – Fisichella, *Diccionario de teología fundamental*, 380.

1295 En este sentido, Cullmann afirma que "la maravilla escatológica de la Iglesia se realiza, sobre todo, en las reuniones litúrgicas que culminan en la celebración eucarística. Aquí sucede ya lo que sólo podrá suceder verdaderamente al final de los tiempos. Cristo se hace presente de nuevo en medio de la comunidad reunida, igual que un día se presentará a la vista de todos. [ ] En la celebración eucarística se hace tangible, por así decir, la situación histórico-salvífica de la era presente, es decir, su relación intrínseca con el centro y con el fin.", en: Cullmann, *Cristo y el tiempo*, 194. Juan Pablo II, en 1988, con motivo del XXV aniversario de *Sacrosanctum Concilium*, recordaba esta dimensión teológica de la liturgia de memorial-actualización del misterio pascual de Cristo y anticipación sacramental de la Pascua eterna al afirmar: "Ya que la muerte de Cristo en la Cruz y su resurrección constituyen el centro de la vida diaria de la Iglesia y la prenda de su

Ediciones Universidad San Dámaso

actio litúrgica, lo ya realizado en Cristo, su misterio pascual, se actualiza y hace presente sacramentalmente en el *hodie* de la Iglesia por la acción del Espíritu Santo, esperando y pregustando anticipadamente, a la vez, la participación a la gloria que tendrá lugar cuando Cristo vuelva[1296]. Las frecuentes alusiones a la participación sacramental de los fieles en el misterio de Cristo seguidas de referencias escatológicas encontradas en el análisis eucológico ponen de relieve esta tensión de la que venimos hablando (col. y pc. Isaías; pc. Eliseo; pc. Elías; col. y pc. Moisés; col. Abraham; col. y pc. David).

4.2.2. EL MISTERIO PASCUAL EN EL CENTRO DE LA LITURGIA

Poner en primer plano la dimensión histórico-salvífica característica de la veneración de este grupo peculiar de santos, así como su dimensión cristológica, hemos visto que son fruto de la renovación litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II[1297]. Evidentemente estas dimensiones siempre han estado presentes, si bien no siempre de una forma tan clara –como se deja ver en el análisis de los elogios del martirologio a lo largo de la historia de este libro litúrgico, cuando el interés se focalizaba en las circunstancias de la muerte del santo o en detalles de carácter milagroso–, pero los nuevos libros litúrgicos analizados permiten comprobar la aplicación de los principios y orientaciones teológicas relativos a la liturgia que se encuentran en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, resultado a su vez del camino desbrozado en las décadas precedentes por el Movimiento litúrgico.

Pascua eterna, la liturgia tiene como primera función conducirnos constantemente a través del camino pascual inaugurado por Cristo, en el cual se acepta morir para entrar en la vida.", en: Juan Pablo II, "Carta apostólica *Vicesimus Quintus Annus*", nº 6, en: Pardo, *Documentación litúrgica posconciliar*, 92.

1296 Cf. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (BAC Normal 181; Madrid ²1965) 21-22; M. González López-Corps, "Dimensión teológica de la acción litúrgica", en: Gutiérrez-Martín – Arocena – Blanco, *La liturgia en la vida de la Iglesia*, 227-240.

1297 Como afirma Vagaggini: "Comunque, è evidente, il Concilio, già nella Costituzione sulla liturgia, ha optato per una visione delle cose rivelate –e della stessa liturgia– prospettate nel quadro della *historia salutis*.", en: C. Vagaggini, "Lo spirito della Costituzione sulla Liturgia": *RL* 51 (1964) 28.

Ediciones Universidad San Dámaso

En efecto, la reflexión conciliar acerca de la liturgia no solamente toma la historia de la salvación como punto de partida para mostrar cómo aquélla es parte constitutiva de ésta, sino que pone de relieve el carácter central del acontecimiento cristológico, particularmente del misterio pascual, al presentarlo como el contenido propio de toda celebración litúrgica, también en lo referente al modo como la Iglesia concibe la veneración de los santos. La comprensión de estos principios teológicos acerca de la liturgia, en general, permiten apreciar en mayor profundidad los criterios teológicos que subyacen a la conmemoración de los santos veterotestamentarios.

4.2.2.1. La liturgia como "momento de la historia de salvación"

La teología litúrgica de *Sacrosanctum Concilium* acentúa de manera especial el contexto histórico de la liturgia al referirla al misterio pascual de Jesucristo celebrado ritualmente en el culto en orden a nuestra salvación. En efecto,

> el misterio pascual es el origen histórico de la Liturgia, pues la glorificación de Dios y la santificación del hombre proceden sólo del Verbo Encarnado, que es Vida hecha historia, no ideología, cuya celebración actualiza esa historia, mediante la cual nuestra historia, individual y social, se hace historia de salvación[1298].

Dejando a un lado el discurso sobre la liturgia como conclusión lógica de un proceso discursivo acerca de la naturaleza del culto como ejercicio eclesial de la virtud de la religión y de las formas propias de éste (culto privado y público, interno y externo), que habían dominado la presentación de la liturgia y llegado hasta la encíclica de Pío XII *Mediator Dei* (1947)[1299], la constitución

1298 P. Fernández Rodríguez, *Introducción a la liturgia. Conocer y celebrar* (Horizonte dos mil. Textos y monografías 32; Salamanca 2005) 137.

1299 Cf. C. Braga, "La natura della liturgia nella *Mediator Dei* e nella *Sacrosanctum Concilium*", en: E. Carr (dir.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia liturgica* (Studia Anselmiana 133 – Analecta liturgica 24; Roma 2002) 39.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 412 20/05/19 20:19

conciliar se asienta sobre un presupuesto teológico diverso. En su reflexión, se parte de la concepción de la revelación divina como historia de la salvación para presentar la liturgia inmersa en la economía redentora e inseparable del misterio de Cristo y de su Iglesia, como un acontecimiento salvífico que Marsili no ha dudado en llamar "momento de la historia de la salvación"[1300]. Por este motivo, *Sacrosanctum Concilium* comienza su primer capítulo, partiendo de una presentación de la revelación a lo largo de la historia de la salvación que conduce progresivamente a la consideración de la liturgia como la prolongación de la acción salvífica de Cristo en su Iglesia[1301].

4.2.2.1.1. Fases de la economía salvífica y lugar de la liturgia

Lo que resulta particularmente interesante a nuestro argumento es este tomar como punto de partida la *historia salutis* en sus diferentes fases, proporcionando a la consideración de la liturgia la visión dinámica propia de la revelación. En efecto, en los primeros números del primer capítulo (nº 5-8) se muestra cómo la economía salvífica de Dios se despliega en cuatro momentos que, si bien cada uno con sus propiedades particulares, están íntimamente ligados entre sí: el tiempo de la preparación, el tiempo del cumplimiento, el tiempo del anuncio y de la realización en la Iglesia, y el tiempo de la Parusía[1302].

1300 Cf. Marsili, "La Liturgia, momento storico della salvezza", 88; Idem, "Il 'tempo liturgico', attuazione della storia della salvezza": *RL* 57 (1970) 219; J. L. Gutiérrez-Martín, "'Opus nostrae redemptionis exercetur'. Aproximación histórica al concepto conciliar de liturgia: análisis de un proceso de comprensión teológica": *Scripta Theologica* 28 (1996) 476. De hecho, no constituye simplemente un "momento" más de la historia de la salvación, sino su "momento-síntesis", en cuanto que abarca el anuncio profético del plan salvífico de Dios, su realización histórica y su actualización sacramental.

1301 Cf. Marsili, "La Liturgia, momento storico della salvezza", 88-89. En su comentario al texto conciliar, Bua llama la atención sobre la analogía de SC 5 con otras constituciones y decretos conciliares, donde el dinamismo de la economía salvífica se toma también como principio teológico para ilustrar la fundación de la Iglesia (cf. LG 2-5), la revelación (cf. DV 2-4) o la raíz de la tarea misionera de la Iglesia (cf. AG 2-5). Cf. Bua, *Sacrosanctum Concilium*, 47. Se trata, pues, de un presupuesto teológico integrado en el conjunto de la reflexión conciliar. Sodi valora esta novedad, afirmando: "No podía haberse encontrado una línea más unitaria y mejor fundamentada para presentar hoy la liturgia, especialmente en su parte teológica.", en: Sodi, "La liturgia en la economía de la salvación", 50-51.

1302 En el comentario de estos números de *Sacrosanctum Concilium* seguimos fundamentalmente a: cf. L. Girardi – A. Grillo – D. E. Viganò, *Sacrosanctum Concilium. Inter Mirifica* (Commentario ai

Ediciones Universidad San Dámaso

a) El primer momento está ligado a la manifestación progresiva del plan salvífico de Dios, expresado sintéticamente en el binomio redención-glorificación (*humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus*), indicando así un doble movimiento descendente-ascendente o la doble dirección en la que el hecho salvífico muestra su eficacia: hacia el hombre (Dios lo redime, lo santifica) y hacia Dios (el hombre es puesto en condiciones de glorificarlo y darle culto). La revelación en esta primera fase se dirige a los Padres depositarios de la fe del Antiguo Testamento, así como también a quienes vivían en la alianza cósmica. Además de tener un valor salvífico para aquellos que participaron de los sucesos histórico-salvíficos acaecidos en esta etapa, ha tenido fundamentalmente un valor profético de anuncio progresivo del misterio escondido de Dios desde siglos y generaciones (cf. Col 1,26).

b) En un segundo momento, a la promesa y la profecía sigue la presencia del Verbo hecho carne, en la que no sólo se cumplen gestos salvíficos en favor de los hombres, sino que en su persona se hace mediador entre Dios y los hombres y "su humanidad, unida a la persona del Verbo, fue instrumento de nuestra salvación", realizando plenamente, ante todo por el misterio pascual de su muerte, resurrección y ascensión[1303], la obra de la redención humana y de la perfecta

documenti del Vaticano II 1; Bologna 2014) 91-92; Braga, "La natura della liturgia", 39-41; Bua, *Sacrosanctum Concilium*, 47-55.

1303 En la celebración del misterio pascual la liturgia no separa la pasión, la resurrección y la ascensión, sino que muestra íntimamente unidos el sufrimiento y el triunfo de Cristo. También la ascensión es un acontecimiento importante de la obra de la salvación señalado en la liturgia, en cuanto muestra el misterio de Cristo que ha tomado posesión de su poder real y sacerdotal. Esta categoría unitaria, "misterio pascual", aparece desde el principio y repetidamente en los documentos del Concilio Vaticano II, como fruto de una de las más felices recuperaciones del Movimiento litúrgico. Cf. J. Galot, "La cristologia della 'Sacrosanctum Concilium'", en: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium"*, 162-163; P. Sorci, "Mistero Pasquale", en: Sartore – Triacca – Cibien, *Liturgia*, 1234.

Ediciones Universidad San Dámaso

glorificación de Dios que había sido "preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la Antigua Alianza" (SC 5).

c) Del mismo misterio pascual nace el tercer momento, el tiempo de la Iglesia, como una prolongación del tiempo de Cristo, que participa de la nueva realidad salvífica realizada en la humanidad. La Iglesia, en la persona de los apóstoles, recibe de Cristo, con el don del Espíritu, una tarea precisa respecto al *opus* salvífico realizado por Cristo: anunciar la obra que Jesús ha llevado a cabo y realizarla "por medio del sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica" (SC 6). En la celebración litúrgica se pone en acto lo que se ha revelado en el anuncio y se encuentra eficazmente la salvación realizada en Cristo y la vida de los hombres a los que ésta va destinada[1304].

d) El cuarto momento es la culminación de todo el itinerario de Cristo y de su Iglesia, indicando la dimensión escatológica de la celebración y la tensión hacia la Jerusalén celeste, hacia la plenitud de santificación y de gloria que el Señor resucitado vive definitivamente junto con el mundo celeste que, en Él, celebra la plenitud de la vida. Se encuentra así una unidad entre la obra de la salvación, el *opus* que se realiza en la liturgia y la participación, por medio de la celebración, en la liturgia celeste.

4.2.2.1.2. Centralidad del misterio pascual

En esta presentación de la economía salvífica, el misterio pascual de Cristo asume un puesto central, en cuanto cumplimiento de la obra salvífica y como núcleo del anuncio de la Iglesia y de toda la vida litúrgica, que no es sino

1304 "Esta actualización acaece por la vía de celebraciones conmemorativas simbólicas (*per ritus et preces*) y tiene como finalidad hacer que el pueblo creyente, a través de la ritualidad, tenga la posibilidad de sumergirse en los Acontecimientos salvíficos activados por el Espíritu y así entrar en comunión con ellos y experimentar la salvación que por medio de ellos llegó al mundo *in illo tempore*.", en: I. Oñatibia, "Reflexiones en torno a la liturgia como actualización del Misterio Pascual", en: Asociación Española de Profesores de Liturgia, *El Misterio Pascual en la Liturgia* (Bilbao 2002) 24.

Ediciones Universidad San Damaso

Laudemus.indd 415 20/05/19 20:19

celebrar este misterio pascual[1305]. Por un lado, la presentación de las diferentes fases de la revelación del designio salvífico de Dios conduce a reconocer en Cristo la realización concreta de este designio. Por otro lado, con esto se corresponde una visión unitaria de la liturgia que, girando en torno a la eucaristía y los sacramentos, contribuye a que la Iglesia participe del misterio pascual de Cristo. De esta manera, la Pascua de Cristo es colocada en el centro de la historia de la salvación y en el centro de la liturgia, como clave interpretativa de todo el culto cristiano[1306].

4.2.2.2. El misterio pascual ilumina la veneración de los santos

La centralidad del misterio pascual en la economía salvífica y, partiendo de ésta, en la comprensión que el Concilio ofrece de la liturgia se refleja en el modo de presentar el sentido litúrgico de la veneración de los santos. Hemos visto ya cómo los santos veterotestamentarios no son considerados en modo individual, atendiendo únicamente a las circunstancias particulares de su vida o a su "santidad personal", entendida ésta desde el punto de vista moral, como el conjunto de virtudes que pueden destacarse de su personalidad y ser presentadas a la imitación de los fieles. Sólo desde el puesto ocupado por el santo en el desarrollo del designio divino y su papel ejercido en él, y desde la luz que el misterio pascual de Cristo proyecta sobre él, se hace posible una presentación adecuada y completa de esta categoría particular de santos. Este enfoque actualmente adoptado en el Rito Romano para ofrecer a la veneración de los fieles a los santos del Antiguo Testamento responde en buena medida,

1305 "Desde entonces, la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual" (SC 6).

1306 El sentido pleno de la Pascua para el Pueblo de Israel encuentra su realización efectiva en Cristo porque en él la humanidad entera ha entrado verdaderamente en aquella liberación y salvación que Dios había pensado desde la eternidad en favor de los hombres. De esta manera, la Constitución litúrgica pone el misterio pascual de Cristo, el Verbo encarnado, como cumplimiento (ἀντίτυπος) de la liberación y de la Alianza que la Pascua veterotestamentaria (τύπος) simbolizaba y preparaba. Cf. Marsili, "La Liturgia, momento storico della salvezza", 96-97; Girardi – Grillo – Viganò, *Sacrosanctum Concilium*, 95; Sorci, "Mistero Pasquale", 1234.

Ediciones Universidad San Dámaso

como venimos comprobando, a los principios teológicos de la reflexión conciliar.

En efecto, así como en los principios generales sobre la liturgia se toma como punto de partida una visión histórico-salvífica y la centralidad del misterio pascual al interno de ésta, la perspectiva en la que viene enmarcada la veneración de los santos en *Sacrosanctum Concilium*, a propósito del capítulo V, dedicado al Año Litúrgico, es marcadamente cristológica y pascual. Desde este punto de vista, los primeros números (cf. nº 102-105) delinean la fisonomía teológica del año litúrgico como celebración del misterio de Cristo, que tiene como núcleo la celebración semanal y anual de la Pascua[1307], y en el que se introducen también la veneración de María, Madre de Dios, y de los santos.

Estos números introductorios muestran a su vez cómo el misterio pascual es la dimensión que mantiene unidas y aporta el contenido último a todas las celebraciones a lo largo del año, también a la memoria que se hace de los santos. El Concilio, afirmando que "el círculo del año desarrolla todo el misterio de Cristo" (*totum vero Christi mysterium per anni circulum explicat*) y añadiendo en el siguiente párrafo que de este modo conmemora "los misterios de la redención" (*mysteria Redemptionis ita recolens*)[1308] está indicando que la unidad de todo el ciclo anual se encuentra en la celebración de Cristo, considerado en su dimensión pascual, es decir, del acontecimiento que coordina muerte y resurrección, vida terrena y vida glorificada, primera venida y Parusía[1309].

Desde esta perspectiva teológica que presenta la Constitución conciliar, se puede iluminar no solamente la inserción de la memoria de los santos al

1307 Partiendo de la Pascua, la Iglesia distribuye a lo largo del año las celebraciones del misterio de Cristo en varias etapas. En la enumeración de las etapas fundamentales (Encarnación y Navidad, Ascensión, Pentecostés y la venida última del Señor) queda subrayada la tensión escatológica que caracteriza el entero año litúrgico, también, como se indicará más adelante, la veneración a la Virgen María y a los santos.

1308 Cf. SC 102.

1309 Cf. Girardi – Grillo – Viganò, *Sacrosanctum Concilium*, 243-244. En este sentido, Bua concluye afirmando: "L'Anno liturgico è così dominato da un *cristocentrismo assoluto*, che è più esattamente un *cristocentrismo pasquale*", en: Bua, *Sacrosanctum Concilium*, 130.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 417 20/05/19 20:19

interno del Año Litúrgico, sino la veneración misma que la Iglesia, en diversos modos, otorga a aquellos que,

> llegados a la perfección por la multiforme gracia de Dios y habiendo ya alcanzado la salvación eterna, cantan la perfecta alabanza a Dios en el cielo e interceden por nosotros. Porque, al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo; propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre, y por los méritos de los mismos implora los beneficios divinos (SC 104)[1310].

En la veneración de los santos se pone de manifiesto esa dimensión fundamental cristocéntrica y pascual que domina el entero año litúrgico, mostrando el vínculo entre el ciclo "temporal" y el "santoral". Lejos de disminuir la centralidad del culto a Cristo, la conmemoración de los santos le añade un nuevo esplendor, pues éste no es sino un aspecto del misterio pascual de Cristo, ya que cada santo proclama en su persona la fecundidad y actualidad de la obra redentora realizada por Cristo[1311]. La conmemoración de los santos supone la glorificación de Cristo, porque invita a comprender mejor la riqueza y la fisionomía única de Cristo, fuente de toda santidad. Es Cristo mismo a quien se contempla, se celebra y se imita por medio de sus santos[1312].

1310 De un modo más escueto, se afirma esta misma centralidad cristológica en el nº 111, a propósito de las fiestas de los santos, cuando dice que éstas "proclaman las maravillas de Cristo en sus servidores y proponen ejemplos oportunos a la imitación de los fieles". Detrás de esas *mirabilia Christi* cabe descubrir los misterios de la redención de los que se trató en el nº 102 y que quedan condensados en la expresión "misterio pascual".

1311 "Se tutti i Santi nel loro insieme ci presentano la pienezza della santità cristiana, comunicataci da Cristo, *'solus sanctus'*, la festa di ogni Santo ci pone a contatto del mistero pasquale di Cristo compiutosi in lui: ogni Santo ha vissuto il mistero pasquale e, come Cristo, nel giorno della sua morte (giorno natalizio alla vera vita) ha compiuto il passaggio da questo mondo al Padre: dopo aver preso parte alla sofferenza, prende parte alla gloria celeste.", en: Antonelli – Falsini, *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia*, 297. Cf. Gelineau *et alii*, *Commento alla Costituzione sulla Liturgia*, 188-189.

1312 Cf. Antonelli – Falsini, *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia*, 297.

Ediciones Universidad San Dámaso

Al mismo tiempo, la súplica para alcanzar la intercesión de los santos a favor del pueblo cristiano y la ejemplaridad de aquéllos propuesta a los fieles son elementos característicos del culto a los santos, también desde esa perspectiva cristológico-pascual. Por un lado, muestran la relación invisible entre la Iglesia celeste y la terrestre que se evocaba ya en el nº 8 de la Constitución; por otro, esa relación se sostiene en Cristo, en quien han sido glorificados, después de haber llevado en vida su imagen. La misma ejemplaridad de los santos no hace sino atraer "a todos por Cristo al Padre".

Este fondo teológico fundamental de *Sacrosanctum Concilium* que sostiene la veneración de los santos se desarrolla más adelante en la Constitución sobre la Iglesia, al tratar de la índole escatológica de la misma y de la comunión y relación que existe entre la Iglesia celestial y la Iglesia peregrinante, donde se retoma el esquema histórico-salvífico como base sobre la cual se realiza el designio divino de renovar todas las cosas en Cristo y también aparece con claridad el misterio de Cristo como la fuente de toda santidad[1313]. No obstante, resulta llamativo que, al hacer un breve recorrido de cómo se extendió en la Iglesia la veneración de los santos, se habla de

> los Apostoles y mártires de Cristo […]; la Bienaventurada Virgen María y los santos ángeles […] quienes habían imitado más de cerca la virginidad y pobreza de Cristo y, finalmente, todos los demás, cuyo preclaro ejercicio de virtudes cristianas y cuyos carismas divinos los hacían recomendables a la piadosa devoción e imitación de los fieles (LG 50)[1314].

1313 Cf. LG 48-51. Comentarios a este capítulo de *Lumen Gentium*, en: cf. N. Camilleri, "La natura escatologica della Chiesa nel cap. VII" en: A. Favale *et alii*, *La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa* (Collana Magistero Conciliare 1; Torino-Leumann 1965) 799-821; P. Molinari, "Indole escatologica della Chiesa peregrinante e sua unione con la Chiesa celeste" en: G. Bressan *et alii*, *Lumen Gentium: guida alla lettura della costituzione* (Chiesa viva 2; Sales – Roma 1966) 195-219; J. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (Constituciones y Decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II 3; Castellón de la Plana 1965) 238-259; G. Canobbio, "Capitolo VII: Indole escatologica della Chiesa pellegrinante", en: G. Canobbio *et alii*, *Lumen Gentium* (Commentario ai documenti del Vaticano II 2; Bologna 2015) 397-421.

1314 Más adelante, en el mismo número, al tratar del sacrificio eucarístico, se hace un elenco diverso, esta vez inspirado en el Canon Romano.

Ediciones Universidad San Dámaso

El elenco descuida hacer mención –al menos, de manera clara y explícita– del grupo de santos del Antiguo Testamento (patriarcas, profetas, justos). Podría tratarse de un reflejo de esa falta de arraigo real al culto de estos santos que tradicionalmente ha caracterizado al Rito Romano y perdura hasta nuestros días[1315].

4.2.3. EL MISTERIO PASCUAL EN EL SÁBADO SANTO: EL "DESCENSO A LOS INFIERNOS"

El misterio pascual de Cristo constituye no sólo el corazón y el sentido último del misterio de la historia, sino la luz que permite contemplar en todo su esplendor la veneración de los santos en la liturgia de la Iglesia. De modo general, a lo largo del ciclo santoral, en la conmemoración de los santos –incluidos los del Antiguo Testamento– viene ya impresa una esencial dimensión cristológica y pascual, pues en su celebración "la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos" (SC 104). Ahora bien, ¿cómo se ha cumplido el misterio pascual en aquellos que precedieron a la encarnación del Verbo? Será en el ciclo temporal donde se muestre el estrecho vínculo entre el misterio pascual y la participación de los santos veterotestamentarios a los misterios de la redención. En el silencio contemplativo y la oración del Sábado Santo, en el centro del Triduo Pascual, la Iglesia celebra litúrgicamente el misterio de Cristo proclamado en el Símbolo de la fe: el descenso a los infiernos del Señor[1316]. En esta fórmula de fe y en la celebración de este día, anillo precioso –aunque desestimado– del misterio de la cruz celebrado en el Viernes Santo y el de la resurrección de la Noche de Pascua[1317], se revela el alcance único y central del

1315 En el nº 2 de la Constitución dogmática, sin embargo, sí se tiene presente a los santos veterotestamentarios al tratar sobre la consumación escatológica y hablar de la Iglesia universal, de la que forman parte, pues en ella son congregados "todos los justos desde Adán, *desde el justo Abel hasta el último elegido*".

1316 Cf. P. Zavatta, *La teologia del Sabato santo* (Contributi di Teologia 47; Roma 2006) 13.

1317 Como afirmaba el papa Juan Pablo II en sus catequesis sobre el Credo: "la verdad expresada por el Símbolo de los Apóstoles con las palabras 'descendió a los infiernos', al tiempo que contiene una *confirmación de la realidad de la muerte de Cristo*, proclama también *el inicio de su glorificación*.", en: Juan Pablo II, *Catequesis sobre el Credo* II. *Creo en Jesucristo* (Madrid ^{5}1996) 397.

Ediciones Universidad San Dámaso

acontecimiento de Cristo en lo profundo de la historia, la luz que su muerte redentora y su victoria irradia sobre todas las etapas de la historia de la humanidad, también las que lo precedieron cronológicamente. Por ello, conviene que nos detengamos, aunque sea brevemente, a considerar este misterio de Cristo y su expresión litúrgica en la celebración del Sábado Santo.

4.2.3.1. Dimensión soteriológica del *descensus ad inferos*

El artículo del Símbolo referente al descenso de Cristo a los infiernos, entendido éste en el sentido bíblico del *sheol* (en hebreo) o *hades* (en griego) como lugar de los muertos, aparece por primera vez en una fórmula de fe católica en el Símbolo de Aquileya de finales del siglo IV comentado por Rufino[1318], si bien la primera institucionalización de la fórmula se considera el credo semiarriano de la Cuarta Fórmula de Sirmio, del año 359[1319]. El contenido dogmático de la fórmula de fe pertenece, sin embargo, desde antiguo al depósito de la fe y estuvo presente en la reflexión teológica desde inicios del siglo II[1320].

La doctrina del *descensus ad inferos* aparece desde el inicio del periodo patrístico con una orientación fundamentalmente soteriológica[1321], mostrando

1318 Cf. DS 16; Tyrannius Rufinus, *Expositio Symboli*, ed. M. Simonetti (CCSL 20; Turnholti 1961) 133-182, esp. 152-153. 160-161.

1319 Cf. J. N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos* (Koinonia 13; Salamanca 1980) 334-335.447.

1320 Un monografía reciente sobre el tema, en: cf. J. A. Santamaría Lancho, *Un estudio sobre la soteriología del dogma del* Descensus ad inferos*: 1Pe 3,19-20a y la tradición sobre "la Predicación de Cristo en los Infiernos"* (München 2007), en: *https://edoc.ub.uni-muenchen.de/8816/2/ Santamaria_Juan_A.pdf* [acceso: 08/11/2017]. El autor mantiene que la asociación del texto de 1P 3,19 ("En el espíritu fue también [Cristo] a predicar a los espíritu encarcelados") a la fórmula de fe, llevada a cabo por primera vez por Clemente de Alejandría y difundida sobre todo a raíz de su asunción por Orígenes, resulta problemática y, de hecho, produjo un oscurecimiento del sentido originario de la tradición sobre el *descensus*, el de la predicación de Cristo en el Hades, del cual san Ireneo es el exponente más elocuente. Aparte de este discutido pasaje, los otros textos escriturísticos que, de un modo u otro, se han relacionado con la doctrina del *descensus* han sido Hch 2,24-31; Rm 10,6-9; Ef 4,8-10; Ap 1,18.

1321 A partir del siglo IV se añade también la interpretación cristológica del *descensus*, al desarrollar una lectura donde se trata de la estructura ontológica de Cristo, de la relación entre la divinidad,

Ediciones Universidad San Dámaso

la universalidad del envío de Cristo y del efecto del misterio pascual, que alcanza hasta el inicio del género humano. El contenido doctrinal de la fórmula de fe se explicita en los Padres y la literatura cristiana antigua en tres temáticas a menudo relacionadas entre sí[1322]:

a) El tema más testimoniado y el más antiguo es el de la predicación de la salvación a aquellos que le precedieron, esperaron y creyeron en la venida de Cristo, como recuerda san Ireneo:

> Por eso –(según el Presbítero)– bajó el Señor a las regiones subterráneas (cf. Eph 4,9), para evangelizar también en ellas Su advenimiento, remisión de los pecados para los creyentes en Él. Creyeron en Él todos los que esperaban en Él (cf. Eph 1,12), a saber, los que anunciaron de antemano Su venida y cooperaron a Sus disposiciones –Justos y profetas y patriarcas–, a los cuales, igual que a nosotros, remitió los pecados[1323].

---

el alma y la carne de Jesús. Según Zavatta, el Concilio de Calcedonia contribuiría a esta nueva lectura de la doctrina del *descensus*. Cf. Zavatta, *La teologia del Sabato santo*, 55-59.

1322 Cf. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Verdad e imagen 143; Salamanca 1997) 206-207, con referencias bibliográficas en las notas; G. Ancona, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede* (Contributi di Teologia 26; Roma 1999) 30-44; Zavatta, *La teologia del Sabato santo*, 51-54; Santamaría Lancho, *Un estudio sobre la soteriología del dogma del* Descensus ad inferos, 20-21.

1323 Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* IV,27,2, tr. A. Orbe (BAC Maior 53; Madrid 1996) 389. Orbe comenta el pasaje del santo obispo de Lyon y su alcance soteriológico: "El Señor no se contentó con hacerse hombre y evangelizar a los hombres, que estaban en vida y a los que tuvieran que venir. A raíz de la muerte, descendió –con su Alma– al Hades subterráneo donde se habían congregado las almas desde los tiempos de Abel. Les evangelizó a todos la Salud, y anunció el perdón de los pecados a todos los que habían creído en Él. Al Evangelio así anunciado respondieron muchos con fe: todos los que habían esperado y esperaban en Él (cf. Ef 4,9), a saber: a) los que habían creído en Su venida; b) los justos, los profetas y patriarcas que habían servido Sus disposiciones o 'economías'. [ ] El Señor no hizo con ellos más de lo que hizo con nosotros. A todos nos evangelizó y remitió los pecados: a nosotros en este mundo, a los creyentes del A.T. en el Hades", en: A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (Fuentes Patrísticas. Estudios 1; Madrid – Roma 1994) 435-436.

Ediciones Universidad San Dámaso

b) Este primer tema viene acompañado en ocasiones de un segundo: el de la administración del bautismo a los justos del Antiguo Testamento. De esta manera, si bien revestido de un lenguaje lleno de imágenes y dependiente de una particular concepción del mundo, se desarrolla teológicamente la fuerza de la Pascua de Cristo y de la redención al afirmar que los patriarcas, los profetas y justos del Antiguo Testamento son incluidos en la salvación de Cristo como quienes, después de Él, creeran en Él por la fe y los sacramentos.

c) Pero, además, la obra de Cristo favorece el desarrollo de un tercer tema: el del combate y la lucha contra las fuerzas del mundo inferior, representadas en las figuras del *sheol*, la muerte y Satanás, y la victoria de Cristo. Este tema encontrará en la literatura apócrifa una fecunda vía de expresión dramática, como queda patente en el *Evangelio de Bartolomé* o el *Evangelio de Nicodemo*, que tendrán un gran influjo en la predicación y la homilética[1324]. Evidentemente, el lenguaje narrativo y las vívidas imágenes de que hace uso la literatura cristiana antigua para ilustrar el alcance de la victoria pascual de Cristo se envuelven en un ropaje mitológico, responsable de que, como afirma Ratzinger, "quizá sea este artículo de la fe el más extraño a nuestra conciencia moderna", aquél en el cual "sin peligro y sin escándalo" nos sentimos atraídos de practicar la "desmitologización"[1325]. Sin em-

1324 El *Evangelio de Bartolomé* o el *Evangelio de Nicodemo* contienen en forma de narración lo que el Nuevo Testamento tan sólo insinúa. Este último apócrifo, conocido también como *Actas de Pilato*, consta de dos obras contemporáneas independientes escritas en griego y unidas entre sí hacia el siglo VIII o IX, si bien la fecha de composición de ambos escritos puede remontarse al s. II en su fuente original. En la segunda, titulada *Descensus Christi ad inferos*, se cuenta el testimonio de Carino y Leucio, hijos de Simeón, que forman parte de la muchedumbre resucitada juntamente con Jesús y que relatan los maravillosos sucesos acaecidos en la entrada gloriosa de Jesucristo en los infiernos para liberar a los justos que aguardaban la victoria de su Señor. Cf. A. Santos Otero (ed.), *Los Evangelios apócrifos* (BAC Normal 148; Madrid [9]1996) 390-394.

1325 Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Verdad e Imagen 16; Salamanca [2]1971) 256.

Ediciones Universidad San Dámaso

bargo, estas imágenes, pasarán a la liturgia[1326] y quedarán plasmadas posteriormente en el arte y la iconografía cristiana de Oriente y Occidente[1327], siendo durante mucho tiempo el vehículo de transmisión del pensamiento soteriológico que muestra el alcance de la fuerza del misterio pascual y la participación en él de los santos del Antiguo Testamento[1328]. Tal y como afirmaba Juan Pablo II explicando el significado del artículo de fe:

> La concentración de su evangelización y redención en los días de su sepultura quiere subrayar que en el hecho histórico de la muerte de Cristo está inserto el misterio suprahistórico de la causalidad redentora de la humanidad de Cristo, "instrumento" de la divinidad omnipotente[1329].

1326 La doctrina soteriológica del *descensus* y los temas de la iluminación de los justos y el combate de Cristo contra la muerte, los lazos del diablo y el infierno aparecen ya en la anáfora de la *Traditio Apostólica*, en el primer cuarto del s. III: "Gratias tibi referimus d(eu)s per dilectum puerum tuum Ie(su)m Chr(istu)m […] Qui uoluntatem tuam conplens et populum sanctum tibi adquirens extendis manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur uoluntariae passioni, ut mortem soluat et uincula diabuli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: […]", en: *Traditio Apostolica*, 4, ed. B. Botte, en: *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstitution* (Liturgiewissenchaftliche Quellen und Forschungen 39; Münster Westfalen 1963) 14.

1327 El icono tradicional de la *Anástasis*, de la resurrección de Jesús representado en su descenso a los infiernos, muestra la unidad del misterio pascual: presenta a Cristo con la Cruz que tiene a sus pies las puertas del infierno y toma consigo a Adán y Eva, a los que arranca de sus sepulcros, junto con todos los justos del Antiguo Testamento, representados en algunos de sus personajes más ilustres (Juan Bautista, David, Salomón, Daniel, los profetas, etc.). Cf. A. Tradigo, *Iconos y santos de Oriente* (Los Diccionarios del Arte; Barcelona 2004) 143-144.

1328 "La imagen sombría del Hades forma parte así, en el pensamiento de la época primitiva de la Iglesia, del cuadro luminoso de la cristología de la elevación o exaltación, que abarca la resurrección, ascensión al cielo y sesión a la derecha del Padre. La inserción en una imagen concreta del mundo (de tres planos) y el ropaje más o menos mitológico se pueden desligar perfectamente del pensamiento propiamente soteriológico. [ ] El descenso como triunfo sobre la muerte, el Hades y Satanás posee en todo caso un carácter pascual (en una unidad de viernes santo, sábado santo y día de pascua).", en: Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 208.

1329 Juan Pablo II, *Catequesis sobre el Credo* II, 396. El *Catecismo de la Iglesia Católica* hace una síntesis de este artículo de fe en los nº 631-637, subrayando la dimensión soteriológica y la

Ediciones Universidad San Dámaso

4.2.3.2. La celebración litúrgica del descensus ad inferos en el Sábado Santo

El misterio de fe y su valor soteriológico contenido en el artículo del *descensus ad inferos*, con las imágenes que lo han acompañado en la expresión eclesial, se concentra en la celebración litúrgica del Sábado Santo, en el corazón del año litúrgico[1330]. La expresión de esta participación en el misterio pascual de Cristo de quienes cronológicamente precedieron a los acontecimientos del Nuevo Testamento aparece claramente manifestada en la Liturgia de las Horas de este segundo día del Triduo[1331], día del reposo de Cristo en el sepulcro y de su descenso a los infiernos[1332], según la fórmula del Símbolo apostólico[1333].

---

participación de los justos del Antiguo Testamento a la redención de Cristo: "Jesús no bajó a los infiernos para liberar a los condenados (cf. Cc. de Roma del año 745: DS 587) ni para destruir el infierno de la condenación (cf. DS 1011; 1077) sino para liberar a los justos que le habían precedido (cf. Cc. de Toledo IV en el año 625: DS 485; cf. también Mt 27,52-53). [ ] El descenso a los infiernos es el pleno cumplimiento del anuncio evangélico de la salvación. Es la última fase de la misión mesiánica de Jesús, fase condensada en el tiempo pero inmensamente amplia en su significado real de extensión de la obra redentora a todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares porque todos los que se salvan se hacen partícipes de la Redención.", en: CEC 633-634.

1330 Si bien toda celebración litúrgica tiene como centro el misterio pascual y éste se explicita a lo largo de los días, las semanas y el curso de todo el año, el Triduo Pascual de la Pasión y Resurrección del Señor es el punto culminante de todo el año litúrgico, como el domingo lo es de la semana. Cf. "Normae universales de Anno liturgico et de Calendario", nº 18, en: *Missale Romanum*, 95.

1331 A propósito de la liturgia de este día, cf. Augé, *L'Anno Liturgico*, 147-149. Una presentación de la celebración de este misterio en diversas tradiciones litúrgicas, en: cf. O. Rousseau, "La Descente aux Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes": *LMD* 43 (1955) 104-123.

1332 La Carta circular de la Congregación para el Culto Divino, de 1988, recordaba, a propósito de la preparación y celebración de las fiestas pascuales, el significado teológico-litúrgico del Sábado Santo y su expresión celebrativa, centrada fundamentalmente en la Liturgia de las Horas, por tratarse de un día en el que "la Iglesia se abstiene absolutamente del sacrificio de la misa". Cf. Congregación para el Culto Divino, "Carta Circular *Sobre la preparación y celebración de las Fiestas Pascuales* (16 enero 1988)", nº 73-76, en: Pardo, *Documentación litúrgica posconciliar*, 1199.

1333 La fórmula aparece también en la anámnesis de la Plegaria Eucarística IV: "Unde et nos, Domine, redemptionis nostrae memoriale nunc celebrantes, mortem Christi eiusque *descensum ad inferos recolimus*, eius resurrectionem et ascensionem ad tuam dexteram profitemur"; y también, en forma más condensada, en el Canon Romano: "Unde et memores [ ] tam beatae passionis, necnon et *ab inferis resurrectionis*, sed et in caelos gloriosae ascensionis", en: *Missale Romanum*, 595.576. El cursivo es nuestro.

Ediciones Universidad San Damaso

El Sábado Santo abraza la unidad estrecha existente en el misterio pascual, entre la muerte redentora de Cristo del Viernes santo y la victoria de la resurrección en la Noche y el Domingo de Pascua. Por ello, ha sido definido por Marsili como "el día del silencio de la Iglesia, que sigue a Cristo en el largo y silencioso camino por medio del cual, atravesando los meandros y abismos oscuros de la muerte, va abriendo a los hombres la senda que los conducirá con Él a la vida gloriosa de Dios"[1334]. Esta unidad del misterio pascual y su alcance soteriológico, abrazando la totalidad del tiempo y del espacio[1335], constituyen el objeto de la meditación y la oración de la Iglesia en este día por medio de la Liturgia de las Horas, especialmente el Oficio de Lectura y las Laudes, en las que "se recomienda con insistencia" la participación de todo el pueblo[1336].

Concretamente, el tema de la centralidad del misterio pascual en la historia y la participación en él de quienes precedieron históricamente a Cristo es uno de los puntos centrales de la Liturgia de las Horas en este día. Aparece mencionado en la parte invocativo-anamnética de la oración del día[1337],

1334 S. Marsili, "Nel cuore della sacramentalità: il Triduo Pasquale": *RL* 95 (2008) 536. La traducción es nuestra.

1335 "Solidarietà umana nella morte e partecipazione della vita divina occupano le tre dimensioni del tempo (presente, passato e futuro). Cristo attraversa con la sua vittoria tutti gli spazi e gli ambiti dell'esistenza, affermandosi Signore del creato e della storia.", en: E. Menichelli, "La discesa agli inferi. Nel giorno del Sabato santo la chiesa 'accompagna' Cristo nel sepolcro": *Vita Monastica* 57 (2003) 57.

1336 "Durante el Sábado santo la Iglesia permanece junto al sepulcro del Señor, meditando su pasión y muerte, su descenso a los infiernos y esperando en la oración y el ayuno su resurrección. Se recomienda con insistencia la celebración del Oficio de Lectura y de las Laudes con participación del pueblo.", en: Congregación para el Culto Divino, *Sobre la preparación y celebración de las Fiestas Pascuales*, nº 73. Aunque no debe olvidarse que "los fieles han de ser instruidos sobre la naturaleza peculiar del Sábado santo", la participación litúrgica de los fieles es elemento esencial, no sólo de su instrucción, sino de su inserción al misterio celebrado. Cf. *Ibidem*, nº 76.

1337 "Omnipotens sempiterne Deus, *cuius Unigenitus ad inferiora terrae descendit*, unde et gloriosus ascendit, concede propitius, ut fideles tui, cum eo consepulti in baptismate, ipso resurgente, ad vitam proficiant sempiternam. Qui tecum.", en: *Officium Divinum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum* II. *Tempus Quadragesiamae. Sacrum Triduum Paschale. Tempus Paschale. Editio typica* (Città del Vaticano 1974) 385. El cursivo es nuestro.

Ediciones Universidad San Dámaso

repetida al final de cada una de las Horas, y desarrollado en una de las invocaciones de las Laudes, que presenta a Cristo como el nuevo Adán que desciende al reino de la muerte para librar a los justos que, desde el origen del mundo, estaban sepultados allí[1338].

Además, la imagen tradicional de esta verdad de fe sirve como segunda lectura en el Oficio de Lectura por medio de una bellísima homilía de un autor anónimo del siglo IV[1339]. En ella, bajo el título de *Ex antiqua Homilia in sancto et magno Sabbato*, el autor se pregunta acerca del misterio que acontece en este día y se sirve de la idea del silencio que rodea la muerte de Cristo para afirmar que "Dios se ha dormido en la carne y ha despertado a los que dormían desde antiguo". A partir de ahí, expone con imágenes el encuentro de Cristo con Adán: el Señor, que ha descendido a "visitar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte […], va a librar de sus prisiones y de sus dolores a Adán y Eva", le anuncia las consecuencias de su encarnación y de su pasión y muerte (entrega, salivazos, golpes, azotes, clavos, cruz, lanzada), que se convierten en signo de la victoria de la que hace partícipe a la humanidad.

En forma narrativo-simbólica se plasma el contenido teológico que expresa la participación en la redención de los justos que precedieron a Cristo y la santificación que el Señor, por medio de su misterio pascual, ha conseguido para los hombres, representados en el primer hombre. Así como la lectura del Oficio de Lectura lo expresa bajo forma de narración, el himno de Vísperas del Sábado Santo lo hace poéticamente: *Piis amoris artibus / somno sepulcri traditus, / sedes recludis inferi / patresque dicis liberos*[1340].

Ediciones Universidad San Dámaso

1338 "Novus Adam, in regnum mortuorum descendisti, ut de mortis carcere iustos ab origine mundi ibi detentos liberare […]", en: *Ibidem*, 389.

1339 Cf. *Ibidem*, 383-385.

1340 *Ibidem*, 395. "Depositado con amorosa solicitud, / tu cuerpo reposa hoy en el sepulcro, / mientras liberas a los Padres, / abriéndoles las puertas del infierno". La traducción y la información acerca de este himno, de autor desconocido, escrito antes del s. XI, en: cf. F.-M. Arocena, *Los himnos de la tradición. El himnario de la Liturgia Horarum y otros himnos de la tradición litúrgica* (Obras Litúrgicas 23; Madrid 2013) 141.

Todo el lenguaje de imágenes vivas y dramáticas con el que se dibuja este misterio del descenso de Jesucristo a los infiernos para hacer partícipes de su misterio pascual a los hombres de todos los tiempos se desarrolla en la tradición homilética, la iconografía y la liturgia a partir, en buena parte, de la literatura extracanónica. En el llamado *Evangelio de Nicodemo*, la llegada de Cristo ante las puertas del *sheol*, donde "todos los que habían muerto desde el principio"[1341] aguardan a ser liberados, se interpreta como un diálogo entre los ángeles que anuncian la llegada de Cristo y Satanás a partir del versículo 7 del salmo 23 (*Attollite portas*)[1342]. El diálogo termina con las puertas del infierno hechas añicos y los cerrojos reducidos a pedazos, para dar paso a Cristo ("penetró dentro el Rey de la Gloria en figura humana") que rescata a Adán, bendiciéndolo en la frente con el signo de la cruz, signo de la redención cumplida, y luego "lo mismo con los patriarcas, profetas, mártires y progenitores"[1343].

Este salmo 23 forma parte también en la liturgia del Sábado Santo en el Oficio de Lectura, mostrando así la dimensión pascual de la victoria del que llega, como "el Rey de la gloria", a rescatar a los prisioneros de la muerte, entre los que se encuentran los justos del Antiguo Testamento, haciéndoles partícipes de la salvación.

Un último elemento de la liturgia de este día en relación al tema que nos ocupa aparece en el responsorio que acompaña a la segunda lectura del Oficio de Lectura[1344]. Continuando con la idea y las imágenes del combate sostenido por el Salvador contra las potencias enemigas en su *descensus* ("Hoy nuestro Salvador destruyó las puertas y las cerraduras del imperio de la muerte. Destruyó ciertamente la cárcel del abismo y arruinó el poder del enemigo"), se profundiza en el significado teológico de esta verdad de fe aplicando a Cristo el título de

1341 Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, 438.

1342 Cf. Rousseau, «La Descente aux Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes», 114.

1343 Cf. Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, 442-447.

1344 "*R/.* Recessit pastor noster, fons aquae vivae, ad cuius transitum sol obscuratus est; nam et ille captus est, qui captivum tenebat primum hominem. *Hodie portas mortis et seras pariter Salvator noster disrupit. *V/.* Destruxit quidem claustra inferni et subvertit potentias dieboli. *Hodie.", en: *Liturgia Horarum* II, 385.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 428 20/05/19 20:20

"pastor". Es en el descenso a los infiernos donde Cristo se manifiesta de modo admirable como Buen Pastor, que, como recordaba la segunda lectura apenas leída, va a buscar a Adán, el hombre pecador que aguarda el rescate, porque no quiere que se pierda ninguna de sus ovejas: "Va a buscar a nuestro primer padre como si éste fuera la oveja perdida". Aunque la obra redentora de Cristo tiene lugar en un momento determinado de la historia, su salvación alcanza a toda la historia humana y a toda la humanidad histórica, recapitulándola enteramente en sí mismo. En este sentido, Cristo es el pastor que ha buscado y salvado no solamente a aquellos que vivían mientras Él estaba en la tierra o que vendrán después, sino a todos los que han vivido después de la caída del primer hombre[1345].

La Liturgia de las Horas del Sábado Santo esclarece y celebra de este modo el descenso de Cristo a los infiernos, con las imágenes y el contenido soteriológico dado por la tradición de la Iglesia a esta verdad de fe profesada en el Credo. Pero, a la vez, nos ayuda a comprender con claridad cómo la santidad de los patriarcas, los profetas y los justos del Antiguo Testamento está íntimamente ligada al misterio pascual de Cristo y cómo la entera *historia salutis*, de la cual estos santos han sido testigos y protagonistas privilegiados, ha sido recapitulada por Cristo muerto y resucitado. Una bella imagen, tomada del *Evangelio de Nicodemo*, ilustra esta participación a la victoria pascual de Cristo de quienes esperaron en Él: "Iba, pues, [el Rey de la gloria] camino del paraíso teniendo asido de la mano al primer padre, Adán. [Y al llegar] hizo entrega de él, así como también de los demás justos, al arcángel Miguel"[1346]. Aunque en el campo de la teología dogmática actual se ha abandonado este tradicional lenguaje simbólico conservado en la liturgia, su profundo significado cristológico y soteriológico se sigue expresando en la reflexión acerca de la solidaridad manifestada por Cristo con el estado de los muertos y el valor redentor universal de su muerte en la Cruz[1347].

Ediciones Universidad San Dámaso

1345 Cf. L. Bouyer, *Le Mystère Pascal* (Lex Orandi 4; Paris ³1950) 362-364.

1346 Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos*, 447.

1347 Cf. H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días. El Misterio Pascual* (Ensayos 151; Madrid 2000) 129-162; Bouyer, *Le Mystère Pascal*, 348-365; Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 256-263.

4.3. LOS SANTOS VETEROTESTAMENTARIOS A LA LUZ DE LA *LEX ORANDI*

Ya hemos visto y desarrollado de modo teológicamente sistemático cómo eucología y elogios han sido redactados de modo que permita contextualizar a los santos, utilizando un lenguaje propiamente bíblico, en el momento de la historia de la salvación del que fueron partícipes y descubrir su orientación hacia Jesucristo. Pero estos elementos tomados de la liturgia también permiten entresacar algunas características generales de esta categoría particular de santos que enriquece la comprensión teológica de la santidad y de la veneración otorgada por la Iglesia a sus miembros más ilustres. Así como la *lex orandi* nos ha proporcionado los principios de la *lex credendi* que cimentan el culto a los santos, también ahora nos proporciona algunos aspectos que pueden ayudar a una adecuada *lex vivendi* a los fieles que se acercan a la veneración de los santos del Antiguo Testamento. Si, en común con el resto de las categorías de santos, los fieles cristianos encuentran en los hermanos que ya viven en Cristo el modo de realizar en su propia vida los misterios de la salvación y reciben de ellos el estímulo de sus ejemplos insignes o se encomiendan a la ayuda permanente de su piadosa intercesión[1348], en los santos veterotestamentarios pueden además reconocer con particular intensidad la siempre libre iniciativa divina de la elección y la respuesta del hombre a colaborar en su designio de salvación. Pero también descubrirán la figura del santo de forma dinámica, formando parte de una historia y de un pueblo que hunde sus raíces en lo más profundo de los orígenes del hombre; historia y pueblo que no son ajenos a los fieles cristianos, pues han sido injertados en ellos por medio del bautismo.

4.3.1. INSTRUMENTOS ESCOGIDOS Y FIELES COOPERADORES DEL ÚNICO PLAN DE SALVACIÓN

Presentando a los santos veterotestamentarios en el contexto de la *historia salutis*, por un lado, se resalta la iniciativa divina de la elección y del papel

1348 Cf. *MarR-2004*, Praen. nº 4.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 430 20/05/19 20:20

desempeñado en el desarrollo del plan divino y, por otro, se pone de manifiesto la respuesta fiel y la colaboración del santo en ese designio o en la misión encomendada por Dios. De este modo, la sinergia entre la iniciativa de la acción divina y la respuesta humana, poniendo la vida al servicio de la llamada o del encargo particular recibido de Dios (la vocación diríamos hoy), aparece como característica peculiar de la santidad[1349].

La naturaleza propia de toda veneración a los santos es su orientación cristológica y trinitaria, como la Iglesia ha recordado al afirmar que "todo genuino testimonio de amor que ofrezcamos a los bienaventurados se dirige, por su propia naturaleza, a Cristo y termina en Él, que es 'la corona de todos los santos', y por Él va a Dios, que es admirable en sus santos y en ellos es glorificado" (LG 50). En este sentido, la frecuente alusión a la llamada, la elección, la misión, el envío o el encargo recibido de Dios por el santo veterotestamentario constituye, ante los fieles que lo conmemoran en la celebración litúrgica, un recuerdo permanente del origen y la iniciativa divina, una continua invitación a dirigir la mirada, a través del santo, a Aquel que llama, elige, envía e invita a ser colaboradores de su designio de salvación.

Eucología y elogios precisan en su formulación que la persona del santo debe ser concebida en referencia originaria a Dios, por medio de expresiones tales como *propheta tuo* o *propheta Domini* (col. y el. Elías), *servus Domini* (el. Josué), *Martyres tui* (col. Macabeos), *sacerdos Dei altissimi* (el. Melquisedec), *divina amiticia* (pf. Elías), *amicus Dei* (pc. Abraham). O bien, se indica expresamente que Dios lo eligió (*Deus elegit*: el. Moisés), o lo llamó (*Domino vocante*: el. Abraham), incluso siendo niño (*puer a Deo vocatus*: el. Samuel), o lo envió (*missus est*: el. Isaías; *Dominus misit*: el. Amós), fundamentalmente

1349 Esta referencia al origen e iniciativa divina en relación a la santidad viene enunciada también en los números más propiamente teológicos de los *Praenotanda* del MarR-2004, retomando la enseñanza conciliar: "El Señor Jesucristo, Hijo de Dios, Maestro y modelo, que con el Padre y el Espíritu es aclamado *'el solo santo'* y es la fuente de toda santidad y origen de las virtudes, predicó a todos y cada uno de sus discípulos la santidad de vida de la que él mismo es su autor y consumador", en: *Ibidem*; cf. LG 39-40.

Ediciones Universidad San Dámaso

para desempeñar una misión a favor del pueblo (el *populus* como beneficiario o receptor de la acción del santo: pf. Elías, col. Jeremías, col. y el. Moisés, el. Isaías, Esdrás, Elías, Ezequiel, Josué, Zacarías, Gedeón, Oseas, Sofonías, Ageo, Miqueas, David; o las expresiones equivalentes: *filii Israel*: el. Amós; *domus Israel*: el. Ezequiel; *Israel*: el. Esdras, Samuel). En este sentido, el santo viene presentado en numerosas ocasiones como quien, escogido y enviado por Dios, obra a favor del pueblo haciendo las veces de mediador entre Dios y su pueblo en las diversas fases de la historia de salvación, como Cristo lo será de modo supremo, en cuanto une en su persona la divinidad y la humanidad, al llegar la plenitud de los tiempos (cf. Hb 1,1-4)[1350]. El uso de la preposición *per* que hemos encontrado en algunos casos en la eucología (*per Moysem*: col. Moisés; *per os sancti Isaiae*: col. Isaías; *per os Ieremiae*: col. Jeremías) muestra claramente este carácter de mediación de los santos veterotestamentarios.

Los santos muestran así una vinculación con Cristo, en cuanto con su vida y su obrar como mediadores de la palabra o la acción salvífica de Dios prefiguran y preparan la venida del que ha de ser el Mediador de la nueva Alianza, Cristo Jesús (cf. Hb 8,6; 9,15; 12,24; 1Tm 2,5). Éstos, además, cooperando fielmente al designio de salvación y la revelación divinas ponen de manifiesto la fidelidad de Dios a su obra en favor de los hombres, que no deja de llevar a cabo enviando en cada momento de la historia las personas que, atentas a la voluntad divina y dispuestos a secundarla, hacen posible su desarrollo hasta el fin de los tiempos.

4.3.2. VISIÓN DINÁMICA DE LA SANTIDAD

Considerar a los santos en su relación con el designio divino desplegado de modo progresivo a lo largo de la historia, cada uno de ellos en su singularidad, secundando con su respuesta a la gracia divina, pero siempre partícipes de una historia y una obra que desborda la propia individualidad, consiente adquirir una visión más amplia y dinámica de la santidad. En efecto, tal y como

1350 Cf. IZQUIERDO URBINA, *Teología fundamental*, 91-93.

Ediciones Universidad San Dámaso

la liturgia, por medio de las fórmulas eucológicas y los elogios del martirologio, presenta ante los fieles cristianos la figura de los santos del Antiguo Testamento, ofrece una imagen de éstos como parte de un pueblo y de una historia que avanza hacia su realización plena en Cristo y llega hasta nosotros. No se trata sin más de una presentación del santo en su singularidad o su abstracción, envuelto en una cierta atemporalidad en la que lo importante parece ser casi únicamente destacar la singularidad de sus "virtudes heroicas"[1351], sino que su vida, su obrar, su respuesta a Dios forma parte de una historia salvífica y, por tanto, del obrar de Dios en pleno desarrollo.

Esta visión dinámica de la figura del santo como parte de una historia concreta en desarrollo, copartícipe y protagonista activo de la vida de un pueblo testigo de las *mirabilia Dei* obradas en su favor, refuerza la continuidad y el estrecho vínculo de unidad existente entre uno y otro Testamento y despliega en toda su riqueza la realización histórica del plan divino de salvación, poniendo en valor las etapas que preceden al acontecimiento central de la encarnación del Hijo y su misterio pascual[1352]. Bouyer se muestra incisivo al afirmar la necesidad de todo fiel cristiano de profundizar en esta comprensión dinámica y unitaria de la obra divina de salvación recorriendo sus diferentes etapas:

> [T]odo el Antiguo Testamento está tan compenetrado con el Nuevo que cada cristiano, como toda la Iglesia, no puede entrar ni progresar

1351 La acentuación del carácter moral de la santidad y la propuesta del santo como modelo de vida se intensifica con la introducción de la práctica de la canonización, en la que se produce un examen cada vez más minucioso de las virtudes heroicas, en detrimento de la santidad considerada en estrecha relación al misterio de Cristo. Cf. P. Visentin, "Formazione e sviluppo del Santorale nell'anno liturgico": *RL* 65 (1978) 318. En este sentido, Botte afirma que, si el santo viene definido por la noción moral y ascética de la heroicidad de sus virtudes, "est évident que ni David ni Abraham ne répondent plus à la définicion, car [ ] ils échoueraient dans un procès de canonisation.", en: Botte, "Les saints de l'Ancien Testament", 110.

1352 De hecho, como afirma Botte, «la dévotion des chrétiens aux saints de l'Ancien Testament [ ] s'appuie sur la croyance à la continuitè de la révélation et à son unité», en: Idem, «Le culte du prophete Élie», 209.

Ediciones Universidad San Dámaso

> en el misterio de Cristo sino repasando como en resumen, según una serie de transposiciones sucesivas, toda la historia de Israel[1353].

Si, como vimos, la reflexión conciliar puso de relieve la importancia del Antiguo Testamento y su relación y unidad con el Nuevo, y la reforma litúrgica promovió una proclamación mucho más abundante de los libros veterotestamentarios para facilitar a los fieles esa perspectiva global y unitaria de la economía salvífica cumplida en la persona y el misterio de Cristo y actualizada en la celebración litúrgica, la conmemoración de estos santos contribuye a que los cristianos "entren y progresen" en el misterio de Cristo acompañados de aquellos que le precedieron y prepararon su venida. Cristo es el centro y el culmen de todo, pero eso no significa la eliminación o la minusvalorización de todo y de todos los que le han precedido. Antes bien, los santos del Antiguo Testamento nos recuerdan que Cristo atrae a todos hacía sí (cf. Jn 12,32), dando plenitud de sentido a todos los momentos y elementos de la economía precedente y llevándolos a cumplimiento[1354]. Por ello, es a Dios y sus obras a quien se celebra cuando se venera a estos santos, así como también se celebra a Cristo, que les ha comunicado su gloria y santidad haciéndolos participes de su misterio pascual.

Esta perpectiva es tenida en cuenta por el *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* al tratar acerca de la veneración de los santos y beatos. Allí, entre las "indicaciones de indudable utilidad pastoral" ofrecidas para una adecuada expresión de la devoción a los santos, se indica, después de haber recordado primero la necesidad de instruir a los fieles acerca de la relación entre las fiestas de los santos y el misterio de Cristo, que "es conveniente que los fieles se acostumbren a discernir el valor y el significado de las fiestas de los Santos y Santas que han tenido una misión especial en la historia de la salvación y una relación peculiar con el Señor Jesús"[1355]. Aunque el documento,

1353 L. Bouyer, *La Iglesia de Dios. Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu* (Madrid 1973) 644.

1354 Cf. Wiéner, «Présentation du Nouveau Lectionnaire», 45.

1355 Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones* (BAC Documentos 24; Madrid 2002) nº 229.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 434 20/05/19 20:20

al poner algunos ejemplos, se centra exclusivamente en aquellos que figuran en el Calendario general y, por tanto, menciona únicamente santos del Nuevo Testamento[1356], no cabe duda que esa utilidad pastoral se extendería también a los santos del Antiguo Testamento, en cuanto que constituyen las grandes figuras que "han tenido una misión especial en la historia de la salvación" y contribuiría a crear en los fieles una perspectiva amplia y dinámica de la santidad al considerar la acción de Dios y la respuesta del hombre en las diversas fases de la historia. En definitiva, celebrar a los santos veterotestamentarios significa poner en valor la historia –con sus acontecimientos, sus palabras, los personajes implicados– con la cual Dios ha dispensado de modo admirable la economía de la salvación[1357].

4.3.3. MIEMBROS DE LA *ECCLESIA AB ABEL*

En virtud de ese dinamismo otorgado a la visión de la santidad, podemos también apreciar en ellos una característica eclesiológica presente ya en los Padres y recogida en la Constitución conciliar sobre la Iglesia. La conmemoración de los patriarcas, profetas y justos veterotestamentarios recuerda que también aquellos que precedieron históricamente a la venida de Cristo forman parte del Cuerpo de Cristo, de la Iglesia, mostrando al mismo tiempo la universalidad y la unicidad de la mediación de Cristo a través de todas las épocas y lugares.

El análisis eucológico, en el uso del término *populus* (col. Jeremías, Moisés), nos ofreció esta conciencia de la Iglesia, que se reconoce a sí misma en estrecha conexión con el pueblo de Israel[1358]. También el hecho de escuchar cada día los elogios según un orden cronológico en la lectura del martirologio y conmemorar juntos en un mismo día tanto a los santos que precedieron a Cristo como aquellos que le siguieron y vivieron propiamente en el tiempo de

Ediciones Universidad San Dámaso

1356 El texto pone como ejemplo las figuras de "san Juan Bautista (24 de Junio), san José (19 de Marzo), san Pedro y san Pablo (29 de Junio), los restantes Apóstoles y Evangelistas, santa María Magdalena (22 de Julio) y Marta de Betania (29 de Julio), san Esteban (26 de Diciembre)", en: *Ibidem*.

1357 Cf. A.-M. Roguet, «Lectures bibliques et mystère du salut»: *LMD* 99 (1969) 10-11.

1358 Cf. *supra*, 265.

la Iglesia, permite recordar unidos, como miembros de una misma asamblea celeste a los santos de uno y otro Testamento, todos ellos "habiendo llegando a la patria y estando *en presencia del Señor*" (LG 49).

Esta dimensión eclesiológica de los santos del Antiguo Testamento se corresponde con la presentación de la Iglesia en *Lumen Gentium*. Allí, el Concilio Vaticano II introduce el tema de la Iglesia en una perspectiva trinitaria e histórico-salvífica[1359], colocándola en el horizonte del designio salvífico del Padre y precisando cinco etapas en la convocación y desarrollo de la Iglesia, las dos primeras anteriores a la encarnación del Verbo:

> Y estableció convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia, que ya fue prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza, constituida en los tiempos definitivos, manifestada por la efusión del Espíritu y que se consumará gloriosamente al final de los tiempos. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido, serán congregados en una Iglesia universal en la casa del Padre (LG 2).

El Concilio no hace sino retomar una idea tradicional, la de la existencia de la Iglesia ya antes de la encarnación del Verbo, presente en la época patrística, en relación sobre todo a la cuestión de la salvación por la fe de los que precedieron a Cristo y a la pregunta de por qué el Salvador tardó tanto tiempo en hacerse presente en la historia[1360]. Además, como sinónimo de la expresión "Iglesia universal", desde una perspectiva claramente escatológica –considerando la Iglesia en su última fase, en su consumación al final de la historia, como constituida de todos los justos–, el texto conciliar recurre

1359 Cf. LG 2-4.

1360 Cf. C. O'Donnell – S. Pié-Ninot, "Abel (Iglesia desde)", en: Idem, *Diccionario de eclesiología* (Madrid 2001) 27.

Ediciones Universidad San Dámaso

a la expresión de origen agustiniano de la *Ecclesia ab Abel*[1361], añadiendo la mención de Adán con la intención de expresar mejor la universalidad salvífica[1362].

Hablar, por tanto, de la *Ecclesia ab Abel* es plantear una perspectiva eclesiológica en el horizonte de la teología de la historia, que, ahondando en la prehistoria de la Iglesia, la contempla como realización de la voluntad salvífica del Padre, con una visión histórico-salvífica y escatológica, a la vez que se mantiene la afirmación de Cristo como Mediador y Cabeza de la Iglesia[1363]. Y la conmemoración de los santos del Antiguo Testamento participa de esta pers-

1361 La aportación en el texto conciliar se debe a Congar, que, años antes, había estudiado la cuestión en un artículo dedicado a este tema: cf. Y. M.-J. Congar, "Ecclesia ab Abel", en: M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam* (Düsseldorf 1952) 79-108. La expresión patristica, recurrente a lo largo de todo el Medievo, se incluía por primera vez en el segundo esquema, acompañada de una extensa nota ilustrativa de las fuentes sobre las que se apoya (Gregorio Magno, Ireneo, Orígenes, Agustín, Juan Damasceno, Tomás de Aquino) y remitiendo al estudio de Congar. Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* II/1. *Sessio Publica II. Congregationes Generales XXXVII-XXXIX* (Città del Vaticano 1971) 222; W. Henn, "Yves Congar and *Lumen Gentium*": *Gregorianum* 86 (2005) 579-580.

1362 Cf. O'Donnell – Pié-Ninot, "Abel (Iglesia desde)", 28; S. Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Lux Mundi 86; Salamanca 2007) 225-226; S. Noceti, "Ecclesia ab Abel", en: G. Calabrese – P. Goyret – O. F. Piazza (eds.), *Dizionario di ecclesiologia* (Roma 2010) 470-471; R. Repole, "Capitolo I: Il mistero della Chiesa", en: Canobbio, *Lumen Gentium*, 88-93. En san Agustín y la reflexión posterior, se toma la referencia a Abel como primicias de la Iglesia por considerarlo la representación del primer creyente y el *typos* de Cristo, inmolado también él para dar testimonio de la sangre de Cristo.

1363 Esta dimensión histórica, en la que la Iglesia se sabe pueblo de Dios en marcha y, dentro de una profunda novedad, continuadora del antiguo Israel, se retoma, después de *Lumen Gentium*, en la Declaración sobre el diálogo interreligioso, *Nostra Aetate*, indicando que la Iglesia no puede olvidar su origen veterotestamentario: "Al investigar el misterio de la Iglesia, este Sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el Pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham. Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y los Profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de esclavitud. Por lo cual, la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles." (NA 4).

Ediciones Universidad San Dámaso

pectiva eclesiológica al presentarles ante los fieles cristianos como miembros de esa *Ecclesia ab Abel* y contándoles ya entre los bienaventurados, aquellos que "están más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad, ennoblecen el culto que ella ofrece a Dios aquí en la tierra y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación" (LG 49).

La celebración litúrgica, por tanto, favorece una autocomprensión dinámica e histórica de los fieles como Pueblo de Dios[1364]. Lo hace, ciertamente, cuando es convocada para escuchar la Palabra de Dios[1365] y, de modo particular, cuando todos los miembros de la Iglesia unen su voz a la de su Cabeza, Cristo, para orar al Padre en el Espíritu. Como recuerda Ratzinger, el Canon Romano explicita todos los variados elementos que constituyen la Iglesia (santos de uno y otro Testamento, santos de la Iglesia local y universal, vivos y difuntos, pastores y fieles) revelando así la comunión de toda la Iglesia en la celebración eucarística[1366]. A esta autocomprensión y experiencia eclesial contribuye también la veneración de quienes se encuentran a la raíz de ese designio

1364 "No es posible comprender a Cristo, Palabra de Dios hecha carne, si no se comienza siguiendo los caminos de la Palabra divina en el Antiguo Testamento. De la misma manera, no se puede esperar comprender la Iglesia sino partiendo de la formación de un Pueblo de Dios en Israel.", en: BOUYER, *La Iglesia de Dios*, 211.

1365 "[S]iempre que la Iglesia, congregada por el Espíritu Santo en la celebración litúrgica, anuncia y proclama la palabra de Dios, se reconoce a sí misma como el nuevo pueblo en el que la Alianza sancionada antiguamente llega ahora a su plenitud y total cumplimiento.", en: *OLM*, Praen. nº 61.

1366 "Por lo demás, esto aparece con entera claridad en la estructura de la liturgia eucarística. Su sujeto es el 'nosotros' del pueblo santo de Dios y su lugar interno es la comunión de los santos, que aparece ya en el *confiteor* y en las oraciones que enmarcan el relato de la institución. Ante el alma se pone claramente el recuerdo del ilustre ejército de los santos de la Iglesia universal y señaladamente de la iglesia local de Roma, evocado en el *Communicantes* y en el *Nobis quoque*; la mirada retrospectiva a Abel – Melquisedec – Abraham, los grandes tipos del sacrificio de Cristo en la antigua alianza en el *Supra quae*; el recuerdo de los vivos y los difuntos de la comunidad en ambos momentos; finalmente la mención del obispo local y del obispo universal de la *sedes apostolica* de Roma y todos los participantes ortodoxos en el culto cristiano ya en la primera oración del canon, son mucho más que meros ornamentos, son la expresión íntima y necesaria de la κοινωνία del acto eucarístico.", en: J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 1973) 245.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 438 20/05/19 20:20

salvífico del Padre de elevar a todos los hombres a participar de la vida divina, estableciendo convocar a quienes creen en Cristo en la santa Iglesia.

4.3.4. EJEMPLARIDAD

En la conmemoración litúrgica de los santos, los fieles, participando en el *hodie* de la Iglesia, son situados entre la memoria histórica de los santos y la visión de la Jerusalén celeste, en el deseo y la aspiración de alcanzar también ellos, en tensión dinámica, la meta última[1367]. Haciendo memoria de los santos la liturgia de la Iglesia proclama la centralidad del misterio pascual, en cuanto que, por medio de él, los santos han sido redimidos, reconciliados, santificados y llevados a la gloria. La centralidad es siempre de Cristo, por quien estos siervos de Dios han llegado a la perfección y han entrado a tomar posesión de la salvación eterna. Pero, al mismo tiempo, la memoria de aquellos que han sido glorificados con Cristo, habiendo participado en su misterio pascual, propone a los fieles luminosos ejemplos que los conducen, por medio de Cristo, al Padre[1368].

Esta dimensión de ejemplaridad hemos podido constatarla también en la eucología y los elogios de los santos del Antiguo Testamento. Por un lado, los formularios eucológicos incluyen, generalmente en la parte de la aitesis o petición, un aspecto relacionado con una de las características principales del santo venerado. En el caso de san Elías, la aitesis de la *collecta* contiene la expresión *faciem tuam semper inquirientes* aplicada a los fieles, en paralelo a una de las características con las que se describe al profeta (*faciem tuam vivere*), evidenciando así que lo realizado por el santo durante toda su vida (caminar en presencia de Dios) estimula a los fieles a vivir "buscando siempre el rostro del Señor". Más directa aún es la referencia a la ejemplaridad de los santos mártires Macabeos, de san Abraham y de san David. Respecto a los primeros, en la *post communionem* se pide que los fieles puedan seguir

1367 Cf. Barba, "Il Martirologio tra memoria e profezia di santità", 60.
1368 Cf. SC 104.111.

Ediciones Universidad San Dámaso

con provecho la fe de los mártires (*fidem proficiendo sectemur*). Del santo patriarca, las tres oraciones del formulario incluyen referencias a la imitación: la *collecta*, aunque en modo implícito, lo presenta como modelo de fe para los creyentes, mientras que la *super oblata* y la *post communionem* lo ponen, respectivamente, como ejemplo de oración (*beati Abrahae orationem imitantes*) y de espíritu de fe y obediencia a Dios (*fidei et oboedientiae spiritus*). El rey David, por su parte, es imagen del hombre penitente que los fieles piden a Dios les conceda imitar (*praesta: ut [David] paenitentem imitemur*).

Pero, por otro lado, también los elogios, en el modo de presentar a algunos de los santos, pretenden edificar a los fieles y estimular en ellos el deseo de configurarse cada día más a Cristo siguiendo el ejemplo de los santos. Así, el santo Job figura como modelo de paciencia (*admirandae patientiae vir*) o san Esdras lo es en su relación con la ley del Señor, al presentarlo como un hombre que puso gran empeño en estudiar, llevar a la práctica y enseñarla al pueblo de Israel (*omni studio enisus est, ut legem Domini investigaret, impleret et doceret in Israel*). En el 1 de agosto, la conmemoración de los mártires Macabeos y san Eleazar muestra a estos santos como prototipo, hasta la muerte cruel, de invencible fidelidad en el cumplimiento de la ley del Señor (*propter legem Domini invicta fide servatam, morti crudeliter traditi sunt*) y, en el caso del anciano escriba, también como un admirable ejemplo de virtud (*magnum virtutis exemplum*).

Los elogios tienden a mostrar que la vida de los santos está completamente vuelta a Dios y a los demás, subrayando con frecuencia el hecho de que la misión encomendada por Dios es en favor del pueblo, en general, y en ocasiones orientada especialmente a los más débiles, en particular; como en el caso de Sofonías, robusteciendo con la esperanza de la salvación a los pobres y menesterosos (*populum pauperum et egenorum in spe salutis roboravit*), o de Miqueas, defendiendo con su predicación a los oprimidos (*praedicatione sua oppresos defendit*). Además, se destaca su perseverancia en esa misión cuando el texto de las noticias precisa que ésta se desarrolla en

Ediciones Universidad San Dámaso

situaciones adversas (*multas persecutiones passus est*: el. Jeremías; *sperans contra spem*: el. Abraham), fundamentalmente la *infidelitas*, el *peccatus*, las *praevaricationes*, la *iniquitas* y la *violentia* del propio pueblo al que ha sido enviado (el. Isaías, Amós, Elías, Ezequiel, Oseas, Habacuc).

De esta forma, los santos del Antiguo Testamento comparten, como todos los santos, el hecho de ser, con el testimonio de sus vidas, manifestación de la acción salvífica de la gracia divina y de la respuesta humana. Por ello, en el plano operativo y existencial, la figura de los santos abre dinámicamente a la comunidad cristiana a la imitación y exhorta a los fieles a buscar nuevos y multiformes frutos de santidad, modelados siempre sobre Cristo, modelo único de toda santidad, de los cuales los santos son sus mejores reflejos[1369]. Tal y como testimonia la liturgia, también la vida de los santos veterotestamentarios ha sido siempre una ventana abierta donde los cristianos han podido asomarse para crecer ellos mismos en santidad[1370], en la certeza

1369 Cf. Barba, "Il Martirologio tra memoria e profezia di santità", 58-60. "Mirando la vida de quienes siguieron fielmente a Cristo, nuevos motivos nos impulsan a buscar la ciudad futura (cf. Hb 13,14 y 11,10) y al mismo tiempo aprendemos el camino más seguro por el que, entre las vicisitudes mundanas, podremos llegar a la perfecta unión con Cristo o santidad, según el estado y condición de cada uno." (LG 50).

1370 Ayer como hoy, estos santos han sido propuestos como modelos y estímulo a una búsqueda de la santidad por parte de los cristianos. Baste, como ilustración, el testimonio de los Padres, en la persona de san Isidoro de Sevilla, y uno más reciente, del papa Juan Pablo II, en su Exhortación sobre la vida consagrada. El primero, asemejaba a cada santo con una virtud, estimulando a la imitación; "Los ejemplos de los santos, que edifican al hombre, hacen que las distintas virtudes revistan un carácter sagrado: [ ] la obediencia, por Abraham; la paciencia, por Isaac; el sufrimiento, por Jacob; la mansedumbre, por Moisés; la constancia, por Josué; la benignidad, por Samuel; la misericordia, por David; la templanza, por Daniel; y así, en las restantes virtudes de los justos que nos precedieron, el varón santo considera, al imitarlas, el esfuerzo, la moderación, la rectitud y el espíritu de penitencia con que se practicaron.", en: Isidorus Hispalensis, *Sententiae* II,11,12, tr. I. Roca Meliá (BAC Selecciones 3; Madrid 2009) 73. El segundo, en la senda de la tradición, presenta la vida del profeta Elías como un modelo actual del carácter profético propio de la vida consagrada: "La tradición patrística ha visto una figura de la vida religiosa monástica en Elías, profeta audaz y amigo de Dios. Vivía en su presencia y contemplaba en silencio su paso, intercedía por el pueblo y proclamaba con valentía su voluntad, defendía los derechos de Dios y se erguía en defensa de los pobres contra los poderosos del mundo (cf. 1Re 18-19). En la historia de la Iglesia, junto con otros cristianos, no han faltado hombres y mujeres consagrados a Dios que, por un singular don

Ediciones Universidad San Dámaso

de que, como afirmaba san Ambrosio, la vida de los santos es norma de vida para los demás[1371].

4.3.5. INTERCESIÓN

La conmemoración de los santos que viven en la gloria de la Jerusalén celeste, al mismo tiempo que invita a la Iglesia a contemplarles como ejemplo y modelo, los propone como intercesores que imploran continuamente para ella la ayuda divina[1372]. Como ha recordado el Concilio Vaticano II, a propósito de la comunión entre la Iglesia peregrinante y la celeste, "así como la comunión cristiana entre los viadores nos acerca más a Cristo, así el consorcio con los santos nos une a Cristo, de quien, como de Fuente y Cabeza, dimana toda la gracia y la vida del mismo Pueblo de Dios" (LG 50)[1373].

La vida litúrgica de la Iglesia, en las modalidades que hemos estudiado (calendario, formularios eucológicos, martirologio), expresa esta certeza de la intercesión de los santos a favor de la Iglesia peregrina. Nuestro análisis lo detectaba fundamentalmente en las fórmulas eucológicas y no tanto en los elogios

---

del Espíritu, han ejercido un auténtico ministerio profético, hablando a todos en nombre de Dios, incluso a los Pastores de la Iglesia. *La verdadera profecía nace de Dios*, de la amistad con Él, de la escucha atenta de su Palabra en las diversas circunstancias de la historia. El profeta siente arder en su corazón la pasión por la santidad de Dios y, tras haber acogido la palabra en el diálogo de la oración, la proclama con la vida, con los labios y con los hechos, haciéndose portavoz de Dios contra el mal y contra el pecado. El testimonio profético exige la búsqueda apasionada y constante de la voluntad de Dios, la generosa e imprescindible comunión eclesial, el ejercicio del discernimiento espiritual y el amor por la verdad. También se manifiesta en la denuncia de todo aquello que contradice la voluntad de Dios y en el escudriñar nuevos caminos de actuación del evangelio para la construcción del reino de Dios.", en JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica "Vita consecrata"* (BAC Documentos 18; Madrid 1996) nº 84.

1371 "Sanctorum vita caeteris norma vivendi est", en: AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *De Joseph*, I,1, en: *Santi Ambrosii opera. Pars secunda*, ed. C. SCHENKL (CSEL 32/2; Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897) 73.

1372 Cf. BARBA, "Il Martirologio tra memoria e profezia di santità", 66.

1373 Con el uso de diversos verbos, el texto hace notar un progreso entre la ayuda que se prestan los viadores para acercarse más (*propinquius adducit*) a Cristo y el consorcio con los santos, que los unen (*coniungit*) a Cristo, dando a entender la eficacia mayor de ésta última, precisamente porque éstos últimos viven en comunión plena y definitiva con Cristo. Cf. CANOBBIO, "Capitolo VII: Indole escatologica della Chiesa pellegrinante", 417.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 442 20/05/19 20:20

del martirologio, pues se trata de un género literario de carácter expositivo y no deprecativo. En el caso de la celebración de la lectura del martirologio, las fórmulas deprecativas y, por tanto, la petición de la intercesión de los santos, si bien con carácter genérico, debe buscarse en el grupo de las oraciones propuestas para el final del rito[1374].

En los formularios eucológicos para las misas de los santos, sin embargo, sí se incluye la petición de la intercesión del santo particularmente conmemorado. Lo hacen con un vocabulario variado (*prophetico suffragio*: so. Eliseo; *intercessio beati Elisaei*: pc. Eliseo; *deprecatio beati Ieremiae*: so Jeremías; *multiplex suffragium*: col. Macabeos), generalmente por medio de un inciso que acompaña la petición propiamente dicha dirigida al Padre, por la mediación del Hijo. De este modo, los textos eucológicos ponen de manifiesto cómo la intercesión de los santos no disminuye la mediación de Cristo, sino que, precisamente, deriva de ella y a ella se orienta. Esto mismo ha recordado *Lumen Gentium*, señalando que en el culto a los santos nos dirigimos a ellos "para impetrar de Dios beneficios por medio de su Hijo Jesucristo, nuestro Señor, que es el único Redentor y Salvador nuestro" (LG 50).

La celebración litúrgica pone así a los fieles cristianos en comunión con este grupo particularmente importante de santos y nos orienta a ellos como "amigos y coherederos de Cristo, hermanos también y eximios bienhechores nuestros" (LG 50) pidiendo su intercesión, en virtud de la caridad fraterna que nos une, y por la cual, sin excluir la gratitud debida a los mismos santos, damos gracias sobre todo a Dios por ellos[1375].

Ediciones Universidad San Dámaso

1374 Cf. *MarR-2004*, 63-68. Los elementos relativos a la intercesión de los santos en este grupo de oraciones han sido puestos de relieve en: cf. Barba, "Il 'corpus orationum' del 'Martyrologium Romanum'", 241-243.

1375 Cf. Camilleri, "La natura escatologica della Chiesa", 815.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 444 20/05/19 20:20

CONCLUSIÓN

Ediciones Universidad San Dámaso

A lo largo de nuestra investigación, ya han ido apareciendo al interno de cada uno de los capítulos algunas conclusiones a las que nos llevan los datos presentados. No obstante, para terminar este estudio podemos evaluar en algunos puntos el cumplimiento del objetivo planteado al inicio del trabajo, a la vez que vamos señalando las principales aportaciones de la tesis, así como las cuestiones que pueden quedar abiertas.

1. Partiendo del origen del culto a los santos, hemos comprobado que el culto a los del Antiguo Testamento tiene, como el primitivo culto a los mártires en torno a sus sepulturas, un origen propiamente local, vinculado a la veneración popular de las tumbas de los justos y los profetas, en línea, muy probablemente, con la corriente judía existente ya en tiempos de Jesús. Pero, además de los lugares tradicionales de sepultura, sobre todo a partir de la difusión de las peregrinaciones cristianas a la Tierra Santa, a la memoria de los antiguos santos se añade la visita y el recuerdo orante de los lugares donde se desenvolvieron los episodios de la salvación y la redención; los relacionados con Jesucristo, en primer lugar, pero también los sucesos importantes del Antiguo Testamento.

Por un lado, la Iglesia de Jerusalén es pionera en la celebración de estos santos pero, por otro, la experiencia de los peregrinos llegados de lejos enseña que éstos recorrían devotamente la "geografía sacra" acompañados por los relatos de la Escritura que, en aquella Tierra, encontraba una adaptación perfecta al lugar y a los protagonistas de la historia que la catequesis, la liturgia y la predicación habían hecho familiares a todos los cristianos. El testimonio de las antiguas fuentes litúrgicas hagiopolitas, el Leccionario Armenio y el Georgiano, revelan el progresivo desarrollo de un culto que, siendo originariamente de carácter local, pronto se difundió sobre todo en el Oriente cristiano, en primer lugar, vinculado a la traslación de reliquias de algunos santos, como los profetas Samuel o Isaías a Constantinopla.

Aún así, la universalización de la conmemoración de los mártires Macabeos, recogida en los más antiguos calendarios y martirologios en la misma fecha del 1 de agosto, aparece como un signo claro, en primer lugar, de que el culto a los santos en la Iglesia comienza con el culto a los mártires, pero, también, de que ya en la antigua Alianza, es posible reconocer el prototipo de la fidelidad en el testimonio de la fe y, con ella, la unidad entre uno y otro Testamento.

2. Lo que resulta un dato *de facto* es que la tradición romana ha resultado más impermeable a la asunción de esta categoría de santos en el calendario, como hemos podido observar al considerar los calendarios de los primeros sacramentarios. Aunque el sacramentario romano más antiguo, el Veronense, revela el incremento progresivo de fiestas dedicadas a personajes bíblicos, sin embargo, lo serán siempre del Nuevo Testamento. La única excepción será la de los mártires Macabeos, incorporados al calendario de Roma a partir del Gelasiano junto con otras tradiciones orientales, testimonio del peso de estas comunidades, sobre todo monásticas, en la vida de la Urbe.

A pesar de todo, y aunque la conmemoración de los Macabeos se ha mantenido de modo estable hasta la última reforma del calendario, después del Concilio Vaticano II, no deja de ser un testimonio solitario que no ha encontrado

Ediciones Universidad San Dámaso

compañía ni siquiera en las reformas del calendario tridentino más abiertas a los santos venerados en el Oriente cristiano, como fue la del papa León XIII.

3. El martirologio, sin embargo, ha sido más receptivo a la incorporación de estos santos. El proceso de desarrollo de este *catalogus sanctorum*, que se convertirá en libro litúrgico cuando su lectura comience a hacerse habitual en la Hora Prima, experimenta un crecimiento progresivo especialmente con el éxito y la difusión de los martirologios históricos de la época carolingia y llega hasta el *Martyrologium Romanum* de 1584. Hay una cadena o árbol genealógico que comienza con el martirologio de Beda el Venerable y se continúa en sucesivas reelaboraciones y ampliaciones del texto que pasan por los martirologios del anónimo de Lyon, el diácono Floro de Lyon, Adón y Usuardo hasta llegar a la formación del primer martirologio normativo, promovido por el papa Gregorio XIII algunos años después del Concilio de Trento. Pero las nuevas apariciones de menciones y elogios que vamos encontrando de uno a otro martirologio no son necesariamente sinónimo de crecimiento y difusión de una veneración real de los santos veterotestamentarios sino, probablemente, el resultado de un libro que tendía a crecer cada vez más, tratando así de colmar todos los días del año y, cuando esto se ha logrado con Adón, de completar lo mejor posible el elenco de los santos. Lo vemos claramente al comprobar cómo los compiladores del MarR-1584 asimilan la lista de santos bíblicos recibida del martirologio de Usuardo añadiendo los nombres que faltaban para obtener una lista completa de los profetas.

4. El panorama histórico del martirologio recorrido no solamente ha permitido, pues, conocer el trasfondo de la formación del *Martyrologium Romanum*, en general, sino que ha favorecido la comprensión del desarrollo de los santos del Antiguo Testamento al interno del libro y sus motivaciones. Las sucesivas incorporaciones de menciones o noticias relativas a estos santos, el modo en que éstas se han llevado a cabo, las fuentes utilizadas para la redacción de los elogios, las fechas escogidas para una determinada conmemoración, han ido dibujando un panorama que contribuye al conocimiento y

Ediciones Universidad San Dámaso

la comprensión, no sólo del martirologio posterior a Trento sino también del actual, posterior al Vaticano II.

En efecto, hemos visto que el trabajo de reelaboración, o incluso podríamos hablar de nueva redacción, de estos elogios ha sido notable en la creación del MarR-2004, pero, sin embargo, éste es heredero y continuador del anterior y de la tradición precedente en lo que se refiere a los nombres que han entrado a formar parte del elenco. Excepto las dos conmemoraciones que se han añadido, la de Melquisedec, el 26 de agosto, y la de los antepasados de Jesucristo, el 24 de diciembre, el resto provienen del catálogo ya existente en el martirologio precedente. Por ello, tener una visión del itinerario que ha seguido la tradición del martirologio ha resultado útil al desarrollo de nuestro trabajo.

El análisis de los elogios en el MarR-1584/1956 y el MarR-2004 ha permitido extraer las características propias de cada uno de ellos y, consecuentemente, la orientación teológica que ha guiado la reforma litúrgica de este libro en el campo del que nos hemos ocupado. El MarR-1584 ha continuado la línea tradicional, donde la información fundamental estaba centrada en los elementos referentes a la muerte y/o la tumba del santo, hasta el punto que, si estos datos no era posible constatarlos desde las propias fuentes escriturísticas, se acudía a las tradiciones o leyendas que se podían encontrar en las fuentes literarias. El problema del MarR-1584 estriba en que, por un lado, estas fuentes no fueron sometidas a una crítica histórica (ni en la *editio princeps* ni en ninguna de las numerosísimas ediciones que siguieron en los casi cuatro siglos siguientes), y, por otro lado, lo que se trataba de resaltar eran los aspectos milagrosos y extraordinarios en torno a estos relatos acerca del lugar de la sepultura. Los elementos que vinculan al santo con el marco de la historia de la salvación eran prácticamente inexistentes.

Desde esta perspectiva, el aspecto más destacado en el trabajo de revisión después del Concilio Vaticano II está, no en haber retocado los elogios ya existentes, sino en haberlos reescrito por completo dotándolos de una orientación teológica nueva. Precisamente por tratarse de personajes de la Sagrada

Ediciones Universidad San Dámaso

Escritura, el punto de partida del texto de los elogios con los que se conmemora a estos santos es eminentemente bíblico e histórico-salvífico.

5. Aunque en el Calendario general del Rito Romano la conmemoración de los santos del Antiguo Testamento no ha encontrado el espacio que sí ocupa en las tradiciones litúrgicas del Oriente cristiano, algunos calendarios particulares de familias religiosas o diócesis conservarán como propia la veneración debida a estos santos de importancia universal. Concretamente, la diócesis patriarcal de Jerusalén, el ámbito de nacimiento de este culto, y la Custodia Franciscana de Tierra Santa, continuadora del desarrollo de las misas votivas ligadas a los santuarios, son un claro ejemplo de la devoción a los santos del Antiguo Testamento en el Rito Romano. Ambas instituciones han incluido en sus calendarios la memoria de estos santos y han desarrollado formularios propios y misas votivas con los que poder conmemorarlos en la *actio* litúrgica.

Mediante el análisis de los formularios eucológicos de las misas, tanto desde el punto de vista formal como del contenido, hemos podido profundizar en la variedad de dimensiones teológicas que dichos formularios encierran. De este modo, la consideración de la *lex orandi* nos ha abierto el camino al conocimiento de lo que la Iglesia cree cuando celebra a los santos del Antiguo Testamento. Una particular visión del Dios Trinitario, de su actuación en la historia pasada, presente y futura, de la Iglesia, del hombre, del papel de estos santos en la historia de la salvación y la vida de la Iglesia o de la esperanza escatológica, se encierran en la eucología y se expresa cuando la Iglesia ora en la celebración litúrgica.

Tanto el estudio analítico de los formularios eucológicos como de los elogios del martirologio constituye una de las novedades y aportaciones singulares de este trabajo de investigación[1376]. Es más, estamos convencidos que el método teológico que toma la *lex orandi* como punto de partida para una

1376 Ciertamente, el análisis de los formularios de la misa es susceptible aún de ulteriores trabajos complementarios, que tengan en cuenta también las lecturas y los cantos correspondientes de cada santo conmemorado en particular.

Ediciones Universidad San Dámaso

reflexión acerca de la *lex credendi*, en vistas a favorecer el ejercicio de una adecuada *lex vivendi*, en el ámbito de la pastoral y la espiritualidad, favorece la renovación de la vida de la Iglesia y de la reflexión teológica. Este método muestra la estrecha unidad y la interacción lineal que ha de conservarse entre las tres *leges*, de modo que, sin fracturas, quede patente cómo todo en la vida de la Iglesia contribuye a la realización de la vocación de todo hombre en Cristo[1377].

6. Los capítulos dedicados al análisis han proporcionado, por tanto, los elementos necesarios sobre los cuales poder elaborar ulteriormente una reflexión de carácter sistemático, meta de nuestra investigación. La contextualización de estos santos al interno de la *historia salutis*, con la particular visión bíblica del tiempo y de la historia que se desprende tanto de la eucología como de los elogios, y la centralidad del acontecimiento cristológico, constituyen las dos líneas de fuerza que orientan una reflexión teológica sobre la santidad de aquéllos que precedieron a la encarnación del Verbo. Por ello, el cuarto capítulo de nuestra investigación, dedicado a la presentación de una síntesis teológico-litúrgica que parte del análisis litúrgico y se muestra en línea con los principios teológicos que sostuvieron la reflexión conciliar, constituye propiamente la conclusión de todo el trabajo y una de sus aportaciones fundamentales.

Los santos veterotestamentarios no pueden ser presentados aislados de un contexto más amplio y global: el del designio salvífico de Dios que se va desarrollando progresivamente a lo largo de la historia y que alcanza su plenitud en el misterio de Cristo. De ahí que el recuerdo anamnético de los santos tienda a hacer referencia al/los acontecimiento/s salvíficos que ocurrieron durante su vida y en los que participó en primera persona. Pero, al mismo tiempo, por ser parte de una historia salvífica contemplada en su unidad y desde su centro, es decir, desde Cristo, se ha buscado en numerosas ocasiones establecer un vínculo entre el santo o el momento histórico salvífico en que éste se vio envuelto y

1377 Cf. Sodi, "La liturgia en la economía de la salvación", 69.

Ediciones Universidad San Dámaso

las realidades cristológicas y neotestamentarias que iluminan la figura del santo o su etapa histórica. El recurso a la tipología realizado en la presentación de algunos de estos santos se ha mostrado como el modo más ilustrativo de subrayar este doble elemento de contextualización al interno de la *historia salutis* y vinculación al centro cristológico.

7. Precisamente la aportación de la tipología en relación a estos santos, utilizada como instrumento hermenéutico para hacer brillar la unidad del designio salvífico divino en sus diversas etapas, nos ha llevado a percibir una ausencia que consideramos significativa en el elenco de los santos encontrados tanto en el calendario como en el martirologio. Además de la cancelación de dos nombres que, tradicionalmente, desde la época carolingia, han estado presentes en el martirologio (el profeta Daniel y los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael)[1378], se echa en falta un grupo cuya incorporación en el calendario o, al menos, en el martirologio, podría haber enriquecido el panorama de la santidad veterotestamentaria. Nos referimos a las menciones de las santas mujeres que recorren el Antiguo Testamento y de las cuales únicamente aparece mencionada la madre de los siete hijos mártires en la época de los Macabeos. No cabe duda que la presencia de algunas de ellas podría haber enriquecido el cuadro de la historia de la salvación en el que vienen recordados y venerados estos santos veterotestamentarios y, además, se podría haber ampliado el horizonte tipológico que se ha buscado tanto en la formulación de la eucología como en la redacción de muchos de los elogios. Así como hemos visto referencias tipológicas de carácter fundamentalmente cristológico y sacramental, de modo

1378 La omisión de Daniel, el único de los profetas que no aparece en el MarR-2004, parece ser un descuido del MarR-2001 que tampoco en la *editio altera* se subsanó. La ausencia de los tres jóvenes en el martirologio resulta difícil de explicar teniendo en cuenta la importancia que se ha dado a los elementos tipológicos en la redacción de las noticias. Los tres jóvenes en el horno (cf. Dn 3) han constituido desde antiguo un símbolo cristiano de gran importancia para expresar la resurrección de los muertos, como aparece ya en las representaciones de las catacumbas, y la utilización de su cántico en la liturgia está tradicionalmente vinculada a la victoria de Cristo resucitado. Haber mantenido la memoria de estos jóvenes habría sido conforme a los criterios teológicos que se han seguido en la composición del nuevo martirologio.

Ediciones Universidad San Dámaso

semejante se podría haber obtenido una interesante perspectiva eclesiológica y mariológica con la incorporación de algunas mujeres que tradicionalmente han sido consideradas figuras de la Iglesia y/o de María, como Sara, Ana, Judit, Ester, Rut, etc[1379].

8. Una última observación, a modo de propuesta, sirve para cerrar nuestro trabajo. Responder a la provocación de Dom Botte, que consideraba inconveniente y artificial la inserción de santos veterotestamentarios en el Calendario general del Rito Romano, constituía uno de los estímulos fundamentales para afrontar nuestro argumento. El contenido de esta investigación constituye nuestra humilde respuesta a tan admirado y docto liturgista.

Es cierto que el peso de la tradición latina, donde el arraigo de la devoción a estos santos no ha sido muy fuerte, es una baza en contra a su incorporación en el Calendario general. Sin embargo, los años en los que expresaba su opinión este insigne benedictino son diferentes al momento que vive la Iglesia en nuestro tiempo. Entre estas dos épocas media un acontecimiento eclesial del calibre del Concilio Vaticano II, con la reflexión teológica y la renovación que lo ha acompañado. A mediados de los años 50 del siglo pasado, la devoción a los santos del Antiguo Testamento, como señalaba Botte, no encontraría el terreno favorable debido a la falta de conocimiento de los fieles latinos del Antiguo Testamento. De ahí que, según él, sería preciso un arduo trabajo de catequesis y de acercamiento de los fieles a la historia de la salvación, para que valorasen la devoción a sus protagonistas. En el presente, la situación es diversa. La teología conciliar ha recuperado el valor del Antiguo Testamento, mostrando la unidad del designio salvífico y su desarrollo progresivo en la historia, y, como signo concreto de ello, lo ha querido ofrecer como alimento cotidiano y necesario a los fieles que se acercan a la "mesa de la Palabra" en la celebración litúrgica por medio de la reforma del leccionario de la Misa.

1379 De Lubac ofrece un hermoso recorrido por los personajes femeninos del Antiguo Testamento que simbolizan a la Iglesia, en: cf. DE LUBAC, *Catolicismo*, 132-134.

Ediciones Universidad San Dámaso

Indudablemente, el esfuerzo en la catequesis y la predicación será todavía ingente, pero el Concilio Vaticano II ha sentado unas bases sólidas que no pueden quedar relegadas a los documentos o al ámbito meramente académico, sino que es preciso hacer llegar a la vida de los fieles. La audacia mostrada con la reforma del leccionario en relación al Antiguo Testamento –aunque profundamente novedosa, nadie juzgaría hoy que fuese algo "artificial"– no se dio en el momento de la revisión del Calendario Romano, donde, de hecho, fue además eliminada la única conmemoración existente, la de los mártires Macabeos. Los santos veterotestamentarios siguieron quedando relegados al ámbito del martirologio y los calendarios particulares. Sin embargo, la incorporación hoy de las principales figuras de la *historia salutis* en el Calendario general, con sus formularios correspondientes, supondría seguir caminando en la senda abierta hace ya más de medio siglo y en la motivación pastoral y espiritual que lo sostenía. Si el Calendario general han de recoger aquellos "santos de importancia realmente universal" (SC 111), no cabe duda que Abraham, Moisés, David, los profetas, etc., son verdaderos pilares sobre los que se ha edificado nuestra propia historia.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 454 20/05/19 20:20

APÉNDICES

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 456 20/05/19 20:20

1. CALENDARIOS Y SINAXARIOS DE DIVERSAS TRADICIONES LITÚRGICAS ACTUALES

1.1. RITO BIZANTINO: SINAXARIO Y CALENDARIO DE LA IGLESIA GRECO-ORTODOXA

La lista recoge las conmemoraciones del sinaxario greco-ortodoxo, indicando con una cruz (+) aquellos santos que aparecen a su vez en el calendario[1380]. Asimismo, entre corchetes [ ] se señala la posición que ocupa en el sinaxario cuando el santo no aparece como la primera mención.

3 ene. – (+) Memoria del santo profeta Malaquías.

8 ene. – [6] Memoria del santo profeta Semayas el Elamita (cf. 1R 12,22-24; 2Cr 12,15).

3 feb. – [4] Memoria del santo profeta Azarías, profeta (cf. 2Cr 15,1).

8 feb. – (+) [2] Memoria del santo profeta Zacarías.

27 mar. – [2] Memoria del santo profeta Jananí (cf. 2Cr 16,7-10).

10 abr. – [2] Memoria de la profetisa Hulda (cf. 2R 22,14-20).

1380 Cf. Macaire de Simonos Pétra (ed.), *Le Synaxaire. Vies de Saints de l'Église Orthodoxe*, 6 vol. (Simonos Pétra, Mont Athos ²2008-2015).

Ediciones Universidad San Dámaso

1 may. – (+) Memoria del santo profeta Jeremías.

6 may. – (+) Memoria del justo Job.

9 may. – (+) Memoria del santo profeta Isaías.

14 jun. – (+) Memoria del santo profeta Eliseo.

15 jun. – (+) Memoria del santo profeta Amós.

20 jun. – [4] Memoria del traslado de las reliquias [de los santos apóstoles Lucas, Andrés y Tomás,] del santo profeta Eliseo [y del santo mártir Lázaro] a la iglesia de los Santos Apóstoles en Constantinopla, bajo el reinado de Constantino VII Porfirogéneta.

20 jul. – (+) Memoria de la ardiente ascensión al cielo del santo y glorioso profeta Elías el Tesbita.

23 jul. – [2] Memoria del santo profeta Ezequiel.

1 ago. – (+) [2] Memoría de los siete hermanos Macabeos: Abim, Antonio, Gourias, Eleazar, Eusebon, Akhim (o Samonas) y Marcelo; de su madre Solomone y de su maestro, el escriba Eleazar.

14 ago. – (+) Memoria del santo profeta Miqueas.

20 ago. – (+) Memoria del santo y glorioso profeta Samuel.

28 ago. – [3] Memoria del justo rey de Judá Ezequías.

1 sept. – [4] Memoria de la dormición del justo Josué, hijo de Navé.

2 sept. – [5] Memoria de los justos sacerdotes de la antigua Alianza, Eleazar y su hijo Fineés, de la tribu de Aarón.

4 sept. – (+) [2] Memoria del santo profeta y legislador Moisés.

21 sept. – [2] Memoria del santo profeta Jonás.

26 sept. – [2] Memoria del justo Gedeón.

28 sept. – [2] Memoria del santo profeta Baruc.

9 oct. – [5] Memoria del patriarca Abraham y de Lot, su sobrino.

17 oct. – (+) Memoria del santo profeta Oseas.

19 oct. – (+) Memoria del santo profeta Joel.

Ediciones Universidad San Dámaso

12 nov. – [3] Memoria del santo profeta Ajías (cf. 1R 14,2).

19 nov. – (+) Memoria del santo profeta Abdías.

1 dic. – (+) Memoria del santo profeta Nahum.

2 dic. – (+) Memoria del santo profeta Habacuc.

3 dic. – (+) Memoria del santo profeta Sofonías.

9 dic. – [3] Memoria de santa Ana la profetisa, madre del profeta Samuel.

16 dic. – (+) Memoria del santo profeta Ageo.

17 dic. – (+) Memoria del santo profeta Daniel y de los tres jóvenes, Ananías, Azarías y Misael.

Domingo entre 11-17 dic. – (+) Memoria de los Antepasados del Señor: del patriarca Abraham, padre de los creyentes, y de su descendencia: los Antepasados según la carne de nuestro Salvador.

Domingo entre 18-24 dic. – (+) Celebración de la Genealogía de nuestro Señor Jesucristo, conmemorando a todos aquellos que después de Adán hasta José, el esposo de la Madre de Dios, han anunciado la venida en la carne del Hijo de Dios por las obras y las palabras.

Domingo después de la Navidad, entre 26-31 dic. – (+) Memoria del santo profeta y rey David, [de san José el Esposo y de Santiago, el hermano del Señor].

1.2. RITO ARMENIO

1.2.1. CALENDARIO

La configuración actual del ciclo litúrgico armenio quedó fijada fundamentalmente durante el siglo XII. En ella, el año litúrgico armenio se presenta compuesto por ocho periodos distribuidos al interno de cuatro grandes secciones:

Ediciones Universidad San Dámaso

1) El tiempo de la Epifanía: comienza con un periodo de ayuno de preparación a la fiesta y, después de la octava, se extiende hasta el domingo que precede al domingo del "Ayuno de los Catecúmenos", con el que se inicia el gran Ciclo Pascual
2) El gran Ciclo Pascual (Cuaresma y Pascua)
3) El periodo de la Transfiguración: un periodo de, al menos, tres domingos que concluye la víspera del ayuno de la Asunción.
4) El tiempo extra-pascual: lo forman a su vez las tres secciones del periodo de la Asunción (4 semanas), la Exaltación de la Santa Cruz (9 ó 10 semanas) y el Adviento, que comienza el domingo más cercano al 18 de noviembre y finaliza el 29 de diciembre, víspera del comienzo del ayuno de Epifanía.

Durante estos tiempos, la tradición armenia distribuye la conmemoración de los santos únicamente en los lunes, los martes, los jueves y los sábados, pues los domingos están todos ellos dedicados exclusivamente al Señor y algunas fiestas de la Virgen y los miércoles y viernes son días de abstinencia en los que no se conmemora a los santos[1381].

Los santos del Antiguo Testamento presentes el Calendario Armenio son los siguientes:

Primer día del "Ayuno de Epifanía" – David, el rey profeta, [y el Santiago el Apóstol].

Viernes después del primer domingo del "Ayuno de los Catecúmenos" – Profeta Jonás.

Martes después del 5º domingo de Pentecostés – Profeta Daniel y los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael.

Martes después del 6º domingo de Pentecostés – Profeta Zacarías.

1381 Cf. K. Barsamian, *The Calendar of the Armenian Church* (New York 1995); G. Grumel, *Traité d'études byzantines* I. *La chronologie* (Paris 1958) 328-332; Nin, *Las liturgias orientales*, 153-166.

Ediciones Universidad San Damaso

Sábado después del 7º domingo de Pentecostés – Memoria del Arca de la Alianza y fiesta de la Nueva Arca, la Iglesia.

1er domingo de la Transfiguración – Memoria de la aparición del Arco en el cielo.

Jueves después del 1er domingo de la Transfiguración – Profeta Isaías.

Jueves después del 2º domingo de la Transfiguración – Los santos patriarcas Adán, Abel, Set, Enós, Henoc, Noé, Melquisedec, Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón, Eleazar, Josué, Samuel, Sansón, Jefté, Barak, Gedeón y otros santos patriarcas.

Martes después del 3er domingo de la Transfiguración – Los Doce profetas (menores)

Lunes después del 4º domingo de la Transfiguración – Santos Macabeos: Eleazar, los siete hermanos y su madre Samona.

Jueves después del 2º domingo de la Asunción – Profeta Jeremías.

Martes después del 3er domingo de la Asunción – Los profetas Ezequiel, Esdras [y Zacarías, padre de san Juan Bautista].

Jueves después del 3er domingo de la Asunción – [San Juan Bautista] y memoria del justo Job.

1.2.2. SINAXARIO (*YAYSMAWURKʿ*)

El elenco de santos veterotestamentarios que presentamos a continuación sigue el sinaxario o, según la denominación armenia, *yaysmawurkʿ* ("en este día"), atribuido a Kirakos Arewelts'i, del 1269, según la edición crítica de Bayan para la Patrología Orientalis[1382]. Se trata de uno de los sinaxarios arme-

1382 Erróneamente, el editor lo atribuyó a un monje conocido como Ter Israël, compilador de un antiguo *yaysmawurkʿ* a mediados del s. XII. Cf. *Le Synaxaire arménien de Ter Israël*, ed. G. Bayan (PO 5; Paris 1910) 345-556 (*Navasard*); (PO 6; Paris 1911) 183-387 (*Hori*); (PO 15; Paris 1927) 295-502 (*Sahmi*); (PO 16; Paris 1922) 503-686 (*Tré*); (PO 18; Paris 1924) 687-984 (*Kalotz*); (PO 19; Paris 1926) 983-1044 (*Aratz*); (PO 21; Paris 1930) 1047-1184 (*Méhéki*); 1187-1304 (*Areg*); 1307-1460 (*Ahékan*); 1463-1582 (*Maréri*); 1585-1722 (*Margats*); 1725-1882 (*Hrotits*); 1883-1923 (*jours avéleats*). Recientemente, una nueva versión armena, con traducción inglesa, de este

Ediciones Universidad San Dámaso

nios más difundidos y tiene su comienzo, según el calendario armenio, en el mes de *Navasard*.

14 ago. (4 *Navasard*) – [5] Fiesta y conmemoración del santo profeta Miqueas.

20 ag. (10 *Navasard*) – Fiesta del profeta Samuel.

1 sept. (22 *Navasard*) – Fiesta de Josué hijo de Navé, servidor de Moisés. [7] Conmemoración de Gedeón, el juez adornado de las gracias de Dios.

2 sept. (23 *Navasard*) – [6] Fiesta de los justos sacerdotes de los tiempos antiguos Eleazar y Fineés.

5 sept. (26 *Navasard*) – Conmemoración del profeta Zacarías.

18 sept. (9 *Hori*) – Fiesta del profeta Moisés, el que habla con Dios, y de su hermano el sacerdote Aarón (o bien: Conmemoración del descenso de Dios sobre el Sinaí al son de trompetas. Y descanso de Aarón el primer sumo sacerdote. Conmemoración de su hermano el grande y primer profeta).

22 sept. (13 *Hori*) – Fiesta del santo profeta Jonás.

17 oct. (8 *Sahmi*) – Fiesta del profeta Oseas.

19 oct. (10 *Sahmi*) – Fiesta del profeta Joel.

19 nov. (11 *Tré*) – Fiesta del profeta Abdías.

1 dic. (23 *Tré*) – Fiesta del profeta Nahum.

2 dic. (24 *Tré*) – [2] Fiesta del profeta Sofonías.

3 dic. (25 *Tré*) – Fiesta del profeta Habacuc.

16 dic. (8 *Kalotz*) – Conmemoración del santo profeta Ageo.

17 dic. (9 *Kalotz*) – Conmemoración del profeta Daniel y de los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael.

---

yaysmawurk' ha comenzado a publicarse en 12 tomos, comenzando por el mes de enero. Hasta el momento han aparecido los cuatro primeros meses. Cf. G. G. MATHEWS (ed.), *On this Day. The Armenian Church Synaxarion* I-IV (Eastern Christian Texts; Provo 2014-2017).

Ediciones Universidad San Dámaso

25 dic. (17 *Kalotz*) – Fiesta del profeta David y de Santiago, el hermano del Señor.

26 dic. (18 *Kalotz*) – Conmemoración [de María, la Madre de Dios, y] de los primeros patriarcas: Adán, Abel, Set, Enoc, Noé, Melquisedec, Abraham, Isaac, Jacob, José, Judá y los Doce patriarcas, Job, Moisés, Baraquías, Jefté, Sansón, Débora, David, Ezequiel, Oseas y los otros profetas, Zorobabel, Matatías, Josué, Judá y los otros Macabeos, Josedec y todos los justos que vivieron bajo la Ley y antes de la Ley.

17 ene. (10 *Aratz*) – [2] Fiesta de los primeros patriarcas Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón, Josué y Samuel.

6 feb. (30 *Aratz*) – [2] Fiesta del profeta Natán.

8 feb. (2 *Méhéki*) – Fiesta del santo profeta Zacarías.

2 mar. (24 *Méhéki*) – Fiesta del profeta Amós.

13 mar. (5 *Areg*) – Fiesta de los santos profetas Ezequiel y Esdras.

25 mar. (17 *Areg*) – Conmemoración de Melquisedec, el primer sacerdote.

1 may. (24 *Ahékan*) – Fiesta del profeta Jeremías.

6 may. (29 *Ahékan*) – Conmemoración de Job, el justo.

9 may. (2 *Mahéri*) – Fiesta del profeta Isaías.

16 may. (9 *Mahéri*) – Conmemoración de Zacarías, uno de los doce.

17 jun. (11 *Margats*) – Fiesta del profeta Eliseo.

1 jul. (23 *Margats*) – [4] Conmemoración y translación a la montaña de Hor de san Aarón, primer sumo sacerdote de Dios.

2 jul. (24 *Margats*) – Fiesta del Tabernáculo de Dios que construyó Moisés.

6 jul. (30 *Margats*) – Fiesta del profeta Isaías.

20 jul. (14 *Hrotits*) – Ascensión del profeta Elías en un carro de fuego.

21 jul. (15 *Hrotits*) – [2] Conmemoración del sacerdote y profeta Ezequiel.

1 ago. (26 *Hrotits*) – [2] Conmemoración de los santos Macabeos: del sacerdote Eleazar, de santa Shamouné y de sus siete hijos.

Ediciones Universidad San Dámaso

1.3. TRADICIÓN ALEJANDRINA

1.3.1. SINAXARIO Y CALENDARIO DE LA IGLESIA COPTA-ORTODOXA

En el calendario de la Iglesia Copta, siempre y cuando no coincida una fiesta propia del ciclo temporal, cada día del año se hace memoria de un santo, introduciendo elementos particulares de esa conmemoración tanto en las lecturas de la misa como en el Oficio.

La siguiente lista sigue el sinaxario copto, que comienza en el mes de *Tūt*, indicando con una cruz (+) aquellos santos que aparecen a su vez en el calendario[1383].

11 sept. (1 *Tūt*) – [2] Job, justo[1384].
14 sept. (4 *Tūt*) – (*En calendario*: Josué, hijo de Nun).
16 sept. (6 *Tūt*) – (+) Profeta Isaías.
18 sept. (8 *Tūt*) – [2] Profeta Moisés.
5 oct. (25 *Tūt*) – (+) Profeta Jonás.
16 oct. (6 *Babah*) – (+) Ana, profetisa, madre de Samuel.
31 oct. (21 *Babah*) – (+) [3] Profeta Joel.
20 nov. (11 *Hatūr*) – [3] Profeta Eliseo[1385].
23 nov. (14 *Hatūr*) – [2] Ananías, Azarías y Misael[1386].
14 dic. (5 *Kīhak*) – (+) Profeta Nahum.
25 dic. (16 *Kīhak*) – Gedeón, uno de los jueces de Israel.
29 dic. (20 *Kīhak*) – (+) Profeta Ageo.
1 ene. (23 *Kīhak*) – (+) David, profeta y rey.

1383 Cf. *Synaxarium Alexandrinum*, ed. I. Forget (CSCO 47-49.67.78.90 – Scriptores Arabici series III 18-19; Parisiis – Romae – Lovanii 1905-1926); *Coptic Synaxarium. Lives of Saints* ([s.l.] 2006); M. de Fenoyl, *Le sanctoral copte* (Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 15; Beyrouth 1960).

1384 En la edición del antiguo *Synaxarium Alexandrinum*. En *Coptic Synaxarium* no aparece.

1385 En la edición del antiguo *Synaxarium Alexandrinum*. En *Coptic Synaxarium* no aparece.

1386 En la edición del antiguo *Synaxarium Alexandrinum*. En *Coptic Synaxarium* no aparece.

Ediciones Universidad San Dámaso

14 ene. (6 *Ṭūbah*) – [2] Ascensión del profeta Elías el Tesbita.

16 ene. (8 *Ṭūbah*) – [5] Profeta Malaquías[1387].

23 ene. (15 *Ṭūbah*) – (+) Profeta Abdías.

22 feb. (15 *ʿAmšīr*) – Profeta Zacarías.

5 mar. (26 *ʿAmšīr*) – (+) Profeta Oseas.

1 abr. (23 *Barmahāt*) – (+) Profeta Daniel.

8 abr. (30 *Barmahāt*) – [3] Sansón, uno de los jueces de Israel.

9 abr. (1 *Barmūdah*) – [3] Aarón, sacerdote.

13 abr. (5 *Barmūdah*) – (+) Profeta Ezequiel.

10 may. (2 *Bašons*) – Justo Job.

13 may. (5 *Bašons*) – (+) Profeta Jeremías.

18 may. (10 *Bašons*) – (+) Ananías, Azarías y Misael.

1 jun. (24 *Bašons*) – [2] Profeta Habacuc.

9 jun. (2 *Bawūnah*) – Aparición de los cuerpos [de Juan Bautista y] del profeta Eliseo[1388].

16 jun. (9 *Bawūnah*) – (+) Profeta Samuel.

27 jun. (20 *Bawūnah*) – (+) Profeta Eliseo.

3 jul. (26 *Bawūnah*) – (+) Josué, hijo de Nun, profeta.

10 ago. (4 *Mesrī*) – (+) Ezequías, rey.

14 ago. (8 *Mesrī*) – Martirio del anciano Eleazar, Salomi y sus siete hijos.

28 ago. (22 *Mesrī*) – (+) Profeta Miqueas.

3 sept. (28 *Mesrī*) – (+) Fiesta de los santos Patriarcas Abraham, Isaac y Jacob.

5 sept. (30 *Mesrī*) – (+) Profeta Malaquías.

10 sept. (5 *Nasi*) – [2] Profeta Amós.

1387 En la edición del antiguo *Synaxarium Alexandrinum*. En *Coptic Synaxarium* no aparece.

1388 En la edición del antiguo *Synaxarium Alexandrinum*. En *Coptic Synaxarium* no aparece.

Ediciones Universidad San Dámaso

1.3.2. SINAXARIO Y CALENDARIO DE LA IGLESIA ETIÓPICA O ABISINIA

El año litúrgico de la Iglesia Etiópica está dividido en muchos periodos de una corta duración. Comienzan y terminan con una fiesta del Señor, de la Madre de Dios o de algún santo. Además, hay determinadas conmemoraciones del Señor, de la Virgen o algunos santos que se repiten cada mes del calendario[1389]. Es el caso de la conmemoración de Abraham, Isaac y Jacob. Indicamos, junto a los nombres recogidos en el sinaxario, aquellos santos incluidos en el calendario (+).

11 sept. (1 *Maskaram*)[1390] – (+) [2] Job.

14 sept. (4 *Maskaram*) – (+) [3] Josué, hijo de Navé.

16 sept. (6 *Maskaram*) – (+) [1] Profeta Isaías.

18 sept. (8 *Maskaram*) – (+) [2] Justo Moisés, el profeta jefe de los profetas.

20 sept. (10 *Maskaram*) – (+) [2] Judit.

26 sept. (16 *Maskaram*) – (+) [2] Tobit.

5 oct. (25 *Maskaram*) – (+) [1] Profeta Jonás.

8 oct. (28 *Maskaram*) – (+) [2] Abraham, Isaac y Jacob.

16 oct. (6 *Ṭeqemt*)[1391] – (+) [1] Ana, la profetisa, madre de Samuel; (+) [4] profeta Habacuc; [8] Enós, hijo de Set (cf. Gn 5,6-11).

27 oct. (17 *Ṭeqemt*) – [3] Nacimiento de Ana, madre de Samuel.

30 oct. (20 *Ṭeqemt*) – (+) [2] Profeta Oseas.

31 oct. (21 *Ṭeqemt*) – (+) [3] Profeta Joel.

7 nov. (28 *Ṭeqemt*) – [4] Jafet, hijo de Noé (cf Gn 5,32); (+) [6] Abraham, Isaac y Jaboc.

1389 Cf. *The Ethiopian Rite Missal. English Language Edition. For Weekday Celebrations of the Eucharist with Seven Anaphora* (Addis Ababa 2002); M. da Leonesa, *Cronologia e Calendario etiopico* (Tivoli 1934); Nin, *Las liturgias orientales*, 64-67.

1390 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: cf. *Le synaxaire éthiopien. Mois de maskaram*, ed. G. Colin (PO 43/3; Turnhout 1986) 323-512.

1391 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien. Mois de ṭeqemt*, ed. G. Colin (PO 44/1; Turnhout 1987) 1-167.

Ediciones Universidad San Dámaso

2 dic. (23 *Ḥedār*)[1392] – (+) [2] Profeta Abdías.

7 dic. (28 *Ḥedār*) – (+) [3] Abraham, Isaac y Jaboc.

10 dic. (1 *Taḥšaš*)[1393] – [7] Betsabé, madre del rey Salomón; (+) [8] vocación del profeta Elías; [9] (+) muerte de Nabot, el jezraelita (cf. 1R 21,1-16).

11 dic. (2 *Taḥšaš*) – (+) [3] Los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael.

14 dic. (5 *Taḥšaš*) – (+) [1] Profeta Nahum.

25 dic. (16 *Taḥšaš*) – (+) [3] Gedeón, uno de los jueces de los hijos de Israel.

29 dic. (20 *Taḥšaš*) – (+) [1] Profeta Ageo.

1 ene. (23 *Taḥšaš*) – (+) [2] David, rey, profeta, justo.

2 ene. (24 *Taḥšaš*) – (+) [3] Ester, la justa.

3 ene. (25 *Taḥšaš*) – (+) [2] Los cinco Macabeos [*sic*] (*en calendario*: los hermanos Macabeos).

6 ene. (28 *Taḥšaš*) – [3] Abraham, Isaac y Jacob.

7 ene. (29 *Taḥšaš*) – (+) [2] Josué.

10 ene. (2 *Ṭerr*)[1394] – (+) [1] Abel, el justo.

14 ene. (6 *Ṭerr*) – [2] Noé; [3] Elevación del profeta Elías al cielo.

16 ene. (8 *Ṭerr*) – (+) [4] Profeta Malaquías.

20 ene. (12 *Ṭerr*) – [5] Nacimiento de Jacob, hijo de Isaac.

23 ene. (15 *Ṭerr*) – (+) [1] Profeta Abdías.

4 feb. (27 *Ṭerr*) – (+) [4] Ascensión de Henoc.

5 feb. (28 *Ṭerr*) – (*En calendario*: Abraham, Isaac y Jacob).

1392 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien. Mois de ḥedār*, ed. G. Colin (PO 44/3; Turnhout 1988) 237-413.

1393 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien* IV. *Mois de tahschach*, ed. S. Grébaut (PO 15/5;Paris 1926) 543-798; *Le synaxaire éthiopien* IV. *Mois de tahschach*, ed. S. Grébaut – G. Nollet (PO 26/1; Paris 1945) 1-113.

1394 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien. Mois de ṭerr*, ed. G. Colin (PO 45/1; Turnhout 1990) 1-252.

Ediciones Universidad San Dámaso

22 feb. (15 *Yakkātit*)[1395] – (+) [1] Profeta Zacarías.

24 feb. (17 *Yakkātit*) – (*En calendario*: Muerte de Moisés).

5 mar. (26 *Yakkātit*) – (+) [1] Profeta Oseas.

7 mar. (28 *Yakkātit*) – (*En calendario*: Abraham, Isaac y Jacob).

10 mar. (1 *Maggābit*)[1396] – (+) [3] Matusalén, hijo de Henoc (cf. Gn 5,21.25-27).

21 mar. (12 *Maggābit*) – [2] Dios envía a Miguel a Balaam, el mago.

30 mar. (21 *Maggābit*) – [3] Lamec, hijo de Matusalén y padre de Noé (cf. Gn 5,25-31).

1 abr. (23 *Maggābit*) – (+) [1] Profeta Daniel.

6 abr. (28 *Maggābit*) – (+) [2] Abraham, Isaac y Jacob.

8 abr. (30 *Maggābit*) – (+) [2] Sansón, uno de los jueces de los hijos de Israel.

9 abr. (1 *Miyāzyā*)[1397] – (+) [2] Aarón, sacerdote.

10 abr. (2 *Miyāzyā*) – [3] Mahalalel, hijo de Quenán y padre de Yéred (cf. Gn 5,12-17); (*en calendario*: Creación de la luz).

11 abr. (3 *Miyāzyā*) – (*En calendario*: Creación de los animales y las aves).

12 abr. (4 *Miyāzyā*) – (*En calendario*: Creación de Adán y Eva).

13 abr. (5 *Miyāzyā*) – (+) [1] Profeta Ezequiel; (*en calendario*: Primer *Sabbath*).

14 abr. (6 *Miyāzyā*) – (+) [3] Muerte de Adán y Eva; [4] nacimiento de Noé; [5] nacimiento del rey David.

6 may. (28 *Miyāzyā*) – [3] Abraham, Isaac y Jacob.

1395 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien. Mois de yakkātit*, ed. G. Colin (PO 45/3; Turnhout 1992) 449-612.

1396 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien. Mois de maggābit*, ed. G. Colin (PO 46/3; Turnhout 1994) 301-474.

1397 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien. Mois de miyāzyā*, ed. G. Colin (PO 46/4; Turnhout 1995) 485-600.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 468 20/05/19 20:20

10 may. (2 *Genbot*)[1398] – (+) [1] Job, justo.

13 may. (5 *Genbot*) – (+) [1] Profeta Jeremías.

18 may. (10 *Genbot*) – (+) [1] Los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael.

20 may. (12 *Genbot*) – [6] Yéred, hijo de Mahalalel y padre de Henoc (cf. Gn 5,15-20).

29 may. (21 *Genbot*) – (+) [4] Profeta Amós.

1 jun. (24 *Genbot*) – (+) [2] Profeta Habacuc; [4] Eleazar, sacerdote e hijo de Aarón.

5 jun. (28 *Genbot*) – [2] Abraham, Isaac y Jacob.

8 jun. (1 *Sanē*)[1399] – (+) [2] José, justo, hijo de Jacob.

9 jun. (2 *Sanē*) – (+) [1] Aparición de los cuerpos de [san Juan Bautista y] el profeta Eliseo.

16 jun. (9 *Sanē*) – (+) [1] Profeta Samuel.

27 jun. (20 *Sanē*) – (+) [1] Profeta Eliseo.

30 jun. (23 *Sanē*) – (+) [1] Salomón, rey, hijo de David.

3 jul. (26 *Sanē*) – (+) [2] Josué, hijo de Nun.

11 jul. (4 *Ḥamlē*)[1400] – (+) [2] Profeta Sofonías; [3] los 12 profetas menores.

13 jul. (6 *Ḥamlē*) – (+) [1] Esdras, el escriba.

14 jul. (7 *Ḥamlē*) – (+) [3] Hospitalidad de Abraham a la Santa Trinidad.

24 jul. (17 *Ḥamlē*) – (+) [3] Salida de Jonás de la ballena.

31 jul. (24 *Ḥamlē*) – [6] Ascensión al cielo de Henoc.

2 ago. (26 *Ḥamlē*) – [3] José, justo, hijo de Jacob.

3 ago. (27 *Ḥamlē*) – (+) [2] Visión de Ezequiel (cf. Ez 1).

4 ago. (28 *Ḥamlē*) – [3] Abraham, Isaac y Jacob.

1398 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien. Mois de genbot*, ed. G. Colin (PO 47/3; Turnhout 1997) 197-368.

1399 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien* I. *Mois de sâne*, ed. I. Guidi (PO 1/5 Paris 1907) 519-705.

1400 La edición del texto del sinaxario para este mes, en: *Le synaxaire éthiopien* II. *Mois de hamlê*, ed. I. Guidi (PO 7/3; Paris – Fribourg-en-Brisgau 1911) 207-456.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 469 20/05/19 20:20

10 ago. (4 *Naḥasē*)[1401] – (+) [1] Ezequías, rey.

13 ago. (7 *Naḥasē*) – (+) [4] Nacimiento de José, hijo de Raquel; [6] Eleazar, sacerdote.

14 ago. (8 *Naḥasē*) – (+) [1] Los nueve santos Mártires [Macabeos].

19 ago. (13 *Naḥasē*) – (+) [3] Nacimiento de Moisés.

28 ago. (22 *Naḥasē*) – (+) [1] Profeta Miqueas.

30 ago. (24 *Naḥasē*) – [4] Isaac acepta ser sacrificado por Abraham.

1 sept. (26 *Naḥasē*) – (+) [4] Sara, esposa de Abraham.

2 sept. (27 *Naḥasē*) – (+) [2] Vocación del profeta Samuel.

3 sept. (28 *Naḥasē*) – (+) [1] Fiesta de los santos patriarcas Abraham, Isaac y Jacob.

5 sept. (30 *Naḥasē*) – (+) [1] Profeta Malaquías.

8 sept. (3 *Paguemēn*) – (+) [4] Melquisedec, sacerdote del Dios Altísimo.

10 sept. (5 *Paguemēn*) – (+) [2] Profeta Amós.

1.4. TRADICIÓN SIRO-ORIENTAL

El año litúrgico siro-oriental[1402] presenta un esquema compuesto por nueve periodos formados por un determinado número de semanas[1403]. La articulación de estos tiempos litúrgicos se organiza, en la práctica, en torno a

1401 La edición del texto del sinaxario para este mes y los 5 ó 6 días de *Paguemēn*, que completan el calendario etiópico, en: *Le synaxaire éthiopien* III. *Mois de nahasê et pâguemên*, ed. I. Guidi – S. Grébaut (PO 9/4; Paris – Fribourg-en-Brisgau 1913) 237-487.

1402 Cf. I.-H. Dalmais, "Mémoire et vénération des saints dans les Églises de traditions syriennes", en: Triacca – Pistoia, *Saints et sainteté dans la liturgie*, 79-91; Nin, *Las liturgias orientales*, 113-127; J. Moolan, *Liturgical Year: Syro-Malabar Church* (Oriental Institute of Religious Studies India; Vadavathoor, Kottayam 2014).

1403 En esta configuración del año litúrgico, excepto el primer y el último periodo, de cuatro semanas cada uno, los diversos periodos siguen (idealmente) ciclos "pentecostales", es decir, un ritmo septenario de semanas. En realidad, sólo los periodos del Gran Ayuno (Cuaresma), Pascua y Apóstoles lo cumplen. Cf. Moolan, *Liturgical Year*, 99-100.

Ediciones Universidad San Dámaso

cuatro fiestas del Señor: Natividad (25 dic.), Epifanía (6 ene.), Pascua de Resurrección y la Exaltación de la Cruz (14 sept.). Los nueve periodos son los siguientes:

1. *Subara-Yalda* (Anunciación-Natividad): 4 domingos anteriores a Navidad y los que siguen hasta Epifanía.
2. *Denha* (Epifanía): de 4 a 9 semanas.
3. *Sauma Rabba* (Gran Ayuno): 7 semanas de ayuno en preparación de la Pascua.
4. *Qyamta* (Resurrección): 7 semanas hasta Pentecostés.
5. *Shilhe* (Apóstoles): 7 semanas a partir de Pentecostés.
6. *Qayta* (verano): 7 o menos semanas.
7. *Eliyya-Sliba* (Elías-Cruz): 7 o menos semanas.
8. *Mushe* (Moisés): 7 o menos semanas.
9. *Qudash Edta* (Dedicación de la Iglesia): 4 semanas.

En este cuadro litúrgico, la conmemoración de los santos ha encontrado un lugar bastante restringido, en comparación con otras tradiciones litúrgicas. Además, ésta generalmente tiene lugar los viernes, probablemente porque los primeros santos venerados fueron los mártires que se asociaron a la Pasión de Cristo con la ofrenda de sus vidas.

Cabe destacar que dos de los periodos del año están dedicados a Elías y Moisés, santos del Antiguo Testamento, testigos de la Transfiguración, fiesta principal del periodo precedente (*Qayta*-verano).

1.4.1. CALENDARIO DE LA IGLESIA CALDEA[1404]

Fiesta fija del Calendario:

1 may. – Conmemoración de santa Simoni y sus hijos (cf. 2M 7).

Fiesta móvil:

7º viernes del periodo de *Eliyya* (Elías): Profeta Elías.

1404 Cf. D. Dahane, *Liturgie de la Sainte Messe selon le rite chaldéen* (Paris 1937) 29-33.

Ediciones Universidad San Dámaso

1.4.2. CALENDARIO DE LA IGLESIA SIRO-MALABAR[1405]

5º viernes del periodo de *Qayta* (verano): Santa Simoni y sus siete hijos.

1er viernes del perido de *Eliyya-Sliba* (Elías-Cruz): Patriarcas.

Último viernes del periodo de *Eliyya-Sliba* (Elías-Cruz): Profeta Elías.

1.5. TRADICIÓN SIRO-OCCIDENTAL O ANTIOQUENA

1.5.1. SINAXARIO SIRO-OCCIDENTAL

Presentamos los santos veterotestamentarios que figuran en dos menologios[1406] tomados de sendos breviarios siríacos provenientes de la ciudad siria de Alepo. Se trata del ms. *syr.* Vaticano LXIX y del ms. *syr.* 146 de París, de los siglos XVI y XVII, respectivamente. Si bien fundamentalmente son coincidentes, indicaremos entre paréntesis ( ) los nombres que sólo aparecen reproducidos en uno de ellos[1407].

Aunque actualmente el calendario comienza con el 1 de enero (mes de *Conoun II*), los antiguos calendarios siro-occidentales dan inicio el 1 de octubre (mes de *Tišrîn I*).

20 oct. – Profeta Joel.

9 nov. – [2] Profeta Eliseo.

10 nov. – [2] Profeta Samuel.

16 nov. – [2] Profeta Daniel.

19 nov. – [2] Profeta Abdías.

1 dic. – [2] Profeta Nahum.

2 dic. – Profeta Habacuc.

1405 Cf. Sacra Congretatio Pro Ecclesia Orientali, *Ordo celebrationis "Quddaša" iuxta usum Ecclesia Syro-Malabarensis* (Romae 1958) 42-48. 63-70; Moolan, *Liturgical Year*, 111-115.

1406 Como el sinaxario, el menologio recoge el recuerdo de las vidas de los santos, agrupados según la sucesión de sus fiestas, pero de modo más desarrollado que aquél. Cf. J. Noret, "Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d'une terminologie": *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 21-24.

1407 La edición, en: cf. F. Nau (ed.), *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* VI. *Deux ménologes jacobites d'Alep* (PO 10/1; Paris – Fribourg-en-Brisgau 1915) 57-87.

Ediciones Universidad San Dámaso

3 dic. – Profeta Sofonías.
12 dic. – (Ananías, Azarías y Misael).
16 dic. – Profeta Ageo.
28 dic. – [2] David, rey.
3 ene. – Profeta Malaquías.
8 feb. – [2] (Profeta Zacarías).
21 mar. – (Profeta Daniel).
31 mar. – (Muerte del profeta Ezequiel).
3 abr. – Fiesta del profeta san Elías.
1 may.– Profeta Jeremías.
5 may. – Profeta Daniel.
6 may. – Job, santo y justo.
27 may. – (Hallazgo de los cuerpos de Juan Bautista y de Eliseo).
1 jun. – (Los tres jóvenes de la casa de Ananías).
14 jun. – Profeta Eliseo.
15 jun. – [2] Profeta Amós.
20 jun. – (Josué, profeta, hijo de Nun).
9 jul. – [2] (Los tres jóvenes Ananías, Azarías y Misael).
20 jul. – Profeta Elías.
21 jul. – [2] Profeta Ezequiel.
28 jul. – (Ezequías, rey justo, hijo de Acaz).
1 ago. – Samoni y sus siete hijos. Eleazar.
5 ago. – (Memoria de Moisés, príncipe de los profetas).
10 ago. – Profeta Miqueas.
14 ago. – (Muerte del profeta Miqueas).
19 ago. – Los santos profetas, en general.
20 ago. – Profeta Samuel.
21 ago. – Los Padres Abraham, Isaac y Jacob.
28 ago. – [3] (Profeta Amós).
29 ago. – [2] Muerte de nuestro padre Adán.
3 sept. – [2] (Profeta Isaías).

Ediciones Universidad San Dámaso

1.5.2. CALENDARIO DE LA IGLESIA MARONITA

La Iglesia Maronita es de tradición antioquena o siro-occidental y fiel a la sede de Roma. Su último calendario oficial, publicado con el consentimiento y bajo la autoridad competente, es el de la edición del Misal Maronita de 1888, reeditado en 1908 y en 1960[1408]. En el santoral encontramos las siguientes conmemoraciones[1409]:

3 ene. – Malaquías, profeta.

8 feb. – Zacarías, profeta, hijo de Yehoyadá (cf. 2Cr 24,20-22).

1 may. – Jeremías, profeta.

9 may. – Isaías, profeta.

14 jun. – Eliseo, profeta.

17 jun. – Amós, profeta.

1 jul. – [2] Aarón, hermano de Moisés.

13 jul. – [2] Joel, profeta.

20 jul. – Elías, profeta.

1 ago. – Samouni y sus hijos. Eleazar, el anciano.

3 ago. – David, profeta.

2 sept. – [2] Josué, hijo de Nun.

4 sept. – [2] Moisés, profeta.

1 dic. – [2] Nahum, profeta.

3 dic. – Sofonías y Abdías, profetas.

17 dic. – Los tres jóvenes.

18 dic. – Daniel, profeta.

Ediciones Universidad San Damaso

1408 Cf. H. MATTAR, "Le calendrier maronite": *Orientalia Christiana Periodica* 64 (1998) 156.

1409 Cf. M. HAYEK, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques* (Paris 1964) 119-127.

2. TABLAS SINÓPTICAS DE FORMULARIOS Y MARTIROLOGIOS

2.1. SINOPSIS CON FORMULARIOS DE LOS *PROPRIA* DE LA DIÓCESIS PATRIARCAL DE JERUSALÉN DE 1935 Y 1977

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
San Isaías (9 de julio) *Oratio*: Domine Jesu, Rex Prophetarum, qui, per os santi Isaiae Prophetae, incarnationem, vitam, mortem et gloriam tuam praedixisti; da nobis, eo intercedente, ut nos famulos tuos haec sacranda mysteria ad gaudia aeterna perducant. Qui vivis.	**San Isaías** (9 de mayo) *Collecta*: Deus, misericordiarum Pater, qui per os sancti Isaiae, prophetae, vitam, mortem et gloriam Unigeniti tui, Salvatoris nostri, praedixisti; concede, propitius: ut haec salutis nostrae mysteria iugiter recolentes, ad aeterna gaudia pervenire mereamur. Per Dominum.
Secreta: Effunde super nos, Domine Deus, Spiritus Sancti sacrum Septenarium, ut gratiae tuae munere ditati, tibi digne et laudabiliter serviamus. Per Dominum… ejusdem Spiritus…	*Super oblata*: Effunde super nos, Domine, Spiritus Sancti sacrum septenarium, ut gratiae tuae munere ditati, ad sacra mysteria celebranda dignius accedamus. Per Christum.
Postcommunio: Hausimus, Domine misericors, gaudentes de fontibus Salvatoris; fac, ut nobis fiant salientes in vitam aeternam. Per eundem Dominum.	*Post communionem*: Hausimus, misericors Deus, gaudentes de fontibus Salvatoris: fac ut nobis fiant et mortales vitae subsidia et perpetuae pignora felicitatis. Per Christum.

Ediciones Universidad San Dámaso

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
San Eliseo (14 de junio) *Oratio*: Omnipotens sempiterne Deus, qui in electis Prophetis tuis mirabilis praedicaris; praesta, quaesumus: ut sicut Eliae spiritum in Propheta tuo Eliseo complevisti, ita in nobis Spiritus Sancti gratiam ad virtutum opera exercenda multiplicare digneris. Per Dominum… in unitate ejusdem…	**San Eliseo** (14 de junio) *Collecta*: Deus, qui prophetam Elisaeum in Eliae spiritum succedere voluisti, concede propitius, ut per dona Spiritus tui ad sanctitatem tendere valeamus. Per Dominum.
Secreta: Hostias tibi, Domine, laudis offerimus, suppliciter deprecantes; ut easdem, pro nobis prophetico interviniente suffragio, et placatus accipias, et ad salutem nostram provenire concedas. Per Dominum.	*Super oblata*: Hostias tibi, Domine, laudis offerimus, suppliciter deprecantes, ut easdem, pro nobis prophetico interviniente suffragio, et placatus accipias et ad salutem nostram provenire concedas. Per Christum.
Postcommunio: Purificet nos semper tui perceptio sacramenti, et, intercessione beati Elisaei prophetae tui, mereamur gaudiis caelestibus abundare. Per Dominum.	*Post communionem*: Purificet nos semper tui perceptio sacramenti, et intercessione beati Elisaei prophetae tui, mereamur gaudiis caelestibus abundare. Per Christum.

Ediciones Universidad San Dámaso

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
San Elías (20 de julio) *Oratio*: Praesta, quaesumus, omnipotens Deus: ut, qui beatum Eliam, Prophetam tuum, igneo curru mirabiliter elevatum ese credimus; eodem interviniente ad caelestia sublevemur, et Sanctorum touorum consortio gaudeamus. Per Dominum nostrum.	**San Elías** (20 de julio) *Collecta*: Omnipotens sempiterne Deus, qui beato Eliae, prophetae tuo ante faciem tuam vivere eumque zelo gloriae tuae zelare tribuisti, concede famulis tuis, ut, faciem tuam semper inquirientes, dilectionis tuae testes fieri mereamur. Per Dominum.
Secreta: Offerimus tibi, Domine, hostiam laudis in honorem sancti Eliae, Prophetae tui: et sicut tu holocausto illius adfuisti, ita sacrificium nostrum acceptare digneris; ut per illud ad aeternam pervenire mereamur laetitiam. Per Dominum.	*Super oblata*: Munera Ecclesiae tuae, quaesumus, Domine, propicius respice, et qui sacrificio Eliae prophetae mirabiliter affuisti, hostias quoque nostras suscipere digneris. Per Christum.
	Prefatio: […] Ad te Deum vivum et verum confitendum electos prophetas suscitasti, qui populum tuum erudirent in exspectatione salutis. Eos inter Eliam Thesbitem divina amiticia decorasti, ut, zelo gloriae tuae zelatus, omnipotentiam et misericordiam tuam manifestaret. Ipsum quoque inter transfigurationis testes Christo adstare voluisti, ut Filii tui glorioso gauderet aspectu qui tui in conspectu semper ambulavit. […]
Postcommunio: Deus, qui per sanctum Angelum beato Eliae, Prophetae tuo, cibum et potum tribuisti: ipso interveniente concede; ut, quae de caelesti mensa percepimus, sinceris mentibus illibata servemus. Per Dominum.	*Post communionem*: In mensa Filii tui, Domine, cibo potuque angelico roboratis, concede: ut, te per fidem semper inquirentes, in monte gloriae perenni tuo fruamur aspectu. Per Christum.

Ediciones Universidad San Dámaso

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
San Jeremías (11 de mayo) *Oratio*: Omnipotens sempiterne Deus, confidentibus tibi famulis tui, intercedente beato Jeremia Propheta, pro tua pietate relaxa peccata; ut non amplius eis noceat conscientiae reatus ad poenam, quam indulgentia tuae propitiationis prosit ad veniam. Per Dominum.	**San Jeremías** (21 de julio) *Collecta*: Deus, qui populum tuum per os Ieremiae prophetae, ad paenitentiam misericorditer vocasti, ab omnibus nos propitius absolve peccatis, ut, quod nostris offensionibus promeremur, tua indulgentia repellatur. Per Dominum.
Secreta: Praesta, quaesumus, omnipotens et misericors Deus; ut haec salutaris oblatio, deprecatione beati Jeremiae Prophetae, famulos tuos et a propriis reatibus indesinenter expediat, et ab omnibus tueatur adversis. Per Dominum.	*Super oblata*: Praesta, quaesumus, omnipotens et misericors Deus, ut haec salutaris oblatio, deprecatione beati Ieremiae Prophetae, famulos tuos et a propriis reatibus indesinenter expediat, et ab omnibus tueatur adversis. Per Christum.
Postcommunio: Omnipotens et misericors Deus, qui omnem animam poenitentem, et confidentem tibi, magis vis emendare quam perdere; respice, per intercessionem beati Jeremiae Prophetae tui, super nos famulos tuos, et per haec sancta sacramenta quae sumpsimus, averte a nobis iram indignationis tuae, et omnia peccata nostra dimitte. Per Dominum.	*Post communionem*: Deus qui per hunc panem vitae a peccati vinculo famulos tuos liberasti, eorum etiam corda miserans sic attrahe, ut numquam a te separari permittas, quos in caritate perpetua dilexisti. Per Christum.

Ediciones Universidad San Dámaso

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
	Santos Macabeos (3 de agosto) *Collecta*: Fraterna nos, Domine, Martyrum tuorum corona laetificet, quae et fidei nostrae praebeat incrementa virtutum, et multiplici nos suffragio consoletur. Per Dominum. *Super oblata*: Mysteria tua, Domine, pro sanctorum Martyrum tuorum honore devota mente tractemus: quibus et praesidium nobis crescat et gaudium. Per Christum. *Post communionem*: Praesta, quaesumus, omnipotens Deus: ut quorum memoriam sacramenti participatione recolimus, fidem quoque proficiendo sectemur. Per Christum.
San Moisés y conmemoración de **San Aarón** (4 de septiembre) *Oratio*: Omnipotens et misericors Deus, qui ad educendum populum tuum de servitute Aegypti Sanctum Moisen elegisti, eique legem tuam sanctam vulgandam credidisti; fac nos ejus intercessione, ita legis qua Unigenito Filio tuo adimpleta est, praecepta servare; ut a daemonis servitute semper liberi, ab Aegypto hujus saeculi in promissam electis tuis perpetuae beatitudinis terram migrare mereamur. Per eundem Dominum.	

Ediciones Universidad San Dámaso

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
San Moisés y conmemoración de **San Aarón** (4 de septiembre) *Collecta (commemoratio)*: Deus, qui Moysi famulo tuo mandatum dedisti, ut Aaron fratrem suum per infusionem sacri olei constitueret sacerdotem; concede nobis famulis tuis; ut per unctionem gratiae tuae in visceribus nostris Spiritus sanctitatis innovetur. (Per Dominum… ejusdem Spiritus.)	**San Moisés** (4 de septiembre) *Collecta*: Domine, qui per Moysem eduxisti populum tuum de terra captivitatis, eique sanctam legem tuam tradidisti, fac nos, quaesumus, a peccati servitute liberatos, ita tuis inhaerere mandatis, ut ad patriam perveniamus aeternam. Per Dominum.
Secreta: Deus, qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificio perfectione sanxisti; accipe sacrificium a devotis tibi famulis, et sanctifica; ut, quod singuli obtulerunt ad majestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem. Per Dominum.	*Super oblata*: Suscipe munera, Domine, in beati Moysis commemoratione delata, ut fidelium tuorum oblatio in Eius sacrificium transeat qui novum aeternumque Testamentum suo sanguine consecravit. Qui vivit.
Secreta (commemoratio): Domine, Deus noster, qui beatum Aaron in typum passionis Dimini nostri Jesu Christi, sacerdotem legalem consecrasti; praesta, quaesumus, nobis ut agnoscamus quod agimus et imitemur quod tractamus; quatenus mortis dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra nostra a vitiis et concupiscentiis procuremus. (Per eundem.)	
Postcommunio: Deus, qui populum tuum per quadraginta annos in deserto manna cibasti, et in terram repromissionis introduxisti; praesta, ut famuli tui ex hoc caelesti convivio promissiones tuas, quae omne desiderium superant, consequantur. Per Dominum.	

Ediciones Universidad San Dámaso

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
San Moisés y conmemoración de **San Aarón** (4 de septiembre) *Postcommunio (commemoratio)*: Majestatem tuam supplices exoramus, ut qui per Aaronem Sacerdotem tuum manna in foederis arca reponere praecipisti; ita nos pane caelesti refecti nutriamur ad vitam aeternam. (Per Dominum.)	**San Moisés** (4 de septiembre) *Post communionem*: Deus, qui populum tuum per quadraginta annos in deserto manna cibasti, et in terram promissam introduxisti, praesta nobis famulis tuos, ut hoc caeleste convivium, sit nobis vitae praesentis auxilium pariter ac futurae. Per Christum.
San Abraham (9 de octubre) *Oratio*: Deus, qui in praemium fidei Filium tuum Unigenitum ex semine Abrahae mundo nasci promisisti; concede propitius: ut fide, quam in baptismo suscepimus, in nobis usque ad mortem per caritatem operante, caelo nasci mereamur. Per eundem Dominum. *Secreta*: Deus qui proprio Filio tuo Unigenito non pepercisti, sed illum pro nobis omnibus tradidisti, concede famulis tuis per oblationem patriarchae nostri Abrahae, ut hoc sacrificium devotioni nostrae proficiat et saluti. Per eundem Dominum. *Postcommunio*: Deus, qui in Abrahae famuli tui opere, humano generi obedientiae exempla tribuisti; concede: ut in diebus nostris et merito et numero populus tibi serviens augeatur. Per.	**San Abraham** (9 de octubre) *Collecta*: Deus, qui in praemium fidei Filium tuum Unigenitum ex semine Abrahae mundo nasci promisisti, concede, propitius, ut fide, quam in baptismo suscepimus, in nobis usque ad mortem per caritatem operante, caelo nasci mereamur. Per Dominum. *Super oblata*: Haec hostia, Pater clementissime, spiritu filiorum adoptionis nos repleat, ut beati Abrahae orationem imitantes, in petendis donis tuis iterum atque iterum instare non vereamur. Per Christum. *Post communionem*: Mysteriorum tuorum, Domine, sancta perceptio, illum nobis fidei et oboedientiae spiritum infundat, quo pater gentium amicus tuus meruit appellari. Per Christum.

Ediciones Universidad San Dámaso

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae (1935)	***Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae*** (1977)
San David (29 de diciembre) *Oratio*: Deus, Pater omnipotens, qui per os David in Spiritu Sancto tuo himnos cantare fecisti; tribue, quaesumus: ut ejus intercessione digne sacrificium laudis perficere valeamus. Per Dominum… in unitate ejusdem Spiritus Sancti… *Secreta*: Deus, qui humiliatione flecteris et satisfactione placaris, respice benigne super cor contritum et humiliatum Sancti David: ut, ejus exemplo, nos spiritu compunctionis repleti sacrificium tuum digne offerre valeamus. Per Dominum. *Postcommunio*: Domine Deus, cujus Unigenitus dignatus est filius esse David; praesta, quaesumus, ut nos participatione hujus mysterii filiis Regis regum adoptione aggregemur. Per eumdem Dominum.	**San David y todos los santos antepasados de NSJC** (16 de dic.) *Collecta*: Domine Iesu, qui filius David factus es, ut filii Dei nominemur et simus, da nobis, quaesumus: in spiritu adoptionis ita proficere, ut filiorum gloriam consequamur aeternam. Qui vivis. *Super oblata*: Memento, Domine, testamenti tui et susceptis muneribus in beati David commemoratione delatis, praesta: ut, illum peccantem secuti, et paenitentem imitemur. Per Christum. *Post communionem*: Beatorum Domini nostri Iesu Christi avorum memoriam divino convivio celebrantes, te, Pater sancte, deposcimus: ut pane illo refecti ac roborati, Unigeniti tui adventum digne praestolemus. Per Christum.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.2. CUADRO COMPARATIVO DE ELOGIOS DE LOS MARR-1956 Y MARR-2004

MarR-1956	MarR-2004
[Die] 14 [januarii] [3] In Judaea sancti **Malachiae** Prophetae.	*(cf. 18 dic.)*
[Die] 15 [januarii] [3] In Judaea sanctorum **Habacuc et Michaeae** Prophetarum, quorum corpora, sub Theodosio seniore, divina revelatione sunt reperta.	*(cf. 2 dic. – Habacuc)* *(cf. 21 dic. – Miqueas)*
[Die] 31 [martii] [1] Thecuae, in Palestina, sancti **Amos** Prophetae, qui ab Amasia Sacerdote frequenter plagis afflictus est, atque ab huius filio Ozia vecte per tempora transfixus; et postea, semivivus in patriam devectus, ibídem exspiravit, sepultusque est cum patribus suis.	*(cf. 15 jun.)*
[Die] 10 [aprilis] [1] Apud Babylonem sancti **Ezechielis** Prophetae, qui, a Iudice populi Israël, quod eum de cultu idolorum argueret, interfectus, in sepulcro Sem et Arphaxad, Abrahae progenitorum, sepultus est; ad quod sepulcrum, orationis causa, multi confluere consueverunt.	*(cf. 23 jul.)*

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
[Die] 1 [maii] [3] In Aegypto sancti **Jeremiae** Prophetae, qui, a populo lapidibus obrutus, apud Taphnas occubuit, ibique sepultus est; ad cuius sepulcrum fideles (ut refert sanctus Epiphanius) supplicare consueverunt, indeque sumpto pulvere, aspidum morsibus medentur.	Die 1 maii 2 – Commemoratio sancti **Ieremiae,** prophetae, qui, tempore Ioachim et Sedeciae, regum Iudae, Civitatis Sanctae eversionem populique deportationem monens, multas persecutiones passus est, quam ob rem Ecclesia eum habuit ut Christi patientis figuram. Novum aeternumque insuper Testamentum in ipso Christo Iesu consummandum praenuntiavit, quo Pater omnipotens legem suam in imo filiorum Israel corde scriberet, ut esset ipse iis in Deum et essent illi ei in populum.
(cf. 6 jul.)	Die 9 maii 1 – Commemoratio sancti **Isaiae,** prophetae, qui, in diebus Oziae, Iotham, Achaz et Ezechiae, regum Iudae, missus est ut populo infideli et peccatori Dominum fidelem et salvatorem revelaret, ad implementum promissionis David a Deo iuratae. Apud Iudaeos sub Manasse rege martyr occubuisse traditur.
[Die] 10 [maii] [3] In terra Hus sancti **Job** Prophetae, admirandae patientiae viri.	Die 10 maii 1 – Commemoratio sancti **Iob**, admirandae patientiae viri in terra Hus.
[Die] 14 [junii] [2] Samariae, in Palaestina, sancti **Elisei** Prophetae, cuius sepulcrum, ubi et Propheta quiescit Abdias, a daemonibus perhorresci sanctus Hieronymus scribit.	Die 14 iunii 1 – Samariae seu Sebaste in Palaestina, commemoratio sancti **Elisaei,** qui, discipulus Eliae, propheta fuit in Israel tempore regis Ioram usque ad dies Ioas; etsi oracula non reliquit, tamen, miracula pro advenis patrando, salutem nuntiavit omnibus hominibus adfuturam.

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
(cf. 31 mar.)	Die 15 iunii 1 – Commemoratio sancti **Amos,** prophetae, quem armentarium Thecuae et vellicantem sycomoros Dominus ad filios Israel misit, ut iustitiam eius et sanctitatem vindicaret adversus praevaricationes eorum.
[Die] 1 [julii] [3] In monte Hor depositio sancti **Aaron**, primi ex ordine Levitico Sacerdotis.	Die 1 iulii 1 – Commemoratio sancti **Aaron**, de tribu Levi, qui a Moyse frate oleo sacro unctus est sacerdos Veteris Testamenti et in monte Hor depositus.
[Die] 4 [julii] [2] Sanctorum **Osee et Aggaei** Prophetarum.	*(cf. 17 oct. – Oseas)* *(cf. 16 dic. – Ageo)*
[Die] 6 [julii] [2] Hierosolymis sancti **Isaiae** Prophetae, qui, sub Manasse Rege, in duas sectus partes occubuit, sepultusque est sub quercu Rogel, iuxta transitum aquarum.	*(cf. 9 may.)*
[Die] 13 [julii] [3] In Palaestina sanctorum **Joelis et Esdrae** Prophetarum.	Die 13 iulii 2 – Commemoratio sancti **Esdrae,** sacerdotis et scribae, qui, tempore Artaxerxis regis Persarum, Babylone in Iudaeam rediens populum dispersum congregavit et omni studio enisus est, ut legem Domino investigaret, impleret et doceret in Israel.
[Die] 20 [julii] [3] In monte Carmelo sancti **Eliae** Prophetae.	Die 20 iulii 2 – Commemoratio sancti **Eliae** Thesbitae, qui propheta Domini in diebus Achab et Acaziae, regum Israel, Dei unici iura vindicavit adversus infidelem populum tali animi robore, ut non modo Ioannem Baptistam, sed etiam Christum ipsum praefiguraret; oracula scripta non reliquit, sed eius memoria fideliter servatur, praesertim in monte Carmelo.

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
[Die] 21 (julii) [2] Babylone sancti **Danielis** Prophetae.	
(cf. 10 abr.)	Die 23 iulii 2 – Commemoratio sancti **Ezechielis**, prophetae, qui filius Buzi sacerdotis, tempore exsilii in terra Chaldaeorum visione gloriae Domini insignitus et speculator domui Israel praepositus, infidelitatem populi electi improbavit, civitatem sanctam Ierusalem in ruinas eversurum iri populumque in deportationem missum prospexit; in medio captivorum ipse positus, spem eorum aluit iisque ossa ad vitam surrectura prophetavit.
[Die] 1 [augusti] [2] Antiochiae passio sanctorum **septem fratrum Machabaeorum** Martyrum, qui, **cum matre sua**, passi sunt sub Antiocho Epiphane Rege. Eorum reliquiae, Romam translatae, in eadem Ecclesia sancti Petri ad Vincula conditae fuerunt.	Die 1 augusti 2 – Commemoratio passionis sanctorum **septem fratrum** martyrum, qui Antiochiae in Syria, sub Antiocho Epiphane rege, propter legem Domini invicta fide servatam, morti crudeliter traditi sunt **cum matre sua**, in singulis quidem filiis passa, sed omnibus coronata, sicut in secundo libro Maccabaeorum narratur. Item commemoratur sanctus **Eleazarus**, unus de primoribus scribarum, vir aetate provectus, qui in eadem persecutione, illicitam carnem manducare propter vitae amorem respuens, gloriosissimam mortem magis quam odiosam vitam complectens, voluntarie praeivit ad supplicium, magnum virtutis relinquens exemplum.

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
[Die] 20 [augusti] [4] In Judaea sancti **Samuelis** Prophetae, cuius sacra ossa (ut beatus Hieronymus scribit) Arcadius Augustus Constantinopolim transtulit, et prope Septimum collocavit.	Die 20 augusti 2 – Commemoratio sancti **Samuelis,** prophetae, qui puer a Deo vocatus, dein iudicis in Israel munere fungens, Deo iubente, Saulem unxit regem super populum, sed, illo postea a Domino ob infidelitatem reiecto, regalem unctionem contulit etiam David, cuius ex semine Christus erat nasciturus.
	Die 26 augusti 1 – Commemoratio sancti **Melchisedech**, regis Salem et sacerdotis Dei altissimi, qui Abraham benedicens salutavit a victoria regressum, Domino sanctum sacrificium, immaculatam hostiam, offerens, atque in praefiguratione Christi rex pacis et iustitiae interpretatus est et, licet genealogiae expers, sacerdos in aeternum.
[Die] 1 [septembris] [3] In Palaestina sanctorum **Josue et Gedeonis**.	Die 1 septembris 1 – Commemoratio sancti **Iosue**, filii Nun, servi Domini, qui, cum Moyses manus ei imposuisset, repletus est spiritu sapientiae et post Moysis mortem populum Israel per Iordanis alveum in terram promissionis mirabiliter introduxit.
[Die] 4 (septembris) [1] In monte Nebo, terrae Moab, sancti **Moysis**, legislatoris et Prophetae.	Die 4 septembris 1 – Commemoratio sancti **Moysis**, prophetae, quem Deus elegit, ut populum in Aegypto oppressum liberaret et in terram promissionis adduceret; cui etiam in monte Sina sese revelavit dicens: "Ego sum qui sum", atque legem proposuit, quae vitam populi electi regeret. Ille servus Dei in monte Nebo terrae Moab coram terra promissionis plenus dierum obiit.

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
[Die] 6 [septembris] [1] In Palaestina sancti **Zachariae** Prophetae, qui, de Chaldaea senex in patriam reversus, ibique defunctus, iuxta Aggaeum Prophetam conditus iacet.	Die 6 septembris 1 – Commemoratio sancti **Zachariae**, prophetae, qui populum de exsilio in terram promissionis reversurum prophetavit eique regis pacifici nuntium attulit, quod Christus Dominus triumphali suo ingressu in Sanctam Civitatem Ierusalem mire implevit.
[Die] 21 [septembris] [2] In terra Saar sancti **Jonae** Prophetae, qui sepultus est in Geth.	Die 21 septembris 2 – Commemoratio sancti **Ionae**, prophetae, filii Amathi, cuius nomine liber Veteris Testamenti appellatus est et celeber exitus a ceti ventre tamquam signum dominicae Resurrectionis in ipso Evangelio enarratur.
(cf. 1 sept. – Gedeón, con Josué)	Die 26 septembris 2 – Commemoratio sancti **Gedeonis**, ex tribu Manasse, qui iudex fuit in Israel et, cum signum roris in vellus descendentis a Domino accepisset, in fortitudine Dei, ara Baal destructa, de manu inimicorum populum Israel liberavit.
[Die] 9 [octobris] [3] Eodem die memoria sancti **Abrahae**, Patriarchae et omnium credentium Patris.	Die 9 octobris 3 – Commemoratio sancti **Abrahae**, patriarchae et omnium credentium patris, qui, Domino vocante, ab urbe Chaldaeo-rum, patria sua, egressus est per terram erravit eidem et semini eius a Deo promissam. Item totam fidem suam in Deo manifestavit, cum, sperans contra spem, unigenitum Isaac ei iam seni a Domino datum ex uxore sterili in sacrificium offerre non renuit.

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
(cf. 4 jul. – Oseas, con Ageo)	Die 17 octobris 2 – Commemoratio sancti **Oseae**, prophetae, qui non tantum verbis, sed etiam ratione vitae populo infideli Israel Dominum indicavit Sponsum semper fidelem et infinita misericordia motum.
(cf. 13 jul. – Joel, con Esdras)	Die 19 octobris 3 – Commemoratio sancti **Ioelis**, prophetae, qui magnum diem Domini et mysterium effusionis Spiritus eius super omnem carnem nuntiavit, quod die Pentecostes divina maiestas in Christo mire perficere dignata est.
[Die] 19 [novembris] [3] Samariae, in Palaestina, sancti **Abdiae** Prophetae.	Die 19 novembris 1 – Commemoratio sancti **Abdiae**, prophetae, qui post populi Israel exsilium iram Domini contra gentes inimicas nuntiavit.
[Die] 1 [decembris] (1) Sancti **Nahum** Prophetae, in Begabar quiescentis.	Die 1 decembris 1 – Commemoratio sancti **Nahum**, prophetae, qui Deum praedicavit cursum temporum regentem et populos in iustitia iudicantem.
(cf. 15 ene. – Habacuc, con Miqueas)	Die 2 decembris 1 – Commemoratio sancti **Habacuc**, prophetae, qui coram iniquitate et violentia hominum iudicium Domini nuntiavit, sed et eius misericordiam, dicens: «Iustus autem in fide sua vivet».
[Die] 3 [decembris] [2] In Judaea sancti **Sophoniae** Prophetae.	Die 3 decembris 2 – Commemoratio sancti **Sophoniae**, prophetae, qui in diebus Iosiae, regis Iudae, impiorum ruinam in die irae Domini nuntiavit et populum pauperum et egenorum in spe salutis roboravit.

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
[Die] 16 [decembris] [2] Sanctum Trium Puerorum, id est **Ananiae, Azariae et Misaelis**; quorum corpora apud Babyloniam, sub quodam specu, sunt deposita. *(cf. 4 jul. – Ageo, con Oseas)*	Die 16 decembris 1 – Commemoratio sancti **Aggaei,** prophetae, qui, tempore Zorobabel ducis Iudae, populum admonuit, ut domus Domini reaedificaretur, in quam venturus erat thesaurus cunctarum gentium.
(cf. 14 ene.)	Die 18 decembris 1 – Commemoratio sancti **Malachiae**, prophetae, qui, post transmigrationem Babylone diem magnum Domini eiusque adventum in templum nuntiavit semperque et ubique mundam oblationem nomini eius offerendam.
(cf. 15 ene. – Miqueas, con Habacuc)	Die 21 decembris 2 – Commemoratio sancti **Michaeae**, prophetae, qui diebus Ioatham, Achaz et Ezechiae, regum Iudae, praedicatione sua oppresos defendit, idola ac improbitates damnavit et populo electo a diebus aeternitatis egresso ducem in Bethlehem Iudae nasciturum nuntiavit, qui Israel pas-ceret in fortitudine Domini.
	Die 24 decembris 1 – Commemoratio **omnium sanctorum avorum Iesu Christi**, filii David, filii Abraham, patrum scilicet, qui Deo placuerunt et iusti inventi sunt et iuxta fidem defuncti, nullis acceptis promissionibus, sed longe eas aspicientes et salutantes, ex quibus natus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.

Ediciones Universidad San Dámaso

MarR-1956	MarR-2004
[Die] 29 [decembris] [2] Hierosolymis sancti **David**, Regis et Prophetae.	Die 29 decembris 2 – Commemoratio sancti **David**, regis et prophetae, qui, filius Iesse Bethlehemitae, gratiam invenit ante Deum et oleo sancto a Samuele propheta unctus est, ut populus Israel regeret; in civitate Ierusalem Arcam foederis Domini transtulit ac Dominus ipse mox et iuravit semen eius in aeternum mansurum esse, eo quod ex ipso Iesus Christus secundum carnem nasciturus esset.

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 492

2.3. CUADRO DE SANTOS DE LOS MARTIROLOGIOS

	Mart.Jer.	Beda	Floro	Adón	Usuardo	MarR-1956	MarR-2004
14 ene.						Malaquías	
15 ene.	Habacuc		Habacuc y Miqueas	Habacuc y Miqueas	Habacuc y Miqueas	Habacuc y Miqueas	
31 mar.					Amós	Amós	
10 abr.		Ezequiel	Ezequiel	Ezequiel	Ezequiel	Ezequiel	
1 may.		Jeremías	Jeremías	Jeremías	Jeremías	Jeremías	Jeremías
9 may.							Isaías
10 may.	Job		Job	Job	Job	Job	Job
14 jun.		Eliseo	Eliseo	Eliseo	Eliseo	Eliseo	Eliseo
15 jun.							Amós
1 jul.	Aarón		Aarón	Aarón	Aarón	Aarón	Aarón
4 jul.				Oseas y Ageo	Oseas	Oseas y Ageo	
6 jul.		Isaías	Isaías	Isaías y Joel	Isaías	Isaías	
13 jul.				Joel y Esdras	Joel y Esdras	Joel y Esdras	Esdras

Ediciones Universidad San Dámaso

20/05/19 20:20

Laudemus.indd 493

	Mart.Jer.	Beda	Floro	Adón	Usuardo	MarR-1956	MarR-2004
20 jul.						Elías	Elías
21 jul.		Daniel	Daniel	Daniel	Daniel	Daniel	
23 jul.							Ezequiel
1 ago.	Macabeos (*cum matre*)	Macabeos	Macabeos (*cum matre*)	Macabeos (*cum matre*)	Macabeos	Macabeos (*cum matre*)	7 hermanos (*cum matre*) Eleazar
20 ago.		Samuel	Samuel	Samuel	Samuel	Samuel	Samuel
26 ago.							Melquisedec
1 sept.			Josué	Josué y Gedeón	Josué y Gedeón	Josué y Gedeón	Josué
4 sept.			Moisés	Moisés	Moisés	Moisés	Moisés
6 sept.		Zacarías	Zacarías	Zacarías	Zacarías	Zacarías	Zacarías
21 sept.						Jonás	Jonás
26 sept.							Gedeón
9 oct.			Abraham	Abraham	Abraham	Abraham	Abraham
10 oct.			Lot	Lot			

Ediciones Universidad San Dámaso

20/05/19 20:20

	Mart.Jer.	Beda	Floro	Adón	Usuardo	MarR-1956	MarR-2004
17 oct.							Oseas
19 oct.							Joel
19 nov.						Abdías	Abdías
1 dic.						Nahum	Nahum
2 dic.							Habacuc
3 dic.						Sofonías	Sofonías
11 dic.			Daniel	Daniel			
16 dic.			Ananías, Azarías y Misael	Ananías, Azarías y Misael	Ananías, Azarías y Misael	Ananías, Azarías y Misael	Ageo
18 dic.							Malaquías
21 dic.							Miqueas
24 dic.							Antepasados de JC
29 dic.			David	David	David	David	David

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 494 20/05/19 20:20

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES

1.1. BÍBLICAS

Biblia de Jerusalén (Bilbao 1976).

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, ed. A. Colunga – L. Turrado (BAC Normal 14; Madrid [8]1985).

Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum editio Sacr. Oecum Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli Pp. VI recognita auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgata. Editio typica altera (Città del Vaticano 1986).

Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (Madrid 2012).

1.2. PATRÍSTICAS Y AUTORES CRISTIANOS ANTIGUOS

Ambrosius Mediolanensis, *De Abraham*, en: *Santi Ambrosii opera. Pars prima*, ed. C. Schenkl (CSEL 32/1; Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1896) 499-638; tr. P. Tineo Tineo (Biblioteca de Patrística 84; Madrid 2011).

—, *De Joseph*, en: *Santi Ambrosii opera. Pars secunda*, ed. C. Schenkl (CSEL 32/2; Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1897) 71-122.

—, *De Mysteriis*, ed. D. Botte (SCh 25; Paris 1950); tr. P. Cervera Barranco (Biblioteca de Patrística 65; Madrid 2005) 139-166.

Ediciones Universidad San Dámaso

ANTONINI PLACENTINI, *Itinerarium*, ed. P. GEYER, en: *Itineraria et alia geogra-phica* (CCSL 175; Turnholti 1965) 127-153.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Civitate Dei*, ed. B. DOMBART – A. KALB (CCSL 47-48; Turnholti 1955).

—, *In Iohannis Evangelium tractatus*, ed. R. WILLEMS (CCSL 36; Turnholti 1954); tr. T. PRIETO – V. RABANAL (BAC Normal 139.165; Madrid 1955.1957).

BEDA VENERABILIS, *De temporum ratione liber capita LXVI-LXXI. Chronica maiora seu de sex aetatibus mundi una cum septima et octava aetate*, en: *Bedae Opera IV/2*, ed. CH. W. JONES (CCSL 123B; Turnholti 1977) 461-544.

—, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ed. B. COLGRAVE – R. A. B. MYNORS (Oxford Medieval Texts; Oxford 1991).

BURCHARDUS DE MONTE SION, *Descriptio Terrae Sanctae*, en: S. DE SANDOLI (ed.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)* IV (SBF Collectio Maior 24; Jerusalem 1978-1984) 119-219.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula XII*, en: *Sancti Cypriani Episcopi Epistolarium* I. *Epistulae I-LVII*, ed. G. F. DIERCKS (CCSL 3B; Turnholti 1994) 67-70; tr. J. CAMPO (BAC Normal 241; Madrid 1964) 401-403.

CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catecheses mystagogicae*, ed. A. PIÉDAGNEL (SCh 126; Paris 1966); tr. J. SANCHO BIELSA (Biblioteca de Patrística 67; Madrid 2006) 451-492.

De situ Urbis Ierusalem et de Locis Sanctis intra ipsam Urbem sive circumiacentibus, en: S. DE SANDOLI (ed.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)* II (SBF Collectio Maior 24; Jerusalem 1978-1984) 73-117.

EGERIA, *Itinerarium*, ed. A. ARCE (BAC Normal 416; Madrid 1980).

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Onomasticon*, ed. E. KLOSTERMANN (GCS; Leipzig 1904).

—, *Vita Constantini*, ed. F. WINKELMANN (GCS; Berlin 1975); tr. M. GURRUCHAGA (Biblioteca Clásica Gredos 190; Madrid 1994).

EUSEBIUS HIERONYMUS, *Commentariorum in Esaiam*, ed. M. ADRIAEN (CCSL 73-73A; Turnholti 1963); tr. J. ANOZ (BAC Normal 667.669; Madrid 2007).

—, *Commentariorum in Matheum*, ed. D. HURST – M. ADRIAEN (CCSL 77; Turnholti 1969).

—, *Contra Vigilantium*, ed. J.-P. MIGNE (PL 23; Paris 1883) 353-368.

—, *Epistula XLVI. Paulae et Eustochiae ad Marcellam*, en: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* I. *Epistulae I-LXX*, ed. I. HILBERG (CSEL 54; Vindobonae ^{2}1996) 329-344; tr. J. B. VALERO (BAC Normal 530; Madrid 1993) 374-391.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Epistula LVIII. Ad Paulinum presbiterum*, en: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* I. *Epistulae I-LXX*, ed. I. Hilberg (CSEL 54; Vindobonae ²1996) 527-541.

—, *Epistula CVIII. Epitaphium sanctae Paulae*, en: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae* II. *Epistulae LXXI-CXX*, ed. I. Hilberg (CSEL 55; Vindobonae ²1996) 306-351; tr. J. B. Valero (BAC Normal 549; Madrid 1995) 214-265.

Fretellus Archidiaconus, *Liber Locorum Sanctorum Terrae Jerusalem*, en: S. de Sandoli (ed.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)* II (SBF Collectio Maior 24; Jerusalem 1978-1984) 119-151.

Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, ed. D. Norberg (CCSL 40-40A; Turnholti 1982).

Gregorius Nazianzenus, *Carmina* I. *Poemata Theologica*, ed. J.-P. Migne (PG 37; Paris 1862) 397-968.

Hesychius, *In SS. Iacobum et David*, en: *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem* I. *Les homélies I-XV*, ed. M. Aubineau (Subsidia hagiographica 59; Bruxelles 1978) 367-368.

Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem homiliae*, ed. J.-P. Migne (PG 59; Paris 1862); tr. I. Garzón Bosque (Biblioteca de Patrística 15. 54-55; Madrid 1991.2001).

—, *In sanctos Macchabaeos* I-III, ed. J.-P. Migne (PG 50; Paris 1862) 617-628.

Iohannes Rufus, *Vita Petri Iberi*, en: *John Rufus: The* Lives *of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem and the Monk Romanus*, ed. C. B. Horn – R. R. Phenix (SBL Writings from Greco-Roman World 24; Atlanta 2008) 2-281.

Iohannes Wirziburgensis, *Descriptio Terrae Sanctae*, en: S. de Sandoli (ed.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)* II (SBF Collectio Maior 24; Jerusalem 1978-1984) 225-295.

Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses* IV, ed. A. Rousseau (SCh 100; Paris 1965); tr. A. Orbe (BAC Maior 53; Madrid 1996).

Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*, ed. J.-P. Migne (PL 83; Paris 1862) 97-130.

—, *De ortu et obitu Patrum*, ed. C. Chaparro Gómez (Auteurs Latins du Moyen Âge; Paris 1985).

—, *In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia*, ed. J.-P. Migne (PL 83; Paris 1862) 155-180.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Sententiae*, ed. P. CAZIER (CCSL 111; Turnholti 1998); tr. I. ROCA MELIÁ (BAC Selecciones 3; Madrid 2009).

Itinerarium Burdigalense, ed. P. GEYER – O. CUNTZ, en: *Itineraria et alia geographica* (CCSL 175; Turnholti 1965) 1-26.

LUDOLPHUS DE SUDHEIM, *De itinere Terre Sancte*, en: G. A. NEUMANN (ed.), *Archives de l'Orient Latin* II (Paris 1884) 329-376.

Martyrium Polycarpi, en: IGNACE D'ANTIOQUE – POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres – Martyre de Polycarpe*, ed. TH. CAMELOT (SCh 10; Paris [3]1958) 225-275; tr. J. J. AYÁN CALVO (Fuentes Patrísticas 1; Madrid 1991) 248-275.

ORIGENES, *Homiliae in librum Iesu Nave*, ed. A. JAUBERT (SCh 71; Paris 1960).

PETRUS DIACONUS, *Liber de Locis Sanctis*, ed. R. WEBER, en: *Itineraria et alia geographica* (CCSL 175; Turnholti 1965) 91-103.

PROCOPIUS CAESARIENSIS, *De Aedificiis Justiniani*, ed. H.B. DEWING – G. DOWNEY (LCL 343; Londres [5]1996).

PSEUDO-EPIPHANIUS, *De prophetis, eorumque obitu et sepultura*, ed. J.-P. MIGNE (PG 43; Paris 1864) 393-414.

SOZOMENUS, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. BIDEZ – G.-CH. HANSEN (GCS 50; Berlin 1960).

THEODORUS LECTOR, *Excerpta ex Ecclesiastica Historia*, ed. J.-P. MIGNE (PG 86/I; Paris 1865) 165-216.

THEODOSIUS, *De situ Terrae Sanctae*, ed. P. GEYER, en: *Itineraria et alia geographica* (CCSL 175; Turnholti 1965) 113-125.

TYRANNIUS RUFINUS, *Expositio Symboli*, ed. M. SIMONETTI (CCSL 20; Turnholti 1961) 133-182.

1.3. LITÚRGICAS Y MAGISTERIALES

BELTRITTI, G. G., "In occasione della pubblicazione del nuovo Proprio di Gerusalemme. Lettera Pastorale 14": *Lettres Pastorales du Patriarcat Latin de Jérusalem* (1977) 3-11 (francés), 12-20 (italiano), 21-26 (árabe).

BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal "Verbum Domini"* (Cuadernos Phase 198; Barcelona 2010).

BORETIUS, A. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio II. Capitula regum francorum* I (Hannoverae 1881).

BRAGA, C. (ed.), *La riforma liturgica di Pio XII. Documenti. I: La "Memoria sulla reforma liturgica"* (BEL Subsidia 128; Roma 2003).

Ediciones Universidad San Dámaso

BRAGA, C. – BUGNINI, A. (eds.), *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia 1903-1963* (Roma 2000).

Breviarium Romanum. Editio Princeps (1568), ed. anast. M. SODI – A. M. TRIACCA (MLCT 3; Città del Vaticano 1999).

Breviarium Syriacum seu Martyrologium Syriacum saec. IV iuxta Cod. sm. Musaei Britannici Add. 12150 ex syriaco in latinum transtulit notisque atque introductione illustravit, ed. B. MARIANI (RED Minor. Subsidia Studiorum 3; Roma – Barcelona – Freiburg 1956).

Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum (Città del Vaticano 1969).

CLEMENTIS VI, "Bulla *Gratias agimus* (21 novembris 1342)", en: V. DELALANDE (ed.), *Série de documents pontificaux sur la Terre Sainte, 1230-1746* (Jerusalem 2011) 56-61.

—, "Bulla *Nuper Carissimae* (30 novembris 1342)", en: V. DELALANDE (ed.), *Série de documents pontificaux sur la Terre Sainte, 1230-1746* (Jerusalem 2011) 220-223.

Le Codex Arménien Jérusalem 121 II. *Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*. *Introduction, textes, traduction et notes*, ed. P. RENOUX (PO 36/2; Turnhout 1971).

Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum ad recensionem Henri Quentin OSB, ed. H. DELEHAYE, en: *Acta Sanctorum Novembris* II/2 (Bruxellis 1931).

CONCILIO VATICANO II, "Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4 diciembre 1963)", en: *Concilio Vaticano II*. *Constituciones*. *Decretos*. *Declaraciones*. *Legislación conciliar* (BAC Normal 252; Madrid [4]1967) 185-244.

—, "Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964)", en: *Concilio Vaticano II*, 40-154.

—, "Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum* (18 noviembre 1965)", en: *Concilio Vaticano II*, 159-180.

—, "Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* (7 diciembre 1965)", en: *Concilio Vaticano II*, 260-411.

—, "Declaración sobre las Relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas *Nostra Aetate* (28 octubre 1965)", en: *Concilio Vaticano II*, 829-836.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia *Ad Gentes* (7 diciembre 1965)", en: *Concilio Vaticano II*, 654-720.

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum, 13 vol., ed. Societas Goerresiana (Friburgi Brisgoviae 1901-2001).

Congregación para el Culto Divino, "Carta Circular *Sobre la preparación y celebración de las Fiestas Pascuales* (16 enero 1988)", en: A. Pardo (ed.), *Documentación litúrgica posconciliar. Enchiridion* (Barcelona ^{3}1995) 1186-1206.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones* (BAC Documentos 24; Madrid 2002).

—, "Variationes in Martyrologium Romanum inductae (Editio typica altera)": *Notitiae* 41 (2005) 24-63.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración "Dominus Iesus". Documentos, comentarios y estudios* (Libros Palabra 39; Madrid 2002).

Coptic Synaxarium. Lives of Saints ([s.l.] 2006).

Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Rituum ex Actis eiusdem collecta eiusque auctoritate promulgata sub auspiciis Ss. Domini Nostri Leonis Papae XIII I. *Ab anno 1588 num. 1 usque ad annum 1705 num. 2162* (Romae 1898).

Denzinger, H. – Hünermann, P., *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999).

Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'anonyme lyonnais et de Florus, ed. J. Dubois – G. Renaud (Paris 1976).

Eizenhöfer, L. (ed.), "Die Mone-Messen", en: *Missale Gallicanum Vetus*, ed. L.-C. Mohlberg (RED Maior, Fontes 3; Roma 1958) 61-91.

The Ethiopian Rite Missal. English Language Edition. For Weekday Celebrations of the Eucharist with Seven Anaphora (Addis Ababa 2002).

Festa Propria Dioeceseos Patriarchalis Hierosolymitanae. Supplementum ad Breviarium I. *Pars Hiemalis*, II. *Pars Verna*, III. *Pars Aestiva*, IV. *Pars Autumnalis* (Tournai 1936).

Festa Propria Dioecesis Patriarchalis Hierosolymitanae. Supplementum ad Missale (Tournai 1935).

Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^{e}-VIII^{e} siècle), ed. M. Tarchnischvili (CSCO 188-189. 204-205; Louvain 1959-1960).

Ediciones Universidad San Dámaso

GREGORIUS XIII, "Bulla *Inter gravissimas* (24 februarii 1582)", en: *Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio, cui accessere Pontificum omnium Vitae, Notae et Indices opportuni, opera et studio Caroli Cocquelines* IV/4. *Ab anno X Gregorii XIII usque ad annum III Sixti V, scilicet ab anno 1581 ad 1588* (Romae 1747) 10-12.

IOANNES XXIII, "Motu proprio *Rubricarum instructum* (25 iulii 1960)": *AAS* 52 (1960) 593-595.

JUAN PABLO II, "Carta apostólica *Vicesimus Quintus Annus*", en: PARDO, *Documentación litúrgica posconciliar*, 89-101.

—, *Catequesis sobre el Credo* II. *Creo en Jesucristo* (Madrid [5]1996).

—, *Exhortación Apostólica "Vita consecrata"* (BAC Documentos 18; Madrid 1996).

Kalendarium perpetuum pro Dioecesi Hierosolymitana sedente in ea Cathedra Excmo. et Rmo. D.D. Josepho Valerga (Jerusalem 1851; *pro manuscripto*).

Kalendarium proprium necnon Supplementa ad Breviarium et Missale (Jerusalem 1849; *pro manuscripto*).

Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum), ed. L. C. MÖHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (RED Maior, Fontes 4; Roma 1981).

Liturgia Horarum. Celebrationes Propriae Dioecesis Patriarchatus Latini Hierosolymitani I. *Tempus Adventus et Nativitatis*, II. *Tempus Quadragesimae et Paschae*, III. *Tempus "per annum" I*, IV. *Tempus "per annum" II* (Padova 1975).

MACAIRE DE SIMONOS PÉTRA (ed.), *Le Synaxaire. Vies de Saints de l'Église Orthodoxe*, 6 vol. (Simonos Pétra, Mont Athos [2]2008-2015).

Martirologio Romano reformado por mandato del Sacrosanto Concilio Ecuménico Vaticano II y promulgado con la autoridad del Papa Juan Pablo II (Basauri 2007).

Le Martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire, ed. J. DUBOIS – G. RENAUD (Sources d'histoire médiéval 14; Paris 1984).

Le Martyrologe d'Usuard. Texte et commentaire, ed. J. DUBOIS (Subsidia hagiographica 40; Bruxelles 1965).

Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis, ed. J.-B. ROSSI – L. DUCHESNE, en: *Acta sanctorum Novembris* II/1 (Bruxellis 1894).

Ediciones Universidad San Dámaso

Martyrologium Romanum ab Idibus octobris anni correctionis MDLXXXII usque ad finem eiusdem anni Gregorii XIII Pontificis Maximi iussu editum (Romae 1582).

Martyrologium Romanum. Editio Princeps (1584), ed. anast. M. SODI – R. FUSCO (MLCT 6; Città del Vaticano 2005).

Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum. Accesserunt Notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii Presbytero (Romae 1586 – Coloniae Agrippinae 1603).

Martyrologium Romanum Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum et Urbani VIII auctoritate recognitum. Accesserunt Notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii Presbytero, S.R.E. Card. Tit. SS. Nerei et Achillei, Bibliothecario Apostolico. Postrema vero haec editio post eius obitum, nonnulla exhibet, quae addenda, vel mutanda auctor ipse notaverat. Novissime additae sunt notulae marginales per alium dictae Congregationis presbyterum loca Annalium eiusdem Baronii, ubi de sanctis fit mentio vel tempora quibus floruerunt, aut passi sunt, ex variis auctoribus indicantes (Romae 1630).

Martyrologii Romani Gregorii XIII iussu editi Urbani VIII et Clementis X auctoritate recogniti Nova Editio a Sanctissimo Domino Nostro Benedicto XIV Pontifice Maximo aucta et castigata, in qua nonnulla Sanctorum nomina in praeteritis Editionibus omissa supplentur: Alia item Sanctorum et Beatorum nomina ex integro adduntur (Romae 1749).

Martyrologium Romanum Gregorii XIII iussu editum, Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum. Editio typica Vaticana auspice SS. D.N. Pio Papa X confecta, in qua Sanctorum et Beatorum exstant elogia a S. Rituum Congregatione ad haec usque tempora adprobata (Romae 1913).

Martyrologium Romanum Gregorii XIII iussu editum, Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum. Prima post typicam editio, propiis recentium Sanctorum Officiorumque elogiis explecta, a Santissimo Domino Nostro Benedicto Papa XV adprobata, Sacrae Rituum Congregationis curis impressa (Romae 1922).

Ediciones Universidad San Dámaso

Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae scholiis historicis instructum, ed. H. Delehaye, en: *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris* (Bruxellis 1940).

Martyrologium Romanum Gregorii Papae XIII iussu editum Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum, quarta post typicam editio iuxta primam a typica editionem anno MDCCCCXXII a Benedicto XV adprobatam, propriis recentium Sanctorum Officiorumque elogiis explecta Sacrae Rituum Congregationis curis impressa (Romae 1956).

Martyrologium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum. Editio typica (Città del Vaticano 2001).

Martyrologium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum. Editio altera (Città del Vaticano 2004).

Mercier, B.-Ch. (ed.), *La liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine* (PO 26/2; Paris 1946).

Missae Propriae Dioecesis Patriarchalis Hierolymitanae confirmatae a S.C. de Sacramentis et de Cultu Divino die 21 ianuarii 1975 (Jerusalem 1977).

Missae Votivae in sanctuariis Custodiae Terrae Sanctae celebrandae (Città del Vaticano 1982).

Missale Ordinis Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo auctoritate Apostolica approbatum et Revmi. P. Hilarii M. Doswald totius Ordinis Prioris Generalis iussu editum (Romae 1935).

Missale Romanum. Editio Princeps (1570), ed. anast. M. Sodi – A. M. Triacca (MLCT 2; Città del Vaticano 1998).

Missale Romanum ex Decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum. Editio typica (Città del Vaticano 1962).

Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo Lectionum Missae. Editio typica altera (Città del Vaticano 1981).

Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum. Editio typica tertia (Città del Vaticano 2008).

Ediciones Universidad San Dámaso

Missale Votivum venerabilium Palaestinae locorum continens Missas integre proprias in omnibus sanctuariis Custodiae Ordinis Fratrum Minorum commissis ac nonnullis visitatione peregrinantium interdum cultis celebrandas curante Reverendissimo Patre Aurelio Briante de Buja O.F.M. hodierno Terrae Sanctae Custode concinnatum atque examini et approbationi Sanctae Apostolicae Sedis cum quibusdam officiis novissimis subjectum (Hierosolymis 1898).

Missel Romain et Lectionaire. Les fêtes du Propre de la Famille Spirituelle "L'œuvre" ([s.l.] [s.a.]).

Mommsen, Th. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi IX. Chronica minora saec. IV, V, VI, VII* I (Berolini 1892).

Nau, F. (ed.), *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* VI. *Deux ménologes jacobites d'Alep* (PO 10/1; Paris – Fribourg-en-Brisgau 1915) 57-87.

Officia Propria Almae Custodiae Terrae Sanctae (Veronae 1936).

Officium Divinum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum I. *Tempus Adventus. Tempus Nativitatis. Editio typica altera* (Città del Vaticano 1985).

Officium Divinum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum II. *Tempus Quadragesiamae. Sacrum Triduum Paschale. Tempus Paschale. Editio typica* (Città del Vaticano 1974).

Papa Francisco, *Misericordiae Vultus. Bula de convocación del Jubileo Extraordinario* (Città del Vaticano 2015).

Pardo, A. (ed.), *Documentación litúrgica posconciliar. Enchiridion* (Barcelona ^{3}1995).

Paulus VI, "Constitutio Apostolica *Constant nobis studium* (11 julii 1975)": *AAS* 67 (1975) 417-420.

—, "Constitutio Apostolica *Sacra Rituum Congregatio* (8 maii 1969)": *AAS* 61 (1969) 297-305.

—, "Motu proprio *Sacram Liturgiam* (25 ianuarii 1964)": *AAS* 56 (1964) 139-144.

Peculiaria Officia pro Custodia Terrae Sanctae (Hierosolymis 1853).

Pius XII, "Lettera Encyclica *Haurietis aquas* (15 maii 1956)": *AAS 48* (1956) 309-353.

Ediciones Universidad San Dámaso

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Città del Vaticano 2002).

Proprio della Custodia di Terra Santa. Liturgia delle Ore con in appendice i testi per la Liturgia delle Ore nei santuari della Custodia di Terra Santa (Milano 2015).

Proprium Missarum Fratrum Discalceatorum Ordinis B.mae Mariae Virginis de Monte Carmelo. Editio typica (Romae 1973).

Ratio Missalis Votivi venerabilium Palaestinae locorum instante Reverendissimo Patre Fratre Aurelio Briante de Buja Ordinis Fratrum Minorum hodierno Terrae Sanctae Custode examini et approbationi Sanctae Apostolicae Sedis cum quibusdam officiis novissimis exhibendi (Hierosolymis 1899).

Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo Baptismi Parvulorum. Editio typica altera (Città del Vaticano 1986).

Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum. Ordo Initiationis Christianae Adultorum. Editio typica (Città del Vaticano 1972).

SACRA CONGRETATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Ordo celebrationis "Quddaša" iuxta usum Ecclesia Syro-Malabarensis* (Romae 1958).

SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, "Variazioni della *editio typica altera*": *Notitiae* 17 (1981) 410-462.

SACRA CONGREGATIO RITUUM, "Acta Sanctae Sedis Sacram Liturgiam spectantia. II: Commissionis historico-liturgicae constitutio": *Ephemerides Liturgicae* 17 (1903) 18.

—, "Decretum Adprobationis Novae Editionis Martyrologii Romani": *AAS* 5 (1913) 278.

—, "Additiones et variationis in Martyrologio Romano": *AAS* 6 (1914) 10-12.

—, "De rubricis ad simpliciorem formam redigendis": *AAS* 47 (1955) 219-224.

—, "Rubricae Breviarii et Missalis Romani": *AAS* 52 (1960) 597-705.

—, "Variationes in Martyrologio Romano": *AAS* 52 (1960) 722-729.

—, *Indultum pro Missis Votivis in Sanctuariis Terrae Sanctae* (N. Prot. 0.88/962; 30 iunii 1962).

Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative I. *Le sacramentaire, le Supplément d'Aniane*, ed. J. DESHUSSES (Fribourg [2]1979).

Ediciones Universidad San Dámaso

Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]), ed. L.C. MÖHLBERG – L. EIZENHÖFER – P. SIFFRIN (RED Maior, Fontes 1; Roma 1994).

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, "Instrucción *Calendaria particularia* (24 junio 1970)", en: PARDO, *Documentación litúrgica posconciliar*, 1140-1150.

DE SANDOLI, S. (ed.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, 4 vol. (SBF Collectio Maior 24; Jerusalem 1978-1984).

Le Synaxaire arménien de Ter Israël, ed. G. BAYAN (PO 5; Paris 1910) 345-556 (*Navasard*); (PO 6; Paris 1911) 183-387 (*Hori*); (PO 15; Paris 1927) 295-502 (*Sahmi*); (PO 16; Paris 1922) 503-686 (*Tré*); (PO 18; Paris 1924) 687-984 (*Kalotz*); (PO 19; Paris 1926) 983-1044 (*Aratz*); (PO 21; Paris 1930) 1047-1184 (*Méhéki*); 1187-1304 (*Areg*); 1307-1460 (*Ahékan*); 1463-1582 (*Maréri*); 1585-1722 (*Margats*); 1725-1882 (*Hrotits*); 1883-1923 (*jours avéleats*).

Synaxarium Alexandrinum, ed. I. FORGET (CSCO 47-49.67.78.90 – Scriptores Arabici series III 18-19; Parisiis – Romae – Lovanii 1905-1926).

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis, ed. H. DELEHAYE, en: *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris* (Bruxellis 1902).

Traditio Apostolica, ed. B. BOTTE, en: *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstitution* (Liturgiewissenchaftliche Quellen und Forschungen 39; Münster Westfalen 1963).

WESSELS, G. (ed.), *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo* I. *Ab anno 1318 usque ad annum 1593* (Romae 1912).

WRIGHT, W., "An Ancient Syrian Martyrology": *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* 8 (1866) 45-56 (texto siríaco); 423-432 (trad. inglesa).

ZIMMERMAN, B., *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel par Sibert Beka (vers 1312) publié d'après le manuscrit original et collationné sur divers manuscrits et imprimés* (Bibliothèque Liturgique 13; Paris 1910).

Ediciones Universidad San Dámaso

2. ESTUDIOS

AIGRAIN, R., *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953. Avec un complément bibliographique par Robert Godding* (Subsidia hagiographica 80; Bruxelles 2000).

ALDAZÁBAL, J., "El Martirologio: testimonio de la santidad en la Iglesia": *Phase* 250-251 (2002) 311-334.

ALONSO SCHÖKEL, L., "Capítulo IV: Interpretación de la Sagrada Escritura", en: L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución "Dei Verbum" sobre la divina revelación* (BAC Normal 284; Madrid 1969) 495-575.

—, "Comentario al capítulo IV: Sobre el Antiguo Testamento", en: B.-D. DUPUY (dir.), *La revelación divina* II (Madrid 1970) 59-84.

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas* I (Madrid 1980).

AMSLER, S., *L'Ancien Testament dans l'Église. Essai d'herméneutique chrétienne* (Bibliothèque Theologique; Neuchâtel 1960).

ANCONA, G., *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede* (Contributi di Teologia 26; Roma 1999).

ANTONELLI, F. – FALSINI, R. (coords.), *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia. Introduzione, testo latino-italiano, commento* (Sussidi liturgico-pastorali 7; Roma 1964).

ARACKI ROSENFELD, N., *Celebrare l'alleanza. La tipologia dalla Bibbia alla liturgia* (BEL Subsidia 184; Roma 2017).

ARCE, A., "De origine Custodia Terrae Sanctae": *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 83/2 (1964) 182-205.

—, "La Custodie de Terre Sainte": *Nouvelles Chrétiennes d'Israël* 19/1-2 (1968) 34-47.

ATTRIDGE, H.-W., *La lettera agli Ebrei. Commento storico esegetico* (Letture Bibliche 12; Città del Vaticano 1999).

AUGÉ, M., "Principi di interpretazione dei testi liturgici", en: B. NEUNHEUSER *et alii*, *Anámnesis* I. *La Liturgia, momento storico della salvezza* (Milano [2]1979) 159-179.

—, "Eucologia", en: D. SARTORE – A. M. TRIACCA – C. CIBIEN (coords.), *Liturgia* (Cinisello Balsamo 2001) 761-771.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *L'Anno Liturgico. È Cristo stesso presente nella sua Chiesa* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 56; Città del Vaticano 2009).

Bagatti, B., *Antichi villaggi cristiani della Giudea e del Neghev* (SBF Collectio Minor 24; Jerusalem 1983).

Baldovin, J. F., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (Orientalia Christiana Analecta 228; Roma 1987).

—, *Liturgy in Ancient Jerusalem* (Joint Liturgical Studies 9; Bramcote 1989).

von Balthasar, H. U., *Teología de los tres días. El Misterio Pascual* (Ensayos 151; Madrid 2000).

Barba, M., "Le orazioni del 'Martyrologium Romanum'": *Ephemerides Liturgicae* 116 (2002) 52-71.

—, "Il 'corpus orationum' del 'Martyrologium Romanum'": *Rivista Liturgica* 91 (2004) 229-244.

—, "Il Martirologio, per fare memoria dei testimoni della Santità", en: D. Sorrentino *et alii*, *Liturgia e santità. "Questa è la volontà di Dio: la vostra santificazione" (1 Tess 4, 2). 55ª Settimana Liturgica Nazionale. S. Giovanni Rotondo, 23-27 agosto 2004* (BEL Sectio pastoralis 25; Roma 2005) 221-242.

—, "Il Martirologio tra memoria e profezia di santità", en: Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Il Martirologio Romano. Teologia, liturgia, santità. Atti della I Giornata di studio nell'anniversario della "Sacrosanctum Concilium". Roma, Palazzo della Cancelleria, 4 dicembre 2004* (Spiritus et Sponsa 1; Roma 2005) 50-69.

Barbaglio, G., *La teología de san Pablo* (Ágape 42; Salamanca 2005).

Bardy, G., "Melchisédech dans la tradition patristique": *Revue Biblique* 35 (1926) 496-509; 36 (1927) 25-45.

Bardy, G. *et alii*, *Élie le prophète* I. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes,* II. *Au Carmel, dans le judaïsme et l'Islam* (Études Carmélitaines 39-40; Paris 1956).

Barsamian, K., *The Calendar of the Armenian Church* (New York 1995).

Basurko, X., *Historia de la liturgia* (Biblioteca Litúrgica 28; Barcelona 2006).

Bäumer, S., *Histoire du Bréviaire*, 2 vol. (Paris 1905).

Beinert, W. (ed.), *Il culto dei santi oggi. Studio teologico-pastorale* (Parola e liturgia 14; Cinisello Balsamo 1985).

Ediciones Universidad San Dámaso

Belli, F. *et alii*, Vetus in Novo. *El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento* (Ensayos 290; Madrid 2006).

Berger, A., "The cult of the Maccabees in the Eastern Orthodox Church", en: G. Signori (ed.), *Dying for the faith, killing for the faith. Old Testament faith-warriors (1 and 2 Maccabees) in historical perspective* (Brill's Studies in Intellectual History 206; Leiden 2012) 105-123.

Bermejo Cabrera, E., *Misterio de Cristo y celebración de su memoria. Comentario bíblico litúrgico a las Misas de los Santuarios de la Custodia de Tierra Santa* (SOCh Monographie 26; Milano 2017).

Blanc, J., "La fête de Möise dans le rite byzantin", en: H. Cazelles *et alii*, *Moïse, l'homme de l'alliance* (Paris – Tournai – Rome – New York 1955) 345-353.

Blenkinsopp, J., *El libro de Isaías*, 2 vol. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 147-148; Salamanca 2015-2016).

Bonnard, P.-E. – Kannengiesser, Ch., "Jérémie, prophète", en: M. Viller *et alii* (coords.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* VIII (Paris 1974) 877-901.

Botte, B., "Le culte des saints de l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne": *Cahiers Sioniens* 4 (1950) 38-47.

—, "Une fête du prophète Élie au IVe siècle en Gaule": *Cahiers Sioniens* 4 (1950) 170-177.

—, "Abraham dans la liturgie": *Cahiers Sioniens* 5 (1951) 180-187.

—, "Le culte du prophete Élie dans l'Église chrétienne", en: G. Bardy *et alii*, *Élie le prophète* I. *Selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (Études Carmélitaines 39; Paris 1956) 208-218.

—, "Les saints de l'Ancien Testament": *La Maison-Dieu* 52 (1957) 109-120.

Bouyer, L., *Le Mystère Pascal* (Lex Orandi 4; Paris ^{3}1950).

—, *La Iglesia de Dios. Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu* (Madrid 1973).

Braga, C., "La natura della liturgia nella *Mediator Dei* e nella *Sacrosanctum Concilium*", en: E. Carr (dir.), *Liturgia Opus Trinitatis. Epistemologia liturgica* (Studia Anselmiana 133 – Analecta liturgica 24; Roma 2002) 25-48.

Braulik, G., "Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung?": *Theologie und Philosophie* 82 (2007) 1-20.

Briend, J., *El libro de Jeremías* (Cuadernos Bíblicos 40; Estella ^{2}1983).

Bright, J., *La historia de Israel* (Bilbao ^{3}2003).

Ediciones Universidad San Dámaso

BROWN, P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità* (Torino 1983).

BROWN, R. E. – FITZMYER, J. A. – MURPHY, R. E. (dirs.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, 2 vol. (Estella 2004-2005).

BRUYLANTS, P., *Les oraisons du Missel Romain. Texte e Histoire*, 2 vol. (Études Liturgiques 1; Louvain 1952).

BUA, P., *Sacrosanctum Concilium. Storia, commento, recezione* (Universale Studium 21; Roma 2013).

BUGNINI, A., "Verso una riforma del *Martyrologium Romanum*?": *Ephemerides Liturgicae* 61 (1947) 91-99.

—, "Martirologio", en: P. PASCHINI (coord.), *Enciclopedia Cattolica* VIII (Città del Vaticano 1952) 244-258.

—, *La reforma litúrgica (1948-1975)* (BAC Maior 62; Madrid 1999).

BURGARELLA, F., "Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi", en: *Roma fra Oriente e Occidente (19-24 aprile 2001)* II (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49; Spoleto 2002) 943-988.

CAMILLERI, N., "La natura escatologica della Chiesa nel cap. VII" en: A. FAVALE *et alii*, *La Costituzione Dogmatica sulla Chiesa* (Collana Magistero Conciliare 1; Torino-Leumann 1965) 799-821.

CANOBBIO, G., "Capitolo VII: Indole escatologica della Chiesa pellegrinante", en: G. CANOBBIO *et alii*, *Lumen Gentium* (Commentario ai documenti del Vaticano II 2; Bologna 2015) 397-421.

CARDINI, F., "Il passaggium in Terra Santa", en: F. CARDINI – R. SALVARANI – M. PICCIRILLO, *Verso Gerusalemme. Pellegrini, Santuari, Crociati, tra X e XV secolo* (Gorle 2000) 6-73.

CASEL, O., *El misterio del culto en el cristianismo* (Cuadernos Phase 129; Barcelona 2001).

CASTELLANO, J., *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia* (Biblioteca Litúrgica 1; Barcelona ^{2}1996).

CATTANEO, E., *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche* (BEL Subsidia 13; Roma 1978).

CHAVASSE, A., "Sanctoral et Année Liturgiche": *La Maison-Dieu* 52 (1957) 89-97.

—, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316): sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VII siècle* (Bibliothèque de Théologie. Série IV. Histoire de la Théologie 1; Tournai 1958).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Le sacramentire gélasien du VIII[e] siècle: ses deux principales formes": *Ephemerides Liturgicae* 73 (1959) 249-298.

Cibien, C., "È pensabile un uso 'pastorale' del Martirologio?": *Rivista Liturgica* 91 (2004) 255-258.

Comunità di Bose, *Il libro dei testimoni. Martirologio ecumenico* (Cinisello Balsamo 2002).

Congar, Y. M.-J., "Ecclesia ab Abel", en: M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam* (Düsseldorf 1952) 79-108.

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Il Martirologio Romano. Teologia, liturgia, santità. Atti della I Giornata di studio nell'anniversario della "Sacrosanctum Concilium". Roma, Palazzo della Cancelleria, 4 dicembre 2004* (Spiritus et Sponsa 1; Roma 2005).

Cullmann, O., *Cristo y el tiempo* (Teología sistemática; Madrid 2008).

—, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel – Paris 1966).

Cuva, A., "Verso i nuovi calendari liturgici particolari": *Rivista Liturgica* 59 (1972) 497-519.

Dahane, D., *Liturgie de la Sainte Messe selon le rite chaldéen* (Paris 1937).

Dalmais, I.-H., *Saints et sanctuaires de Terre Sainte. Un pèlerinage liturgique* (Paris 1968).

—, "Mémoire et vénération des saints dans les Églises de traditions syriennes", en: A. M. Triacca – A. Pistoia (dirs.), *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIII[e] Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 22-26 juin 1986* (BEL Subsidia 40; Roma 1987) 79-91.

Daniélou, J., "Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles": *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 402-430.

—, "La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif": *Biblica* 28 (1947) 363-393.

—, "Les diverses sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive": *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 (1948) 119-126.

—, *El misterio de la historia. Ensayo teológico* (San Sebastián 1957).

—, *Los santos paganos del Antiguo Testamento* (Buenos Aires 1960).

—, *En torno al misterio de Cristo* (Barcelona 1961).

—, *Sacramentos y culto según los Santos Padres* (Cristianismo y hombre actual 9; Madrid [2]1964).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Trilogía de la salvación* (Cristianismo y hombre actual 57; Madrid 1964).

—, *Tipología bíblica. Sus orígenes* (Orientaciones Bíblicas 9; Buenos Aires 1966).

Daniélou, J. – du Charlat, R., *La Catequesis en los primeros siglos* (Joyas bibliográficas. Grandes religiones 1; Burgos 1998).

Day, J., "I santuari palestinesi e la formazione del ciclo liturgico cristiano", en: C. Alzati – L. Vaccaro (eds.), *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme. Le Religioni – Le Chiese* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea 3; Città del Vaticano 2014) 157-176.

Delehaye, H., *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia hagiographica 20; Bruxelles [10]1933).

—, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Subsidia hagiographica 17; Bruxelles 1927).

Demarie, J., "Notes sur la dévotion liturgique aux saints de l'Ancien Testament": *Bulletin catholique de la question d'Israël* 27 (1929) 1-11; 29 (1929) 11-15.

Deneken, M., "Jésus de Nazaret, fondement atypique de la typologie chrétienne", en: R. Kuntzmann (dir.), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (Lectio Divina. Hors série 7; Paris 2002) 241-266.

Diego Sánchez, M., "Las fuentes del 'Proprium Missarum' O.C.D.": *Monte Carmelo* 85 (1977) 209-228.

Dirks, A., "Principia seu criteria generalia ad calendarium liturgicum instaurandum": *Notitiae* 1 (1965) 150-152.

Doncoeur, P., "Pour une révision des lectures du Missel": *La Maison-Dieu* 29 (1952) 107-111.

Dondi, C., *The liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A study and a catalogue of the manuscripts sources* (Bibliotheca Victorina 16; Turnhout 2004).

Doré, D., *Eclesiastés y Eclesiástico o Qohélet y Sirácida* (Cuadernos Bíblicos 91; Estella [2]1999).

Dubois, J., "Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique": *La Maison-Dieu* 100 (1969) 157-178.

—, "De martirologio": *Notitiae* 6 (1970) 246-253.

—, *Les martyrologes du Moyen Âge latin* (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental 26; Turnhout 1978).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Martyrologe", en: *Catholicisme. Hier-Aujourd'hui-Demain* VIII (Paris 1979) 776-783.

—, "Introduction à la révision du Martyrologe Romain": *Notitiae* 21 (1985) 90-101.

—, "Les sources orientales des martyrologes latins", en: A. M. Triacca – A. Pistoia (dirs.), *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIIIe Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 22-26 juin 1986* (BEL Subsidia 40; Roma 1987) 93-104.

—, *Martyrologes: d'Usuard au Martirologe romain. Articles réédités pour son soixante-dixième anniversaire* (Abbeville 1990).

Dubois, J. – Lemaitre, J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale* (Paris 1993).

Duchesne, L., "Les sources du Martyrologe hiéronymien": *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 5 (1885) 120-160.

Dumas, A., "Le martyrologe romain": *Notitiae* 21 (1985) 89.

Eliade, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (El Libro de Bolsillo. Humanidades 379; Madrid 1998).

van Esbroeck, M., "Nöel et Annonciation dans la politique de Justinien": *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 369-370.

Evenou, J., "Les travaux du Martyrologe": *Notitiae* 25 (1989) 267-268. 529-597.

—, "Les travaux du Martyrologe": *Notitiae* 26 (1990) 411-480.

—, "Martirologio", en: D. Sartore – A. M. Triacca – C. Cibien (coords.), *Liturgia* (Cinisello Balsamo 2001) 1132-1134.

—, "Criterios de composición del nuevo Martirologio": *Phase* 250-251 (2002) 295-309.

—, "D'un martyrologe à l'autre": *La Maison-Dieu* 234 (2003) 109-135.

Evenou, J. – Gibert i Tarruell, J., "La preparazione della nuova edizione del 'Martyrologium Romanum'", en A. Moroni – C. Pinto – M. Bartolucci (dirs.), *Sacramenti. Liturgia. Cause dei santi. Studi in onore del Cardinale Giuseppe Casoria già Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, nel 60° anniversario di ordenazione sacerdotale* (Napoli 1992) 457-479.

Facchini, A., *Le processioni praticate dai Frati Minori nei santuari di Terra Santa. Studio storico-liturgico* (SOCh Monographie 19; Le Caire 1986).

Ediciones Universidad San Dámaso

FEDALTO, G., *La Chiesa Latina in Oriente*, 3 vol. (Studi religiosi 3; Verona 1973-1978. ²1981).

FEDERICI, T., "Parola di Dio e liturgia della Chiesa nella Costituzione 'Sacrosanctum Concilium'", en: CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi* (BEL Subsidia 38; Roma 1986) 269-305.

DE FENOYL, M., *Le sanctoral copte* (Recherches de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth 15; Beyrouth 1960).

FERNÁNDEZ CARRANZA, A., *"Ecce Lignum Crucis. Venite, adoremus". El lenguaje ritual: principio interpretativo de la Teología litúrgica del Oficio Romano de la Pasión del Señor* (Dissertationes Theologicae 14; Madrid 2014).

FERNÁNDEZ MARCOS, N., "Vidas de los profetas. Introducción", en: A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II (Madrid 1983) 507-511.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *Introducción a la liturgia. Conocer y celebrar* (Horizonte dos mil. Textos y monografías 32; Salamanca 2005).

FERRETI, W., "Le orazioni 'post Communionem' de Tempore nel nuovo Messale Romano": *Ephemerides Liturgicae* 8 (1970) 323-341.

FIEMA, Z. T., "The Byzantine monastic/pilgrimage centre of St. Aaron near Petra, Jordan", en: G. C. BOTTINI – L. DI SEGNI – L. D. CHRUPCALA, *One Land, many cultures. Archaelogical studies in honour of Stanilslao Loffreda OFM* (SBF Collectio Maior 41; Jerusalem 2003) 343-357.

FISICHELLA, R., *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental* (Lux Mundi 63; Salamanca 1989).

—, "Teología de la historia", en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental* (Madrid ²1992) 560-565.

FOCKE, E. – HEINRICHS, H., "Das Kalendarium des Missale Pianum von Jahre 1570 und seine Tendenzen": *Theologische Quartalschrift* 120 (1939) 383-400. 461-469.

FOLSON, C., "I libri liturgici romani", en: A. J. CHUPUNGCO (dir.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* I. *Introduzione alla liturgia* (Casale Monferrato 1998) 263-330.

FONTAINE, G., "Notes sur le 'Ordo lectionum Missae": *Ephemerides Liturgicae* 83 (1969) 436-451.

FORTE, B., *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología* (Verdad e imagen 133; Salamanca 1995).

Ediciones Universidad San Dámaso

FRANK, G., *The memory of the eyes. Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* (The Transformation of the Classical Heritage 30; Berkeley – Los Angeles – Londres 2000).

FRIES, H., *Teología fundamental* (Barcelona 1987).

FRUTAZ, A. P., "Contributo alla storia della riforma del Messale promulgato da san Pio V nel 1570", en: *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 sett. 1958)* (Italia Sacra 2; Padova 1960) 187-209.

—, "Sirleto e la riforma del Messale Romano di san Pio V": *Regnum Dei* 30 (1974) 84-111.

FUSCO, R., "'Martyrologium Romanum'. La nuova *editio typica*": *Rivista Liturgica* 88 (2001) 837-844.

—, "Il Martirologio: una 'rassegna' della santità nel tempo della Chiesa": *Rivista Liturgica* 91 (2004) 185-202.

—, "La storia del Martirologio: la memoria dei santi nella celebrazione della Chiesa": *Notiziario dell'Ufficio Liturgico Nazionale* 28 (2007) 29-41.

DE GAIFFIER, B., "Réflexions sur les origines du culte des martyrs": *La Maison-Dieu* 52 (1957) 19-43.

—, "De l'usage et de la lecture du martyrologe: témoignages antérieurs au XI^e siècle": *Analecta Bollandiana* 79 (1961) 40-59.

—, "Pèlegrinages et culte des saints. Thème d'un Congrès", en: IDEM, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie* (Subsidia hagiographica 43; Bruxelles 1967) 31-49.

—, "L'édition du Martyrologe Romain de 1630 sous Urbain VIII. Renseignements inédits": *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 36 (1982) 111-115.

GALOT, J., "La cristologia della 'Sacrosanctum Concilium'", en CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Costituzione liturgica "Sacrosanctum Concilium". Studi* (BEL Subsidia 38; Roma 1986) 157-170.

GARCÍA DEL VALLE, C., *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre* (Biblioteca Litúrgica 14; Barcelona 2001).

GELINEAU, J. *et alii*, *Commento alla Costituzione sulla Liturgia* (Culmen et Fons 2; Brescia 1964).

GIAMPIETRO, N., *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970* (Studia Anselmiana 121 – Analecta liturgica 21; Roma 1998).

Ediciones Universidad San Dámaso

GIRARDI, L. – GRILLO, A. – VIGANÒ, D. E., *Sacrosanctum Concilium. Inter Mirifica* (Commentario ai documenti del Vaticano II 1; Bologna 2014).

GIRAUDO, C., *"In unum corpus". Trattato mistagogico sull'eucaristia* (Cinisello Balsamo 2001).

GODDING, R., "Le nouveau martyrologe romain": *Analecta Bollandiana* 119 (2001) 344.

GONZÁLEZ, R., "La santidad en el Martirologio Romano": *Phase* 49 (2009) 47-63.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología* (Sapientia Fidei 24; Madrid 2001).

GONZÁLEZ LÓPEZ-CORPS, M., "Dimensión teológica de la acción litúrgica", en: J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN – F. M. AROCENA – P. BLANCO (dirs.), *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración* (SIT 27; Pamplona 2007) 227-240.

GOÑI BEÁSOAIN DE PAULORENA, J. A., "La Reforma del Calendario Litúrgico proyectada por la Comisión Piana": *Scriptorium Victoriense* 53 (2006) 129-228.

—, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario Romano* (Biblioteca Litúrgica 40; Barcelona 2010).

GOPPELT, L., "τύπος, ἀντίτυπος, τυπικός, ὑποτύπωσις", en: F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI (coords.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* XIII (Brescia 1981) 1465-1504.

—, *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids 1982).

GRABAR, A., *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* I. *Architecture* (Paris 1946).

GRANADOS, J., *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad* (Verdad e imagen 191; Salamanca 2012).

GRÉGOIRE, R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica* (Biblioteca Montisfani 12; Fabriano 1987).

GRELOT, P., "Relación entre el antiguo y el nuevo testamento en Jesucristo", en: R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Verdad e imagen 65; Salamanca 1982) 272-299.

—, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento. Bosquejo de un tratado dogmático* (Biblioteca Manual Desclée 2; Bilbao ^{2}1995).

—, *Une lecture de l'épître aux Hébreux* (Lire la Bible 132; Paris 2003).

GRILLMEIER, A., *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)* (Verdad e imagen 143; Salamanca 1997).

Ediciones Universidad San Dámaso

GRISAR, H., "Le origini del Martirologio Romano": *La Civiltà Cattolica* 44/6 (1893) 292-305. 653-669.

GRUMEL, G., *Traité d'études byzantines* I. *La chronologie* (Paris 1958).

GUAZZELLI, G. A., "Baronio attraverso il *Martyrologium Romanum*", en: G. A. GUAZZELLI – R. MICHETTI – F. SCORZA BARCELLONA (dirs.), *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica* (Studi e Ricerche 29; Roma 2012) 67-110.

GUIJARRO OPORTO, S. – SALVADOR GARCÍA, M. (dirs.), *Comentario al Antiguo Testamento*, 2 vol. (Estella 1997).

—, *Comentario al Nuevo Testamento* (Estella [7]1995).

GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., "'Opus nostrae redemptionis exercetur'. Aproximación histórica al concepto conciliar de liturgia: análisis de un proceso de comprensión teológica": *Scripta Theologica* 28 (1996) 475-497.

HAYEK, M., *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques* (Paris 1964).

HEID, S., "Il sepolcro dei martiri nella *Lettera ai Romani* di Ignazio di Antiochia", en: CH. GNILKA – S. HEID – R. RIESNER, *La morte e il sepolcro di Pietro* (Città del Vaticano 2014) 101-135.

—, "Radici ebraiche del culto cristiano dei sepolcri", en: CH. GNILKA – S. HEID – R. RIESNER, *La morte e il sepolcro di Pietro* (Città del Vaticano 2014) 139-158.

HENNIG, J., "Abel's place in the liturgy": *Theological Studies* 7 (1946) 126-141.

—, "Ireland's Contribution to the Devotion to Old Testament Saints": *The Irish Ecclesiastical Record* 104 (1965) 333-348.

—, "Zum Stellung Abrahams in der Liturgie": *Archiv für Liturgiewissenschaft* 9 (1966) 349-366.

—, "Zum Stellung Davids in der Liturgie": *Archiv für Liturgiewissenschaft* 10 (1967) 157-164.

—, "The Martyrological Tradition of the Prophets": *The Irish Ecclesiastical Record* 109 (1968) 209-225.

—, "Alttestamentliche Personnen in den liturgischen Büchern nach dem Konzil von Trient": *Archiv für Liturgiewissenschaft* 17-18 (1975-1976) 59-75.

HUNT, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460* (Oxford 1982).

IZQUIERDO URBINA, C., *Teología fundamental* (Manuales de Teología 10; Pamplona [2]2002).

Ediciones Universidad San Dámaso

JANERAS, S., "La Settimana Santa nell'antica Liturgia di Gerusalemme", en: A. G. KOLLAMPARAMPIL (ed.), *Hebdomadae Sanctae Celebratio. Conspectus historicus comparativus* (BEL Subsidia 93; Roma 1997) 19-50.

—, "Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem": *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005) 71-92.

JAVIERRE, A. M., "La divina rivelazione", en: U. BETTI *et alii*, *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione* (Collana Magistero Conciliare 3; Torino-Leumann [3]1967) 175-218.

JEDIN, H., "Il Concilio di Trento e la riforma dei libri liturgici", en: IDEM, *Chiesa della fede, Chiesa della storia. Saggi scelti* (Brescia 1972) 391-425.

—, *Historia del Concilio de Trento*, 4 vol. (Biblioteca de Teología de la Universidad de Navarra 11; Pamplona 1972-1981).

JEREMIAS, J., *Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt. 23,29; Lk 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu* (Göttingen 1958).

—, "Drei weitere spätjüdische Heiligengräber": *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961) 95-101.

JOIN-LAMBERT, M. – GRELOT, P., "Tiempo", en: X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona [2]2001) 889-896.

JOUNEL, P., "Le sanctoral romain du 8[e] au 12[e] siècles": *La Maison-Dieu* 52 (1957) 59-87.

—, "Les développements su sanctoral romain de Grégoire XIII a Jean XXIII": *La Maison-Dieu* 63bis (1960) 74-81.

—, "Pour une réforme des lectures du Missel": *La Maison-Dieu* 66 (1961) 36-69.

—, "El culto a los santos", en: A. G. MARTIMORT (dir.), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Sección de Liturgia 58; Barcelona 1964) 814-834.

—, "Le culte des saints dans l'Église catholique": *La Maison-Dieu* 147 (1981) 135-146.

—, "L'élaboration du Calendrier Romain Général", en: P. JOUNEL – R. KACZYNSKI – G. PASQUALETTI (eds.), *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno* (BEL Subsidia 26; Roma 1982) 673-691.

—, *Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romaine* (BEL Subsidia 36; Roma 1986).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Le Martyrologe Romain: la première phase des travaux de révision (1970-1975)": *La Maison-Dieu* 234 (2003) 103-197.

JUNGMANN, J. A., *El sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* (Madrid 1951).

KALLENBERG, P., "Le culte liturgique d'Élie dans l'Ordre du Carmel", en: G. BARDY *et alii*, *Élie le prophète* II. *Au Carmel, dans le judaïsme et l'Islam* (Études Carmélitaines 40; Paris 1956) 134-145.

—, *Fontes liturgiae Carmelitanae. Investigatio in Decreta, Codices et Proprium Sanctorum* (Bracarae Augustae 1962).

KANNENGIESSER, CH., "Elias profeta", en: A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* I (Verdad e imagen 97; Salamanca 1991) 701-702.

KLAUSER, TH., *Breve historia de la liturgia occidental* (Cuadernos Phase 103; Barcelona 2009).

KUNTZMANN, R. (dir.), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (Lectio Divina. Hors série 7; Paris 2002).

LADARIA, L. F., "Escatología", en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental* (Madrid [2]1992) 380-382.

—, *Antropologia teologica* (Casale Monferrato [2]1998).

—, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Ágape 19; Salamanca 1998).

LAEMMER, H., *De Martyrologio Romano. Parergon historico-criticum* (Ratisbonae 1878).

LAMERI, A., "Letture bibliche nel Martirologio. Per una tipologia della santità": *Rivista Liturgica* 91 (2004) 217-227.

—, "Rito per la lettura del *Martirologio*. Alcuni esempi": *Notiziario dell'Ufficio Liturgico Nazionale* 28 (2007) 62-66.

LATOURELLE, R., "Revelación", en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dirs.), *Diccionario de teología fundamental* (Madrid [2]1992) 1232-1289.

—, *Teología de la revelación* (Verdad e imagen 49; Salamanca [9]1995).

LECLERCQ, H., "Antioche (Archéologie d') *IV.* La basilique et le culte des Macchabées", en: F. CABROL – H. LECLERCQ (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I/2 (Paris 1924) 2375-2379.

—, "Kalendaria", en: F. CABROL – H. LECLERCQ (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* VIII/1 (Paris 1928) 624-667.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Macchabées", en: F. CABROL – H. LECLERCQ (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* X/1 (Paris 1931) 724-726.

—, "Martyrologe", en: F. CABROL – H. LECLERCQ (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* X/2 (Paris 1932) 2523-2619.

—, "Séquence", en: F. CABROL – H. LECLERCQ (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* XV/1 (Paris 1950) 1294-1303.

LEIKAM, R. M., "La Liturgia delle Ore nel Rito Romano", en: A. J. CHUPUNGCO (dir.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* V. *Tempo e spazio liturgico* (Casale Monferrato 1998) 90-130.

LÉON-DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan*, 4 vol. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 68-70.96; Salamanca 1989-1998).

— (dir.), *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona [2]2001).

DA LEONESA, M., *Cronologia e Calendario etiopico* (Tivoli 1934).

LESSI-ARIOSTO, M., "Martirologio Romano: comprendere i 'Praenotanda'": *Rivista Liturgica* 91 (2004) 203-215.

—, "Le 'Premesse' del Martirologio: un testo da valorizzare", en: M. SODI (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano* (Studi Religiosi 34; Padova 2006) 47-62.

—, "I Calendari propri secondo l'istruzione 'Calendaria Particularia' e le sucessive disposizioni normative": *Notitiae* 51 (2015) 542-601.

LESSI-ARIOSTO, M. – VITALI, G., "Il Calendario liturgico": *Rivista Liturgica* 95 (2008) 851-864.

LÓPEZ SALVÁ, M., "Libro cuarto de los Macabeos", en: A. DÍEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III (Madrid 1982) 119-166.

LÖW, G., "Beatificazione", en: P. PASCHINI (coord.), *Enciclopedia Cattolica* II (Città del Vaticano 1949) 1090-1100.

—, "Calendario della Chiesa Universale", en: P. PASCHINI (coord.), *Enciclopedia Cattolica* III (Città del Vaticano 1949) 364-372.

—, "Canonizzazione", en: P. PASCHINI (coord.), *Enciclopedia Cattolica* III (Città del Vaticano 1949) 569-607.

DE LUBAC, H., *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Théologie 16; Paris 1950).

—, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol. (Paris 1959-1964).

—, "Comentario al preámbulo y al capítulo primero", en: B.-D. DUPUY (dir.), *La revelación divina* II (Madrid 1970) 181-367.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Madrid 1988).

Lurz, F., "Jeremia in der Liturgie der alten Kirche": *Ecclesia Orans* 9 (1992) 141-171.

Lyonnet, S., "La elaboración de los capítulos IV y VI de la 'Dei Verbum'", en: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balances y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Verdad e imagen 109; Salamanca 1989) 117-149.

Magen, Y., "Mamre. A cultic site from the Reing of Herod", en: G. C. Bottini – L. Di Segni – L. D. Chrupcala, *One Land, many cultures. Archaelogical studies in honour of Stanilslao Loffreda OFM* (SBF Collectio Maior 41; Jerusalem 2003) 245-257.

Maggiani, S., "Celebrare con il *Martirologio Romano*": *Notiziario dell'Ufficio Liturgico Nazionale* 28 (2007) 53-61.

Maggioni, C., *Annunciazione. Storia, eucologia, teologia liturgica* (BEL Subsidia 56; Roma 1991).

—, "L'istruzione sui Calendari particolari e i Propri (24 giugno 1970)": *Rivista Liturgica* 102 (2015) 453-463.

Magrassi, M., "Tipologia biblica e patristica e Liturgia della Parola": *Rivista Liturgica* 53 (1966) 165-193.

Maldonado, L., "La oración 'colecta'": *Phase* 44 (1968) 128-131.

Manns, F., "The Grave of Moses in Jewish literature", en: M. Piccirillo – E. Alliata (eds.), *Mount Nebo. New archaelogical excavations, 1967-1997* (SBF Collectio Maior 27; Jerusalem 1998) 65-69.

Marangon, A., "Tiempo", en: P. Rossano – G. Ravassi – A. Girlanda (dirs.), en: *Nuevo diccionario de teología bíblica* (Madrid 1990) 1850-1866.

Maraval, P., "Les itinéraires de pèlerinage en Orient (entre le 4e et le 7e s.)", en: E. Dassmann – J. Engemann (eds.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991* I (Studi di Antichità Cristiana 52 – JAC Ergänzungsband 20/1; Città del Vaticano – Münster 1995) 291-300.

—, "The Bible as a Guide for Early Christian Pilgrims to the Holy Land", en: P. M. Blowers (ed.), *The Bible in Greek Christian Antiquity* (The Bible through the Ages 1; Indiana 1997) 375-388.

—, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe* (Biblis 19; Paris ²2004).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "'Né qui né a Gerusalemme' (Gv 4,21). I caratteri del pellegrinaggio ai luoghi santi nell'Antichità cristiana", en: C. ALZATI – L. VACCARO (eds.), *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme. Le Religioni – Le Chiese* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea 3; Città del Vaticano 2014) 177-192.

MARCUZZO, G.-B., "Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme nel 1847. Note storico-pastorali", en: C. ALZATI – L. VACCARO (eds.), *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme. Le Religioni – Le Chiese* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea 3; Città del Vaticano 2014) 407-422.

MARINI, P. (ed.), "Elenco degli 'Schemata' del 'Consilium' e della Congregacione per il Culto Divino (marzo 1964 – luglio 1975)": *Notitiae* 18 (1982) 453-772.

—, "La nascita del 'Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia' (gennaio – marzo 1964)": *Ephemerides Liturgicae* 106 (1992) 289-328.

MARROU, H.-I., "Les saints de l'Ancien Testament au Martyrologe Romain", en: *Memorial Joseph Chaine* (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 5; Lyon 1950) 281-290.

MARSILI, S., "Il 'tempo liturgico', attuazione della storia della salvezza": *Rivista Liturgica* 57 (1970) 207-235.

—, "Le orazioni della messa nel nuovo messale. Teologia e pratica della preghiera liturgica": *Rivista Liturgica* 58 (1971) 70-91.

—, "La Liturgia, momento storico della salvezza", en: B. NEUNHEUSER *et alii*, *Anámnesis* I. *La Liturgia, momento storico della salvezza* (Milano ²1979) 31-156.

—, "'Cristo si fa presente nella sua parola'": *Rivista Liturgica* 70 (1983) 671-690.

—, "Nel cuore della sacramentalità: il Triduo Pasquale": *Rivista Liturgica* 95 (2008) 525-540.

Más allá del calendario. Del tiempo cotidiano al tiempo de Dios (Cuadernos Phase 202; Barcelona 2011).

MASSI, P., "Abele, Abramo e Melchisedec nel Canone": *Rivista Liturgica* 53 (1966) 593-608.

MATTAR, H., "Le calendrier maronite": *Orientalia Christiana Periodica* 64 (1998) 143-158.

MAZZA, E., *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo* (BEL Subsidia 46; Roma ²1996).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Le odierne preghiere eucaristiche* (Studi e richerce di liturgia; Bologna [3]2014).

McGowan, A. B., *Ancient Christian Worship. Early Church practices in social, historical and theological perspective* (Alcuin Club Collection 91; Michigan 2016).

Medina Estévez, J. A., "Presentazione dell'Em.mo Cardinale Prefetto": *Notitiae* 37 (2001) 385-389.

Menichelli, E., "La discesa agli inferi. Nel giorno del Sabato santo la chiesa 'accompagna' Cristo nel sepolcro": *Vita Monastica* 57 (2003) 53-70.

Milik, J. T., "Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes *IX*. Sanctuaires chrétiens de Jérusalem a l'époque arabe (VII[e]-X[e] siècles)": *Revue Biblique* 67 (1960) 354-367. 550-591.

Milovitch, S., *Quotidianamente da prima del 1336. La processione che celebra la Morte e Risurrezione del Signore nella basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme* (SOCh Monographie 23; Milano 2014).

Molinari, P., *Los santos y su culto* (Biblioteca "Razón y Fe" de Teología 5; Madrid 1965).

—, "Indole escatologica della Chiesa peregrinante e sua unione con la Chiesa celeste" en: G. Bressan *et alii*, *Lumen Gentium: guida alla lettura della costituzione* (Chiesa viva 2; Sales – Roma 1966) 195-219.

Moolan, J., *Liturgical Year: Syro-Malabar Church* (Oriental Institute of Religious Studies India; Vadavathoor, Kottayam 2014).

Muroni, P. A., *Il Mistero di Cristo nel tempo e nello spazio. La celebrazione cristiana* (Strumenti di studio e ricerca 38; Città del Vaticano 2014).

dalla Mutta, R., "'Elogi' del Martirologio e 'notizie' del Messale e della Liturgia delle Ore. Raffronto e dialogo di testi affini": *Rivista Liturgica* 91 (2004) 259-264.

Nadal Cañellas, J., *Gli eroi di Dio. Il culto dei santi e il significato della santità* (Roma 2000).

de la Nativité, É., "Les Carmes imitateurs d'Élie (1370-1668)", en: G. Bardy *et alii*, *Élie le prophète* II. *Au Carmel, dans le judaïsme et l'Islam* (Études Carmélitaines 40; Paris 1956) 84-116.

Neunheuser, B., *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali* (BEL Subsidia 11; Roma [3]1999).

Nin, M., *Las liturgias orientales* (Biblioteca Litúrgica 35; Barcelona 2008).

Ediciones Universidad San Dámaso

NOCENT, A., "Storia della celebrazione eucaristica", en: S. MARSILI *et alii*, *Anámnesis* III/2. *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato 1983) 187-270.

NOCETI, S., "Ecclesia ab Abel", en: G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA (eds.), *Dizionario di ecclesiologia* (Roma 2010) 467-472.

NORET, J., "Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d'une terminologie": *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 21-24.

OBERMANN, J., "The sepulchre of the Maccabean Martyrs": *Journal of Biblical Literature* 50 (1931) 250-265.

O'DONNELL, C. – PIÉ-NINOT, S., "Abel (Iglesia desde)", en: IDEM, *Diccionario de eclesiología* (Madrid 2001) 27-30.

OLIVAR, A., "El Calendario y Martirologio romanos": *Phase* 153 (1986) 199-210.

—, "El Martirologio": *Phase* 210 (1995) 457-478.

—, "La historia del culto a los santos y de los martirologios": *Phase* 250-251 (2002) 285-294.

OÑATIBIA, I., *Bautismo y Confimación* (Sapientia Fidei 22; Madrid 2000).

—, "Reflexiones en torno a la liturgia como actualización del Misterio Pascual", en: ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *El Misterio Pascual en la Liturgia* (Bilbao 2002) 19-56.

ORBE, A., *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (Fuentes Patrísticas. Estudios 1; Madrid – Roma 1994).

PAHLITZSCH, J. – BARAZ, D., "Christian Communities in the Latin Kingdom of Jerusalem (1099-1187 CE)", en: O. LIMOR – G. G. STROUMSA (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms* (Cultural Encounters in the Late Antiquity and the Middle Age 5; Turnhout 2006) 205-235.

PALAZZO, E., *A history of liturgical books from the Beginning to the Thirteenth Century* (Collegeville 1998).

PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología* (Lux Mundi 37; Salamanca 1974).

—, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Lux Mundi 45; Salamanca 1976).

PARENTI, S., "I profeti, Daniele e i Tre Fanciulli. Nota su alcuni affreschi medievali perduti della chiesa monastica di Grottaferrata": *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata* 10 (2013) 157-172.

Ediciones Universidad San Dámaso

PASCHINI, P., "La reforma Gregoriana del Martirologio Romano": *La Scuola Cattolica* 51 (1923) 198-210. 274-284.

PENNA, A., "Il Vecchio Testamento" en: U. BETTI *et alii*, *La Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione* (Collana Magistero Conciliare 3; Torino-Leumann ^{3}1967) 323-366.

PENNA, R., *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario* (Estella 2013).

PERARNAU, J., *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (Constituciones y Decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II 3; Castellón de la Plana 1965).

—, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina* (Constituciones y Decretos del Concilio Ecuménico Vaticano II 7; Castellón de la Plana 1966).

PETERS, C., "Élie (le prophète)", en: M. VILLER *et alii* (coords.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* IV (Paris 1961) 564-572.

PIAZZI, D., "Il nuovo *Martyrologium Romanum*": *Rivista di Pastorale Liturgica* 40 (2002) 73-77.

PICCIRILLO, M., "I Luoghi Santi dei Crociati", en: F. CARDINI – R. SALVARANI – M. PICCIRILLO, *Verso Gerusalemme. Pellegrini, Santuari, Crociati, tra X e XV secolo* (Gorle 2000) 142-176.

—, *El Monte Nebo* (SBF Guías 2; Amman 2005).

PICCIRILLO, M. – ALLIATA, E. (eds.), *Mount Nebo. New archaelogical excavations, 1967-1997* (SBF Collectio Maior 27; Jerusalem 1998).

PIÉ-NINOT, S., *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1Pe 3,15)* (Ágape 7; Salamanca ^{5}2002).

—, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Lux Mundi 86; Salamanca 2007).

PIERACCINI, P., "Le rétablissement du Patriarcat Latin de Jérusalem en 1847 et la Custodie de Terre Sainte": *Chronos. Revue d'Histoire de l'Universitè de Balamand* 21 (2010) 35-72.

—, "Il ristabilimento del patriarcato latino di Gerusalemme (1842-1851)": *Cristianesimo nella Storia* 27 (2006) 861-896.

—, *Il ristabilimento del Patriarcato latino di Gerusalemme e la Custodia di Terra Santa. La dialettica istituzionale al tempo del primo patriarca Mons. Giussepe Valerga (1847-1872)* (SOCh Monographie 15; Cairo – Jerusalem 2006).

Ediciones Universidad San Dámaso

PIZZOLATO, L. F. – SOMENZI, CH., *I sette fratelli Maccabei nella Chiesa antica d'Occidente* (Studia Patristica Mediolanensia 25; Milano 2005).

POIROT, E., "La fête du saint prophète Élie dans la liturgie byzantine": *Ecclesia Orans* 9 (1992) 173-199.

—, *Les saints prophète Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne* (Monastica 1; Turnhout 1997).

—, *Le glorieux prophète Élie dans la liturgie byzantine* (Spiritualité Orientale 82; Bégrolles-en-Mauges 2004).

—, *Pour chanter le saint prophète Élisée dans la tradition byzantine* (Spiritualité Orientale 84; Bégrolles-en-Mauges 2005).

POMPEI, L., *Tipologia ed ecclesiologia. Il procedimento tipologico come chiave ermeneutica per la comprensione del mistero della Chiesa* (Roma 2006).

PRINGLE, D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, 4 vol. (New York 1993-2009).

QUENTIN, H., *Les martyrologes historiques du Moyen Âge. Étude sur la formation du Martyrologe romain* (Paris 1908).

—, "La correction du Martyrologe Romain": *Analecta Bollandiana* 42 (1924) 387-406.

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vol. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 11-12; Salamanca ^{3}1975-1976).

—, "Interpretación tipológica del Antiguo Testamento", en: IDEM, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 3; Salamanca 1976) 401-419.

RAFFA, V., *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica* (BEL Subsidia 100; Roma ^{2}2011).

RAMPOLLA DEL TINDARO, M., *Del luogo del martirio e del sepolcro dei Maccabei* (Roma 1897).

RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo* (Verdad e Imagen 16; Salamanca ^{2}1971).

—, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología* (Barcelona 1973).

RAUWEL, A., "Note sur les usages liturgiques du chapitre": *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre – BUCEMA* nº esp. 6 (2013), en: *http://cem.revues.org/12681* [acceso: 10/02/2017].

RENOUX, C., "The Reading of the Bible in the Ancient Liturgy of Jerusalem", en: P. M. BLOWERS (ed.), *The Bible in Greek Christian Antiquity* (The Bible through the Ages 1; Indiana 1997) 389-414.

Ediciones Universidad San Dámaso

REPETTO BETES, J. L., *Todos los santos. Santos y beatos del Martirologio Romano* (BAC Maior 88; Madrid 2007).

RIGHETTI, M., *Historia de la Liturgia* I. *Introducción general. El año litúrgico. El Breviario*, II. *La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales. Índices* (BAC Normal 132. 144; Madrid 1955-1956).

ROGUET, A.-M., "Lectures bibliques et mystère du salut": *La Maison-Dieu* 99 (1969) 7-27.

ROUILLARD, PH., "Il culto dei santi in Oriente e in Occidente", en: A. J. CHUPUNGCO (dir.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* V. *Tempo e spazio liturgico* (Casale Monferrato 1998) 338-355.

ROUSSEAU, O., "La Descente aux Enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes": *La Maison-Dieu* 43 (1955) 104-123.

Le saint Prophète Élie d'après les Pères de l'Église (Spiritualité Orientale 53; Bégrolles-en-Mauges 1992).

Le saint Prophète Élisée d'après les Pères de l'Église (Spiritualité Orientale 59; Bégrolles-en-Mauges 1992).

SALVARANI, R., "Il pellegrinaggio", en: F. CARDINI – R. SALVARANI – M. PICCIRILLO, *Verso Gerusalemme. Pellegrini, Santuari, Crociati, tra X e XV secolo* (Gorle 2000) 74-141.

—, "Costantino e la nascita dei santuari cristiani", en: C. ALZATI – L. VACCARO (eds.), *Una Città tra Terra e Cielo. Gerusalemme. Le Religioni – Le Chiese* (Storia Religiosa Euro-Mediterranea 3; Città del Vaticano 2014) 123-156.

SÁNCHEZ ALISEDA, C., "El Calendario Litúrgico Romano": *Revista Española de Teología* 8 (1948) 409-455.

SANSTERRE, J.-M., *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. – fin IX^e s.)*, 2 vol. (Mémoires de la Classe des Lettres. Collection 66; Bruxelles 1983).

SANTAMARÍA LANCHO, J. A., *Un estudio sobre la soteriología del dogma del* Descensus ad inferos*: 1Pe 3,19-20a y la tradición sobre "la Predicación de Cristo en los Infiernos"* (München 2007), en: *https://edoc.ub.uni-muenchen.de/8816/2/Santamaria_Juan_A.pdf* [acceso: 08/11/2017].

SANTOS OTERO, A. (ed.), *Los Evangelios apócrifos* (BAC Normal 148; Madrid [9]1996).

SAXER, V., "Afrique latine", en: G. PHILIPPART (ed.), *Hagiographies: histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550* (CCHa 1; Turnhout 1994) 25-95.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "Il culto degli apostoli Pietro e Paolo dalle origini all'epoca carolingia", en: A. DONATI (ed.), *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli* (Milano 2000) 73-85.

—, *Santi e culto dei santi nei martirologi* (Collectanea 14; Spoleto 2001).

SCHATKIN, M., "The Maccabean Martyrs": *Vigiliae Christianae* 28 (1974) 97-113.

SCHNABEL, N. C., *Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments in der lateinischen Kirche. Versuch einer historischen und ökumenischen Spurelense* (Wien 2013; Tesis Doctoral inédita).

—, "Die liturgischen Feste der Heiligen des Alten Testaments im Lateinischen Patriarchat von Jerusalem der Gegenwart", en: D. ATANASSOVA – T. CHRONZ (eds.), *Synaxis Katholikê. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag* II (Orientalia – patristica – oecumenica 6.2; Wien – Münster 2014) 661-676.

—, "Die liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments im der lateinischen Kirche. Ein vergessenes Desiderat der Konzilsgeneration", en: H.-J. FEULNER (ed.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development. Acts of the International Symposium Vindobonense I, Vienna, November 17-20, 2007* (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 6; Wien – Münster – Berlin 2014) 319-331.

SIMON, M., "Les saints d'Israël dans la dévotion de l'Église ancienne": *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 34 (1954) 98-127.

SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis Agustinianum 23; Roma 1985).

—, "Alegoría (Tipología)", en: A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* I (Verdad e imagen 97; Salamanca 1991) 69-70.

SINISCALCO, P., "Cronografía – Cronología", en: A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* I (Verdad e imagen 97; Salamanca 1991) 531-534.

SKA, J.-L., "Melchisédech", en: M. VILLER *et alii* (coords.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* X/1 (Paris 1977) 967-972.

SODI, M. (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano* (Studi Religiosi 34; Padova 2006).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "La liturgia en la economía de la salvación. La perenne dialéctica entre *mysterium*, *actio* y *vita* y sus implicaciones teórico-prácticas", en: J. L. Gutiérrez-Martín – F. M. Arocena – P. Blanco (dirs.), *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración* (SIT 27; Pamplona 2007) 47-63.

Sorci, P., "Mistero Pasquale", en: D. Sartore – A. M. Triacca – C. Cibien (coords.), *Liturgia* (Cinisello Balsamo 2001) 1234-1260.

—, "Il Lezionario del Messale di Pio V": *Rivista Liturgica* 95 (2008) 92-107.

Spadafora, F., "Melchisedec", en: F. Caraffa (dir.), *Bibliotheca Sanctorum* IX (Roma 1967) 291-296.

Spadafora, F. – Colafranceschi, C., "Isaia", en: F. Caraffa (dir.), *Biblio-theca Sanctorum* VII (Roma 1967) 927-944.

Stramare, T. – Spadafora, F. – Arnoldi, F.-N., "Elia", en: F. Caraffa – G. Morelli (dirs.), *Bibliotheca Sanctorum* IV (Roma 1964) 1022-1039.

Stramare, T. – Spadafora, F., "Eliseo", en: F. Caraffa – G. Morelli (dirs.), *Bibliotheca Sanctorum* IV (Roma 1964) 1126-1135.

Tamburrino, F. P., "Presentazione dell'Ecc.mo Arcivescovo Segretario. 'Martyrologium Romanum': aspetti tecnici della 'Editio Typica'": *Notitiae* 37 (2001) 390-396.

Tellechea Idígoras, J., "Para la historia del martirologio. Las correcciones de 1628 bajo Urbano VIII": *Scriptorium Victoriense* 1 (1954) 63-71.

Tena, P., "El Martirologio Romano en la pastoral litúrgica": *Phase* 250-251 (2002) 335-349.

Tradigo, A., *Iconos y santos de Oriente* (Los Diccionarios del Arte; Barcelona 2004).

Triacca, A. M., "La strutturazione eucologica dei prefazi. Contributo metodológico per una loro retta esegesi": *Ephemerides Liturgicae* 86 (1972) 233-279.

Triacca, A. M. – Pistoia, A. (dirs.), *Saints et sainteté dans la liturgie. Conférences Saint-Serge XXXIII^e Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 22-26 juin 1986* (BEL Subsidia 40; Roma 1987).

Tsafrir, Y., "Jewish pilgrimage in the Roman and Byzantine periods", en: E. Dassmann – J. Engemann (eds.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991* I (Studi di Antichità Cristiana 52 – JAC Ergänzungsband 20/1; Città del Vaticano – Münster 1995) 369-376.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, "The Holy City of Jerusalem in the Madaba Map", en: M. PICCIRILLO – E. ALLIATA (eds.), *The Madaba Map Centenary, 1897-1997: travelling through the Byzantine Umayyad period. Proceedings of the International Conference Held in Amman, 7-9 April 1997* (SBF Collectio Maior 40; Jerusalem 1999) 155-163.

VAGAGGINI, C., "Lo spirito della Costituzione sulla Liturgia": *Rivista Liturgica* 51 (1964) 5-49.

—, *El sentido teológico de la liturgia* (BAC Normal 181; Madrid ²1965).

VANHOYE, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 79; Salamanca ³1995).

—, *Un sacerdote diferente. La Epístola a los Hebreos* (Rhetorica Semitica; Miami 2011).

VELADO, B., "Presencia de los santos en la liturgia": *Phase* 153 (1986) 233-246.

VINCENT, L.-H., "La sépulture des Patriarches d'après la Bible": *Revue Biblique* 29 (1920) 507-539.

VINCENT, L.-H. – ABEL, F.-M., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome second: Jérusalem nouvelle*, 4 vol. (Paris 1914-1926).

VINCENT, L.-H. – MACKAY, E. J. H. – ABEL, F. M., *Hébron le Haram El-Khalîl. Sépulture des Patriarches,* 2 vol. (Paris 1923).

VINCENT, L.-H. – STEVE, M. A., *Jérusalem de l'Ancien Testament* I. *Archéologie de la ville. Texte et planches* (Paris 1954).

VISENTIN, P., "Formazione e sviluppo del Santorale nell'anno liturgico": *Rivista Liturgica* 65 (1978) 297-319.

VOGEL, C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âye* (Biblioteca degli Studi Medievali 1; Spoleto 1965).

DE VRIES, S., "El tiempo en la Biblia": *Concilium* 17/1 (1981) 172-191.

WARD, A. – JOHNSON, C. "Fontes Liturgici. The sources of the Roman Missal (1975) II. Prefaces": *Notitiae* 23 (1987) 409-1009.

WERLING, N. G., "The liturgical cult of Saint Elias and Saint Eliseus in the Carmelite Rite": *The Sword* 6 (1942) 4-16.

WIÉNER, C., "Présentation du Nouveau Lectionnaire": *La Maison-Dieu* 99 (1969) 28-49.

WILKINSON, J., "Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period": *Palestine Exploration Quarterly* 108 (1976) 75-101.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *La Jerusalén que Jesús conoció. La arqueología como prueba* (Nuestro pasado; Barcelona 1990).

—, "Jewish Holy Places and the Origins of the Christian Pilgrimage", en: R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of Pilgrimage* (Illinois Byzantine Studies 1; Urbana 1990) 41-53.

—, "Visits to Jewish Tombs by Early Christians", en: E. Dassmann – J. Engemann (eds.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 22.-28. September 1991* I (Studi di Antichità Cristiana 52 – JAC Ergänzungsband 20/1; Città del Vaticano – Münster 1995) 452-465.

—, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster 2002).

Wilkinson, J. – Hill, J. – Ryan, W. F., *Jerusalem pilgrimage, 1099-1185* (Hakluyt Society. Second Series 167; London 1988).

de Zan, R., "Punti salienti dei 'Praenotanda' dell'"Ordo Lectionum Missae' 1981": *Rivista Liturgica* 70 (1983) 691-703.

—, "Ermeneutica", en: A. J. Chupungco (dir.), *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia* I. *Introduzione alla liturgia* (Casale Monferrato 1998) 356-389.

—, *"'I molteplici tesori dell'unica Parola'. Introduzione al* Lezionario *e alla lettura liturgica della Bibbia* (Dabar – Logos – Parola; Padova 2008).

Zavatta, P., *La teologia del Sabato santo* (Contributi di Teologia 47; Roma 2006).

Ziadé, R., *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome* (Supplements to Vigiliae Christianae 80; Leiden 2007).

Zimmerman, B., "Carmes (Liturgie de l'Ordre des)", en: F. Cabrol – H. Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* II/2 (Paris 1925) 2166-2175.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 532 20/05/19 20:20

Ediciones Universidad San Dámaso

Pedidos a SOLUZIONO
T. 91 447 35 66 info@soluziono.com
www.soluziono.com

Ediciones Universidad San Dámaso

STUDIA THEOLOGICA MATRITENSIA

1 Javier Prades – José Mª Magaz (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica 'Fides et Ratio'*. Madrid, 16-18 de febrero de 2000 (2002) XIII + 616 pp. ISBN: 978-84-93270-50-4 [35 €]

2 A. Carrasco – J. Prades (eds.), *In communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio Mª Rouco Varela, con ocasión del XXVº aniversario de su consagración episcopal* (2003) 728 pp. ISBN: 978-84-93270-54-7 [40 €]

3 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad* (2004) 290 pp. ISBN: 978-84-96318-02-1 [disponible form. electr.]

4 Luis Sánchez Navarro, *"Venid a mí" (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo* (2004) 366 pp. ISBN: 978-84-96318-05-2 [30 €]

5 Javier Prades, Communicatio Christi. *Reflexiones de teología sistemática* (2004) 234 pp. ISBN: 978-84-96318-03-8 [20 €]

6 Roberto Serres López de Guereñu (ed.), *Iglesia y Derecho. Actas de las Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 20-21 de octubre de 2003* (2005) 288 pp. ISBN: 978-84-96318-10-6 [25 €]

7 Roberto Serres López de Guereñu, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (2006) 512 pp. [Nueva edición: Studia Canonica Matritensia 4]

8 José Miguel Granados Temes, *La ética esponsal de Juan Pablo II* (2006) 608 pp. ISBN: 978-84-96318-15-X [disponible form. electr.]

9 Andrés Martínez Esteban, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)* (2006) 772 pp. ISBN: 978-84-96318-22-9 [40 €]

10 Eduardo Toraño López, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán* (2006) 541 pp. ISBN: 978-84-96318-21-2 [35 €]

Laudemus.indd 533 20/05/19 20:20

11 Eugenio Romero Pose, *Anotaciones sobre Dios uno y único* (2007) 156 pp. ISBN: 978-84-96318-39-7 [10 €]

12 (Vol.1) Eugenio Romero Pose, *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana. Scripta Collecta I.* Edición preparada por Juan José Ayán Calvo (2008) 952 pp. ISBN: 978-84-96318-62-5 [40 €]

12 (Vol.2) Eugenio Romero Pose, *La siembra de los Padres. Scripta Collecta II.* Edición preparada por Juan José Ayán Calvo (2008) 848 pp. ISBN: 978-84-96318-62-5 [40 €]

13 Jaime Ballesteros Molero, *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia* (2008) 400 pp. ISBN: 978-84-96318-61-8 [30 €]

14 Manuel Aroztegi Esnaola, *Lanfranco. El cuerpo y la sangre del Señor* (2009) 183 pp. ISBN: 978-84-96318-72-4 [25 €]

15 Pablo Domínguez Prieto, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas* (2009) 450 pp. ISBN: 978-84-96318-77-9 [30 €]

16 Gabriel Richi Alberti, *Karol Wojtyla: un estilo conciliar* (2010) 454 pp. ISBN: 978-84-15027-05-8 [30 €]

17 Francisco Esplugues Ferrero, *Cristología del testimonio en el Concilio Vaticano II* (2011) 544 pp. ISBN: 978-84-15027-12-6 [35 €]

18 Raquel Oliva Martínez, *El Espíritu Santo en los Misterios en carne, en las obras espirituales de Antonio Orbe* (2015) 320 pp. ISBN: 978-84-15027-74-4 [27 €]

19 Jorge Gerardo Morales Arráez, *"Le Cahier du Synode" de Marie-Joseph Le Guillou"* (Series Le Guillou 5; 2016) 534 pp. ISBN: 978-84-16639-10-6 [32 €]

20 Anneliese Meis Wörmer, *El Espírtu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein* (2016) 377 pp. ISBN: 978-84-16639-29-8 [30 €]

21 Juan Argüello Sánchez, *Marie-Joseph Le Guillou: Textos sobre el Corazón de Cristo* (Series Le Guillou 6; 2016) 370 pp. ISBN: 978-84-16639-31-1 [30 €]

22 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Retraite 2-11 septembre 1957* (Series Le Guillou 8; 2017) 378 pp. ISBN: 978-84-16639-45-8 [30 €]

23 Jaime López Peñalba (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. La vie chrétienne dans l'Église et dans le monde* (Series Le Guillou 9; 2017) 836 pp. ISBN: 978-84-16639-57-1 [30 €]

24 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Séjour en Grèce 1956-1957* (Series Le Guillou 10; 2018) 425 pp. ISBN: 978-84-16639-68-7 [30 €]

25 Jesús Iglesias Cobo (ed.), *El dosier "Intercélébration Pentecostale" de Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 11; 2018) 320 pp. ISBN: 978-84-16639-76-2 [25 €]

26 Jaime López Peñalba (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. La charité, forme des vertus* (Series Le Guillou 12; 2018) 282 pp. ISBN: 978-84-16639-80-9 [20 €]

27 Gabriel Richi Alberti (ed.), Les noces de l'Agneau de *Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 14; 2019) 346 pp. ISBN: 978-84-16639-93-9 [25 €]

STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA

1 Jan Wolenski – Pablo Domínguez, *Lógica y Filosofía* (2005) 274 pp. ISBN: 978-84-96318-14-4 [25 €]

2 Víctor Tirado San Juan, *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética* (2013) 217 pp. ISBN: 978-84-15027-33-1 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

3 David Torrijos Castrillejo, *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica. Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles* (2013) 471 pp. ISBN: 978-84-15027-37-9 [30 €]

4 Alfonso García Nuño, *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset* (1907-1914) (2014) 243 pp. ISBN: 978-84-15027-55-3 [25 €]

5 Franz Brentano, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente* (2015) 334 pp. ISBN: 978-84-15027-81-2 [27 €]

6 Santiago García Acuña, *La revelación como prolegómeno para una filosofía de la religión. Esbozo sobre la fenomenalidad incondicionada e irreductible de los fenómenos de revelación* (2018) 1266 pp. ISBN: 978-84-16639-72-4 [45 €]

STUDIA CANONICA MATRITENSIA

1 Antonio María Rouco Varela, Ecclesia et Ius. *Escritos de derecho canónico y concordatario* (2014) 479 pp. ISBN: 978-84-15027-64-5 [30 €]

2 Sergio Muñoz Fita – Juan Manuel Cabezas Cañavate, *La incardinación en los institutos seculares. Estudio genético del c. 715 a partir del Concilio Vaticano II y acercamiento a su aplicación y precisión en el periodo post-codicial* (2015) 154 pp. ISBN: 978-84-15027-70-6 [disponible form. electr.]

3 Antonio Ciudad Albertos, *Asociaciones públicas - Asociaciones privadas* (2015) 468 pp. ISBN: 978-84-15027-75-1 [30 €]

4 Roberto Serres López de Guereñu, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (^{2}2017) 593 pp. ISBN: 978-84-16639-49-6 [30 €]

5 Juan José García Faílde, *Nuevo Tratado de Derecho Procesal Canónico* (^{3}2018) 1012 pp. ISBN: 978-84-16639-86-1 [40 €]

STUDIA BIBLICA MATRITENSIA

1 Roberto López Montero – Juan Antonio Pino Cano – Elena Torres Torres, *El prisma de Senaquerib (*Chicago *OIM A2793)* (2014) 188 pp. ISBN: 978-84-15027-54-6 [disponible form. electr.]

2 Ignacio Carbajosa – Andrés García Serrano (eds.), *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense* (2014) 248 pp. ISBN: 978-84-15027-56-0 [25 €]

3 Luis Sánchez Navarro, *Una luz para las naciones. La vocación universal del Evangelio* (2015) 164 pp. ISBN: 978-84-15027-67-6 [disponible form. electr.]

COLLECTANEA MATRITENSIA

1 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), S*obre el alma. El Escorial 2004* (2005) 502 pp. ISBN: 978-84-96318-16-8 [30 €]

2 Gerardo del Pozo Abejón (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles* (2006) 200 pp. ISBN: 978-84-96318-23-6 [15 €]

3 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Una mirada a la gracia. El Escorial 2005* (2006) 322 pp. ISBN: 978-84-96318-27-4 [22 €]

4 Juan José Pérez-Soba – Juan de Dios Larrú – Jaime Ballesteros (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la Ley natural* (2007) 572 pp. ISBN: 978-84-96318-41-0 [38 €]

5 Luis Sánchez Navarro (ed.), *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de san Pablo. Actas del Congreso Internacional "Pablo y Cristo". Madrid 2009* (2009) 281 pp. ISBN: 978-84-96318-79-3 [20 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

6 (Vol.1) Juan José Pérez Soba – Andrés García de la Cuerda – Ángel Castaño Félix (eds.), *Pablo Domínguez Prieto. La sabiduría de una enseñanza (textos filosóficos). En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam* (2010) 383 pp. ISBN: 978-84-96318-89-2 [25 €]

6 (Vol.2) Juan José Pérez Soba – Andrés García de la Cuerda – Ángel Castaño Félix (eds.), *La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez. En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam* (2010) 697 pp. ISBN: 978-84-96318-90-8 [35 €]

7 Gabriel Richi Alberti (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (2010) 355 pp. ISBN: 978-84-96318-91-5 [25 €]

8 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Dios en la sociedad postsecular* (2011) 327 pp. ISBN: 978-84-15027-10-2 [25 €]

9 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (2011) 388 pp. ISBN: 978-84-15027-16-4 [25 €]

10 Juan Carlos Carvajal – Ángel Castaño Félix (eds.), *Id y haced discípulos... (Mt 28,19). Al servicio de la fe* (2012) 720 pp. ISBN: 978-84-15027-28-7 [35 €]

11 Gabriel Richi Alberti (ed.), *A la luz del Resucitado. Una lectura cristológica del Vaticano II* (Series Le Guillou 3; 2014) 316 pp. ISBN: 978-84-15027-45-4 [25 €]

12 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Confesar el misterio del Padre* (Series Le Guillou 4; 2015) 362 pp. ISBN: 978-84-15027-78-2 [25 €]

13 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Anunciar a Jesucristo en la posmodernidad. A cincuenta años de mayo del 68* (2018) 250 pp. ISBN: 978-84-16639-83-0 [20 €]

PRESENCIA Y DIÁLOGO

1 Javier Prades (ed.), *El misterio a través de las formas* (2002) 198 pp. ISBN: 978-84-96270-52-0 [disponible form. electr.]

2 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002* (2003) 242 pp. ISBN: 978-84-93270-55-1 [9 €]

3 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral (ed.), *"Para ser libres Cristo nos ha liberado" (Ga 5,1)* (2003) 240 pp. ISBN: 978-84-93270-58-2 [disponible form. electr.]

4 Javier Prades (ed.), *La voz que yace bajo las voces* (2003) 242 pp. ISBN: 978-84-93270-57-5 [9 €]

5 Manuel del Campo Guilarte (ed.), El Catecismo de la Iglesia Católica. En el X aniversario de su promulgación (2004) 210 pp. ISBN: 978-84-96318-07-6 [9 €]

6 Javier Prades (ed.), *La esperanza en un mundo globalizado* (2004) 192 pp. ISBN: 978-84-96318-09-0 [8 €]

7 Andrés-Gallego – Otero Novas – Pérez-Soba – Vide, *La Nación y el Nacionalismo: contribuciones para un diálogo* (2004) 160 pp. ISBN: 978-84-96318-08-3 [8 €]

8 José Mª Magaz Fernández, *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés* (2004) 186 pp. ISBN: 978-84-96318-04-5 [8 €]

9 José Mª Magaz Fernández (ed.), *Isabel la Católica hija de la Iglesia. Jornada sobre Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte* (2006) 196 pp. ISBN: 978-84-96318-18-2 [disponible form. electr.]

10 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *El corazón de la familia* (2006) 398 pp. ISBN: 978-84-96318-20-5 [20 €]

11 Javier Prades (ed.), *En busca del padre. Extensión Universitaria* (2006) 183 pp. ISBN: 978-84-96318-24-3 [8 €]

12 Manuel del Campo Guilarte (ed.), *La comunicación de la fe* (2006) 281 pp. ISBN: 978-84-96318-25-0 [disponible form. electr.]

13 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Naturaleza* (2006) 216 pp. ISBN: 978-84-96318-29-8 [11 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

14 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada sobre la analogía* (2006) 263 pp. ISBN: 978-84-96318-28-1 [14 €]

15 Javier Prades – Eduardo Toraño (eds.), *Educar en la verdad* (2007) 188 pp. ISBN: 978-84-96318-42-7 [8 €]

16 Ignacio Carbajosa – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Entrar en lo antiguo* (2007) 173 pp. ISBN: 978-84-96318-45-8 [10 €]

17 José María Magaz (ed.), *El Cantar de los Cantares y el arte. Jornada de Arte Sacro* (2007) 102 pp. ISBN: 978-84-96318-47-2 [6 €]

18 Andrés Martínez Esteban (ed.), *El Seminario de Madrid. A propósito de un Centenario* (2008) 272 pp. ISBN: 978-84-96318-53-3 [15 €]

19 José María Magaz (ed.), *Los obispos españoles ante los conflictos políticos del siglo XX* (2008) 293 pp. ISBN: 978-84-96318-59-5 [15 €]

20 Ignacio Carbajosa – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Palabra Encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia* (2008) 137 pp. ISBN: 978-84-96318-68-7 [8 €]

21 Eduardo Toraño – Javier Prades (eds.), *Dios es amor. Extensión Universitaria* (2009) 185 pp. ISBN: 978-84-96318-70-0 [10 €]

22 Manuel del Campo Guilarte (ed.), *La pedagogía de la fe. Al servicio del itinerario de iniciación cristiana* (2009) 341 pp. ISBN: 978-84-96318-76-2 [20 €]

23 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *El dios de Aristóteles.* νόησις νοήσεως (2009) 409 pp. ISBN: 978-84-96318-75-5 [20 €]

24 José María Magaz (ed.), *La Iglesia en los orígenes de la España contemporánea* (2009) 287 pp. ISBN: 978-84-96318-80-9 [15 €]

25 María Lacalle – Andrés Martínez (eds.), *La familia. Recursos y conflictos en la sociedad contemporánea* (2009) 212 pp. ISBN: 978-84-96318-85-4 [10 €]

26 Carmen Álvarez Alonso, *Teología del cuerpo y Eucaristía* (2010) 178 pp. ISBN: 978-84-96318-88-5 [disponible form. electr.]

27 Javier Prades – Eduardo Toraño (eds.), *La razón de la esperanza* (2010) 236 pp. ISBN: 978-84-96318-93-9 [12 €]

28 HH. Oblatas de Cristo Sacerdote, *Sacerdocio de Cristo y santidad sacerdotal* (2010) 96 pp. ISBN: 978-84-96318-97-7 [6 €]

29 José María Magaz (ed.), *Los partidos confesionales españoles* (2010) 175 pp. ISBN: 978-84-96318-99-1 [10 €]

30 Agustín Giménez González – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica* (2010) 251 pp. ISBN: 978-84-15027-04-1 [12 €]

31 José Mª Magaz – Nicolás Álvarez de las Asturias (eds.), *La Reforma Gregoriana en España* (2011) 211 pp. ISBN: 978-84-15027-15-7 [12 €]

32 Luis Sánchez Navarro (ed.), *Escudriñar las Escrituras. Verbum Domini y la interpretación bíblica* (2012) 115 pp. ISBN: 978-84-15027-18-8 [7 €]

33 Roberto López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios* (2012) 110 pp. ISBN: 978-84-15027-23-2 [7 €]

34 Manuel Aroztegi Esnaola, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV* Sent *d 26)* (2012) 244 pp. ISBN: 978-84-15027-26-3 [12 €]

35 Andrés García Serrano – Luis Sánchez Navarro, *"Dichosos los que escuchan la Palabra". Exégesis bíblica y lectio divina* (2012) 137 pp. ISBN: 978-84-15027-29-4 [8 €]

36 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *"San Juan de Ávila, doctor de la Iglesia* (2013) 131 pp. ISBN: 978-84-15027-39-3 [8 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

37 Juan Carlos Carvajal Blanco (ed.), *Emplazados para una Nueva Evangelización* (2013) 292 pp. ISBN: 978-84-15027-40-9 [12 €]

38 Jordi Girau Reverter (ed.), *Jornada de filosofía 2012. La Sabiduría* (2014) 149 pp. ISBN: 978-84-15027-48-5 [12 €]

39 José María Magaz (ed.), *Los riesgos de la fe en la sociedad española* (2014) 201 pp. ISBN: 978-84-15027-62-1 [12 €]

40 Manuel Oriol (ed.), *El asentimiento religioso. Razón y fe en J.H. Newman* (2015) 210 pp. ISBN: 978-84-15027-65-2 [12 €]

41 Gabriel Richi (ed.), *Juan XXIII y Juan Pablo II. Testigos para nuestro tiempo* (2015) 224 pp. ISBN: 978-84-15027-66-9 [12 €]

42 Juan Carlos Carvajal Blanco (ed.), L*a misión que nace de la alegría del encuentro. En el surco de* Evangelii gaudium (2015) 237 pp. ISBN: 978-84-15027-72-0 [12 €]

43 Jordi Girau Reverter, *¿Cristiano filósofo o filósofo cristiano? La filosofía a la luz del Magisterio de la Iglesia* (2015) 374 pp. ISBN: 978-84-15027-71-3 [disponible form. electr.]

44 Gerardo del Pozo Abejón – Ignacio Serrada Sotil (eds.), *Fe cristiana y ateísmo en el siglo XXI* (2015) 207 pp. ISBN: 978-84-15027-82-9 [12 €]

45 José Antúnez Cid (ed.), *La representación. Jornada de filosofía* (2015) 302 pp. ISBN: 978-84-15027-87-4 [12 €]

46 Philibert Secretan, *Reforma protestante y filosofía. Tres lecciones y un epílogo* (2015) 85 pp. ISBN: 978-84-15027-83-6 [6 €]

47 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *El IV concilio de Letrán en perspectiva histórico-teológica* (2016) 288 pp. ISBN: 978-84-16639-17-5 [12 €]

48 Juan de Dios Larrú (ed.), *El camino de la misericordia* (2016) 152 pp. ISBN: 978-84-16639-38-0 [12 €]

49 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *Avilistas del siglo XX* (2017) 226 pp. ISBN: 978-84-16639-48-9 [12 €]

50 José María Magaz Fernández (ed.), *Mártires, la victoria sobre los ídolos* (2017) 230 pp. ISBN: 978-84-16639-60-1 [12 €]

51 Víctor Manuel Tirado San Juan (ed.), *La persona. Jornada de Filosofía 2015* (2018) 190 pp. ISBN: 978-84-16639-69-4 [10 €]

52 Mercedes Hurtado del Solo, *La belleza del canto al servicio de la fe en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI* (2018) 231 pp. ISBN: 978-84-16639-66-3 [12 €]

53 José María Magaz – Juan Miguel Prim Goicoechea (eds.), *F. Ximénez de Cisneros. Reforma, conversión y evangelización* (2018) 326 pp. ISBN: 978-84-16639-73-1 [14 €]

54 Gerardo del Pozo Abejón – Juan Carlos Carvajal Blanco (eds.), *Parroquia misionera* (2018) 222 pp. ISBN: 978-84-16639-84-7 [10 €]

55 Juan de Dios Larrú (ed.), *El misterio de la acción conyugal. Perspectivas abiertas a 50 años de* Humanae Vitae (2018) 140 pp. ISBN: 978-84-16639-90-8 [disponible form. electr.]

56 José Antúnez Cid (trad.), *Estado, democracia y cuestión religiosa* (2018) [traducción del manuscrito de Vittorio Possenti] 169 pp. ISBN: 978-84-16639-91-5 [12 €]

57 Víctor M. Tirado (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte. Jornada de Filosofía 2016* (2019) 170 pp. ISBN: 978-84-16639-85-4 [10 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

SAPIENTIA IURIS

(Colección coeditada por la BAC y la Universidad San Dámaso)

1 Velasio De Paolis, *Normas generales* (2013) 520 pp. ISBN: 978-84-22016-30-4 [25 €]

4 Francesco Coccopalmerio, *La parroquia* (2015) 320 pp. ISBN: 978-84-22017-57-8 [18 €]

5 Velasio De Paolis, *La vida consagrada en la Iglesia* (2011) 531 pp. ISBN: 978-84-22015-08-6 [24 €]

9 Velasio De Paolis, *Los bienes temporales de la Iglesia* (2012) 384 pp. ISBN: 978-84-22015-71-0 [19 €]

TEXTOS DEL ORIENTE CRISTIANO

(Colección coeditada por la BAC y la Universidad San Dámaso)

1 Pilar González Casado (ed.), *El diálogo de Abrahán de Tiberíades* (2016) 240 pp. ISBN: 978-84-22018-53-7 [15,87 €]

2 Georg Graf, *Historia de la literatura árabe cristiana* (2017) 842 pp. ISBN: 978-84-220-1986-2 [40,38 €]

3 Inés García de la Puente (ed.), *Relato de los años pasados* (2019) 296 pp. ISBN: 978-84-220-2072-1 [19,23 €]

SAPIENTIA AMORIS

(Colección coeditada por EDICE y la Universidad San Dámaso)

1 Jesús Sanz Montes – Lourdes Grosso García – Rafael Belda Serra, Sapientia Amoris. *Fundamentación teológica y metodología* (2103) 296 pp. ISBN: 978-84-71417-97-8 [16 €]

2 Agustín Giménez González, *Os he llamado amigos. La Revelación* (2014) ISBN: 978-84-71418-01-2 [16 €]

3 Carmen Álvarez Alonso, *Espíritu de hijos. Antropología teológica I: creados en Cristo* (2014) ISBN: 978-84-71418-04-3 [16 €]

4 Agustín Giménez González, *La Palabra se hizo carne. Introducción a la Sagrada Escritura* (2014) ISBN: 978-84-71418-20-3 [16 €]

5 Carlos Granados García, *Vosotros seréis mi pueblo. Sagrada Escritura: Antiguo Testamento* (2014) ISBN: 978-84-71418-21-0 [16 €]

6 Luis Sánchez Navarro, *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (I). Sagrada Escritura - NT I: Corpus Paulino, Joánico, Epístolas católicas* (2014) ISBN: 978-84-71418-22-7 [16 €]

7 Alfonso Lozano Lozano – José Miguel García Pérez, *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (II). Sagrada Escritura – NT II: Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (2015) ISBN: 978-84-71418-52-4 [16 €]

8 José Rico Pavés, *¡Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo! Cristología-Soteriología* (2016) ISBN: 978-84-71418-53-1 [16 €]

9 Enrique Rico Pavés, *Misterio de comunión en el amor. Trinidad* (2016) ISBN: 978-84-71418-54-8 [16 €]

10 José María Magaz Fernández, *La Huella de Dios en la Historia. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua y Edad Media* (2018) ISBN: 978-84-71418-81-4 [16 €]

11 José María Magaz Fernández, *La Huella de Dios en la Historia. Historia de la Iglesia II. Edad Moderna y Edad Contemporánea* (2018) ISBN: 978-84-71418-82-1 [16 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

MANUALES DEL ISCCRR.D

1.2 David Torrijos-Castrillejo, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea* (2017) 224 pp. ISBN: 978-84-16639-56-4 [28,24 €]

1.3 Alfonso García Nuño, *Metafísica y teoría del conocimiento* (2016) 350 pp. ISBN: 978-84-16639-25-0 [28,24 €]

1.4 José Antúnez Cid, *Antropología filosófica* (2016) 313 pp. ISBN: 978-84-16639-24-3 [28,24 €]

1.5 Miguel Á. Medina Escudero, *Filosofía y Fenomenología de la religión* (2018) 258 pp. ISBN: 978-84-16639-85-5 [28,24 €]

1.6 Agustín Giménez González, *Introducción a la Sagrada Escritura* (2015) 166 pp. ISBN: 978-84-15027-86-7 [28,24 €]

1.7 Agustín Giménez González, *Pentateuco y Libros históricos* (2015) 211 pp. ISBN: 978-84-15027-96-6 [28,24 €]

1.8 José Miguel García, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (2016) 242 pp. ISBN: 978-84-16639-13-7 [28,24 €]

1.9 Avelino Revilla Cuñado – Marcos Cantos Aparicio, *Teología fundamental* (2016) 237 pp. ISBN: 978-84-16639-07-6 [28,24 €]

1.10a Andrés Martínez Esteban, *Historia de la Iglesia Antigua y Medieval* (2015) 224 pp. ISBN: 978-84-15027-91-1 [28,24 €]

1.10b Andrés Martínez Esteban, *Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea* (2016) 158 pp. ISBN: 978-84-16639-11-3 [28,24 €]

1.11 María Eugenia Gómez Sierra, *Pedagogía de la fe* (2015) 99 pp. ISBN: 978-84-95047-80-9 [28,24 €]

2.1 Agustín Giménez González, *Libros proféticos y sapienciales* (2016) 278 pp. ISBN: 978-84-16639-27-4 [28,24 €]

2.2 José Miguel García Pérez, *Corpus Paulino* (2015) 195 pp. ISBN: 978-84-15027-90-4 [28,24 €]

2.3 Juan Carlos Vera Gállego – Juan José Pérez Soba, *Moral fundamental* (2018) 214 pp. ISBN: 978-84-16639-63-2 [28,24 €]

2.4 Eduardo Toraño López, *Dios uno y trino* (2017) 307 pp. ISBN: 978-84-16639-47-2 [28,24 €]

2.7 Gregorio Aboín Martín, *Introducción a los sacramentos* (2015) 163 pp. ISBN: 978-84-15027-94-2 [28,24 €]

2.8 Juan Santamaría Lancho, *Bautismo y confirmación* (2018) 256 pp. ISBN: 978-84-16639-67-0 [28,24 €]

2.9 *Patrología* (2017) 179 pp. ISBN: 978-84-95047-88-5 [28,24 €]

2.12 María Jesús Hernando García, *Didáctica I (metodología y didáctica de la religión)* (2015) 176 pp. ISBN: 978-84-15027-92-8 [28,24 €]

3.1 Napoleón Ferrández Zaragoza, *Corpus joánico y epístolas católicas* (2017) 217 pp. ISBN: 978-84-15027-98-0 [28,24 €]

3.2 José Luis Bravo Sánchez, *Eclesiología* (2015) 202 pp. ISBN: 978-84-94186-50-9 [28,24 €]

3.4 Julián López Martín, *Liturgia* (2015) 248 pp. ISBN: 978-84-15027-93-5 [28,24 €]

3.5 Alejandro Martínez Sierra – José Luis Bravo Sánchez, *Mariología* (2015) 256 pp. ISBN: 978-84-95047-94-6 [28,24 €]

3.6 José Miguel Granados Temes, *Matrimonio y orden sacerdotal* (2018) 184 pp. ISBN: 978-84-16639-33-5 [28,24 €]

3.8 Ignacio Serrada Sotil, *Moral de la persona* (2017) 192 pp. ISBN: 978-84-16639-42-7 [28,24 €]

3.10 Jaime López Peñalba, *Teología espiritual* (2018) 233 pp. ISBN: 978-84-16639-61-8 [28,24 €]

3.13 María Eugenia Gómez Sierra, *Enseñanza religiosa escolar* (2017) 146 pp. ISBN: 978-8495047-92-2 [28,24 €]

4.1 Juan Carlos Carvajal Blanco, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del evangelio* (2016) 226 pp. ISBN: 978-84-15027-97-3 [28,24 €]

4.2 Miguel Ángel Medina Escudero, *Religiones universales y sectas* (2016) 422 pp. ISBN: 978-84-16639-32-8 [28,24 €]

4.3 María Eugenia Gómez Sierra, *Currículo de Educación infantil y primaria* (2016) 321 pp. ISBN: 978-84-15027-95-9 [28,24 €]

4.4 Rafael Delgado Escolar, *El catecumendo y pastoral de adultos* (2017) 196 pp. ISBN: 978-84-16639-22-9 [28,24 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

4.5 Adolfo Ariza Ariza, *La iniciación cristiana* (2015) 203 pp. ISBN: 978-84-16639-02-1 [28,24 €]

4.6 Carmen Álvarez Alonso, *Historia de las formas de la vida consagrada* (2017) 200 pp. ISBN: 978-84-16639-39-7 [28,24 €]

5.1 José Miguel García Pérez, *La resurrección salvífica de Jesús* (2016) 146 pp. ISBN: 978-84-16639-30-4 [28,24 €]

5.2 Ignacio Serrada Sotil, *Cuestiones de bioética* (2017) 212 pp. ISBN: 978-84-16639-43-4 [28,24 €]

5.3 Gonzalo Pérez-Boccherini Stampa, *Pastoral de juventud* (2016) 180 pp. ISBN: 978-84-16639-23-6 [28,24 €]

5.4 Raúl Sacristán López, *Psicología de la religión* (2015) 144 pp. ISBN: 978-84-16639-01-4 [28,24 €]

5.5 Luis Quintana Giménez, *La vida consagrada en la eclesiología de comunión* (2016) 198 pp. ISBN: 978-84-16639-12-0 [28,24 €]

MATERIAL DIDÁCTICO COMPLEMENTARIO DEL ISCCRR.D

– María Jesús Hernando García, *Didáctica II (Historia de los Métodos Educativos)* (2016) 143 pp. ISBN: 978-84-16639-15-1 [28,24 €]

– José Luis Bravo – Avelino Revilla, *Introducción a la Teología* (2017) 125 pp. ISBN: 978-84-95047-66-3 [28,24 €]

– *Antropología teológica* (2017) 176 pp. ISBN: 978-84-95047-59-5 [28,24 €]

– *Historia de la filosofía antigua y medieval* (2018) 126 pp. ISBN: 978-84-95047-69-4 [28,24 €]

– *Derecho canónico* (2018) 110 pp. ISBN: 978-84-95047-10-6 [28,24 €]

TEOPOÉTICA

1 Miguel Herrero de Jáuregui (ed.), Genus Omne Deum. *Imágenes poéticas del principio divino* (2014) 282 pp. ISBN: 978-84-15027-69-0 [20 €]

2 Alberto Fernández Sánchez – Miguel Herrero de Jáuregui (eds.), ΑΕΙΔΕ θΕΑ. *La inspiración en la poesía religiosa* (2016) 306 pp. ISBN: 978-84-15027-99-7 [20 €]

3 Francisco L. Borrego Gallardo – Miguel Herrero de Jáuregui (eds.), Éter divino: *Teopoética de la luz y el aire* (2018) 396 pp. ISBN: 978-84-16639-77-9 [20 €]

TYPOS

1 Tomás Rodríguez Hevia, *Filón de Alejandría.* De Ebrietate. *El uso de los tópicos filosóficos griegos* (2018) 412 pp. ISBN: 978-84-16639-81-6 [disponible form. electr.]

SUBSIDIA

1 Julián Carrón Pérez, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-34-2 [2 €]

2 Javier Prades López, *'Eius dulcis praesentia'. Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) 52 pp. ISBN: 978-84-16639-35-9 [3 €]

3 Serge-Thomas Bonino, o.p., *El tomismo hoy. Perspectivas caballeras* (2002) 41 pp. ISBN: 978-84-16639-36-6 [3 €]

4 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *La experiencia moral* (2002) 34 pp. ISBN: 978-84-93270-51-3 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

5 Angelo Scola, *Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas* (2003) 65 pp. ISBN: 978-84-93270-53-7 [3,50 €]

6 Roberto Serres López de Guereñu, *Personalismo y matrimonio canónico* (2003) 38 pp. ISBN: 978-84-93270-56-8 [disponible form. electr.]

7 Klemens Stock, *Las bienaventuranzas de Mt 5,3-10 a la luz del comportamiento de Jesús* (2004) 28 pp. ISBN: 978-84-93270-59-9 [2,50 €]

8 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *El hecho nacional y el derecho de autodeterminación: una aclaración* (2004) 76 pp. ISBN: 978-84-96318-00-7 [6 €]

9 Piero Coda, *El futuro de las religiones* (2004) 116 pp. ISBN: 978-84-96318-01-4 [8 €]

10 Alfonso Carrasco, Ad perficiendum mysterium unitatis: *el don de la Eucaristía* (2004) 40 pp. ISBN: 978-84-96318-11-3 [disponible form. electr.]

11 José Mª Magaz Fernández, *La evangelización de Europa* (2004) 88 pp. ISBN: 978-84-96318-12-0 [disponible form. electr.]

12 Alejandro Llano Cifuentes, *Después del final de la metafísica* (2005) 46 pp. ISBN: 978-84-96318-13-7 [disponible form. electr.]

13 Juan José Ayán Calvo, *La promesa del cosmos (Hilvanando algunos textos de San Ireneo)* (2005) 93 pp. ISBN: 978-84-96318-17-5 [disponible form. electr.]

14 Juan Antonio Martínez Camino, *El Dios visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger* (2006) 42 pp. ISBN: 978-84-96318-26-7 [disponible form. electr.]

15 Eugenio Romero Pose, *La Iglesia y los medios de comunicación social* (2006) 50 pp. ISBN: 978-84-96318-32-8 [4 €]

16 Eugenio Romero Pose, *Imágenes de sacerdotes en la historia* (2006) 42 pp. ISBN: 978-84-96318-31-1 [disponible form. electr.]

17 Manuel del Campo Guilarte, *La iniciación cristiana* (2006) 44 pp. ISBN: 978-84-96318-34-2 [4 €]

18 Robert Wielockx, *La* oratio *eucarística de Santo Tomás, testimonio de contemplación cristiana* (2007) 45 pp. ISBN: 978-84-96318-35-9 [4 €]

19 Antonio Mª Rouco Varela, *La concepción católica del matrimonio y de la familia. Su renovada actualidad* (2007) 45 pp. ISBN: 978-84-96318-33-5 [4 €]

20 Antonio Mª Rouco Varela, *El derecho a la educación y sus titulares. ¿De nuevo en la incertidumbre histórica?* (2007) 39 pp. ISBN: 978-84-96318-37-3 [2,50 €]

21 Antonio Mª Rouco Varela, *El derecho a la libertad religiosa. Su nueva actualidad* (2007) 20 pp. ISBN: 978-84-96318-43-4 [2 €]

22 Antonio Mª Rouco Varela, *La educación para la ciudadanía. Reflexiones para la valoración jurídica y ética de una nueva asignatura en el sistema escolar español* (2007) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-44-1 [2,50 €]

23 Manuel González López-Corps, *El adagio* Lex orandi-Lex credendi *en la exhortación apostólica* Sacramentum caritatis (2007) 47 pp. ISBN: 978-84-96318-50-2 [3 €]

24 Roberto Serres López de Guereñu (ed.), *Presentación del libro "Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II" del Cardenal Urbano Navarrete* (2008) 56 pp. ISBN: 978-84-96318-57-1 [3 €]

25 Rafael Navarro-Valls, *Influencia del factor religioso en las bases de la cultura europea* (2008) 23 pp. ISBN: 978-84-96318-58-8 [1,50 €]

26 Fernando Sebastián Aguilar, *En memoria del Cardenal Tarancón* (2008) 38 pp. ISBN: 978-84-96318-60-1 [2,50 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

27 César Franco Martínez, *Claves para una lectura sacerdotal del libro Jesús de Nazaret de Benedicto XVI* (2008) 40 pp. ISBN: 978-84-96318-63-2 [3 €]

28 Patricio de Navascués Benlloch, *El cuerpo de Cristo, el libro de la Vida. Apuntes hermenéuticos en torno a san Hipólito* (2008) 72 pp. ISBN: 978-84-96318-66-3 [6 €]

29 Josef Seifert, *San Pablo y Santo Tomás sobre* Fides et ratio (2009) 43 pp. ISBN: 978-84-96318-69-4 [3 €]

30 Alfonso Pérez de Laborda, *Historia y filosofía de un proyecto* (2009) 140 pp. ISBN: 978-84-96318-82-3 [8 €]

31 José Alberto Conderana, *Cristianismo y arte contemporáneo* (2009) 87 pp. ISBN: 978-84-96318-83-0 [6 €]

32 Luis Sánchez Navarro, *El Evangelio en los evangelios* (2010) 50 pp. ISBN: 978-84-15027-03-4 [3 €]

33 Antonio Mª Rouco Varela, *Anunciar a Dios en la sociedad española contemporánea* (2010) 68 pp. ISBN: 978-84-15027-06-5 [3,50 €]

34 Zenon Card. Grocholewski, *El significado de la Universidad Eclesiástica ante la llamada a la Nueva Evangelización* (2011) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-17-1 [disponible form. electr.]

35 Ian Ker, *La idea de una universidad en Newman* (2012) 40 pp. ISBN: 978-84-15027-20-1 [3 €]

36 Card. Stanislaw Rilko, *Significado y actualidad de las Jornadas Mundiales de la Juventud* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-22-5 [3 €]

37 Antonio Mª Rouco Varela, *La JMJ-2011 y la Nueva Evangelización. Historia y presente* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-25-6 [3 €]

38 Jean-Louis Bruguès, *La conciencia. Ese Dios que habla al corazón del hombre* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-30-0 [3 €]

39 Gehrard Ludwig Müller, Λογικὴ λατρεία. *Un culto conforme al Logos divino. La liturgia en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI* (2013) 15 pp. ISBN: 978-84-15027-34-8 [disponible form. electr.]

40 Gerardo del Pozo Abejón, *Hacia una teología de los santos en J. Ratzinger: Teresa de Liseiux* (2013) 61 pp. ISBN: 978-84-15027-41-6 [disponible form. electr.]

41 Anneliese Meis, *Lectura de santo Tomás desde Hans Urs von Balthasar* (2014) 51 pp. ISBN: 978-84-15027-47-8 [3 €]

42 Antonio María Rouco Varela, *Reflexión sobre la Europa actual a la luz del Discurso europeísta de S. Juan Pablo II en Santiago de Compostela el 9 de noviembre de 1982* (2015) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-73-7 [3 €]

43 Guzmán M. Carriquiry Lecour, *La misión* ad gentes *en el magisterio del Papa Francisco* (2015) 29 pp. ISBN: 978-84-15027-73-7 [3 €]

44 Gabriel Richi Alberti, In sinu Populi Dei. *Espiritualidad presbiteral tras los pasos del Vaticano II* (2015) 100 pp. ISBN: 978-84-15027-85-0 [4 €]

45 Antonio María Rouco Varela, *La crisis del alma* (2015) 28 pp. ISBN: 978-84-16639-05-2 [disponible form. electr.]

46 Francisco Juan Martínez Rojas, *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero* (2016) 30 pp. ISBN: 978-84-16639-08-3 [3 €]

47 Giuseppe Card. Versaldi, *La educación católica en una sociedad plural* (2016) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-28-1 [3 €]

48 Miguel García-Baró, *Las almas, el mundo y Dios* (2017) 36 pp. ISBN: 978-84-16639-41-0 [3 €]

49 Alain Mattheeuws sj, *¿Por qué y cómo hablar del amor en el matrimonio cristiano según* Amoris laetitia*?* Traducción de Gabriel Richi Alberti (2017) 29 pp. ISBN: 978-84-16639-46-5 [3 €]

50 Jordi Girau Reverter, *Variaciones sobre el personalismo tomista* (2017) 44 pp. ISBN: 978-84-16639-58-8 [3 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

51 José María Magaz Fernández, *"No se turbe vuestro corazón ni se acobarde" (Jn 14,27). San Bernardo y la nueva milicia* (2019) 37 pp. ISBN: 978-84-16639-94-6 [3 €]

SUBSIDIA CANONICA

1 Antonio María Rouco Varela, *Las relaciones Iglesia y Estado* (2008) 39 pp. ISBN: 978-84-96318-65-6 [disponible form. electr.]

2 Agostino Vallini, *La función pastoral del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica en la vigilancia sobre los tribunales eclesiásticos* (2008) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-65-6 [3 €]

3 Winfried Aymans, *Antonio María Rouco Varela, sacerdote y hombre de ciencia. Homenaje desde una perspectiva muniquesa* (2009) 27 pp. ISBN: 978-84-96318-73-1 [2 €]

4 Luis Francisco Ladaria Ferrer, Ad tuendam fidem. *Consideraciones teológicas* (2009) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-74-8 [2,50 €]

5 Antonio María Rouco Varela, *Iglesia y sociedad* (2009) 78 pp. ISBN: 978-84-96318-84-7 [disponible form. electr.]

6 Octavio Ruiz Arenas, *Los presbíteros a la luz de Aparecida y las recomendaciones de la CAL para la formación sacerdotal* (2010) 51 pp. ISBN: 978-84-96318-94-6 [3 €]

7 Antonio María Rouco Varela, *La Constitución de 1812 en la perpectiva de la libertad de la Iglesia y de la libertad religiosa* (2011) 40 pp. ISBN: 978-84-15027-09-6 [3 €]

8 Giuseppe Versaldi, *Contribución y límites de las ciencias psicológicas en el discernimiento y en la formación sacerdotal* (2012) 34 pp. ISBN: 978-84-15027-21-8 [3 €]

9 João Braz de Aviz, *Criterios sobre las relaciones entre obispos y religiosos en Mutuae Relationes: valoración y perspectivas de futuro* (2012) 42 pp. ISBN: 978-84-15027-27-0 [3 €]

10 Antonio María Rouco Varela, *La novedad y la necesidad eclesial de la fundamentación teológica del Derecho Canónico* (2013) 27 pp. ISBN: 978-84-15027-36-2 [3 €]

11 Velasio de Paolis, *Consideraciones sobre los bienes temporales de la Iglesia* (2013) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-38-6 [disponible form. electr.]

12 Antonio María Rouco Varela, *El derecho a la vida. Un derecho fundamental cuestionado* (2014) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-58-4 [3 €]

13 Nicolás Álvarez de las Asturias, Ecclesia semper reformanda: *la contribución del derecho canónico* (2014) 53 pp. ISBN: 978-84-15027-60-7 [3,5 €]

14 Zenon Grocholewski, *Identidad y misión de la escuela católica: el ordenamiento canónico* (2015) 24 pp. ISBN: 978-84-15027-61-4 [disponible form. electr.]

15 Antonio María Rouco Varela, *El derecho canónico: su comprensión teológica y su significado pastoral en tiempos de reforma* (2015) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-79-9 [3 €]

16 Pio Vito Pinto, *El proceso canónico de nulidad matrimonial: de Benedicto XVI a Francisco* (2015) 46 pp. ISBN: 978-84-15027-80-5 [disponible form. electr.]

17 Antonio María Rouco Varela, *La secularización del matrimonio y de la familia: el gran reto teológico y pastoral para la Iglesia de hoy* (2015) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-00-7 [3 €]

18 Fernando Filoni, *La recepción del Código en los territorios de misión y las* Facultades Especiales *concedidas a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos* (2016) 23 pp. ISBN: 978-84-16639-06-9 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

19 Antonio María Rouco Varela, *Matrimonio y familia en el Concilio Vaticano II: Su actualidad cincuenta años después* (2016) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-16-8 [3 €]

20 Juan José García Faílde, *Comentario al motu proprio "Mitix Iudex Dominus Iesus". Reflexiones críticas para su correcta comprensión y aplicación en los Tribunales eclesiásticos* (2016) 122 pp. ISBN: 978-84-16639-37-3 [10 €]

21 Antonio Mª Rouco Varela, *La cuestión de los fundamentos pre-políticos del Estado democrático de derecho: su actualidad* (2017) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-44-1 [3 €]

22 Leonardo Sandri, *El Concilio Vaticano II y los Orientales. Notas sobre la atención de los católicos orientales en la diáspora* (2017) 32 pp. ISBN: 978-84-16639-55-7 [3 €]

23 Antonio Mª Rouco Varela, *El trasfondo eclesiológico de los Códigos de 1917 y de 1983* (2018) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-64-9 [3 €]

24 Beniamino Stella, *El futuro de la formación sacerdotal. Retos para el ordenamiento canónico* (2018) 28 pp. ISBN: 978-84-16639-79-3 [3 €]

25 Antonio Mª Rouco Varela, *El episcopado español y su doctrina sobre el nacionalismo* (2019) 44 pp. ISBN: 978-84-16639-92-2 [3 €]

SUBSIDIA INSTRUMENTA

1 José María Magaz, *Historia de la Iglesia Antigua* (2007) 430 pp. ISBN: 978-84-96318-46-5 [20 €]

2 José Bullón Hernández, *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social* (2007) 393 pp. ISBN: 978-84-96318-49-6 [20 €]

3 Pablo Domínguez Prieto, *Historia de la Filosofía Antigua. Del gemido de los alabastros al escorzo de la luz* (2008) 265 pp. ISBN: 978-84-96318-52-6 [18 €]

4 José María Magaz, *Historia de la Iglesia Medieval* (2008) 326 pp. ISBN: 978-84-96318-56-4 [20 €]

5 Gabriel Richi Alberti, *Inventaire du fonds P. Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Series Le Guillou 1; 2012) 405 pp. ISBN: 978-84-15027-24-9 [30 €]

6 Gabriel Richi Alberti, *Inventaire de la bibliotèque du P. Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Series Le Guillou 2; 2013) 328 pp. ISBN: 978-84-15027-32-4 [30 €]

7 Jordi Girau Reverter, *Historia de la filosofía antigua.* Praeparatio evangelica (2016) 358 pp. ISBN: 978-84-16639-09-0 [20 €]

8 Jesús Polo Arrondo (trad.), *Compendio de literatura griega* (2016) [original traducido: Jacqueline de Romilly, *Précis de littérature grecque* (1980)] 390 pp. ISBN: 978-84-16639-14-4 [20 €]

9 Lucia Benassi – Inmaculada Pérez Martín (trad.), Γραφίς. *Una historia de la escritura griega libraria, del siglo IV a.C. al siglo XVI d.C.* (2018) [original traducido: Lidia Perria, Γραφίς. *Per una storia della scrittura greca libraria (secoli IV a.C. - XVI d.C.)* (2011)] 309 pp. ISBN: 978-84-16639-62-5 [20 €]

INSTRUMENTA CANONICA

1 Ricardo Quintana Bescós (ed.), *Procesos de canonización. Comentarios a la instrucción* Sanctorum Mater (2010) 205 pp. ISBN: 978-84-96318-96-0 [15 €]

2 Piero Amenta, *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio* (2011) 261 pp. ISBN: 978-84-15027-01-0 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

3 Joaquín Alberto Nieva García, *Reforma del proceso canónico para la declaración de nulidad del matrimonio y pastoral de los fieles divorciados vueltos a casar* (2015) 123 pp. ISBN: 978-84-15027-76-8 [disponible form. electr.]

4 Joaquín Alberto Nieva García, «*Conciencia de la nulidad matrimonial» y «nulidad de conciencia»* (2018) 323 pp. ISBN: 978-84-16639-78-6 [20 €]

DISSERTATIONES THEOLOGICAE

1 Antonio Prieto Lucena, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino* (2007) 772 pp. ISBN: 978-84-96318-38-0 [37 €]

2 Roberto López Montero, Totius Hominis Salus. *La antropología del "Adversus Marcionem" de Tertuliano* (2007) 545 pp. ISBN: 978-84-96318-40-3 [35 €]

3 Thomas Labarrière, *La catéchèse sous l'action de l'Esprit Saint, à l'école de Marie. Recherche théologique sur le renouveau de la catéchèse, à l'écoute des enseignements du Pape Jean-Paul II* (2007) 1051 pp. ISBN: 978-84-96318-48-9 [45 €]

4 Adolfo Vicente Ivorra Robla, *Las anáforas De cotidiano del* Missale Hispano-mozarabicum. *Estudio teológico-litúrgico* (2009) 379 pp. ISBN: 978-84-96318-78-6 [disponible form. electr.]

5 Ricardo Gómez Fernández, *Revelación divina y comunión trinitaria. La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente en la Constitución Dogmática* Dei Verbum *del Concilio Vaticano II* (2009) 641 pp. ISBN: 978-84-96318-87-8 [35 €]

6 Jesús Manuel Santiago Vázquez, *La Teología Litúrgica de Tertuliano. Continuidad y conflicto con la tradición precedente* (2011) 416 pp. ISBN: 978-84-96318-95-3 [25 €]

7 Fernando Simón Rueda, *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la encíclica* Veritatis splendor (2011) 625 pp. ISBN: 978-84-15027-07-2 [30 €]

8 José Manuel Horcajo Lucas, "Obedientia ex caritate procedit". *Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino* (2011) 690 pp. ISBN: 978-84-15027-11-9 [35 €]

9 Jaime Pérez-Boccherini Stampa, *Las funciones salvíficas de Cristo en los ejercicios ignacianos* (2013) 658 + XXXVI pp. ISBN: 978-84-15027-35-5 [disponible form. electr.]

10 Raúl Sacristán López, "Ipsa unio est amor" *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino* (2013) 647 pp. ISBN: 978-84-15027-42-3 [35 €]

11 Rafael Delgado Escolar, *La fe profesada y anunciada en el magisterio de Pablo VI. Del "Año de la fe" a los "tiempos nuevos de evangelización"* (2013) 727 pp. ISBN: 978-84-15027-43-0 [35 €]

12 Antonio Jesús Pérez Martínez, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar* (2014) 409 pp. ISBN: 978-84-15027-49-2 [25 €]

13 Joaquín Blas Pastor, Deo Nutriente. *Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio* (2014) 545 pp. ISBN: 978-84-15027-51-5 [disponible form. electr.]

14 Antonio Fernández Carranza, Ecce Lignum Crucis. *El lenguaje ritual: principio interpretativo de la Teología litúrgica del Oficio Romano de la Pasión del Señor* (2014) 617 pp. ISBN: 978-84-15027-50-8 [disponible form. electr.]

15 Marcos Cantos Aparicio, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri* (2014) 770 pp. ISBN: 978-84-15027-63-8 [disponible form. electr.]

16 Paul Ouédraogo, *La problematique du sujet personnel et la logique de réciprocité chez Paul Ricœur* (2015) 489 pp. ISBN: 978-84-15027-44-7 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

17 Fulgencio Espa Feced, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: Influencia de san Agustín en santo Tomás* (2015) 489 pp. ISBN: 978-84-15027-88-1 [27 €]

18 Koffi Mathieu Krou, *Initiation chretienne des adultes chez Ambroise de Milan et les perspectives de redynamisation de la pastorale de l'initiation chretienne dans le diocese de Yopougon* (2015) 370 pp ISBN: 978-84-16639-03-8 [25 €]

19 Gregorio Aboín Martín, *La causalidad eucarística de la Iglesia* (2016) 442 pp. ISBN: 978-84-16639-04-5 [26 €]

20 Fernando Antonio Martínez García, Venerantes Virginem Mariam. *Análisis teológico de los títulos Inmaculada, Asunta y Madre de la Iglesia en la eucología de los misales romanos de 1962 y 2002 (incluida la Colección de Misas de la Virgen María)* (2016) 689 pp. ISBN: 978-84-16639-18-2 [35 €]

21 José-Juan Fresnillo Ahijón, Ad diaconam faciendam seu consecrandam. *El diaconado femenino en el occidente medieval. Fuentes litúrgicas* (2016) 504 pp. ISBN: 978-84-16639-21-2 [25 €]

22 Delphin Kibamba Mbayo, *Liturgie romaine du mariage et mariage coutumier luba. Approche d'un rite inculturé et d'une théologie de parenté* (2016) 377 pp. ISBN: 978-84-16639-20-5 [25 €]

23 Jaime López Peñalba, *El arte del Espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 7; 2017) 707 pp. ISBN: 978-84-16639-40-3 [40 €]

24 Jesús-Fernando Altemir Pardo, *La recepción del Concilio Vaticano II en la Acción Católica Española* (2017) 624 pp. ISBN: 978-84-16639-50-2 [30 €]

25 Félix González-Mohíno Bartolomé, *La humanidad de Cristo, causa de la gracia, causa de la Iglesia, en* L'Eglise du Verbe Incarné *de Charles Journet* (2017) 548 pp. ISBN: 978-84-16639-52-6 [30 €]

26 Miguel Ángel Morell Parera, *Secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam. Una lectura de la historia de la salvación desde la* dilectio *del Padre* (2017) 514 pp. ISBN: 978-84-16639-53-3 [27 €]

27 Francisco Julián Romero Galván, *El acompañamiento eclesial en el proceso de la Iniciación Cristiana: el itinerario espiritual del RICA* (2018) 547 pp. ISBN: 978-84-16639-70-0 [30 €]

28 José Ramón Godino Alarcón, *Los memoriales de reforma de san Juan de Ávila: fuentes de inspiración y análisis histórico-teológico* (2018) 534 pp. ISBN: 978-84-16639-74-8 [25 €]

29 Michele Taba, *Chiesa, tradizione e missione. Una proposta di ecclesiologia dinamica a partire dal pensiero di Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Series Le Guillou 13; 2018) XI +510 pp. ISBN: 978-84-16639-89-2 [25 €]

DISSERTATIONES CANONICAE

1 Domingo Moreno Ramírez, *Relevancia de la sacramentalidad del matrimonio en relación con la nulidad del consentimiento* (2014) 486 pp. ISBN: 978-84-15027-46-1 [25 €]

2 Antonio José Mellet Márquez, *La competencia de la Iglesia en el matrimonio (c. 1059 CIC 83)* (2014) 432 pp. ISBN: 978-84-15027-52-2 [disponible form. electr.]

3 Félix Menéndez Díaz, *Dummodo non determinet voluntatem* (2014) 456 pp. ISBN: 978-84-15027-53-9 [disponible form. electr.]

4 Fabián Andrés Ramos Castañeda, *Derecho fundamental de libertad religiosa en el ordenamiento constitucional y jurisprudencial de la República de Colombia: análisis histórico y régimen jurídico* (2014) 459 pp. ISBN: 978-84-15027-57-7 [25 €]

5 Alfonso Puche Rubio, *El Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España. Estudio Histórico-Jurídico* (2015) 513 pp. ISBN: 978-84-15027-84-3 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

6 Víctor González Fernández, *«Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem» (can. 573 § 1 del CIC 1983). Los fundamentos teológicos y canónicos de la* vida consagrada *en los Padres latinos (Tertuliano, San Cipriano y San Ambrosio) y en los concilios de Hispania y del norte de África, del siglo IV* (2016) 714 pp. ISBN: 978-84-16639-19-9 [35 €]

7 Pègd-Wèndé Wenceslas Belem, *Le principe de conciliation dans les causes matrimoniales. Étude du canon 1446* (2017) 424 pp. ISBN: 978-84-16639-59-5 [20 €]

8 Edgar C. Flores Caldas, *Libertad religiosa y enseñanza de la religión católica en el ordenamiento jurídico peruano y en el Acuerdo con la Santa Sede de 1980* (2018) 577 pp. [30 €]

9 Javier Domingo Fernández González, *El derecho de libertad religiosa y la defensa de la paz como fundamento de la convivencia social en los ordenamientos jurídicos internacionales y en el Magisterio de Benedicto XVI* (2018) 341 pp. [20 €]

10 Catherine Declercq, *La enseñanza de la teología en las universidades católicas: contribución a la nueva evangelización* (2018) 580 pp. ISBN: 978-84-16639-82-3 [25 €]

11 Francisco José Cardona Vidal, *Los diecisiete artículos de Richard Kane* (2018) 255 pp. ISBN: 978-84-16639-87-8 [15 €]

DISSERTATIONES PHILOSOPHICAE

1 Jean-Baptiste Kambale Migheri, A.A., *Langage et interpretation: de l'intériorité du «verbum» chez saint Augustin à l'universalité de l'herméneutique chez H. G. Gadamer* (2015) 610 pp. ISBN: 978-84-15027-89-8 [28 €]

DISSERTATIONES BIBLICAE

1 Napoleón Ferrández Zaragoza, *Destino de Jesús, destino de los Doce. El ministerio apostólico a la luz del ministerio de Jesús en el segundo discurso de Mateo (Mt 9, 35 - 11, 1)* (2015) 525 pp. ISBN: 978-84-15027-68-3 [disponible form. electr.]

FUERA DE COLECCIÓN

- Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (2004) 318 pp. ISBN: 978-84-74907-23-0 [disponible form. electr.]
- Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada de Filosofía cristiana* (2004) 132 pp. ISBN: 84-74907-35-7 [12 €]
- Fermina Álvarez – Mª Lourdes Ayuso, *Fuentes conciliares españolas. Inventarios de Quiroga, Morcillo y Conferencia Episcopal Española* (2005) 290 pp. ISBN: 978-84-96318-06-9 [25 €]
- Javier Prades – Juan José Pérez Soba – Gabriel Richi (eds.), *Homenaje a Juan Pablo II* (2011) 95 pp. ISBN: 978-84-15027-13-3 [5 €]
- Ángel-R. Garrido Herrero, *Luz en la sombra* (2014) 246 pp. ISBN: 978-84-15027-59-1 [10 €]

COEDICIONES

- Antonio Mª Rouco Varela, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (Facultad de Teología "San Dámaso"-BAC, Madrid 2001) 354 pp. ISBN: 978-84-79145-16-3 [21,60 €]
- Ignacio Carbajosa (ed.), *El rollo de Ester en la Catedral de Madrid* (Cabildo Catedral Metropolitano de Madrid-UESD, Madrid 2012) 48 pp. ISBN: 978-84-15027-31-7 [37 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

- Gabriel Richi, *Karol Wojtyła. Un pastor al servicio del Vaticano II* (BAC-UESD, Madrid 2014) 688 pp. ISBN: 978-84-22017-31-8 [35,58 €]
- Manuel Aroztegi Esnaola (ed.), *Palabra, Sacramento y Derecho. Homenaje al Cardenal Antonio Mª Rouco Varela* (BAC-UESD, Madrid 2014) 565 pp. ISBN: 978-84-22017-51-6 [35,58 €]
- K. Wojtyła, *La renovación de la Iglesia y del mundo* (BAC-UESD-Fundación Juan Pablo II, Madrid 2016) LX + 487 pp. Edición española y estudio preliminar de G. Richi Alberti. ISBN: 978-84-22018-67-4 [33,65 €]
- Stephen L. Brock, *Estudios metafísicos: selección de ensayos sobre Tomás de Aquino* (Universidad Sergio Arboleda-UESD, Bogotá 2017) ISBN: 978-958-8987-39-2
- Urbano Navarrete, *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II* (BAC-UESD, Madrid ^{2}2018) 1344 pp. ISBN: 978-84-22020-55-4 [55 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 550 20/05/19 20:20

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 550 20/05/19 20:20

Ediciones Universidad San Dámaso

Laudemus.indd 550 20/05/19 20:20