

LAS ANÁFORAS DE COTIDIANO DEL MISSALE HISPANO-MOZARABICUM

[THE EUCHARISTIC PRAYERS OF THE TIME CALLED *DE COTIDIANO*
IN THE CURRENT *MISSALE HISPANO-MOZARABICUM*]

ADOLFO V. IVORRA

Resumen: Las plegarias eucarísticas o anáforas del tiempo *De Cotidiano* del actual *Missale Hispano-Mozarabicum* constituyen una fuente de especial significación para el conocimiento de la teología eucarística del rito hispano-mozárabe. Lo que aquí se pretende es una breve introducción y presentación de las características fundamentales de las anáforas cotidianas del misal hispano. Con esto, el lector puede adentrarse en los textos anafóricos del tiempo *De Cotidiano* o de otros tiempos del misal de 1991.

Palabras clave: rito hispano, plegaria eucarística, liturgias occidentales.

Abstract: The Eucharistic prayers or anaphors of the time called *De Cotidiano*, of the current *Missale Hispano-Mozarabicum* are a special source to know the eucharist theology of the Spaniard-mozarabic rite. Here we pretend a brief introduction and presentation of the fundamental features of *De Cotidiano* anaphors of the spaniard missal. With this, the reader can get into the anaphoric texts of *De Cotidiano* season or others of the 1991's missal.

Keywords: Spaniard Rite, Eucharistic Prayer, Western Liturgies.

El *Missale Hispano-Mozarabicum* es el libro propio de la Iglesia en España para la celebración eucarística según el rito hispano-mozárabe. Representa a su vez la manera propia de celebrar las acciones litúrgicas del primer milenio, tanto por los hispano-romanos como por los visigodos y mozárabes. Reducido a seis parroquias de Toledo a partir del s. XI, debido al afán unificador de Gregorio VII, el rito hispano «sobrevivió» de varias formas y en varios lugares, especialmente en Toledo. Con el cardenal Cisneros, la capilla del *Corpus Christi* de la catedral toledana acogerá de manera permanente la celebración del rito durante el segundo milenio. En toda España, el uso del *manuale toletanum* significó la pervivencia de costumbres hispanas, mixtificadas con las romanas. El uso de las arras en la celebración del matrimonio es un ejemplo de ello, que hoy se extiende más allá de la Península. El actual misal recoge ampliamente la tradición litúrgica hispana de ambos milenios, y es hoy el libro típico para la celebración eucarística.

A diferencia de otros ritos o familias litúrgicas que poseen un máximo de dos o tres plegarias eucarísticas o anáforas, el rito hispano dispone, como mínimo, de una anáfora por semana. Algunas ferias de cuaresma y las de la octava pascual disponen de anáforas para la celebración entre semana. La anáfora o plegaria eucarística es el centro de la celebración eucarística, y por tanto el *lugar* donde se expresa de forma elocuente la espiritualidad propia de una tradición litúrgica. Desde este presupuesto presentamos, brevemente, las características teológicas fundamentales de las anáforas del tiempo *De Cotidiano* del misal hispano, que son un testimonio singular de las anáforas hispanas.

1. LOS ESTUDIOS SOBRE EL MISAL HISPANO: *STATUS QUAESTIONIS*

Un buen número de estudios precedió la renovación del actual misal hispano-mozárabe (1991-1995). Sin embargo, del nuevo misal sólo se ha publicado hasta ahora un estudio sobre la *Teología de las celebraciones del tiempo de Navidad*, tesis doctoral realizada en el Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo en Roma por Ignacio Tomás

1. I. TOMÁS CÁNOVAS, *Teología de las celebraciones del tiempo de Navidad en la liturgia Hispano-Mozárabe revisada en 1991*, Grafite, Bilbao 2003.

Cánovas¹. Los demás estudios publicados sobre el *ciclo de tempore* se basan en las fuentes hispanas antiguas y sobre el *Missale Mixtum*. Entre estos estudios tenemos un acercamiento a la *Teología y espiritualidad del adviento en la liturgia eucarística hispánica* en 1989²; la *Relación entre la anáfora y lecturas bíblicas en la cuaresma dominical hispano-mozárabe* en 1992 por Teófilo Moldován³, y dos acercamientos al tiempo pascual: *Festum resurrectionis. Estudio de las Lecturas Bíblicas y de los Cantos de la Liturgia de la Palabra durante la Cincuentena pascual* en 1977, extracto de la tesis doctoral de Jorge Gibert⁴ y la *Victoria de Cristo sobre la muerte en los textos de la octava pascual hispánica*, en 1973, de Emilio Aliaga⁵. Después de la renovación de 1991, los tiempos litúrgicos del ciclo *De tempore* han recibido modificaciones mayores o menores, dependiendo de los textos disponibles y de los *lineamenta* de renovación. Para el tiempo *De Cotidiano* nos encontramos con un estudio publicado en 1981 sobre las fuentes: *Los formularios eucarísticos de los domingos de cotidiano en el rito hispánico. Edición crítica y estudio teológico*, por Jaime Sancho Andreu⁶. Sobre este último, hay que advertir que el estudio teológico se reduce a una presentación global de todos los formularios y a un estudio particular sobre la misa *dominicos dies*. Después de la renovación de 1991 del primer volumen, encontramos varios artículos sobre el tiempo *De Cotidiano*: dos sobre la misa *Si credimus* en el año 2000, realizados por el profesor Félix María Arocena⁷, y dos artículos míos, uno como extracto de la tesina, y el otro sobre las *illationes* trinitarias⁸.

2. J.J. RODRÍGUEZ VELASCO, *Teología y espiritualidad del adviento en la liturgia eucarística hispánica*, Aldecoa, Madrid 1989.

3. T. MOLDOVAN, *Relación entre anáfora y lecturas bíblicas en la cuaresma dominical hispano-mozárabe*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1992.

4. J. GIBERT, *Festum resurrectionis. Estudio de las Lecturas Bíblicas y de los Cantos de la Liturgia de la Palabra durante la Cincuentena pascual*, CLV, Roma 1977.

5. E. ALIAGA, *Victoria de Cristo sobre la muerte en los textos eucarísticos de la octava pascual hispánica*, Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1973.

6. J. SANCHO, *Los formularios eucarísticos de los domingos «de cotidiano» en el rito hispánico. Edición crítica y estudio teológico*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1981.

7. «La misa hispánica *Si credimus*: un ejemplo de *ruminatio* litúrgica de la Escritura», en *Scripta Theologica* 32 (2000) 631-642; «Las principales celebraciones eucarísticas hispanicas (III). La misa *Si credimus*», en *Liturgia y Espiritualidad* 2 (2000) 73-81.

8. «Teología de las *illationes* cotidianas del *Missale Hispano-Mozarabicum*», en *Toletana* 15 (2006) 23-47; «Las *illationes* trinitarias del *Missale Hispano-Mozarabicum* y su relación con el prefacio romano de la Trinidad», en *Toletana* 15 (2006) 49-57.

Este *status questionis* sobre el estudio del ciclo *de tempore*, específicamente en el tiempo *De Cotidiano*, nos revela que hasta hace poco no existía una reflexión teológica sobre el tiempo que más modificaciones recibió en el nuevo misal: de los 26 formularios completos que recoge J. Sancho, el actual misal conserva dieciséis, más uno fruto de la unión de oraciones de varios formularios. De esta renovación no se ha publicado ningún estudio, aunque en las *Actas de la Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes* se tuvo en mente.

2. EL TIEMPO *DE COTIDIANO*, UN TIEMPO «ORDINARIO»

Si comparamos los calendarios litúrgicos de los ritos romano e hispano del primer milenio, nos daremos cuenta de algunas diferencias importantes. En el rito romano los domingos que no se encuentran dentro de los tiempos de cuaresma, pascua o adviento, forman al principio una serie de domingos independientes⁹. Sigue luego la ampliación de la cuaresma en los siglos V-VI¹⁰ y la organización de domingos según su cercanía con las festividades de los santos y/o con la solemnidad de Pentecostés¹¹. «A partir de los *sacramentarios gelasianos* del siglo VIII y otros documentos de este siglo (cfr. el *Gregoriano*), ya no existe esa división de

9. «Para celebrar la eucaristía en los domingos del año que no caían dentro de estos tiempos especiales, se empezó primero a preparar una serie de formularios libres. Así en el *Sacramentario Leoniano* (ss. V-VI) encontramos sólo una serie de formularios de la Misa para usar según conveniencia»: J.D. GAITÁN, *La celebración del tiempo ordinario*, CPL, Barcelona, 1994 17.

10. Cfr. J.D. GAITÁN, *La celebración...*, 17.

11. «en el *sacramentario Gelasiano* (s. VII) encontramos ya concretamente una serie de dieciséis misas dominicales, que corresponden a las que se han venido usando en los domingos después de Pentecostés: del quinto al vigésimo. En el *evangelionario de Murbach* (siglo VIII) se nos habla ya de misas dominicales para después de Pentecostés, pero organizadas según un ritmo de festividades de santos: cinco domingos antes del nacimiento de san Juan Bautista o de la fiesta de los Apóstoles; siete semanas después de san Lorenzo; ocho semanas después de la fiesta de san Cipriano o también de los santos Ángeles (san Miguel)»: GAITÁN, *La celebración*, 17s. «El *Comes* de Würzburg, por ejemplo, cuenta en su evangelio dos semanas después de Pentecostés, siete después de San Pedro y San Pablo (*post natale apostolorum*), cinco después de San Lorenzo y siete después de San Cipriano (14 sept.). En lugar de la fiesta de San Cipriano, otras fuentes (*sacramentarios*) escogen como cesura o corte la fiesta de San Miguel Arcángel (29 sept.) y cuentan hasta nueve domingos “post angeli”»: J. PASCHER, *El año litúrgico*, BAC, Madrid 1965, 317s.

los domingos según referencias del calendario santoral y se habla sencillamente de domingos después de Pentecostés»¹². La estructuración en domingos *después de Epifanía* y domingos *después de Pentecostés* continuará en el rito romano hasta la reforma litúrgica suscitada por el concilio Vaticano II.

En el rito hispano, sin embargo, la asunción de esta estructura tardía se logra con la romanización del rito a partir del *Missale Mixtum* de 1500. Los domingos que no se encuentran dentro de los tiempos de cuaresma, pascua o adviento se designaban en el rito hispano como *De Quotidiano*, y el número de formularios variaba según los manuscritos¹³. De esto se concluye que no se trataba de un tiempo «completo»¹⁴. El mismo término *cotidiano* que designa este tiempo nos indica que la concepción que se tenía de esos domingos giraba en torno a una teología particular. No obstante, este término nos puede desorientar. Acostumbrados desde hace siglos a una celebración *cotidiana* de la eucaristía¹⁵, esto es, *diaria*, el término *De Cotidiano* nos podría hacer pensar que el rito hispano ha conocido una celebración diaria de la misma. En realidad, no es así: sólo durante las ferias de cuaresma —el número de ferias depende de la semana— y la octava de Pascua —*In Hilaria Paschae*, que son diarias— encontramos celebraciones eucarísticas durante las ferias. En el

12. J.D. GAITÁN, *La celebración...*, 18.

13. El *Comes* de san Millán recoge hasta 32: cfr. M. FÉROTIN, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, lxxxii [pág. 169 en la reimposición de A. Ward y C. Johnson]. J. PINELL recoge todas las variaciones: «El *Manuale* editado por Dom Férotin contiene siete misas *de cotidiano*; el *Missale mixtum*, ocho después de Epifanía y siete después de Pentecostés; el *Misticus* de Silos, Archivo 6, contiene el oficio para diez domingos; el de Toledo 35,4 veinte oficios y misas dominicales, pero a los tres últimos domingos les faltan los textos eucológicos de la misa; una rúbrica en el domingo 17 indica: *quaere superius*. Los códices del *Commicus* de León y Silos contienen lecturas para nueve domingos entre Epifanía y Cuaresma y 24 después de Pentecostés; finalmente el *Commicus* de San Millán da lecturas para 32 domingos *de cotidiano*. El Antifonario de León, por su parte, se limita a recopilar colecciones de cantos en un número desigual»: J. PINELL, *Liturgia hispánica*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1998, 284. El hecho de que los *Commicus* de Silos y León contengan, antes de la aparición del *Missale Mixtum*, la clasificación romana tardía de *después de Epifanía* o *Pentecostés*, se debe a que son del s. XI, cuando el rito se suprime para dar paso al romano, hecho que pudo haber significado alguna mixtificación entre los ritos.

14. «La mayoría de ellos están concebidos como celebraciones independientes, sin formar un ciclo propiamente dicho»: J. PINELL, *Liturgia hispánica...*, 284.

15. Cfr. R. TAFT, «La frecuencia de la eucaristía a través de la historia», en *Concilium* 172 (1982) 169-188.

resto del año las misas son dominicales. La conservación de estos domingos sin situarlos en un ciclo especial nos indica que, en el rito hispano, el año litúrgico se comprendía *como un todo celebrativo*¹⁶.

3. LA RESTAURACIÓN DEL TIEMPO *DE COTIDIANO* EN 1991

El «12 de julio de 1982, bajo la presidencia del Sr. Cardenal-Arzbispo de Toledo, presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia, y por encargo recibido de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, como Superior Responsable del Rito Hispano-Mozárabe, constituyó la Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes»¹⁷.

De entre los miembros de esta *Comisión*, el perito cuyas investigaciones fueron de suma importancia para la restauración del tiempo *De Cotidiano* fue el valenciano Jaime Sancho Andreu. En 1975, con ocasión del primer *Congreso de Estudios Mozárabes* realizado en Toledo, J. Sancho presentó una ponencia sobre *Los formularios eucarísticos de los domingos de cotidiano en el rito hispánico*¹⁸. Se trataba del primer estudio específico sobre el tiempo *De Cotidiano* que se había realizado hasta el momento. Unos años después, en 1981, presentaba una edición crítica de todos los textos *De Cotidiano* conocidos en las fuentes hispanas, un estudio teológico del primer formulario y una presentación general de cada formulario y de la mayoría de sus partes. Cuando el 12 de julio de 1982 la *Comisión para la reforma del rito* quedó constituida, J. Sancho

16. «Durante los primeros siglos de la vida de la Iglesia, los domingos del tiempo ordinario no conocían ninguna denominación específica. Sólo más tarde durante el periodo medieval, comenzaron a numerarse a partir de la conclusión de un ciclo o de una fiesta importante [...] praxis que refleja la pérdida del sentido originario del año litúrgico como un todo celebrativo [...] El calendario romano fruto de la reforma promovida por el concilio Vaticano II enlaza con la más genuina tradición de la Iglesia, al numerar las semanas según un sistema ordinal»: J.L. GUTIÉRREZ MARTÍN, «Christi mysterium per anni circulum. *El año litúrgico, celebración de todo el misterio de Cristo*», en J.M. CANALS CASAS e I. TOMÁS CÁNOVAS (coords.), *La liturgia en los inicios del tercer milenio. A los XL años de la Sacrosanctum Concilium*, Grafite, Bilbao 2004, 622s.

17. G. RAMIS, «La reforma del rito hispano-mozárabe», en AA.VV., *La reforma litúrgica. Una mirada hacia el futuro*, Grafite, Bilbao 2001, 158s.

18. *Liturgia y música mozárabes*, Instituto de Estudios visigótico-mozárabes de San Eugenio, Toledo, 1978, 87-104.

era el perito en el tiempo *De Cotidiano*¹⁹. Y él fue el inspirador y restaurador principal del tiempo *De Cotidiano* tal y como lo encontramos hoy en el MHM. Por lo tanto, las observaciones y juicios sobre los formularios y oraciones *cotidianas* que encontramos en su edición crítica, son de vital importancia para comprender cómo se restauró el tiempo *De Cotidiano* y cuáles fueron los *lineamenta* de su restauración. El testimonio de su edición crítica y de su estudio es como una especie de *libro programático* de los trabajos de renovación del tiempo *De Cotidiano*²⁰. Las decisiones de no crear formularios nuevos y de configurar dicho tiempo como *cíclico* las encontramos en la mencionada edición crítica, y desde ella podemos rastrear la fisonomía de este tiempo, antiguo a la vez que nuevo, de la tradición litúrgica hispano-mozárabe.

La estructuración actual de la eucología del tiempo *De Cotidiano* en el MHM es idéntica, en cuanto al número de formularios, a la del manuscrito T4 de Toledo, donde encontramos después del domingo XVII la rúbrica *quaere superius*, del mismo modo que en el actual MHM encontramos en ese mismo domingo la rúbrica *Pro oratione admonitionis et aliis, quaere superius in ... dominico, p. ...* En otras palabras, en la renovación del MHM se optó por un esquema cíclico a la hora de concebir este tiempo litúrgico²¹. A esto se suma la compilación de varias ora-

19. Los primeros miembros de esa Comisión fueron: José Aldazábal (sdb), Antonio Cabrera, Jaime Colomina, Jordi Gibert (oc), Balbino Gómez-Chacón, Andrés Pardo, Jordi Pinell (osb), Gabriel Ramis, Manuel Ramos (sj), Cleofé Sánchez y Jaime Sancho: cfr. G. RAMIS, *La reforma del rito*, 160; *Actas de la Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes* (= ACTAS) 1 (12 de julio de 1982). El 27 de diciembre de 1982, J. Sancho presenta a la Comisión «la revisión crítica de diez y ocho formularios de misas *De Quotidiano*, con unos criterios de selección de los mismos»: ACTAS, 2.

20. También J. Pinell intervino en no pocos aspectos de la configuración del tiempo *De Cotidiano*: el 12 de julio de 1982, él junto con J. Sancho reciben el encargo de la Comisión de las misas dominicales denominadas en ese momento «del tiempo *per annum*»; en la reunión de la Comisión del 10-12 de marzo de 1983, Pinell «presentó a la Comisión el trabajo que había realizado: la edición crítica de los *praelegenda*, oraciones *post Gloriam, psallenda y laudes* para los domingos *De Quotidiano*»: ACTAS, 3.

21. Por tanto, los *Prenotandos* (cfr. n. 153) se equivocan al afirmar que existen 18 series de textos eucológicos para el tiempo *De Cotidiano*. La razón de este error es la dependencia de los *Prenotandos* con las ACTAS: en la reunión del 27-28 de diciembre de 1982, se afirma que «Jaime Sancho [presenta] la revisión crítica de diez y ocho formularios de misas *De Quotidiano*». ¿Que ocurre al pasar de dicha edición crítica al misal impreso? ¿Una eliminación de última hora o un descuido? Debido al carácter «mixtificado» del último formulario completo del MHM (el XVII), no podemos saber cuál será el XVIII. Probablemente sería un formulario mixtificado como el XVII.

ciones en un mismo formulario, el diecisiete, de forma que el número de formularios eucológicos completos sumara los diecisiete del T4²². No obstante, estas intencionalidades no se mencionan en las Actas de la renovación del MHM. Sólo se mencionan una disparidad dispositiva entre los primeros textos presentados por J. Sancho y los que serán los definitivos: «Sobre el trabajo encomendado a D. Jaime Sancho, él presentó una propuesta que la Comisión consideró insuficiente. Se le pide que proceda a una efectiva distribución de los formularios *De Quotidiano*, domingo por domingo»²³. En la reunión del 27-29 de diciembre de 1984, J. Sancho presenta «todo el bloque completo *De Quotidiano*, tal y como se le pidió en la reunión anterior»²⁴. Los criterios seguidos por J. Sancho en su selección no se especifican.

4. LAS ANÁFORAS HISPANO-MOZÁRABES

Como es sabido, el término anáfora significa etimológicamente «elevación» y es el modo común de designar la *plegaria eucarística* entre los griegos²⁵. Este término da a esta parte de la Divina Liturgia²⁶ un sentido oblativo, que encontramos también en Occidente en la expresión *oratio oblationis*. Sin embargo, el nombre con el que la tradición romana se referirá a la anáfora será *canon actionis*²⁷ o *canon*. Aunque con el término *canon* se daba un nombre a lo que sucedía después del *Sursum corda*²⁸, pronto dicho término designaría lo que sucede después del *Sanc-tus*²⁹. A esto hay que sumar el uso del término *praefatio* para referirse a

22. Éste ha sido el único caso de unión de textos diferentes en un formulario *De Cotidiano*. La razón de que no hubiera más —en los que se podría haber recuperado algunas oraciones de manuscritos toledanos que no entraron en el MHM— confirma nuestra teoría de la imitación que hace el MHM del T4.

23. ACTAS, 6 (20-22 de septiembre de 1984).

24. ACTAS, 7.

25. Cfr. A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona, 41992 397.

26. Nombre que dan los cristianos orientales a la misa.

27. Cfr. *Ge* 1242.

28. Cfr. *Ge* 1242.

29. «Las ilustraciones que adornarán la primera letra de *Te igitur* con la imagen de una cruz contribuirán todavía más a aislar de lo anterior el texto que empieza con estas palabras»: A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración...*, 439, nota 18. Juan Beleth da testimonio de ello, interpretándolo: *Dicit ergo sacerdos: Te igitur, clementissime Pater, etc. Alloquitur Dominum, tanquam praesentem. Incipit autem a littera thau, T, quae in mo-*

la parte variable del inicio de la anáfora, aunque al principio designara el diálogo introductorio³⁰.

A diferencia de otras liturgias, la liturgia hispano-mozárabe no limita el número de anáforas a unas pocas. El principio fundamental de esta liturgia, tal y como la encontramos hoy, es que cada celebración eucarística goce de una anáfora propia. Sin embargo, puesto que el calendario hispano suele girar en torno al domingo, se podría decir que el principio fundamental de «una anáfora por celebración» queda en «una anáfora por domingo», que es el día de la sináxis eucarística. Las fiestas de los santos, las ferias cuaresmales y la octava de pascua son la excepción a este principio fundamental. Las celebraciones cotidianas, en lo que a la eucología se refiere, repiten la anáfora del domingo anterior —o de la feria anterior, en el caso de la cuaresma—. Aún con todo, el actual MHM posee más de doscientas anáforas completas. Este rico acervo se encuentra, en gran parte, sin estudiar. Las anáforas del ciclo *De Tempore* son de especial importancia, pues las *De Sanctis* giran normalmente sobre la vida de un santo, adaptando su estructura a la *passio*, etc. Sin embargo, también las anáforas *De Tempore* sufren esta tendencia: las de adviento, cuaresma y pascua reflejan en buena medida el tiempo en el que están contenidas. Las *De Cotidiano*, en cambio, no muestran una tonalidad específica de una parte del año litúrgico, lo que nos permite acercarnos a lo más genuino y «neutral» de la anáfora hispano-mozárabe. Un valor añadido de estas anáforas es su diferente época y procedencia, lo que evita que nos limitemos a una forma concreta de anáfora hispana.

Pero las anáforas *De Cotidiano* gozan de otras prerrogativas. El mismo tiempo litúrgico en el que se encuentran, se caracteriza por su «autonomía respecto del año litúrgico, de la liturgia de la Palabra, del resto de la liturgia del día y de los demás formularios eucológicos de la serie dominical ordinaria»³¹.

dum crucis effecta est. Quoniam per Christi passionem haec omnia in cruce sunt completa, habentque suam efficaciam. Summa de ecclesiasticis officiis, 46c (CCCM 41A, 82; PL 202; 54A).

30. Cfr. CIPRIANO, *De dominica oratione*, 31 (CSEL 3, 1).

31. J. SANCHO, *Los formularios eucarísticos de los domingos de cotidiano en el rito hispánico. Edición crítica y estudio teológico*, Valencia, 1981, 40.

La liturgia hispano-mozárabe, lo mismo que la galicana, no conoce un término equivalente a *anáfora* ó a *canon*. Esto se debe a la estructuración de la plegaria eucarística, compuesta de partes variables. En estas liturgias el uso del término *anáfora* puede ser útil y unificador para designar la plegaria eucarística. Por esta razón lo asumimos. Las partes variables de la *anáfora* en estas liturgias según los documentos litúrgicos son tres³²:

LITURGIA HISPANA³³

Illatio
Post Sanctus
Post Pridie

LITURGIA GALICANA³⁴

Contestatio/Immolatio
Post Sanctus
Post Mysterium/Secreta

El diálogo introductorio, el canto del *Sanctus*, la *narratio institutionis* (relato de la institución) y la doxología son las partes invariables de la *anáfora*³⁵. Con respecto a las partes variables, los nombres de éstas obedecen a la comprensión que se tiene de cada una de ellas. El término *Illatio* –*contestatio/immolatio* en ámbito galicano; *praefatio* en romano– puede traducirse de varias formas. Como «nexo» –ilación– se ajusta a la función de la *Illatio* como conexión entre la Liturgia de la Palabra y la Liturgia Eucarística de la que forma parte. Como «introducción» vemos su función dentro de la propia Liturgia Eucarística³⁶. El término *contestatio* galicano establece también una conexión con la Liturgia de la

32. Para los *elementos constantes* en la celebración eucarística hispana: cfr. PINELL, «Las fórmulas conclusivas y de enlace complementarias del sistema de textos variables en la misa del antiguo rito hispánico», en AA.VV., *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'abate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, Roma 1986, 139-168.

33. Cfr. MHM, *Prenotandos*, nn. 65-112.

34. Cfr. M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Cerf, Paris 2003, 209-213; K. GAMBER, *Ordo Antiquus Gallicanus. Der gallikanische Meßritus des 6. Jahrhunderts*, Pustet Verlag, Regensburg 1965, 7.

35. «Los manuscritos evidentemente proponen solamente las fórmulas variables, mientras que omiten las invariables, aunque normalmente éstas son introducidas por los *incipi*»: G. RAMIS, «La *anáfora* eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución», en *Ecclesia Orans* 14 (1997) 168.

36. Cfr. G. PRADO, *Manual de liturgia hispano-visigótica o mozárabe*, Voluntad, Madrid, 1927, 98, nota 1. Existen, sin embargo, otras teorías sobre el término *Illatio*: «The term *inlatio* or *Illatio* is a synonym for *oblatio*, and almost a translation of “anaphora”, “to offer”. In post-classical Latin the word *inlatio* (*inferre*) suggests an act of carrying, as *invectio*, especially in respect to the dead (Ulpian) [...] All the Mozarabic MSS. speak of *inlatio* or *Illatio*, and the word is unlikely to be a copyist's error for *immolatio*, which is found but once, in the *Liber Ordinum*. The title *immolatio*, which is practically synonymous with *consecratio*, is found in the Gallican liturgies, together with that of *contestatio*. Dom Cagin suggests that *immolatio* is in fact a corruption of perhaps a paleo-

Palabra: a lo escuchado se responde, según la frase de san Ambrosio: «con él hablamos cuando oramos, y lo escuchamos cuando leemos las divinas palabras»³⁷. El término *praefatio* romano se ajusta a la segunda acepción de *Illatio*. El nombre *Post Sanctus* designa la íntima vinculación que tiene esa parte con el canto precedente, si bien podemos encontrar desarrollos cristológicos de gran calado³⁸. *Post Mysterium* o *Post Secreta* hace referencia al carácter arcano de la *narratio institutionis* y nos informa de su más que probable pronunciación en voz baja. Sin embargo, el término hispano se refiere a la misma *narratio institutionis*. *Qui pridie quam pateretur, accepit panem...* El *Post Pridie* es lo que sigue al *pridie*, es decir, al relato de la institución, que en la liturgia hispana «depende fundamentalmente de la narración de Pablo en 1 Cor 11,23-26, aunque hay algunos elementos de los Sinópticos»³⁹.

Sin embargo, en ámbito hispano nos encontramos con dos formas de explicar las partes variables de la anáfora: la de los documentos litúrgicos y la de san Isidoro de Sevilla. Él mismo es reinterpretado por la dificultad que hay en armonizar su testimonio con el de los textos litúrgicos. G. Ramis interpreta a Isidoro de la siguiente manera⁴⁰:

ISIDORO	SACRAMENTARIOS
Illatio	Illatio
Sanctus	Sanctus
(Narratio institutionis)	(Narratio institutionis)
Conformatio sacramenti ⁴¹	Post Sanctus
	Post Pridie

grafic interpretation of the word *inlatio*: A.A. KING, *Liturgies of the Primatial Sees*, Nova et Vetera, Milwaukee 1957, 603s. Cfr. F. CABROL, *La Messe en occident*, Bloud & Gay, Paris 1932, 123s. En san Isidoro descubriremos la vinculación entre *Illatio* e *immolatio*. Para una recopilación de teorías sobre el término *praefatio*: cfr. E. MAZZA, *Le odieme Preghiere Eucaristiche*, I, EDB, Bologna, 1991 113-120. Otra comprensión del término *inlatio* nos la ofrece el mismo autor, estableciendo un cierto paralelismo con el término *anaphora*: E. MAZZA, «Che cos'è l'anafora eucaristica?», en *Divinitas* 47 (2004) 48.

37. AMBROSIO, *De Officiis ministrorum*, I, 20, 88, citado en IGLH 56 (CCL 15, 33).

38. Cfr. *Prenotantos*, n. 74s.

39. G. RAMIS, «La anáfora eucarística...», 177.

40. Cfr. G. RAMIS, «La anáfora eucarística...», 160. Del mismo modo piensa Ph. Beitia: cfr. «L'Avent d'apres», 261.

41. También denomina a esta parte *Prex Mystica*: cfr. *Etymologiae*, VI, 19, 38, ed. J. OROZ y M. MARCOS (Madrid 2004, 604). Este nombre nos recuerda al apartado «Eucharistia mystica» del libro VII de las «Constituciones apostólicas»: cfr. E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna 2003, 81.

G. Ramis afirma que «entre la descripción de Isidoro y los libros litúrgicos hispánicos, no hay plena correspondencia. En los sacramentarios, la anáfora eucarística consta de tres oraciones, no de dos como indica Isidoro, sin contar el *sanctus*, citado por Isidoro, y la narración de la institución que él omite»⁴². San Isidoro, al hablar de las siete oraciones que conforman la celebración eucarística, afirma⁴³:

Ordo autem missae, et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis. [...] Quinta deinde infertur Illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque coelestium universitas provocatur, et Hosanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur.

Las oraciones quinta y sexta en san Isidoro se consideran como parte de la santificación de la *oblatio*: *Illatio in sanctificatione oblationis ...sexta ...ut oblatio ...sanctificata per Spiritum sanctum*. La concepción que tiene Isidoro de la *Illatio* se corresponde con uno de los nombres galicanos de esta oración: *immolatio*. Teniendo en cuenta estos datos y si bien para Isidoro todas las oraciones *quibus oblata Deo sacrificia* tienen carácter consecratorio —toda la misa consagra la ofrenda—, en las oraciones que se corresponden con las partes de la anáfora esto se hace más evidente. El uso del término *conformatio* para expresar la transformación de los dones en el cuerpo y sangre de Cristo pudo haberse inspirado en nuestro *Post Pridie* II: *...ut oblationem hanc Spiritus tui sancti permixtio-*

42. G. RAMIS, «La anáfora eucarística...», 160.

43. *De ecclesiasticis officis*, I, 15 (PL 83, 752A-753A). No tenemos en cuenta la edición del CCL, por las razones que alude J. Pinell: «Per error, alguns manuscrits, en lloc de *corporis ac sanguinis* diuen *corporis ac sanguinis*. De vegades hom troba també la correcció intencionada de *conformatio* en *confirmatio* i de *conformatur* en *confirmatur*. És llàstima que l'editor del tractat per al *Corpus Christianorum* s'hagi decidit per la solució incoherent de combinar *confirmatio* amb *conformatur*, i hagi deixat filtrar l'error *corporis ac sanguinis*»: «El relat de la institució en la pregària eucarística del ritu hispànic», en: J. BUSQUETS y M. MARTINELL, *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del prof. Dr. Evangelista Vilanova*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, 183. La divisió de la misa en setze parts apareixerà també en altres autors com en Sicardo de Cremona: cfr. C. VALENZIANO, *L'anello della sposa. Mistagogia eucaristica*, I, CLV, Roma, 2005, 25.

ne sanctifices, et corporis ac sanguinis Filii tui Domini nostri plena transfiguratione conformes. Desde este punto de vista, la «sexta» oración isidoriana se identificaría con el *Post Pridie*. La omisión de la *narratio institutionis* en el texto de Isidoro ha hecho pensar si la «sexta» no engloba también lo que sería el *Post Sanctus* (G. Ramis)⁴⁴. Sin embargo, si tenemos en cuenta que a veces el *Post Sanctus* es una ampliación del *Sanctus*⁴⁵, entonces podemos concebir que cuando Isidoro habla de la alabanza celeste en la «quinta», bien podría referirse al canto y a la oración después del canto. En este caso, la *conformatio sacramenti* sería sólo el *Post Pridie*⁴⁶.

5. TEOLOGÍA DE LAS ANÁFORAS *DE COTIDIANO*

Las anáforas *De Cotidiano* del *Missale Hispano-Mozarabicum* constituyen un exponente de la teología eucarística hispano-mozárabe y son un importante fundamento para poder adentrarse en otras anáforas, influidas por la temática de un tiempo específico –adviento, navidad, cuaresma, pascua–, por la vida de un santo –ciclo *de sanctis*– o por una motivación concreta –misas votivas y comunes–. Es fácil encontrar en las anáforas *De Cotidiano* las características fundamentales y las temáticas comunes de las anáforas hispanas, tal y como las sintetizan los *Prenotandos*

44. Esta idea la expresa también Congar: «Para él [Isidoro], la consagración de la oblata se realizaba por lo que él llamaba la *oratio sexta*, que comprende todas las oraciones contenidas entre el *Sanctus* y el *Pater Noster*»: Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 137. Así también L. Maldonado: «Algunos autores han pensado que la *oratio sexta* era una especie de epiclisis posconsecratoria. La *oratio sexta* comienza inmediatamente tras el *Sanctus*, comprende, por lo tanto, la oración *post Sanctus*. Así se señala expresamente en el *Liber ordinum* [LO 237]. Ahora bien, importa observar, con Geiselman que la presencia del cuerpo del Señor es presupuesta ya antes de la epiclisis unas veces; otras no. No aparece claro con exactitud cuál es el momento consecratorio. Es toda la *oratio sexta* en su conjunto la considerada como tal momento. De hecho, San Isidoro no hace una inquisición ulterior, más analítica todavía, para saber cuál de los tres fragmentos de la *oratio sexta* es el propiamente consecratorio»: L. MALDONADO, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, BAC, Madrid 1967, 554.

45. «Otros temas que recurren con cierta frecuencia en la oración *Post Sanctus* son el de la glorificación celeste, como resonancia del canto que le ha precedido y el del nuevo sacrificio»: *Prenotandos*, n. 75. El *Post Sanctus* II se ajusta perfectamente a la definición de los *Prenotandos*.

46. Cfr. A.A. KING, *Liturgies of the Primatial Sees...*, 609s.

*dos*⁴⁷. Sin embargo, nuestras anáforas amplían las afirmaciones de los *Prenotandos*, ya sea considerando excepciones no contempladas (*illationes trinitarias*) ya sea corrigiendo esquemas idílicos, basados más bien en anáforas de otras latitudes (esquema *memores-offerimus*). En este sentido, los *Prenotandos* constituyen una guía de acercamiento a las anáforas, pero no ofrecen una caracterización general de la anáfora hispano-mozárabe. La *Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes* consideró oportuno elaborar una introducción al misal teniendo en cuenta la teología eucarística *De Cotidiano*. Sin embargo, queda de manifiesto que el esquema anamnético que se propone en los *Prenotandos* depende más de fuentes extra-hispanas que de la eucología *cotidiana*, como lo es en el Canon romano o en la *Traditio Apostolica*. Esto subraya la dificultad de caracterizar la anáfora hispano-mozárabe y muestra hasta qué punto esta pieza eucológica rehúye todo esquema «uniformizante».

Cada una de ellas nos transmite una teología y unos contenidos particulares. De modo análogo a como sucede en la Escritura, cada anáfora puede contener en sus secciones unas teologías autónomas e incluso aparentemente contradictorias. Como en la exégesis bíblica, es necesario concebir la unidad de cada uno de los elementos, aunque históricamente éstos pudieron no conformar la anáfora íntegra que hoy llega a nosotros. Las anáforas deben entenderse como elemento integrante de una celebración litúrgica global. Las dificultades que presentan algunas anáforas con respecto a la ausencia de una sección anamnética conducen a una mayor valoración de la *narratio institutionis*, que siempre salvaguarda la vinculación de la anáfora con el misterio pascual. También las anámnesis concebidas como cumplimiento del mandato de Cristo dan un mayor valor a la *narratio institutionis*.

El binomio Creación-Redención presente a lo largo de toda la anáfora muestra una visión sintética de la historia de la salvación, donde Dios no se desentiende de la vida del hombre sino que toda acción di-

47. Los *Prenotandos* del misal hispano se corresponden con la *Ordenación General del Misal Romano*. Sobre la anáfora, los *Prenotandos* afirman que: «La composición de la anámnesis clásica se funda en la correlación de cuatro elementos: a) MEMORES; b) Objeto del MEMORES; c) OFFERIMUS; d) Objeto del OFFERIMUS. Declarando la simultaneidad de MEMORES y OFFERIMUS, establece una relación explicativa entre el objeto del OFFERIMUS, el pan y el vino colocados sobre el altar, y el objeto del MEMORES, en el que nunca falta la Muerte de Cristo»: *Prenotandos*, n. 101.

vina tiene un referente antropológico. No en vano en Oriente se concibe a Dios como el *Filántropo*. Cristo mismo, sacerdote y víctima, es en *De Cotidiano* el intercesor de la humanidad ante el Padre⁴⁸. Él renueva el culto al Dios vivo, dando cumplimiento a las figuras del Antiguo Testamento⁴⁹. Él, que llena la creación con su ser⁵⁰, se humilla en una muerte de cruz, liberando al hombre de su cautividad y restaurando en él la dignidad perdida. Por medio de los sacramentos, La Iglesia se vincula a Dios, predestinada desde la eternidad, concediendo la salvación a los bautizados por medio de su inserción en el misterio pascual⁵¹.

La *historia salutis* es también el referente necesario de toda formulación anamnética. Al no tener un lugar estable, la sección anamnética *cotidiana* nos muestra dos teologías eucarísticas distintas. Después de la *narratio institutionis*, la anámnesis se configura como contenido del momento de institución del sacramento. Antes de la *narratio institutionis*, el misterio pascual aparece como el contenido histórico-teológico que fundamenta el sacramento y de donde éste adquiere su fuerza y sentido⁵². Si en la sección anamnética previa se hace mención de la encarnación, se confiesa con mayor intensidad la presencia de Cristo en los dones, concibiendo dicha presencia como continuación de su vida terrena, inaugurada por la encarnación. De este modo, el realismo eucarístico se expresa de una forma original.

48. *Pro nobis iugiter interpellat. Post Pridie VIII*. Esto nos recuerda a Hb 10,12-22, especialmente los vv. 19-21: *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitum Sanctorum in sanguine Iesu, quam initiavit nobis viam novam et viventem per velamen, id est carnem suam, et sacerdotem magnum super domum Dei. sic ante passionem orando, non solum Patri discipulos commendavit, sed etiam in passione pro inimicis oravit; sic in dextera Dei exaltatus, perpetim regnat et pro nobis iugiter interpellat. Illatio VIII*.

49. La *Illatio VIII, II* y los *Post sanctus V* y *VIII* nos dan las diferentes maneras de comprender el culto veterotestamentario: como un espectáculo de sangre y horror o como figura del verdadero culto.

50. *Sic immutabiliter circumplectitur omnia, ut in singulis creaturis permaneat tota et in omnibus habitet universa; non minoratur in minimis, non augetur in magnis; non concluditur tempore, non astringitur quantitate; non initio coepta, non termino finienda. Illatio VII*. El texto depende de san Fulgencio de Ruspe († 532): cfr. *Ad Trasamundum libri tres*, I, cap. 20 (CCL 91, 119; PL 65, 244).

51. *Cuius copulationis mysterium in hoc sacramentum corporis et sanguinis tui vera exhibitione complesti; ad inhaerendam tibi emundans illam aqua baptismatis, exhilarans oleo unctionis, satians pane corporis et laeficans vino effusi cruoris, ipse Redemptor eius, ipse pro ea factus pretium emptionis. Post Sanctus XIII*.

52. De este modo, la sección anamnética puede oscilar entre el *Post Sanctus* y el *Post Pridie*. San Isidoro consideraba a este último como epiclético, no anamnético.

La vinculación entre liturgia y fe queda especialmente de manifiesto en los desarrollos trinitarios de algunas *illationes*, que utilizan expresiones propias de los concilios toledanos⁵³. Sin embargo, es claro que otros aspectos de la *lex credendi* hispano-mozárabe salen a relucir en nuestro *corpus anaphoricum*, evidenciando el carácter genuino y original de las anáforas, aunque estén vinculadas a textos de otras zonas geoculturales. El modo que tienen de concebir la anámnesis algunas anáforas como confesión de fe, se vincula a la mente de Ambrosio que ve en la *lex orandi* el sentido de la fe, fuertemente vinculado a la historia⁵⁴.

De la vinculación con la *historia salutis*, concretamente con el misterio pascual, pasamos a la epiclesis como momento en el que dicha historia de salvación se convierte para nosotros en divinización. La epiclesis expresa la presencia de Cristo en los dones del pan y del vino, aunque de diferentes maneras. Tampoco en la epiclesis obtenemos un esquema fijo, y la *hipóstasis* que realiza la santificación no es siempre la misma. Es en la epiclesis del Espíritu Santo donde encontramos un vocabulario epiclético más complejo y desarrollado, que intenta expresar con palabras el misterio de la presencia de Cristo entre nosotros. Este dato es importante y deberá ser tenido en cuenta en las traducciones del misal, ya sean oficiales o no, puesto que evidencia que la teología eucarística ha evolucionado no sólo en la mente de los teólogos, sino también en la *lex orandi*, y que ésta evidencia a su vez el desarrollo del dogma trinitario. Es más, es muy probable que el sujeto de la epiclesis en los *Post Pridie*, junto con la presencia o ausencia de una sección anamnética, sea un elemento seguro para la datación de la oración. Basil Studer († 2008) puso de manifiesto que en Oriente la epiclesis atribuida al Espíritu Santo se realizó después del s. IV⁵⁵, y podemos observar hasta nuestros días que

53. Así en la *Illatio IX* con los concilios VI y XI de Toledo.

54. *Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini anuntiamus.* AMBROSIO, *De fide ad Gratianum*, 4, 10, 124 (PL 16, 641A). «Ambrogio non si limita a recepire questo dato; nelle sue catechesi, infatti, egli scava in profondità trovando che è la parola di Dio che è efficace, nei sacramenti come nella creazione»: E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*, CLV, Roma 2001, 13.

55. «Ni Justino ni Ireneo hablan de una epiclesis trinitaria. Con sus consideraciones sobre una epiclesis del Logos relacionan más bien la eucaristía con la encarnación de la palabra. Lo mismo que en la encarnación el Verbo se apropia de la carne, así también en la celebración eucarística el pan y el vino, a través de la invocación del Verbo, se con-

el Canon romano no menciona al Espíritu: «Bendice y santifica, oh Padre, esta ofrenda».

Como criterio de datación, la presencia del Espíritu Santo en la eucología es importante, porque la epiclesis más «tradicional» se adjudica al Padre. En la lucha contra el arrianismo, se adjudica a Cristo la función santificadora y se dirige a Él la oración. Y si los arrianos creían que el Hijo era criatura, la divinidad del Espíritu Santo ni siquiera se planteaba. Las epiclesis pneumatológicas son, por tanto, un modo de confesión de la divinidad del Espíritu. Esta evolución litúrgico-doctrinal se puede observar en nuestro *corpus anaphoricum*. Pensemos que la fiesta de Pentecostés se establece en varias partes de Occidente en el s. IV. El concilio de Elvira en el año 300 atestigua que no se celebraba en todas partes, e insta a hacerlo.

Además de estas características que hacen de las anáforas *cotidianas* un depósito eucológico singular, descubrimos su capacidad para expresar la teología anafórica hispano-mozárabe. La posibilidad de usar estas anáforas *cotidianas* –lo mismo que los formularios que las contienen– para celebraciones extraordinarias⁵⁶ declara el valor paradigmático que tienen y su inigualable testimonio de la *lex orandi* hispano-mozárabe. Se puede usar cualquier formulario, por lo que se admite la posibilidad de usar distintas anáforas *cotidianas*, es decir, la *anáfora cotidiana* no se reduce a una sola; ninguna anáfora es «típicamente cotidiana». Todas transmiten esa teología *cotidiana*. ¿Cuál es esa teología? Las solas anáforas no pueden asumir la respuesta a este interrogante, sino los formularios completos. Sin embargo, cabe preguntarse si en el futuro podrán incluirse anáforas cotidianas dejadas de lado en la actual selección, si en el futuro deberán mostrar alguna relación con las lecturas bíblicas del día como es el caso de las anáforas cuaresmales, si las partes que componen cada anáfora cambiarán o conformarán nuevas anáforas a fin de completar el ciclo de misas dominicales para todo el tiempo *De Cotidiano*.

vierten en cuerpo y sangre de Cristo. Pero precisamente este paralelo parece haber tenido la consecuencia de que, a partir del siglo IV, en las liturgias orientales se atribuyese a la epiclesis del Espíritu Santo la transformación de los dones eucarísticos»: B. STUDER, *Dios Salvador en los padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 55.

56. Cfr. *Prenotandos*, n. 170.

No obstante, tal y como se encuentran las anáforas *cotidianas* hoy en el MHM, su especial valor dentro de la liturgia hispano-mozárabe es indiscutible. Para los estudiosos de la eucología eucarística ellas son un testimonio sin igual. Para los que celebran con ellas, una fuente continua de vida espiritual.

Adolfo V. IVORRA
Facultad de Teología «San Dámaso»
MADRID

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.