

Historia de la Liturgia.

Tomo I

Por Mario Righetti.

Para usos internos y didácticos solamente

(Corrección y adaptación por Carlos Etchevarne)

Contenido:

[Historia de la Liturgia.](#)

[Tomo I](#)

[Por Mario Righetti.](#)

[1. Del Culto en General.](#)

[2. Noción de la Liturgia.](#)

[Definición de la Liturgia.](#)

[Actos Litúrgicos y Paralitúrgicos.](#)

[Notas de la Liturgia.](#)

[Rito, Ceremonia, Rúbrica.](#)

[2. Liturgia y Dogma.](#)

[La Liturgia, Expresión de la Fe.](#)

[La Liturgia, Prueba del Dogma.](#)

[“Lex Orandi, Lex Credendi.”](#)

[La Liturgia y la Enseñanza del Dogma.](#)

[3. El derecho litúrgico en su desenvolvimiento histórico.](#)

[La Obra de Jesucristo.](#)

[La Obra de los Apóstoles.](#)

[La Obra de los Obispos y de los Concilios.](#)

[La Obra de los Papas.](#)

[Las Costumbres.](#)

[4. La Ciencia Litúrgica. El Simbolismo.](#)

[Fines, Métodos, Criterios.](#)

[Los Alegoristas Medievales.](#)

[El Simbolismo Sacramental.](#)

[Los Principales Símbolos Litúrgicos.](#)

[Del uso del Simbolismo Místico.](#)

[5. La Literatura Litúrgica.](#)

[El Período Patrístico.](#)

[Parte II.](#)

[Las Grandes Familias Litúrgicas.](#)

1. La Formación de los Tipos Litúrgicos.

[La Unidad Litúrgica Primitiva.](#)
[La Ruptura de la Unidad Litúrgica.](#)
[La Circunscripción Eclesiástica.](#)
[Los Tipos Litúrgicos.](#)

2. Las Liturgias Orientales.

[El Tipo Siríaco.](#)
[1. El Rito Antioqueno-Jerosolimitano.](#)
[La Misa Siro-Antioquena de las “Constituciones Apostólicas.”](#)
[El Rito Siro-Caldaico o Persa.](#)
[El Rito Bizantino.](#)
[La Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo.](#)
[El Rito Armeno.](#)
[El tipo alejandrino.](#)
[El Tipo Copto-Egipcio y Etíope.](#)

3. Las Liturgias Occidentales.

[El Tipo Galicano.](#)
[Los Orígenes.](#)
[El Rito Galicano.](#)
[La Misa Galicana del Siglo VI.](#)
[El Rito Celta.](#)
[El tipo romano.](#)
[El Rito Ambrosiano.](#)
[El Rito Romano.](#)

Parte III.

La Liturgia Romana.

1. Las Fórmulas Litúrgicas.

[La Lengua Litúrgica.](#)
[El Texto Litúrgico.](#)
[Los monumentos de la tradición eclesiástica.](#)
[La Oración Dominical.](#)
[La Salutación Angélica.](#)
[Los Símbolos de la Fe.](#)
[Las Doxologías.](#)
[Las Fórmulas de la Plegaria.](#)

2. Los Antiguos Libros Litúrgicos Latinos.

[La Génesis de los Libros Litúrgicos.](#)
[Los Libros de Lectura.](#)
[Los Libros del Oficio Divino.](#)
[Los Calendarios y Martirologios.](#)
[Los Libros de Canto.](#)

4. Los Gestos Litúrgicos.

[Preliminares.](#)
[Los Gestos Sacramentales.](#)
[Los Gestos de la Plegaria.](#)
[El Gesto de la Ofrenda: La Elevación.](#)

[Los Gestos de la Penitencia.](#)

[El Gesto del Saludo y de la Fraternidad: El Beso Litúrgico.](#)

[Los Gestos de Reverencia.](#)

[Los Gestos de Conveniencia.](#)

[Las Procesiones.](#)

[5. Los edificios del culto y sus accesorios.](#)

[Las “Domus Ecclesiae” Primitivas.](#)

[La Basílica Latina.](#)

[Los Orígenes de la Basílica Latina.](#)

[Las Iglesias Bizantinas.](#)

[Las Iglesias Románicas.](#)

[Los Oratorios.](#)

[El Equipo Litúrgico de la Iglesia.](#)

[Campanas y Campanario.](#)

[6. El Altar Cristiano.](#)

[El Altar Primitivo.](#)

[El Altar Fijo, de Piedra, Asociado a las Reliquias de los Mártires.](#)

[El Altar Portátil.](#)

[La Decoración del Altar.](#)

[Los Accesorios del Altar.](#)

[El Tabernáculo o Sagrario.](#)

[7. Los Vasos Sagrados.](#)

[El Cáliz.](#)

[La Patena.](#)

[Los Relicarios.](#)

[8. Las Vestiduras Litúrgicas.](#)

[Origen y Desarrollo del Traje Litúrgico.](#)

[Las Antiguas Vestiduras Romanas.](#)

[Las Vestiduras Litúrgicas Interiores.](#)

[Las Vestiduras Litúrgicas Exteriores.](#)

[Los Colores Litúrgicos.](#)

[9. Las Insignias Litúrgicas.](#)

[Las Insignias Pontificales Menores.](#)

[10. El Canto Litúrgico.](#)

[Canto y Música en la Liturgia.](#)

[Los Orígenes del Canto Litúrgico.](#)

[Las Formas Originales del Canto Litúrgico.](#)

[El Año Litúrgico.](#)

[1. Preliminares.](#)

[El Ciclo del Tiempo y el Ciclo de los Santos.](#)

[El año litúrgico en la Iglesia Oriental.](#)

[Finalidad Sobrenatural del Año Litúrgico.](#)

[La escatología litúrgica.](#)

[2. El Ciclo Semanal.](#)

[El Domingo.](#)

[Los dos Días Estacionales, Miércoles y Viernes.](#)

[El Sábado.](#)

3. El Ciclo Litúrgico de Navidad.

[Origen y Desarrollo del Adviento.](#)

[La Liturgia del Adviento.](#)

[Los Orígenes de la Fiesta de Navidad.](#)

[La Circuncisión y el Año Nuevo.](#)

[La Epifanía.](#)

[La Presentación de Jesús y la Purificación de María.](#)

4. La Cuaresma.

[Las Tres Semanas Precuaresmales.](#)

[La Despedida del “Allélua.”](#)

[Origen y Desenvolvimiento de la Cuaresma.](#)

[Las Vicisitudes del Ayuno Cuaresmal.](#)

[La Semana Mediana.](#)

[La Semana de Pasión.](#)

5. La Semana Santa.

[Los Preliminares.](#)

[El Domingo de Ramos.](#)

[Jueves Santo.](#)

[Viernes Santo.](#)

[Sábado Santo.](#)

[La misa de Pascua.](#)

6. El Tiempo Pascual.

[La Fecha de la Fiesta de Pascua.](#)

[El Día de Pascua.](#)

[La Semana de Pascua.](#)

[El tiempo Pascual. Las Rogativas.](#)

[La Ascensión.](#)

[La Fiesta de Pentecostés.](#)

[Los Domingos Despues de Pentecostés.](#)

7. Las Fiestas del Tiempo Despues de Pentecostes.

[Las Fiestas en Honor de la Santa Cruz.](#)

8. Las Fiestas de María Santísima.

[La Devoción de María en la Iglesia Antigua.](#)

[Los Comienzos del Culto Litúrgico.](#)

[La Asunción.](#)

[La Natividad.](#)

[La Anunciación.](#)

9. Las Fiestas de los Santos.

[El Culto de los Mártires.](#)

[El Culto de los Santos.](#)

[El Culto de las Reliquias.](#)

[El Culto de las Imágenes.](#)

[El Culto de los Ángeles: San Miguel.](#)

[San Juan Bautista.](#)

[San José.](#)

[La Fiesta de Todos los Santos.](#)

[Excuso II.](#)

[El Año Litúrgico Ambrosiano.](#)

[Las Fuentes.](#)

[El Breviario.](#)

[Parte 1. La Historia.](#)

[1. Preliminares.](#)

[La Oración Pública en los Tres Primeros Siglos.](#)

[Las Vigilias.](#)

[Las Oraciones “Legítimas” y “Apostólicas.”](#)

[2. Génesis de las Horas Canónicas.](#)

[Las Primeras Delineaciones del Oficio.](#)

[Ascetas y Vírgenes.](#)

[El Oficio Divino en Jerusalén \(A.385-390\).](#)

[El Canto Antifónico.](#)

[Los “Cursus Officii” Monásticos](#)

[y Seculares de los Siglos V y VI.](#)

[La Oración Pública en los Monasterios.](#)

[Los “Cursus” Monásticos Orientales.](#)

[Oficio Nocturno Ferial.](#)

[Oficio Nocturno Dominical y Festivo.](#)

[Parte II.](#)

[Los Elementos Constitutivos del Oficio.](#)

[1. Salmos y Salmodia.](#)

[El Salterio y Su Uso Litúrgico.](#)

[El Texto Litúrgico del Salterio.](#)

[Los Varios Géneros de Salmodia.](#)

[Las Antífonas.](#)

[2. Los Himnos.](#)

[Los Precursores de la Himnodia Cristiana.](#)

[La Nueva Métrica Cristiana.](#)

[La Himnodia Siríaca y Griega.](#)

[3. Las Lecturas y los Responsorios.](#)

[Las Lecturas Escriturísticas.](#)

[Las Lecturas Hagiográficas.](#)

[4. Las Oraciones.](#)

[Las Oraciones Iniciales.](#)

[Las Oraciones Conclusivas de los Nocturnos.](#)

[Las Oraciones Conclusivas del Oficio.](#)

[Parte III.](#)

[Cada Una de las Horas del Oficio.](#)

[1. Los Nocturnos.](#)

[2. Las Laudes.](#)

[Índole y Esquema de las Laudes.](#)

[4. El Oficio Vespertino.](#)

[El Lucernario.](#)

[Las Vísperas.](#)
[La Organización Salmódica.](#)

1. Del Culto en General.

De la total y absoluta dependencia en que se encuentra el ser humano respecto de Dios, su supremo principio y último fin, nace un complejo de deberes que le unen estrechamente a El y constituyen el objeto material de la virtud de la religión.

La persona, en efecto, criatura de Dios y elevado al estado sobrenatural, debe al Creador el homenaje de la adoración, es decir, el reconocimiento humilde y sincero de la propia dependencia de él; enriquecido gratuitamente con dones maravillosos, le debe el tributo del reconocimiento; pecador por la fragilidad de su naturaleza y malicia de la voluntad, tiene la obligación de satisfacer a la Majestad divina ultrajada; débil e impotente, debe implorar con súplicas los auxilios naturales y sobrenaturales que le son indispensables para conseguir el propio fin. Los actos con que el ser humano cumple este cuádruplo deber de **adoración-agradecimiento-satisfacción-petición, constituyen el culto religioso privado.** El cual, uno en sí mismo, puede considerarse bajo un doble aspecto: interior, que dimana radicalmente de las facultades espirituales características del ser humano, la inteligencia y la voluntad; exterior, cuando los sentimientos internos del alma se manifiestan visiblemente mediante los actos materiales del cuerpo.

No es nuestro propósito demostrar la necesidad y la conveniencia del culto externo. El ser humano es una naturaleza mixta, porque al alma espiritual va unido un cuerpo, creado por Dios, que participa de los beneficios divinos y que, por desgracia, se pone frecuentemente al servicio de la voluntad para cometer el pecado. Todo esto lleva consigo, también para el cuerpo, el deber de asociarse al alma en los actos de la religión, no olvidando que si por ley natural todo movimiento del alma repercute en el cuerpo, el sentimiento religioso, que es ciertamente de los más fuertes y profundos, tiene necesidad de manifestarse al exterior. La historia religiosa de todos los pueblos nos ofrece una demostración ineludible.

Pero la persona no fue hecha para vivir solo. Dios lo ha creado para vivir en sociedad; es un ser social. Por consiguiente, la sociedad humana, por las mismas razones (*data proporcione*) que valen para el individuo, tiene a su vez la obligación de dar a Dios, su autor, un culto público y social.

Este culto, cuya organización Dios podía dejar a la libre voluntad de los jefes de la sociedad, quiso organizarlo El mismo en el mundo por divina revelación: primero, mediante el culto mosaico, y más tarde, mediante el culto cristiano, que, establecido por Cristo y sus apóstoles en líneas esenciales, se desarrolló admirablemente a través de los siglos por la obra asidua y clara de la Iglesia católica.

El término *culto*, por lo tanto, que en sentido genérico significa toda expresión de sentimiento religioso, designa, en sentido objetivo, aquel conjunto fijo y ordenado de normas por el cual se halla organizada la religión exterior correspondiente a una determinada sociedad. Tendremos así un culto pagano, un culto hebreo, un culto cristiano. En éste segundo caso, culto viene a ser, como veremos, sinónimo de liturgia, y a este término nos atendremos preferentemente según el uso más común de los escritores modernos.

Muy agudamente observa San Agustín: Orantes de membris sui corporis faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus, vel etiam prosternuntur solo, et si quid aliud visioiiter faciunt, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec Ule indigeat his indiciis, ut humanus ei pandatur animus; sed hiñe magis seipsum excitat homo ad orandum gemendumque humilius ac ferventius. Et nescio quomodo, cum hi motus corporis fien nisi motu animi praecedente non possint, eisdem rursus exterius visibviter foctis Ule interior invisibilis, qui eos fecit, augetur; ac per hoc cordis affectus, qui ut fierent ista praecessit, quia facta sunt crescit (De cura gerenda pro mortuis: PL 40,597).

2. Nocion de la Liturgia.

Liturgia, según el sentido etimológico λητον ἑργον (*publicum opus, munus, ministerium*), en el uso corriente de los clásicos griegos entraña el concepto de una obra pública llevada a cabo en bien del interés de todos los ciudadanos.

En las ciudades griegas, y especialmente en Atenas, los que poseían un censo superior a tres talentos estaban encargados por turno, lo mismo en la paz que en la guerra, de un conjunto de diversas prestaciones (*λειτουργίαι*), los cuales, mientras se hallaban investidos de honores y de cargas, redundaban en beneficio de todos los ciudadanos. Así eran, por ejemplo, la organización de una fiesta pública (*χορηγία*), la representación oficial de la ciudad en los grandes juegos nacionales (*γυμνασιαρχία*), las consultas oficiales en el oráculo de Belfos, etc.

En seguida, el término *λειτουργία*, del concepto de un servicio llevado a cabo para la colectividad y en favor de ella, pasó a designar el conjunto de servicios que constituían el culto de los dioses. Pero en esta última significación la obra del interés común no queda a cargo del individuo privado, sino de todos los ciudadanos. Aristóteles escribía a este respecto: “Los gastos destinados al culto de los dioses son comunes a todas las ciudades. Es necesario, pues, que una parte de los fondos públicos sirva para pagar los gastos del culto de los dioses” (*εις τας προς τους θεούς λειτουργίας*).

En este sentido esencialmente religioso introdujeron los LXX en la versión de la Biblia los términos *λειτουργεῖν* y *λειτουργία*, para indicar el ministerio sagrado que los sacerdotes y los levitas debían desempeñar en el tabernáculo en nombre y en favor del pueblo: *Et ipsi ministrabunt* (*λειτουργέασονται*) *in eo*. En el Nuevo Testamento, el término *λειτουργία* no sólo se sigue usando para indicar el servicio de los sacerdotes en el templo, sino que designa también los actos del eterno sacerdocio de Cristo, mucho más excelente que el sacerdocio levítico, así como el servicio eucarístico de la Nueva Ley. Los Hechos de los Apóstoles, acudiendo indudablemente al sacrificio de la misa que ofrecían los apóstoles, dice: *Ministrantibus* (*λειτουργούντων*) *autem ifcsis Domino*. Expresiones análogas se encuentran en la *Didaché* y en San Clemente. El término *liturgia* viene a ser así sinónimo de sacrificio, la acción sagrada por excelencia del culto cristiano. En el siglo IV, los concilios de Ancira (314, c. 2), de Antioquía (341, c. 4), de Laodicea (c. 475), los Padres griegos y las *Constituciones Apostólicas* la emplean corrientemente con este significado. Por lo demás, la misa en la Iglesia antigua no era solamente la principal de las acciones sagradas, sino el centro en el que convergían todas ellas y con las cuales iban más o menos unidas.

En Occidente, al cesar la lengua griega, también el término *liturgia* decayó del uso común. San Agustín apenas lo recordó en su significado sagrado. Hablando del *ministerium* en el

servitium religionis, añade: *Quod graece liturgia oel latría dicitur*. Los escritores eclesiásticos medievales decían en su lugar *oīficia divina, mīnisteriūm divinūm o ecclesiasticūm*. Fueron los humanistas primero, y después los eruditos del 600, los que sacaron a la luz el antiguo vocablo para designar el conjunto de las formas históricas de un determinado rito.

Esto supuesto, es necesario precisar la noción de liturgia y definirla exactamente. A este respecto, hasta hace poco tiempo no existía entre los escritores toda la uniformidad apetecida.

Alguno ha llamado *liturgia* al elemento exterior sensible del culto, es decir, el conjunto de los ritos y de las prescripciones que forman el ceremonial del culto cristiano. Es ésta una noción unilateral incompleta de la liturgia, que desconoce el elemento íntimo y vital de la misma. Ya que los ritos y las formalidades litúrgicas no son más que un brillante vestido bajo el cual se esconde la fuerza y la vida misma de la Iglesia, comunicada a ella por Cristo como fruto y continuación a la vez de su virtud redentora y sacerdotal. “Tomar los ritos sin la fuerza, sin la vida que entrañan, es tomar un cuerpo sin alma; como querer hacer aquella fuerza y aquella vida sin los ritos exteriores es querer tomar un alma fuera del cuerpo que anima, por medio del cual obra y a través del cual ejercita su virtud. En abstracto se podrá distinguir un elemento del otro; pero en la realidad no se puede separar sin desnaturalizar y destruir la liturgia. Ni cuerpo sin alma ni alma sin cuerpo.”

Esta concepción de la liturgia, que no ve sino la *estructura* exterior, llega a degenerar en un ritualismo vacío, fin en sí mismo que evoca y se asemeja al formulismo mágico de las religiones paganas.

La religión romana, en efecto, se identificaba con el rito. Esta coincidencia había transformado el rito de medio en fin, vaciándolo de su contenido expresivo o simbólico, y lo había reducido a una mera acción externa, a magia y superstición. El rito, por tanto, lo era todo. A los romanos importaba esencialmente esto solo, que la ceremonia fuese realizada *rite*, según las normas de rigor: bastaba que el músico interrumpiese el canto por un solo momento para que todo el sacrificio fuese nulo; un brevísimo error en la recitación en las fórmulas sagradas invalidaba la ceremonia entera. En esta esencia ritualística se apoya la reforma religiosa de Augusto, la cual pone en vigor todo el conjunto de los ritos antiguos que habían caído en completo desuso. Él renovó la religión romana simplemente poniendo en vigor la liturgia; En la base de su reforma no fue necesario ningún cambio dogmático, teológico o moral, sino únicamente un conjunto de ritos.

Después de esto es fácil comprender la enorme diferencia existente entre la religión cristiana y la pagana, aun por el solo punto de vista litúrgico. La Iglesia, en el *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missarum*, que encabeza el misal, quiere que todo el cuidado del sacerdote sea puesto en que la misa sea dicha con la máxima posible *coráis munditia et puritate atque extenoris devotionis ac pietatis specie*. He aquí lo esencial. Al romano bastaba, con perfecta lógica, la externa *deootio*, es decir, la precisión del rito. Porqué mientras la liturgia cristiana conserve el propio significado y el propio carácter, debe estar separada del ritualismo, que es su peor enemigo.

Otros liturgistas, con el fin de hacer exaltar con más precisión lo constitutivo de la liturgia como ciencia en sí, la han definido coordinación eclesiástica del culto público: o como el culto público en cuanto está regulada por la autoridad de la Iglesia, o también la organización de las relaciones oficiales entre Dios y el hombre.

Esta noción de la liturgia, dicen sus autores, se hace necesaria por el hecho de que si se

incluyen también en ella los elementos divinos del culto, como, por ejemplo, la misa y los sacramentos, la ciencia litúrgica vendría a tener un ámbito tan amplio que se puede decir que comprendería todo lo *scibile theologicum*; esto es imposible.

Pero este otro inconveniente no existe. La liturgia comprende, sin duda, también los elementos divinos del culto; por tanto, también la misa y los sacramentos; pero los estudia solamente en función de su propia competencia, esto es, bajo el aspecto del culto, en cuanto son medios para procurar a Dios el honor a El debido. Y después, querer distinguir en el culto las instituciones de derecho envino de aquellas que son de derecho eclesiástico, es, históricamente hablando, muy difícil. Si quitamos la *substantia sacramentorum*, que, como definió el Tridentino, es de divina institución, ¿Qué no ha hecho la Iglesia en el campo sacramental?

Definición de la Liturgia.

La definición que, según nuestro parecer, es la más exacta. Con la encarnación, Cristo ha inaugurado en el mundo, por medio de su sacerdocio, el culto perfecto al Padre, culminado en el sacrificio del Calvario. Cristo ha dispuesto que su vida sacerdotal fuese continuada a través de los siglos en su Cuerpo místico, la Iglesia, la cual, en efecto, la ejercita ininterrumpidamente mediante la liturgia.

Se sigue de aquí que la definición exacta de la liturgia no puede, en su esencia, ser otra que ésta: el ejercicio del sacerdocio de Cristo por medio de la Iglesia; o bien, en términos distintos, pero equivalentes, el culto integral del Cuerpo místico de Jesucristo, Cabeza y miembros, a Dios.

En esta definición debemos distinguir tres elementos:

1. ° Un elemento invisible, espiritual, que constituye como el alma de ella, fijado por el mismo Jesucristo, primero y verdadero autor de la liturgia. Este elemento es la gracia, es decir, la misma vida divina, merecida y comunicada a los seres humanos a través de su sacrificio. Así, pues, se puede decir que la liturgia actualiza en todo instante y en todo punto del globo el sacrificio, porque su centro es la misa, acto misterioso que, por encima del tiempo y del espacio, renueva para nosotros la ofrenda suprema hecha por El en el Calvario. Y de la misa, como por una mística irradiación, reciben los sacramentos su virtud propia, conductora de la gracia a los corazones de los fieles. He aquí por qué los sacramentos, especialmente en la antigüedad, se presentaban estrechamente unidos a la misa. El bautismo, el sacramento del orden, la comunión, la bendición nupcial, manifiestan esta última relación con la liturgia.

2. ° Un elemento integrante o accesorio, material, sensible, sea unido a los otros del culto, de institución divina, sea fuera de los mismos, pero determinado por la Iglesia, a cuya autoridad solamente pertenece regularlo, fijarlo, cuidar de su desarrollo. Tal elemento se halla constituido esencialmente por el conjunto de los objetos, ceremonias, fórmulas, gestos, etc., que sirven para formar los varios ritos litúrgicos.

De manera que la liturgia de la Iglesia no es otra cosa que el conjunto de la misa, de los sacramentos, de la plegaria pública canónica, de los sacramentales y de todos aquellos otros actos del culto que se refieren a estos principales o dependen de ellos: bendiciones, exorcismos, consagraciones, prácticas y ritos varios, con los cuales la Iglesia no sólo celebra los misterios de Cristo y solemniza sus fiestas, sino que aplica y extiende su virtud santificante, de la que es depositaria y dispensadora, en nombre de Cristo, a las personas, tiempos, lugares, objetos, elementos; a todo aquello, en suma, que pertenece a la vida humana, santificándola en todo, consagrándola y elevándola hacia el cielo. Pero estos actos, desde el más pequeño hasta el

mayor, no son simples formalidades o ceremonias exteriores. Poseen un sentido y un valor, encierran un alma y una fuerza. Son cosas vivas, y en la liturgia están con toda su realidad de fuerza y de vida interna, unida u oculta dentro del envoltorio de los elementos externos: oraciones, fórmulas, lecturas cantos, ceremonias, con que la Iglesia los realiza.

Ninguno de estos dos elementos debe ser rescindido o separado. No sólo porque de hecho existan y se encuentren unidos en el ejercicio actual de la Iglesia, sino porque cada uno tiene su valor, su fin, su función en orden al efecto supremo del culto, que es honrar a Dios y santificar las almas, y esta función no puede realizarse debidamente ni puede conseguirse el fin plenamente sino en unión íntima y acción recíproca.

3. ° El término último del culto, que es Dios en las tres divinas personas. Como el misterio de la Santísima Trinidad es el dogma fundamental de la ley nueva, por eso constituye él el fundamento del culto litúrgico.

Puede observarse a este propósito cómo la Iglesia en sus formas litúrgicas:

1) Profesa **la unidad de la naturaleza divina, porque dirige globalmente sus adoraciones al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.** Los salmos, himnos, bendiciones, colectas, las señales de la cruz, toda clase de plegarias, van constantemente encauzados a la gloria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. **La doxología trinitaria es la primera y la última palabra de todo acto litúrgico.** Según este esquema trinitario están compuestas las grandes fórmulas eucarísticas, los himnos antiguos, las profesiones de fe conciliares, el *Te Deum*, el *Gloria*, el *Credo*, los prefacios, las fórmulas sacramentales, etc., y en él se inspira la repetición del *Kyrie*, *Sanctus* y *Agnus Dei*.

2) No confunde las personas cuando se dirige a la Santísima Trinidad. La Iglesia en sus fórmulas sacerdotales, como regla general, se limita a nombrar al Padre, porque Cristo en la liturgia, como diremos pronto, es, ante todo, liturgo. Es su oficio humano de mediador el que se quiere poner de relieve. Por otra parte, como Dios, El es también el término del culto, junto con el Padre y con el Espíritu Santo. Por lo tanto, si en una misma fórmula litúrgica se indicase a Cristo no sólo como sujeto, sino también como objeto de culto, habría peligro (el de la época de la herejía nestoriana) de considerar dos personas en Cristo, Y por eso la Iglesia, mientras se dirige en su culto a las tres personas, se limita a nombrar al Padre. Por otra parte, lo que justifica los homenajes a esta o aquella persona divina, los títulos que establece el culto, **se refieren siempre a la naturaleza divina.** Por este motivo, a pesar de la distinción real de las tres personas divinas, la misma y única oración que se dirige a una de ellas, al Padre por ejemplo, se refiere también a las otras dos, porque es idéntico el título, la unidad de la naturaleza divina: *tribus honor unus*.

La Iglesia romana no quiere jamás establecer una fiesta separada en honor de una persona divina. Si se celebran con particular solemnidad las del Hijo y del Espíritu Santo, esto se hace en consideración a su misión exterior.

Se celebra el misterio de la encarnación del Verbo, pero no existe una solemnidad únicamente en honor de la naturaleza divina del Verbo, y las fiestas de Pentecostés fueron instituidas, desde su origen, **no para honrar exclusivamente al Espíritu Santo en sí mismo, sino para recordar su venida, es decir, su misión externa.**

Por último, también la Santísima Virgen, los ángeles y los santos son término próximo del culto; pero la liturgia, celebrándolos e invocándolos, encauza constantemente todas las alabanzas y toda la virtud a la gloria suprema de la Santísima Trinidad. *Nulli martyrum*

constituimus altaria, y quod offertur, Deo offertur qui martyres coronavit. Este converger del culto de los santos al supremo culto de Dios encuentra una magnífica expresión en la visión del Apocalipsis, cuando San Juan ve a los ángeles y a los santos postrados delante del trono de Dios y alrededor del altar del Cordero, cantando incesantemente: *Santo, Santo, Santo...*

Actos Litúrgicos y Paralitúrgicos.

De todo cuanto se ha dicho se sigue que no todos los actos del culto pueden llamarse litúrgicos en el sentido propio de la palabra, sino solamente aquellos que se realizan por la Iglesia en nombre de Cristo, como la misa, los sacramentos, el oficio, etc.; todos aquellos actos, en suma, que la Iglesia ha hecho propios, porque constituyen *su piedad, su culto*. La Iglesia ha impreso a estos actos su carácter oficial, y como tales los ha insertado en sus libros litúrgicos: pontifical, misal, breviario, ritual, etc. Esta distinción es de máxima importancia, porque nos da el criterio con el cual va exactamente limitado el campo de la liturgia católica propiamente dicha.

Quedan, por lo tanto, excluidas todas las devociones privadas, que la religiosidad de los fieles se ha creado en todo tiempo para alimento espiritual de sus almas a tono con las mudables condiciones históricas, nacionales, sociales del ambiente. Es conocido, en efecto, cómo, por lo menos desde el siglo IV, han sido introducidas aquí y allá un número de diversas prácticas de piedad a título de culto, sea hacia Dios o hacia la Santísima Virgen y los santos. La vida religiosa anacorética y cenobítica de las comunidades, tanto orientales como occidentales, fue especialmente fecunda, secundada en esto por la índole particular de los diversos pueblos, más o menos inclinados al brillo de la religión exterior. La Iglesia jamás ha reprobado en principio la variedad de las prácticas religiosas individuales. En el campo de la piedad, el espíritu y el corazón tienen exigencias que no se pueden ahogar, y el hombre, por pertenecer a la sociedad cristiana, no deja de tener una naturaleza individual que debe ser respetada. Nada habría más equivocado que querer suprimir, a título de uniformidad litúrgica, formas de vida religiosa popular, sanas y preciosas. Pero tales formas, muchas de las cuales están todavía en uso y gozan merecidamente de una aprobación de la Iglesia (por ejemplo, el rosario, el vía crucis, el escapulario, etc.), no revisten un carácter oficial, y por esto no pueden llamarse litúrgicas. Ellas, aunque son útiles y buenas, en comparación de los actos del verdadero culto litúrgico, **no pueden pretender preeminencia alguna ni mucho menos intentar sustituirlo.**

Solamente a la liturgia, expresión de los sentimientos de la Esposa de Cristo, pertenece el primado de honor, de eficacia y de universalidad en la vida religiosa de la Iglesia.

Con todo esto, la superioridad de los actos litúrgicos propiamente dichos no significa contraste u oposición con las prácticas no oficiales de la ascética cristiana; aquellas, sobre todo, que son expresión inmediata de las características especiales de una comunidad y las totalmente privadas, que pueden crearse los particulares para sus necesidades personales.

Ellas estimulan las energías de los fieles y les disponen a participar con mejores disposiciones en el augusto sacrificio del altar, a recibir los sacramentos con mayor fruto y a celebrar los sagrados ritos de forma que resulten más animados y conformes a la plegaria y a la abnegación cristiana, a cooperar activamente a las inspiraciones y a las invitaciones de la gracia... Por esto, en la vida espiritual no puede existir ninguna oposición o repugnancia entre la acción divina, que infunde la gracia en el alma para continuar nuestra redención, y la colaboración del ser humano, que no debe hacer vano el don de Dios; entre la eficacia del rito externo de los sacramentos, que proviene del valor intrínseco de los mismos (*ex opere opéralo*), y el mérito del que los administra o el que los recibe (*opus operantis*); entre las oraciones

privadas y las plegarias públicas; entre la ética y la contemplación; entre la vida ascética y la piedad litúrgica; entre el poder de jurisdicción y el legítimo magisterio y la potestad eminentemente sacerdotal que se ejercita en el mismo ministerio sagrado.

Por graves motivos la Iglesia prescribe a los ministros del altar y a los religiosos que, en los tiempos establecidos, atiendan a la meditación, al examen y enmienda de la conciencia y a otros ejercicios espirituales, porque están destinados de un modo particular a completar las funciones litúrgicas del sacrificio o de la alabanza divina.

Puede observarse cómo muchas prácticas, introducidas primero en la vida religiosa monástica o secular como ejercicio privado de devoción, fueron más tarde aceptadas por la generalidad de los fieles y después insertadas por la Iglesia en sus libros litúrgicos. Las diversas apologías de la misa son un ejemplo clásico. La aceptación de tales prácticas por parte de la Iglesia constituye por sí misma no sólo su aprobación oficial, sino también la alabanza de su bondad. No se puede negar que en el pasado hayan venido a formar parte del patrimonio litúrgico fórmulas y ritos de origen sospechoso o de una discutible oportunidad; pero frente a algún ejemplo raro de esta clase es preciso reconocer que los papas se mostraron, por norma general, opuestos a la novedad, rigurosos en la selección y en la corrección, severos en la conservación y en la tutela de las buenas tradiciones litúrgicas.

La plegaria litúrgica, así como no está en contra de las prácticas extralitúrgicas de la ascensis cristiana, así tampoco suprime la plegaria individual. Todo lo que aquélla dice genérica o implícitamente, puede decirse que se ha dicho en ésta de una manera explícita y más íntima para el alma. Las ondas del sentimiento pueden elevarse libremente; el dolor puede ser sentido hasta las lágrimas; el gozo, cumplido hasta la saciedad.

La liturgia es la marcha del ejército del Señor, y su canto es el himno de una inmensa fila de soldados que camina en orden perfecto, mientras la plegaria individual es un girar, o pararse, o un correr perdidamente, sin dirección, murmurando, gritando, callando, todo en plena libertad. Las resonancias interiores suscitadas por la plegaria litúrgica son la reproducción en el individuo de los sentimientos de la Iglesia y tienen una tonalidad social común a todos los fieles presentes. Las resonancias interiores de la plegaria individual son incomunicables, personales, aun cuando su nacimiento lo haya producido la industria del día.

El espíritu litúrgico se empobrece y muere si prescinde de la oración consistente en la meditación privada; sólo el encuentro con Dios en la soledad puede hacer al alma capaz de darse a la comunidad, concurriendo activamente a la glorificación de Dios en la obra, litúrgica. Esto, sin embargo, no significa que la oración individual 110 se apoye a su vez en la liturgia: muchas veces el alma encuentra el sentimiento perdido de la presencia y de la majestad de Dios precisamente en la liturgia.

En la práctica, muchas veces la plegaria individual y la litúrgica se entrelazan y completan a su vez. En ciertos momentos en que el texto no sugiere determinados pensamientos, como durante una larga comunión general, sostenida sólo durante algunos instantes por el canto de la *Comunión*, nada más natural sino que el que participa en la misa entable una conversación particular con Dios. En la tendencia que se manifiesta en algunos monasterios, desde el siglo V, a prolongar las pausas entre los hemistiquios del canto o en la recitación de los salmos, se ve claramente la intención de mezclar la plegaria individual con la liturgia, aun a costa de violentar ligeramente la naturaleza.

Podemos decir, concluyendo, que el desarrollo completo de la personalidad cristiana en relación con la plegaria se da de la liturgia y de la oración individual, no contraponiéndolas entre

sí, sino desarrollándose cada una en su propia línea, siendo así capaz de ofrecer a Dios la más grande posibilidad de revelarse y de obrar.

Nótese finalmente cómo alguna vez una ceremonia, una fórmula, un texto, estando contenido en los libros oficiales, puede no estar conforme a aquellos principios y a aquellas reglas que la Iglesia ha consagrado en sus usos litúrgicos; en tal caso suele decirse que año es litúrgico.” El examen de los oficios compuestos después del siglo XV nos brinda algunos ejemplos. La fiesta de la Dolorosa, por citar uno, tiene como antífona en el introito: *Stabant iuxta crucem...* etc., y por salmo: *Mulier, ecce filius tuus, díxit Iesus; ad discipulum autem: Ecce mater tua. Gloria Patri...* etc. Si se considera, pues, que el introito en las reglas tradicionales es el canto de un salmo durante la entrada del celebrante y que en el ejemplo adoptado el salmo es un texto del Evangelio, no se puede negar que en este caso el introito está en desacuerdo completo con las normas de la composición litúrgica. La Iglesia, siempre en libertad para introducir en este campo nuevas leyes, se ha mostrado siempre muy tenaz en sus tradiciones clásicas. La última reforma del breviario es una prueba elocuente de esto.

Notas de la Liturgia.

Si para que un acto de culto tenga derecho a llamarse litúrgico es preciso que esté realizado en nombre de la Iglesia y que ésta lo haya hecho suyo imprimiéndole el propio carácter oficial, la liturgia deberá modelarse con arreglo a la naturaleza de la Iglesia y revestir las notas distintivas fundamentales de la misma. Se pueden, por tanto, reducir a cinco las características esenciales de la liturgia.

Toda la liturgia se halla apoyada esencialmente **en Cristo, el Cristo resucitado y glorioso a la diestra del Padre, Mediador nuestro ante El.** Ya que, como Dios, pudiera ser el término del culto, y junto con el Padre, el objeto de nuestras adoraciones, por eso en la economía litúrgica mantiene El aquella función de sacerdote y mediador que fue el motivo y el fin de su encarnación, El, por tanto, en la liturgia católica aparece sobre todo como el liturgo por excelencia, *el gran Pontífice de la nueva ley, verdadero τῶν ἀγίων λειτουργός, el sanctorum Minister,* que a la cabeza del pueblo, por El redimido, ofrece a Dios Padre el culto perfecto. La Iglesia adora, da gracias, suplica, alaba al Padre siempre por Cristo y en Cristo: *per Ipsum, cum Ipso et in Ipso,* como se expresa en el canon, conforme al consejo de San Pablo: *Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini nostri, Iesu Christi jadié, gratias agentes Deo et Patri per Ipsum.* Esta es la razón por la que terminamos todas las plegarias con una profesión de fe en esta mediación sacerdotal de Cristo: *Per Dorn. N. Iesum Christum.* Esta ley de la plegaria litúrgica aparece ya puesta en práctica con particular insistencia en las cartas apostólicas y los escritos apostólicos; hace mención de ella Tertuliano a modo de un axioma: *Deum colimus per Christum; per eum et in eo se cognosci vult Deus et colisi* y a finales del siglo IV, un concilio de Cartago (397) la sanciona solemnemente: *Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet, et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio.*”

Más tarde, en Oriente, la controversia arriana sobre la consubstancialidad del Hijo con, el Padre provocó una modificación de las antiguas fórmulas litúrgicas. La tradicional doxología: *Sea gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo,* adulterada por los arrianos en el sentido de concebir al Hijo menor que el Padre, se sustituyó por la actual: *Gloria al Padre, al Hijo (o con el Hijo) y al Espíritu Santo* Esta variación litúrgica y otras semejantes tuvieron, sin embargo, el

efecto de oscurecer el significado salvador de la humanidad de Cristo, que es el aspecto preeminente en su figura redentora; más aún: en las iglesias monofisistas, que admitían en Jesucristo nada más que la naturaleza divina, desapareció por completo.

Cristo fue sustraído del contacto directo de los fieles, y su sacrificio, inefable misterio de amor, aparece esencialmente como un misterio de pavoroso temor.

En Occidente no fue así. La Iglesia romana se mantuvo constantemente fiel al espíritu de la plegaria primitiva; la idea de Cristo mediador nuestro, supremo sacerdote en su sacrosanta humanidad, quedó como base de todas sus formas litúrgicas, comenzando por la del canon. Es más bien en el campo de la oración privada donde se produjo una desviación de este criterio eminentemente católico y tradicional. El Padre se halla muchas veces como olvidado, mientras la figura de Cristo ha absorbido, por así decirlo, en sí todas las expresiones religiosas, con menoscabo del genuino sentimiento litúrgico y unitario en la Iglesia. Escribe un moderno teólogo:

“Cuanto más exclusivamente se considera al Cristo solo, tanto más la piadosa devoción se siente impulsada a considerar y a adorar con preferencia al Dios en la figura de Cristo. Lo humano pasa a segunda línea en la conciencia del creyente, y, con esto, también la sublime verdad de que Cristo, precisamente en la vestidura de víctima de su humanidad, es nuestro Sumo Sacerdote, y que es precisamente en virtud de su santísima humanidad como nosotros los redimidos permanecemos unidos de la manera más íntima a su divinidad, siendo El nuestra cabeza y nosotros su cuerpo.

Como consecuencia de esto, se destaca el sentido vivo del vínculo de la gracia, de la comunión sobrenatural de vida, del conjunto santo de relaciones que existe entre los cristianos en Cristo. El creyente no posee ya el entero conocimiento de su unión con la cabeza de Cristo y con los demás miembros del cuerpo. El se siente de cara a Cristo y a los demás miembros de este último como un *yo* y no como un *nosotros*, más bien como una individualidad aislada que como un organismo social.”

En la liturgia se halla admirablemente expresado el misterio, desarrollado por San Pablo y San Ireneo, de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, en la luz del Padre. La liturgia llama a la unión a todos los seres, terrestres y celestes, animados e inanimados, para disponerlos en bello orden alrededor de Cristo y, por medio de El, en tomo a Dios. Las piedras, bajo la inspiración litúrgica, se colocan según las grandiosas formas arquitectónicas; las más preciosas telas se emplean para revestir el altar de su sacrificio; el oro, la plata, el fuego, el agua, la luz, el incienso, la sal, la ceniza, las flores, la cera y, sobre todo, el pan y el vino, **están hechos para servir de instrumento a la acción santificadora de Cristo**. Todo el pasado con su historia y el presente con sus realidades, humanas y divinas, visibles e invisibles, son evocados por la liturgia. Es una maravillosa síntesis, en cuyo centro **está Cristo**, cabeza del pueblo redimido y ofrecido al Padre por El; de manera que podemos contemplar el mundo recapitulado en El, contenido a la vez en su ser, en su ordenación y desenvolvimiento por la fuerza creadora de El y santificado por su gracia.

Fue, sin duda alguna, este eminente concepto **de Cristo, alma de la liturgia, el que sugirió a los antiguos el poner la imagen majestuosa y soberana, el Pantocrator**, sobre el arco triunfal en los ábsides de las iglesias.

Con relación a lo dicho, la liturgia puede también llamarse *mistérica* o sacramental, porque en sus ritos, y especialmente en la misa, expresa y actualiza el sacramento o misterio de Cristo, esto

es, como dice el Apóstol, el hecho a la vez histórico y místico, divino y humano, de la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, mediante el cual ha dado El a Dios Padre un culto perfecto.

Así, pues, Cristo, Cabeza del Cuerpo místico, del mismo modo que quiere que los fieles participen de **su santidad y de su gloria**, así también los quiere unidos a sí en las ceremonias de su culto, bien sean las instituidas directamente por El o bien las instituidas por su Iglesia, en todas las cuales El está presente moralmente (*Ubi sunt dūo vel tres congregan...*); o sacramentalmente, porque *sacramento Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per eo rum susceptionem*; o personalmente, en la Eucaristía, *sacramentum perfectum dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum*.

Podremos, pues, afirmar en general que un rito litúrgico encierra en sí la razón de verdadero acto de culto cuando es sacramental o místico, es decir, **vivificado por los méritos de la pasión y muerte de Cristo**.

Cristo es, finalmente, el centro del año litúrgico. Todo el ciclo eclesiástico se desenvuelve alrededor de su divina figura, reproduciendo, como en una amplia acción dramática, los principales misterios de su vida, para mantenerse constantemente en **contacto con El** y hacernos asimilar mejor **el tesoro de gracia** que ellos poseen y que nos ha merecido del Padre.

Como Cristo ha recibido del Padre el propio sacerdocio y la misión en el tiempo, así ha formado El sobre la tierra, en la persona de sus doce apóstoles y obispos, la Iglesia, de la que El es Cabeza, a la que El ha dado todo y la cual todo lo recibe de El. Es a ellos y, en su persona, a los obispos, sus sucesores, a quienes El comunica toda su misión, encomienda toda la verdad que ha recibido del Padre, transmite la plenitud de su poder santificador, da la autoridad de gobernar; y mientras, como Cabeza suprema de su Cuerpo místico, se sienta invisiblemente en la gloria a la diestra del Padre.

La liturgia, pues, está organizada, presidida y celebrada por estas autoridades, colocadas por Cristo para el gobierno de la Iglesia, y por los sacerdotes, que los obispos engendran espiritualmente para Cristo. Es un hecho indiscutible que desde los tiempos apostólicos en las comunidades cristianas la vida religiosa, y en particular el ejercicio del culto público, se desenvuelve enteramente bajo la dependencia del obispo y de los miembros subalternos de la jerarquía, su venerando *presbyterium*, “su corona espiritual”; esta doctrina de la constitución jerárquico-litúrgica de la Iglesia está puesta de relieve de un modo especial en las cartas de San Ignacio Mártir (+ 107):

“Seguid todos al obispo, como Jesucristo [seguía] a su Padre y el *presbyterium* a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, veneradlos como a la ley de Dios. No hagáis nada sin el obispo en lo que respecta a la Iglesia. No consideréis válida la Eucaristía si no es celebrada por el obispo o su delegado. No está permitido bautizar ni celebrar el ágape (la Eucaristía) sin el obispo; todo lo que él aprueba, es asimismo agradable a Dios. De esta manera, todo lo que se haga [en la Iglesia] será seguro y válido.”

Más generales si se quiere, pero substancialmente idénticas, son las declaraciones de San Clemente Romano (año de 96) en su *Carta a los Corintios*: “No tienen todos la facultad de ejercer las funciones del culto, sino solamente los que fueron designados por la voluntad soberana de Cristo.” Y refiriéndose al sacerdocio judío añade que, del mismo modo que en

Jerusalén las ofrendas las hacía el sumo sacerdote, los sacerdotes y los levitas, así el servicio litúrgico en la Iglesia cristiana debe hacerlo no cualquier intermediario, sino la persona debidamente autorizada para ello.

Al antiguo simbolismo del arte cristiano no se le ocultó la importancia de este carácter jerárquico de la liturgia, y lo representó con gusto especialmente en los mosaicos absidales. Encima y detrás del altar sale de las nubes una mano misteriosa: es el Padre, que da todo a Cristo, símbolo de la jerarquía primera, de la cual proceden todas las demás. Debajo de la mano está Cristo glorificado y bendiciendo, con un rollo de la ley en la izquierda, a la cabeza de sus doce obispos, representados en otros tantos corderos, todos vueltos hacia El. Finalmente, debajo de Cristo se encuentra colocada la *cathedra marmórea*, símbolo del obispo, sentado, como doctor, pastor y gran sacerdote, a la cabeza de su iglesia particular, delante del único altar donde él preside las ceremonias de los santos misterios.

Van asociadas al ministerio litúrgico y propio de los ministros sagrados la “participación de los fieles,” su *regale sacerdotium*. Esta participación puede considerarse bajo un doble aspecto:

a) pasivo, en cuanto percibe de las acciones litúrgicas aquellos frutos de edificación y de santificación a los cuales están ordenados;

b) activo, que consiste en una cierta cooperación al, ejercicio de un determinado acto de culto con el fin de alcanzar frutos más abundantes, según aquel principio teológico: *Quo quisque proprius concurrit ad offerendum, eo.eízam, ceteris paribus, meliorem titulum habet ad participandum, de sacrificii fructu.*”

Esto debe decirse especialmente de la misa, pero con las oportunas reservas. En ella los fieles son ciertamente concelebrantes de la Víctima augusta en cuanto miembros del Cuerpo místico, sea *habitualiter et implicite*, sea también *actualiter*, si concurren a ella de un modo particular; pero no pueden ser concelebrantes en el sentido estricto de la palabra, porque el acto de la ofrenda es propio solamente del sacerdote. En el Calvario la oblación de Cristo — Víctima fue hecha conjuntamente por El y por nosotros; pero la ofrenda, la presentación a Dios, la hizo solamente El, Sumo Sacerdote, *mediator Dei et hominum*, por medio de sus santísimas manos. En esto consiste propiamente su sacerdocio, del que los sacerdotes reciben una participación ministerial, pero que es absolutamente incomunicable a los fieles.

c) La liturgia es *social*.

La liturgia es social; es decir, reviste una índole eminentemente colectiva, porque actúa en función de la Iglesia, cuerpo social por excelencia. El culto cristiano en todos sus ritos y en sus fórmulas muestra constantemente la impronta de la colectividad, de la cual es expresión y por la que está creada. El acto litúrgico fundamental, el sacrificio eucarístico, que es ya de por sí un magnífico símbolo de la unidad del gran cuerpo de los fieles en sus ceremonias (lecturas, cantos, ofrendas, comunión) y en sus fórmulas, verdaderamente antiguas, no mira jamás a lo singular como tal, sino siempre mira a los fieles, y a todos los fieles, vivos y difuntos, fuera del tiempo y del espacio. *Publica est nobis et communis oratio*, decía San Cipriano. La liturgia es la gran epopeya de la Iglesia militante, purgante y triunfante. Este carácter superpersonal y objetivo de la Iglesia católica está en perfecto contraste con la concepción protestante, primordialmente individualista, del culto, y se presenta como uno de los motivos más altos y eficaces para estimular al fiel el aprecio y el amor a la plegaria litúrgica.

“El que ora, si — escribe Mohlberg — se ve y se considera metido en la inmensa multitud de aquellos que al mismo tiempo, sobre toda la faz de la tierra, levantan los brazos para

alabar, agradecer, orar; y ofrecen el sacrificio eucarístico o participan de él, y al mismo tiempo se ve asimismo como un átomo en las generaciones que, desde los primeros albores del cristianismo, han orado y sacrificado antes que él, y entre aquellas que orarán y sacrificarán después de sí, cuando él mismo haga ya mucho tiempo que es polvo en el sepulcro. El, mientras ora y ofrece su sacrificio, vive la vida más profunda y más intensa, como de generaciones y épocas enteras.

Es natural que el sentimiento de una tan sublime comunión de plegarias sea tanto más elevado cuanto sea mayor en el que ora la comprensión histórica de las ceremonias y de las palabras del culto en el que toma parte y cuanto más profundo sea el concepto teológico del culto de la Iglesia.”

Todo en la Iglesia está hecho para despertar en los fieles el sentido social de la **fraternidad cristiana, la idea de que ninguno de ellos está solo, sino que es miembro de la gran familia de Cristo**; el culto, sin embargo, se presta, más que ningún otro medio, a insinuarlo eficazmente. Por esto, la Iglesia exige de todos un mínimo de **participación en los actos litúrgicos** y hace de ellos una condición esencial para que se mantenga el **espíritu cristiano**. Siendo nuestro más vivo deseo que el verdadero espíritu cristiano reflorezca por todos los medios en todos los fieles, es necesario proveer, antes que ninguna otra cosa, a la santidad y dignidad del templo, donde precisamente los fieles se reúnen para beber ese espíritu de su primera e indispensable fuente que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en la plegaria pública y solemne de la Iglesia.

El carácter público y social está inherente a los actos litúrgicos en todo lugar y en toda circunstancia.

La liturgia es universal.

La liturgia es universal, porque es: a) *una* a través de las formas rituales más diversas, por la unidad de la fe que expresa, del sacrificio que ofrece, de los sacramentos que administra; b) *viva*, en cuanto por todas partes, bajo la apariencia de los ritos exteriores de que se halla revestida, palpita el alma de la Iglesia, que es la vida misma y la fuerza indefectible de Cristo, y vibran los sentimientos de todo el pueblo cristiano con los cuales El se asocia a la plegaria litúrgica; c) *tradicional* en cuanto que se remonta en sus líneas fundamentales **a la misma liturgia de los apóstoles, y, por medio de éstos, hasta Cristo**. El estudio que haremos en esta obra nos dará una clara demostración de ello.

La liturgia es santificante.

La vida de Dios está en Cristo; **la vida de Cristo está en la jerarquía de la Iglesia**; la jerarquía la realiza en las almas, transmitiéndola por medio de los actos litúrgicos sacramentales, invocándola asiduamente con la fuerza intercesora de sus plegarias, disponiendo las almas a recibirla y aumentarla mediante los sentimientos de fe, de caridad, de contrición que sugiere la liturgia.

Todos los esfuerzos de la liturgia tienden a establecer y desarrollar en las almas **el misterio sacerdotal de Cristo**. El ciclo del año litúrgico es, sobre todo, la organización por parte de la Iglesia de la vida espiritual de los fieles en función del sacerdocio de Cristo. A través de cada uno de los sucesos de la vida de la Cabeza, los miembros de su Cuerpo místico están llamados a vivirlos como si estuvieran presentes y a realizar en sí los sentimientos de Cristo, asimilándose sus frutos de santidad y de gracia. Para esto ayuda particularmente la participación activa de los fieles en las horas del oficio divino. En el pasado, la Iglesia tuvo cuidado de invitar

al pueblo en los domingos y en las fiestas del año, aun durante la noche; y esta piadosa costumbre se practicó universalmente hasta el siglo XVI. Con justicia los teólogos sostienen que todo tiempo litúrgico y toda celebración litúrgica es un *sacraméntale* que obra ex *opere operantis Ecclesiae*; en virtud, pues, de la eficacia moral y de la santidad entrañada en los actos oficiales de la Iglesia.

Rito, Ceremonia, Rúbrica.

Es conveniente precisar el valor de los términos *rito*, *ceremonia*, *rúbrica*, usados frecuentemente en el lenguaje litúrgico.

Se llama **rito** al conjunto de fórmulas y de normas prácticas que deben observarse para el cumplimiento de una determinada función litúrgica; por ejemplo, el rito del bautismo, de la consagración de una iglesia, etc. Alguna vez, sin embargo, la palabra *rito* tiene un significado más amplio y designa una de las grandes familias de la liturgia cristiana. Así se dice el rito romano, el rito griego, el rito ambrosiano, etc.

Cada una de las partes, por el contrario, que componen un rito, como las actitudes del cuerpo, los movimientos que acompañan la pronunciación de las palabras, etc., se llaman **ceremonias**. Finalmente, las normas que indican tales ceremonias o la manera como deben realizarse se llaman **rúbricas**. Rúbrica era una especie de tierra rosácea que, diluida en el agua, daba un color de minio (un colorete), del que desde la más remota antiguedad se servían los carpinteros para señalar la parte por donde debían cortar las tablas, y los amanuenses para escribir los títulos en las compilaciones legislativas; así como las notas en un determinado texto. Este uso lo mantuvieron en la Edad Media los copistas de los libros litúrgicos para indicar las normas a observar en la recitación del oficio, en la celebración de la misa, etc., de donde proviene el conocido aforismo *Lege rubrum, si vis intelligere nigrum*.

Las primeras rúbricas se transmitieron oralmente, y, dada la simplicidad del primitivo ceremonial, no debían ser muchas ni muy complicadas. Pero la inevitable incertidumbre de la tradición oral, unida al progresivo desenvolvimiento del culto litúrgico, dio muy pronto origen, como se dirá más adelante, a diferentes y complejos usos ceremoniales. San Cipriano ya aludió a particularidades propias de la iglesia de Cartago, y más tarde los Padres del siglo IV y V dan frecuentes testimonios de la existencia de ceremonias diversas en las distintas comunidades de alguna importancia. San Agustín amonestaba a su amigo Jenaro: *Ad quam forte Ecclesianae veneris, eius morem serva, si cuiquam non vis esse scandalo nec quemquam tibi*. Esta diversidad de observancia de un lugar a otro en la celebración de los mismos ritos litúrgicos se mantiene en la iglesia Occidente hasta 1572, cuando poco a poco fue introducida en el Occidente la absoluta uniformidad de rúbricas por casi todas partes.

Las primeras colecciones sistemáticas de rúbricas se encuentran en los *ordines* el más antiguo de los cuales no es anterior al siglo VII. En verdad, debieron existir mucho tiempo antes rúbricas escritas. Agustín lo insinúa en una carta dirigida a una comunidad de vírgenes, donde recomienda que en la recitación del oficio canten solamente lo que se halle prescrito expresamente en el códice: *Nolite cantare nisi quod legitis esse cantandum; quod autem non ita scriptum est ut cantetur, non cantatur*. Los antiguos libros litúrgicos no contenían generalmente más que simples fórmulas de plegarias sin instrucciones de ningún género sobre los actos o gestos que debían acompañar al celebrante. Lo suplían la enseñanza oral y la práctica. Aun en el texto del canon de la misa fueron muy escasas las rúbricas hasta la invención de la prensa.

2. Liturgia y Dogma.

La Liturgia, Expresión de la Fe.

Para profundizar mejor en el concepto de liturgia, darle el relieve que se merece y valorar su importancia real en el campo de las disciplinas eclesiásticas, es preciso examinar las principales relaciones que existen entre la liturgia y el dogma católico.

Hablando del culto en general, en el capítulo anterior hemos hecho notar que el culto en todas sus manifestaciones se funda esencialmente en las relaciones objetivas de dependencia del hombre respecto de Dios. Análogamente se basa también toda la liturgia cristiana en aquel conjunto de verdades sobrenaturales que, fundadas sobre motivos de la religión natural, forman el credo del cristianismo. Dios, en su inmensa realidad, uno y trino; la creación, la Providencia, la omnipresencia divina; el pecado, la justicia, la necesidad de la redención; la redención, el Redentor y su reino; los novísimos. **La liturgia es la expresión pública, solemne, oficial del culto:** “Es nuestra fe confesada, sentida, suplicada, cantada, puesta en contacto con la fe de nuestros hermanos y de toda la Iglesia.” El dogma es para la liturgia lo que el alma al cuerpo, el pensamiento a la palabra; de donde decía el salmista: *Credidi irropter quod locutus sum.* Y San Pablo: *Hab entes eumdem spiritum fidei credimus, propter quod et loquimur.*

Evidentemente, de ordinario no propone la Iglesia el dogma en los textos litúrgicos, como lo hace en los cánones conciliares o en las tesis teológicas. Para este fin se sirve ella de medios más directos y eficaces, como la predicación, la catequesis. La liturgia, empero, asimila el dogma, lo despoja de su austeridad, y hace que repercuta en sus fórmulas, ritos y símbolos.

La historia del desarrollo litúrgico nos demuestra que ha seguido paralelamente las alternativas del desenvolvimiento dogmático. Cuando se precisa el dogma en la especulación científica y en la enseñanza doctrinal, o bien sale victorioso después de una gran controversia teológica, inmediatamente se hace eco de él una fórmula o una ceremonia lo traduce o lo fija en el ritual.

El arrianismo negó en el siglo IV la divinidad de Jesucristo, y en el texto de la antiquísima gran *doxología* se insertó la cláusula *Deum verum de Deo vero*, mientras se unió a la fórmula primitiva *per Christum Dominum nostrum* la terminación *qui tecum vivit et regnat...* *Deus per omnia saecula saeculorum.* Niegan los pelagianos la necesidad de la ayuda de la gracia, y he aquí que se multiplica el uso del versículo: *Deus, in adiutorium meum intende; Domine, ad adiuvandum me festina.* Sostienen algunos católicos que el bautismo no borra todos los pecados, e inmediatamente la liturgia visigoda inserta como protesta en la fórmula del símbolo apostólico: *Credo... remissionem omnium. peccatorum.* Rechazan los predestinacionistas la universalidad de la redención de Cristo, y se añaden al canon romano las palabras *pro nostra omniumque salute.* Impugnan los maniqueos la legitimidad del uso del vino en la Eucaristía, y León I añade en el canon a la mención del sacrificio de Melquisedec: *Sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.* Apenas se condena en Efeso a Nestorio, impugnador de la divina maternidad de María Santísima (431), cuando aparece en los diápticos romanos la cláusula de *Dei genitrix* e introduce San Cirilo Alejandrino en la liturgia copta las más amplias expresiones de fe hacia María, Madre de Dios. No pocas oraciones de los antiguos sacramentanos reflejan el eco de las luchas cristológicas del siglo V. Esta, por ejemplo, del Leoniano: *Praesta quaesumus, Domine Deus noster, sacramentum hoc in ecclesiis indifferenter intelligi, ut unus Christus in Dei atque hominis veritate, nec a nostra divisus natura, nec a tua discreta adoretur essentia.* Se introdujo el *Credo* en la misa galicana como reacción y antídoto contra la herejía adopcionista,

condenada por el concilio de Aixla-Chapelle el 798.

Por el contrario, basta que el dogma se corrompa de cualquier manera, para que consiguientemente se modifique también la liturgia. He aquí por qué los herejes de todos los tiempos, al separarse de la Iglesia, se separaron también del culto e inauguraron nuevas fórmulas litúrgicas. Así lo hicieron los docetas, los gnósticos, los novacianos, los arriános, los nestorianos, los protestantes, los galicanos. Leoncio Bizantino escribía de Nestorio: *Audet et aliud malum non secundum ad superiora; aliam enim missam effutivit, praeter illam quae a Paíribus tradita est ecclesiis; neque reveritus illam apostolorum, nec illam magni Basili non precationibus, Eucharistiae mysterium opplevit.*

La Liturgia, Prueba del Dogma.

Precisamente por ser la liturgia la expresión viva de las verdades cristianas, puede, a su vez, ser para el dogma un autorizado testimonio y un *locus theologicus* de primer orden para la teología y la apológetica, una *verae fidei protestativo*, como afirmaba Sixto V.

Los lugares teológicos se reducen en último análisis a dos, la Escritura y la tradición. La liturgia es una de las formas con que se expresa la tradición; más aún, es la principal, la más auténtica y la más digna, aún más que los Santos Padres. Las fórmulas y los ritos litúrgicos hablan implícitamente en favor de las verdades creídas por la Iglesia en aquel determinado período de tiempo en el que fueron compuestas o bien tal como eran propuestas entonces a los fieles. El dogma no siempre se anunció en seguida claramente y como admitido por la Iglesia antes de ser definido; las diversas fases de su desarrollo progresivo encuentran una exacta correspondencia en los textos litúrgicos, que nos dan el concepto genuino contra las desviaciones de la herejía.

Encontrarnos así que, en la lucha contra el arrianismo, Eusebio, San Hilario y San Ambrosio defienden la divinidad de Cristo recurriendo al testimonio de los antiguos himnos, que cantan a Cristo como a Dios. Apenas Nestóreo de Constantinopla se manifestó contra la maternidad divina, se vio contradicho por su mismo pueblo, que aclamó a María *Theotocos*, porque así se acostumbraba a llamarla en las fórmulas litúrgicas. Se combatió victoriamente al pelagianismo con argumentos sacados en primer lugar de la liturgia. Agustín, en efecto, para demostrar que los niños tienen antes del bautismo el pecado original, apeló al rito bautismal, durante el cual son exorcizados, insuflados y renuncian a Satanás por boca de sus padrinos. Cuando quiere refutar a Vital, que negaba la necesidad de la gracia para la perseverancia final, le obliga con el texto de las plegarias litúrgicas: *Exere contra oraliones ecclesiae disputationes tuas... subsanna pías voces...;* y en otro lugar apremia todavía más: *Piforsus in kac re non operosas disputationes expectet Ecclesia, sed atendat quoiidianas orationes suas. Orat ut increduli credant; Deus ergo convertit ad fidem. Orat ut credentes perseverent; Deus ergo donat perseverantiam usque ad finem.* Las plegarias a las que alude el santo obispo son las que formaban en sus tiempos la *oratio fidelium* de la misa, y que ahora se recitan el Viernes Santo con el nombre de oraciones solemnes.

Asimismo se refutó la controversia adopcionista con argumentos litúrgicos. Los herejes apelaban a fórmulas de la liturgia mozárabe; Alcuino y después el concilio de Francfort le refutaron con textos del misal romano. Del mismo modo se combatió a la iglesia iconoclasta, no tanto con la Sagrada Escritura como con los ritos y las plegarias litúrgicas.

El concilio Tridentino aduce, para probar el aumento en el alma de la gracia santificante, entre otros, el texto de la colecta de la dominica decimotercera de Pentecostés: *Hoc iustitiae*

incrementum petit S. Ecclesia cum orat: Da nobis, Domine, fidei, spei et charitatis augmentum.

La misma teología sacramental, en sus difíciles cuestiones sobre la materia y la forma de los sacramentos, es deudora en sumo grado a la liturgia, la cual ha arrojado, con los ritos y con las fórmulas de sus antiguos libros rituales, una maravillosa luz sobre muchos puntos oscuros hasta la fecha de su historia. Resumiendo: el alcance del argumento litúrgico es, sin duda alguna, muy grande; los mejores teólogos modernos lo han comprendido y han echado mano de él con mucha frecuencia. Evidentemente, todos los argumentos sacados de la liturgia no pueden tener el mismo peso, porque de las múltiples liturgias orientales y occidentales, cuyas fórmulas son casi infinitas, unas tienen un valor mayor, otras menor. Es cierto que, entre todas, las de la liturgia romana son, con mucho, las más importantes y las más dignas de aprecio.

“Lex Orandi, Lex Credendi.”

Es ésta una frase citada frecuentemente como axioma a propósito del valor dogmático de la liturgia; pero es preciso comprenderla e interpretarla bien. Este axioma está tomado de una colección de diez decisiones sobre la gracia, llamadas *Capitula Celestini* porque se ponían de ordinario al margen de la carta que el papa Celestino I escribió en el año 431 a los obispos de las Calías con ocasión de las controversias pelagianas. Los últimos estudios, sin embargo, parecen dar con certeza que aquellos *Capitula* no son de Celestino I, sino de un autor desconocido, quizás Próspero de Aquitana (+ 463), colecionados en Roma alrededor del 435-40 y transmitidos desde el siglo V como doctrina oficial de la Iglesia romana.

Del contexto se deducen dos cosas:

a) Que el autor de los *Capitula*, después de haber aducido las condenaciones infligidas a los pelagianos por algunos papas anteriores, quiere sacar un argumento, como lo hizo Agustín, del tenor de las oraciones solemnes recitadas en la liturgia, de un modo uniforme en todas las iglesias: *obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae... in omni ecclesia catholica uniformiter celebrantur.*

b) Que el autor no pretende de ninguna manera establecer el principio general que de la norma de orar se deduzca la norma de la fe; solamente pretende demostrar cómo en este caso concreto la plegaria colectiva litúrgica, hecha en favor de tan diversas clases de personas, demuestra la fe de la Iglesia en la eficacia de los socorros de la gracia de Dios. Este es el sentido genuino de estas palabras. El aforismo, por tanto, *lex orandi, lex credendi*, interpretado en este supuesto sentido, tiene un justo valor reconocido por todos; no tiene, sin embargo, valor alguno en el sentido de que toda plegaria y todo rito equivalgan sin más a la enunciación de un dogma y vengan a ser de esta forma una regla de fe.

La liturgia no determina ni constituye absolutamente ni por sí misma la fe católica, sino que más bien... puede aducir argumentos y testimonios de no poco valor para esclarecer un punto particular de la doctrina cristiana. Si queremos distinguir y determinar de un modo general y absoluto las relaciones que existen entre fe y liturgia, se puede afirmar con razón que “la ley de la fe establece la ley de la plegaria.”

“No toda ley que manda la plegaria — escribe el P. Polidon — es ley de fe, sino solamente la que posee las cualidades reconocidas por los teólogos; es decir, cuando equivale a una enseñanza dogmática. Esta enseñanza no mira nunca a simples hechos particulares, como son, por ejemplo, la traslación del cuerpo de Santa Catalina al Sinaí, del que se habla en la colecta de su fiesta, sino a doctrinas y hechos que se hallan en conexión con la doctrina ortodoxa cerrada ya con los apóstoles.

Por lo tanto, si existen en el misal o en otro libro litúrgico partes a las cuales se reconoce dicha cualidad después de un maduro estudio, entonces tendrán ciertamente el valor de una enseñanza infalible. Pero esto no depende del hecho de que se encuentren en el misal o en otro libro litúrgico (según el argumento ya citado), sino de razones tomadas de otras fuentes teológicas. Más aún, este mismo valor infalible no ejerce en las mentes su eficacia definitiva por la declaración doctrinal de los teólogos, sino por la auténtica de la Iglesia.

La Liturgia y la Enseñanza del Dogma.

La liturgia no sirve solamente para probar la divina tradición de las verdades reveladas, sino que es también la escuela práctica de la más fecunda y eficaz enseñanza dogmática.

El dogma, en efecto, que es como el alma invisible e informa toda la vida interior, queda vulgarizado, hecho más sencillo, fácil, intuitivo, mediante los ritos, las ceremonias y las fórmulas litúrgicas; hace revivir, a través del esplendor de la celebración de los divinos misterios y en el desarrollo anual progresivo de las fiestas eclesiásticas, el drama divino de nuestra redención con todas las circunstancias de lugares y de personas. Si, como está comprobado, la enseñanza resulta mucho más fácil y eficaz por medio de ejemplos, debemos convenir que **la liturgia, en toda su múltiple variedad, es el primer catecismo del pueblo**, que a través de los sentidos se dirige a sus mentes y a sus corazones.

Desde los primeros siglos, los Padres de la Iglesia apelaban a ella sirviéndose de las ceremonias de los sacramentos y de las misas para vulgarizar las abstracciones del dogma e inculcarlo en las mentes de los fieles. Más tarde, en los siglos VII y VIII, cuando los pueblos no civilizados, terminadas sus grandes inmigraciones, se unieron en nuevas formas políticas sobre los territorios de la antigua civilización romana, vino a ser para ellos la Iglesia una potencia civilizadora y cristiana de primer orden, gracias sobre todo a la eficacia de su culto litúrgico. La majestad grandiosa de la liturgia, su rico simbolismo, la exquisita dulzura del canto sagrado, llenaban a aquellos rudos pueblos de una veneración sagrada por lo divino, que les **abría la mente a las verdades de la fe y preparaba sus ánimos** a los influjos benéficos de la civilización.

Por lo demás, este fenómeno se verifica todos los días. Qué enseñanza más sublime y, a la vez, más intuitiva del misterio de la encarnación que la fiesta litúrgica de Navidad? ¿Cómo se podría enseñar mejor la presencia real de Cristo en la Eucaristía sino con las múltiples señales de adoración y de respeto con las que la Iglesia rodea al Santísimo Sacramento? Todo el culto cristiano desde sus más pequeños detalles, bien comprendido, es una escuela práctica de las más altas verdades dogmáticas; es doloroso constatar cómo muchísimas veces el mismo clero no sabe captar lo suficiente estas grandes lecciones que da la Iglesia en la liturgia de la misa, los sacramentos, sacramentales, para hacerla comprender adecuadamente al pueblo.

Entre todas las formas de las que se puede servir la enseñanza de la religión, la más eficaz es la de la liturgia, por ser la más interesante, la más dramática y la más conforme con las aspiraciones del corazón y las necesidades de la inteligencia. **Devolverle a la liturgia su primitiva belleza**, desembarazándola de las alteraciones que muchas veces le han hecho sufrir la negligencia o la ignorancia de los tiempos pasados; iniciar a los fieles en la inteligencia y, por tanto, en el amor de los misterios que se celebran en el altar, poner en sus manos el misal, sustituido, desgraciadamente, por tantos libros de devoción vulgar o mediocre; invitarle, a tomar la modesta parte de colaboradores con los ministros sagrados, especialmente **mediante el canto colectivo; hacer, en suma, que vivan todo cuanto sea posible de la vida litúrgica de la**

misma Iglesia, he aquí el verdadero método de enseñar la religión, de mantener unidos a la Iglesia a todos los que la frecuentan, de hacer volver pronto o tarde a aquellos que la han abandonado. Es sobre todo **por medio de** la belleza de la liturgia como el alma humana es llevada a comprender las verdades de la religión.

3. El derecho litúrgico en su desenvolvimiento histórico.

La Obra de Jesucristo.

Se ha afirmado recientemente que “Jesús, durante su ministerio, no prescribió a sus apóstoles, ni siquiera practicó El mismo, ninguna de las reglas del culto exterior que han caracterizado al Evangelio como religión. Jesús no pensó en regular el culto cristiano más allá de lo que reguló formalmente la constitución y los dogmas de la Iglesia...” Prescindiendo de esta última afirmación, que no nos afecta directamente, creemos poder demostrar, por el contrario, que las grandes líneas del sistema litúrgico, las que se refieren a la sustancia misma del culto cristiano — la misa, los sacramentos, fueron fijadas implícita o explícitamente por Jesucristo.

Los detalles de esta demostración se facilitarán a su tiempo; pero, entre tanto, se puede observar a primera vista que fue Cristo el que inauguró el culto cristiano en el Calvario.

Del Bautismo especificó la materia y la forma: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti...* De la Eucaristía fijó la materia — el pan y el vino —, y la forma en las palabras consagratorias que pronunció durante la última cena: *Hoc est corpus meum...; hic est sanguis meus.* Con relación a la Penitencia, está admitido aun por los acatólicos que el mandato dado a los apóstoles sobre la remisión de los pecados lleva consigo necesariamente una confesión por parte de los fieles y una consiguiente sentencia judicial al confrontarlas. Además, como la **Eucaristía debía ser el sacrificio de la nueva ley y, por consiguiente, el acto litúrgico más importante**, quiere también establecer algunas de las modalidades con las cuales debía celebrarse. El, en efecto como refieren los sinópticos:

a) Instituyó la Eucaristía *gratias agens* (ευχάριστησασ), es decir, pronunciando una fórmula eucarística o de acción de gracias, sea que la hubiera improvisado El mismo, sea también, como parece más natural, se hubiera servido de las acostumbradas eulogías judaicas propias del ritual de la Pascua, y prescribió que se reprodujese lo que El hizo. Es, pues, fácil constatar cómo todas las liturgias conocidas desde comienzos del siglo II han dado a la solemne plegaria consagratorias un marcado y casi exclusivo carácter de acción de gracias.

b) Mandó a los apóstoles que lo conmemorasen, renovando todo cuanto Él había hecho: *Hoc facite in meam commemorationem*, o bien, como precisa mejor San Pablo, recordando su muerte: *Mortem Domini annuntiabitis doñee veniat.* Un segundo punto en el que también convienen unánimes todas las liturgias es la *anamnesis*, es decir, el recuerdo de la pasión y muerte de Nuestro Señor, puesto inmediatamente después de la descripción de la institución.

Además de éstas, ¿dio Jesucristo otras normas litúrgicas? Podemos responder afirmativamente, si bien nos resulta imposible precisar cuáles de ellas se remontan efectivamente hasta El. En efecto:

a) Los Hechos hacen notar que Jesús, en el tiempo que transcurrió entre la resurrección y la ascensión, se dejó ver muchas veces por los apóstoles, *loquens de regno Dei.* Así, una de las tradiciones más antiguas de la Iglesia cree que, en aquellas frecuentes reuniones. El, entre otras

cosas, **fijó también muchas particularidades del culto.** ¿No había dicho El antes de morir: “Tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis comprender”? Refiere Eusebio que Santa Elena edificó sobre el monte de los Olivos una iglesia, una especie de caverna, donde, según una antigua tradición, *discipuli et apostoli... arcanis misteriis initiati fuerunt. El Testamentum Domini* (s.V), en el mismo día de la resurrección, presenta a los apóstoles pidiendo al Señor *quonam canone, Ule (scil. qui Ecclesiae praest) debeat constituere et ordinare Ecclesiaim... quomodo sint misteria Ecclesiae tractanda* y Jesús responde explicándoles solamente al detalle las diversas partes de la liturgia. Esta tradición la recogió también San León.

b) San Clemente Papa, discípulo de los apóstoles (f+ 99), escribiendo a la comunidad de Corinto, alude a positivas prescripciones del Señor sobre el orden que debe seguirse en lías ofrendas:

“Cuneta ordine debemus faceré, quae nos Dominus statutis temporibus peragere iussit, oblationes scilicet et officia sacra perficci, neque temeré et inordinate fieri preecepit, sed statutis temporibus et horis. Ubi etiam et a quibus celebrari vult, ipse excelsísima suia volúntate definivit, ut religiose omnia secundum eius beiiplaciitum adimpleta, accepta essent voluntati eius.”

c) San Justino, después de describir todo el orden de la *sunaxis* eucarística, asegura que ésta fue celebrada el domingo, porque en ese día Nuestro Señor, *apostolis et discipulis vistis, ea docuit, quae vobis quoque considerando, tradidirnus*. Quiere decir que las partes principales de la *misai* se consideraban como obra de Cristo en el día de la resurrección. Concedemos gustosos que la afirmación es genérica; pero tanto Justino como el anónimo del *Testamentum Dornini* reflejan evidentemente una tradición muy extendida, antigua y de ningún modo inverosímil.

La Obra de los Apóstoles.

Pero si Nuestro Señor trazó ciertamente las líneas fundamentales del culto litúrgico cristiano, podemos creer razonablemente que respecto a muchos detalles particulares dejó gran libertad a la iniciativa de los apóstoles, a quienes había investido de su misma misión divina y les había dado las facultades necesarias. Estos, en efecto, del mismo modo que dieron normas de disciplina para los primeros fieles en el concilio de Jerusalén, así debieron también, en Jerusalén y en las iglesias que fundaban poco a poco, determinar las oportunas normas litúrgicas en lo que la sencillez del culto primitivo lo requería.

San Pablo, por ejemplo, escribiendo a los de Corinto, después de haberles expuesto todo cuanto había recibido del Señor en torno a la celebración de la *Coena dominica*, añade por sí mismo algunas advertencias, y termina diciendo que se reserva para lo sucesivo el darles él mismo, cuando esté presente, las oportunas disposiciones: *caetera autem cum venero, disponam*. Más tarde, en la misma carta, después de haber hablado de los carismas de profecía y de lenguas, y dado al mismo tiempo algunas normas para que no resultasen inútiles, concluye: *Omnia autem honeste et secundum ordinem* (κατά ταξίδια), *fiant*; es decir, según un orden determinado y establecido; deja suponer que existan ya reglas según las cuales se debía proceder en el servicio litúrgico. En otro lugar, el mismo apóstol da normas precisas sobre el orden y los fines de la plegaria en las reuniones litúrgicas, sobre la postura que deben adoptar en ellas los hombres y las mujeres, sobre las colectas que deben hacerse por los pobres en las *sinaxis dominicales*, sobre el mutuo beso de paz.

De la obra litúrgica de los demás apóstoles podemos decir poco. No obstante, de las narraciones de los Hechos se constata la existencia de un ritual simple, pero fijo y substancialmente completo, seguido uniformemente por los apóstoles y sus colaboradores en la

colación del bautismo, la confirmación, los órdenes sagrados. ¿Quién podrá dudar que no sea ello fruto de un acuerdo anterior?

No se deben pasar por alto ciertas antiguas y tenaces tradiciones que existían en algunas iglesias fundadas por los apóstoles, según las cuales la liturgia allá vigente **era un patrimonio recibido de los mismos apóstoles**. Así, por ejemplo, la liturgia de San Marcos para la iglesia de Alejandría, la de Santiago para la de Antioquía, la de San Pedro para la de Roma. San Ireneo, quien, por medio de San Policarpo, se une con la tradición efesina de San Juan Evangelista, aludiendo a la institución de la santísima Eucaristía, declara que la forma de la oblación del santo sacrificio la ha recibido la Iglesia de los apóstoles: *Et calicem simiiter... suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem: quam Ecclesia ab Apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo.*

Es un hecho muy frecuente que los Padres del siglo III y del IV, hablando de algún rito o ceremonia en particular, **afirman que es de origen o tradición apostólica**, Tertuliano, por ejemplo, enumera entre las tradiciones apostólicas:

- 1.º Las renuncias hechas por los catecúmenos.
- 2.º La triple inmersión con las respuestas a las interrogaciones sobre la fe.
- 3.º La ceremonia de la leche y la miel.
- 4.º La abstinencia del baño durante toda la octava del bautismo.
- 5.º El recibir la comunión no sólo por la tarde y de manos de todos los sacerdotes, sino también en las reuniones que se tenían antes de la aurora y solamente de manos del presidente.
- 6.º Las oblaciones anuales por los difuntos en el día aniversario de la muerte.
- 7.º La prohibición de ayunar y rezar de rodillas el domingo y durante el tiempo de Pascua de Pentecostés.
- 8.º El cuidado solícito para que no caiga en tierra ninguna partícula del pan y ninguna gota del vino eucarísticos.

El hacer la señal de la cruz al principio de toda acción. Nos faltan, naturalmente, datos para controlar estas afirmaciones, muy posteriores, y quizás los Padres querían con esta expresión remontarse de un modo genérico al período más antiguo de la Iglesia; pero todo esto demuestra evidentemente cómo se conservaban aún vivas en las diversas iglesias las memorias de la actividad litúrgica de los apóstoles.

Notemos además cómo en toda la antiguedad cristiana **no se encuentra indicio alguno** que haga referencia, como quieren los protestantes, a la intromisión de la comunidad en las cosas del culto. La fijación y la progresiva reglamentación de la liturgia se muestra siempre como una tarea exclusiva de los **apóstoles y de sus sucesores los obispos**.

La Obra de los Obispos y de los Concilios.

Los obispos, sucesores de los apóstoles en el gobierno de las iglesias, aparecen como moderadores del culto, cuyas disposiciones son veneradas y tenidas en máxima estima. Desde San Clemente Romano (+ 99), si bien en forma menos clara, aparece el obispo con una supremacía no sólo en cuestiones de autoridad, sino también en materia litúrgica. En las cartas de San Ignacio (+ 107), el obispo representa a Cristo; preside todos los actos del culto: *Separatim ab episcopo nemo quidquam faciat eorum quae ad ecclesiam spectant...*; toda función, para que sea válida, debe hacerse con su beneplácito: *quodcumque Ule probaverit, hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit ornne quod peragitm*; el altar del obispo es el centro de la

unidad religiosa de la diócesis: *unum altare sicut unus episcopus*. Todas las antiguas liturgias han llegado hasta nosotros con el nombre de ilustres obispos que las han instituido o reorganizado: Clemente, Santiago, Marcos, Addeo y Maris, Basilio, Crisóstomo, Ambrosio, Gelasio, Gregorio...

No vaya a creerse, sin embargo, que el poder de los obispos fuese del todo ilimitado. Era una tradición litúrgica que se transmitía fielmente y se custodiaba y veneraba por el clero y por el pueblo aun en los mínimos detalles; a ella debían atenerse estrechamente. He aquí cómo un canon del siglo IV reclama el respeto hacia las instituciones litúrgico-disciplinarias: *Fratres nostri episcopi in suis urbibus singula quaeque secundum mandata apostolorum patrum nostrorum disposuerunt... Posten nostri caveant ne illa im mutent*. Si alguna vez se descolgaba alguno con alguna novedad, aunque fuera sabia y oportuna, protestaban calurosamente los fieles.

Bastó que San Basilio, para quitar un pretexto a los semiarianos, cambiase la doxología acostumbrada a cantar en las iglesias, *Gloria Patri per Filium in Spiritum Sanctum*, por aquella otra, más clara y explícita, *Gloria Patri cum Filio una cum Sancto Spiritu*, para que, como él mismo cuenta, *quidam ex ne, qui aderant, crimen intenderunt, dicentes nos, non modo peregrinis ac novis uti vocibus, verum etiam inter se pugnantibus*. Trifilo, obispo de Zedra (Chipre), en una predicación sobre el milagro del paralítico, habiendo usado el término σκύμπιος en lugar del vocablo evangélico κραββατον, Espiridión, obispo de Thrimitus, le gritó indignado: “Te crees quizá mejor que Aquel que dijo κραββατον, pues te averguenzas de usar sus mismas palabras.” Y es conocido el incidente de San Agustín, que quiso hacer leer por turno el relato de la pasión según los cuatro Evangelios, mientras la costumbre litúrgica tradicional leía solamente el de San Mateo: *Factum est; non audierunt homines quod consueverant, et perturbati sunt tuvo que ceder*.

Por lo demás, otra limitación a las posibles arbitrariedades de los obispos en las cosas del culto provenía de su dependencia con respecto a la iglesia metropolitana patriarcal. La propagación del cristianismo en los pequeños centros de provincia había partido de las grandes metrópolis, Antioquía, Roma, Alejandría, Cesárea. Los misioneros que habían fundado en aquellas aldeas nuevas iglesias filiales implantaron también en ellas la **liturgia de la Iglesia madre con todos sus ritos particulares**, los cuales, con una mayor difusión, venían a consolidarse cada vez más y se mantenían vigorosos por las frecuentes relaciones que, a su vez, cada una de las diócesis de una provincia tenía con la metropolitana para la elección de los obispos o para los sínodos y concilios.

Fue precisamente en los sínodos y en los concilios donde los obispos usaron de una manera particular de su derecho para las reformas oportunas en el campo litúrgico, con el fin no sólo de mantenerlo libre de toda infiltración heterodoxa, sino, sobre todo, para reducir a la mayor uniformidad posible los usos litúrgicos de una provincia o de una nación, que quizá en el progreso de los tiempos **se fueron alejando demasiado de la liturgia tipo de la Iglesia principal**.

Recordaremos en los primeros siglos, entre los más importantes desde el punto de vista litúrgico, los sínodos asiáticos (finales del siglo II), sobre la cuestión de la Pascua; los concilios de Hipona (393), Cartago (407), Mileto (416), en los cuales se impuso una aprobación preventiva de los formularios litúrgicos y se eliminaron los sospechosos de error *contra fidem* o por otros motivos menos dignos; los sínodos de Vaison (442), Vannes (461), Agde (601), Gerona (563). Braga (563), Toledo (633), en los cuales se insiste fuertemente sobre la obligación de la unidad litúrgica en las Calias y en España, siguiendo las antiguas tradiciones *ut una quaeque provincia et*

psallendi et ministrandi parem consuetudinem teneat; y tratando de las iglesias menores con la metropolitana, ad celebrando divina officia, ordinem quem metropolitani tenent, provinciales eorum observare debeant.

Es preciso añadir, además, que aun algunas veces el poder civil, en la persona de los emperadores y del rey, no sólo intervino para apoyar la obra de los obispos y de los concilios, sino que hasta se creyó autorizado para dar leyes y disposiciones en materia litúrgica. Los emperadores Constantino, Teodosio, Justiniano, por citar algunos, y, sobre todo, los reyes carolingios se distinguieron en este particular. Fueron generalmente movidos de una recta intención, persuadidos como estaban de la antigua máxima romana, que el fus *sacrum* pertenecía al fus *publicum*, y que, por tanto, era un derecho del rey. Y llegaron a un convencimiento mayor después que la Iglesia, con un rito sagrado considerado como un sacramento, los coronara como reyes; por lo cual se consideraron como representantes de Dios, el cual reinaba sobre los pueblos a través de su persona consagrada. Por esto usurparon conscientemente más de una vez un poder que no tenían, introduciendo y sancionando costumbres o abusos litúrgicos. Como cuando el emperador Zenón concedió a Unnerico que los vándalos pudieran celebrar la liturgia en su propia lengua.

La Obra de los Papas.

A los obispos de Roma, como pastores de toda la Iglesia, se les reconoció desde el principio, junto con el primado de honor y de jurisdicción, **un derecho particular a intervenir autoritativamente en las cuestiones litúrgicas.**

El papa San Clemente (+ 99), a finales del siglo I escribió espontánea y autoritativamente a la comunidad cristiana de Corinto, insistiendo, en contra de las pretensiones de algunos fieles presuntuosos, en el orden y la sumisión de vida a los superiores jerárquicos aun en las cosas del culto. El papa Víctor (196-198), ante las discordias ocasionadas por la diversidad de los usos romanos y asiáticos en torno a la celebración de la Pascua y al ayuno que le precedía, insiste en que se celebren sínodos y se acepte el rito romano, amenazando con la excomunión a Polícrates de Efeso y a sus sufragáneos, que se oponían. Más tarde, en la gran lucha dogmática-litúrgica sobre el valor del bautismo conferido a los herejes, el papa Esteban sentenció, contra los actos del concilio de Cartago, convocado por San Cipriano, con la adhesión de Firmiliano, obispo de Cesárea, que se impusiera a los herejes solamente las manos: *Sí quis ergo a quacumque haeresi venerit ad vos nihil innovetur, nisi quod traditum, est, ut manas illi imponatur ad poenitentiam.*

Debe reconocerse, sin embargo, que el ejercicio regular del supremo y universal derecho litúrgico que les compete como papas se fue desenvolviendo y consolidándose poco a poco solamente en los siglos posteriores, y no sirvió jamás para suprimir justas y veneradas tradiciones, sino solamente para establecer la unidad de la fe mediante la unidad de la liturgia entre las diversas iglesias.

Con las iglesias de Occidente, sin embargo, los papas, si bien con suma discreción y prudencia, insistieron constantemente sobre la necesidad de conformarse en la práctica litúrgica a la Iglesia de Roma. Nótese que, sin embargo, **en esto los papas se hacían fuertes, precisamente aludiendo al derecho de metropolitano y de patriarca que les competía sobre todas las iglesias occidentales.**

He aquí por qué el papa Siricio (a.385), a una consulta de Himerio, obispo de Tarragona, sobre la oportunidad de algunos ritos litúrgicos en torno del bautismo que venían apareciendo en su diócesis, respondía insistiendo sobre el deber de conformarse estrechamente a la práctica de la

Iglesia romana: *Hactenus erratum in hac parte sufficiat; nunc praefatam regulam omnes teneant sacerdotes, qui nolunt ab Apostolicae petrae, super quam Christus universalem construxit Ecclesiam, soliditate divelli.* Esto mismo, y con parecida energía, inculcaba San León Magno (a. 447) a los obispos de Sicilia, también en la cuestión litúrgica del bautismo: *Quam in culpam nullo modo potuissetis incidere, si unde consecrationem honoris accipitis, inde, legem totius observantiae sumeretis; et beati Petri Apostoli sedes quae vobis sacerdotales mater est dignitatis, esset ecclesiasticae magistra rafionis.*

En el año 564, el papa Vigilio, requerido, mandó a Profuturo, obispo de Braga y metropolitano de Galicia, el ordinario de la misa romana, que se impuso años después (571) en un concilio nacional a todas las provincias lusitanas. En el 597 introdujo San Gregorio Magno en Inglaterra su reforma litúrgica, que después, especialmente por el papa Vitaliano y el obispo de Cantorbery (668), quería suplantar a la antigua liturgia celta, no sin algún choque y oposición. El mismo pontífice escribió a San Leandro, obispo de Sevilla, aprobando el rito de la única inmersión en el bautismo usada allí, para contraponerle a la herejía nestoriana; confirma las costumbres introducidas en las diócesis de Rávena; prescribió al obispo de Calahorra hacer a los neófitos en la frente dos señales de la cruz con el crisma; impugnó a Juan de Siracusa la oportunidad de sus innovaciones litúrgicas. A principios del siglo VIII, el papa Gregorio II (716) insistió a sus legados en Baviera, Martiniano y Jorge, para que la iglesia de Alemania del Sur adoptase los ritos romanos; y hacia la mitad de este mismo siglo, los carolingios, *reverendissimi Papae Adriani salutaribus exhortationibus parere nitentes*, abolieron casi de un golpe la liturgia galicana. Quedaba el rito litúrgico de España (mozárabe), y también éste, si bien con alguna dificultad, cedió finalmente (1078) a las insistencias de Gregorio VII. Así, en el transcurso del siglo XI, todo el Occidente, a excepción de la provincia milanesa, fue conquistado por la liturgia romana.

Las Costumbres.

El derecho litúrgico está también formado por las costumbres; en este campo encontraron ellas un medio de implantarse con particular amplitud y eficacia. La Iglesia reconoce todas las costumbres legítimas y amonesta al obispo que vigile sobre la aparición y desarrollo de las costumbres para que no degeneren en abusos.

Las costumbres pueden formarse al margen de las leyes litúrgicas para ampliarlas, esclarecerlas o afincarlas más eficazmente (*praeter o iuxta ius*), y es común sentencia de los liturgistas que pueden introducirse y mantenerse cuando están legítimamente prescritas. No hay razón alguna para negar a las costumbres en materia litúrgica la misma fuerza que se les atribuye en otras materias eclesiásticas.

Muy distinto es el caso cuando se trata de costumbres *Contra legem*; aquí los pareceres son distintos. Sin pretender entrar en discusiones jurídicas, que aquí estarían fuera de lugar, se puede sostener en la práctica que a dichas costumbres deben aplicarse las reglas que el Código de Derecho Canónico ha establecido para las costumbres en general, ya que no se puede pensar que las leyes litúrgicas tengan mayor valor que las imposiciones del mismo Código. Por eso, cuando las costumbres contrarias al derecho litúrgico han sido reprobadas con la autoridad legítima, no pueden ya sostenerse más, aunque sean inmemoriales (canon 5 y canon 27, 22); cuando, por el contrario, han sido aprobadas o, al menos, toleradas por la Santa Sede, deben sostenerse; cuando ni han sido reprobadas ni aprobadas o toleradas expresamente, entonces deben conservarse si son centenarias o inmemoriales. Estas, sin embargo, serán muy raras.

4. La Ciencia Litúrgica. El Simbolismo.

Fines, Métodos, Criterios.

La ciencia litúrgica es en su esencia una parte de la historia eclesiástica. Su esfera de competencia la constituyen todos los elementos que se hallan relacionados con el culto no sólo como actualmente se presentan en el cuadro ritual cristiano, sino principalmente como fueron ya en su origen, en su desarrollo histórico, sea en sí mismo, sea con relación a los demás y al ambiente en el que se formaron. El campo, por lo tanto, de la ciencia litúrgica es amplio y complicado. Para mayor claridad, diremos que abarca:

1.º **La liturgia sistemática fundamental**, que se ocupa de estudiar la noción del culto, su valor sobrenatural, sus relaciones con el dogma, el derecho que compete a la Iglesia de fijar y determinar las formas y de imponer su observancia. Desde este punto de vista, la ciencia litúrgica toca los campos más determinados de la filosofía de la religión, de la teología dogmática y pastoral, de la ascética, del Derecho canónico.

2.º **El estudio de los hechos litúrgicos**, es decir, de los ritos que constituyen el patrimonio litúrgico, lo mismo el presente como el pasado, transmitido a nosotros por toda clase de medios, lo mismo en los documentos oficiales de la Iglesia que en los escritos de otro género, como son los Hechos apócrifos de los apóstoles, las actas de los mártires, las vidas de los santos, las crónicas medievales, los monumentos arqueológicos y artísticos. A ella le compete indagar el origen de tales ritos, su autenticidad, su conexión recíproca; examinar las eventuales derivaciones o afinidades con otras liturgias, analizar su contenido, **aclarar su significado primitivo y el posterior**.

3.º **El inventario y la edición de los antiguos libros y formularios litúrgicos**. Es éste uno de los menesteres más delicados y complejos de la ciencia litúrgica, porque requiere un conjunto de cualidades no comunes, tomando parte la arqueología, la paleografía, la historia, la filología, la lingüística comparada. De muchos textos litúrgicos se conocen de una manera cierta el autor, la fecha, el lugar de origen, y son los más preciosos, porque proporcionan un material seguro para la elaboración científica. Otros, sin embargo, y son los más numerosos, adolecen de estado civil, y es preciso buscar su paternidad, su origen, la época de su composición, las posibles interdependencias. A este propósito es preciso reconocer los méritos de una pléyade de liturgistas de todas las nacionalidades, los cuales, revisando el inmenso material manuscrito existente en las principales bibliotecas de Europa, han descubierto y publicado con impecable crítica muchos antiguos códices litúrgicos, y otras veces han mejorado las ediciones ya hechas.

4.º **La clasificación de los textos**. El texto litúrgico, y en general cualquier hecho ritual, es tanto más utilizable como elemento de síntesis cuanto con más exactitud se halla clasificado. La liturgia, como veremos, abarca grandes unidades, con tipos y subtipos, con caracteres comunes y particulares, que se reflejan en los textos, en las perícopas, en las formas, en los ritos. Determinar si pertenecen a uno o a otro tipo, precisar sus derivaciones desde el punto de vista cronológico o sus influencias, indagar su común origen de un tipo primordial, es labor, muchas veces difícil de la ciencia litúrgica.

5.º **El examen comparativo de las diversas liturgias orientales y occidentales** para ver lo que tienen de común y lo que los diferencia; examinar las relaciones eventuales entre ellas o con otras liturgias de confesiones separadas y también de cultos no cristianos; deducir, en cuanto sea posible, las leyes que regulan la evolución litúrgica.

6.º El estudio de las leyes de la evolución litúrgica.

Es ciertamente prematuro pretender hablar de leyes mientras permanecen **todavía en la historia litúrgica, hasta en la latina, tantos puntos oscuros**: se puede, sin embargo, enunciar algunos principios generales, como los siguientes:

a) Los ritos sufren el influjo del ambiente en el cual han nacido. El judaísmo y el mundo greco-romano, en los orígenes, y más tarde la civilización bizantina y las corrientes de los bárbaros han dejado rasgos auténticos en la liturgia de los primeros siglos y en la de los siglos sucesivos. Basta aludir a los numerosos elementos venidos de la liturgia de la sinagoga y a la distinta impronta estilística de los formularios, que son una expresión de la austera concisión del pensamiento romano o de la sonora prolijidad de los teólogos orientales.

b) La analogía externa entre dos ritos de diversas religiones no significa por sí misma, salvo pruebas ulteriores, una relación histórica del uno y del otro. Es éste un principio de frecuente aplicación en el estudio de los orígenes eucarísticos y bautismales.

c) La liturgia es conservadora. Ciertos ritos, ciertas fórmulas, persisten a través de los tiempos, a pesar de que, por haber cesado el motivo que las ha creado, se hayan convertido en restos de un pasado lejano. La disciplina del catecumenado, por ejemplo, ha desaparecido desde hace siglos, pero llena, sin embargo, gran parte de la liturgia de Cuaresma y de Pascua.

d) La liturgia es un organismo vivo de la vida misma de la Iglesia. Por esto, quedando firme la integridad de su enseñanza y el beneplácito de la Santa Sede, crece y se desarrolla, adaptándose y conformándose a las exigencias y circunstancias que tienen lugar en el curso de los siglos.

e) En los ritos, por regla general, se va del sencillo al complicado, del esencial al accesorio. El ritual del bautismo, como era en la época apostólica y como fue después, es una prueba perentoria de esto. Pero todo desarrollo tiene un límite. Cuando ha llegado a un grado excesivo, exuberante, la Iglesia, por un motivo o por otro, **reacciona y vuelve en lo posible a la sencillez primitiva**. He aquí el principio de las grandes reformas litúrgicas y, bajo cierto aspecto, del actual “movimiento litúrgico”: *revertimini ad fontes*.

f) Los tiempos litúrgicos más solemnes han conservado generalmente más que los otros los ritos y las fórmulas primitivas, poniéndose así en guardia contra las adiciones o modificaciones posteriores. La liturgia de la Semana Santa y, en parte, el tiempo de Pascua, todavía rezuman substancialmente **un antiguo estado litúrgico** que la Iglesia siempre ha respetado.

g) Un texto es tanto más antiguo cuanto se presenta con menos simetría y despojado de elementos doctrinales. Las fórmulas primitivas, en general, son demasiado simples y sin ningún carácter retórico teológico. Véanse, por ejemplo, las plegarias de la *Didaché* y la Anáfora de San Hipólito.

h) Los elementos litúrgicos más recientes, y por lo mismo más vivos, tienden a suplantar o abreviar a los más antiguos. Así, por ejemplo, sucede en las lecturas de la misa, en las fórmulas de los prefacios, en el rito del ofertorio, que eliminó la antigua gran plegaria intercesoria.

i) La liturgia es, por su naturaleza, eminentemente latréutica; por esto el culto de latría, dirigido a Dios, Creador y Señor del universo, debe prevalecer sobre el culto de dulía. *** En otros términos, el ciclo litúrgico santoral ya subordinado al de tiempo y al feria.

k) Los numerosos y diferentes ritos litúrgicos, si bien expresados en diversas formas, constituyen un conjunto unitario y orgánico, cuyas partes, coordinadas entre sí, convergen hacia el sacrificio, del que toman toda la razón de su vida y su eficacia.

l) La salmodia davídica y la lectura de los libros santos como están dispuestas, en

estructuras y sistemas diversos, constituyen un elemento fundamental de la plegaria litúrgica.

m) En el campo litúrgico-musical, cuando las partes del canto que pertenecen al género simple (*silábico*) se hallan revestidas de una melodía sobria y fácil, deben considerarse en general como antiguas. Sin embargo, las que pertenecen al género adornado (*melismático*), cuanto más ricas sean, tanto menos antiguas deben considerarse. Este principio tiene una aplicación clara en los repertorios ambrosiano y gregoriano.

De cuanto se ha dicho puede deducirse fácilmente qué estudio tan amplio y profundo se necesita para conseguir la suprema finalidad de la ciencia litúrgica, para poder trazar un cuadro, completo y seguro en lo posible, del desarrollo de la liturgia cristiana a través de los siglos.

Los Alegoristas Medievales.

Los criterios científicos en los que hoy día quiere inspirarse el tratado de la liturgia **no** se han seguido siempre en los siglos pasados. La Edad Media, que había conseguido el conocimiento histórico del origen de muchos ritos utilizando un método que encontró sus precedentes en los primeros tiempos de la Iglesia, no se contentó con interpretar alegóricamente los libros santos, sino que estudió también la liturgia a la luz del **simbolismo y de la interpretación místico-alegórica**. Quizá en esto los occidentales fueron influidos por el **Oriente**, donde los sistemas de mística litúrgica se habían difundido desde principios del siglo VI con los escritos del Pseudo-Dionisio, y después, del patriarca Sofronio de Jerusalén (+ 638) y de San Máximo Confesor (+ 662).

Entendemos por “**misticismo litúrgico**” una interpretación simbólica o alegórica, extraña a la institución, que se da arbitrariamente a un objeto o a un rito en orden a la edificación de los fieles.

La búsqueda de estos significados místicos, no muy raros en las obras de los Santos Padres, fue objeto de un estudio sistemático por la mayor parte de los liturgistas medievales, que lo extremaron muchas veces de modo inverosímil, atribuyendo a las cosas aun más insignificantes un simbolismo que a nosotros los modernos nos parece absurdo y extravagante, pero que era algo muy natural a los hombres del Medievo, los cuales en cualquier cosa entreveían un pensamiento divino y para quienes la ciencia consistía no tanto en el estudio de las cosas por sí mismas cuanto en la penetración de las enseñanzas que para nosotros había puesto Dios en ellas.

Fue Amalarlo de Tréveris (+ 850) quien inauguró en Occidente el sistema simbólico-alegórico. Para él, toda acción de la misa recuerda un hecho del pasado, simboliza una esperanza del porvenir, encierra misteriosas relaciones con la vida y la pasión de Cristo. A pesar de las oposiciones de Floro, su método hizo escuela.

Partiendo después del hecho de que la misa es la renovación del sacrificio de la cruz, los místicos medievales han visto otras tantas alusiones a los episodios de la pasión y muerte de Nuestro Señor. Así, para Rupert de Deutz los cantos graves del ofertorio son los gemidos que dio Jesús en el huerto; el *Sanctus* significa el canto triunfal con que fue acogido en Jerusalén; el silencio cuando se comienza el canon recuerda el comienzo de la agonía dolorosa en la cruz. El sacerdote, observa el *Micrologo*, tiene durante esta parte de la misa los brazos extendidos para rememorar al Redentor crucificado; las cinco plegarias del canon con la terminación *per Christum. Dominum* significan las cinco llagas del Señor. Las palabras *Nobis queque*, pronunciadas en alta voz, recuerdan la confesión del buen ladrón. Las tres partes del *Pater noster* (introducción, oración, simbolismo), los tres días pasados en el sepulcro, y las sardas mujeres que fueron con Jesucristo se hallan figuradas por los ministros que llevan la patena. El *Pax*

Domini es el saludo de Jesucristo resucitado a los apóstoles, y el *Agnus Dei* recuerda su ascensión al cielo. Las colectas finales son símbolos de la intercesión que Jesús presenta por nosotros al Padre celestial.

Hemos notado, sin embargo, cómo el método alegórico, aun cuando estaba en su máximo esplendor, encontró hombres positivos que se opusieron abiertamente o se esforzaron para contenerlo en unos límites discretos. El primero de ellos fue el diácono Floro de Lyón, que denunció en el año 835, en el sínodo de Thionville, los abusos de] simbolismo de Amalario.

Tampoco debe olvidarse, por otra parte, que los alegoristas medievales supieron escribir bellas páginas, en las que recogieron felizmente el significado místico de las cosas litúrgicas, significado propio y desarrollado con sobriedad, eficacia y profundo sentido cristiano. La Iglesia ha rendido homenaje a su piedad, resaltando muchos de sus sentimientos y poniéndolos por medio de fórmulas litúrgicas en boca de sus sacerdotes. Bajo este aspecto son muy interesantes las amonestaciones que dirige el obispo a los ordenados al entregarles las insignias propias de su grado y las breves fórmulas de plegaria que sugieren el misal y el pontifical a los sacerdotes y a los obispos en el momento de vestir los ornamentos litúrgicos.

El Simbolismo Sacramental.

Los primeros y más importantes ritos simbólicos, los de los sacramentos, provienen de Jesús y de los apóstoles. Jesús, siguiendo las tradiciones litúrgicas de la ley mosaica y las necesidades instintivas de la naturaleza humana, quiso vincular la comunicación interior de su gracia humana a signos sensibles, que vinieron a ser, a la vez, sus símbolos reales y eficaces.

El agua, que en el bautismo lava totalmente el cuerpo del neófito, debía designar en la mente de Jesús la limpieza completa del alma, de la culpa y su renacimiento espiritual. El símbolo no era ciertamente nuevo. Es conocido cómo las abluciones paganas y judías tenían un significado análogo y un fin semejante. Con todo esto, Jesús quiso retener aquel símbolo tan expresivo imprimiéndole la impronta de un carácter netamente cristiano. Más tarde hará resaltar San Pablo esta íntima originalidad del bautismo cristiano señalando en el rito litúrgico de la inmersión y de la emersión el símbolo de la muerte y de la resurrección de Jesús, en correspondencia con la renovación interior del hombre, regenerado del pecado a la gracia.

En la Eucaristía se puede decir que existe un simbolismo todavía más profundo. El pan y el vino fueron designados por Cristo no solamente como símbolo eficaz de un ejemplo espiritual interior, como en el bautismo; son además un símbolo que contiene realmente lo que simbolizan, es decir, el cuerpo y su sangre, sacrificados sobre la cruz. *Ego sum panis vivus qui de cælo descendit...* Caro enzm mea *oere est cibus, et sanguis meus veré est potus.* También aquí profundizó San Pablo admirablemente en el simbolismo de la Eucaristía, mostrando en el **pan, que es el cuerpo del Señor, el símbolo de la unidad de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo: Quoniam unus panis, unum corpus multimus, omnes qui de uno pane participamus.** La Eucaristía por lo tanto, **el símbolo de la unión entre los fieles y de los fieles con Jesucristo.** En este mismo símbolo se inspiraba más tarde la Iglesia romana cuando el papa mandaba el sagrado *fermentum*, es decir, el pan eucarístico por él consagrado, a los sacerdotes de los títulos y de Roma ausentes eventualmente de su misa, como expresión del vínculo de unión que los unía a él.

Otro rito simbólico, común en la Iglesia primitiva a tres sacramentos, la confirmación, el orden y la penitencia, **es la imposición de las manos.** No es un símbolo específicamente cristiano, porque se encuentra no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en el ritual pagano, para expresar la transmisión de una virtud superior. Los apóstoles, que muchas veces habían visto a

Nuestro Señor imponer las manos para bendecir y curar a los enfermos, lo adoptaron como signo esencial de la comunicación de los poderes sacerdotales y de la transmisión del Espíritu Santo y el perdón de los pecados.

Además, sobre el concepto de la Iglesia Cuerpo místico de Cristo, San Pablo fundó el simbolismo del matrimonio cristiano, viva imagen de la unión misteriosa entre Cristo y su Iglesia. Como en el matrimonio el hombre *caput est mulieres*, así Cristo *caput est Ecclesiae*. La mujer debe estar sujeta al marido, como la Iglesia lo está a Cristo. A su vez, el marido debe amar y nutrir a su esposa, como Cristo ha amado a su Iglesia y se ha sacrificado por ella. La unión de los dos esposos debe ser tan estrecha, que forme un solo cuerpo: *erunt dūo in carne una*; ésta es, concluye el Apóstol, la unión entre Cristo y la Iglesia: *sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia*.

Los Principales Símbolos Litúrgicos.

Ateniéndose a este espíritu del Salvador y a la tradición apostólica, la Iglesia, al disponer y precisar las formas del culto cristiano, no pierde jamás de vista las preocupaciones simbólicas, por medio de las cuales, como se expresa en una sublime frase litúrgica, **el pueblo es conducido fácilmente al conocimiento y al amor de las cosas celestiales**: *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibvum amorem rapiamur*. Con esta intención, la Iglesia ha establecido para los fieles determinados gestos corporales que deben ejecutarse en los actos del culto (*gesti symbolici*), ha escogido elementos particulares como materia en el uso litúrgico y ha querido poner en muchos de sus ritos ceremonias que están evidentemente inspiradas en un claro simbolismo.

a) Los gestos simbólicos.

Entre los gestos litúrgicos mencionaremos los más importantes por su original simbolismo:

a) La plegaria con las manos extendidas, propia especialmente de las asambleas litúrgicas primitivas y todavía en vigor en los pueblos septentrionales, viva expresión de la tendencia del alma hacia Dios.

b) La plegaria de pie, impuesta por la Iglesia antigua durante el tiempo pascual. La posición erguida de todo el cuerpo simboliza claramente el misterio de la pasión y resurrección de Jesucristo.

c) La plegaria con dirección hacia el oriente, para significar que así como del oriente nos viene la luz del día, así también viene y vendrá Cristo, el Sol de justicia.

d) Los golpes de pecho, símbolo de la contrición del corazón.

e) La señal de la cruz, símbolo de la redención conseguida por la sangre de Jesucristo. Es un gesto netamente cristiano. Hecho por el fiel sobre sí mismo, tiene el valor de un homenaje de adoración a la virtud divina de la cruz; hecho por el sacerdote sobre las personas y las cosas, es símbolo de la virtud sobrenatural que se transmite sobre ellos en virtud de los méritos del sacrificio del hombre-Dios.

f) Las insuflaciones usadas en el bautismo y la inhalación que se lleva a cabo durante la consagración de los óleos y en la bendición de las fuentes. El soplo en el bautismo simboliza la huida del demonio del alma, y el alentar sobre el agua y sobre el crisma significa la comunicación de la virtud santificadora a estos elementos hecha por el ministro sagrado.

g) La palmada que da el obispo en la confirmación es símbolo de la libertad concedida por Cristo al confirmado, o bien, según otros, de aquella vigilancia espiritual por la cual el buen soldado de Cristo debe estar en guardia contra sus enemigos.

h) La insalivación que se hacía a los catecúmenos en el escrutinio. Un sacerdote, mojando el dedo con saliva, tocaba sus labios y sus oídos para significar que debían estar abiertos en adelante a las alabanzas y a la voz de Cristo.

b) Los elementos simbólicos.

Un simbolismo no menos expresivo encierran los elementos que la Iglesia emplea más comúnmente en su liturgia. He aquí los principales:

a) Las luces. En toda religión y en todo tiempo se consideró la luz como un distintivo de honor hacia la divinidad o el personaje al que se le encendía. La luz, en efecto, observa Desloge, es como una representación de la gloria celestial y el reflejo del esplendor de Dios, mientras que las tinieblas oscurecen la habitación de los espíritus malvados. La Iglesia, por lo tanto, utilizó la luz desde los tiempos apostólicos para iluminar esplendorosamente el lugar de la sinaxis, y aun hoy día exige que esté delante del Santísimo Sacramento: *lampados coram eo piates vel saltem una, die noctuque Colluceant*, y que se enciendan algunas luces más en diversos Jueves de la iglesia. En señal de honor, el papa viene precedido de siete ceroferarios en la celebración pontifical de la misa. Por el mismo motivo, el obispo y el celebrante en las funciones solemnes van acompañados de dos acólitos con candelas encendidas. Las luces son símbolo de alegría. San Jerónimo defiende, contra el hereje Vigilando, la costumbre de las iglesias, del Oriente de cantar el evangelio en medio de luces: *Non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum*. Por el contrario, la Iglesia no sabe expresar mejor su propia tristeza que con la extinción de la luz. Se apagan las luces en el triduo de la Semana Santa en la muerte del Salvador, en la reconciliación de los penitentes, el Jueves Santo, se presentan éstos al obispo con los pies desnudos y con una candela apagada; en el acto solemne de fulminar la excomunión mayor, el obispo y los doce sacerdotes que lo rodean lanzan a tierra las candelas encendidas que tienen en la mano.

b) El agua. La naturaleza de este elemento indica en seguida su significado simbólico. Como el agua sirve para lavar el cuerpo, así, debidamente santificada, es apta para purificar las almas. La Iglesia lo atestigua en la bendición del agua bautismal el Sábado Santo: *Tu has simplices aquas tuo ore benedicito: ut praeter naturalem emundationem, quam lavandis possunt adhibere c&rporibus, sint etiam purificari&is mentibus efficaces*. Este simbolismo se encuentra también en las más importantes bendiciones del ritual y del pontifical, en los cuales la ceremonia de la aspersión del agua bendita, que abre o cierra el rito, se halla casi siempre acompañada del versículo *Asperges me hyssopo et mundabor; lavabis me et super nivem dealbabor*.

c) El incienso. Todas las religiones lo han usado en las ceremonias del culto como símbolo de honores divinos dirigidos a sus dioses. La Iglesia también, aunque mucho más tarde, admitió el uso del incienso en la liturgia como testimonio de homenaje a la majestad suprema de Dios. Se dice, en efecto, en la fórmula de bendición: *Ab tilo benedicaris in cuius honorem cremaberis*. En el perfumado humo del incienso que se eleva al cielo, la Iglesia ve con el salmista un símbolo de la plegaria *Dirigatur, Domine, oratio mea sicut incensum in conspectu tuo*, y San Juan describe en el Apocalipsis la escena de los veinticuatro ancianos que tenían en la mano una cítara y *phialas áureas plenas odoramentorum, quae sunt orationes sanctorum*. El incienso es todavía en el uso litúrgico una señal de honor hacia las cosas y personas sagradas. Se inciensa la mesa de altar,, que es símbolo de Cristo y contiene las reliquias de los mártires, sobre las cuales se ofrecerá el sacrificio; se inciensa la oblata, que pronto se convertirá en el cuerpo y sangre de Jesucristo, así como a los ministros sagrados, sus representantes, en el ejercicio de sus funciones. Por un motivo semejante de honor hacia el cortejo sagrado, está prescrito que en las

procesiones vaya un turiferario delante de todos con el incensario que humea.

d) El aceite. Las diversas prerrogativas que posee en el orden natural este precioso producto de la creación han sugerido a la Iglesia su uso litúrgico, con múltiples significados simbólicos. Puede decirse en general que las funciones del aceite consagrado se hallan comúnmente expresadas en los textos litúrgicos como símbolo de fortaleza espiritual y, sobre todo, de efusión abundante de los dones de Dios. A un efecto de vigorización espiritual se alude en el exorcismo recitado por el obispo antes de consagrarlo: *Ut possit effici unctio spiritualis ad corroborandum templum Dei vivi, ut in eo possit Spiritus Sanctus habitare.* A la efusión de la gracia celestial, simbolizada por el aceite, se alude repetidas veces en las fórmulas de consagración del crisma, en los diversos ritos consagratorios que contiene el pontifical y especialmente en el de la consagración de los obispos. La plegaria que acompaña a la unción del crisma hecha sobre la cabeza del elegido muestra claramente que la unción de la cabeza es figura de la unción de todo el cuerpo, y es símbolo de la efusión copiosa de los dones de Dios en el alma del nuevo consagrado.

Debemos también añadir que algunas veces la unción litúrgica equivale a un exorcismo. La *unguentatio* (aceite mezclado con bálsamo = crisma) la usaban los romanos en las imágenes y las cosas para liberarlas de influencias nocivas. Este es precisamente el significado de las unciones en el bautismo, en la dedicación de las iglesias y en la unción a que se sometían ciertas imágenes; por ejemplo, la *Acheropita*, conservada en el *sancta sanctorum* lateranense.

Resumiendo podemos decir que en el lenguaje litúrgico las luces son símbolo de alegría, el agua, de purificación; el incienso, de adoración; el óleo, de efusión espiritual; la ceniza, de penitencia.

c) Las ceremonias simbólicas.

Tampoco faltan en el patrimonio litúrgico cristiano las ceremonias que encuentran su razón de ser solamente en una significación simbólica original. Recordemos algunas de las más características:

a) La bebida de la leche y de la miel, que desde el siglo II hasta todo el siglo VI se acostumbró a dar a los neófitos inmediatamente después del bautismo. Así como en la infancia natural la miel y la leche son los primeros alimentos que se dan al niño, del mismo modo la Iglesia daba a sus nuevos hijos en la infancia espiritual miel, símbolo de la suavidad del Evangelio, y leche, símbolo de la inocencia de la vida.

b) El vestido blanco del bautismo que vestían los neófitos durante toda la octava de la Pascua. Era un elocuente símbolo de la renovación interior del hombre, *el hombre nuevo* de San Pablo, y también de un modo especial de la gracia, que borra el pecado del alma y le da el níveo esplendor de la inocencia. “Estos niños que veis revestidos con esta vestidura blanca — decía San Agustín — están purificados interiormente, porque el resplandor de su vestidura no es otra cosa que la imagen del resplandor de su alma.”

c) La cruz decusada alfabética en el rito de la consagración de una iglesia. Según una genial hipótesis de De Rossi, esta singular ceremonia es una simbólica derivación de las costumbres de los agrimensores romanos, los cuales, para medir una determinada superficie, trazaban sobre ella dos líneas en forma de cruz en la dirección de los puntos cardinales, señalando sus extremidades con las letras del alfabeto. Una cosa semejante hace también el obispo en la consagración de las iglesias. Con la punta del báculo traza las letras del alfabeto griego y latino sobre un ligero estrato de ceniza dispuesto en forma de cruz en dos amplias líneas

diagonales (*crux decussata*), que van de una extremidad a otra de la iglesia. Este rito quiere, por lo tanto, significar una simbólica toma de posesión que hace la Iglesia del lugar santo, y, como observa Duchesne, el alfabeto trazado en forma de cruz sobre el pavimento de la iglesia equivale a la impresión de un gran *signum Christi* (X) sobre el terreno que va a ser consagrado para el culto cristiano.

d) La mística de los números. Por ejemplo: el tres, símbolo de la Trinidad, que se emplea frecuentemente en el esquema ternario de muchas fórmulas y ceremonias; el ocho, símbolo de la resurrección de Cristo, que tuvo lugar el día octavo, y que explica la forma octogonal de los baptisterios, en los cuales el ser humano resucita para la vida divina.

Concluyendo: el simbolismo tiene una función real e importante en la liturgia, y es preciso tenerlo en cuenta para explicar no pocos ritos y para dar razón de ciertos textos litúrgicos y de algunos elementos aparentemente extraños. Sin embargo, no se deberán pasar por alto las fantásticas construcciones alegóricas de los místicos medievales si se quiere comprender una gran parte de las ficciones artísticas de aquella época, que bajo muchos aspectos se hallan expresadas a través de un complicado y refinado simbolismo.

Del uso del Simbolismo Místico.

Como fin práctico, creemos útil añadir algunas reglas sencillas para reconocer el sentido simbólico de las acciones y cosas litúrgicas y utilizarlas rectamente.

1.º La investigación del simbolismo de regla ordinaria debe estar subordinada a la del sentido histórico y literal, es decir, a la razón histórica que ha dado origen a una determinada ceremonia, haciéndola objeto de un detallado estudio científico. Sobre la base de una seria investigación positiva, será tanto más fácil, sobre todo en la enseñanza al pueblo, encontrar aquellos oportunos significados místicos que sirven para nutrir y fomentar su piedad.

2.º Al contrario, cuando un rito muestra claramente, ya desde su institución, una exclusiva razón simbólica, no se debe buscar a toda costa una causa natural. Esto, sin embargo, sucede más raramente, y se puede deducir con facilidad del mismo rito o de las fórmulas y ceremonias que la acompañan.

3.º La Iglesia no prohíbe que en las instrucciones al pueblo se fomente la piedad de los fieles con aplicaciones simbólico-alegóricas de los ritos litúrgicos. Adviértase, sin embargo, que el símbolo ha de ser proporcionado a la cosa simbolizada y tener una fundada analogía con ella que no sea demasiado lejana, o ridícula, o contraria de alguna manera el sentido histórico de la ceremonia. “¿Quién no ve, por ejemplo — observa Veneroni —, qué despropósito cometería quien, queriendo exponer en sentido alegórico el lavatorio de las manos que hace el sacerdote antes y durante la misa, dijera que tiene relación con el hecho de Pilatos cuando se lavó las manos antes de condenar a Jesucristo?” El sacerdote, entonces, representaría en la misa a Pilatos en vez de a Cristo. Este sentido, por lo tanto, que puede servir quizás para piadosa meditación a los fieles, debe exponerse con parsimonia y con criterio. El uso, por tanto, de los sentidos místicos en la explicación de la liturgia al pueblo, aun en aquellos ritos que no fueron propiamente instituidos por razones simbólicas, no es inútil o reprobable, como quieren los protestantes, sino muy ventajoso a los fieles, quienes de ordinario no entienden los textos litúrgicos. Hágase, sin embargo, un uso discreto y sabio, relacionado en los casos ordinarios con el sentido histórico y literal.

5. La Literatura Litúrgica.

Tiene la liturgia, como todas las ciencias, una literatura propia, que es preciso conocer, al menos sumariamente, antes de emprender su estudio.

Dedicamos por eso el presente capítulo a dar una rápida reseña de los principales escritores que desde el siglo I hasta nuestros días han tratado con alguna amplitud las disciplinas litúrgicas, sea indirectamente, *data occasione*, sea ex profeso y en una forma más o menos científica. Dividimos este tratado en seis períodos distintos:

1. Período patrístico. 2.º Renacimiento carolingio. 3.º Alegorismo medieval. 4.º El despertar de los estudios litúrgicos. 5.º Los grandes liturgistas. 6.º Los tiempos modernos.

El Período Patrístico.

Observaremos inmediatamente cómo la liturgia no sistemáticamente con rigor alguno de método antes del siglo IX, en tiempo de la famosa escuela carolingia. No obstante, los Padres y los escritores eclesiásticos de los primeros siglos, si exceptuamos algún tratado sobre la cuestión de la Pascua, que fue objeto, en el siglo II, de fuertes controversias, aluden frecuentemente a ritos y particularidades litúrgicas, pero de ordinario en términos poco precisos, sin hacer un examen metódico y razonado de los mismos.

Ocupa un primado de honor y de origen la *Doctrina de los doce apóstoles* una pequeña obra didáctica de finales del siglo I, que contiene (c. 7-9-14) preciosos informes sobre el bautismo, la Eucaristía y la sinaxis dominical. Sobre el orden y el ritual de esta última en Roma a mediados del siglo II tenemos una sucinta descripción, pero completa, en la primera apología dirigida a los emperadores Antonino Pío y Lucio Vero por San Justino Mártir (+ 165). Encuéntrense otros importantísimos elementos acerca de la misa romana con fórmulas preciosas, entre ellas la anáfora más antigua, en uso al principio del siglo III, en la *Afiosiolicae traditio*, del sacerdote y antipapa romano San Hipólito, muerto mártir en el 235. Abundantes y diversas referencias litúrgicas, especialmente acerca del bautismo, de la penitencia y de la oración, contienen los escritos de Tertuliano (+ 245) y de San Cipriano (+ 258).

Sobre los usos litúrgicos en vigor en el siglo IV, en Milán encontramos preciosas noticias en las obras de San Ambrosio (+ 397); son dignas de mención las conferencias que él daba a los neófitos, recogidas en el opúsculo *De mysteriis*, del cual poseemos una amplificación en los seis libros *De sacramentis* importantes para la historia del canon romano, atribuidos antes a Nicetas de Remesiana (+ 414), pero ya hoy reivindicados definitivamente al gran obispo de Milán. San Agustín (+ 430), aparte de las numerosas e interesantes noticias litúrgicas esparcidas en sus obras, trató expresamente algunas cuestiones sobre la misa, el bautismo, el culto a los mártires, sobre las fiestas cristianas, en los escritos *Sermones ad catechumenos*, " *De catechizandis rudibus*, *De cura mortuorum*, *De symbolo ad catechumenos*, *Epistulae ad lanuarium*. El *De institutis coenobiorum* y las *Collationes*, de Juan Casiano (+ 435), son fuentes de primer orden para la historia del oficio monástico en Oriente y en Occidente.

Para el conocimiento de los ritos litúrgicos orientales en el siglo IV nos proporcionan abundantes materiales: Eusebio, obispo de Cesárea (+ 340), el "Herodoto cristiano," en los diez libros de su *Historia eclesiástica*. San Efrén Siró (+ 373), el primer gran himno grafo cristiano; San Basilio Magno (+ 379), San Juan Crisóstomo (+ 407) y las primeras reglas monásticas; San Cirilo de Jerusalén (+ 386), en sus cinco *Catequesis mistagógicas*, dadas a los neófitos en la

octava de la Pascua, desarrolló en forma concisa y eficaz la forma del bautismo, confirmación, Eucaristía (misa y comunión). Importante para la historia del oficio del año litúrgico en Jerusalén es la *Peregrinatio ad loca sancta*, escrita por la monja esencia Eteria hacia el año 416-18. Son también de gran interés litúrgico algunas colecciones canónicas seudo apostólicas, escritas entre los siglos III y V, pero con materiales en gran parte más antiguos. Recordaremos entre las más principales: *a*) la *Didascalia de los apóstoles*, colección anónima de preceptos morales, disciplinares y litúrgicos, compuesta por un obispo en Siria en la primera mitad del siglo III; *b*) la *Constitución apostólica*, reminiscencia, en parte, de la obra anterior y de la *Didaché*, pero más rica (libro octavo) en elementos litúrgicos (ritos y fórmulas, compilados en la región de Antioquía alrededor del año 380 bajo el seudónimo del *Papa Clemente*, de donde nace el apelativo que se les ha dado muchas veces a estos escritos de *clementinas*; *c*) el llamado *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, descubierto en siríaco en el año 1899 por monseñor Rahmani, es una ampliación de los anteriores; *d*) los *Canones Hippolyti*, que contienen los ritos y las fórmulas para las ordenaciones e importantes normas sobre los catecúmenos, el bautismo, la Pascua, etc. Con relación a la misa, no podemos olvidar el *Eucologio*, de Serapión de Thmuis (+ 362), con su importantísima anáfora y la otra anáfora eucarística fragmentaria del papiro de Crum. De una época algo posterior son las homilías de Narsai sobre la liturgia de las iglesias siro — caldaicas, y de finales del siglo V las llamadas *De ecclesiastica Hierarchia*, una especie de tratado de liturgia mística y simbólica, cuyo autor se hace pasar por Dionisio, el convertido por San Pablo en el areópago de Atenas.

En el siglo V comienzan a despuntar las primeras tentativas de codificación litúrgica. Musaeus, sacerdote de Marsella (c. 458), compiló, según nos refiere Genadio una colección de diversas fórmulas para la misa. También un cierto Voconio parece que hizo algo semejante en África. Una serie de oraciones latinas sobre el misterio de la encarnación, conocidas con el nombre de Rotollo de Rávena, se atribuyeron a San Pedro Crisólogo (c. 450). En esta época la diferenciación litúrgica, que venía elaborándose desde hace algún tiempo en Occidente y que la encontramos antes comenzada, si bien en confuso, en la famosa carta del papa Inocencio I (+ 417) a Decencio, obispo de Gubbio, se desarrolla netamente con rito y fórmulas cada vez más precisas y definitivas.

La Iglesia romana se halla representada por los tres sacramentarios leoniano, gelasiano y gregoriano, llamados así por los nombres de los papas a quienes son atribuidos, aunque sea difícil, en el estado en que nos han llegado, distinguir las partes auténticas de las adiciones posteriores. También la *Regula monasteriorum* compuesta por San Benito en el año 526, se puede considerar como un eco de las tradiciones litúrgicas de Roma en los capítulos que se refieren a la ordenación del oficio divino. El rito seguido por las iglesias de la alta Italia y de las Galias, llamado por esto galicano, se encuentra minuciosamente descrito e ilustrado en dos cartas atribuidas falsamente a San Germán de París (+ 576), pero que son del último cuarto del siglo VII.

De la liturgia propia de las iglesias españolas (mozárabe) tenemos noticias por los libros *De ecclesiasticis officiis*, de San Isidoro de Sevilla (+ 636), el primer sabio de la enciclopedia litúrgica, y en un leccionario que estaba en uso en la iglesia de Toledo, editado por Morin. El *Libellus orationum*, publicado por Tomas-Bianchini, así como él *Liber ordinum* (Pontif. y Rit.) y el *Liber sacramentorum*, mozárabe, editado por Ferotin, pertenecen a una época algo posterior. Un documental de las particularidades litúrgicas existentes en las iglesias de Irlanda (celtas) y el llamado antifonario de Bangor, compuesto el 680-691, actualmente en la Biblioteca Ambrosiana. Otro libro no menos importante para la liturgia celta, el *Misal de Stove*, contiene partes muy

antiguas, pero su redacción no puede remontarse a un tiempo anterior al siglo IX.

No debemos terminar este período sin recordar el llamado *Liber pontificalis*, un libro de capital importancia bajo muchos aspectos, pero sobre todo por el de la historia litúrgica. Es una colección de noticias bibliográficas de los papas hasta después del siglo IX. Las de los más antiguos hasta el papa Silvestre I son muy breves; se indica el nombre, la duración del pontificado, las ordenaciones y algún hecho saliente de su vida. La de los papas de después, de la paz de la Iglesia, son más abundantes, y para los papas de los siglos VII y VIII se hacen unas largas biografías. El libro contiene diversos escritos de varios autores. Duchesne, que lo ha publicado y comentado, ha demostrado que la primera parte de esta obra y la más importante, que comprende las biografías de los papas hasta el papa Símaco (+ 514), es obra de un autor romano desconocido, que la recopiló durante el pontificado de Hormisdas (514-523). En cuanto al valor histórico de sus referencias es preciso distinguir entre aquellas que él pudo tomar de fuentes probables en el archivo de Roma, estimables, por lo tanto, especialmente si se trata de los papas de después de la paz. Sin embargo, las más antiguas, dando algún valor a las eventuales tradiciones por él recogidas, se hallan tomadas ampliamente a beneficio de inventario, cuando no resultan del todo infundadas.

Parte II.

Las Grandes Familias Litúrgicas.

1. La Formación de los Tipos Litúrgicos.

La Unidad Litúrgica Primitiva.

La liturgia cristiana nació esencialmente de la última cena del Señor, renovada por mandato suyo y enriquecida por un servicio eucológico de origen judío.

La *Coena Dominica* o *Fractio panis*, desde los primeros días de la Iglesia, se mostró como el rito característico del nuevo culto, el sacrificio de la nueva Ley, que no tenía nada de común con los antiguos ritos sacrificiales del templo. Precisamente por ser original, presenta una línea de admirable simplicidad. Si le precedía algunas veces un convite en común (ágape), se colocaban sobre la mesa del convite el pan y el vino; el presidente de la asamblea recitaba sobre ellos una eulogia o fórmula eucarística del tipo de la pronunciada por Jesús, se partía el pan y se distribuía a los presentes. Este es el cuadro litúrgico que trazan los Hechos y San Pablo de la misa primitiva. No existen todavía determinados formularios; sólo importan el pensamiento y las palabras expresadas por Jesús, que recogieron y transmitieron los apóstoles, que se tradujeron en fórmulas análogas, libres, improvisadas, seguidas por los asistentes y subrayadas por su adhesión con la aclamación *amén*.

Los sacramentos se presentan inmediatamente **como elementos litúrgicos** coordinados generalmente con la misa, con igual sencillez de líneas y de ritos. Una infusión de agua en el bautismo, una imposición de las manos en la confirmación y en el orden, una comida de sólo pan y vino en la eucaristía, una unción de óleo en la extremaunción. Un juicio sin ningún aparato en la penitencia, una expresión contractual en el matrimonio, una sola fórmula o plegaria que

acompañaba a estas acciones, alguna fórmula brevíssima, como en el bautismo. El ceremonial se hallaba reducido a los elementos más esenciales.

Al rito central del sacrificio va unido un servicio eucológico-didascálico, derivado de la liturgia de la sinagoga y cristianizado con la inserción de nuevos elementos.

En las reuniones matinales del sábado en las sinagogas de Judea y de la Diáspora se oraba con un largo formulario semejante a una letanía, se leían las Escrituras, se comentaban las lecturas y se terminaba con la bendición mosaica al pueblo, si estaba presente un sacerdote, y si no, con una plegaria por la paz. En estas reuniones había estado muchas veces Jesús con los apóstoles; más aún, había tomado parte activa en ellas leyendo y comentando las Escrituras. Desde el principio, los apóstoles y los primeros cristianos continuaron frecuentándolas; pero bien pronto las fuertes discusiones a las que daba ocasión la nueva fe, y los manifiestos tumultos que se produjeron, sugirieron la idea de tener las reuniones por separado. A las plegarias judías se unieron otras específicamente cristianas, como advierte San Pablo, y a los libros sagrados legados por la sinagoga se unieron poco a poco los escritos apostólicos y los santos Evangelios. El esquema de estas reuniones, no obstante los nuevos elementos, se mantuvo en sus líneas tradicionales. Tenían lugar por la tarde del sábado, seguidas después, por la noche, del servicio eucarístico propiamente dicho. Aquí estaba toda la liturgia primitiva.

La más antigua descripción de la misa, hecha en el 155 en Roma por el mártir San Justino, nos presenta las mismas líneas fundamentales de la liturgia primitiva, salvo una notable variante, la celebración de la eucaristía completamente separada del ágape, y unidas, sin embargo, al servicio eucológico de la sinagoga.

Juzgamos oportuno transcribir el texto clásico de San Justino, advirtiendo que damos en una sola las dos descripciones de la misa que él nos dejó: una relativa a la función dominical ordinaria, y la otra, a la administración del bautismo en la noche de la Pascua.

“En el día que llamamos del sol, todos los que viven en la ciudad y en los campos se reúnen en un mismo lugar: se leen, cuanto el tiempo lo permite, las memorias de los apóstoles (es decir, los Evangelios) o los escritos de los profetas. Después, el lector se detiene, y el presidente (obispo) toma la palabra para hacer una exhortación e invitar a seguir los hermosos ejemplos que han sido citados. Todos nos levantamos en seguida y recitamos las oraciones por nosotros... por todos los hombres del mundo entero, para que seamos considerados también nosotros miembros activos de la comunidad y así alcancemos la salud eterna. Al terminar el rezo nos saludamos mutuamente con el ósculo de paz. Entonces se lleva, al presidente de los hermanos, pan y un cáliz con agua y vino; él lo toma y, elevando al Padre del universo la expresión de su loor y alabanza en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo, pronuncia un largo y sentido discurso de acción de gracias (eucaristía), porque hemos sido juzgados y dignos de semejantes dones. Al terminar las oraciones y la eucaristía, todo el pueblo presta su asentimiento con la palabra *amén*... La palabra *amén*, en lengua hebrea, significa *así sea*.

Después del discurso de acción de gracias del presidente y la aclamación de todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman diáconos reparten a los asistentes el pan eucarístico, el vino y el agua, y llévanlo también a los ausentes.

Nos reunimos todos en el día del sol, porque es el primer día en el cual Dios, separando las tinieblas y la materia, plasmó el universo; además, Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos el mismo día, porque lo crucificaron la víspera del día de Saturno, y al día siguiente del día de Saturno, es decir, en el día del sol, apareció a sus apóstoles y discípulos y les enseñó estas cosas que hemos propuesto a vuestra consideración.”

La organización litúrgica, tal como aparece en San Justino, puede considerarse sustancialmente uniforme en todas las principales comunidades cristianas. San Justino, en efecto, alude a un rito general cuando dice que el domingo “todos los que viven en las ciudades y en las campiñas se reúnen en un lugar.” Su testimonio vale no sólo para Roma, donde vivió largo tiempo, sino también para Palestina, donde nació y creció; para el Asia Menor (Efeso), donde se convirtió, y para tantas otras provincias que, como él mismo confiesa, había recorrido con la toga de filósofo. Por lo demás, cuando San Policarpo viene de Esmirna a Roma para tratar con el papa Aniceto (+ 166) sobre la cuestión de la Pascua, pudo él, por invitación del Papa, celebrar en su lugar; señal de que en Asia, lo mismo que en Roma, el ritual eucarístico era más o menos uniforme.

Setenta años después, San Hipólito, sacerdote y antipapa romano (+ 235), describe a su vez la celebración de la misa en la narración que hace sobre la consagración de un obispo en la *Traditio Apostólica*. El pasó en silencio la parte introductoria de la misma, porque probablemente se omitía en tal ocasión; mas el esquema ritual de la misa propiamente dicha es idéntico al de San Justino. En particular, **Hipólito nos transcribe diversas fórmulas, entre las que se encuentra la de la gran plegaria consecratoria, la más antigua anáfora que se conoce.** Además, el ritual del bautismo y de la confirmación evidencia ya un notable desarrollo, en correspondencia con los ritos orientales análogos.

La Ruptura de la Unidad Litúrgica.

El cuadro de la liturgia primitiva esbozado en el párrafo anterior pretendía darnos una idea de cómo se desenvolvía, más o menos, la vida litúrgica en las principales iglesias occidentales y orientales, hasta una época ciertamente ulterior al siglo II. Hemos dicho más o menos, ya que consideramos la uniformidad litúrgica primitiva en sentido muy amplio, siendo imposible admitir, como observa muy bien Duchesne, una identidad completa en todos los detalles aun en las iglesias fundadas por los apóstoles. Sin duda alguna, todas ellas estaban de acuerdo sobre ciertas partes esenciales, como la ofrenda de los dones para el sacrificio, la consagración, la fracción, la comunión y sobre algunas otras pocas más de alguna importancia, como la lectura de los Libros sagrados, el canto de los Salmos, la plegaria litanica, el beso de paz; pero en cuanto a los detalles o al orden de cada uno de los ritos, debían existir necesariamente notables divergencias. Eran muchas las circunstancias que llevaban indefectiblemente a una diferenciación cada vez más acentuada de los ritos. Podemos recordar entre éstos:

a) **La incertidumbre de las fórmulas litúrgicas**, debida a la libertad concedida al obispo que presidía la sinaxis. Es verdad que la tradición le imponía un determinado orden de ideas a desenvolver en las plegarias más esenciales, especialmente en la **anáfora**, repitiendo una fraseología convencional o, si no, fórmulas protocolarias, pero se dejaba a su piedad, a su gusto y a su particular inspiración interpretarlas rectamente y traducirlas en concretas y felices expresiones.

Advierte la *Traditio*: “El obispo dé gracias según el texto dado por nosotros arriba. No es, sin embargo, necesario que pronuncie las mismas palabras; basta que dé de corazón las gracias a Dios. Cada uno ore según su propia capacidad. Si alguno está en condición de proferir una plegaria grande y elevada, que lo haga; pero aun cuando ore en forma más modesta no se le impida, con tal de que sus palabras sean correctas y ortodoxas.” Más tarde se fijaron las fórmulas, se seleccionaron, se recogieron, pero no en todas partes por la misma época y la misma forma. Mientras Roma y Alejandría poseían a fines del siglo III formularios canónicos y comunes, África se encontraba todavía, a finales del siglo IV, en una especie de anarquía

eucológica, a la que los concilios buscaban ansiosamente poner un remedio. Bajo este aspecto debe decirse que las iglesias orientales precedieron a las occidentales, excepto a la iglesia de Roma. Según refiere San Basilio, en Neocesarea la liturgia estaba ya fijada desde el siglo III por su gran obispo y apóstol Gregorio el Taumaturgo.”

b) **La diversidad de las condiciones del ambiente** en la cual se desarrolló el cristianismo en tiempos, lugares y pueblos diversos. Es evidente que debía ser distinta la forma con que se podía celebrar la sinaxis en el *tablinum* de una casa patricia que en el de una *celia cimiterial*, y otra cuando se celebraban los santos misterios en locales construidos para ello, y mucho más en las grandes basílicas de la época constantiniana. Eusebio recuerda expresamente el desarrollo de **la liturgia como consecuencia de la paz dada a la Iglesia**. Por lo demás, mientras en algunas provincias, como Roma, Antioquía y Bitinia, estaba el cristianismo, ya en tiempo de Trajano, en su pleno desarrollo, en otras o no había penetrado todavía o comenzaba apenas y tímidamente a insinuarse. Por último, la índole de los diversos pueblos no podía menos de imprimir su propia fisonomía aun en las formas del culto.

c) **La dificultad de mantener estable y normales relaciones entre las diversas iglesias**, dada su distancia y las convulsiones que frecuentemente eran ocasionadas por las persecuciones. Hasta debe dudarse de si las mismas iglesias filiales, con relación a su iglesia madre, pudieron todas, al menos, reproducir integralmente las costumbres litúrgicas de ella; cuando se piensa que la evangelización de una provincia, aunque iniciada en un solo grande templo, debía, al mismo tiempo que avanzaba poco a poco, subdividirse y separarse en muchos templos menores, los cuales no podrían conservar de la iglesia madre más que un ritual restringido y rudimentario.

Estas y otras parecidas circunstancias hacían que en el campo litúrgico prevaleciera poco a poco sobre **la tendencia centrípeta**, que arrastraba a las iglesias a sus primitivos templos de irradiación, la centrífuga, que, a través de las iniciativas particulares de los obispos, los incitaba insensiblemente a alejarse de la primitiva uniformidad y a desarrollarse con ritos y fórmulas muy diferentes. Ireneo ya, para la cuestión de la Pascua, y Firmiliano de Cesárea, hacia la mitad del siglo III, constataban este hecho en el concilio de Iconio:

“Eos autem qui Romae sunt non ea in ómnibus observare quae sint ab origine tradita; et frustra apostolorum auctoritatem praetendere scire quis etiam inde potest, quod circa celebrandos dies Paschae et circa multa alia divinae reí sacramenta videat esse apud illos aliquas diversitates, nec observari illic omnia aequaliter quae Hierosolymis observantur, secundum quod in ceteris quoque plurimis provinciis multa pro locorum et hominum diversitate variantur, nec tamen propter hoc ab ecclesiae catholicae pace ataque unitate aliquando discessum est.”

Cincuenta años después, Agustín hacía constatar algo semejante sobre la disciplina en las diversas iglesias acerca de la celebración de la misa: “*Alii cotidie communicant corpori et sanguini Domini; alii certis diebus accipiunt. Alibi nullus dies praetermittitur quo non offeratur; alibi sabbato tantum et dominico; alibi tantum dominico.*”

La Circunscripción Eclesiástica.

No debemos considerar la diferenciación litúrgica que venía lentamente madurando en la Iglesia, solamente como el resultado de las diversas condiciones de ambiente que hemos descrito antes, sino también como la expresión de aquellas agrupaciones particulares políticoreligiosas que constituían entonces las grandes circunscripciones en que estaba dividido el mundo cristiano.

En la época del concilio de Nicea (325), estas circunscripciones se hallaban repartidas de hecho así:

En Oriente, tres grandes provincias metropolitanas: Antioquía, Cesárea, Alejandría.

Antioquía, la más antigua y la más célebre de todas, era un centro activísimo de vida religiosa, del que se extendía el cristianismo ampliamente por los países circunvecinos. De ella partieron los misioneros que llevaron la fe a Siria del Norte, Chipre, Asia Menor, Mesopotamia y Persia. Jerusalén entraba también por estetempo en su esfera de influencia. Es verdad que el obispo de la antigua capital judía gozaba de honor especial; pero no tuvo una verdadera autonomía hasta después del concilio de Efeso (431). Cesárea de Capadocia, la metrópoli de la provincia central del Asia Menor, extendía su radio de acción sobre el exarcado independiente del Ponto y sobre Armenia, más allá de las fronteras del Imperio. Alejandría, finalmente, era después de Antioquía, su rival, otro de los puntos religiosos del Oriente. El concilio Niceno confirmó a su obispo la supremacía sobre las provincias de Egipto, de la Tebaida, de Libia, de Cirenaica y de la Pentápolis líbica. La nueva sede de Constantinopla no comenzó a ejercer, junto con la acción política, una eficaz influencia litúrgica antes de la mitad del siglo V, influencia que poco a poco fue haciéndose cada vez más preponderante, y en los siglos sucesivos llegó a imponerse sobre las antiguas sedes metropolitanas. Las particularidades litúrgicas propias de estas últimas, superadas por el rito bizantino, se mantuvieron, sin embargo, en las iglesias disidentes fuera del dominio de la ortodoxia, de la lengua griega y también de la sumisión política de Bizancio, como veremos pronto.

En Occidente, Roma, cabeza del Imperio y metrópoli del mundo cristiano, además de gozar de una indiscutible preeminencia jerárquica sobre todas las iglesias, actuaba como centro de una provincia eclesiástica que comprendía las sedes de la península y especialmente las ya numerosas de la Italia central y meridional, incluida Sicilia. Las iglesias de la Italia superior, es decir, de la Liguria (Liguria y Traspadana), de la Emilia y de la Flaminia, comenzaban a girar alrededor de Milán. Esta ciudad, convertida desde tiempo de Maximiniano en morada habitual del emperador y cuartel general de la defensa del Imperio contra los bárbaros del Norte, venía adquiriendo cada vez mayor importancia y prestigio con relación a las sedes circunvecinas, a las más lejanas de España y de las Calías. Venecia e Istria (Ilírico occidental) entraban también en la órbita eclesiástica de Milán; pero a finales del siglo IV llegaron a constituirse en una organización metropolitana autónoma que comprendía también, al norte, el Nórico y Rezia, y tenía por capital a Aquileya. La Dalmacia formaba una provincia aparte, bajo el metropolitano de Salona.

Un grupo netamente distinto, más que cualquier otro, aun por su posición geográfica, era el de las iglesias de África. Manteniéndose siempre en estrecha relación con Roma, tenía generalmente como cabeza a Cartago, cuyos obispos reunían en torno de sí a los de todas las provincias africanas.

Los Tipos Litúrgicos.

Las circunscripciones eclesiásticas, de las que hemos trazado, al menos de un modo general, los confines, formaban a finales del siglo IV o a principios del V otras tantas provincias litúrgicas distintas. En esta época, en efecto, que es la de los primeros y más importantes documentos de nuestra historia, la diferenciación litúrgica había tomado formas precisas y definitivas y llegado en algunos sitios a un estado de desarrollo muy avanzado. Si queremos indicar los tipos fundamentales, nos encontramos con los cuatro siguientes:

- 1.º Tipo **siríaco** (Antioquía).
- 2.º Tipo **alejandrino** (Alejandría).
- 3.º Tipo **galicano** (Arlés).

4.º Tipo **romano** (Roma).

A los tres primeros de estos cuatro principales pueden reducirse algunos subtipos, muy semejantes en su substancia, pero algo distintos en sus particularidades secundarias. He aquí el cuadro sinóptico:

1.º Tipo siríaco.....

- a) Rito antioqueno-jerosolimitano.
 - b) Rito siro-caldaico o persa.
 - c) Rito bizantino.
 - d) Rito armenio.
- ##### 2.º Tipo alejandrino....
- a) Rito copto.
 - b) Rito abisinio.

Por todo lo dicho hasta el presente, parece cuerdo afirmar que ésta es la división de las liturgias que aparece como más racional y es la que ordinariamente aceptan los mejores liturgistas.

A pesar de las múltiples variedades locales, las iglesias metropolitanas más importantes en Oriente supieron ejercer tal control sobre las iglesias menores dependientes que mantuvieron entre sí la unidad del tipo ritual propio de ellas.

Debiera decirse otro tanto de Roma para el Occidente si nos limitamos a nuestra península; pero la enorme extensión de su provincia eclesiástica, que comprendía media Europa, permitió que en algunas regiones, como la Galia y España, se entremezclaran en el antiguo rito romano, recibido por ellas, costumbres litúrgicas que estaban en abierta contradicción con las de la iglesia madre. Poco más tarde, como veremos, Roma obligó a volver a todas las iglesias de Occidente a la unidad litúrgica de origen.

Proponiendo, pues, la cuestión sobre el origen de los diversos ritos, debemos decir que en los **primeros tiempos se pasó de la unidad primitiva a la multiplicidad local**: pero después (siglos IV-V) fueron éstas reducidas, si no a una forma única, que hubiera sido imposible, sí al menos a formas principales adoptadas por unas pocas grandes iglesias; formas que, fijadas establemente, constituyeron las grandes familias litúrgicas existentes hasta ahora.

La clasificación de los **tipos litúrgicos** que hemos propuesto sigue el criterio del origen histórico de los mismos, que nos parece el más racional e importante. Es preciso, sin embargo, notar en ellos algunas características que podrían, desde otro punto de vista, servir como criterio de clasificación, distinguiendo específicamente algunos sábados de Cuaresma y en la fiesta de San Basilio; en los demás días, la de San Juan Crisóstomo. Los abisinios usan cuatro liturgias, y los coptos, tres. Pero todas estas liturgias permanecen constantemente invariables en su tenor, de manera que no se puede jamás, en determinadas circunstancias o solemnidades, cambiarlas o intercalar fórmula alguna que interprete directamente el misterio del día, si bien esto determina la selección de una mejor que otra. Podemos decir en general que la característica de los ritos occidentales es la fijeza, mientras en los orientales es la volubilidad.

El orden general del servicio, es decir, el sistema con el que una determinada liturgia ha organizado los diversos elementos que concurren a formar un determinado rito: la misa, por ejemplo. Asimismo la preparación de los dones, las lecturas, los cantos, la plegaria de los fieles, el beso de paz, el sistema del ofertorio, la forma del canon, el *Pater nosier*, la comunión, la eulogia, etc.

Cierto esquema tradicional. Toda liturgia posee generalmente en su patrimonio fórmulas, ceremonias, modos de orar, de responder, suyos, propios, característicos. Por ejemplo, en la liturgia africana, la fórmula del saludo decía así: *Pax vobiscum*; en la romana, *Dominus vobiscum*; en la mozárabe, *Dominus sit semper vobiscum*; en la bizantina, *Pax cum omnibus vobis*. En Milán, como en las liturgias galicanas, el nombre de Jesús se hacía preceder en la lectura del evangelio por el calificativo *dominus*: *Dominus Iesus*. La *Oratio fidelium*, en Roma, comenzaba así: *Oremus... pro Ecclesia... ut Deus*; en África se decía: *In orationibus in mente habeamus... ut Dominus*; en España, *De precemur Dominum Deum nostrum ut...* Otro importante punto diferencial constituye la frase con que se comienza la relación de la institución en la plegaria consecratoria. Las anáforas orientales la comenzaban invariablemente con esta expresión:... *in qua nocte tradebatur*, mientras todas las occidentales, a excepción de la mozárabe, dicen: *Qui pridie quam pateretur*, con las dos notables diferencias de *pridie* en lugar de *nocte*, y *pati* por *trad*.

Los diversos ciclos, es decir, el sistema de las lecturas, lo mismo apostólicas como evangélicas, de los cantos salmodíeos, adoptado para la misa en los diversos tiempos y en las fiestas del año litúrgico, como también el calendario, la selección y distribución de los salmos, de los cantos, de los himnos en el oficio.

El carácter literario de las fórmulas. Las liturgias orientales, nacidas bajo el influjo directo de la cultura helenística, y el gusto totalmente oriental del fasto tienen, por regla general, un contenido eminentemente especulativo y teológico, que, unido a un imponente ceremonial, da una impresión particular de grandiosidad y magnificencia. También las liturgias galicanas y mozárabes, derivadas en parte del Oriente, se presentan prolíficas, exuberantes, ampulosas. La antigua liturgia romana, por el contrario, lo mismo en el formulario como en el ritual, lleva la impronta del “genio romano” con su caracteres de simplicidad, sobriedad, dignidad, fuerza, y con sus tendencias eminentemente prácticas y realísticas, muy lejanas de toda forma gramática o sentimental.

2. Las Liturgias Orientales.

El Tipo Siríaco.

1. El Rito Antioqueno-Jerosolimitano.

Las Fuentes.

Las fuentes más antiguas de este rito se remontan hasta los siglos IV-V. Ponemos junto con las que provienen de Antioquía las de Jerusalén, porque se puede sostener que estos dos ritos litúrgicos fueron uniformes.

a) Las catequesis mistagógicas de San Cirilo de Jerusalén (+ 386). Son cinco instrucciones catequísticas dadas por él en el 347 a los neobautizandos durante la semana de Pascua, con el fin de iniciarlos en los misterios de los sacramentos. Tratan del bautismo (1-2), de la confirmación (3) y de la eucaristía (4-5). Esta última es muy importante, porque el santo Doctor explica en ella las ceremonias de la misa, comenzando por el lavatorio de las manos hasta el fin.

b) La *Peregrinatio ad loca sancta*. Contiene la relación de un viaje a Palestina realizado

hacia el 417-419 por una monja española, Eteria, y descrito ingenuamente por ella misma a sus compañeras religiosas. Es un interesantísimo cuadro de toda la liturgia entonces en uso en Jerusalén para los oficios de los días feriales, de las misas dominicales y de las grandes fiestas del año (Navidad, Epifanía, Purificación, Samana Santa, Pascua, Pentecostés, Dedicación). Por desgracia, la autora no da más que unos cuantos trazos sobre la misa propiamente dicha.

c) Las homilías de San Juan Crisóstomo (+ 407), que pronunció, cuando todavía era un simple sacerdote, en Antioquía el año 386, por orden de su obispo Flaviano, y especialmente las dos *Catecheses ad illuminandos*, la de *Ad neophytes* y las relativas a algunas fiestas cristianas.

d) Las homilías de Severiano, obispo de Cabala (f. d. después del 480), en la odisea de Siria.

e) Los sermones catequísticos de Teodoro de Antioquía, obispo de Mopsuestia (+ 428), muy afines a las catequesis de San Cirilo.

i) Los himnos y las homilías de los monofisitas Isaac el Grande (+ 459) y Severeno de Antioquía (+ 518).

f) Y así como la carta de Santiago, obispo de Edesa (+ 708), a Tomás el Presbítero sobre la liturgia siríaca de San Santiago, en uso entre los jacobitas.

g) El *Testamentum Domini N. I. C.*, compilación de variados elementos sobre la disciplina, el dogma y el culto, hecha de documentos más antiguos por un autor anónimo perteneciente a la esfera monofisita de la Siria, hacia finales del siglo V.

h) Un *Ordo Missae*, anterior al siglo VI, incompleto, limitado a la misa didáctica y editado por Rahmani.

Los Textos Litúrgicos.

Los textos litúrgicos pertenecientes a este rito son: a) Las *Constituciones Apostólicas*. Se designa con este nombre una compilación de Derecho eclesiástico en ocho libros que se presenta como obra de los apóstoles, redactada por el papa Clemente Romano (+ 99) y enviada por él a los obispos y a los sacerdotes en nombre de los apóstoles. Pueden distinguirse en ella tres partes. La primera (1.1-6) es un retoque amplificado de la *Didascalia de los Apóstoles*, de la que el compilador extrae una sucinta descripción de los ritos de la misa sin fórmulas (2, c.57). La segunda parte es una perífrasis de la *Doctrina de los doce apóstoles*, a la que va unida una colección de fórmulas eucológicas y normas catequísticas. La tercera parte (1.8), la más importante de todas, contiene un ritual para las ordenaciones y, como apéndice a la del obispo, una pequeña exposición de los ritos de la misa con todas las fórmulas relativas. El autor que la ha recopilado, con unánime juicio de los críticos, vivía en Siria en la segunda mitad del siglo IV (alrededor del 380), era de tendencias semiariianas, y la escribió sirviéndose en parte de materiales más antiguos, entre los cuales estaba la *Apostólica Traditio*, de San Hipólito Romano, pero sobre todo inspirándose, en el orden de las ideas y de la distribución de las fórmulas y de los ritos, en la liturgia entonces en uso en la provincia eclesiástica de Antioquía. Es cierto, sin embargo, que la liturgia de las *Constituciones*, de origen totalmente privado y de sencilla composición literaria, no se introdujo jamás en el uso oficial de iglesia alguna, si bien ejerció una amplia influencia sobre las demás liturgias del Oriente.

b) **La liturgia griega de Santiago.** Es un completo *Ordinarium Missae* con los ritos y las fórmulas con ella relacionados, que representa probablemente el antiguo rito litúrgico de Antioquía y Jerusalén. El orden general es el mismo de las *Constituciones Apostólicas*, salvo algunas admisiones posteriores (como el incienso, la procesión de la oblata, el *Credo*, etc.) debidas a la influencia bizantina. El testimonio más antiguo de ella se encuentra en un canon (32)

del concilio Trullano (692); pero debe ser ciertamente anterior, porque los jacobitas, que todavía la usan en siríaco, debían poseerla ya en la época del cisma monofisita (siglo V). Parece que San Jerónimo la conoció. Sin querer considerarla como auténtica, es indiscutible que ciertas alusiones a la Iglesia primitiva y perseguida son de una respetable antigüedad, al menos para alguna de sus partes.

c) La **liturgia siríaca de Santiago**. Llevado el cisma monofisita al concilio de Calcedonia (451), por algún tiempo, tanto los ortodoxos (imperiales y melquitas) como los disidentes, llamados jacobitas por su corifeo Jacobo Baradai, conservaron en sus respectivas iglesias la misma liturgia griega. Pero bien pronto el movimiento cismático, aun acusando un marcado carácter de reacción contra el Imperio, quiso traducir la liturgia griega al siríaco, lengua nacional. La liturgia siria, por eso, no obstante algunas pequeñas diferencias, está en correspondencia con la griega original. Los jacobitas, además, poseen setenta anáforas, atribuidas por ellos a diversos santos y obispos monofisitas, las cuales fueron insertas en el *Ordo communis* de la misa, que quedó invariable. De todas ellas parece ser la más antigua la titulada *de los doce apóstoles*; más aún, según los estudios de Engberding, sería la de tipo del cual se derivó la liturgia del libro octavo de las *Constituciones Apostólicas* y la bizantina de San Juan Crisóstomo.

d) Algunos importantes fragmentos de *Ordines anuocheni*, editados por Rahmani, que tratan especialmente sobre la disciplina de la misa y de las ordenaciones en el siglo V.

La liturgia griega de Santiago cayó casi en desuso desde el siglo XII. La usan los griegos ortodoxos una sola vez al año (23 de octubre) en Jerusalén, Chipre y alguna otra iglesia. La siríaca, sin embargo, con casi todas las anáforas de recambio, está siempre en vigor entre los monofisitas. Entre los católicos la siguen:

a) Los siró-unionistas, quienes, sin embargo, usan solamente siete de las muchas anáforas jacobitas, y aun estas mismas algún tanto recortadas y depuradas de los errores monofisitas. La de San Juan es la más común. Las lecturas y algunas oraciones se hacen, además de en sirio, en árabe.

b) Los siro-maronitas. Estos tienen su origen del monasterio de Beit-Marum, en el Líbano, que existía ya en el siglo V y que más tarde (siglo VII), pasado al monotelismo junto con aquellas fieras poblaciones montañosas, se mantuvo allí con diversas oscilaciones hasta el siglo XVI. La liturgia de Santiago, usada por ellos, ha sufrido profundas modificaciones en sentido romano. La lengua litúrgica es la siríaca; pero, para comodidad del pueblo, se halla traducida al árabe alguna de las partes de los textos.

La Misa Siro-Antioquena de las “Constituciones Apostólicas.”

Sirviéndonos de los datos contenidos en las fuentes y en los textos antes descritos concernientes a la liturgia siro-antioquena, y particularmente de los de las *Constituciones Apostólicas*, es interesante dar una descripción sucinta de la liturgia de la misa, tal como debía desarrollarse, con pequeñas diferencias, alrededor del 400 en las iglesias de Siria y en las que estaban sujetas a la influencia litúrgica de Antioquía: Jerusalén, Chipre, Constantinopla, Cesárea.

Misa didáctica. Los fieles se sientan en la iglesia bajo la presidencia del obispo y del clero. Los hombres, en una parte; las mujeres, en otra. Los diáconos, *succinti et expediti, sine multa veste*, desempeñan el servicio de turno.

Comienzan en seguida las lecturas. Las dos primeras están tomadas del Antiguo Testamento; después, un lector sube al ambón y entona el canto de un salmo. Es el *psalmus responsorius*, al que contesta el pueblo con un versículo o parte de él, repetido a modo de

estribillo. Sigue una tercera lectura de los Hechos o de las epístolas apostólicas, y finalmente la del evangelio. Esta se hace con gran solemnidad por un diácono o un sacerdote y es escuchada por todos de pie, *magno cum silentio*. Terminadas las lecturas, algunos de los sacerdotes pronuncian por turno una breve exhortación sobre lo que se ha leído. Por último predica el obispo.

Llegados a este punto, tienen lugar las diversas misas, es decir, la despedida de aquellas clases de personas a las que está prohibido el asistir al santo sacrificio; a la invitación del diácono, salen sucesivamente los catecúmenos, los energúmenos, los catequizados y los penitentes, después que la asamblea ha respondido para cada grupo *Kyrie eleison* a una breve plegaria litánica formulada por el diácono. Cuando éste ha intimidado a los penitentes: *Exite qui in poenitentia estis; et adiiciat: Nerrbo eorum quibus non licet, exeat!* todos los fieles, los únicos que han quedado en la iglesia, se ponen de rodillas para rezar. Y el diácono comienza la letanía: “Oremus... Pro pace et tranquilízate mundi. Pro catholica et apostólica cuncti orbis Ecclesia. Pro episcopo nostro... pro presbyteris nostris. Pro lectoribus, cantoribus. virginibus, viduis. Pro iis qui sunt propter nomen Domini in metallis et exilio et custodiis et vinculis.”

A toda petición, los fieles responden con la invocación: *Kyrie eleison*. Y se termina la letanía con una plegaria del obispo, que implora sobre ellos las bendiciones de Dios. Aquí termina la primera parte de la liturgia, la llamada misa didáctica de los catecúmenos.

La misa sacrificial comienza con el saludo del obispo: *Pax cum omnibus vobis*, al que responde el pueblo: *Et cum spiritu tuo*. Después, a la invitación del diácono, reciben los clérigos el beso de paz del obispo, y los fieles se lo dan mutuamente entre sí. Entre tanto, mientras vigilan los diáconos las puertas, a fin de que ningún profano entre en el templo, y otros se reparten aquí y allá, *ne quis fiat strepitus, ne quis nutus faciat, aut mussitet, aut dormitet*, el obispo y los sacerdotes se lavan las manos para recibir los dones del sacrificio. Los diáconos los presentan al obispo y después los ponen sobre el altar, agitando a los lados dos abanicos para ahuyentar los insectos. Preparadas las ofrendas, el obispo, de pie delante del altar, con la cara hacia el pueblo, rodeado de los sacerdotes, se prepara para la solemne plegaria consecutoria.

La anáfora comienza con el conocido preámbulo dialogado, no obstante el saludo inicial, que es aquel más amplio y solemne de San Pablo: *Gratia omnipotentis Dei et caritas D. N. Iesu Christi et communicatio S. Spiritus sit cura omnibus oobis*³⁵. Después se extienda largamente, comenzando por los infinitos atributos de Dios y llegando a las maravillas obradas por El en la creación de los ángeles, de los astros, denlas cosas y del hombre. Y después de haber recordado la caída y la condenación, evoca las grandes figuras de los patriarcas: Noé, Lot, Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Josué. En este punto se interrumpe bruscamente el pensamiento para volver al concepto de Dios, adorado por innumerables legiones de ángeles, los cuales cantan incesantemente (*et omnis populus simul dicat*):

“Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaot; Pleni sunt caeli et terra gloria eius; Benedictus in saecula. Amen. Et pontifex deinceps dicat: Sanctus enim veré est et sanctissimus, altissimus et superexaltatus in saecula. Sanctus etiam unigenitus F'ilius tuus Dominus noster et Deus Iesus Christus...”

Y continua, conmemorando la encarnación en el seno virginal de María, la vida, la pasión, la muerte, la resurrección, la ascensión. Después, aludiendo al precepto del Señor: *Hoc facite in meara commemorationem*, reproduce la escena de la institución de la santísima Eucaristía, junto con las palabras consecutorias; recuerda de nuevo la pasión, la muerte, la resurrección, la venida gloriosa del Señor, y decide que *ut mittas Spiritum sanctum tuum super hoc sacrificium... et efficiat hunc panera corpus Christi tui et hunc calicem sanguinem Christi*

tai, ut qui, eius participes fiunt, ad pietatem confirmantur. Es la epiclesis oriental. La plegaria eucarística se termina con una larga oración a Dios en favor de toda clase de personas y con la doxología final: *Quoniam tibi omnis gloria, veneratio et gratiarum actio, honor et adoratio Patri et Filio et Sancto Spiritui, et nunc et seraper et infinita et sempiterna saecula saeculorum. Amen*, seguida de una bendición del obispo. Las Constituciones no traen la recitación del Pater noster, que la recuerda San Cirilo y San Crisóstomo, recitada con voz unánime por todos los presentes y concluida con una breve doxología.

Llegados a este punto, un diácono hace la conmemoración de los vivos y de los difuntos (dípticos). Después, el diácono exclama: *Attendamus!* y el obispo, en alta voz: *Sancta, sanctis!* a quien responde el pueblo: *Unus sanctus, unus dominus, Iesu Christus, in gloriara Dei Patris, benedictus in saecula. Amen.* Sigue la fracción del pan, que las Constituciones 110 la mencionan expresamente, y después la comunión. El obispo participa de ella el primero, *deinde presbyteri, diaconi, subdiaconi, lectores, cantores, ascetae, et in mulieribus diaconisae, virgines, viduaeque, tura pueri, deinde omnis populus, composite, cura pudore et reverentia, absque strepitu.* Durante la distribución de la eucaristía, un cantor entona el salmo 33: *Benedicam Dominum in omni tempore*, en el cual hay alusiones claras al convite celestial. Terminada la comunión, *diaconi reliquias accipiunt et in pastophoria inferunt*; después un diácono hace la señal para comenzar la plegaria de acción de gracias, que el obispo pronuncia en nombre de todos; por último, imparte la bendición a los fieles, y el diácono jntima a la asamblea: *lie in pace!*

El Rito Siro-Caldaico o Persa.

Es cierto que la evangelización de las provincias del este de Siria (Mesopotamia, Asiria, Persia) fue llevada a cabo por misioneros de Antioquía. Pero la diversidad de lengua y de sumisión política dio origen muy pronto a una liturgia particular muy importante, que se mantuvo ortodoxa hasta el concilio de Efeso (431), cuando, después de la condenación de Nestorio, se separaron de la unidad católica las grandes iglesias de Edesa, Nisibi y Seleucia-Ctesifonte, erigiéndose en iglesias nacionales independientes.

Las fuentes de este rito antes del cisma son principalmente dos:

a) Las homilías de Afraates (+345), obispo de Mar Mattei, en Mossoul (Persia), muy interesantes para la historia de la eucaristía y de la penitencia.

b) Las obras del diácono San Efrén Benisibi (+373), y especialmente los sermones y los himnos, algunos de los cuales pasaron a las liturgias siríacas ortodoxas y cismáticas.

Después del cisma, es preciso distinguir entre los escritores monofisitas y nestorianos.

c) Pertenece a los monofisitas Jacobo de Saruj (+ 521), que dejó una anáfora, un *Ordo baptismi*, seis homilías festivas y una gran cantidad de homilías métricas, y Filosenne, obispo de Mabbouj (+ 523), que escribió también diversas anáforas y un *Ordo baptismi*.

d) Entre los nestorianos es de primera importancia Narsai (+ 502) por sus homilías, algunas de las cuales (especialmente la decimoséptima) están relacionadas con la liturgia de la misa y del bautismo, y por sus himnos, gran parte de los cuales formaron parte del Breviario nestoriano. Debe también recordarse a Hannana de Adiabene (siglo VI), autor de unos comentarios sobre la liturgia y sobre las rogativas.

Los textos litúrgicos hasta ahora conocidos son:

a) Un *Ordo baptismi*, atribuido a los santos Addeo y Maris, del siglo IV-VI.

b) Un fragmento de anáfora del siglo VI, editado por Bickell, y las dos anáforas de

Teodoro de Mopsuestia y de Nestorio, que los nestorianos usan todavía en ciertos tiempos del año.

c) La liturgia de los santos Addeo y Maris, los dos discípulos de Santo Tomás Apóstol, que, según una antigua tradición, fundaron las iglesias de Edesa, Seleucia, Ctesifonte y evangelizaron las comarcas cercanas. Esta liturgia debe de ser muy antigua, si bien su redacción en su estado actual se remonta al patriarca Iesuyab 111, que vivió a principios del siglo VII; y de ésta se sirven los nestorianos habitualmente. Tiene la extraña particularidad de no contener las palabras de la institución. El hecho, único en su género, se compagina con la reverencia casi pavorosa de los orientales hacia la fórmula consecratoria, “el momento terrible,” dice Narsai. Ellas, sin embargo, existían y se recitaban; pero algunos no querían ponerlas por escrito. Esto se halla confirmado por el descubrimiento de las homilías de Narsai de Nisive (+ 502), cuya homilia 17, que comenta el texto de la anáfora nestoriana, trae las palabras de la consagración.

Actualmente, entre los católicos el rito siro-caldaico (en la liturgia de los santos Addeo y Maris y en alguna otra) lo siguen: 1.º los caldeo-unitarios; 2.º la iglesia de Malabar, en la costa occidental de la India. El origen de este rito es oscuro. Muchos ponen como fundador al apóstol Santo Tomás; otros lo atribuyen a una dispersión de los fieles de Persia en tiempos de la persecución de Sapor. La liturgia malabárica, con alguna ligera diferencia, es la misma de los santos Addeo y Maris.

El Rito Bizantino.

Los Orígenes.

Los primeros orígenes del rito bizantino se encuentran en los ritos litúrgicos de Cesárea de Capadocia y de Antioquía. No hay ninguna duda de que Cesárea, que, como las demás iglesias asiáticas del Ponto y de Bitinia, había recibido de Antioquía el Evangelio, concordase substancialmente con ésta en el rito; pero, bajo un común fondo siríaco, asimilaron muy pronto particularidades litúrgicas muy importantes. Esto se ve claramente desde el siglo III por Firmiliano de Cesárea (257), San Gregorio Taumaturgo (270), y en el siglo siguiente, por los sínodos de Ancira (314), Neo-cesárea (315), Laodicea (315), Gangra (358) y, sobre todo, por los escritos de San Basilio, quien, a juicio de algunos contemporáneos suyos, habría llevado a cabo en Cesárea reformas litúrgicas de gran importancia.

Precisamente en esta época, la sede de Constantinopla estaba en vías de organización; pero, desprovista de tradiciones litúrgicas propias, tuvo que hacerse necesariamente tributaria de dos ritos con los cuales estaba mayormente en contacto: Cesárea y Antioquía. Porque no debe olvidarse cómo en esta última ciudad y también en Bizancio recibieron a los sucesores de Constantino hasta Teodosio (379-395) y que buena parte de los primeros obispos de Constantinopla, como Eudosio, Gregorio Nacianceno, Nettario, Juan Crisóstomo y Nestorio eran originarios de Antioquía o de Cesárea. Hacia el 450, la iglesia de Constantinopla había adquirido una decisiva preponderancia en la situación religiosa del Oriente, y su liturgia, conservando los grandes trazos de la siríaca, había tomado ya aquella fisonomía específica, que en adelante fue acentuándose cada vez más y sobreponiéndose por fuerza del destino a los ritos de las demás iglesias.

Fuentes y Textos.

a) **Las fuentes del rito bizantino**, en su período más antiguo, son principalmente las homilías de **San Gregorio Nacianceno** y de **San Juan Crisóstomo** pronunciadas en

Constantinopla, el *Tractatus de traditione Missae*, atribuido a Proclo (+ 446), y las otras, ricas en referencias litúrgicas en los historiadores griegos del siglo V, Sozomeno, Sócrates, Filostorgio. Sobre el desarrollo ulterior del rito nos dan interesantes datos la *Mystagogia*, de Máximo el Confesor, y sus *Schola de Ecclesiastica Hierarchia*, del Pseudo Dionisio; los historiadores Eutiquio y Evagrio, las obras poéticas del himnógrafo Romanos y los *Comentarios* de San Germán I de Constantinopla (+ 740) y de San Teodoro Estudita (+ 726).

b) Los Textos Litúrgicos más Importantes son:

a) **La liturgia de San Basilio** (+ 379), que probabilísimamente, al menos en la parte anaforal, se le atribuye a él. Contiene la antigua liturgia de Cesárea, reformada por el santo obispo y adoptada con alguna variante en Constantinopla, donde estuvo generalmente en uso hasta más allá del siglo VII. Pedro Diácono, en el año 512, da testimonio de su gran difusión en casi todo el Oriente. Hoy día no existe la liturgia normal sino reducida a pocos días del año, es decir, a las dominicas de Cuaresma (excepto la de las palmas), al Jueves y Sábado Santo, a las vigencias de Navidad y de Epifanía, al primer día del año y a la fiesta de San Basilio.

b) **La liturgia de San Juan Crisóstomo** (+ 407). Es semejante en todo a la anterior de San Basilio, a excepción de las plegarias del celebrante, que se hallan sustituidas por un texto muy breve. Es difícil precisar si tuvo alguna parte en este trabajo San Juan Crisóstomo. Nos faltan casi por completo los testimonios antiguos. El Pseudo Proclo solamente alude a la tradición de que el Crisóstomo, para hacer más fácil al pueblo la observancia religiosa, abrevió considerablemente las plegarias litúrgicas. De todos modos, el texto primitivo ha sufrido no pocos retoques y notables adiciones, como el canto de *Monogenes* durante la entrada del celebrante (pequeño introito) y del trisagio antes de las lecturas, la larga y compleja ceremonia de la *proscomide* (preparación de las oblatas), la procesión con las ofrendas (grande introito), el *Credo*, etc. La liturgia de San Juan Crisóstomo goza actualmente de un uso cotidiano.

c) **La liturgia de los presantificados**, que se usa en los días de ayuno, en Cuaresma (exceptuando sábado y domingo), para suplir con la comunión a la celebración de la misa, que en tales días está prohibida, conforme a la antigua disciplina. Consta de lecturas y plegarias litánicas, seguidas inmediatamente de la comunión con las sagradas especies consagradas el domingo anterior. Esta liturgia aparece ya en el *Chronicon Pascual* del 645 y del II concilio Trullano (692), y se atribuye a San Gregorio Magno, pero sin ningún fundamento.

c) El desarrollo histórico.

Organizado sobre sólidas bases, el rito bizantino, con la supremacía religiosa y civil de Constantinopla, comenzó insensiblemente a ejercer una vigorosa presión sobre los demás ritos de Antioquía, Jerusalén y Alejandría, a los que hizo al principio entrar en su órbita y después terminó por suplantarlos del todo. Estos, sin embargo, sobrevivieron, al menos en parte, en las iglesias cismáticas, monofisitas (jacobitas, coptas) y monoteletas (persa), formadas en su mayor parte con elemento popular indígena, al paso que las iglesias ortodoxas (imperiales, melquitas, constituidas en su mayor parte por elemento griego y helenizante) se unían las dos estrechamente al rito de la metrópoli imperial hasta por razones políticas.

En Antioquía, en las iglesias melquitas, la adopción del rito bizantino, comenzada en el siglo VI con la escisión de los jacobitas y después de los maronitas, se consumó al año 1908); ID., *Les origines et le développement du texte grec de la Liturgie de St. Jean Chrysostome*; Chrysostomiká (Rome 1908). Alrededor del año 1000 en lo que concierne al calendario y el

oficio. La liturgia de Santiago, con ribetes bizantinos desde mucho tiempo, cesó completamente en el siglo XIII. En Jerusalén, los antiguos ritos locales, apoyados en las tradiciones de los lugares santos, neutralizaron más a la larga la influencia de Constantinopla; la liturgia de Santiago se celebraba allí todavía en el siglo XII. No se sabe cuándo fue sustituida por la bizantina. En Alejandría, después de la separación definitiva de la iglesia monofisita copta de la ortodoxa legítima (melquita), que tuvo lugar a principios del siglo VII, la liturgia local de San Marcos, adulterada ya por numerosos elementos bizantinos, perduró hasta el fin del siglo XII. Decayó poco después del 1203, cuando Marcos, patriarca melquita de Alejandría, llegado a Constantinopla, y habiendo celebrado en el propio rito, fue inducido a abandonarlo por Teodoro IV Balsamone de Antioquía, uniformándose completamente con los ritos bizantinos.

El dominio de esta liturgia es hoy día el más vasto después de la liturgia romana. Se extiende a casi todo el Oriente cristiano, alcanzando la iglesia cismática (ortodoxa), separada de Roma (s.XI), así como las iglesias que quedaron en comunión con la Sede Apostólica. Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que en las diversas provincias de rito bizantino (a excepción, naturalmente, de Grecia y de las comunidades griegas de Italia y Turquía) el texto litúrgico original griego ha sido traducido a las respectivas lenguas nacionales. Rusia y las provincias de Servia, Bulgaria, Montenegro, Hungría (ruteno) usan el paleoslávico. Los griegos melquitas y los ortodoxos de Palestina y de Siria, el árabe; el exarcado de Tiflis (Georgia), el georgiano; Rumania y la Transilvania, el rumano; las provincias bálticas de Rusia, como también sus colonias de las islas Aleutinas y Alaska, sus propios dialectos. En conjunto, los fieles que siguen el rito bizantino ascienden a cerca de 150 millones, de los cuales nueve millones y medio son católicos.

La Italia meridional y Sicilia fueron también en un tiempo tributarias de esta liturgia. Es cierto que antes del siglo VIII existían algunos monasterios griegos, los cuales, habiendo crecido notablemente en la época de la persecución iconoclasta y de la invasión árabe en Palestina, se convirtieron en otros tantos focos de influencia bizantina. Este lento proceso de helenización se acentuó todavía más cuando, en el 726, León Isáurico arrebató a Roma la Italia meridional para unirla a Constantinopla. Y cuando, dos siglos después, el emperador Nicéforo Foca y el patriarca Polyeuctos obligaron a los obispos a adoptar el rito griego. La orden, sin embargo, no se cumplió en todas partes ni con prontitud ni con fidelidad. El retorno de aquellas diócesis a la liturgia latina comenzó con los normandos en el siglo XI y prosiguió con varias alternativas hasta el siglo XVI, época en la que se podía decir que estaba completamente consumado. Sujetas al rito bizantino quedan todavía algunas iglesias, pertenecientes antes a las antiguas colonias griegas (Livorno, Venecia, Ancona, Barí, Lecce, Palermo), y cierto número de parroquias, especialmente en Basilicata y en Calabria, constituidas en su mayor parte por emigrantes albaneses.

La Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo.

Dada la importancia de la liturgia bizantina, creemos oportuno describir, al menos sumariamente, las partes principales del ritual de la misa; daremos antes algunos datos sobre la disposición material y los objetos sagrados de las iglesias griegas.

Consta, por regla general, de tres partes:

a) **El nártex**, (o *vapθηξ*) que es un vestíbulo rectangular donde antiguamente se encerraban los catecúmenos y los penitentes durante los divinos misterios. Allí, aun hoy día los monjes en espíritu de penitencia recitan las horas canónicas, a excepción del oficio de la aurora

(ορθος), y de las vísperas (εσπερινος). En el nártex está la pila bautismal.

b) **La nave**, (ο ναος) donde se reúnen los fieles, semejante en todo a la de nuestras iglesias.

c) **El santo bema** (το ιερον βημα) o santuario, en cuyo centro se levanta el altar. El santuario se halla separado de la nave por medio del iconostasio, una especie de verja alta decorada con preciosas imágenes (Crucifijo, la Santísima Virgen, San Juan Bautista), que de ordinario oculta completamente el santo bema a la vista de los fieles. El coro, es decir, los sitiales para el clero y los cantores, está en la nave, inmediatamente delante del iconostasio. En el iconostasio se abren tres puertas. La del medio, llamada *porta speciosa*, conduce delante del altar; de las otras dos, la de la derecha, la puerta septentrional, da a un pequeño altar lateral en el santuario, donde se visten los ministros con los ornamentos sagrados; la otra, la puerta meridional, da a la prótesis (προσπομιδη) o sea a la mesa donde se preparan las oblata para el sacrificio.

El **altar**, sin gradas, se halla cubierto con dos manteles; lleva siempre el crucifijo y los libros de los Evangelios. En cuanto al tabernáculo, algunas iglesias lo tienen sobre el altar, según el uso latino; otras, en una custodia abierta en el muro del ábside; otras, en una caja de madera dorada o de plata en forma de paloma suspendida con una cadena sobre el altar. Los vasos sagrados, durante la misa, están colocados sobre el iletón (ειλητον), un pedazo de tela cuadrado que corresponde a nuestro corporal. Cuando el altar está consagrado, el iletón se pone sobre un paño del mismo tamaño, llamado antimensio, que lleva cosidas en un saquito reliquias de santos. El cáliz usado por los griegos es semejante al nuestro: solamente la patena (disco) es mayor y sin fondo. Los griegos usan también el asterisco (αστερισπος), constituido por dos semicírculos, que se coloca sobre la patena con el fin de que el velo no toque las santas especies; la santa lanza (λογχη), pequeño cuchillo con el que el sacerdote corta el pan para el sacrificio; la santa lábida (λαβις), cucharita con la cual se da a los fieles el pequeño trozo de pan consagrado.

Para cubrir las oblata, los griegos usan tres dedos: los dos menores protegen, respectivamente, el cáliz y la patena; el tercero, más amplio, llamado aria (το αερ), sirve para cubrir el uno y el otro. Además de las conocidas vinajeras para el agua y el vino, poseen una tercera de metal (zeon), que contiene agua caliente para infundirla en el cáliz antes de la comunión, reminiscencia quizás de lo que se hacía en los países fríos para evitar que se helase el vino. Antiguamente, durante la misa, los diáconos debían agitar en torno del altar los llamados *ripidia*, especie de abanico que llevaba por ambas partes un busto de serafín con seis alas; hoy día se lleva solamente en la procesión. En las funciones pontificales el obispo acostumbra a bendecir al pueblo con dos pequeños candelabros simbólicos, uno de los cuales lleva dos candelas (dicerio) y otros tres (fricerio).

Esto supuesto, he aquí el orden de la misa según la liturgia de San Juan Crisóstomo. Comprende tres fases bien distintas:

a) **La preparación de los dones** (η προσπομιδη). El sacerdote y el diácono, vestidos con los ornamentos sagrados, van al altar de la prótesis para preparar las oblata (prosfora) del sacrificio. La operación es muy prolífica y complicada. El sacerdote toma la hostia y señala tres veces sobre ella con la sagrada lanza una cruz, diciendo: "En memoria del Señor Dios y nuestro salvador Jesucristo"; después, recitando en cada fragmento plegarias acomodadas, la corta por cada parte, de forma que aisla el cuadro del medio, que lleva la impronta ICXC NIKA = Jesus Cristo es vencedor. El sacerdote parte de nuevo este pedazo y lo coloca sobre la pantena. Este trozo es considerado como la hostia grande y se llama el santo Cordero. El sacerdote la señala

después con la santa lanza, mientras el diácono pone el vino y el agua en el cáliz. Corta después una partícula menor en honor de la Madre de Dios y la pone sobre la patena, a la derecha del santo Cordero; después corta otras nueve, en honor de nueve órdenes de santos; después todavía una más, rogando al Señor que se acuerde de todos los obispos ortodoxos, del propio obispo y de todo el clero que sirve; otra más por la feliz memoria del que ha construido la iglesia, y una última por todos los hermanos ortodoxos. También el diácono corta una partícula para conmemorar a los que él quiere. El sacerdote inciensa después el asterisco y lo pone sobre la patena; luego, incensados sucesivamente los tres dedos, cubre las oblatas, que inciensa a su vez. El diácono inciensa también el altar de la prótesis, los cuatro lados de la mesa, el santuario y toda la iglesia. Volviendo a la prótesis, se repite la incensación y después comienza la misa.

b) Misa didáctica (*εναρχίας*). Estando delante del iconostasio, el diácono dice: “Bendice, Señor.” Y el sacerdote: “Ahora y siempre por los siglos de los siglos.” Despues el diácono comienza la gran colecta, es decir, las plegarias para toda clase de personas; a tal invocación, el pueblo responde: *Kyrie eleison*.

Terminada la letanía, los cantores entonan los salmos típicos, con las tres correspondientes antífonas. El sacerdote recita en voz baja la oración correspondiente a cada una, mientras el diácono dice algunas invocaciones entre una y otra, al que el coro responde: *Kyrie eleison*. Durante el canto de la tercera antífona, precedidos por luces y abanicos, el celebrante y el diácono, que lleva el libro de los Evangelios, salen de la puerta septentrional y vienen a colocarse enfrente de la gran puerta del centro, donde el sacerdote, con la cabeza baja, recita la oración del introito (pequeño introito). Despues, el diácono, dando a besar el evangelario al sacerdote, lo muestra al pueblo, diciendo: *La sabiduría; ¡de pie!* Despues entra en el santo bema y lo coloca sobre la mesa. A este punto es cantado por el coro el trisagio.

Siguen las lecciones. Un lector, vuelto hacia el pueblo, lee la epístola, que se halla precedida por dos versículos tomados por regla general de los salmos, escogidos en relación de la fiesta con la epístola que debe leerse. Despues, el coro canta tres veces el *Aleluya*, la vida misma de la Iglesia. Entre tanto, el diácono toma el incensario; y bendecido el incienso por el celebrante, inciensa el altar, el santuario y al sacerdote; despues, tomado el libro de los Evangelios y pedida la bendición, precedido de luces, se dirige al ambón y canta allá el evangelio. Sigue despues la *echtenés*, la larga y antigua plegaria litúrgica; el sacerdote extiende despues el *iletión* sobre el altar y se despide de los catecúmenos. Aquí se termina la segunda fase de la misa.

c) La misa de los fieles. Recitadas las oraciones sobrejos fieles, el celebrante y el diácono dicen juntos el himno de los querubines (*Monogenes*, primera parte); inciensa de nuevo el altar, el santuario, los iconos; de allí va a la mesa de la prótesis. El sacerdote quita el gran velo y lo coloca sobre la espalda izquierda del diácono. Coloca sobre su cabeza el disco, y llevando él mismo el cáliz, precedido de luces y abanicos, hace el gran introito, saliendo por la puerta izquierda y entrando por la *porta speciosa*. El coro, entre tanto, canta el himno querúbico (segunda parte); llegados con las oblatas al altar, el sacerdote coloca el cáliz y el disco sobre la mesa y lo cubre con el gran velo; el diácono continúa la plegaria litánica (*echtenés*), terminada la cual se cierran las cortinas del santuario. Se recita el credo niceno-constantinopolitano e inmediatamente despues comienza la gran plegaria consecratoria (anáfora).

La anáfora, fuera de algunos puntos más solemnes por ejemplo, la consagración, es dicha por el sacerdote en secreto. La lectura de los dípticos, sea de vivos o de muertos o sea la gran plegaria intercesoria, tiene lugar despues de la consagración inmediatamente despues de la epiclesis. Terminada la anáfora, todo el pueblo recita el *Pater noster* con la doxología final.

Después, a la reconvención del diácono: “¡Estemos atentos!” el sacerdote levanta la sagrada Hostia diciendo: “Las cosas santas, para los santos”; la divide después en cuatro partes, dejando caer una en el cáliz, mientras el diácono, junto al zeon, infunde un poco de agua fría con la señal de la cruz. Durante esta ceremonia se canta el *n* del día, versículo que corresponde a nuestra *comunión*.

Sigue la comunión. El sacerdote deposita en la mano del diácono la parte de la Hostia; parte otra para sí, y entre ambos comulgan. Toma después el cáliz y bebe tres sorbos; después, secados los labios y la orla del cáliz con la sagrada esponja, se lo da al diácono, que bebe de él a su vez. Se abren entonces las cortinas de la *porta speciosa*. El diácono, con el cáliz en la mano, desde la puerta lo muestra al pueblo diciendo: “Acercaos con temor de Dios, con fe y caridad.” Comulgan entonces los fieles, estando de pie y recibiendo en su lengua, y por medio de la santa lábida, un pedacito de pan consagrado, mojado en la preciosísima sangre. Durante este tiempo, el coro canta un himno (*tropario*).

Distribuida la comunión, el celebrante y el diácono vuelven a la prótesis, y, colocados allá el cáliz y el vino, recitan, alternándose con el coro, las plegarias en acción de gracias. Se reparte, por último, el antídorón (*eulogía*), y con la bendición del sacerdote, la liturgia ha terminado. Toda la función no dura menos de dos horas.

Las iglesias orientales tienen, por regla general, un solo altar, y una ley disciplinar muy antigua prescribe que no se puede celebrar diariamente sobre cada altar más de una liturgia. Para facilitar, pues, a los sacerdotes el poder celebrar en un mismo día, se introdujo desde la antigüedad el uso de la concelebración. Se practica así: los diversos sacerdotes, revestidos con ornamentos sagrados, van juntos al altar. Uno de ellos, el de mayor dignidad, hace de primer celebrante, y los otros ejercen una parte secundaria. El realiza los diversos actos litúrgicos; los otros, sin embargo, recitan con él todas las plegarias en voz baja. La conclusión de estas oraciones es dicha por turno por cada uno de los celebrantes. Todos juntos pronuncian en alta voz las palabras de la consagración. En la fracción del pan, el celebrante principal hace tantas partes cuantos son los co-celebrantes, y todos comulgan del mismo cáliz. La concelebración está permitida en todos los días del año aun para las simples liturgias privadas.

En cuanto al ritual de los sacramentos en rito bizantino, el bautismo se administra siempre por inmersión, después de una unción general del cuerpo del bautizante con la fórmula: “El siervo de Dios N. es bautizado en el nombre del Padre, amén; del Hijo, amén, y del Espíritu Santo, amén.” La confirmación se administra inmediatamente después del bautismo y la confiere el sacerdote con el crisma, diciendo: “El sello del don del Espíritu Santo.” La comunión se recibe de ordinario cuatro veces al año: en Navidad, Pascua, Pentecostés y en la fiesta de la Asunción (15 de agosto); sin embargo, la santísima eucaristía, que se conserva para utilidad de los enfermos en el *artoforion*, no es objeto de especial veneración, como en Occidente. El uso de la confesión es también raro durante el año. No existiendo confesionarios, el penitente se pone de rodillas delante del sacerdote, que está ante el iconostasio. Las ordenaciones se confieren mediante la imposición de las manos. La unción de los enfermos exige, cuando es posible, la intervención de siete sacerdotes, los cuales ungen sucesivamente al enfermo con el óleo bendecido, mezclado con vino.

El Rito Armeno.

El Evangelio fue traído a Armenia de la Capadocia; baste recordar cómo San Gregorio el Iluminador (+ 250), que fue su apóstol, vino de Cesárea. La primitiva liturgia armenia debía de

tener por esto una fisonomía capadocia. Pero bien pronto, desde los primeros años del siglo V, sufrió importantes modificaciones en sentido bizantino, especialmente por obra de Isaac el Grande y de San Mesrop, el inventor del alfabeto armenio. La separación cíe la iglesia armenia de Constantinopla y de Roma comenzó con la condenación del monofisismo en el concilio de Calcedonia (451), que los ármenos, acérrimos antinestorianos, creyeron que se había hecho en favor de Nestorio. Todavía dura esta separación; pero en el siglo XVII, un fuerte grupo tornó a la comunión católica. Hoy día lo forman los armenios unidos, esparcidos principalmente en Turquía y en Galitzia.

Las fuentes de la liturgia armenia son:

- a) La *Disciplina eclesiástica*, de Isaac el Grande (+ cerca del 439), cuyos cánones, sin embargo, contienen interpolaciones posteriores
- b) Las *homilías de Mesrop* (+ 441), falsamente atribuidas a San Gregorio Iluminador.
- c) Los *cánones de Vagharsapat* (425), de Juan Mandakuni (+ 487), del sínodo de Dwin (524), de Isaac III (+ 702) y otros.
- d) Un comentario sobre la *Misa de Cosroe*, un escritor armenio del siglo X.

En cuanto a los textos, los ármenos, lo mismo católicos que cismáticos, usan invariablemente una sola liturgia, atribuida a San Atanasio. En los códices, sin embargo, se contienen otras diez, hoy día caídas en desuso, y traducciones, por lo demás, del griego y del siríaco. El *Ritual* armenio fue publicado hace poco por Conybeare-MacLean y una de Ter Mikaélian.

El rito armenio adoptó hacia el siglo XIV algunos elementos romanos; por ejemplo, el Evangelio de San Juan al final de la misa. Esto se debió a la influencia de los misioneros occidentales; además, él solo, entre todas las liturgias, no admitió el uso del agua en el cáliz.

El tipo alejandrino.

El Tipo Copto-Egipcio y Etíope.

Los comienzos de la Iglesia en Egipto se remontan con toda certeza a San Marcos, por lo cual no tenemos referencias sobre la liturgia primitiva de Alejandría. Solamente puede decirse esto: que si San Marcos, según una antiquísima tradición, no sólo fue discípulo, sino también, como advierte Ireneo, intérprete de San Pedro, y en su Evangelio, *quae a Petra nuntiata erant, per scripta nobis tradidit*, los ritos de la iglesia alejandrina debieron de tener una singular afinidad con los de Roma.

Las primeras noticias ciertas sobre las particularidades litúrgicas de Egipto aparecen en los escritores del siglo IV, San Atanasio, Macario, Dídimos, Timoteo, y, mejor todavía, en los del siglo V, Teófilo, Sinesio de Cirene, Isidoro Pelusiota, San Cirilo Alejandrino, Dionisio el Pseudo Areopagita, Sócrates, Sozomeno, en la llamada *Ordenanza eclesiástica egipcia*. Por ello puede verse cómo Egipto, antes del cisma monofisita, poseía una liturgia común en griego, la lengua de las clases más cultas del país. Pero después de la condenación del patriarca Dióscoro, en el concilio de Calcedonia (451) y el decreto del mismo concilio (can.28) que quitaba a Alejandría la preponderancia, después de Roma, para darla a Constantinopla, las iglesias disidentes constituidas principalmente por la masa del pueblo indígena (coptos), explotando la diferencia de fe con fines de independencia política, tradujeron gradualmente la antigua liturgia griega a su idioma *nacional copio*, mientras la iglesia ortodoxa melquita, sostenida por el mundo oficial bizantino, la conservaba en el idioma original. De aquí la coexistencia de dos liturgias, en griego

y en copto.

Los textos litúrgicos griegos son:

a) El papiro de Deir-Belizeh, descubierto el año 1907 junto a Asint (Alto Egipto). Contiene una plegaria litánica, fórmula de símbolo muy semejante a la romana, y un fragmento de anáfora, notable porque pone la epiclesis antes de las palabras de la institución. El papiro es del siglo VII, pero el texto puede remontarse a los siglos III-IV.

b) El papiro de Estrasburgo. Son seis fragmentos de la gran intercesión según el texto de la anáfora alejandrina llamada de San Marcos. El papiro, a juicio de los editores M. Andrieu y P. Collomp, pertenece a los siglos III-IV.

c) *El Eucologio*, de Serapión, descubierto en el monasterio del monte Athos por Dmitrijewsky en el año 1894. Es una colección de treinta oraciones relacionadas con la liturgia eucarística (1-6), el bautismo (7-11), el orden (12-14), la bendición de los óleos (15-17), los funerales (18) y el oficio dominical (19-30). El texto más importante es una anáfora titulada *Plegaria de la oblación de Serapión obispo*, donde se invoca el Verbo de Dios, en lugar del Espíritu Santo, en la epiclesis que sigue a las palabras de la institución. No está muy claro que todas las oraciones del *Eucologio* sean obra de Serapión, que fue obispo de Thmuis (Egipto) y amigo de San Atanasio; de todos modos, no parece sean posteriores a la mitad del siglo IV.

d) **La liturgia de San Marcos.** El texto actual ha sufrido importantes modificaciones bizantinas; pero en cuanto a la substancia, puede remontarse a los siglos III-IV. Quizá el mismo San Cirilo Alejandrino fue no sólo su ordenador, sino también su autor. Como dijimos, estuvo en desuso en el siglo XIII, suplantada por la liturgia de Constantinopla.

e) Algunos breves fragmentos de plegarias escritas sobre papiros o cortezas (*ostrala*) descubiertos en estos últimos tiempos.

Los textos litúrgicos coptos:

Son tres liturgias atribuidas a **San Cirilo, San Gregorio Nacianceno y San Basilio**. Están traducidas del griego y no se diferencian entre sí más que por la anáfora. La más antigua es la de San Cirilo, calcada sobre la anáfora griega de San Marcos; más ordinariamente, los coptos, tanto cismáticos como ortodoxos, usan la de San Basilio. Estas liturgias coptas, salvo algunas adiciones, representan, mucho mejor que el texto griego de San Marcos, el antiguo rito egipcio. El antifonario (*Difnar*) lo publicó en copto (sin traducción) De Lacy O'Leary.

Características de este rito son: cuatro lecturas en la misa; el trisagio, cantado inmediatamente antes del evangelio; la *gran intercesión* con los diápticos de vivos y de muertos, inserta en el prefacio y, por esto, bastante antes de la consagración, y la falta del *Benedictas* y del *Sanctus*.

La iglesia de Etiopía, fundada y organizada entre el siglo IV y el V, siguió siempre la suerte de la iglesia monofisita de Egipto. La liturgia normal de los abisinios es titulada de los doce apóstoles, pero en realidad es una recensión en lengua etíope de la liturgia copta de San Cirilo. Existen además unas quince anáforas de recambio y algunos fragmentos editados por Hyvernat y por Mercer.

3. Las Liturgias Occidentales.

El Tipo Galicano.

Los Orígenes.

La existencia en el Occidente latino de un rito litúrgico distinto del de Roma encuentra las primeras alusiones hacia el fin del siglo IV y aparece claramente por vez primera en una carta escrita el 19 de marzo del 416 por el papa Inocencio I a Decencio, obispo de Gubbio, en Umbría. Este había pedido parecer al Papa, su metropolitano, sobre algunas particularidades litúrgicas y disciplinares — como el beso de paz y la recitación de los nombres puestos antes del canon, la prohibición del ayuno en el sábado, etc. — introducidas recientemente en su diócesis; particularidades propias del rito que más tarde se llamaría galicano y que ejerció durante varios siglos un vastísimo dominio, desde Irlanda hasta la Galia, España e Italia del Norte, llegando casi a las mismas puertas de Roma.

Dónde y cómo nació este rito? Esta cuestión es de las más arduas de la historia litúrgica y no se le ha dado todavía una solución definitiva. De todos modos, tres son las hipótesis insinuadas por los historiadores, que llamaremos, respectivamente, efesina, milanesa y romana.

a) La hipótesis efesina, la más antigua de todas, propuesta antes por Lebrun y más recientemente por un grupo de escritores ingleses, ve en la liturgia galicana una filiación directa de la liturgia que estaba en uso en el Asia Menor, y especialmente en Efeso, importada a las Galias después de la mitad del siglo II por los fundadores de la iglesia de Lyón.

En dicha época existieron, ciertamente, estrechas y frecuentes relaciones entre las comunidades asiáticas y las Galias, Lyón sobre todo; prueba de esto es el origen efesino de San Fotino y San Ireneo, obispos de esta ciudad, y la famosa carta de las iglesias de Viena y Lyón a las de Asia y Frigia que nos ha conservado Eusebio. Pero, como ha observado muy bien Duchesne, el rito galicano está muy elaborado y, al mismo tiempo, demasiado bien definido para considerarlo como una creación del siglo II. Además, en esta época, Lyón era más bien un foco de romanismo que de orientalismo; baste recordar la gran cuestión de la Pascua, en la cual se encontró de acuerdo con Roma y en completo desacuerdo con Efeso.

b) Descartada Lyón, propuso Duchesne como punto de concentración y de irradiación de los ritos galicanos la ciudad de Milán. Es sabido cómo hacia fines del siglo IV y a forma que prevaleció en la Italia meridional y en África, pero que no llegó a penetrar en Italia del Norte y mucho menos en las iglesias transalpinas, en virtud de la cual modificó no pocos de sus ritos más antiguos. Además, las investigaciones históricas confirman cada vez más lo que afirmaba ya el papa Inocencio al obispo de Gubbio: que la evangelización de las iglesias de Occidente partió de Roma; era, pues, natural que de la iglesia madre recibieran también la liturgia. Si, por lo demás, los ritos galicanos poseen indudablemente puntos de contacto con los de Oriente, es preciso, sin embargo, advertir que en muchos otros puntos se diferencian muchísimo, como, por ejemplo, en la gran variedad de formas eucológicas de la misa y en el comienzo de la importantísima plegaria que contiene las palabras de la consagración.

El punto débil de esta tercera hipótesis está en la supuesta reforma que transformó radicalmente la antigua liturgia romana. Si la reforma se verificó en realidad, es muy extraño que un hecho tan importante no haya dejado ningún rastro en la historia, porque se trata del cambio no de un rito cualquiera, sino de todo un complejo de ritos litúrgicos relativos a la misa, al bautismo, a las ordenaciones, y de observancias disciplinares relacionadas con el ayuno, la

penitencia y el ciclo festivo; en suma, se trata de una verdadera y propia *consuetudo ecclesiae*. No es cuestión, por lo tanto, de insistir sobre una hipotética reforma litúrgica en Roma.

Los liturgistas modernos, por el contrario, y nosotros con ellos, al adoptar esta tercera sentencia proponen de un modo diverso sus pruebas. Es cierto que la liturgia originaria de los países transalpinos y cisalpinos fue importada de Roma junto con el Evangelio. En la base, por lo tanto, de las llamadas liturgias galicanas existe un substrato fundamental común con la liturgia romana, derivado de ella y resto lejano del núcleo litúrgico primitivo. Desde este punto de vista podían muy bien pertenecer al tipo romano y llamarse, como hace Dix, otros tantos dialectos de la liturgia de Roma. Pero no puede a la vez negarse que en, en determinadas épocas, España, las Calias y Milán brindan un complejo de observaciones rituales, concordes del todo con las iglesias orientales — sobre todo con la de Antioquía — y totalmente distintas de la de Roma.

Así, pues, queriendo dar razón de tal fenómeno — y éste decimos nosotros que se presenta como un hecho tan complejo, que no puede darse una explicación única para todos los cambios. Estos no pudieron venir ni todos de un golpe ni todos de un mismo autor o de un mismo centro de irradiación.

Diversas son, en efecto, las causas que pudieron haber conducido a una lenta y gradual infiltración de ritos greco-orientales en las liturgias galicanas, que vinieron a alterar su fisonomía original romana. Esto fue obra de varios obispos de nacionalidad griega que gobernaron importantes iglesias de Italia, como Milán y Rávena, antes de la mitad del siglo IV, y de no pocos obispos arrianos orientales, que se infiltraron en Occidente con su clero, especialmente durante el dominio bizantino; las peregrinaciones a Tierra Santa, muy frecuentes en los siglos VI y VII; el influjo de la larga estancia en Oriente de obispos católicos occidentales; la dominación de los bárbaros ostrogodos, convertidos en Oriente en su mayor parte al arrianismo, hecho que se dejó sentir en Occidente en la época en que surgieron las diferencias litúrgicas llamadas galicanas; la influencia de los monasterios fundados por Casiano (+ 435), discípulo de San Juan Crisóstomo, que llegó a Marsella el año 415 con todo el bagaje de los ritos monásticos y litúrgicos orientales, ritos que pasaron fácilmente de Marsella y Lerins a Arles con San Honorato (+ 429) y a Lyón con San Euquerio (+ 455) monjes los dos de los monasterios de Lerins.

Especialmente en Milán, es cierto que en el tiempo de San Ambrosio su iglesia seguía substancialmente el rito de Roma. El mismo la afirma expresamente, y es prueba de ello el hecho, de una importancia capital, pasado por alto por Duchesne, de que el santo obispo, en su obra *De Sacramentis*, cita como anáfora de uso milanés gran parte del arcaico canon romano. Solamente más tarde, durante los siglos VI y VII, la iglesia de Milán debió de importar no pocos elementos bizantinos; sobre todo cuando, ausentes sus obispos ¹ durante casi ochenta años, sacerdotes y monjes, huidos del Oriente por las persecuciones persas e islámicas, se refugiaron en la tierra lombarda y se encontraron de hecho constituidos en jefes de la iglesia de Milán y ordenadores de su vida litúrgica. Con todo esto, Milán, a diferencia de las liturgias del otro lado de los Alpes, se mantuvo siempre fiel al sistema anaforal de Roma.

Si además se tiene en cuenta la situación Histórica de los siglos V-VIII, se comprende fácilmente cómo en la convulsión universal de Europa provocada por las invasiones de los bárbaros es de todo punto improbable derivar de una sola sede, por importante que fuera, la irradiación de un complejo tan amplio de ritos litúrgicos como son los galicanos. Milán había perdido entonces gran parte de la supremacía política y eclesiástica de otros tiempos, mientras Aquileya, puerta del Ilírico; Rávena, sede de los exarcas; Pavía, capital de los lombardos; Arles, Lyón, Toledo, habían acrecentado su poderío y eran capaces de transmitir este o aquel rito, transplantado después a otras regiones, donde pudo desenvolverse con gran variedad según el

genio de los diferentes pueblos. En las Galias, por ejemplo, y en España, el amor a la novedad y a la pompa literaria era sentido mucho más que en Milán y en Roma.

Finalmente, no debemos creer que todos los ritos galicanos hayan nacido o hayan sido importados al mismo tiempo. Faltando manuserritos litúrgicos verdaderamente antiguos, c quién puede decir con seguridad qué fórmula o qué ceremonia pertenezca más bien al siglo V que al VI o al VII? Una exposición bastante ordenada de los ritos galicanos merovingios se encuentra por vez primera en las cartas atribuidas a San Germán (+ 576); pero éstas, como dijimos, fueron escritas hacia finales del siglo VII.

Por último, **no debe insistirse demasiado en la tenacidad romana.** En el siglo II, como atestigua San Justino, el beso de paz se daba antes del ofertorio; después desapareció de tal forma, que Inocencio I, dos siglos después, no dudó en llamar “tradición apostólica” al uso sostenido de cambiarlo antes de la comunión. Dígase lo mismo de otros muchos ritos, algunos de los cuales provinieron del Oriente.

Concluyendo: las liturgias galicanas son un producto del intercambio sociológico de los valores, ceremonias y ritos regionales influenciado por la cultura litúrgica del Asia menor. La Galia, España, los países del Norte y, en parte, también la Italia superior, abandonadas las auténticas tradiciones litúrgicas latinas por haber estado prácticamente sin un contacto regular con Roma y expuestas a los influjos de la civilización bizantina, predominante en Occidente, elaboraron distintamente, según la índole de los respectivos pueblos, un complejo de elementos romanos, indígenas y greco-orientales, que condujeron poco a poco a la formación de las llamadas liturgias galicanas.

Este trabajo de consolidación y difusión, comenzado desde el siglo V, puede decirse que quedó completado a finales del siglo VII.

El Rito Galicano.

Fuentes y textos. Las fuentes principales son:

- a) La carta de Inocencio I a Decencio, obispo de Gubbio, escrita en el año 416.
- b) Las tres homilías de Fausto, obispo de Rietz, en Provenza (+ 485), sobre el símbolo.
- c) Las obras de San Cesáreo, obispo de Arles (+ 543), muy ricas en datos litúrgicos.
- d) La *Regula ad monachos et ad virginis*, de Aureliano de Arles (+ 553).
- e) La *Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae*, en dos cartas falsamente atribuidas a San Germán de París (+ 576). Se ha probado, sin embargo, que son un pequeño tratado anónimo de finales del siglo VII, en el cual se halla descrita no la verdadera misa galicana, sino la misa local de una iglesia de la Borgoña, quizá de Autun. Tienen, por lo tanto, un valor relativo.
- f) La obra *De cursibus ecclesiasticis*, de San Gregorio de Tours (+ 594). Es un manual litúrgico que contiene una instrucción para determinar el orden de sucesión de los oficios o lecciones eclesiásticos (*cursus ecclesiastici*), de la situación y, especialmente, de la aparición de las constelaciones más importantes.
- g) La *Expositio symboli*, de Venancio Fortunato, y muchas de sus obras poéticas.

Los textos litúrgicos principales conocidos son:

- a) El *Missale gothicum*, de principios del siglo VIII, escrito, como opina Duchesne, para uso de la iglesia de Autun. Junto con las fórmulas galicanas contiene algún elemento romano, como una *Missa quotidiana* romana, mutilada al final.
- b) El *Missale gallicanum vetus*, escrito para la iglesia de Auxerre. Como el anterior,

contiene este sacramentario diversas fórmulas romanas. Puede remontarse a finales del siglo VII y es muy fragmentario.

c) Las Misas, de Mone. F. J. Mone publicó en 1850 una colección de once misas galicanas, sacadas de un palimpsesto de Reichenau de la primera mitad del siglo VII. El manuscrito, por una nota puesta al margen, pertenece a Juan II, obispo de Constanza (760-781). Se trata, según Wilmart, de un *libellus missarum* que contiene solamente siete misas, de carácter escuetamente galicano, sin mezcla alguna de elementos romanos; cada misa tiene dos contestaciones (prefacios), a elección del celebrante. Es notable también una misa compuesta toda ella en exámetros.

d) Los fragmentos de Peyron, Mai y Bunsen, los dos primeros de los cuales fueron hallados en la Ambrosiana de Milán y el tercero en San Galo, y algunos otros recientemente descubiertos.

e) El *Leccionario* de Luxeuil, del siglo VII, que contiene las tres lecciones (profética, epístola, evangelio) de cada misa del año litúrgico, comenzando por la Navidad. Es completamente galicano y, según Morin, debía pertenecer a la iglesia de París. Va unido a este otro vetusto leccionario galicano de los siglos V-VI, que A. Dold lo ha descifrado pacientemente de un palimpsesto de Wolfenbttler. Como el de Luxeuil, contiene una triple lectura para cada circunstancia litúrgica; más todavía: pone también la indicación del salmo (gradual) que corresponde cantar.

f) El *Benediccionario* de Autún-Freising (siglos VIII-IX), conservado en Monaco, que contiene las fórmulas con las que el obispo, y alguna vez el sacerdote, daba la bendición antes de la comunión a los fieles según el rito galicano.

g) El *Ordo* de Angilberto, abad de San Riquier (+ 614), que contiene especialmente la Semana Santa y las rogativas; fue editado por E. Bishop.

h) El *Misal* de Bobbio. Pongamos por último este texto en la serie de los textos galicanos, aunque no todos lo consideren como tal, dado su carácter singular de ser una fusión muy mal hecha de elementos galicanos y romanos. Comienza, por ejemplo, con una *missa romensis cotidiana*, cuyo orden es completamente galicano hasta el prefacio (colecta, *oratio post nomina, ad pacem*, etc.); al prefacio, sin embargo, sucede el canon romano con las partes, se entiende, relativas a los diápticos, que vienen así a aparecer dos veces en la misa. El misal, que no es, como los anteriores, un simple sacramentario, sino que recoge textos de diversas clases, proviene de Bobbio y se remonta, según la opinión más común, al siglo VII.

La Misa Galicana del Siglo VI.

Para dar una idea clara de la misa, como debía celebrarse en las iglesias filiales del rito galicano durante el período que va del siglo VI al VIII, damos a continuación una detallada descripción de ella, sirviéndonos de los libros litúrgicos antes mencionados e insertando debidamente ejemplos de algunos textos para conocer mejor el estilo prolíjo, oratorio, de los formularios galicanos, en neto contraste con la sobria concisión romana.

La misa comenzaba con un preámbulo imponente de cánticos.

Mientras el obispo con su clero hacía la entrada en el altar, se ejecutaba una antífona salmódica, seguida del *Gloria Patri*, análoga al introito del rito romano. En Milán se llamaba *ingressa*, y en Toledo, en el rito mozárabe, *officium*. He aquí el *offidum* de la noche de Navidad: Alleluia! Benedictus qui venit, alleluia, in nomine Domini. Alleluia! Alleluia! Y Deus Dominus et illuxit nobis." In nomine Domini. y Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen. Y In nomine Domini.

Después del saludo del obispo, *Dominus sit semper vobiscum*, al que respondía el pueblo *Et cum spiritu tuo*, seguía el trisagio en griego y en latín. Esta práctica no debía de ser muy antigua, porque el concilio de Vaison (529) recomendó que se introdujese en todas las misas. Después, tres niños cantaban al unísono el *Kyrie eleison*, seguido del cántico *Benedictus* a dos coros. Una *collectio post prophetiam* terminaba esta parte introductoria. Pongamos, por ejemplo, la de la fiesta de la Circuncisión, advirtiendo que, según el rito galicano, la colecta era precedida por una alocución a los fieles, llamada en aquellos libros litúrgicos *praefatio*.

Praefatio Missae. — Christo Domino nostro, qui pro nobis dignatus est. carne nasci, lege circumcidi, flumine baptizari, in hac octava nativitatis eius die, qua in se circumcisionis sacramentum secundum praecepti veteris formara agi voluit, fratres carissimi, humiliter deprece. mur ut intra Ecclesiae uterum nos vivantes quotidie recreatione parturiat. quosque in nobis sua forma, in qua perfecte aetatis plenitudinem teneamus, appareat. Cordis nostri preputia, quae gentilibus vitiis exreberunt, non ferro sed spiritu circumcidat; doñee carnali incremento, facinoribus amputatis, hoc solum in natura nostra faciat vivere; quod sibi et serviré yaleat et placeré. Quod ipse praestare dignetur qui fum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat.

Collectio Sequitur. — Sánete, omnipotens, aeterne Deus, tu nos convertens vivifica; quos error gentilitatis involvit, agnitionis tuae munus absolvat; ut acúleo mortis extincto, aeternis vivificemur oraculis; ut sicut per infirmitatem carnis servivimus iustitiae et iniquitati ita mine, liberati a peccatis, serviamus iustitiae in sanctificatione. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum.

Venían después las lecturas en número de tres: la primera, del Antiguo Testamento; la segunda, de las epístolas de los apóstoles, reemplazadas en las fiestas de los santos por la narración de su vida y seguida por el canto intercalado del *Benedicite omnia opera Domini*, el cántico de los tres jóvenes en el horno y el responsorio gradual; la tercera lectura, la del evangelio, era mucho más solemne: una procesión con siete cirios llevaba el libro santo hasta el ambón, mientras repetía el coro otra vez el trisagio. Leído el evangelio, volvía la procesión al altar. En este momento el obispo predicaba la homilía; a falta de él podían predicar los sacerdotes, y si llegaban a faltar éstos, se autorizaba a un diácono para leer algún sermón de los Santos Padres. Después del sermón venía la plegaria litánica, entonada por el diácono y contestada por el pueblo.

Los libros merovingios no nos han conservado el texto; pero conocemos la del misa en irlandés de Stowe (siglos VII-VIII), colocada, sin embargo, entre la epístola y el evangelio, clara traducción de una antigua letanía diaconal. He aquí una prueba:

Dicamus omnes: "Domine, exaudi et miserere, Domine, miserere" ex toto corde et ex tota mente. Qui respicis super terram et facis eam tremeré. — Oramus te, Domine, exaudi et miserere. Pro altissima pace et tranquillitate temporum nostrorum. pro sancta Ecclesia catholica quae a finibus usque ad terminos orbis terrae. — Oramus... Pro pastore nostro episcopo, et omnibus episcopis, et presbyteris, et diaconis, et omni clero. — Oramus... Pro hoc loco et omnibus inhabitantibus in eo, pro piissimis imperatoribus et omni romano exercitu. — Oramus... Christianum et pacificum nobis finem concedi a Domino precemur. — Praesta, Domine; praesta...

La letanía diaconal se terminaba con una oración que en el misal gótico lleva el nombre de *collectio post precem*. He aquí la de la fiesta de Navidad: Exaudi, Domine, familiam tibí dicatam et in tuae Ecclesiae gremio in hac hodierna solemnitate nativitatis tuae congregatam, ut laudes tuas exponat. Tribue captivis redemptionem, caecis visum, peccantibus remissionem, quia tu venisti ut salvos facías nos. Aspice de cíelo sancto tuo; et illumina populum tuum quorum animus in te plena devotione confidit, Salvator mundi. Qui vivis... En este momento se reunían

los paganos, los catecúmenos y los penitentes. La presencia de estos últimos, según la costumbre bizantina, era tolerada hasta después de la letanía, mientras en el rito latino los despedía antes.

La misa de los fieles no comenzaba con la ofrenda de los dones, hecha por el pueblo como en el rito romano. Las oblatas se preparaban con antelación y el diácono las llevaba solemnemente al altar, teniendo el pan encerrado en una caja turriforme, el vino en un cáliz y todo cubierto por un precioso velo. Mientras lo transportaba, se cantaba el *Sonus*, un canto análogo al *Cherubicon* bizantino. Colocadas las oblatas sobre el altar y depositada un poco de agua en el vino, se volvía a cubrir todo con un gran velo al canto de las laudes, que consistía en un triple *Alleluia*. El sacerdote rezaba al mismo tiempo una plegaria análoga llamada *praefatio*.

Terminado el ofertorio, se leían los dípticos, los de vivos y los de difuntos. Una prueba de ello nos da la siguiente fórmula de la liturgia mozárabe: *Offerunt Deo oblationem sacerdotes nostri* (es decir, los obispos de España), *papa Romensis et reliqui, pro se et omni clero ac pleibus ecclesiae sibimet consignatis vel pro universa fraternitate*. Item *offerunt universi presbyteri, diaconi, clerici ac populi circumstantes, in honorem sanctorum, pro se et pro suis*. *Offerunt pro se et pro universa fraternitate*. Pacientes *commemorationem beatissimorum apostolorum et martyrum, gloriosae sanctae Mariae Virginis, Zachariae, Ioannis, Infantum, Petri, Pauli, Ioannis, Iacobi, Andree, Philippi, Thomae, Bartholomaei, Matthaei, Iacobi, Simonis et Iudae, Matthiae, Marci et Lucae*. Et *omnium martyrum. ítem pro spiritibus pausantium*. *Hilarii, Athanasii, Martini, Ambrosii, Augustini, Fulgentii, Leandri, Isidori, etc. R Et omnium pausantium*.

Terminada la lectura de los dípticos, el sacerdote añadía una oración, llamada exactamente *collectio frost nomina*. Como ejemplo podemos traer la de Navidad: *Suscipe, quaesumus, Domine Iesu omnipotens Deus sacrificium laudis oblatum quod pro tua hodierna incarnatione a nobis offertur; et per eum sic propitiatus adesto; ut superstitibus vitam, defunctis requiem tribuas sempiternam. Nomina quorum sunt recitatione complexa, scribi iubeas in aeternitate, pro quibus apparuisti in carne, Salvator mundi, qui cum coaeterno Patre vivis et regnas*.

Todos después se daban el beso de paz, mientras el sacerdote recitaba una plegaria análoga, la *collectio post pacem*. *Omnipotens aeterne Deus, qui hunc diem incarnationis tuae et partum B. M. Virginis consecrasti; quique discordiam vetustam per transgresionem ligni veteris cum Angelis et hominibus per incarnationis mysterium, lapis angularis, iunxisti, da familiae tuae in hac celebritate laetitiae; ut qui, te consortem in carnis propin quietate laetantur, ad summorum civium unitatem. super quos corpus evexisti, perducantur; et semetipsos per externa complexa iungantur, ut iurgii non pateat interruptio; qui, auctore, gaudent in sua natura per carnis venisse contubernium, quod ipse praestare digneris, qui cum Patre...*

La plegaria consecratoria comenzaba con el diálogo tradicional *Sursum corda...* y continuaba con una larga fórmula equivalente a nuestro prefacio; en los libros galicanos se llamaba *immolatio* o *contestatio*, y en España, *Ulano*. He aquí la *imrriolatio* del misal gótico para la fiesta de la Circuncisión: *Veré aequum et iustum est; nos tibi gratias agere, teque benedicere, in omni tempore, omnipotens aeterne Deus, quia in te vivimus, movemur et sumus; nullumque momentum est quo a beneficiis pietatis tuae vacuum transagamus. His autem diebus. quos variis solemnitatum causis, salutarium nobis operum tuorum et munerum memoriam signavit, vel innovante laetitia praeteriti gaudii, vel permanentis boni tempus agnoscamus. Et propterea exultamus uberior, quia in recens gaudium de venerabilis gratiae recordatione revivimus.... Per quem maiestatem tuam laudant Angelí, etc.*

Seguía a la *immolatio* el canto del *Sanctus*, como en todas las liturgias. Despues del *Sanctus*, el

sacerdote recitaba una breve fórmula de transición, que servía para unirlo con el relato de la consagración, llamada por esto *post Sanctus*. He aquí el de la Circuncisión: Veré sanctus, veré benedictus Dominus noster Iesus Christus Filius tuus, qui venit quaerere et salvum faceré quod perierat. Ipse enim, pridie quam pateretur...

Los libros merovingios no traen el texto de las fórmulas consecratorias, que el sacerdote debía saberlo de memoria; los ambrosianos, sin embargo, y los mozárabes lo concluyen con una alusión a la segunda venida de Cristo, según el conocido pasaje de San Pablo (1 Cor. 11:26), que es característico por su analogía con las liturgias orientales.

A la doble consagración y a la anamnesis sigue otra fórmula, siempre variable, llamada *post pridie, post secreta*, en la cual se desarrolla la idea de la conmemoración del Señor y la de la transformación eucarística en virtud del Espíritu Santo (epiclesis). La de la Circuncisión nos ofrece un interesante modelo: Haec nos Domine, instituta et praecepta retinentes, suppliciter oramus; uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et sanctificare digneris; ut fiat nobis Eucharistia legitima in tuo Filioque tui nomine et Spiritus Sancti, in transformatione corporis ac sanguinis Domini Dei nostri Iesu Christi unigeniti tui. Per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta benedicas et sanctificata largiris, Deus, qui in Trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen.

La fracción del pan, que venía inmediatamente, revistió para algunos una complejidad que resultaba supersticiosa. Ciertos sacerdotes, en efecto, disponían las partículas en la patena de forma que venían a formar casi una figura humana. Desde el 558, Pelagio I, en una carta a San Pablo, obispo de Arles, había ya canonizado esta práctica; pero en el 567, el concilio de Tours la condenó formalmente y ordenó disponer las partículas en forma de cruz, a excepción de la que se depositaba en el cáliz. Durante esta ceremonia, que requería cierto tiempo, cantaba el coro un canto antifonal. Terminado el canto se decía la oración dominical, encuadrada, como en todas las liturgias, por un breve preámbulo y un embolismo sobre el *Libera nos a malo*, uno y otro variables en cada misa. He aquí dos textos de la fiesta de la Circuncisión: Ante orationem Domini. Omnipotentem sempiternum Dominum deprecemur, ut qui in Domini nostri Iesu Christi circumcisione tribuit totius religionis initium perfectionemque constare, det nobis in eius portione censeri in quo iotius salutis humanae summa consistit; et orationem quam nos Dominus noster edocuit, cum fiducia dicere permittat. Pater noster...

Post orationem Dominicam. Libera nos a malo, omnipotens Deus et praesta; ut incisa mole facinorum, sola in nos propitiari incrementa virtutum. Per Dominum nostrum.

El *Pater* lo recitaba no sólo el celebrante, sino también todo el pueblo, según el rito griego.

Seguía después el rito de la *commixtio*, con el que se depositaban en el cáliz una o más partículas consagradas.

En este momento, como preparación a la comunión, a fin de que el misterio de bendición sea recibido en un cáliz bendecido, el obispo impartía a los presentes la bendición, después que el diácono los había invitado a inclinarse: *Humillate vos benedictioni*. Las fórmulas usadas por el obispo eran muy prolíjas y divididas en diversos incisos, a cada uno de los cuales contestaban los fieles: *Amen*. He aquí la de la fiesta de la Circuncisión: Deus, rerum omnium Rector et Conditor, qui omnia quie a te facta sunt maiestate imples, scientia ordinas, pietatei Amen. Respicere dignare hos popules tuos, qui per nostri benedictionum tuarum dona desiderant. Amen. Reple eos tuae scientia voluntatis, ut in omnii imperio piae venerationis famulantur officio. Averte ab his in honesta et turpia libidundis cundas et noxias corporum voluptates; averte invidiam tuis beneficiis et bonis omnibus inimicam. Amen. Ut in omni patientia et longanimitate crescentes, a te vocati ad Patrem aeterni luminis transeant in regnum hereditariae charitatis. Amen. Quos ipse

praestare digneris, qui cuin Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen. Como regla, estaban estas bendiciones reservadas al obispo; más tarde se concedió también a los sacerdotes, quienes, sin embargo, debían usar una breve fórmula, que nos ha sido conservada en los libros irlandeses y ambrosianos: *Pax et communicatio Domini nostri Iesu Christi sit semper ubiscum*. El rito de la bendición gozaba de una gran simpatía entre el pueblo, y aun después de la abolición de la liturgia galicana se mantuvo largo tiempo en el rito de las iglesias francesas y en otros lugares.

La comunión, lo mismo en las Galias como en Milán, se recibía en el altar: los hombres, sobre la mano desnuda; las mujeres, cubierta por un pañuelo llamado *dominicale*; un diácono presentaba después a cada uno el cáliz con la preciosísima sangre. Durante la comunión se cantaba antifonalmente un salmo, quizá el tercero. El Pseudo Germano lo llama *tricanon*. La oración de acción de gracias *post communionem* se hallaba precedida de un breve prefacio dirigido a los fieles, del que traemos como ejemplo el de la Circuncisión: *Refectispiritalicibo et caelesti póculo reparati, omnipotentem Deum, fratres carissimi. deprecemur; ut, qui nos corporis sui participatione et sanguinis effusione redemit, in réquiem sempiternam iubeat conlocare. Per Dominum nostrum Iesum Christum Filium suum. Collectio sequitur! Misericordiam tuam, Domine, supplices exoramus, ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam, sed fiat intercessio salutaris ad veniam. Quod ipse praestare digneris...*

La misa terminaba con una fórmula de gozo. El *Misal* de Stowe trae ésta: *Missa acta est. In pace!* Sabemos por San Cesáreo que la misa se celebraba generalmente después de tercia y duraba lo máximo un par de horas.

El Rito Celta.

Con el nombre de rito celta se designa un complejo diverso de ritos litúrgicos que durante los siglos VI al IX practicaron las iglesias de los celtas o bretones en Irlanda, Gran Bretaña, Escocia y la península occidental de Francia (Bretaña armoricana), adonde había emigrado una parte de los celtas, así como en las colonias monásticas irlandesas, fundadas por San Colombano en Francia (Luxeuil). Germania (Ratisbona), Suiza (San Galo) e Italia (Bobbio). Es muy probable, si bien no tenemos positivos documentos de ello, que la fe y la liturgia fueran llevadas a los bretones desde las Galias. Las relaciones entre las dos iglesias fueron, sin duda alguna, siempre cordiales, y muchas veces los obispos del continente se dirigían allá; sabemos además que San Patricio, apóstol de Irlanda, vivió mucho tiempo en las Galias.

Cuando San Agustín llegó en el 597 a Kent, en Inglaterra, encontró allá una liturgia muy distinta de la romana. Un texto del siglo VII atribuido a Gilda dice: *Britones toti mundo contrarii, moribus romanis inimici, non solum in missa sed in tonsura etiam*. Podemos creer, por lo tanto, que los ritos litúrgicos de los bretones fueron poderosamente influidos por los galicanos; sus mismos rituales nos dan una prueba clara de esto.

No poseemos muchos elementos para reconstruir exactamente el orden de la misa celta; puede decirse en general que sigue el esquema de la misa galicana con alguna ligera diferencia. Se alude a una acusación, elevada en el año 623 al sínodo de Macón, contra ciertos monjes misioneros irlandeses *quod a coeterorum ritu ac norma desciscerent, et sacra mysteria sollemnia orationum e collectarum multiplice varietate celebrarent*. En el siglo VII, cuando adoptó Irlanda el cómputo pascual de Roma, comenzó también su liturgia a admitir elementos romanos, entre ellos el canon latino en el siglo IX.

Los libros litúrgicos más importantes de este rito son dos: el *Antifonario* de Bangor y el *Misal* de Stowe, uno y otro de origen monástico.

El *Antifonario* de Bangor, que se conserva actualmente en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, editado primero por Muratori, es una colección de cánticos, himnos, colectas y antífonas relativas al oficio, recopiladas para uso del monasterio de Bangor, en Irlanda, donde recibió San Colombano su formación religiosa. El libro fue escrito entre el 680 y el 691.

El *Misal* de Stowe es un misal de finales del siglo VIII o principios del IX, con adiciones de mano posterior, llamado de Stowe por el castillo del duque de Buckingham, que es quien lo poseía (actualmente está en poder de la R. I. Academia de Dublín). Contiene el ordinario, el canon romano-gregoriano de la misa, tres formularios de misas, el *ordo* del bautismo y de la visita y unción de los enfermos y un pequeño tratado sobre la misa en irlandés. Fue publicado por F. Warren.

El tipo romano.

El Rito Ambrosiano.

Después de cuanto hemos dicho sobre el origen de las liturgias galicanas, creemos más adecuado a las necesidades de la moderna ciencia litúrgica comparativa incluir el rito ambrosiano no tanto entre la familia de las llamadas liturgias galicanas, sino más bien como subtipo en la liturgia de Roma.

Datos Históricos.

El apelativo de “ambrosiano” no se le da al rito milanés porque fuera San Ambrosio su fundador, sino por el hecho de que él, el obispo más ilustre de aquella sede metropolitana, personificó todas las grandes tradiciones religiosas y litúrgicas. La nomenclatura “rito ambrosiano” aparece por vez primera en el *Ordo* de Juan, cantor de San Pedro, escrito hacia el 680; y casi dos siglos después, Wilfrido Estrabón (+ 846) fue el primero en lanzar la idea de que San Ambrosio fue, sin duda alguna, quien recopiló todo el *corpus* litúrgico milanés; *tam missam quam ceterorum dispositionem officiorum suae ecclesiae et alius laboribus ordinavit*.

Desde luego, no puede dudarse que cuando San Ambrosio fue elegido obispo, la lista episcopal de la sede milanesa contaba ya más de diez obispos entre sus antecesores. Existía, pues, en Milán desde algún tiempo una floreciente comunidad con su liturgia. Qué liturgia? Ciertamente la romana, original en el fondo; con todo esto, si examinamos los escritos de San Ambrosio (374-397), es fácil deducir que ya en la segunda mitad del siglo IV existían allí diferencias que en muchos casos concordaban **con análogos ritos orientales**.

Citaremos algunas: el no ayunar en los sábados del año, ni aun en la Cuaresma; la impronta festiva que se daba en todo el oficio al sábado; la lectura de los libros de Job, Jonás y Tobías en la Semana Santa; el cómputo pascual; el criterio en el disponer de las reliquias de los mártires; los días exequiales; el beso de paz dado antes de la anáfora; el lavatorio de los pies en el bautismo; la adición *invisibilem et impassibilem* al primer artículo del *Credo* y algunos otros pormenores.

Algunas de estas características eran en su origen propias del rito de Roma; pero después las modificó, no sabemos precisamente cuándo, probablemente poco después de la paz de Constantino. Han afirmado algunos que antes de San Ambrosio usó la iglesia de Milán una anáfora variable de tipo galicano, y lo demuestran con textos del *Posf sanctus* y *Posf pridie*, que todavía se recitan en Milán el Jueves y el Sábado Santo. Mas qué prueba se tiene de que una

anáfora de esta clase existiese antes de San Ambrosio, y no sólo en Milán, sino también en las Galias? Ninguna. Más aún: la fórmula del *Post sanctus* “*Veré sanctus, veré benedictus...*” que presupone el canto del epinicio en el canon, hace más bien pensar en una época muy posterior. San Ambrosio y San Agustín no recuerdan jamás el *Sanctus*, y en Italia se encuentra la primera noticia segura del mismo en Rávena, en los sermones de San Pedro Crisoló (+ 450).

En Milán y en el ámbito de su provincia eclesiástica es mucho más verosímil que antes de San Ambrosio se siguiese un texto de anáfora redactado según la trama tradicional de las que conocemos estaban en uso a finales del siglo III-IV o hacia la mitad del IV, pero de tipo y tenor fijo, uniforme, salvo ligeras diferencias de forma que podían verificarse entonces en cualquier iglesia filial.

Cuando después, en el 374, sucedió al obispo Ausencio, arriano, Ambrosio, romano, debió ciertamente dejar sentir su romanidad de espíritu y de educación no sólo en las formas directivas de su gobierno, sino también en las grandes líneas de la práctica litúrgica. El mismo lo dice repetidas veces: *In omnibus cupio sequi ecclesiam romanam; sed tamen et nos nomines sensum habemus ideo fcoalibi servatus et nos rectius custodimus*. Esta tendencia “romanista” de Ambrosio se manifestó ya en el 386, cuando dedicó la basílica romana con los *pignora* de los santos Pedro y Pablo traídos de Roma, y más aún por la adopción del nuevo canon de la misa, introducido recientemente en Roma, una parte considerable del cual se ha conservado en el *De sacramentis*. Las dos fórmulas galicanas anaforales del Jueves y Sábado Santo deben por ello considerarse como una infeliz inserción de origen transalpino, llevada a cabo durante el largo y borrascoso período de la invasión lombarda (569-643), cuando los obispos milaneses con su clero tuvieron que abandonar su propia sede y refugiarse en Genova, donde, a través del mar, se dejaba notar más la influencia galicana.

Fue precisamente en este lapso de tiempo y en el inmediatamente posterior cuando debieron introducirse en la liturgia ambrosiana otras importantes infiltraciones orientales; sea, como decíamos, por parte de los monjes greco-sirios establecidos en Milán, sea por parte de aquel numeroso y multiforme elemento bizantino que constituía el cuerpo de ocupación militar de la alta Italia y daba a las ciudades los magistrados y grandes funcionarios de la vida civil.

He aquí cómo en Milán, sobre el primitivo tronco substancial de la liturgia romana y en unión de las pequeñas variedades locales, comunes en la antiguedad a todas las grandes iglesias, se pudo introducir un conjunto de elementos orientales que alteraron notablemente su fisonomía litúrgica. Introducidos en el uso cotidiano, se consolidaron establemente, defendidos por aquella tenaz firmeza que valió a los milaneses el poder conservar su liturgia secular.

Con todo esto, no faltaron por diversas partes tentativas de suprimirla para uniformarla plenamente con la liturgia romana. Parece que Carlomagno, en el intento de conseguir una absoluta unidad litúrgica en su imperio, pensó en suprimir también el rito milanés. Había dado ya orden de destruir los libros litúrgicos, cuando por intercesión de un cierto San Eusebio, obispo de allende los Alpes, se sometió la decisión imperial a una prueba ordálica. Los sacramentarios romanos y ambrosiano fueron colocados sobre el altar de San Pedro, en Roma, para que Dios manifestase su voluntad, haciendo que se abriese el sacramentario de aquel rito que había de ser elegido. Se abrieron ambos milagrosamente, y el rito de Milán quedó salvado.

Hoy día, fuera de la archidiócesis de Milán, el rito ambrosiano está en vigor en parte en las diócesis de Bérgamo, Lúea y Novara. Bérgamo cuenta con veintinueve parroquias ambrosianas, situadas en el valle de San Martín y en el valle Taleggio, y la vicaría de Santa Brígida. Novara tiene los vicariatos de Arona, antes del rito romano, y los de Canobbio; Lúea, los tres valles ambrosianos del cantón Ticino (Riviera, Leventina, Bienio), con el valle Capriana

y Brisago Lombardo; en total, cincuenta y cinco parroquias aferradísimas a su rito, del que han sabido conservar antiguos documentos.

Las fuentes principales del rito ambrosiano son:

a) Las obras de San Ambrosio, y en particular *De fide*, *Liber de mysteriis*, que contiene las conferencias dadas por él a los neófitos sobre el bautismo, la confirmación y la eucaristía; los seis libros o predicaciones *De sacramentiis*, muy afines por su contenido al *De mysteriis*, más bien la misma obra, pero, según parece, publicada en una forma menos perfecta por la indiscreción de un oyente que transcribió todo lo que había oído; la *Explanatio srmjmboli ad initiandos*, el *De froenitentia* y los *Himnos*. Va asociada a estas obras arnbrosianas la *Vida de San Ambrosio* escrita por el clérigo Paulino secretario en un tiempo del santo obispo.

b) San Gaudencio de Brescia (+ 427), en las homilías atribuidas a él y en el *Sermo 83 de traditione symboli*.

c) San Pedro Crisólogo de Rávena (+ 450), en sus sermones festivos.

d) San Máximo de Turín (+ 465), en sus sermones festivos, en los tres *Tractatus de baptismo*, etcétera, falsamente atribuidos a él, y en el *Sermo 83 de traditione stimboli*.

A propósito de estas tres últimas fuentes, pertenecientes a lugares diversos de la alta Italia, conviene recordar lo que escribe Morin: “Es preciso deshacerse del concepto, simplista en exceso, de creer que no existiera más que una única liturgia ambrosiana que servía de norma absoluta para todas las iglesias de la diócesis metropolitana de Milán. Era, sin duda, la misma liturgia en líneas generales, pero con muchas divergencias secundarias. El rito litúrgico de Verona tenía particularidades propias, que lo distinguían del de Milán; lo mismo puede decirse de Genova, Turín, Vercelli, Novara y Pavía, en los alrededores de Milán.”

e) *Expositio missae canonicae*. Es un comentario literal de la misa ambrosiana, editada por Wilmart, del siglo VIII o de principios del IX, anterior, por lo tanto, casi un siglo al más antiguo sacramental milánés que se conoce.

f) *Expositio matutinalis officii*, que la tradición manuscrita atribuye al arzobispo Teodoro (735-740), pero que algunos pasajes de Amalario insertos en él demuestran que es posterior.

g) *Beroldus sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis Kalendarium et Ordines*. Beroldo es el nombre de un docto custodio de la metropolitana de Milán que vivió en el siglo XII, quien transcribió con particular fidelidad el orden del año litúrgico ambrosiano con todas las usanzas relativas al oficio, a la misa y a los sacramentos.

2.º Los textos. Damos solamente el elenco de los publicados. Para el de los misales, véase el artículo *Ambrosien (RU)*, de Lejai, en DAL, c.1375.

a) *Codex sacramentorum bergomensis*, del siglo X, actualmente en la biblioteca de San Alejandro in Colonna, en Bérgamo, editado por Cagin. Es una especie de misal, porque, además de las plegarias del sacerdote, contiene también la epístola y el evangelio del día. Un fragmento relativo a la misa ambrosiana de los catecúmenos (*Gloria*, *Kyrie*, tres oraciones) está sacado por A. Dold de un códice palimpsesto de San Galo, del siglo VII; otros fragmentos de un sacramental ambrosiano del siglo IX-X fueron publicados por A. y W. Anderson.

b) *Missale ambrosianum duplex cum critico commentario continuo ex manuscriptis schedis*; A. M. Ceriani, eciderunt A. Ratti. M. Magistretti, en Milán el año 1913. Es la edición típica del Misal ambrosiano, pero limitada al *Proprium de tempore*, importantísima por las notas críticas de Ceriani.

c) *Pontificale in usum ecclesiae mediolanensis, necnon Ordines ambrosiani, ex codicis saec. IX-XV*. El Pontifical (actualmente en la Biblioteca Capitular de la metropolitana) es del

siglo IX. Fue editado por Magistretti.

d) *Manuale ambrosianum*, sacado de un códice de Val Trabaglia, del siglo XI, que comprende el calendario, el *Psalterium* ambrosiano, los oficios para todo el año y algunos *or'diñes*. La edición típica del Breviario ambrosiano, según la lección de los códices, está preparándose en los benedictinos del monasterio de María Laach.

e) *Ordo ambrosianus ad consecrandam ecclesiam et altaria*, sacado de un códice del siglo X y editado por Mercati.

f) Un comes o leccionario editado por el cardenal Tommasi. Es incompleto y parte de un códice de la Vaticana del siglo VII. A esta lista de perícopas paulinas se puede unir una serie de indicaciones existentes al margen en el misal M de la Vulgata de los Evangelios (siglo VI, en la Biblioteca Ambrosiana), que permite reconstruir el sistema de lecturas usado en los siglos VI-VII en una iglesia que Morin cree se encontraba en la esfera litúrgica de Milán, y otro leccionario editado por Cagin como apéndice al Sacramentario de Bérgamo.

g) *Capitulare evangeliorum*, del siglo X-XI, editado por P. Borella, de un códice de la iglesia de San Juan Bautista in Busto Arsizio.

h) *Antiphonarium ambrosianum*, sacado de un códice del British Museum de Londres, del siglo XII, publicado por Cagin en fototipia en la “Paléographie Musicale,” de Sclesmes, t.5 (1896).

i) *Antiphonale missarum, luxta ritum S. Ilccl. Mediolanensis* (Roma 1935). Es la edición típica de los cantos de la misa, editada a cargo del P. G. Suñol.

j) Los rituales para algunos sacramentos y bendiciones editados por Magistretti, *Man. Ambros.*, t.1 p.77-172.

En general, el estilo de los textos ambrosianos (oraciones, prefacios), aparte de no pocos sacados de los libros romanos, se resiente de la sonoridad, movimiento y superabundancia de las fórmulas galicanas; es variable, lleno de imágenes, oratorio, muy lejos de la simplicidad y de la concisión de las fórmulas romanas. Son también muy numerosos en el rito ambrosiano los textos derivados directamente de troparios y cánones bizantinos, algunas veces con su misma melodía griega original.

Notas características del rito.

Nos limitamos a dar solamente los principales, agrupándolas según las cuatro partes principales de la liturgia:

1.^a *La misa*. — Se desarrolla según las grandes líneas del sistema romano arcaico. He aquí los particulares: lectura regular de tres lecciones; Antiguo Testamento, epístola, evangelio; a la lección del Antiguo Testamento, en las fiestas de los santos titulares o patronos sustituye la de su *depositio* o la *passio*, si se trata de un santo mártir; no se conocen secuencias en la misa; la expresión *Dominus Iesus* en el canto del texto evangélico; las preces litánicas o irénicas sugeridas por el diácono, y a las que el pueblo responde con un texto antiquísimo, en las que se pide por los condenados *in metallis*; la invitación del diácono: *Pacem habete; A dte, Domine*, recuerdo del primitivo beso de paz; la ofrenda del pan y del vino hecha por el pueblo, al menos en la metropolitana; el *Credo* niceno-constantinopolitano, recitado después del ofertorio; el prefacio, variable en cada dominica y fiesta, el lavatorio de las manos inmediatamente antes de la consagración; el *Veré sanctus* del Sábado Santo y la conclusión *Haec facimus* del Jueves Santo, restos de una misa sin canon fijo; la doxología más amplia al final del canon; la fracción antes del *Pater noster*, conforme al uso romano pregregoriano; el embolismo del *Pater*, “Libera nos...” dicho en alta voz; el canto durante la fracción de una antífona especial llamada *confractorium*; la

omisión del canto del *Agnus Dei* en todas las misas, salvo en la de difuntos; la frecuente repetición de un triple *Kyrie*, que responde al saludo del sacerdote.

2.^a *El oficio.* — El texto de los Salmos no sigue la Vulgata, sino la ítala; el Salterio se recita en su mayor parte (sal. 1-108) en el único de los maitines, distribuido en diez decurias, que corresponden a los primeros cinco días de dos semanas, excluidos los sábados, que tienen siempre oficio festivo; los salmos de las vísperas se hallan precedidos del *Lucernare*; en los salmos de vísperas se hallan intercaladas oraciones; a las cuatro grandes antífonas marianas de costumbre se añade una quinta, la *Inviolata, integra...* de la primera dominica después de Pentecostés hasta la Natividad de M. V.

3.^a *Los sacramentos.* — El bautismo se administra por inmersión, tocando ligeramente la cabeza del niño con el agua bautismal; al bautismo sigue una fórmula litánica de los santos, recitada por el sacerdote junto con el padrino; en la comunión, a la fórmula *Corpus D. N. I. C.*, el que comulga responde: *Amen*; en la extremaunción, salvo en caso de urgencia, se anteponen las letanías de los santos según una forma ambrosiana muy complicada; en el matrimonio, el sacerdote, una vez que ha recibido el consentimiento de los esposos, coloca sobre sus manos entrelazadas el extremo de la estola diciendo: *Ego...*; la bendición de la esposa no se da después del *Pater noster*, sino terminada la misa.

4.^a *El año litúrgico.* — El domingo está siempre consagrado a Dios, excluyendo como norma todas las fiestas de la Virgen o de los santos; el sábado tiene un carácter festivo; el Adviento comienza el domingo después de la fiesta de San Martín (11 de noviembre) y comprende habitualmente seis domingos; las ferias de la última semana de Adviento se llaman *de exceptato* y son todas privilegiadas; la Circuncisión tiene un sello arcaico de fiesta en honor del nombre de Dios, en contraposición a los dioses falsos y mentirosos; la Cuaresma comienza con el domingo *in capite quadragesimae*: por eso no se incluyen los cuatro días desde el Miércoles de Ceniza; la Cuaresma excluye todo oficio de santos, todos los viernes de Cuaresma son alitúrgicos: en ellos está prohibida la celebración de la misa; al comienzo de la Cuaresma se cubren los altares, pero jamás el crucifijo; la Semana Santa recibe el nombre de *authentica* y se utiliza en ella el color rojo; en el día de Pascua y en toda la octava, el misal trae dos misas, una para los fieles otra para los neófitos; durante toda la misma octava, en las vísperas, se hace una procesión al baptisterio; las letanías menores tienen cada día una impronta especial en las antífonas y en la letanía; se invoca en el primer día a los apóstoles y mártires; en el segundo, a los santos del calendario festivo milanés, y en el tercero, a las santas. Los domingos después de Pentecostés están divididos en cuatro grupos: *post Pentecosten* (15); *post Decollationem* (5); desde octubre hasta la Dedicación, 20 de octubre (3); *post Dedicationem* (3).

El Rito Romano.

Podíamos muy bien en este punto traer la historia, sumaria y conjetal en muchos aspectos, del origen y del desarrollo del rito de Roma, historia que substancialmente, por lo que respecta a los primeros siglos, se apoya en los ritos de la misa y especialmente en la oración eucarística o canon.

Mas por útil que sea un resumen histórico de esta clase lo creemos superfluo, ya que toda la obra que, gracias a Dios, publicaremos, está dirigida a ilustrar la historia del rito romano en sus diferentes aspectos de eortología, del oficio, la misa, los sacramentos y sacramentales. De las demás liturgias era preciso decir siquiera una palabra, porque todas fundamentalmente están emparentadas con la romana, con la que tuvieron un origen común y con la que a través de los siglos tuvieron frecuentes y recíprocos influjos.

No sería posible estudiar el rito romano en su cuadro histórico si no hubiésemos antes delineado los demás ritos litúrgicos de Oriente y Occidente, sobre los cuales ha dominado y domina él totalmente. Hecho esto, nuestro trabajo será en adelante consagrado exclusivamente a la liturgia romana; desde el comienzo de la parte tercera, que sigue inmediatamente y que estudiará los elementos de índole general que entran — unos más, otros menos — en sus múltiples expresiones rituales. Sin embargo, antes de comenzar a tratar de este punto es preciso dar un esquema.

Así tenemos:

- 1.º **Las fórmulas litúrgicas** (lengua litúrgica, texto, aclamaciones, símbolo de fe, doxologías, oraciones, letanías, prefacios, anáforas).
- 2.º **Los antiguos libros litúrgicos** (sacramentarlos, leccionarios, evangelarios, libros del oficio, dípticos, calendarios, martirologios, antifonarios, *ordines*).
- 3.º **Los libros litúrgicos modernos** (misal, pontifical, ritual, breviario).
- 4.º **Los gestos litúrgicos** (!os gestos sacramentales, de la plegaria, del ofertorio, de la penitencia, de la fraternidad, de la reverencia, de la conveniencia, de las procesiones).
- 5.º **Los edificios del culto y sus accesorios** (basílica latina, iglesias bizantinas, románicas, góticas, de los tiempos más modernos, adornos, campanas y campaniles, cementerios).
- 6.º **El altar cristiano** (historia del altar, su decoración, sus accesorios, el tabernáculo).
- 7.º **Los vasos sagrados** (cáliz, patena, copón, ostensorio, relicario).
- 8.º **Los ornamentos litúrgicos** (origen, desarrollo, vestidos interiores, planeta, dalmática y tunicela, pluvial, accesorios, colores litúrgicos).
- 9.º **Las insignias litúrgicas** (manipulo, estola, palio, racional, mitra, báculo, anillo, cruz).
- 10.º **El canto litúrgico** (origen, formas primitivas, reforma del gregoriano, difusión de la cantilena romana, formas medievales, notación, órgano e instrumentos musicales).

Parte III.

La Liturgia Romana.

1. Las Fórmulas Litúrgicas.

La Lengua Litúrgica.

No nos consta que Jesús hubiera impuesto a los apóstoles usar una lengua con preferencia a otras en la celebración de la eucaristía. Por el contrario, es cierto que la práctica de la Iglesia primitiva fue la de celebrar la *Fractio panis* en la lengua propia de los fieles que asistían. Una prueba de ello la tenemos, entre otras, en la **insistencia de San Pablo a los corintios para eliminar de sus reuniones el uso de idiomas desconocidos**. Se puede creer que en Jerusalén y en los países limítrofes el servicio litúrgico se celebraba en arameo o en siro-caldaico; en Antioquía, Colosas, Efeso, Corinto, Tesalónica y Alejandría, en griego.

En cuanto a Roma, es preciso observar que a la terminación de la república y en los primeros siglos del Imperio, junto con el latín, idioma nacional, vino a predominar ampliamente el griego. Los griegos, perdida su independencia política, habían impuesto a los romanos, sus vencedores, el primado de su cultura filosófica y literaria. Bajo Augusto, las escuelas con retóricos griegos, lo mismo en África como en otras partes, eran las más acreditadas y frecuentadas por la juventud romana; griegas eran las institutrices en las familias patricias. Por las manos de griegos y judíos helenizados pasaba todo o casi todo el comercio de entonces. Por lo cual no debe causar extrañeza que **el griego**, convertido en una especie de lenguaje internacional, fuese tan común en Roma, en las Galias, en África y de que hubiera sido aceptado por la primitiva comunidad cristiana de la urbe como idioma oficial y litúrgico, tanto más cuanto que estaba ella constituida preferentemente de griegos y de orientales. Todo esto se confirma no sólo por el hecho de que escribiera San Pablo en griego su carta dirigida a los romanos, San Marcos el Evangelio de San Pedro y todos los escritores romanos de los primeros dos siglos, desde San Clemente Papa a San Hipólito (+ v.235), sino también por el uso constante de la lengua griega en la redacción del antiquísimo símbolo bautismal, en la mayor parte de la nomenclatura eclesiástica primitiva y, sobre todo, en los más antiguos epitafios de las catacumbas.

El predominio litúrgico del griego duró hasta la mitad del siglo III y más tarde quizá, sea en virtud de la costumbre, sea también por el hecho de que él, mejor que el latín, se prestaba a servir como lengua de comunicación interprovincial entre las diversas comunidades cristianas del Imperio. Ciertamente, en tiempo del papa Fabiano (240-251) la iglesia romana era preferentemente latina; la inscripción sepulcral del papa Cornelio (+ 253), la primera de los papas en latín; los escritos de Novaciano (251) son una prueba clara de esto. Klauser sostiene, sin embargo, que el paso oficial del idioma griego al latino no tuvo lugar antes del pontificado del papa Dámaso (376-384). El Ambrosiáster, que escribió en Roma alrededor del 370, es decir, bajo el papa Dámaso (376-384), pone de relieve la necesidad de usar una lengua en la plegaria litúrgica que sea comprendida por todos: *Imperitus enim audiens quod non intelligit, nescit finem orationis et non respondet amen.* ¿Quería aludir a alguna fórmula griega que se había hecho ininteligible, todavía en uso? Puede ser. Mario Victorino, en la obra *Adversus Arium*, compuesta en el 357-358, cita de la *Oratio oblatibnis* una frase griega.

En África, el cambio debió operarse aún antes. San Cipriano, ciertamente, celebraba en latín.

Se mantuvo, sin embargo, por largo tiempo la línea de la antigua lengua litúrgica. Hasta el siglo XIII, en Roma las profecías de las noches de Pascua se leían primero en griego y después en latín, la *reddito symboli* se hacía igualmente en griego y en latín; en los antiguos sacramentalios, comenzando por el gelasiano, el texto del *Gloria in excelsis* y del *Credo* se encuentra escrito casi siempre en griego con letras latinas. Aun actualmente en la misa pontifical del papa, la epístola y el evangelio se cantan en latín y en griego.

No debemos creer, sin embargo, que el latín en los comienzos estuviera completamente descartado del servicio litúrgico. El bajo pueblo de las ciudades y de las provincias, del que procedían en su mayor parte los fieles, no podía contentarse con un oficio exclusivamente en griego, lengua para él muy poco conocida. Es muy verosímil que bien pronto se introdujera en la misa, al menos en la parte didáctica, algún elemento en latín (lectura, canto de salmos, sermón, plegaria litánica) que sirviese mejor para la instrucción del pueblo. Esto resulta del término latino *statio*, dado al ayuno semanal del miércoles y viernes, por frecuentes latinismos que se

encuentran en el Evangelio de San Marcos y en el *Pastor*, de Hermas, así como de la existencia a principios del siglo II, si no antes, de una versión latina de los libros sagrados, versión que difícilmente puede explicarse sin un objetivo litúrgico.

He aquí por qué, dirigido al servicio del pueblo, el latín eclesiástico no podía tener aquel carácter literario (*urbanías*) en uso entre las clases más cultas, sino que debía acomodarse a las formas más humildes de la *lingua vulgaris* (*rusticitas*) que hablaba el pueblo. San Agustín declarará más tarde que para hacerse entender del pueblo no es preciso decir: *Non est absconditum a te os meum*, sino: *Ossum meum*; y él mismo quiere hablar más bien así porque se trata no tanto de ser un buen latinista como de ser comprendido. No de otra forma pensaba en Rávena San Pedro Crisólogo. *Populis populariter est loquendum*, decía, si bien sus sermones han llegado hasta nosotros escritos en forma impecable. A pesar de todo, el latín vulgar, con ir consolidándose poco a poco en el campo litúrgico y disciplinar y, sobre todo, mediante la obra literaria de los Padres latinos, en particular de los dos africanos Tertuliano y San Cipriano, completada más tarde por la grandiosa versión de San Jerónimo de la Biblia (Vulgata), fue elevado, ennoblecido y acomodado admirablemente a formas nuevas a las nuevas ideas cristianas; viene a ser así la lengua de la Iglesia y de la liturgia expresión fiel y fuerza de la antigua raza romana, regenerada en Cristo. Prueba de la perfección a que llegó en cuatro siglos de desarrollo son en el campo litúrgico las fórmulas del leoniano y del gelasiano, en las cuales la nitidez y profundidad del pensamiento teológico sabe siempre expresarse noblemente en una forma lingüística elegida y apropiada.

Para comprender cómo el latín llegó a imponerse y a quedar como único idioma litúrgico de todo el Occidente, a pesar de la gran variedad de dialectos y culturas regionales, mientras en Oriente las diversas razas (sirios, coptos, ármenos, godos) **se habían forjado toda la liturgia en su propia lengua nacional**, es preciso notar, como observa bien Cumont, que la Iglesia cuando se impuso al paganismo en las provincias occidentales del Imperio (las Galias, España, África) lo encontró no ya en las formas de los antiguos cultos locales, **sino latinizado en el culto de Roma**. El credo católico no tenía ninguna razón para usar un idioma diverso del universalmente adoptado, y así, insensiblemente, en virtud de la costumbre y de la tradición, se estableció el principio de que **el latín fuese la única lengua de la Iglesia romana**. Con los pueblos convertidos más tarde (francos, anglosajones, germanos de la alta y baja Germania), los papas y los obispos no hicieron otra cosa que seguir un método consagrado ya desde largo tiempo. “No se debe, por lo tanto, a codicia de imperio o a prepotencia clerical la universal romanización de los pueblos de Occidente en el terreno religioso, sino más bien a una causa elemental: al poco o ningún valor de los cultos locales y a la victoria que ya antes de la misión cristiana había alcanzado sobre ellos la religión de la Roma pagana.” No se puede negar, sin embargo, que durante los siglos VII-VIII y después, en la decadencia general de la cultura antigua, también el latín perdió casi todo el contacto con el pueblo. No lo conocía la mayor parte del clero y bien pocos lo sabían pronunciar y escribir correctamente, motivo por el cual tantas magníficas fórmulas, poco tiempo después de su composición, dejaron de ser una cosa viva para los fieles.

Mas, pasado aquel oscuro período de anarquía y de confusión intelectual, el latín vuelve a recobrar vigor, y en las escuelas episcopales y en los *scriptoria* monásticos florece con una nueva vida; nueva en el sentido de que los antiguos vocablos se acomodan mejor para expresar las ideas, los sentimientos, las tendencias, la cultura de los nuevos pueblos, salidos de la fusión de las razas bárbaras con las naciones romanas o romanizadas. El estudio de esta evolución del latín litúrgico a través de las fórmulas de los libros actuales, principalmente las del pontifical, compuestas en gran parte entre los siglos IX y XIII, nos revela un vocabulario totalmente

especial, cuyos términos, bien por sí solos, bien en agrupaciones de frases, han adquirido un sentido muy diverso del antiguo, interesante no menos para el teólogo y el liturgista como para el historiador o el filólogo.

El latín se conservó como lengua litúrgica de la Iglesia romana. Después del año 1000 nacieron de él las lenguas romances (español, francés, italiano). Estas, sin embargo, no obtuvieron un digno aprecio sino mucho después.

Ordinariamente, la Iglesia autoriza las traducciones del Misal, del Vespertino y de los demás libros litúrgicos, y recomienda que en todos los domingos, al menos en la misa parroquial, se traduzca el texto del evangelio o de la epístola y se la comente a los fieles. Más en muchísimos casos, como en las iglesias un poco amplias, la recitación en lengua vulgar de las formas litúrgicas y el texto mismo de las perícopas espirituales cantado en las misas solemnes, ¿cómo podía ser entendido prácticamente sin la ayuda de un libro?

La historia enseña que la introducción de la lengua vulgar en el culto ha favorecido siempre **el alejamiento del centro de la unidad y el resurgir de sectas e iglesias nacionales**.

Estas razones que militan a favor de una única lengua litúrgica, prueban, sin embargo, algunas concesiones que en circunstancias especiales la Iglesia puede autorizar en vista del mayor bien de las almas. Está muy reciente el indulto concedido al Episcopado francés, con fecha del 28 de noviembre de 1947, de poder usar la lengua vulgar en los actos litúrgicos. El altar es un sacrificio, sí; pero en el que nunca falta el elemento didascálico. (N. del T.) Administración de los sacramentos, excepto las palabras de la forma, las fórmulas de los exorcismos y de las unciones, la bendición de la esposa en la misa y el texto de los Salmos.

El Texto Litúrgico.

Antes de estudiar detalladamente las más importantes fórmulas o grupos de fórmulas de uso más común, es preciso recurrir brevemente a las fuentes de las cuales fueron sacados los textos de nuestros libros litúrgicos. Tales fuentes pueden reducirse a cuatro:

1. ° La Sagrada Escritura.
2. ° Los monumentos de la tradición eclesiástica.
3. ° La inspiración privada.
4. ° Los textos preexistentes.

1. ° La Sagrada Escritura

Patrimonio indefectible de la verdad revelada y lazo de unión entre la sinagoga y la Iglesia, la Sagrada Escritura se introdujo en el ritual de las vigencias y de la misa desde la época apostólica y constituyó en todo tiempo la fuente principal de inspiración y de composición litúrgica. No faltaron, sin embargo — desde Pablo de Samosata, en el siglo III, hasta los neogalianos del siglo XVIII —, los rigoristas que pretendieron excluir de los libros rituales todo texto que no fuese tomado de la Escritura; sin embargo, la Iglesia se opuso a todos estos intransigentes, y, para contener dentro de ciertos límites las composiciones privadas, las admitió como parte de su patrimonio litúrgico.

La Escritura ha enriquecido el texto de las lecturas de la misa y del primer nocturno del Breviario, distribuido según los diversos tiempos del año eclesiástico; los *capitula* de las Horas menores y también, en su mayor parte, los textos menores del Antifonario y del Gradual (antífonas, versículos, responsorios, introitos, etc.). El número de estos últimos, según Marbach,

asciende a 4.216, de los cuales 1.565 han sido tomados del Salterio, 350 del Evangelio de San Lucas, 315 de San Mateo, 257 de Isaías, 255 del Evangelio de San Juan, 180 de las lecturas de San Pablo, 127 del Eclesiástico, 124 de los Cánticos, etc. De los 72 libros de la Biblia, ocho no han contribuido a la liturgia con texto alguno.

Por este cómputo se pone de manifiesto fácilmente cómo el Salterio, entre todos los libros de la Escritura, ha tenido una parte excepcional en la composición litúrgica, de modo que ha merecido justamente el título de “*código de la plegaria cristiana*.” En efecto, en los ritos más importantes — en la misa (todas las partes del canto, al menos en la buena traducción) y sacramentos (el bautismo solemne en Pascua, bautismo para los adultos, órdenes, extremaunción), en las bendiciones y exequias y en las procesiones — los Salmos ocupan un puesto de honor, y después el Breviario, la plegaria canónica, está constituido esencialmente en la recitación semanal de todo el Salterio.

Se nota todavía cómo en la disposición primitiva de las lecturas pericopales escriturales, lo mismo en la misa que en el oficio, los libros sagrados se leyeron en el orden en que fueron colocados en el canon bíblico tradicional (*lectio continua*). Las raras excepciones afectan algunos tiempos litúrgicos especiales, para los cuales parece más adaptado un libro determinado; por ejemplo, Jeremías para el tiempo de Pasión; en el recorrer de las principales fiestas litúrgicas, para las cuales, si no propiamente en su origen, al menos más tarde, se dejaron aquellos textos de la Escritura más conformes con el misterio conmemorado. En cuanto al libro de los Salmos, es interesante comprobar cómo la organización de las misas cuaresmales ha dispuesto los textos salmódicos de las antífonas *ad communionem* siguiendo exactamente el orden numérico de los salmos 1, 2, 3... hasta el 26. Otro tanto, con intervalos, se verificó en la mayor parte de las misas dominicales después de Pentecostés con relación al texto salmódico de sus cantos, sin excepción alguna. En el oficio es muy antigua la división semanal de los salmos 1-108 para los nocturnos, 109-144 para las vísperas.

Si, por regla general, los textos litúrgicos están sacados solamente de los libros canónicos, en algún caso raro, y en época muy remota, fueron sacados también de los apócrifos. Al salmo 151 pertenece el texto del responsorio: *Deus omnium exauditor est... unxit me unctione misericordiae suae*, que se dice el lunes de la semana después de Pentecostés.

También toda una serie de antífonas y de responsorios, especialmente del común de los apóstoles (*Vidi conuncios Oíros... vidi angelum Dei fortem...*), parecen extraídos de un Apocalipsis perdido. El apócrifo *Descensus ad inferos* ha proporcionado la frase *Libera me, Domine, de viis inferni, qui portas aereas confregisti et visitasti infernum*, del noveno responsorio del matutino de difuntos.

Es preciso también advertir que alguna vez el recopilador litúrgico, al sacar un texto de la Escritura, produjo alguna ligera variante, sea por razones musicales, sea por adaptarlo mejor al sentido por él pensado o bien para darle una forma más concisa y eficaz.

Cuando, alrededor del siglo VII, se introdujo en la práctica litúrgica la Vulgata de San Jerónimo, no se quiso, por atención a la melodía, tocar aquellos textos que se cantaban según las lecciones más antiguas y generalmente según la llamada itala.

El respeto que la Iglesia ha tenido hasta ahora hacia los textos litúrgicos compuestos sobre el antiquísimo Salterio romano, guardándolos inalterados, será probablemente mantenido de ahora en adelante hacia aquellos textos salmodíeos que no corresponden al original, expresado en la recentísima versión piaña del Salterio. Serán considerados no como citas estrictamente escriturales, sino como textos litúrgicos, es decir, como textos que expresan los sentimientos de la Iglesia en su plegaria oficial y que generalmente encierran un sentido particular

adaptado a las circunstancias en las cuales se hallan usadas.

Los monumentos de la tradición eclesiástica.

Pertenecen a esta segunda serie:

a) La lección del segundo y tercer nocturno del Breviario, **tomados de las vidas de santos y de los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia**. Su uso en el oficio canónico lo atestigua ya desde principios del siglo VI la Regla de San Benito, San Ambrosio, San Agustín, San León, **San Gregorio, San Juan Crisóstomo** y San Bernardo fueron preferidos en la selección de autores.

b) Muchas antiguas fórmulas y entre las más importantes, como las profecías. Estas son algunas veces una clara acumulación de homilías y tratados de los Padres latinos del siglo IV y del V, que muestran con tales escritos una marcadísima afinidad de pensamientos, de vocabulario, de fraseología. A tal respecto, un extenso estudio comparativo podrá dar resultados muy interesantes para la historia de la composición litúrgica.

Otros ejemplos de esta clase se muestran en otras fórmulas litúrgicas. Por ejemplo, las tres breves homilías catequísticas que el Sacramentario gelasiano pone en boca del obispo del gran escrutinio, del *Aperitio aurium*, relativo a los cuatro Evangelios, al Símbolo y al *Pater noster*, son una composición de frases sacadas de Tertuliano, San Cipriano, San León y San Cromacio de Aquileya.

c) Otras breves fórmulas derivadas **de los Santos Padres**, como la antífona *Sancta María, succurre miseris...* etc. (*ant. ad Magn. in I Vesp. in festis B. M. V. per annum*), sacada de la homilia *De sanctis*, atribuida forzosamente a San Agustín; las antífonas *Si, veré, fratres, divites esse cupitis, veras divitias amate* (*ad Nonam, in Dom. Sexag.*) y *Si culmen veri honoris quaeritis, ad illam caelestem patriam quantocius properate* (*ad Magn. fer. 2 post Dom. Sexag.*), sacadas de la homilia 15 de San Gregorio sobre el Evangelio; en el comunicantes propio de la Epifanía con la expresión de San León *Die quo intemerata virginitas humano generi edidit Salvatorem* (*Serm. 1 de Epiph.*), si bien en este último caso sea difícil establecer si la prioridad del tiempo pertenece a la homilia leoniana o a la fórmula litúrgica.

d) Los textos de las antífonas o de los responsorios, seguidos del acta de los santos mártires Lorenzo, Juan y Pablo, Clemente, Inés, Cecilia, Agueda, Lucía, etc., o de las *Vitae sanctorum* insertas en los oficios respectivos del Breviario, así como diversos textos métricos sacados o de poetas cristianos o de antiguas inscripciones, como la antífona *ad introit. Salve, sancta Parens...* en la misa votiva de Santa María, y la segunda antífona *ad laudes* de Navidad *Genuit puérpera regem...* una y otra tomadas del *Carmen Paschale*, de Cecilio Sedulio (+ 430): *Salve, sancta parens, enixa puérpera Regem, Qui coelum terramque tenet per saecula, cuius Numen et aeterna complectens omnia gyro Imperium sine fine manet; quae ventre beato Gaudia matris habens cum virginitatis honore, Nec primam similem visa est, nec habere sequentem, etc.* (Lib. II, v.63-68).

Y las dos siguientes inscripciones, esculpidas una en la antigua basílica de San Pedro, la otra en el oratorio de la Santa Cruz, contiguo al baptisterio de la misma basílica, que pasaron, respectivamente, a la misa en honor de San Pedro ad Vincula (*Y ad Alleluia*), al oficio de la Cruz (*I ant. ad laudes*): *Solve, iuvante (iubente) Deo, terrarum, Petre catenas, Qui facis ut pateant coelestia regna beatis. O magnum pietatis opus! mors mortua tune est Quando hoc in ligno mortua vita fuit.*

La inspiración privada.

La Iglesia recoge en todo tiempo los frutos más preciosos, consagrándolos con su autoridad e incorporándolos a su patrimonio litúrgico. Mas ya que tal inspiración, según las diversas épocas, fue más o menos viva y fecunda, es preciso distinguir a este respecto cinco períodos.

El primer período, que podemos llamar primitivo, llega hasta la mitad del siglo IV. Y el texto de la plegaria litúrgica — la eucarística sobre todo —, desenvolviéndose en torno de un tema bien conocido y definido, se mantiene oscilante, dependiendo en gran parte de la improvisación del celebrante. Pero muy pronto, a fin de suplir las eventuales deficiencias de la inspiración personal, surgen y se multiplican aquí y allá las composiciones litúrgicas escritas. Son tentativas todavía imperfectas, no siempre ortodoxas, como se manifiesta por los concilios del tiempo, los cuales, después de haber recomendado la propiedad de los términos de los formularios, exigen que se haga un preventivo examen *cum instructioribus fratribus*

2.º A las deficientes producciones de la época anterior sucede el período clásico de la composición litúrgica, que llega casi hasta el siglo VII. Pertenecen a él los textos más bellos, desde el punto de vista lo mismo literario que teológico, del repertorio litúrgico.: el *Quicumpe*, el *Te Deum*, el canon, el *Exultet*, así como aquella amplia y riquísima colección de oraciones y prefacios contenidos en los tres sacraméntanos leoniano, gelasiano y gregoriano. Esta floración maravillosa, sumamente fecunda, tuvo por centro a Roma, y del genio latino llevó, en efecto, toda la impronta de precisión, majestad, eficacia. Al mismo tiempo, en Milán, San Ambrosio, con sus himnos, ofrece modelos definitivos del himnario litúrgico de Occidente.

El tercer período, el más fecundo y brillante de todos, puede llamarse carolingio, de los reyes carolingios que le dieron el primer impulso. Su desarrollo se produjo hasta todo el siglo XIII. Afecta la refundición de los libros litúrgicos romanos, obra de la escuela de los liturgistas franceses Alcuino, Helissachar y Amalario. Se consolidan en esta época, en que se difunden, en las formas más diversas, las misas votivas, cuyos textos forman una parte tan grande de los sacramentalios medievales. Fueron asimismo creados y elevados a una gran perfección nuevos tipos de composición litúrgica, las secuencias, los tropos, los oficios rimados, los versos, multiplicándose después con grandes medidas, merced a la obra ininterrumpida de las grandes escuelas, de los claustros y de las catedrales de Roma, Milán, Toledo, Metz, San Galo, San Víctor, Limoges, Jumiéges, Montecasino. Se multiplicaron también las fórmulas de bendición, los oficios propios de los santos, los himnos, los responsorios. Ciertamente, a tan gran abundancia de producción no corresponde siempre la perfección del contenido; sin embargo, es preciso rendir un homenaje, si no a la dignidad literaria de los compositores medievales, al menos a su ingenua simplicidad, que es obra maestra de arte, y a la viveza de su sentimiento religioso y litúrgico.

Los textos litúrgicos preexistentes.

En esta categoría van enumerados:

a) Los textos derivados o traducidos directamente de la liturgia griega, como la serie de las antífonas *O admirabile commercium*, *Quando natus es*, etc., de las primeras vísperas de la Purificación, con otras dos: *Ave gratia plena*⁴³ y *Adorna thalamum*, cantadas en la procesión de la misma fiesta, así como las antífonas *Mirabile mysterium* (ad Bened. de la Circuncisión), *Nativitas tua* (Vesp. Nativ. B. M. V.), *Crucem tuam* (Viernes Santo, Adoración de la Cruz), todas introducidas por los papas griegos de los siglos VII y VIII; los introitos *Gaudeteamus omnes in Domino* (originariamente de Santa Águeda), *Ecce advenit* (Epifanía), el *Sub tuum praesidium*,

el verso aleluyático *Dies sanctificatus* (Epifanía), así como el tipo antifónico muy frecuente en las solemnidades del tiempo: *odie... hodie...*

b) Los textos que, habiendo sido en su origen creados para una determinada fiesta, vinieron después a emplearse para la composición de nuevos oficios, para los cuales se creyó oportuno celebrar textos originales. Esto sucede especialmente con los textos en el canto del antifonario, en las épocas en que, por la decadencia o menor producción del arte musical, se encontraba dificultad para componer nuevas melodías. Véanse, por ejemplo, los textos para la fiesta de la Santa Cruz, instituida por el papa Sergio (687-701), y los de las misas de los jueves de Cuaresma, introducidos por Gregorio II (715-731).

El actual *Commune Sanctorum*, formado alrededor del año 1000, está completamente constituido por textos provenientes de unas cuantas misas más antiguas. La misa de la vigilia de los apóstoles es la antigua misa nocturna de San Juan Evangelista; la del día fue compuesta con trozos tomados de la misa de San Simón y San Judas y de los Santos Pedro y Pablo. La misa de los evangelistas, excepto el gradual, es la de San Mateo. El *commune unius martyris* se compone en gran parte de los trozos tomados de la misa nocturna de San Juan Bautista y de las misas de San Vicente, San Valentín, San Vital, San Jorge y San Gregorio. El *commune plurim martyrum* está formado con las misas de los Santos Inocentes, de los Santos Félix y Adaucto, Fabián y Sebastián, Hipólito, Ciríaco, Juan y Pablo, Gervasio y Protasio, Nereo y Aquileyo y quizá también con la de San Cirilo, de los Santos Proceso y Martiniano, Pedro y Marcelino, Timoteo y Sinforiano. El *commune confess. pontificum* proviene de la misa de San Silvestre, Marcelo y Sixto. El común de un confesor abad, de la misa de San Eusebio; el *commune virginum*, de la misa de Santa María y de las Santas Potencia, Sabina, Inés y Cecilia; finalmente, el *commune dedicationis ecclesiae* proviene de la misa de la dedicación de Santa María ad Mártires, compuesta bajo Bonifacio II (607).

Débese, sin embargo, observar que no siempre estas transposiciones de textos tuvieron un éxito feliz. Así, por ejemplo, la colecta *Proficiat*, que hoy día se lee en el sábado antes de la dominica del Domingo de Ramos, día sin especial importancia litúrgica, era mucho más expresiva en el sábado de las temporas de Pentecostés, su lugar de origen, donde la pone el Gelasiano cuando se celebraban en Roma las solemnes ordenaciones. En la secreta *Muneribus...* de la misa de la Circuncisión, compuesta en su origen para la fiesta de Pascua, la frase *caelestia mysteria* tenía un profundo significado, que, transportada a un día de escasa importancia litúrgica, la ha perdido casi totalmente.

El término *adclamatio*, en el período clásico, designa una breve fórmula de alabanza, de felicitación o de augurio, gritado en alta voz por la multitud en determinadas circunstancias. Se aclamaba con la voz haciendo el gesto de levantar hacia lo alto la derecha en los esponsalicios (*io hymen!*), en los triunfos (*io triumph!*), en el foro durante un elocuente discurso (*belle et festive! belle et paeclare!*), en los teatros, en el circo. La *Passio S. Sabini* nos da también un ejemplo interesante: “Maximiano Augusto, quintodecimo kalendas Maii, in Circo Máximo... pars maior populi clamabant, dicentes: Christiani tollantur! dictum est duodecies. Per caput Augusti, Christiani non sint! Spectantes vero Hermogenianum, praefectum urbis, ítem clamaverunt decies: Sic, Augusto, vincas! voces nostras a praefecto inquire!... Et statim díscesserunt omnes una voce dicentes: Auguste. tu vincas et cum diis floreas!”

Se aclamaba generalmente en el pretorio y en el senado para la elección de un nuevo emperador. Conocemos las aclamaciones dirigidas en tales circunstancias a Alejandro Severo y a Trajano, y es verosímil que desde entonces cons tituyeran un formulario adecuado y estereotipado, llamado ya entonces con el título de *Laudes*. Más tarde, en efecto, Ammiano Marcelino nos cuenta las

laudes aclamadas por los soldados al nuevo emperador Constancio.

Con arreglo a estas costumbres de la vida social, tienen las aclamaciones un carácter más o menos litúrgico que la Iglesia antigua venía usando en muchas ocasiones.

Sobre todo en los concilios. Las actas de los concilios de Calcedonia (451), de Constantinopla, III (680), de Nicea, II (787), de Toledo (633) y de muchos otros hasta el de Trento, contenían ejemplos clásicos. La costumbre, por lo demás, ha quedado todavía hoy en el Pontifical romano, el cual manda que en la última sesión del sínodo, después de la invitación y el requerimiento del archidiácono, todos los presentes aclamen a Dios, al papa, al obispo y al clero del sínodo, concluyendo con el grito *Fiat I Amen! Amen!* Se aclamaba durante la elección de los obispos. El más antiguo ejemplo conocido es el del papa Fabián, que tuvo lugar hacia la mitad del siglo III. El pueblo, escribe Eusebio, gritó a una voz: “¡Es digno!” y por la fuerza colocaron a Fabián en la cátedra episcopal. San Agustín nos da particularidades muy detalladas sobre las aclamaciones hechas en Hipona, en la basílica de la Paz, para la elección de Heraclio, que él lo había propuesto como sucesor: “A populo adclamatum est; Deo gratias, Christo laudes! dio tum est vicies terties. Exaudí Christe, Augustino vita! dictum est sexies decies, te patrem, te episcopum! dictum est quinquies. Dignus et iustus est! dictum est sexies... Iudicio tuo gratias agimus! dictum est sexdecies. Fiat, fiat! dictum est duodecies. Te patrem, Eraclium episcopum! dictum est sexies...”

Aclamaciones semejantes, si bien en una forma más reducida, se encuentran en diversas antiguas liturgias, en la colación del bautismo y de la confirmación, en el ceremonial de la ordenación de los obispos y de la coronación, lo mismo de los emperadores griegos como de los reyes occidentales. En Roma, según las noticias del *Liber Pontificalis*, la elección del papa, al menos desde la mitad del siglo VII, era confirmada y aplaudida por el pueblo *cum vocibus ad clamationum laudibus*. Eran quizás las antiguas laudes senatoriales, cristianizadas por la Iglesia.

Del uso de las aclamaciones, y en particular de los que tenían lugar en Roma en la elección de papa, derivó un formulario propiamente litúrgico de alabanzas, llamado por eso laudes, que en la época de los carolingios vemos ya extendido no sólo en Italia, sino en Dalmacia, en Alemania y en Francia. Este, en su forma más común, tiene dos partes: solista y coro, y entrelaza bellamente, con las aclamaciones augúreas hacia el papa y el emperador, invocaciones litánicas a Cristo y a los santos. Las laudes se cantaban en las principales solemnidades del año *in festis diebus*, dice una rubrica del siglo XI, en la misa, inmediatamente antes de la epístola.

Junto con las formas más complicadas de aclamaciones que hemos recordado hasta ahora, existen en el uso litúrgico una serie de breves y simples fórmulas aclamatorias, que expresaron, por lo demás, un augurio o una afirmación de fe o un sentimiento de alabanza o de invocación a Dios. En su mayor parte se remontan hasta la liturgia hebrea o hasta los tiempos apostólicos, y su conceptuosa simplicidad los ha hecho populares en todas las liturgias y una de las expresiones más bellas y conmovedoras del sentimiento unánime de los fieles. He aquí las principales:

1.º *Amen.* — Es palabra hebrea; estaba ya en uso en el ritual del tiempo y significa consentimiento, aprobación, augurio, juramento. En este último significado la vemos usada más veces por Cristo en sus discursos: *Amen, amen, dico vobis.* San Juan en el Apocalipsis, San Pedro en sus epístolas y los antiguos escritores cristianos la presentan como una conclusión afirmativa de fórmulas doxológicas y deprecatorias: *Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen. Gratia D. N. I. C. sit cum omnibus vobis. Amen.* Mientras cantamos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, todo ser creado contesta con este canto: *Amen! Amen!* “Poder,

alabanza al único dispensador de todo bien. *Amen! Amen!*” así dice un fragmento griego de papiro con notas musicales del siglo III. Con análogo significado, el *amen* era aclamado en el servicio litúrgico primitivo en respuesta a fórmulas de bendición y de plegaria; esto mismo viene haciendo la Iglesia al final de las oraciones dichas por el sacerdote y, en general, después de todas las fórmulas de alguna importancia.

Particularmente interesante, de alto significado dogmático, es el *amen* que, desde la época subapostólica, como lo vemos por San Justino, se responde al final de la plegaria eucarística, tomando el valor de un verdadero y propio acto de fe en la eficacia de las palabras sacramentales y, por lo tanto, en la presencia real de Cristo en el altar. San Agustín lo considera equivalente a un firme consentimiento del fiel: *Ad hoc* (la plegaria consecratoria) *dicitis amen*; *Amen dicere, subscribere est Jº*. Otro tanto debe decirse del *amen* que responden los fieles en el acto de recibir la comunión: *Audis enim: Corpus Christi; et respondes: amen*, escribe San Agustín. Todavía está en vigor en el ritual de las ordenaciones. No puede, finalmente, olvidarse el sentido augural del *amen* repetido cuatro veces después de las invocaciones hechas por el obispo al conferir el sacramento de la confirmación.

2.º *Alleluia*. — Es otra fórmula litúrgica hebrea que ha pasado a la Iglesia y que puede traducirse: “Alabado sea Dios.” Como para los hebreos, así también para los cristianos el *alleluia* fue considerado siempre como una aclamación de triunfo, un grito de santo gozo. San Juan, en una de sus visiones, lo sintió cantar en los cielos, sonoro como el rugido del trueno. Las *Odas*, de Salomón, a principios del siglo II, lo hacían como contestación del pueblo al canto del solista, hasta que después vino a hacerse común en la Iglesia para los llamados salmos aleluyáticos y particularmente para los cantos del tiempo pascual.

En los siglos IV y V, el *alleluia* era considerado como la expresión más bella de la íntima serenidad de un alma cristiana. Lo enseñaban los padres a sus hijos, lo transmitían a lo lejos los marineros por la noche, lo repetían los segadores en el canto durante la siega, lo cantaban los ejércitos animándose a entrar en batalla, no se lo olvidaban ni siquiera en los funerales para elevar el espíritu hacia las puras alegrías de la patria celestial.

La melodía del *alleluia* en el uso litúrgico era de las más ricas y más artísticas. En la Edad Media existían compilaciones especiales llamadas *alleluiaria*. Derívase de ellas en el siglo IX la *sequentia*. Actualmente el *alleluia* permanece, como en su origen, como el canto característico de la alegría pascual en el tiempo que va de la misa de Pascua a la octava de Pentecostés. Fuera de este período se canta también en la misa, por disposición, parece, de Gregorio Magno, excluido, sin embargo, el tiempo que va de Septuagésima a la Pascua y el rito exequial.

3.º *Deo grafías*. — Es una expresión muy usada en el Evangelio y en San Pablo y merecidamente pasada a la práctica litúrgica y extralitúrgica como una fórmula de reconocimiento y de agradecimiento a Dios. Los mártires escilitanos en Numidia (a. 180) antes de morir gritaron a una voz: *Deo gracias!* Cuando, en el 258, San Cipriano oyó leer la sentencia de su condenación, respondió sencillamente: *Deo gratias!*

En los tiempos de San Agustín, el *Deo gratias* venía a convertirse para los católicos como un grito de guerra. Los herejes donatistas y circuncelionos, que alguna vez atacaban a los fieles con un furor salvaje, lo sustituyeron por el *Deo laudes*. Pero San Agustín protestaba y recomendaba a su pueblo el mantenerse fiel al *Deo gratias*: *Quid melius — decía — et animo geramus et ore probemus, et cálamo scrlbamus quam Deo gratias? Hoc nec dici brevius, nec audiri laetius, nec intelligi grandius, nec agi fructuosius potest.* *Deo gratias* era, pues, una antiquísima fórmula de saludo entre los fieles y los monjes en casa. San Benito lo recoge en su

Regla.

En la liturgia, *Deo gratias* se emplea con mucha frecuencia. Se dice después de la lectura de la epístola en la misa, después del *capitula* en las Horas, después de las nueve lecciones del nocturno, y, en general, sirve como cláusula a los oficios en respuesta del *Benedicamus Domino*. La misa terminaba de esta forma hasta el siglo X.

4.º *Kyrie eleison* (= Señor, ten piedad). — Esta suplicante invocación del alma a Dios la encontramos frecuentemente lo mismo en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y hasta en el uso pagano. “Nosotros suplicamos a Dios diciéndole *Kyrie eleison*,” escribe Arriano en la biografía de Epicteto. La fórmula litúrgica invadió primero el Oriente, y la encontramos, sobre todo, en las *Constituciones Apostólicas*. En Occidente no se conocía todavía en el tiempo de la *Peregrinatio* (395), porque ésta hizo notar expresamente que mientras en Jerusalén a las diversas invitaciones del diácono se respondía *Kyrie eleison*, en sus países se dice *Domine, miserere*. El concilio de Vaison (Arles), en el 529, recomendando el adoptar el *Kyrie* en la misa y en el oficio, a ejemplo de Roma, deja suponer que su introducción en Italia era reciente. Fue, pues, en la segunda mitad del siglo V cuando el *Kyrie* pasó del Oriente a Roma y de ésta a las Galias.

El *Christe eleison* lo añadió al *Kyrie* San Gregorio Magno (+ 604). Actualmente las dos fórmulas, además de en la misa, se dicen también en el oficio, exequias de los difuntos y en muchas bendiciones, seguidas casi siempre del *Pater noster*. En esta forma, el *Kyrie* se encuentra prescrito por la Regla benedictina (526).

En la Edad Media, el canto del *Kyrie* fue siempre popular. Los *Statuta Salisburgensia* del 799 inculcan una asidua instrucción a los fieles sobre él. Un ritual romano del siglo XI, disponiendo el orden de la solemne procesión en el día de la Asunción, prescribe que, saliendo de Santa María la Mayor, el coro de hombres y de mujeres, desde las gradas de la basílica, aclamen cien veces *Kyrie eleison*, cien veces *Christe eleison* y otras tantas todavía *Kyrie eleison*. Después del siglo XII, el uso de la costumbre de cantarlo terminada la predicación se extendió por todas partes. El orador concluía diciendo: *Eia, nunc preces vestras alta voce fert ad caelum et cántate in laudem Dei Kyrie eleison*. Algun tiempo después, en Alemania y en otras partes se unieron al *Kyrie* unas breves estrofas en lengua vernácula, y así tuvieron origen aquellos cantos religiosos populares que por el estribillo *eleison* se llamaron *leisen* y también *Kyrieleisen*.

5.º *Dominus vobiscum. Pax vobis*. — Son las fórmulas de saludo litúrgico, procedentes ambas de la Sagrada Escritura. Con la primera, Booz saludó a los segadores; el profeta Azarías, al rey Asá y a su ejército; el arcángel San Gabriel, a María Santísima. Con la segunda, Cristo saludó a los apóstoles después de la resurrección; podía decirse también que la expresaron ellos como saludo oficial al entrar en alguna casa: *In quamcumque domum intraveritis, primum dicite: Pax huic domui*. Ya que la cortesía exige que se devuelva el saludo, los fieles responden: *Et cum spiritu iuo*, procedente probablemente de San Pablo: *Dominus Jesús Christus cum spiritu tuo*.

El *Dominus vobiscum* es el saludo de la Iglesia primitiva. Las anáforas más antiguas, comenzando por la de San Hipólito, la emplean como fórmula de introducción. El *Pax vobis*, sin embargo, parece posterior; por lo menos, no tenemos pruebas concretas antes del 370, con Octavio de Mileto, en África, y podemos creer que en Roma era desconocido.

Con el saludo litúrgico comenzaba antes la misa “y comienza todavía,” así como cada una de las partes principales de ella, como la anáfora y las lecturas. Para estas últimas, ya San Cipriano alude al saludo ofrecido al lector antes de comenzarlas: *Auspicatus est pacem, dum dedicat lectionem*. El diácono la dice todavía hoy antes de leer el evangelio. También la terminación de la sinaxis. Estaba precedida por el saludo de alegría de la asamblea. Debió de influir también en esta práctica la antigua estructura de los altares, En las iglesias de la época, el

celebrante, estando de pie y en el fondo del ábside, detrás del altar, quedaba casi escondido al público o, al menos, distanciado notablemente. Siempre que se dirigía al altar, a la vista del pueblo, los saludaba, y cumplida su misión hacia otro tanto antes de retirarse. A propósito de esto tiene San Agustín un pasaje muy expresivo: *Quod autem audistis ad mensam Domini (anáfora) Dominus vobiscum, hoc et quando de ábside salutamus dicere solemus, et quotiescumque oramus hoc dicimus; quia hoc nobis expedit, ut semper sit Dominus nobiscum, quia sine illo nihil sumas.*

Actualmente, el *Pax vobis* en la misa está reservado a los obispos. Desconocemos el tiempo en que fue adoptado como *salutatio episcopal* en lugar del *Dominus vobiscum*; la distinción estaba ya en el uso corriente del siglo IX. Sin embargo, como nota el *Caeremoniale* de los obispos, el *Pajc oobis* se halla en estrecha relación con el *Gloria in excelsis Deo*, que, como es sabido, estaba antes reservado a todos los obispos. Así se comprende fácilmente cómo la frase inicial del *Gloria*: *pax hominibus*, alusiva a la paz, ya sugería la pequeña modificación al saludo litúrgico que inmediatamente la sigue. En efecto, en los días en que no se dice el *Gloria*, el obispo debe saludar con el *Dominus vobiscum*.

El saludo litúrgico va acompañado de un gesto. El sacerdote besa primero el altar, que representa a Cristo, y después, vuelto a los fieles, abre y extiende los brazos hacia ellos como para confirmar con un abrazo fraternal su augurio de bien, que solamente recibe de Cristo toda eficacia.

No estará de más, finalmente, mencionar en este lugar algunas breves fórmulas que, aunque son verdaderas aclamaciones, son más bien expresiones ritualizadas de advertencias generales. Su constante repetirse las hizo entrar poco a poco en el formulario litúrgico. La *Didascalia*, por ejemplo, advierte que los niños deben estar aparte, o si no, junto a sus respectivos padres; tal aviso en las *Constituciones Apostólicas* se había convertido ya en una fórmula ritual dicha por el diácono: “¡Madres, recoged a vuestros niños!”

De este tipo son las fórmulas *State cum silentio! Silenium habete! Audientes, atiente! Sapientia, erectil, Aliendamus! Respiciamus ad orientem! Sancta sanctis, etc.*, comunes en las antiguas liturgias, y las siguientes: *Flectamus genua, Lévate! Procedamus in pace! Humiliate capita “vestra Deo! Ite, missa est!* todavía en uso en la liturgia romana.

La Oración Dominical.

La fórmula del *Pater noster*, llamada *oratio dominica* por ser compuesta y aplicada por el mismo Jesucristo a los apóstoles, nos fue transmitida por San Mateo (6:9-13) y por San Lucas (11:2-5) en dos relaciones algo diversas, una más desarrollada, la otra más concisa, como puede verse por los textos que confrontamos:

Mt 6:9-13:

Pater noster qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra; panem nostrum quotidianum da nobis hodie, et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debito ribus nostris; et ne nos inducas in temptationem sed libera nos a malo.

Lúc. 11:2-5:

Pater, sanctificetur nomen tuum, pñncm nostrum quotidianum da nobis quotidie, et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis et ne nos inducas in temptationem.

El hecho de existir estos dos tipos diversos en los Evangelios y el uso universal que siempre, desde la época apostólica, hicieron los fieles de ellos, nos explica algunas ligeras variantes del texto, **testimoniado por la tradición litúrgica** y que es muy interesante conocer.

En la segunda petición, *adveniat regnum tuum*, un manuscrito de los Evangelios la sustituye por la variante *veniat Spiritus sanctus tuus super nos et purifícat nos*. Sabemos también que una fórmula idéntica se usaba en el siglo VII en Constantinopla, en el siglo IV en Nissa y quizá en el tiempo de Tertuliano también en África.” La petición *panem nostrum quo iidianum*, que San Mateo dice se haga para el día (σήμερον) y San Lucas para todos los días (παθ' ήμέραν), tenía en la lengua copta una curiosa variante, derivada, como atestigua San Jerónimo, del evangelio de los hebreos usado por los nazarenos. En ella, el adjetivo *quotidianum* (έπιούσιον) se encuentra cambiado por un *crastinum*, es decir, “danos hoy el pan de mañana.” El *De Sacramentis* refiere otra ligera variante en la sexta petición: *Ne patiaris nos induci in tentationem*; así debía decirse también en Roma y en África. Algunas liturgias griegas, a la misma petición, *et ne nos inducas in tentationem*, unen las palabras *quam ferré non possumus*. Esta glosa, derivada probablemente de San Pablo, fue conocida por muchos padres latinos y parece que estaba en uso muy común en la liturgia. San Gregorio lo deja suponer: *Quotidie in oratione dicentes: Ne inducas nos in tentationem, quam ferré non possumus*. La cláusula final, *sed libera nos a malo*, se interpreta de un modo diverso, según que el término **από τού πονηρού** se tome en sentido personal (ó πονερός = el tentador), o en sentido impersonal (το πονηρόν = el mal). Tertuliano, San Cipriano, todos los Padres griegos y las liturgias siríacas están por la **forma personal**, que parece la más probable.

Es digna también de mención la doxología, de carácter escuetamente litúrgico, que se encuentra añadida al final del texto del *Pater* en la *Didaché*: *Quoniam tua est virtus et gloria in saecula*. Estuvo muy en uso en la Iglesia antigua, lo mismo en la de Occidente que en la de Oriente. Hoy día se conserva en la liturgia anglicana.

El *amen* no es tan antiguo; en el siglo IV todavía era muy poco conocido. La liturgia romana, generalmente, le omitía.

Por su origen, su contenido y su aurea simplicidad, que le merecieron el elogio de *breviarium totius evangelii*, la fórmula del *Pater* estaba destinada a ser popular en medio de los fieles, como expresión de los sentimientos de la comunidad cristiana. La *Didaché*, en efecto, mandó recitarla tres veces al día. Tertuliano la llama la *oratio legitima et ordinaria fidelium*; San Cipriano, la *oratio publica et communiſis*. Sin embargo, como todos los bautizados habían obtenido con la perfecta filiación de Dios el derecho de llamarle Padre, la Iglesia acostumbró a esconder esta fórmula a los infieles y a los catecúmenos. A estos últimos se les enseñaba solamente en el escrutinio llamado *afreritio aurium*, y debían recitarla de memoria en la vigilia de Pascua, con la advertencia de tenerla bien reservada: *Cave, ne, incaute, symboli vel dominicae orationis divulges mysteria*, advierte San Ambrosio. Para el bautismo, así también como para recibir los demás sacramentos, el conocimiento del *Pater* fue considerado siempre como indispensable. Las rúbricas de los penitenciales en los rituales más antiguos exigen que el penitente o los esposos sean interrogados expresamente sobre esto. Todo sacerdote debía tener consigo una “exposición del *Paten*” para estar capacitado para explicarlo. Del uso, muy extendido en la Edad Media, de recitar el *Pater* un determinado número de veces, sirviéndose de unas pequeñas perlas enhebradas a un cordón, se encuentra que en las reglas monásticas se daba a este objeto el nombre de *Pater noster*, que después conservó también cuando se sustituyó al *Pater* por el *Ave*

Maria del rosario.

En la práctica litúrgica, el **Pater** ocupa justamente un puesto privilegiado. Sin querer dar demasiada importancia a la extraña afirmación de San Gregorio, que los apóstoles realizaron la consagración con sólo la plegaria del *Pater*, es cierto que la recitación de la *oratio dominica* en la misa es antiquísima, por no decir, con San Jerónimo, una institución del mismo Jesús. San Cipriano alude ya a ello de una forma clara. Pero mientras, al principio, se recitaba el *Pater noster* entre la fracción y la comunión, porque ordinariamente tenía relación con esta última, San Gregorio Magno la anticipa, fijándola inmediatamente después del canon. Además, en la Iglesia romana es sólo el sacerdote el que en alta voz recita o canta el *Pater*, **mientras que en la oriental y en la antigua liturgia galicana lo recitaba también el pueblo.** En el oficio divino, el *Pater* fue durante muchos siglos (en San Juan de Letrán, hasta el siglo XIII) la plegaria que concluía toda hora canónica, sustituida después por la oración especial del día. Generalmente se decía *sub stientio*, resto quizá de la antigua disciplina del arcano, manifestando apenas las dos últimas frases *Et ne nos... Sed libera...* La recitación en alta voz en el oficio es una particularidad benedictina. En otros ritos (exequias, bendiciones, etc.), de ordinario, según una costumbre común ya en el tiempo de San Benito, se encuentra unido a la triple letanía del *Kyrie*.

La Salutación Angélica.

El Ave María o salutación angélica goza de tres elementos: el saludo del ángel, Ave, gratia plena; Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus; el de Isabel, et benedictas fructas ventris tui, y la petición, Sancta María, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae. Amen.

La unión de estos dos saludos en una sola fórmula es antigua, pues ya las liturgias griegas de Santiago y San Marcos nos ofrecen el primer ejemplo; de ésta es fácil suponer derivasen para el uso extralitúrgico del pueblo fórmulas análogas en honor de la Virgen. Dos *ostrafya* griegas de los siglos VI-VII nos ofrecen tres tipos diversos e interesantes: en Occidente, en la época de Gregorio Magno, la primera parte del *Ave* existía como texto en el ofertorio de la cuarta dominica de Adviento; pero no parece que el pueblo la usase como fórmula de devoción.

No son claros los antecedentes del *Angelus* vespertino. Algunos lo relacionan con el *ignitegium o coprifuoco*, que era una señal que se daba a los ciudadanos para cubrir con ceniza el fuego y para que no saliesen sin luz de las casas. Pero es extraño que una institución esencialmente civil hubiera podido en breve adquirir un carácter eminentemente religioso. El P. Thurston, sin embargo, opina que la triple salutación angélica de la tarde se deriva de un ejercicio de piedad llamado Las *tres oraciones* (compuesto de salmos, responsarios y algunas plegarias, en las que probablemente estaba el *Ave María*), que se practicaba en muchas comunidades religiosas en los maitines, prima y después de completas, previo aviso de una campana. Insensiblemente, el uso monástico habría penetrado entre el pueblo.

Los Símbolos de la Fe.

Después de la Escritura, los símbolos son las fórmulas más augustas y más sagradas de la fe. En el uso litúrgico de la Iglesia romana están tres en vigor:

- A) El símbolo apostólico.
- B) El símbolo niceno-constantinopolitano.
- C) El símbolo atanásiano.

El símbolo apostólico.

La necesidad de los candidatos al bautismo de aprender, resumidas en una fórmula breve, fácil, precisa, las principales verdades cristianas, y la necesidad de todos los fieles de tener un medio de discernir, frente a la tenaz propaganda de los herejes, la verdadera doctrina de la falsa, dio origen desde la más remota antigüedad a los símbolos de la fe. Verdaderamente, no tuvieron al principio este nombre. Los Padres más antiguos usan las expresiones *regula veritatis*, *regula*, *doctrina fidei*, *tessera*, *sacramentum*; el término *symbolum* aplicado al credo bautismal se encontró por primera vez en San Cipriano, pero no entró en el uso corriente hasta el siglo IV.

No usaron todas las iglesias de Oriente, al menos hasta el siglo VIII, una fórmula idéntica del símbolo; así, las profesiones de fe fueron muchas y diversas, si bien todas con un fondo substancialmente uniforme. En efecto, el estudio comparativo de los diversos tipos conocidos (Roma, Milán, Aquileya, Rávena, Turín, España, Galias, África) demuestra que sus variantes afectan más bien a la forma que a la sustancia, y todas, evidentemente, parten de un antetipo primitivo (fórmula antiquísima), de la época apostólica. Este arquetipo, según parece, había reunido dos fórmulas paralelas: la una, **cristológica**, más desarrollada, a cuyo tenor alude San Ignacio, hecha por los convertidos del judaísmo; la otra, **trinitaria**, para los paganos, de la que nos ofrece un tipo la *Epístola apostolorum*: “(Credo) in (Deum) Patrem omnipotentem; et in Iesum Christum, salvatorem nostrum, et in Spiritum Sanctum paraclitum; in sanctam Ecclesiam et in remissionem peccatorum.”

De la *formula antiquissima*, hacia la mitad del siglo II, se deriva otra más amplia, llamada por los críticos *antiquior* o romana, que estuvo en uso en Roma ya a principios del siglo III y que gracias a la influencia romana se difundió por todo el Occidente. La *Traditio*, de San Hipólito (216), nos ofrece un ejemplo interesante: “Credo in Deum Patrem omnipotentem; Credo in Christum Iesum filium Dei, qui natus est de Spiritu Sancto ex María Virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in caelis et sedit ad dexteram Patris, venturus iudicare vivos et mortuos. Credo in Spiritu Sancto, et sanctam Ecclesiam, et carnis, resurrectionem.”

Esta fórmula en el siglo IV era ya llamada *apostólica*. Se encuentra en la carta ciertamente escrita por San Ambrosio y enviada en el año 393 por el sínodo milanés al papa Siricio: *Si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur... symbolo apostólico, quod Ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat.*

¿Qué valor debe darse a este calificativo de símbolo apostólico? Puede considerarse desde un doble punto de vista, **histórico y doctrinal**. Todos los críticos están de acuerdo en admitir que la doctrina contenida en él refleja exactamente la enseñanza apostólica; **pero niegan, en su mayoría, que su redacción literaria sea obra directa y personal de los apóstoles**,

La primera afirmación de un origen estrictamente apostólico del símbolo la encontramos, hacia el 400, en Rufino, presbítero de Aquileya, y más o menos explícitamente, en algunos escritos contemporáneos suyos. Los apóstoles, cuenta Rufino, antes de separarse para ir a predicar el Evangelio por el mundo, **hicieron de común acuerdo un resumen de su futura predicación, que llamaron símbolo, y establecieron la regla de verdad que debía enseñarse a los nuevos creyentes**. Dónde a punto fijo tomó Rufino esta afirmación y estos detalles particulares, lo ignoramos. El dice solamente que los tomó de los mayores (*fradunt maiores nostri*), y Zahn, en efecto, cree encontrar sus orígenes en un escrito del siglo III, la *Didascalia apostolorum*. De todos modos, la relación de Rufino tuvo fortuna. En Occidente, durante la Edad Media, se extendió por todas partes; mas así como también los artículos del *Credo* son doce, así

en muchos escritos del siglo VIII y de tiempos posteriores se asigna cada artículo a un apóstol.

Es inútil insistir sobre el carácter legendario de la tradición de Rufino. Lo demuestra el silencio de los Padres y escritores más antiguos, y también, en siglos posteriores, de toda la iglesia oriental; el término *símbolo*, atribuido a los apóstoles, es completamente desconocido antes del siglo III; la falta entre los libros canónicos de un escrito de esa clase y, sobre todo, el hecho de haber sido retocado varias veces en las iglesias de Occidente, abonan esa misma hipótesis.

El símbolo apostólico vigente en la iglesia de Roma en la mitad del siglo IV nos es conocido por la *Expositio symboli*, de Rufino, en el texto latino, y por la carta de Marcelo de Ancira al papa Julio (año 337), en el texto griego. Pongamos el texto de Rufino, comparándolo con el textual (*textus receptus*) o, según los críticos, *formula recentior*:

RUFINO (Lietzmann, p. 10).

1. — Credo in Deum, Patrem omnipotentem;
2. — Et in Christum Iesum, Filium eius unicum, dominum nostrum;
3. — Qui natus est de Spiritu sancto et María virgine;
4. — Qui sub Pontio Pilato, crucifixus est et sepultus;
5. — Tertia die resurrexit a mortuis;
6. — Ascendit in cárboles, sed ad dexteram Patris;
7. — Unde venturus est indicare vivos et mortuos;
8. — Et in Spiritum sanctum;
9. — Sanctam Ecclesiam;
10. — Remissionem peccatorum.
11. — Carnis resurrectionem.

Textus Receptus.

1. — Credo in Deum, Patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae;
2. — Et in Iesum Christum, Filium eius unicum, dominum nostrum;
3. — Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus est María virgine;
4. — Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus;
5. — Descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis;
6. — Ascendit ad cárboles, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis;
7. — Inde venturus est radicare vivos et mortuos;
8. — Credo in Spiritum sanctum;
9. — Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctam communionem;
10. — Remissionem peccatorum,
11. — Carnis resurrectionem,
12. — Vitam aeternam.

Como se ve, las variantes entre el antiguo símbolo romano y el actual (*textus receptus*) son notables. Antes del siglo VII se encontraban esparcidas entre los diversos símbolos en uso en algunas grandes iglesias, hasta que, no sabemos por obra de quién ni en qué circunstancias, a principios del siglo VII confluyeron en nuestro *textus receptus*. Dónde se realizó esta elaboración es todavía un punto muy oscuro. Vacandard cree que en la Galia; Zahn, en una iglesia de la alta Italia; Burn, en la iglesia de Roma y quizás en un monasterio influyente, como el de Bobbio, todos, sin embargo, están de acuerdo en afirmar que la propagación del *textus receptus* en

Occidente, cualquiera que sea su origen, puede considerarse como debido a los esfuerzos y al prestigio de la iglesia romana.

El **símbolo apostólico** conservó siempre en el ritual del bautismo aquel puesto de honor que tuvo siempre desde los primeros siglos. Junto con la oración dominical se enseñaba a los catecúmenos en el gran escrutinio del *A peritió aurium, y ellos debían aprendérsela de memoria para recitarla solemnemente antes de Pascua* (*redditio symboli*). Como era una de las fórmulas sagradas, no se debía consignar por escrito, al menos hasta que duró la disciplina del arcano (siglos IV y V), sino transmitirla sólo oralmente. Amonestaba San Agustín a los catecúmenos: *Nec, ut verba symboli teneatis, ulla modo debetis scribere, sed audiendo perdiscere, nec, cum dídicerrit, scribere, sed memoria semper tenere atque recolere.*

El conocimiento del **símbolo apostólico** fue siempre considerado como un elemento fundamental de la vida cristiana. Por eso los sínodos medievales recomendaron a los sacerdotes enseñarlo y comentarlo a los fieles y hacérselo recitar en alta voz todos los días por la mañana y por la tarde en las iglesias parroquiales. Por lo demás, como parte en cierto modo de la *renunciatio Satanae* bautismal, el símbolo fue en todo tiempo considerado de particular eficacia contra las tentaciones del demonio. Escribía a finales del siglo IV el autor de la *Explanatio symboli ad initiandos* (San Ambrosio): *Nascuntur stupores animi et corporis, tentatio adversarii, qui nunquam quiescit, tremor aliquis corporis, infirmitas stomachi? Symbolum récense intra te.* El ritual prescribe todavía la recitación del mismo durante los exorcismos.

El símbolo no tardó en entrar también en el oficio canónico. Se le encuentra ya en casi todos los salterios de los siglos VIII y IX.

El símbolo niceno-constantinopolitano.

El símbolo niceno-constantinopolitano es substancialmente la fórmula de fe sancionada por los **Padres del concilio de Nicea (325) contra la herejía arriana, que negaba la divinidad del Verbo**. Parece que a la compilación de este símbolo sirvió de base el propuesto antes por Eusebio de Cesárea; entre los dos, en efecto, existe mucha afinidad. Pero no hay duda alguna de que el símbolo aprobado por el concilio introdujo no pocas variantes de capital importancia, el término *omoousios*, por ejemplo, que era el objetivo principal de la oposición arriana. No es muy cierto a quién pertenezca la redacción de la fórmula nicena. San Atanasio la atribuye al obispo Osio; San Hilario le da el honor a San Atanasio; otros sacan el nombre de Macario de Jerusalén. Su texto, sin embargo, no habiéndonos llegado las actas conciliares, debía ser reconstruido con las afirmaciones de los Padres que intervinieron en el concilio, confrontándolas con las antiguas versiones latinas y las citas de los concilios del siglo V.

Condenada la herejía arriana, surgió algún tiempo después (c.360) la de los pneumáticos, con su código macedonio, quienes decían que el Espíritu Santo era una simple criatura. Contra ellos se reunió en **Constantinopla, en el 381, un nuevo gran concilio, que, previa confirmación de la fe nicena, proclamó la divinidad del Espíritu Santo**. Es muy discutido por los críticos si este concilio, sin embargo, hubo redactado un nuevo símbolo, precisamente aquel que lleva su nombre, **añadiendo a la fórmula de Nicea algunos artículos sobre el Espíritu Santo, puesto que también las actas conciliares auténticas de este concilio se han perdido**; los historiadores griegos no nos hablan una palabra, y San Gregorio Nacianceno, que por algún tiempo presidió el concilio, mientras confiesa la deficiencia del símbolo niceno en lo que respecta al Espíritu Santo, mostró no conocer la nueva forma constantinopolitana más completa. Algunos, por lo mismo, como Hort y Kunze, sostienen que el así llamado **símbolo constantinopolitano no es otro que el viejo credo bautismal de Jerusalén, revivido por San**

Cirilo en el 362, a su vuelta del destierro, con la inserción de los términos nicos y de los nuevos artículos en torno al Espíritu Santo. De Jerusalén se introdujo en la iglesia de Chipre, y nosotros lo encontramos citado en el 374 (antes, por tanto, del concilio del 381) por San Epifanio en su *Anchoratus*.

Otros, sin embargo, como recientemente Schwartz y Dom Capella, considerando que el concilio de Calcedonia (451) reconoce claramente en el credo nicos-constantinopolitano el símbolo de fe admitido por ciento cincuenta Padres de Constantinopla entre las actas conciliares, opinan que el texto del llamado símbolo fue uno de otros tantos formulados, que, como aquel afín de San Cirilo de Jerusalén, fueron puestos bajo la fórmula del credo nicos y circulaban en la segunda mitad del siglo IV por los ambientes eclesiásticos de Antioquia. Este fue acogido por San Epifanio en el 374, y algún año después (381) por los ciento cincuenta Padres de Constantinopla, hasta que más tarde su texto, sacado de las actas del concilio, fue considerado como el credo definitivo del dogma trinitario, y como tal, introducido después en la misa.

El nuevo símbolo, a principios del siglo VI, bajo el patriarca monofisita de Constantinopla Timoteo (51:1-517), fue introducido en la liturgia bizantina inmediatamente después de la anáfora, antes de la oración dominical. Su iniciativa no sólo fue muy pronto imitada por las iglesias de Oriente, sino que al poco tiempo cruzó el mar y fue adoptada por los visigodos de España en su liturgia el año 589.

La iglesia de España erróneamente añadió al texto primitivo del símbolo nicos-constantinopolitano, no sabemos precisamente dónde ni por quién, la expresión *Filioque (qui ex Paire Filioque pfocedit)*. Bajo los carolingios pasó a las Galias, a Alemania y a Italia, donde en el 795 insertó el sínodo de Aquileya el *Filioque* en su símbolo. En el 809, como consecuencia de las vivas oposiciones de los griegos, un concilio de Aquisgrán discutió y aprobó su uso, confirmado después por el papa León III, el cual, sin embargo, por una diferencia con los griegos, no quiso admitirlo en el texto romano. Entró sólo más tarde, bajo Benedicto VIII (1012-14), cuando el emperador Enrique obtuvo que en Roma durante la misa se cantase el símbolo nicos-constantinopolitano.

Véase el prospecto de los tres símbolos antes citados para poder compararlos:

Símbolo Niceno (325) (Lietzmann, p.36) (Credimus in)	Credo de Jerusalén (348, Lietzmann, p.19.; Credimus in)	Revisión de San Cirilo (362). Conc. de Constantinopla (381). Conc. de Calcedonia (451) (Lietzmann, p.26; Credimus in)
<p>1. — Unum Deum, Patrem omnipotentem factorem omnium, visibilium et invisibilium.</p> <p>2. — Et in unum dominum Iesum Christum filium Dei, natum ex Patre unigenitum, idest ex substantia Patris, Deum de Deo vero, genitum non factum, consubstantiale.</p>	<p>1. — Unum Deum, Patrem omnipotentem factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.</p> <p>2. — Et in unum dominum Iesum Christum filium Dei unigenitum, ex Patre natum, Deum verum ante omnia saecula, per quem omnia facta sunt.</p>	<p>1. — Unum Deum, Patrem omnipotentem factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.</p> <p>2. — Et in unum dominum Iesum Christum filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante omnia saecula, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum,</p>

<p>Patri, per quem omnia facta sunt et in cáelo et in térra. Qui propter nos nomines et propter nostram salutem descendit, incarnatus est et homo factus est.</p> <p>passus;</p> <p>Et resurrexit tertia die. Et ascendit in cárulos. Et venturus est iudicare vivos et mortuos.</p> <p>3. — Et in Spiritum sanctum.</p>	<p>Qui incarnatus et homo factus est.</p> <p>passus;</p> <p>Et resurrexit (a mortuis) tertia die. Et ascendit in cárulos et sedet ad dexteram Patris. Et venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.</p> <p>3. — Et in Spiritum sanctum paraclitum, qui locutus est in prophetis; et in unum baptisma paenitentia in remissionem peccatorum, et in unam, sanctam, catholicam Ecclesiam, et in carnis resurrectionem, et in vitara aeternam.</p>	<p>consubstantiale Patri, per quem omnia facta sunt.</p> <p>Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die secundum scripturas. Et ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis.</p> <p>3. — Et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem qui ex Patre procedit; qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur; qui locutus est per propheticas. Et in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum. Et expecto resurrectionem mortuorum. Et vitam ventura saeculi. Amen.</p>
--	--	---

En la iglesia griega, el nicenoconstantinopolitano es el **único símbolo** en uso; en la latina se canta hoy día solamente durante la misa; pero en Roma, en el siglo VII, entraba también en el rito de la iniciación de los catecúmenos.

El símbolo atanasiiano.

El símbolo *Quicumque* o atanasiiano (*fides S. Athanasii, fides catholica*), más que una formal profesión de fe, quiere ser una expresión teológica popular, una especie de catecismo de los dos grandes misterios: de la Trinidad y de la encarnación. Comprende, en efecto, dos partes bien distintas: la primera (v.1-26), dirigida contra los errores arriános, expone detalladamente el dogma trinitario (unidad substancial y distinción de las tres divinas personas); la segunda (v.27-40), dirigida, sin duda alguna, contra la herejía nestoriana y eutiquiana, desarrolla el dogma cristológico (doble naturaleza de Cristo en la unidad de persona). Este contenido nos ofrece ya algún dato alrededor sobre el origen del *Quicumque*. Queda inmediatamente excluido que no puede ser su autor San Atanasio. Este vivió a principios del siglo IV (295-373), en el período

clásico de la lucha contra los arríanos, pero mucho antes de los errores de Nestorio y de Eutiques. Y a estas herejías parece que se hace una alusión tan clara, que es necesario poner la redacción del *Quicumque* después de los concilios de Efeso (431) y Calcedonia (451).

Por otra parte, los primeros testimonios absolutamente ciertos son del concilio de Toledo del 633, que nos cita algunos versículos del mismo; dos cartas de San Isidoro de Sevilla (+ 636) y el concilio de Autún (670), que lo llama *Fides Athanasii*. Además, un examen de las obras de algunos escritores eclesiásticos del sudoeste de las Calías (Lerins y Arles) sobre el siglo VI, como San Honorato (+ 429), San Vicente de Lerins (+ 450), Fausto de Rietz (+ 493), San Cesáreo de Arles (+ 543), nos muestran frases parecidas o paralelas a las del *Quicumque*, por lo que no se andaría muy desacertado fijando la redacción del mismo en España o en las inmediaciones de Arles o Lerins alrededor de la segunda mitad del siglo VI.

La composición literaria del *Quicumque* se presenta con una fisonomía muy propia, que la distingue de toda otra composición de este género y demuestra en su autor una maestría singular. Escribe a este propósito Morin: “No se encuentra antes del *Quicumque* una semejante ininterrumpida sucesión de proposiciones, una parecida alineación de fórmulas simples, claras, como troncos en su majestuosa severidad, que excluyen toda superfluidad oratoria y, sin embargo, se coordinan tan armónicamente, según un ritmo lleno de gracia: **un conjunto artístico y, al mismo tiempo, de autoridad**, que supone un maestro perfectamente al corriente de la tradición doctrinal, pero habituado a vivir en contacto con los clásicos, ya que puede decirse que el *Quicumque* es de composición verdaderamente clásica en su concisión noble y escultórica; una concisión, sin embargo, unida a tal claridad, que la mayor parte de los simples fieles debían estar en condiciones de **comprenderla y de retener su texto**, al menos en la época que fue compuesto.”

En cuanto al autor del *Quicumque*, los críticos, descartada una paternidad atanasiiana, han propuesto varios nombres: San Agustín, San Eusebio de Vercelli, Martín de Braga, San Cesáreo de Arles y San Ambrosio; este problema queda todavía sin solucionar, si bien en estos últimos tiempos la hipótesis que lo atribuye al gran obispo de Milán ha encontrado muchos y fervorosos candidatos.

Este símbolo gozó en toda la Edad Media de una autoridad indiscutible no sólo como fórmula de fe, sino, sobre todo, como uno de los elementos principales de enseñanza catequística. Muchos concilios prescribieron el aprenderlo de memoria, poniéndolo en la categoría del *Pater* o del *Credo*, e impusieron a los sacerdotes la obligación de explicarlo al pueblo. Por eso, los manuales de piedad y los libros de horas lo traían casi siempre en texto latino o en traducción. Hoy día, el *Quicumque* se recita solamente en los domingos a la hora de prima, en donde parece lo introdujo Aitón de Reichenau (+ 836); en el pasado, sin embargo, se recitaba también en otras circunstancias; en Corbie, por ejemplo, se cantaba también en la procesión de las rogativas.

Las Doxologías.

La **doxología** (de δόξα = gloria), tomada en sentido nato, es una fórmula amplificada de alabanza y de glorificación a Dios. Entre los hebreos era de uso común, especialmente al final de una eulogia o de una plegaria: *Tibi est gloria in sacerdotalia saeculorum, amen*, concluye la oración de Manases; y el salmo 40: *Benedictus Dominus Deus Israel a saeculis et usque in saecula; fiat! fiat!* Esta piadosa costumbre pasó muy pronto a labios de los primeros fieles y a los escritos apostólicos. Se puede decir que en la Iglesia antigua la doxología como glorificación del Padre,

del Hijo y del Espíritu Santo tomó tal importancia, que era considerada como la gran devoción católica en aquel tiempo. Todo se concluye con una doxología: **la anáfora especialmente eucarística**, la plegaria litánica, la de los fieles, los diápticos, los himnos, las homilías, las cartas, el *Pater noster*, la salmodia.

He aquí algunas cláusulas doxológicas primitivas. En algunas de ellas, la doxología se halla dirigida solamente al Padre o al Hijo, alguna vez al Padre y al Hijo, en otras al Padre, mediante el Hijo, y en otras a las tres divinas personas: “Regí... saeculorum immortalis, visibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. Amen” (1 Tim. 1:17). “*Ipsi (lesu Christo) gloria et nunc et in diem aeternitatis. Amen*” (2 Petr. 3:18; fin de la carta). “Sedenti in throno et Agno, benedictio et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum” (Apoc. 5:13). “Solí Deo Salvatori nostro, per lesum Christum Dominum nostrum, gloria et magnificientia, imperium et potestas ante omne saeculum et nunc et in omnia saecula saeculorum. Amen” (lud. 25; fin de la carta). “*Quoniam tua est virtus et gloria in saecula*” (Didaché 8.2; tomada del *Pater noster*). “Per puerum tuum lesum Christum, — per quem tibi gloria et honor — Patri et Filio cum Sancto Spiritu — in sancta Ecclesia tua, — et nunc et in saecula saeculorum. Amen” (SAN HIPÓLITO, Traditio Apost.).

“De omnibus Te laudo, Tibi benedico. Te glorifico per sempiternum et caelestem pontificem lesum Christum, dilectum tuum Filium, per quem Tibi cum Ipso et Spiritu Sancto gloria et nunc et in futura saecula. Amen” (Martyr. Polycarpi, XIV; tomada de la plegaria de San Policarpo sobre el fuego).

Esta última **doxología de San Policarpo** (+ 155), que asocia indistintamente en la glorificación de Dios Padre a las otras dos personas de la Santísima Trinidad, se convirtió después del siglo II en el tipo de la doxología cristiana propiamente dicha. De ésta son particularmente interesantes en el uso litúrgico tres formas más amplias: *El Gloria Patri et Filio...* (doxología menor). *El Gloria in excelsis Deo...* (doxología mayor). *El Te Deum laudamus.*

El “Gloria Patri.”

La introducción del *Gloria Patri* fue ya atribuida a San Ignacio, al concilio de Nicea, a San Atanasio o a Flaviano, el cabecilla del partido ortodoxo de Antioquía. En realidad, sería inútil precisar su autor si se considera que el *Gloria* es un simple desarrollo doxológico de la fórmula bautismal trinitaria añadida a la cláusula final *in saecula saeculorum*, muy usada entre los hebreos en la época apostólica. Bajo esta forma, la doxología menor aparece ya poco después de la mitad del siglo II en el *Martyrium Polycarpi*: *Cui sit gloria cum Paire et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum. Amen.* Al final de este mismo siglo, en el *Evangelium Thomae*, y mucho después en el siglo siguiente, la fórmula citada viene integrada por aquella que entre los orientales quedará después invariable: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.*

Hacia el 350, en la época de las heroicas luchas entre católicos, arrianos y macedonianos, la doxología menor atravesó el período más brillante de su historia, **habiendo servido como contraseña de los ortodoxos para proclamar su fe en la igualdad, de las tres divinas personas.** San Basilio, en efecto, en la famosa carta *Ad Amphilochium* defendió por mucho tiempo su valor dogmático y tradicional, contra la otra doxología preferida por los arrianos: *Gloria Patri, per Filium in Spiritu Sancto*, la cual, si bien no era por sí misma errónea, sin embargo la empleaban ellos indebidamente, conforme a sus falsas doctrinas.

La cláusula *sicut erat in principio* es una adición posterior, propia solamente de las

iglesias occidentales, excluida España. El concilio de Vaison (529), que fue el primero que la hizo conocer, informó que fue introducida en el Oriente como protesta contra el arrianismo. Por el contrario, es cierto que **los orientales no la aceptaron jamás, aunque se dolieron de ello más de una vez con los latinos.** El uso romano la adoptó en la segunda mitad del siglo V, sobre la base de una supuesta carta de San Jerónimo al papa Dámaso, entonces considerada como auténtica, a la cual probablemente se debe la introducción de la doxología integral al final de los salmos del oficio, que la carta recomendó calurosamente *ut fides 38 Niceni concilii et nostro ore pari consortio declaretur.*

En el uso extralitúrgico, el *Gloria Patri* fue siempre considerado como una de las fórmulas más populares. En la Edad Media se acostumbraba a terminar con ella las predicaciones, y el pueblo, principalmente en Alemania, que retenía la primera parte como una profesión de fe, no dejaba jamás, al recitarla, de signarse con la señal de la cruz.

El “Gloria in excelsis Deo.”

El *Gloria in excelsis Deo* (doxología mayor, *Hymnus angelicus*) es, sin duda alguna, uno de los cánticos más inspirados, de creación completamente cristiana, que tiene nuestra liturgia. Su texto se encuentra, en primer lugar, en el libro quinto de las llamadas *Constituciones Apostólicas* (hacia el 380), bajo el nombre de *ύμνος ορθρινός* (= himno de la mañana), y más tarde, en el apéndice al *Codex Alexandrinus* de la Biblia (siglo V), pero con diferencias substanciales, como se puede ver en el esquema siguiente:

Como se ve, el texto de las *Constituciones* no habla nada del Espíritu Santo; y la persona del Hijo, en cuanto que es llamado “Dios de todo lo creado,” casi desaparece en la glorificación de Dios Padre; lo que hace fundadamente sospechar una influencia arriana y ligada, como se ve por lo demás en toda la obra del anónimo compilador de las *Constituciones*. Sin embargo, el texto alejandrino se presenta como una glorificación del Padre, unido a la plegaria del Hijo, santo como El, Señor como El, mientras que la mención del Espíritu Santo fue inserta en la mitad del texto en lugar del final, donde fue puesta más tarde, diciendo esto: *Domine, Fili unigenite et Sánete Spiritus*. Es fácil, por lo tanto, deducir que de los dos escritos, el primitivo y auténtico no puede ser más que el segundo. En las *Constituciones* fue, sin duda alguna, interpolado, con el fin de corregir o eliminar de la fórmula doxológica las frases más importantes relacionadas con la divinidad de Cristo y su substancial igualdad con el Padre.

Los liturgistas modernos se inclinan a hacer remontar el origen del *Gloria* a la primera época cristiana. Corrobora esta hipótesis no sólo la rítmica del himno, su forma literaria y el concepto teológico, análogo perfectamente a la literatura eclesiástica primitiva, sino también una serie de características y el testimonio de los escritores del período subapostólico, como San Ignacio, Arístides, San Policarpo y San Justino. No puede decirse con esto que el *Gloria* entrase entonces en el diseño litúrgico de la misa. Es cierto también que se introdujo en él mucho tiempo después, quizás bajo el papa Símaco (+ 514), derivándolo de la liturgia bizantina. Los documentos más antiguos, como las *Constituciones*, el *De virginitate* (siglo IV), el *Cod. Alexandrinus*, las Reglas de San Cesáreo y de San Aureliano, lo asignan a la liturgia matinal; tal debió de ser el uso antiquísimo en todas las iglesias. La liturgia de Milán, con un texto muy afín al de las *Constituciones*, lo tuvo en el oficio de laudes hasta el final del siglo XVI; los griegos lo conservan todavía.

En el uso extralitúrgico, la gran doxología desde el siglo X fue considerada, como lo es en verdad, mejor que el *Te Deum*, el himno por excelencia de la acción de gracias a pon las circunstancias más solemnes, públicas y privadas. Así, en el hallazgo del cuerpo del mártir Malosus, cuenta Gregorio de Tours, el pueblo y el clero cantaron el *Gloria*, como igualmente lo cantó el papa León III en Francia cuando fue recibido allí por Carlomagno. Precisamente este aspecto particular de fórmula de saludo litúrgico que tuvo en la antigüedad el *Gloria*, fue lo que inspiró la rúbrica del IV OR, según el cual el pontífice lo entonaba, dirigido al pueblo, como el *Pax vobis* y otras fórmulas semejantes.

El “*Te Deum*.¹”

Afín en el tema litúrgico a las doxologías es el *Te Deum* (*Hymnus ambrosianus*), que por esto se le llama algunas veces en los manuscritos *Hymnus S. Trinitatis*. En él se alaba a Dios Padre en el cielo por medio de los ángeles y santos; en la tierra, por boca de la Iglesia, que le adora junto con el Hijo y el Espíritu Santo; se glorifica al Verbo encarnado y su obra de redentor; se implora la misericordia de Dios. El himno muestra, por lo tanto, estar dividido en tres partes, aunque no perfectamente unidas entre sí.

La primera (v.1-13) termina con una especie de doxología: *Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia. Patrem immensae maiestatis, Venerandum tuum verum et unicum Filium, Sanctum quoque paraclitum Spiritum.*

La segunda (v. 14-20) termina con la última invocación al Hijo: *Te, ergo, quaesumus...*

La tercera (v.21 al fin) comprende una serie de versículos derivados de los Salmos que en principio solían unirse a él y finalmente quedaron incorporados al mismo. Esta división se halla confirmada por los análisis melódicos y rítmicos del texto. La melodía, en efecto, cambia,

respectivamente, en los versículos 14 y 21, y en cuanto al ritmo, solamente las cláusulas métricas de la segunda parte muestran toda una exacta conformidad con las leyes del *cursus*, mientras las de la primera se corresponden en él.

Estas particularidades tienen su peso en la cuestión hasta ahora tan debatida sobre el origen del *Te Deum*. Descartados definitivamente los nombres legendarios de San Ambrosio y San Agustín y la hipótesis de una tradición del griego, algunos de los críticos modernos (Cagin, Agaesse, Blume, Cabrol y Wagner) lo hacen remontar hasta más allá del 250 y encuentran trazos del mismo en San Cipriano y en la *Passio S. Perpetuae*; otros, sin embargo, con Morin (Burn, Zahn, Kattenbusch, Kirsch y Batiffol), lo sitúan en una época bien posterior, identificando su autor con Nicetas, obispo de Remesiana o Romatiana, en la Dacia (fe.414). La cuestión puede difícilmente aclararse con la traducción manuscrita, porque los códices más antiguos (26 en total), como el *Psalterium vaticano* (Regin. XI, siglos VII-VIII) y el *Antifonario de Bangor* (siglo VII), lo traen bajo títulos anónimos; por ejemplo: *Hymnus ad matutina dicendus die dominico*; los demás, de fecha posterior, lo atribuyen diversamente o a San Hilario (dos cód.), o a San Ambrosio y San Agustín (48 cód.), o a un Nicetas o Nicencio, obispo (12 cód.), y también a un Sisibuto, monje (siete cód.). En favor de Nicetas de Remesiana está el testimonio de una familia importante de códices, los *Carmina*, de San Paulino de Nola, que elogia el talento del obispo amigo, y finalmente diversos trozos interesantes, si no propiamente decisivos, que se encuentran en sus obras con la fraseología del *Te Deum*. No puede negarse, sin embargo, que la escasa homogeneidad lógica del texto, la marcada diferencia de pensamientos, de ritmo, de melodía, entre las diversas partes, hacen dudar que el *Te Deum* sea, más bien que una composición original, una reunión de trozos que pertenecen a diversas edades del siglo III al V. Cagin se inclina a ver en él restos de una antiquísima anáfora latina.

El *Te Deum* en el siglo VI se usaba, junto con el *Gloria in excelsis*, como un canto del oficio matutino de cada domingo del año. San Cesáreo (+ 527), San Aureliano de Arles (+ 545) y San Benito (526) lo prescriben en este sentido en sus Reglas monásticas. No es fácil conocer, a este respecto, la antigua práctica de la iglesia romana. Amalario, en el siglo VIII, atestiguaba que en Roma, en San Pedro, el *Te Deum* en el oficio no se decía más que en unas pocas fiestas aniversario de los papas mientras, como norma, después de la nona lección de maitines, se añadía un conocido responso. En San Juan de Letrán, sin embargo, era de regla cantarlo siempre.

En la liturgia céltica, el *Te Deum* se usaba como canto eucarístico; el antifonario de Bangor lo titula *Hymnus quando communicant sacerdotes*. Y también en la Galia prevaleció este carácter y fue adoptado como la expresión de la acción de gracias dadas en común. Encontramos el primer ejemplo de ellos en Auxerre, en el año 740, con ocasión del traslado del cuerpo de San Germán. Con tal carácter pasó a la liturgia romana. El Pontifical romano lo prescribe en la terminación de la consagración de los obispos, abades, reyes y reinas. Como fórmula de alabanzas y de reconocimiento a Dios, el *Te Deum* tiene, bien puede decirse, una historia de epopeya, puesto que en los momentos más solemnes de la historia de los pueblos cristianos fue el canto triunfal de júbilo y de victoria.

Fórmulas doxológicas menores.

Entre las fórmulas doxológicas menores debemos recordar las dos siguientes: *El “Te decet laus.”* — Breve aclamación trinitaria, cuyo texto según la Regla benedictina es éste: Te decet laus, Te decet hymnus, Tibí gloria Deo Patri Et Filio, cum sancto Spiritu in saecula saeculorum. Amen.

Este himno doxológico, en las *Constituciones Apostólica* estaba señalado para el oficio vespertino; en las liturgias occidentales fue acogido solamente en el *cursus* benedictino; San Benito lo prescribe como canto doxológico después de la lectura del evangelio, y en las vigilias dominicales, antes de las laudes. El uso litúrgico es paralelo después a la antífona *post evangelium* del rito milanés y a las diversas aclamaciones que en la misa siguen a la lectura del sagrado texto en las liturgias galicana y mozárabe. En suma, por todas partes donde los ritos orientales tuvieron alguna influencia. En el siglo XII, el *Te decet laus* entró a formar parte también de la vigilia papal, como himno de recambio, en vez del *Te Deum*, con el cual se terminaba justamente el primer oficio nocturno en los días de oficio doble. Actualmente ha desaparecido de la liturgia romana.

2.º *El trisagio*. — Es preciso distinguir con los griegos el epinicio (επινίκιος = canto de victoria) que termina nuestro prefacio, del trisagio propiamente dicho, que en Oriente da comienzo a la acción litúrgica antes de las lecturas y entre los latinos está reservado a la adoración de la cruz en la Parasceve. Es cantado por dos coros, alternativamente en griego y en latín, con los llamados *improperio*.

El trisagio aparece de un modo seguro, pero fuera del uso litúrgico, en la época del concilio de Calcedonia (451); sin embargo, su introducción en el formulario de la misa bizantina, atribuida falsamente a Precio (+ 447), es de finales del siglo V o de principios del siglo VI. La adición hecha en él por Pedro Fullone, patriarca de Antioquía, *Qui crucifixus es pro nobis*, produjo graves tumultos por el sentido herético teopasquita que le daba, como si Cristo hubiese sufrido también como Dios. Intervino en la controversia Félix III (+ 492), quien, reprobando la fórmula y el sentido que le diera Fullone, volvió, sin embargo, a darle al trisagio su primer significado trinitario, con que fue más tarde aceptado por la liturgia latina del Viernes Santo, pero con intención cristológica y con particular relación al Redentor crucificado. La adición recriminada ha permanecido hasta ahora entre los **ármenos**, quienes se obstinaron en mantenerla, a pesar de los repetidos avisos de los papas, como los de Gregorio VII y los de Gregorio XIII. Ellos lo justifican diciendo que lo cantan en memoria del Hijo; pero el contexto de la misa demuestra claramente que **va dirigido a toda la Santísima Trinidad**.

Las Fórmulas de la Plegaria.

Las “Orationes.”

Ya desde el principio, uno de los papeles más importantes reservado al obispo o al sacerdote que presidia la sinaxis fue el de hacerse intérprete Dios de los sentimientos de fe, de adoración y de súplica comunes a todos los fieles, dirigiendo a El en su nombre las fórmulas solemnes de la plegaria colectiva.

Esta, en la primera edad cristiana, entraba en la línea de un sugestivo cuadro ritual que debía influir poderosamente para el recogimiento y en dar a la vista un eficaz relieve, a tono con la importancia del acto. El oficiante, con una breve alocución, invitaba a los fieles a orar, sugiriendo la intención precisa que debían dar a su plegaria. Por ejemplo:

Oremus, dilectissimi fiolas, pro Ecclesia sancta Dei, ut eam Deus et Dominus noster pacificare, adunare et custodire dignetur toto orbe terrarum...

Entonces, en medio del silencio más profundo, todos adoptan la postura ritual de la plegaria: la persona, es de cir, el cuerpo en pie, los brazos levantados, las manos abiertas, la mirada hacia el Oriente. O bien, en ciertos determinados días, después del aviso del diácono,

Flectamus genua, todos se ponen de rodillas y oran en silencio, hasta que, después de algún tiempo, a un segundo aviso, *Lévate* (levantaos), el sacerdote acepta los comunes sentimientos en una breve fórmula, *collecta*, y la entona en alta voz: *Omnipotens sempiterne Deus, qui gloriam tuam ómnibus in Christo gentibus revelasti, custodi opera misericordiae tuae; ut Ecclesia tua, toto orbe diffusa, stabili fide m confessione tui nominis perseveret. Per eumden Dominum...*

Al final, todos exclaman: *Amen!* De este género son las oraciones solemnes del Viernes Santo, en uso común en las iglesias de Occidente todavía a principios del siglo V; las oraciones de las vigilias en las misas de las cuatro temporas y de la noche de Pascua, así como numerosas fórmulas de la liturgia mozárabe y galicana. En su origen, todas las plegarias debían ser así. No sabemos decir cuándo se introdujo la táctica de suprimir la plegaria en silencio después de la intimación diaconal. Una rúbrica del sacramentario de Cambrai hace suponer que en el siglo IX todavía estuvo en uso en las Galias: *Oremus, Dicit diaconus: Flectamus genua. Postquam oraverint, dicit: Lévate; postea dicit sacerdos orationem.*

Pero no siempre, como diremos, la rúbrica permitía arrodillarse; en tales casos bastaba sólo la invitación del celebrante: *Oremus*. Así es fácil comprender cómo, abreviando su pequeño exordio y los sucesivos breves momentos de intervalo, aquel *Oremus* debía poco a poco convertirse en una simple fórmula introductoria de su oración. Esta, en efecto, es la fórmula de la *oratív*, como la llama el misal, que es la que ha quedado casi exclusivamente en uso, al menos desde el siglo V, en la misa romana, en el breviario y en el ritual de los sacramentos y sacramentales. Consiste en una simple invitación genérica a orar: *Oremus*, dirigida a los fieles por el celebrante y seguida inmediatamente por la fórmula eucológica que él pronuncia en voz alta.

Es muy difícil precisar cuándo ni dónde se comenzó a introducir en el ordinario de la misa las fórmulas variables cantadas del misterio del día o del santo conmemorado (*collecta, secreta, postcommunio*). Probst cree que en tiempo de San Dámaso (366-384) y en la iglesia de Roma; pero otros, y con mayor probabilidad, lo consideran como una novedad del siglo V, más bien fuera de la ciudad de Roma, en África quizás o en las Calías, y sólo más tarde entró a formar parte en el uso litúrgico de Roma.

Estudiando la composición de las oraciones contenidas en los antiguos documentos y libros litúrgicos, se manifiesta que su texto fue compuesto en rigurosa conformidad con ciertos principios litúrgico-literarios de la mayor importancia.

Uno de éstos afecta a la Persona Divina a la que van dirigidas las oraciones. Se puede decir que, desde los tiempos apostólicos, la Iglesia, con arreglo a la enseñanza expresa del Divino Maestro, ha constituido como una ley el dirigir toda plegaria al Padre, interponiendo la mediación de Cristo, su Hijo. San Pedro escribía: *In ómnibus honorificetur Deus per Dominum nostrum Iesum Christum*, San Clemente: *Tibi, Domine, confitemur per Pontificem et Patronum animarum nostrarum Iesum Christum*, y Tertuliano: *Orationem et actionem gratiarum apud Ecclesiam per Christum Iesum catholicum Patris sacerdotem*. La anáfora de San Hipólito es un bello ejemplo de ello: *Gratias ubi rejerimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum*. Esta mediación sacerdotal de Cristo en la piedad litúrgica aparece ya clara en Orígenes de tal forma, que parece la misma plegaria de Cristo. Parece, sin embargo, que en el siglo III hubo una corriente de piedad popular inclinada a dirigirse directamente a Cristo. Puede ser una prueba de ello la supresión hecha por Pablo de Samosata en su iglesia de todos los himnos compuestos en honor de Cristo, con el pretexto de que eran muy modernos. En realidad, la plegaria y los himnos, dirigidos directamente a Cristo, como Hijo de Dios, se remontan a los orígenes mismos

de la Iglesia. La conocida carta de Plinio donde se habla del *carmen Christo, quasi Deo, dicere secum invicem* por parte de los cristianos de Bitinia en el servicio dominical, y el texto del *Gloria in excelsis Deo*, son una demostración de ello.

De todos modos, a finales del siglo IV encontramos ya consolidado en sus justos términos el principio fundamental de la plegaria litúrgica. El concilio de Hipona, en el sanciona que *nemo in precibus, vel Patrem pro Filio, vel Filium pro Patre nominet; et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* El concilio precisa que la oratio debió ser dirigida al Padre, especialmente *quando altari assistitur*, es decir, durante la misa, porque Jesucristo tiene la mismísima función de sacerdote y de víctima que tuvo en la cruz.

Apoyada en este principio se inspiró la composición litúrgica romana en su período clásico. Numerosas fórmulas de los sacramentares leoniano y gelasiano se encuentran todas dirigidas al Padre. En el gregoriano, sin embargo, se nota ya una cierta oscilación. Con todo esto, Lietzmann sostiene que también las oraciones del Adviento, que en nuestro misal tienen la cláusula final *Qui vivis*, fueron en su origen dirigidas al Padre.

Nótese, también, cómo en la conclusión de las oraciones per Dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia... las dos frases Filium tuum y Deus fueron unidas más tarde, faltando en el leoniano y en la antigua misa ambrosiana. Se quiere, evidentemente, poner de relieve la divinidad del Hijo contra las doctrinas amanas.

También el esquema de las oraciones merece una particular atención. Todas, incluidas también la secreta y la *postcommunio*, pueden agruparse bajo dos grandes tipos:

a) Un tipo simple, casi primitivo, que se limita a expresar el objeto substancial de la plegaria. Por ejemplo: *Praesta, Domine, fidelibus Iouis, ut ieuniorum veneranda solemnia, et congrua pietate suscipiant et secura devotione percurrant. Per...* (Miércoles de Ceniza.)

Las oraciones de este tipo son muchas y diversas. Generalmente comienzan con las fórmulas verbales: *Da nobis...* *Adesto...* *Concede...* *Exaudi...* *Augeatur...* *Conferat...* *Laetetur...* *Fiat...* o con un substantivo que designa directamente la gracia solicitada: *Auxilium...* *Benedictionem...* *Gratiā...* *Praecepit...* *Ecclesiam...*

b) El otro tipo, más complejo, desarrolla más ampliamente la fórmula, sea la invocación de Dios, poniendo en ella los atributos: *Omnipotens, sempiterne, Deus*, o una proposición predicativa entera: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo máxime et miserando manifestas...* sea en el desarrollo de la petición que la enriquece con los complementos de paralelismos y de antítesis. Por ejemplo: *Deus, qui hurnanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti. et mirabilius reformasti, da, quae sumus, nobis, eius divinitatis esse consortes qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.*

Alguno ha creído descubrir en estos artificios influencias hebreas o helenísticas; pero probablemente los compositores de nuestras fórmulas, a pesar de inspirarse en modelos paganos, han expresado simplemente en forma noble y literaria **la riqueza de su gran pensamiento cristiano.**

Se pone de relieve una norma que con mucha frecuencia ha guiado al compositor litúrgico: la de comenzar la fórmula con una palabra que pone inmediatamente en evidencia el **carácter peculiar de la fórmula misma en relación con la acción ritual a que va destinada.** Por ejemplo, la secreta comienza generalmente con términos alusivos a la ofrenda de los dones: *Accepta...* *Accipe...* *Acceptum...* *Hostia...* *Haec hostia...* *Oblatio...* *Oblationes...* *Oblata...*

Haec oblatio... Sacrificium... Sacrificio... Haec sacrificia... Muñera... Muneribus... Réspice... Las postcomuniones poseen su *incipit*, tomado de la fraseología de la comunión: Corpus ... Divina ... Divini ... Haec communio... Quos... Satiasti (reficis)..., Refecti... Repleti ... Sacramento ... Sacramentum... Sacramentis... Sumat... Sumentes... Sumpsimus... Sumpta... Sumpto...

Naturalmente, no se trata de una regla absoluta. Muchas fórmulas del ofertorio y de la comunión prescinden de estas cláusulas; también porque en diversos casos el compositor, haciendo abstracción del cuadro ritual, se ha inspirado en el misterio en la fiesta del día.

Otro criterio fundamental observado rigurosamente en la composición de las antiguas oraciones litúrgicas es el del ritmo o *cursus*. Esta se manifiesta, sobre todo, en la conveniente disposición de los diversos miembros; por norma general, de dos a cuatro, de forma que éstos resulten bien proporcionados entre sí y expresen simultáneamente un pensamiento completo.

Mas la acción del *cursus* se ejercita, sobre todo, en las cadencias, ya sean incidentales, ya finales de la oración. Se entiende por *cursus*, escribe Dom Mocquereau, ciertas sucesiones armoniosas de palabras y de sílabas usadas por los prosistas griegos y latinos al final de las frases y de los miembros de frase para obtener diversas cadencias de efecto agradable al oído y al oyente. Si estas sucesiones de sílabas están basadas sobre la cantidad, el *cursus* es métrico; pero si se hallan basadas en el acento o en el número de las sílabas, el *cursus* es rítmico. En los siglos IV-V, presunta época de nuestras más antiguas oraciones, y en los dos siglos siguientes, el puro *cursus* métrico de los tiempos clásicos (Cicerón) había dado lugar a un *cursus* mixto, compuesto en parte por cláusulas métricas y en parte rítmicas. De estas últimas, por ejemplo, el sacramentario leoniano, (en un total de 1030 cadencias) tiene 242 (23,8 por 100), mientras 775 son métricas (76,2 por 100).

Mediante la combinación de estos *cursus* principales y de algunos otros pocos secundarios, los antiguos compositores supieron dar una extraordinaria viveza y sonoridad a las oraciones litúrgicas, las cuales, dotadas de un concepto siempre elevado, de un estilo siempre lapidario, de una fraseología robusta, vinieron a resultar verdaderas joyas de la literatura cristiana. Sirva como ejemplo la colecta del domingo séptimo después de Pentecostés con sus signos métricos: Deus cuius providentja in sui dispositi one non fallitur (c. tardus) te supplices exoramus (c. velox) ut noxia cuneta submoveas (c. tardus) et omnia nobis pro futura concedas (c. planus).

Afines a las oraciones de las que hemos hablado hasta aquí son algunas otras fórmulas que o forman parte del ritual sacramental o sirven para la bendición de algunos elementos: aceite, agua, etc.; mas se presentan con un texto de desarrollo amplio, discursivo. Mientras a las primeras (colectas) podemos llamarlas fórmulas sintéticas por su brevedad, las otras podrían llamarse fórmulas analíticas.

También en las fórmulas analíticas encontramos substancialmente el tipo y la estructura de la *oratio*: una invocación a Dios predictiva de sus atributos, la petición de alguna gracia y la depreciación final por los méritos de Jesucristo.

La plegaria litánica.

La **letanía** (λιτή — súplica; en latín, *letanía*) era una fórmula de plegaria colectiva, pero sencilla y popular, dicha por lo general antes de la despedida de los catecúmenos, de cuya ejecución estaba encargado normalmente el diácono o uno de los lectores. Estos, sin recitar una verdadera y propia fórmula eucológica, se limitaban a enumerar sucesivamente ante la asamblea

una serie de demandas y de deprecaciones, a cada una de las cuales el pueblo respondía con una palabra de súplica: *Kyrie eleison; Domine, miserere: Te rogamus, audi nos*, o semejantes. El origen de la plegaria litánica se confunde con el de la plegaria sacerdotal antes descrita, que tiene como autor a San Pablo; si no es más bien una derivación del *Shemoneh Esreh*, propia del servicio litúrgico sinagogal. También las liturgias paganas la conocían. Lo podemos deducir por cuanto narra Lactancio en torno a Licinio, el cual, en el 313, antes de entrar en batalla con Maximino Daza, hizo cantar a sus tropas las siguientes invocaciones litánicas: Sánete Deus, te rogamus. Summe Deus, te rogamus. Summe, sánete Deus, preces nostras exaudí. Brachia nostra ad Te tendimus, exaudí sánete, summe Deus.

La plegaria litánica en la misa, separada de la *oratio fidelium* en época que no puede precisarse, aparece a finales del siglo IV en las *Constituciones Apostólicas*, en la *Peregrinatio*, de Eteria, y entra en el esquema de todas las liturgias, sean orientales u occidentales. El texto conservado en la iglesia milanesa se remonta probablemente hasta la época de las persecuciones. He aquí un ejemplo: *Pro Ecclesia tua sancta catholica.. quae hic et per universum orbem* Precamur Te, Domine, miserere! *Pro virginibus, viduis, iter orphanis, captivis, ac poenitentibus;* Precámur Te, Domine, miserere! *Pro navigantibus, iter agentibus, in carceribus, in vinculis, in metallis, in exilio constituís;* precamur Te Domine miserere! *Pro his qui diversis infirmitatibus* detinentur, *quique spiritibus vexantur immundis;* Precamur Te, Domine, miserere!

No puede ponerse en duda que existiese también un formulario semejante en la liturgia romana y se recitase en diversas ocasiones. La *Traditio* (a.216) nos lo dice expresamente, aunque no nos dé el formulario del mismo (258). A finales del siglo V se recitaba también, porque el papa Félix II (+ 492), tratando de los obispos o sacerdotes caídos en grave pecado, dispuso que *in paenitentia, si resipiscunt, lacere convenient; nec orationi, non modo fidelium, sed ne catechumenorum quidem omnimodis interesse* cierres finales de las llamadas “*letanías de los santos*” debían formar el fondo de la misma.

Este último tipo característico de plegaria litánica — las letanías de los santos —, que viene a ser tan popular en la Iglesia, hay que considerarlo separadamente, según los diversos elementos que lo componen. Tenemos, en efecto, una serie distinta de invocaciones de los santos (*Sancta Maria, S.loannesBaptista, S.Ioseph, S. Petre...*), y de deprecaciones (*Propitius esto... Ut nobis parcas... Ut ecclesiam...* *Te rogamus audi nos* dirigidas directamente a Dios. Estas últimas, como se dice, constituyen ciertamente el núcleo litánico primitivo, y pueden, en cuanto a la substancia, remontarse hasta la época gregoriana; pero las repetidas invocaciones santorales, seguidas de una aclamación de súplica, muy comunes en Oriente a finales del siglo V, no existían probablemente antes del siglo VIII en Occidente. Sin duda alguna, la plegaria dirigida a los santos para que intercedan en nuestro favor delante de Dios es antiquísima; nace, se puede decir, con el culto de los mártires. Los antiguos epitafios cristianos nos han dejado ejemplos numerosos e interesantes, y **los Santos Padres lo atestiguan largamente**; pero un formulario tan típico y preciso como nos ha presentado la letanía en cuestión, con los santos divididos en series, acusa un maduro desarrollo eucológico y presupone un culto de los santos ya muy difundido, haciendo suponer un tiempo no anterior a los siglos VI y VII. En efecto, la arcaica letanía romana contenida en el *Ordo de San Amando*, y que pudiera pertenecer al siglo V-VI, trae apenas siete nombres de santos.

Bishop cree poder demostrar que el texto más antiguo de las letanías de los santos fue compuesto en griego en Rema, en tiempo del papa Sergio (687-701), de donde después pasó a Inglaterra y a Irlanda, traducido al latín, en el misal de Stowe (siglo VIII). En las Galias, el sacramentario de Gellone, escrito en la segunda mitad del siglo VIII, contiene una letanía de los

santos para cantarla en la función bautismal de la vigilia de la Pascua, y Amalarlo, a principios del siglo siguiente (c. 830), atestigua que parecidas letanías estaban ya en uso en su tiempo. En Roma y en otras partes, antes y después de la bendición de la fuente, se repetía la invocación de la letanía siete, cinco, tres veces seguidas: eran las llamadas letanías septena, quina, terna.

Como puede comprenderse fácilmente, el texto de las letanías santorales en uso entre las diversas iglesias, aparte de un pequeño fondo común, no era en todas partes uniforme; cada uno le añadía santos particulares, y algunas veces en número verdaderamente exorbitante. En un fragmento de ritual escrito por Angilberto, abad de San Riquier (c.805), que prescribe que en la procesión de las rogativas los monjes, después de los cantos de los salmos, *faciant laetanias, primo Gallicam, secundo Italicam, npvissime vero romanam*. Cuáles fueron estas diversas letanías es difícil saberlo.

Actualmente se tienen para el uso litúrgico tres formas de letanías de los santos. La primera, la más común de todas, está prescrita por el misal, por el ritual y por el pontifical en multitud de circunstancias, como en las rogativas, en las especiales procesionales de penitencia (por carestía, sequía, guerras, etc.), en el rito de la ordenación, en las traslaciones de las reliquias durante los solemnes exorcismos y en la función de las Cuarenta Horas; la segunda, algo más breve que la anterior, se canta en la función bautismal del Sábado Santo; la tercera, finalmente, que trae pocos santos particulares, se recita en la recomendación del alma.

La oración de los fieles.

Distinta de la plegaria litánica o diaconal, confiada por regla general al diácono, que la cantaba antes de la despedida de los catecúmenos, está la oración de los fieles, es decir, la solemne plegaria en común que los cristianos hacían “después de la lectura de los libros sagrados, bajo la dirección misma del obispo, porque, como amonesta muy bien San Hipólito, solamente los bautizados podían hacerla. Era su plegaria oficial, a la que llamaban a participar espiritualmente a todas las clases de la gran familia cristiana. De aquí recibe también el nombre de *prex universal* o *gran intercesión*, porque se recogían en ella todos los más importantes objetivos de plegaria que podían interesar a la Iglesia. Y porque el primero de ellos era la paz, todas las plegarias del grupo fueron también llamadas “irénicas.”

No hay duda alguna de que la *prex*, así como también la plegaria litánica con la que va substancialmente unida, están íntimamente relacionadas con las disposiciones litúrgicas dadas por San Pablo a Timoteo acerca de la traducción en formularios tradicionales y practicados universal y uniformemente en las iglesias, lo mismo occidentales que orientales. De ellas, en efecto, podía escribir San Celestino I que *ab apostolis traditae, in toto mundo atque in omni ecclesia catholica, uniformiter celebrantur*.

No todos los puntos presentan el carácter de quien posee igual antiguedad. Excluyendo el cuarto y el noveno, se puede decir que los demás reflejan un período anterior a la paz. Baumstark los considera de la época de San Cipriano y San Cornelio, cuando se comenzaba a hablar el latín en la liturgia. El sexto, sin embargo, que es distinto de los demás por su latín estilizado, tiene probablemente en sus orígenes una forma diversa y un desarrollo mayor. La plegaria por los judíos es una característica de la *prex romana*. La *pro paganis* reclama el tiempo en que la Iglesia, establecida en las ciudades, se esfuerza por rendir a la fe a los gentiles de los pueblos. Los puntos séptimo-noveno se nos han dado a conocer en una redacción más arcaica y más amplia, porque comprendía también a los penitentes de la citada carta de San Celestino a los obispos de las Galias, hacia la mitad del siglo V: ... sanctarun plebium praesules... tota secum Ecclesia congemescente. postulant et precantur: — ut infidelibus donetur fides, ut idololatrac ab

impietatis suae liberentur erroribus; — ut iudeis, ablato cordis velamine, lux veritatis appareat; — ut haeretici catholicae fidei perceptione resipiscant, ut schismatici spiritum redivivae caritatis accipient; — ut lapsis poenitentiae remedia conferantur, ut denique catechumenis, ad regenerationis sacramenta perductis, caelestis misericordiae aula reseratur.

La *oratio fidelium* en la liturgia romana, como en las demás liturgias, ha conservado el solemne cuadro ritual de la antigua plegaria oficial. Cada una de las intenciones es primero enunciada y explicada por el celebrante en una breve fórmula invitatoria, y después de que cada uno ha dirigido a Dios en silencio su plegaria, el celebrante resume la oración común en una *oratio* dicha en alta voz.

La *prex* de los fieles se mantuvo en la iglesia romana hasta finales del siglo V. Contribuyó a suprimirla del todo el desarrollo de los ritos y de los cantos del ofertorio, el incremento de la *intercessio* en el canon, las múltiples procesiones estacionales. El papa Gelasio (+ 496) considera oportuno trasladarla a su puesto tradicional, y con un formulario nuevo (llegado hasta nosotros bajo el nombre de *Deprecatio Gelasii Papae*) la colocó al principio de la misa. San Gregorio Magno alude a ella con su respuesta *Kyrie eleison* y la otra, *Christe eleison*, introducida por él, las cuales bien pronto, arrancadas del invitatorio, quedaron solas en la misa y permanecen todavía en ella.

Los prefacios.

Hagamos un grupo aparte de los prefacios, tomando las fórmulas en el sentido de que la evolución litúrgica, después de haberlas arrancado de la anáfora, les ha dado una composición autónoma que actualmente ha venido a ser común. Todos, sin embargo, reconocen que en los primeros tiempos el término indicaba no sólo la introducción dialogada a la gran plegaria eucarística, como dice San Cipriano, residuo deanáloga fórmula hebrea, sino toda la plegaria misma de la anáfora. Esta, por lo demás, era conforme a su significado ordinario, porque *praefatio praefari*, a la luz de los antiguos dialectos griegos, quería significar precisamente “una solemne plegaria sacerdotal.” Ella, como nos consta por San Justino (+ 165), era toda una fervorosa acción de gracias a Dios por los dones de la creación, especialmente por habernos dado a Jesucristo, su divino Hijo, el cual, antes de morir, se había quedado él mismo, como sacrificio y sacramento, en el pan y en el vino consagrados y bendecidos en su memoria. ¿Cómo entonces el prefacio se redujo a designar solamente la introducción de la anáfora?

Las causas fueron complejas y variadas. He aquí algunas más probables: la inclusión del epíncio (*Sanctus*), que comenzó a romper la unidad de la gran plegaria (siglo v); el carácter antítetico que poco a poco vinieron a tomar las dos partes, la una estable y uniforme, la otra extraordinariamente variable; el diverso modo de recitarlo después del siglo V: una en silencio, la otra en alta voz o en canto. Además, en este desarrollo de las cosas el prefacio no sólo se separó del canon, sino que cambió en gran parte su contenido, transformándose de una fórmula esencialmente eucarística (de acción de gracias) en una elevación dogmático-mística sobre el misterio del día o en un panegírico del santo festejado. En esta forma se presenta ya en el más antiguo de nuestros libros litúrgicos, el leoniano. Damos como ejemplo uno de los prefacios de San Juan Bautista en el sacramentario leoniano:

Veré dignum. In die festivitatis hodiernae, quae beatus Iohannes exortus est, qui vocem matris Domini nondum editus sensit, et adhuc clausus útero, ad adventum salutis humanae prophetica exultatione gestivit; qui et genitricis sterilitatem conceptúe abstersit, et patris linguam natus absolvit; solusque omnium prophetarum Redemptorem mundi, quem praenuntiavit, ostendit: et ut sacrae purificationis effectum aquarum natura conciperet, sanctificandis lordanis

fluentis ipsum baptismatis lavit auctorem. Unde cum Angelis, etc.

Como se ve, los prefacios son unas pequeñas composiciones de forma muy cuidada, impecable casi siempre en sus *cursas* y con una fisonomía litúrgica enteramente propia. Las del leoniano y del gelasiano, como también las de los libros galicanos, cuando se dirigen especialmente a celebrar a un mártir o a un obispo, hacen pensar en un tipo especial de discurso, que la antigua retórica griega llamaba *λαλιά*, no sujeto a normas rígidas y de corta extensión, que, queriendo recrear, gustaba cantar y describir.

Wolkmann da también como probable la igualdad del *λαλιά* con aquella forma particular literaria que Plinio y Quintiliano llamaban propiamente *praefatio*. Jungmann pone por comparación estos datos con la curiosa definición que del prefacio litúrgico da un anónimo del siglo VIII explicando la misa ambrosiana: *Praefatio est narratio rei causa delectationis inducias. Haec ergo praefatio ideo a sacerdote canitur, ut populus suo Creatori delectabiliter gratias agere provocetur.* En realidad, muchos prefacios antiguos son otros tantos esbozos literarios verdaderamente deliciosos.

Todo prefacio está, por regla general, encerrado entre un protocolo inicial dialogado por el celebrante con los fieles, común a todas las liturgias, según el testimonio de Roma dado por San Hipólito (s.III) en la *Traditio*: Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo. Sursum corda! Habemus ad Dominum! Gratias agamus Domino Deo nostro! Dignum et iustum est! Veré dignum et iustum est aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sánete, Pater omnipotens, aeterne Deus, per Christum Dominum nostrum...

Y un protocolo final que desemboca en el *Sanctus*, expresado de la siguiente forma: *Per quem maiestatem tuam...;* o bien, más raras veces, en forma no deprecativa, *:Et ideo cum angelis...*

Entre estos dos protocolos se inserta la fórmula embolística (variable) y algunas veces también brevíssima, como la de la Cuaresma: *Qui corporali ieunio, vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemias.*

Con todo esto, no se quiere decir que la fórmula del prefacio común, libre de inserciones embolísticas, sea incompleta. A pesar de ello se presenta apretada y completa, y, aunque es parte de un tema eucarístico más desarrollado, es una fórmula completa en su género y parte canónica de la *prex* eucarística.

Las fórmulas prefacionales del libro litúrgico romano más antiguo, el sacramentario leoniano, son numerosísimas, 267 en total; cada formulario de misa nos da una propia. Y aun no está el número completo: el código está mutilado. Este número, muy elevado en comparación con los de los otros dos sacramentarios típicos de la liturgia romana antigua — el gelasiano, que nos da 54, y el gregoriano, 13 —, depende en gran parte de la multiplicación de los formularios para cada misa. El fenómeno se resiente, sin duda alguna, de la libertad eucológica, vigente todavía en los siglos V-VI, cuando el concilio Milevitano II (416) levantaba la voz contra ciertos *praefationes* que no eran dignos de ser pronunciados en el altar. El leoniano, en efecto, nos ha recogido algunos que parecen más bien una improvisación personal que una expresión litúrgica.

Las fórmulas eucarísticas.

Llamamos eucarísticas a aquellas fórmulas que comienzan casi invariablemente con el conocido preámbulo dialogado del prefacio, que invita a la acción de gracias y desenvuelve, al menos como tema inicial, una acción de gracias a Dios. Ellas son las más solemnes de la liturgia, reservadas por regla general a obispos o a sacerdotes, y entran en los actos más importantes del culto.

El tipo de la **plegaria eucarística es indiscutiblemente apostólico**; San Pablo lo repite muchas veces en sus cartas. Los escritos y los textos eucológicos antiquísimos están todos suavemente invadidos de un vivo y afectuoso reconocimiento a Dios. La *Didaché*, San Clemente, San Ignacio, San Justino, se hacen frecuentemente eco de las *euχαριστία* (=gratiarum actiones) dirigidas al Padre y creador del universo, que formaban una parte tan importante en la liturgia; más aún, que constituyen la característica más destacada del nuevo culto cristiano.

La más importante fórmula eucarística, llamada en los sacramentarios romanos *canon actionis*, y en los griegos, **anáfora, es la que se recita en la misa sobre los elementos del pan y del vino para que se obre la transubstanciación**; ella fue siempre considerada en la liturgia como la *prex* por excelencia.

La estructura de esta fórmula a principios del siglo III nos ha sido conocida a través de la *Traditio apostólica*, de San Hipólito (+ 225). Es incierto si cuando la compuso había pasado ya el cisma; no se la puede considerar como la *prex officiale* de la iglesia romana; sin embargo, puede decirse fundamentalmente que nos refiere el esquema general de la misma y quizá también la fraseología tradicional. En ella se distinguen diversas partes, que confirmarán en lo sucesivo los elementos constitutivos de la *prex* en todas las liturgias; es decir: a) El diálogo inicial: Dominas vobiscum... Sursum corda... Gratias agamus... b) El prefacio con la base eucarística en el tema teológico. c) Un tema cristológico que conmemora la encarnación y la muerte redentora de Jesucristo y conduce a la parte culminante de la *prex*. d) La relación de la institución con las palabras consecratorias. e) La anamnesis, es decir, la memoria de la muerte y resurrección de Jesucristo, y la ofrenda del sacrificio. f) La epiclesis, es decir, la invocación del Espíritu Santo sobre los dones consagrados. g) La doxología final.

He aquí el texto de la *Traditio* con referencia a cada una de sus partes: a) Dominus vobiscum. Et cum spiritu tuo. b) Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, c) quem in ultimis temporibus misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae, qui est verbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti, et beneplacitum tibi fuit misisti de célo in matricem virginis, quique in útero habitus, incarnatus est et filius tibi ostensus est ex Spiritu Sancto et Virgine natus; qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi adquirens, extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt; quicumque traderetur voluntariae passio, ut mortem solvat et terminum figat et resurrectionem manifestet, d) accipiens panem, gratias tibi agens, dixit: Accipite, manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis effunditur, quando hoc facitis meam commemorationem facitis. e) Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. f) Et petimus ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, in unum congregans des ómnibus, qui percipiunt sanctis, in repletionem Spiritus Sancti, ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus. g) Per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria el honor, Patri et Filio cum Sancto Spiritu, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

Cómo se ha llegado de esta oración primitiva al texto del canon actual y qué vicisitudes haya atravesado, no es éste el lugar de explicarlo; se hablará ampliamente de ello cuando tratemos de la misa.

Debemos decir, sin embargo, que apoyada en el tipo de la *prex* eucarística, excluidos, se entiende, los elementos en relación directa con la consagración, otras diversas formas de gran importancia nos han proporcionado los libros litúrgicos. Para las ordenaciones, con el nombre de

consecratio: consecratio episcopi, consecratio presbyteri; para las bendiciones, con el nombre de *benedictio: benedictio virginum, benedictio fontis, benedictio chrysantis,* etc.; para las dedicaciones de las iglesias, para el cirio pascual, etc. Casi todas se remontan a la época aurea de la composición litúrgica y son admirables por la nobleza de los conceptos, la elegancia de la forma y la impecable armonía del ritmo literario.

Estas fórmulas solemnes poseen substancialmente la fórmula del prefacio y adoptan el desarrollo amplio y conceptuoso del mismo. En su origen, sin embargo, debieron de tener una forma más sencilla; fue más tarde cuando se las retocó, tomando como modelo la *prex* eucarística, y precisamente el prefacio, por su embolismo y su estilo oratorio. La fusión de las fórmulas eucarísticas debió tener lugar, por lo tanto, no sólo cuando ya el prefacio hubo adquirido su fisonomía particular y su autonomía, sino también cuando hubo multiplicado sus embolismos; es decir, en el siglo V y en el siglo VI.

2. Los Antiguos Libros Litúrgicos Latinos.

La Génesis de los Libros Litúrgicos.

¿Cuándo fueron escritas las primeras fórmulas litúrgicas? La cuestión, ciertamente de gran interés, provocó en el siglo 18 vivas discusiones entre los liturgistas; algunos, como Renaudot y Le Brun, sostienen que las fórmulas en uso en la antigua liturgia fueron practicadas durante diversos siglos sólo oralmente, con motivo de la disciplina del arcano en vigor desde la época apostólica, en fuerza de la cual se cubren de misterioso silencio los dogmas y la liturgia sacramental.

Le Brun citaba en su epopeya a Tertuliano. Hablando de los siguientes, escribe: *Harum et aliarum eiusmodi disciplinarum, si legem expostules scriptam, nullam ingenies; traditio tibi praetendetur autrix, consuetudo confir-matrix, et fides observatrix.* Parece, sin embargo, que en esto quiso Tertuliano quizá simplemente afirmar que en la ley escrita, es decir, en los libros neotestamentarios, no se contiene nada en torno a la disciplina de los sacramentos; ésta nos ha llegado preferentemente **por la tradición**.

Lo mismo viene a decir un texto de San Basilio: “*Invocationis verba, cum conficitur pañis Eucharistiae et poculum benedictionis, quis sanctorum (es decir, los escritos inspirados) in scripto nobis reliquit? Nec enim his contenti sumus, quae memorat Apostolus aut Evangelium; verum alia quoque et ante et post dicimus, tamquam multum habentia momenti ad mysterium, quae ex traditione citra scriptum accepimus. Consecramus aquam baptismati et oleum unctionis. praeterea ipsum qui baptismum accipit, ex quibus scriptis? Norme a tacita secretaque traditione? Ipsam porro olei inunctionem, quis sermo scripto proditus docuit? Iam ter immergi hominem, unde e Scriptura haustum? Reliqua autem quae fiunt in baptismo, veluti renunciare Satanae et angelis eius, ex qua Scriptura habernus? Nonne ex minime publicata et arcana hac doctrina, quam Patres nostri silentio quieto minimeque curioso servarunt?*”

También aquí es fácil comprender cómo San Basilio, si bien usó términos más bien enfáticos, intentó contraponer a las enseñanzas de los libros escriturísticos (*scriptum, scriptura*) la tradición divina y apostólica de tantos ritos, la cual no está escrita, solamente por que no se halle contenida en ellos; sin olvidar que en su tiempo estaba en pleno vigor la disciplina del catecumenado que ocultaba a los nuevos bautizados la doctrina sobre el bautismo y la eucaristía.

Contra las afirmaciones, evidentemente exageradas, de la escuela francesa, otros

liturgistas, como Muratori, Selvaggi y Dom Gerbert, demostraron cómo desde los tiempos apostólicos se debía sentir la necesidad de tener los primeros esbozos de un formulario litúrgico. Ciertamente, hubo al principio un período en que la tradición prevaleció. Nosotros, en efecto, hemos observado en otra parte cómo en aquella época el celebrante gozaba de una amplia libertad de expresión. Pero es preciso también admitir que la selección y el orden de las ideas a desarrollar en la solemne plegaria eucarística y en cualquier otra acción principal debieron ser fijados muy pronto. De todo esto a tener un formulario escrito de uso local y privado era fácil el paso.

Estas conjeturas, ya verosímiles *a priori*, dada la frecuencia, la importancia y la regularidad del servicio litúrgico desde la época primitiva, se encuentran confirmadas en muchos documentos antiquísimos, en los cuales se contienen textos de fórmulas litúrgicas, muchas de ellas con una clara intención de servir como norma. Baste recordar las preces de la *Didaché*, las no menos importantes de San Clemente I, las preces alusivas a los conceptos desarrollados a la plegaria consecratoria de San Justino, la anáfora y las otras fórmulas contenidas en la *Traditio*: el fragmento de Crum, *Eucologio* de Serapión de Thmuis; las *Constituciones Apostólicas*, cuyas fórmulas se remontan en gran parte a una época muy anterior a la de su definitiva compilación. En Oriente, por lo demás, Orígenes (+ 254) hace mención de un libro litúrgico cuando, refutando los errores de Celso, trae un pasaje de este último en el que afirmaba: *Vidisse se, apud quosdam nostrae religionis, praesbyteros, libros barbaros in quibus daemonum nomina et praestigia videbantur*. Era probablemente una colección de fórmulas de exorcismo.

Del examen de los datos históricos hasta ahora conocidos podemos deducir las fases sucesivas de la formación de los libros litúrgicos.

1.º *Período de improvisación carismática*. — El celebrante no tiene delante de sí libro alguno; solamente de su inspiración interior toma las expresiones más adaptadas para desarrollar el tema de la gran plegaria eucarística que Cristo ha fijado y los apóstoles la han transmitido a las iglesias. *Contra Qelsum*, VI.

Si se comienza a escribir alguna fórmula, como, por ejemplo, la de los capítulos 9 y 10 de la *Didaché*, ella no reviste carácter oficial; a los profetas se les permite dar gracias como quieran.

2.º *Período de las fórmulas primitivas*. — En este período (siglos II-III), el núcleo eucológico central, la anáfora, por la importancia capital que tiene, tiende a precisarse en una fórmula invariable o en un resumen descriptivo de su contenido. Las referencias de San Justino y, sobre todo, el texto de San Hipólito, compuesto en el 218, en uso quizá en su iglesia cismática, nos reflejan, en efecto, una situación eucológica más estable que la presente. Las demás fórmulas, sin embargo, permanecen todavía oscilantes. La *Traditio*, aunque propone alguna, deja todavía al oficiante plena libertad para servirse o no de ella; importa más que su plegaria sea correcta y ortodoxa.

3.º *Período de libre composición* (siglos IV-V). — La adaptación del latín como lengua litúrgica (siglos III-IV), el advenimiento de la paz, la afluencia de las masas populares a la Iglesia, determinó un rápido y extraordinario desarrollo litúrgico, al que corresponde un intenso trabajo de producción eucológica, especialmente en África y en Italia. En torno a la anáfora, que era como la gran plegaria central, substancialmente inmutable, se multiplican fórmulas de toda clase, tanto para el ritual de los sacramentos como para el de los sacramentales, pero sobre todo para el de la misa. De aquí los primeros *libelli missarum*, es decir, artículos que contienen algún formulario de la misa, de los cuales tenemos un tipo en Oriente, en el libro octavo de las *Constituciones Apostólicas*, y en Occidente, en el llamado misal de Stowe y en las misas de

Mone. Esta imponente eflorescencia litúrgica no siempre, como es fácil suponer, ortodoxa y correcta, la ha atestiguado ampliamente a finales del siglo IV un sínodo de Hipona (393), y a principios del siglo V, los concilios de Cartago y Mileto, San Agustín y el mismo papa Inocencio I (416).

Un canon del llamado cuarto concilio de Cartago (primera mitad del siglo V) prescribe que cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio. Et quicumque sibi preces aliunde describit, non eis utatur; nisi prius eas cum instructioribus fratribus contulerit. También San Agustín, lamentando la falta de corrección de muchas composiciones litúrgicas redactadas ab imperitis loquacibus, sed etiam ab haereticis compositas, exige que sean revisadas por personas competentes: multorum enim preces emendaniur cotidie, si doctioribus juerint recitatae et multa in eis reperiuntur contra catholicam fidem. Los Padres del concilio Milevitano (416) sancionaron sin más que pudieran ser usadas solamente las composiciones aprobadas por el concilio y enumeraron una serie variada de ellas: preces, vel orationes seu missae, sive praefationes, sive commendationes seu manus imposiciones.

El desorden eucológico que vemos en África encuentra una semejanza exacta en Italia, porque el papa Inocencio I, en la carta escrita en el 416 al obispo de Gubbio, deplora que *unusquisque, non quod traditum est, sed quod sibi visum fuerit, hoc aestimat esse teneendum; inde diversa in diversas locis vel ecclesiis, aut celebran videntur; ac fit scandalum populis...*

4.º *Período de las primeras colecciones: los sacraméntanos.* — Para obviar los grandes inconvenientes antes enumerados, era natural que se pensase hacer una colección de libros de más garantía para la ortodoxia y corrección literaria, uniendo diversas fórmulas de ellos, incluso para la misma fiesta, de modo que el celebrante pudiese escoger a su gusto. Estas colecciones fueron precursoras inmediatas del sacramentario, del cual el canon del concilio Milevitano nos muestra ya el diseño. Esta es la fase última de la evolución eucológica, que ve hacer los primeros libros litúrgicos verdaderos y propios. La podemos circunscribir substancialmente al siglo V-VII, si bien fue continuada todavía durante mucho tiempo después.

A esta época, en efecto, pertenecen las más antiguas noticias de compositores y compiladores de fórmulas litúrgicas: papa San León 1 (440-461), papa San Gelasio (492-496); Sidonio Apolinar, obispo de Clermont-Ferrand (470-480); San Paulino de Nola (+ 431); Voconio, obispo africano (+ 460); Museo, obispo de Marsella (siglo V); el llamado sacramentario leoniano, el formulario más antiguo de la liturgia ambrosiana. San Gregorio de Tours (+ 594) alude más de una vez a los obispos editores de *libelli missarum* o compositores de nuevas fórmulas litúrgicas en los ratos de ocio del exilio. En confirmación, son también de este tiempo las primeras pruebas de un *libellus missarum* leido en el altar por el celebrante. Lo encontramos en San Agustín, y a finales del siglo V, en la bibliografía de Sidonio Apolinar, escrita por San Gregorio de Tours.

Hemos hablado preferentemente de formularios que afectan a la misa; pero es cierto que el trabajo de recopilación debió poco a poco extenderse a todos los elementos eucológicos de la liturgia y en relación con los diversos ministros que tomaban parte. Porque cada clase de ministro, que tenía en la *sinaxis* una función propia, tenía también su libro propio. Encontramos así el sacramentario para uso del celebrante; el evangelario y los diápticos, para el diácono; el leccionario, para los lectores; el *cantatorium* y el *antiphonarium*, para los cantores, y más tarde otros libros de menor importancia.

Aun antes de la paz, las iglesias, aun las de escaso relieve, se hallaban bien provistas de códices. El verbal-inventario de secuestro de los objetos encontrados en la iglesia de Cirta, en Numidia, redactado el 19 de mayo del 303, enumera, entre otros, más de 29 códices sagrados, de

los cuales, los consignados por los obispos, se puede creer que no fuesen escriturales. Otros obispos, como los de Calama, Cartago y Tigisi, en la misma persecución de Diocleciano, en la que se había ordenado arrojar al fuego todos los libros sagrados, llegaron a ponerlos a salvo con algún subterfugio, sustituyéndolos con los libros profanos o heréticos o con papeles inútiles. Pero, por desgracia, en la mayor parte de las iglesias, incluida la de Roma, muchísimos códices fueron encontrados destruidos, y entre éstos hubo no pocos recordados como preciosos y preciosísimos. Pasada la tempestad, en el régimen de libertad y con mayores facilidades, las bibliotecas sagradas debieron muy pronto recobrar su precioso patrimonio. San Jerónimo, con cierto desdén, alude a **una cuasi lucha entre las iglesias más importantes para procurarse los códices litúrgicos**, escritos por los mejores calígrafos con todos los recursos del arte, revestidos de oro, de plata y de piedras preciosas. *Inficientur membranae colore purpureo* — escribe en una carta a Eustoauio —, *aurum liquescit in Hueras, gemmis códices vestiuntur, et nudus ante ores Christus emoritur*. Más tarde vemos escrito entre los deberes de un sacerdote el de proveerse de los libros indispensables para el servicio litúrgico. *Missale breviarium et martyrologium, unusquisque habeat*, impone una instrucción de San Cesáreo, después retocada y atribuida a León IV (+ 855). Más detalladamente, un contemporáneo suyo, *Heitto, obispo de Basilea*, prescribía: *Sexto, quae ipsis sacerdotibus necessaria sunt ad discendum: id est, sacramentarium, lectionarium, antiphonarium, baptisterium, computus, canon poenitentialis, psalterium, homiliae per circulum anni dominicis diebus et singulis festivitatibus aptae. Ex quibus omnibus, si unum defuerit, sacerdotis nomen vix in eo constabit*. Los inventarios de las bibliotecas parroquiales hechos en torno a esta época y en los siglos sucesivos confirman que tal era, más o menos, la normal dotación libraria sagrada y litúrgica de las iglesias y de los monasterios.

Los Sacramentarios.

Sacramentarium o *Liber sacramentorum*, en lenguaje litúrgico medieval, era llamado el libro que contenía las plegarias dichas por el obispo o por el sacerdote en la celebración de la misa y en la administración de los sacramentos y sacramentales (colecta, secreta, postcomunión, prefacio, el canon con los *Communicantes* y el *Hanc igitur* especiales, y finalmente oraciones y fórmulas diversas). Las primeras colecciones de plegarias litúrgicas para la misa fueron hechas, como explicamos antes, alrededor del siglo V, distintas unas de otras según los criterios de los diversos compiladores y, sobre todo, de la influencia de los diversos centros litúrgicos sobre ellos. Todas, desgraciadamente, se perdieron. Los numerosos sacramentarios de épocas posteriores llegaron hasta nosotros, y compuestos en el ámbito litúrgico de Roma, se pueden reducir a tres tipos principales: *a) el leoniano, b) el gelasiano, c) el gregoriano*, porque son atribuidos por sus primeros editores, respectivamente, a los papas León I (+ 461), Gelasio I (+ 496), Gregorio Magno (+ 604), no tanto como una auténtica obra suya, porque su composición refleja bien claramente tres distintas épocas litúrgicas.

El sacramentario leoniano.

El sacramentario leoniano, el más antiguo de todos, fue descubierto por José Bianchini en la biblioteca capitular de Verona (Ms. LXXXV), donde se conserva todavía en un códice, escrito en caracteres unciales, que Delisle lo atribuye al siglo VII. Es un repertorio de formularios para la misa (colecta, secreta, *communio, oratio super populum*) para muchas (no todas) fiestas del año, junto con algunas fórmulas de bendición (*consecratio episcoporum, presbyteri, benedictio super diáconos, benedictio fontis* y alguna otra), dividido en doce secciones, según los meses del

año. Pero el códice, desgraciadamente, está mutilado al principio; comienza sólo con la misa de los Santos Tiburcio y Valeriano y termina en diciembre con las cinco *in ieunio mensis decimi*. Los formularios de la misa para cada una de las fiestas son casi siempre más de uno, y a veces extraordinariamente numerosos; se cuentan, por ejemplo, 14 para San Lorenzo, 28 para los Santos Pedro y Pablo, 23 para el aniversario de la consagración de un obispo, cada uno separado del otro con la rúbrica *item alia*. Esta abundancia de misas parece atestiguar un estado arcaico de las cosas, cuando en el copioso material litúrgico no se ha hecho todavía una selección para colecciónarlo en el sacramentario tipo. El orden del libro deja mucho que desear. En las misas de septiembre se encuentra una para San Pedro y otra para San Lorenzo, así como una *invitatio ieunii mensis decimi*. Un prefacio en honor de Santa Eufemia está puesto antes que las oraciones del día de la fiesta de los Santos Cornelio y Cipriano. Y el 3 de agosto, fiesta de San Esteban Papa, están insertas siete misas para su homónimo protomártir, que después saltan al final de diciembre. Se encuentran también allí, por una y otra parte, oraciones y prefacios de un carácter polémico muy vivo, llenos de fieras invectivas contra ciertos falsos confesores que se hallan mezclados con los verdaderos, contra adversarios de los que es preciso guardarse como de lobos, con la astucia de serpientes, los cuales *dedecora sua notasque non cernunt*, pero *ut se valere contendat, volumina divina percurrunt, quum per haec ipsi potius improbos mores suos et profiteantur et damnent... subdoli operará*, “qui introeunt explorare Ecclesiae libertatem quam habet in Christo, ut eam secum in turpem redigat servituem... qui penetrant domos et captivas ducunt nullerculas, oneratas peccatis; non solum viduarum facultates sed devorantes etiam gloriantur, et domi forisque spurciam contrahentes, non tam referti sunt ossibus mortuorum, auam magis ipsi sunt mortal” Todas estas particularidades indican fundamentalmente que el leoniano no es un sacramentario verdadero y propio, ni siquiera un libro oficial, sino una simple colección hecha a título privado de algunos de los *libelli missarum* existentes en las diversas basílicas cementeriales donde se celebraban las fiestas de los mártires respectivos, así como de los que tenían las iglesias titulares de la ciudad, de la urbe y de otros, propios del *scrinium* papal, compuestos para diversas circunstancias.

Fueron ellos la fuente de donde provinieron los formularios leonianos. Podemos añadir que el compilador, al hacer la colección, miró probablemente a juntar los materiales para un sacramentario que sirviera para un obispo; se insertaron, en efecto, todas las fórmulas de las ordenaciones.

Una característica de este libro es, por lo tanto, la de ser puramente romano, sin interpolaciones extranjeras. Lo prueban las indicaciones precisas de los lugares en que se deben celebrar los divinos misterios, en los cementerios o en las basílicas; preciosos indicios que sirven de pista segura a De Rossi (y a otros) para descubrir e identificar muchos lugares monumentales. Lo prueban también ciertas fórmulas que suponen al celebrante no sólo en Roma, sino también en la misma iglesia dedicada a los santos mártires. En la misa quinta para la fiesta de San Juan y San Pablo se lee: *Nobis contulisti, ut non solum passionibus Martyrum gloriose urbis istius ambitum coronares, sed etiam ipsis visceribus civitatis Sancti Iohannis et Pauli vetricia membra reconderes*. En las misas cuarta y quinta, *super Jeuncios*, se alude claramente a la iglesia de San Lorenzo extramuros, donde estaba el sepulcro de muchos papas: *Adiuva nos, Domine, Deus noster, beati Laurentii martyris tui precibus exoratus, et animam famuli tui (illius) episcopi in beatitudinis sempiternae luce constitue*. Capelle ha localizado dos misas compuestas probabilísimamente por el papa Gelasio (+ 496), como se muestra por su composición.

Puede creerse que esta genuina impronta romana del sacramentario, conservada afortunadamente inmune de influencias extranjeras, se debe al carácter privado de la colección,

por lo cual, al menos al principio, no salió de los estrechos límites de la basílica o del título a que estaba destinada.

En cuanto al autor y a la fecha de compilación del sacramentario leoniano, los críticos están muy lejos de ponerse de acuerdo. Bianchini lo atribuye al papa León I (440-461), por la indiscutible afinidad de forma y de concepto entre las cartas y los sermones de este Pontífice y las fórmulas del sacramentario. Muchas de éstas, sin duda alguna, se remontan a su tiempo y a su escuela; pero también hay otras muchas de época posterior; sin embargo, puede decirse que la mayor parte pertenecen a la primera mitad del siglo VI.

Lietzmann y Duchesne, relacionando algunas colectas con el sitio de Roma, realizado por Vitige en el 537-38, colocan la redacción definitiva en la mitad del siglo VI, bajo el pontificado del papa Vigilio (+ 555). Bourque, después de un minucioso análisis de los diversos *libelli* insertos en la colección para indagar la época probable de su composición, llegó a la conclusión de que son de una época comprendida entre el año 440, como término mínimo, hasta el año 560, como límite extremo.

Si en algún formulario podemos fácilmente adivinar el autor, nada sabemos sobre quién ha hecho la composición leoniana. Escribe Bourque: “Cualquiera que sea, esto es verdad: que los materiales empleados por él son de origen claramente romano. Aquel que los ha reunido candorosamente sentía, desde luego, una profunda veneración por la liturgia de Roma, y de ella pudo procurarse los preciosos textos con singular larguezza. Quizá era un romano; pero no podemos tampoco excluir que fuese un extranjero. La historia litúrgica nos enseña que muchas veces fueron precisamente los extranjeros los que apreciaron los tesoros rituales de Roma.”

El leoniano nos ha llegado en un solo manuscrito, el de Verona, que probablemente no fue jamás reproducido, transscrito en un manuscrito de la alta Italia, quizá en Bobbio. Pero muchos han creído ver derivaciones del mismo en algunos restos que en cuanto a su tipo parecen inspirados en el leoniano o derivados de una fuente común. Son los siguientes: *a*) Algunas fórmulas de probable origen arriano, del siglo IV-V, descubiertas y publicadas por el cardenal Mai en el 1828. *b*) Diecisiete oraciones (secretas y postcomuniones) editadas por Mercati según un manuscrito de la Ambrosiana (siglos VII-VIII). *c*) Cuarenta oraciones relativas a la preparación de la fiesta de Navidad, originarias de Rávena, del siglo V-VI, editadas por Ceriani. *d*) Doce oraciones contenidas en un pergamo del siglo VIII, descubiertas y editadas por A. Dold. *e*) Una *benedictio super fideles* bajo la forma de prefacio, atribuida a Prisciliano (fin del siglo VI); *f*) Una serie de dieciséis prefacios para todos los formularios de la Cuaresma, existentes en el sacramentario ge” lasiano Philipps, del siglo VIII, los cuales, por el estilo y por las frases, pudieran ser muy bien copia de los prefacios cuaresmales que faltan en el leoniano.

El sacramentario gelasiano.

El sacramentario gelasiano representa el segundo tipo de los sacramentarios romanos. Fue publicado por el cardenal Tommasi en el 1680, según un manuscrito (Reg. 316) del siglo VII-VIII, que perteneció antes a la abadía de San Dionisio en Francia y actualmente se encuentra en la Biblioteca Vaticana. El códice es anónimo y lleva como título *Liber sacramentorum romanae ecclesiae*. Está dividido en tres libros. El primero, *Liber sacramentorum romanae ecclesiae anni circuli*, contiene las misas de las fiestas natalicias, de las dominicas hasta la octava de Pentecostés y de las ferias de Cuaresma (excepto la del jueves); cada misa tiene una doble colecta: la secreta, la postcomunión, la *oratio super populum*, excepto en el tiempo pascual, según las fórmulas relativas a las ordenaciones, al catecumenado, a las bendiciones de

los óleos, a la fuente bautismal, a la consagración de las vírgenes y a la dedicación *basilicae novae*. El segundo libro, titulado *Orationes et preces de natalitia sanctorum*, contiene el prólogo propio de los santos (colecta, secreta, prefacio y postcomunión), desde San Félix (5 de enero) hasta Santo Tomás (21 de diciembre); el común de los santos (ocho misas para los santos mártires) y finalmente cinco misas de *Adventum Domini*. El tercer libro, *Orationes et preces cum canone pro dominicis diebus*, contiene diecisésis misas, cada una de las cuales se halla precedida por la rúbrica *ítem alia missa*; el canon, al que falta el *memento* de los muertos y termina con el embolismo del *Pater noster*; una colección de *Benedictiones super populum post communionem*, muchas misas votivas (*pro iter ageniibus, in tribulatione, tempore mortalitatis, actio nuptialis, pro defunctis, etc.*) y plegarias para diversas ocasiones.

El sacramentario gelasiano, a diferencia del Leoniano, es, como dice su título, un libro oficial y el libro litúrgico más antiguo que ha llegado a nosotros de la iglesia romana. Este carácter romano es indiscutible. Además, puede decirse no sólo de su título, sino también de muchos textos del libro, como cuando, por ejemplo, se ruega a Dios *ut romanorum regum sibi subditum regat principatum...; ut romani nominis mímicos virtute suae comprimat maiestatis...; ut romani regni adsit principibus*, etc. Se nota en él, sin embargo, cierta interpolación galicana, debido al hecho de que el sacramentario fue copiado de un autógrafo venido de la baja Italia, quizá de Capua o Cuma, pero transcrita y retocada para el uso de la iglesia de San Dionisio en París.

En las plegarias del Viernes Santos se lee: *Réspice propitius ad romanum sive francorum benignus imperium*; son mencionadas las fiestas de Santa Juliana, San Magno, San Rufo, propias de la Galia y desconocidas en Roma; en el canon aparecen insertados los nombres de los santos galicanos Dionisio, Rústico, Hilario, y Martín. Bourque encuentra también elementos galicanos en el ritual de las ordenaciones.

Sobre el compilador y, por lo tanto, sobre la fecha de este sacramentario, las opiniones son muy concordes. Puede retenerse como substancialmente auténtico el apelativo gelasiano que le dio Tommasi. En efecto, en el *De viris illustribus*, de Jenaro de Marbella, que se escribió alrededor del 480, leemos del papa Gelasio; *Scrispsit volumen... sacramentorum, delimato sermone*; pero la noticia llegó evidentemente hasta nosotros por una mano posterior que quizá la extrajese del *Liber pontificalis*. El cual, sin atribuir expresamente al papa Gelasio (492-496) la composición de un sacramentario, dice alguna cosa parecida: *Sacramentorum orationes et praefationes composuit*. Más tarde, en las Calías, en tiempo de Wilfredo Estrabón (+ 849), el papa Gelasio fue considerado como compilador de estas plegarias, compuestas en parte por otros, en parte por él mismo, las cuales estaban todavía en uso en muchas iglesias galicanas. Juan Diácono (+ 880), en la biografía de San Gregorio Magno, habla de un *gelasianus codex de missarum solemnis* que aquel santo Pontífice *multa substrahens, pauca convertens, nonnulla vero adiiciens... in unius libri volumine coarctavit*. Es del todo probable que Estrabón y Juan Diácono intentasen hablar de nuestro actual sacramentario gelasiano, porque, comparándolo con el gregoriano, el primero es más largo (*multa substrahens*), las fórmulas comunes son casi idénticas (*pauca convertens*) y los tres libros son reducidos a uno solo. Todo esto, sin duda alguna, es de gran peso a favor de la sustancial autenticidad de la colección gelasiana, y, en efecto, Tommasi, Probst, Bavmer, Cabrol, E. Bishop, Morin y Bourque son muy favorables a esta opinión.

Las diversas adiciones, como la dominica de Adviento, las estaciones del miércoles, viernes y sábado antes de la primera dominica de Cuaresma, las cuatro fiestas de la Virgen, la Exaltación de la Cruz, que no existían ni siquiera en el tiempo de San Gregorio (+ 604), son

debidas a inserciones posteriores que tuvieron lugar en la Galia, sea durante el siglo VI, sea también alrededor del 600. Por el contrario, el texto de los santos celebrados en el santoral se halla limitado a sólo los mártires y algún confesor equivalente a ellos (por ejemplo, los Santos Félix y Marcelo), que debían haber sufrido por la fe, lo que supone un estado litúrgico poco posterior al siglo V. De todas formas, es cierto que el sacramentario llamado hoy día gelasiano tiene un fondo romano, tomado, como el leoniano, del rico repertorio de los *libelli missarum* para servicio de los títulos de las principales iglesias cementeriales de la Urbe.

Del sacramentario gelasiano, en su genuina redacción original romana, no existe más que algún manuscrito, o al menos no se ha descubierto todavía ninguna copia de; él. Los códices gelasianos que poseemos nos dan, como decimos, una redacción del gelasiano compilada en Francia y, por tanto, con sensibles toques galicanos. Podemos creer que el gelasiano fue introducido en las Galias poco antes de la primera mitad del siglo VI, y es cierto que, a pesar de la concurrencia de los libros galicanos, obtuvo él muy pronto una amplísima difusión; tanta, que a principios del siglo VIII se vio convertido en uso común en los territorios directamente sometidos a los carolingios, mientras el rito galicano podía todavía existir en las provincias más lejanas del mediodía de las Galias. Una prueba de ello es el inventario de la Biblioteca de San Riquier, compilado en el 831, que contaba dieciocho sacramentales gelasianos, contra sólo tres gregorianos y ningún galicano.

El sacramentario gelasiano, adaptado al uso de las iglesias francesas, nos ha llegado en diversas recensiones, que se diferencian, sobre todo, por la diversa distribución de la materia. La más antigua se halla representada por el único códice (Biblioteca Vaticana, cód. Regin. 316), del cual hemos descrito arriba el contenido; su transcripción puede ser asignada a la mitad del siglo VII. Otras recensiones dependen substancialmente de un tipo de sacramentario de carácter sincretista, aparecido en las Galias alrededor del 750, formado sobre la base del gelasiano (fipo Regin. 316), a quien fueron añadidos elementos gregorianos derivados del sacramentario anónimo, que ya había penetrado en Francia, y de otros indígenas; la división primitiva en tres libros está generalmente abandonada; mantienen, sin embargo, siempre las dos colectas en la misa. A este tipo compuesto, que encontró discreta aceptación aun en Italia, los liturgistas le han dado el nombre de gelasiano del siglo VIII. He aquí las recensiones principales en orden al tiempo: *a) Sacram. de Gellone* (París, Bibl. Nac., Ms. lat. 12048), compilado hacia el 770-780. Está todavía inédito, pero ha hecho un amplio estudio comparativo de él Dom P. De Puniet, *Sacramentare romain de Gellone* (Roma, Ephem. Liturg., 1938). *b) Sacram. de Angulema* (París, Bibl. Nac., Ms. lat. 816), editado parcialmente por Dom Cagin en el 1920 (fin del siglo VIII). *c) Sacram. de San Galo* (Ms. 348), compilado hacia el 800-820; editado por Mohlberg, *Das frankische Sacram. Gelasianum in alamannischer Ueberlieferung* (Münster i. W., 1918); 2.^a ed., 1939. *d) Sacram. de Rheinausul Reno* (actualmente en la Bibl. Cant. de Zurich, Ms. 30), de principios del siglo IX, utilizado por Gerbert, *Monum. vet. lib. Alemann.*, I, 362-399. *e) Sacramentarium triplex* (actualmente en la Biblioteca Municipal de Zurich, c.43), llamado así porque contiene una combinación de tres sacramentarios: gelasiano, gregoriano y ambrosiano, puestos paralelamente. Fue editado imperfectamente por Dom Gerbert, *Monum. vet. lit. Alemannicae*, t.1 p. 1-240; análisis de historia en DAL, e.VIH 233. *f) Sacram. de Berlín* (n.125, Phil.1667), inédito, de fin del siglo VIII o principios del IX. *g) Sacram. palimpsesto* (Roma, Bibl. Angélica, Pal.), del siglo VIII, que perteneció a una iglesia de la Italia central, descrito por Mohlberg: *Un sacramentario palimpsesto del siglo VIII dcir Italia centrale* (Roma 1925).^{h)} *h) Sacram. de Esterñach* (París, Bibl. Nat., Ms. lat. 9433), escrito al principio del siglo XI; inédito.

i) Sacram. de Montecasino, fragmentario, proveniente de la Galiay escrito entre el 750 y el 760^{ea}.

Los gelasianos tipo siglo VIII no tuvieron larga vida, suplantada, sobre todo, por la creciente difusión del gregoriano.

Afin al tipo gelasiano es el llamado *Missale francorum* (cód. Reg. 257 de la Vaticana), un fragmento de sacramentario escrito en Lieja a finales del siglo VII o poco después. Según los análisis hechos por Rule, el primer núcleo del libro era un pontifical que contenía las ordenaciones, redactado para uso de un obispo romano, que cree era Sidonio Apolinar, creado en el 468 por el *praefectus urbis*, obispo de Clermont. Mas tarde, a principios del siglo VI, a este *libellus* original se le hicieron varias adiciones: un santoral de la *missae cotidianas*, de verdadero estilo romano; las bendiciones de las vírgenes y de las viudas y finalmente el *canon actionis* en su texto gregoriano con el *Pater noster*. Sin embargo, en el formulario de la misa, en lugar de *romanum Imperium*, se encuentra *Regnum francorum*, y tampoco falta alguna rúbrica galicana.

El sacramentario gregoriano.

El tercero y más reciente tipo de sacramentario llegado hasta nosotros en un número considerable de ejemplares, evoca en su título la paternidad de San Gregorio Magno: *Incipit liber sacramentorum de circulo anni expositus, a S. Gregorio Papa Romano editus*. Esta atribución gregoriana, que, a una con los códices, le atribuyen los escritores del siglo VIII en adelante, fue discutida no menos que la del antifonario, el libro de los cantos de la misa, llegado hasta nosotros con el mismo apelativo. Duchesne, fundándose especialmente en las misas de época posterior contenidas en el sacramentario, observaba justamente que el tipo de los llamados sacramentarios gregorianos llegados hasta nosotros debiera haberse llamado no gregoriano, sino adrianeo, porque está derivado del antitipo enviado a la Galia por el papa Adriano en el 785-90 y, por consiguiente, representando, en realidad, el estado de la liturgia romana a finales del siglo VIII, doscientos años después de San Gregorio.

Por desgracia, no poseemos un manuscrito que nos represente el sacramentario en la forma auténtica recibida de San Gregorio; sin embargo, por un sacramentario de Padua, estudiado y publicado en el 1927 por Mohlberg, copiado, como parece, de un gregoriano puro, alrededor del 680-85, es decir, menos de ochenta años después de San Gregorio, podemos hacernos una idea precisa de su contenido. Era un sacramentario completo, práctico, bien ordenado, mucho más simple que su predecesor gelasiano, del que, según el testimonio de Juan Diácono, San Gregorio intentó hacer una reforma compendiosa. Comenzaba por la vigilia de la Navidad y traía el *de tempore* amalgamado con el *de sanctis*; pero el temporal estaba bien separado de las dominicas después de la Epifanía, después de Pascua, después de Pentecostés, y estas últimas, agrupadas en *post Pentecosten* propiamente dichas, *post ss. Apostolos* (29 de junio), *post s. Laurentium* (10 de agosto), *post s. Angelum* (29 de septiembre); cada dominica tenía señalado su propio formulario, sin necesidad de tener que seleccionar una en cada serie, como en el gelasiano. Mientras en éste se tenían dos oraciones, en el gregoriano la colecta era una sola para cada misa; los prefacios y las variantes del canon, numerosos todavía en el gelasiano, estaban reducidos poco más o menos al mínimo actual. Las fórmulas para las ordenaciones y las bendiciones seguían a las dominicas después de Pentecostés; venían después las *missae cotidianae*, la última de las cuales se hallaba con el canon; el común de los santos y algunas misas según diversas intenciones o circunstancias especiales. Por lo demás, mientras en el gelasiano las indicaciones estacionales se hallaban desparramadas, el gregoriano las tenía en su lugar.

No conocemos las vicisitudes del gregoriano durante el siglo VII y el VIII. Ciertamente, debía enriquecerse con las nuevas misas introducidas por los papas en este período; pero sufrió también extrañas modificaciones: por ejemplo, la de la serie de dominicas después de Pentecostés.

Hacia finales del siglo VIII, Carlomagno, queriendo unificar en su reino la liturgia, reduciéndola toda al rito romano, pidió al papa Adriano (771-795) le enviase un sacramentario que le sirviera de norma para la ejecución de sus planes. El papa le mandó, en efecto, entre el 784-790, por medio del abad Juan, un *liber sacramentorum*, o sacramentario, *a sartcto dispositus praedecessore nostro deifluo Gregorio patoa*; pero, naturalmente, en el estado al que se hallaba reducido en su tiempo. De este precioso códice, depositado en la Biblioteca Imperial, *ex authentico libro bibliothecae cubiculi*, fueron hechas numerosas copias, algunas de las cuales llegadas a nosotros, que en breve arrinconaron casi por entero a los sacramentarios preexistentes de tipo gelasiano y galicano.

No debe creerse, sin embargo, que esto sucedió tan sencillamente. Introducido el sacramentario adriano-gregoriano en el uso litúrgico de las Galias, se constataron inmediatamente profundas diferencias con los sacramentarios existentes allí, lo mismo romanos que los de tipo gelasiano y gelasiano-gregoriano, pero retocados en sentido galicano, como los de puro rito galicano. El uso romano presentaba fórmulas breves, simples; el galicano, fórmulas largas y floridas; faltaba la riqueza de los prefacios y de las misas votivas de uso popular; faltaban las *benedictiones ep_scopa les* tradicionales en las Galias, como también las misas de las dominicas después de Pentecostés, etc. Por eso, de los sacramentarios usados hasta entonces se extrajo una serie de formularios, formándose un *apparidice*, que fue unido al nuevo sacramentario gregoriano llegado de Roma. Autor de este apéndice fue el docto consejero de Carlomagno, Al cuino, el cual oportunamente lo hizo preceder de un breve prólogo que comenzaba con las palabras *Hucusque praecedens sacramentorum libellus...* en el cual da la razón de los criterios que le han guiado en su obra.

El suplemento de Alcuino encontró una gran difusión, merced a su autor y a la excelencia de su contenido (Mss. grupo C). Pero no faltaron iglesias que porque se contentaron con menores adiciones, como en Italia, o porque no lo conocieron, se compilaron suplementos propios menos ricos o menos homogéneos (grupo D). Otros, en fin, en el transcurso de los tiempos, encontrando poco cómodo para el sacerdote el buscar ciertas fórmulas de uso frecuente en el final del suplemento, comenzaron a escribirlas en el margen del libro o a insertarlas sin más en su lugar en el cuerpo del sacramentario. Este proceso de integración se nota después del siglo IX y dio origen a una gran variedad de gregorianos, semejantes más o menos en su substancia, pero diferentes en las particularidades (grupo E, a), hasta que poco a poco, en el siglo X y siguientes, encontramos que en el sacramentario ha desaparecido toda traza de suplemento, y hasta aparece fundido completamente con el núcleo original del gregoriano adriano, formando con éste un todo orgánico (grupo E, b).

La decoracion de los sacramentarios.

El grupo de los sacramentarios gregorianos, a diferencia de los gelasianos, que se presentan con una presentación más bien modesta en el aspecto artístico, tiene una notable importancia en la historia del arte medieval, porque a partir de la época carolingia, que los multiplicó y difundió, y a pesar de la deficiencia de su decoración y de sus figuras, todavía ordinarias, desastradas, sin ningún relieve de perspectiva, revelan un empeño nuevo de dar vida y

movimiento a la composición, es decir, los primeros indicios de aquel despertar del arte, que pronto, más allá de los Aloses y en Italia, se desarrollará y crecerá vigorosamente. Dio quizá ocasión particular para esto el hecho de que el sacramentario gregoriano-adriano llegado a Francia no traía el canon al final del códice, como hasta entonces se había usado, sino que lo ponía al principio. El artista tenía, por lo tanto, una buena oportunidad de poner en evidencia su maestría. Y es, en efecto, en el siglo IX cuando se reformó, y después, poco a poco, se acentuó la confección artística de los sacramentarios. La ornamentación de estos libros, por encima de aquella más limitada en torno de las letras iniciales y reducida en general a trenzados geométricos, según la costumbre irlandesa, se precisó especialmente en torno a dos puntos: el comienzo del *Praefatio communis* y el del canon.

Los Libros de Lectura.

Si bien la lectura de los libros sagrados tiene una parte muy importante en las primitivas reuniones cristianas, no parece que se haya prestado tanta atención a las colecciones especiales hechas con ese fin. El presidente de la asamblea indicaba al lector en los códices los trozos de la Sagrada Escritura a leer, que generalmente se leían por orden, unos a continuación de otros (*lectio continua*); alguna vez, sin embargo, eran tomados de un sitio o de otro cuando, en ocasión de algunos domingos o fiestas, se juzgaba que una determinada perícopa escrituraria tenía con aquellas cierta relación. Este segundo caso se hace muy frecuente después del siglo IV, porque con el desarrollo del año litúrgico se sintió la necesidad de crear un sistema apropiado de lecturas sagradas. Esto estuvo ya organizado en el tiempo de San León (440-461). El elenco de estas lecturas, que debían hacerse sobre todo durante la misa, compuestas según el orden del año litúrgico, es lo que en la Edad Media se llamó leccionario, si su texto se ponía extensa y detalladamente, y capitularlo (*capitulare*), cuando se indicaban solamente las primeras y las últimas palabras (*capitulum*). El *capitulare* se ponía normalmente en la cabeza o al margen del códice de las lecturas paulinas; el OR I lo dice expresamente: *Legitur lectio una, sicut in capitulare continetur* (n.28). Alguna vez se escribía al margen del texto escriturístico.

Comúnmente, sin embargo, se dio al leccionario un significado más restringido, indicando con tal nombre las lecturas tomadas del Antiguo y del Nuevo Testamento, con exclusión de los Evangelios. En este sentido se decía con preferencia *comes* o *liver cónicas*, y más tarde, *apostolus* o *apostolicus*, porque las lecciones en él contenidas eran tomadas principalmente de las cartas de San Pablo Apóstol.

El leccionario.

El *comes* más antiguo de que tenemos noticias circulaba en la Edad Media con el nombre de San Jerónimo, porque llevaba al principio, como prólogo, una carta del Santo Doctor a un tal *Qonstantium constantinopolitanum episcopum*, en el que decía haber recogido ex tanta *divinorum librorum copia, quid brevius, quid utilius, singulis festivitatibus aptum vel competens esset*. La carta es apócrifa; pero el libro fue ciertamente compilado hacia finales del siglo V o a principios del VI, cuando en Roma existía todavía en la misa la lección profética, porque en ella se habla de una triple lección (Antiguo Testamento, Cartas canónicas, Evangelios) que se leía en las iglesias. El autor de la carta y del *comes* es desconocido; como posibles autores se creyó a Víctor, obispo de Capua (541-554), y a Claudino Mamerto, obispo de Viena (+ 474). Desgraciadamente, el *comes* original estuvo perdido, y las copias del siglo VIII llegadas a nosotros contienen modificaciones y adiciones posteriores. En compensación, existe al principio el *Codex Fuldensis*, escrito alrededor del 540 por el ya citado Víctor de Capua, una sencilla

colección de epístolas para el año litúrgico, las cuales posiblemente formaban parte del comes perdido.

Los leccionarios o comes (*capitulan*) más antiguos llegados a nosotros son:

a) El *Capitulare* de Wurzburgo, leccionario completo, que se remonta a los primeros años del siglo VII y está contenido en un manuscrito de Wurzburgo (Bibl. de la Universidad Mp. Theol., f.62, siglo VIII). Se intitula *Incipiunt capitula lectionum de circulo anni*. Su carácter es puramente romano y nos representa el sistema de lecciones vigentes en un tiempo poco posterior a San Gregorio Magno.

b) El *Comes* de Alcuino (735-804). Tiene una gran importancia litúrgica, porque fue compilado por él hacia el año 782, sobre la base del sacramentario gregoriano-pre-adrianeo, por orden de Carlomagno. *Comes ab Alcuino, ex Carolí imperatoñs praecepto, emendatus*, dice el título, que se encuentra en el comienzo del códice (París, Nac. 9452; siglo IX), perteneciente a la catedral de Chartres, donde lo publicó Tommasi. El leccionario, que está seguido de un suplemento, entre el prólogo y un códice, redactado por Helisacar, canceller de Ludovico Pío, cuenta en total de 307 títulos o lecturas, que nos representa al uso litúrgico romano-galiciano de finales del siglo VII o principios del siglo VIII.

c) El *comes* de Murbach, editado por Wilmart, con un códice perteneciente antes a la abadía de Murbach (Alsacia) y ahora a la de Besangon (Bibl. Munic., Ms.184). Es un *indiculus* o *capitulare* compilado hacia finales del siglo VIII. que presentaba, ante todo, el esquema de las lecturas trasladadas más tarde a la misa. Fue compuesto sobre el sacramentario gelasiano-gregoriano del siglo VIII, en uso en las Galias.

Con el renacimiento carolingio comenzaron a ser más comunes los *lectionarios plenari*, los cuales no se limitaban a dar las primeras y últimas palabras de la *lectio*, sino que reproducían el texto por entero. El ejemplo más antiguo de esta clase nos lo ha dado el **leccionario de Luxeuil** (siglo VII), del cual hemos hablado a propósito de los textos de la liturgia galicana. Después del siglo XI, los leccionarios, si bien incorporados poco a poco al misal completo, continuaron siendo transcritos, sea aparte, sea en unión con las perícopas evangélicas. Todavía hoy en las grandes iglesias catedrales se usa en las misas solemnes un libro distinto, donde están recogidas exclusivamente las epístolas y los evangelios de las principales fiestas del año.

El evangeliario.

El evangeliario designaba no sólo el libro que contenía los cuatro Evangelios, sino también el texto de las perícopas evangélicas que debían leerse durante la misa, *capitula lectionum evangeliorum*, el conjunto de las cuales, como dijimos, se ponía al principio o al final del volumen y se llamaba con el término propio de *capitulare evangeliorum*. De éstos, los más antiguos actualmente conocidos pertenecen al siglo VII y están añadidos a dos evangelarios, que son:

a) El evangeliario de S. Cutberto (Brit. Mus. Cotton Nero D. IV), transrito en Lindisfarne (Inglaterra) hacia finales del siglo VII de un evangeliario en uso en la iglesia de Nápoles, llevado allí en el año 638 por Adriano, abad del monasterio Neridanum, junto a Nápoles, o bien, según las conjeturas de Chapman, en el año 658, por Ceolfrido, monje de la abadía de Lucullanum, en Nápoles.

b) El evangeliario de Burchard, llamado así porque, según la tradición, pertenece a S. Burchard, monje inglés, después obispo de Wurzburgo del 741 al 753. Es afín al precedente.

Estos dos capitulares no dan una tabla precisa de las diversas perícopas evangélicas dispuestas según el año litúrgico, sino que se limitan a poner a la cabeza del texto de cada

evangelio una lista de los días en los cuales se usaba el mismo evangelio, seguido de una sumaria indicación de la *lectio*. Según Morin y Beissel, representan muy verosímilmente el uso romano de los tiempos de San Gregorio, si bien el escaso número de fiestas de los santos registradas por ellos nos hace pensar en una época más antigua.

En los siglos siguientes, los capitulares y los evangeliarios propiamente dichos se multiplican de un modo extraordinario. Sería muy largo dar aquí aunque no fuera más que una simple reseña de los principales, que se conservan en las bibliotecas de Europa; Tommasi, y más recientemente Godu, Frere y, sobre todo, Klauser, lo han tratado ampliamente. Este último clasifica los *capitulare evangeliorum* romanos en cuatro tipos, refrendados por él con otras tantas cartas griegas.

1.º (A) Representa el rito romano puro alrededor del 645; es el mejor exponente del mismo el códice de Wurzburgo antes citado, en el cual al índice de las lecciones epistolares sigue inmediatamente el de las perícopas evangélicas; editado por Morin, *Rev. Bénéd.* (1911) pp.297-317. Como el índice de estos últimos está mutilado al final, Klauser lo completa con el cód. Pal. lat. 46 de la Vaticana, escrito alrededor del 800.

2.º (Λ) Representa también el uso romano puro, pero en una época posterior, alrededor del 740. Un espléndido exponente del mismo es el llamado *Codex aureus* de los Evangelios (cód. XXII de la Bibl. Munic. de Tréveris), escrito alrededor del 800, editado por K. Menzel, *Die Trierer Ada-Handschrift* (Leipzig 1889) pp. 16-27.

3.º (Σ) Es también un tipo romano puro de una época alrededor del 755. El exponente principal del mismo es el Cód. *lat. 1588 nouv. acq.*, de la Nacional de París, escrito alrededor del 800.

4.º (Δ) Es romano de fondo, pero con adiciones galicanas. Es un exponente del mismo el cód. 8523 de la Vaticana, escrito entre los siglos IX-X.

El evangeliario fue siempre considerado en la Iglesia como el símbolo de Cristo, y, por tanto, fue signo de honor religioso y litúrgico especial. Los códices que contenían su texto se quería, con preferencia a los otros, que estuviesen escritos en caracteres unciales de oro y plata sobre finísimos pergaminos de púrpura suntuosamente encuadrados y guardados en cajas preciosas. Ya San Ambrosio recuerda la custodia de oro que encerraba el códice de los Evangelios: *Ibi arca testamenti vindique auro tecta, ides doctrina Christi.* De un tiempo poco posterior al suyo (principios del siglo VI) son las dos tablillas de marfil, antigua cobertura del evangeliario, que se conservan en la catedral de Milán. “Pertenecen ellas — escribe Kaufmann — a lo mejor que nos ha transmitido la antigua orfebrería en marfil.” Envuelto y espléndidamente cincelado en lámina de oro es el evangeliario que la reina Teodolinda ofreció a la iglesia de San Juan Bautista, en Monza (siglo VI). El *Liber pontificalis* recuerda el regalo hecho por el emperador Constante a la basílica de San Pedro: *Evangelia áurea cum gemmis albis mirae magnitudinis in circuitu amata.* Pero la edad de oro de los evangeliarios comenzó con Carlomagno. En esta época, una serie de calígrafos, especialmente en los escritorios monásticos, trabajó con infatigable actividad y con habilidad sin par, escribiendo los libros litúrgicos, y antes que nada los evangeliarios, que el rey y los grandes señores descaban poseer o regalar a las iglesias. Entre los calígrafos más renombrados de aquel tiempo se recuerdan: el gran Alcuino, que escribió el evangeliario ofrecido por Carlomagno a la abadía de Aniano; Godescalco, a quien se debe el evangeliario llamado de Carlomagno, actualmente en el Louvre; Luitardo y Berengario, autores del evangeliario que Carlos el Calvo donó a San Emmerano de Ratisbona, ahora en la Biblioteca Real de Monaco; Pedro, que escribió el magnífico evangeliario de Epernay, y otros muchos.

No menor fue la preeminencia de honor asignada al evangelario en el campo litúrgico. En los concilios de Efeso (431) y de Calcedonia (451), la profesión de fe se leyó en presencia del evangelario; en el IV concilio de Constantinopla (869), que tuvo lugar en la basílica de Santa Sofía, el códice de los Evangelios estaba encima de un trono, junto con las reliquias de la cruz. También sobre un trono, el arte antiguo en Rávena, en Roma y en Aquileya, en las iglesias y en los baptisterios, quiso representar el libro de los Evangelios para recordar a los fieles la majestad de Cristo legislador y la escena inolvidable de la *aperitio aurium*. Desde finales del siglo V, el evangelario fue colocado sobre el altar junto a la Eucaristía, leído en la misa entre cirios, perfumado de incienso, honrado poniéndose de pie toda la asamblea, besado, usado en la consagración de los obispos y llevado en procesión como símbolo de Cristo. Sobre él, todavía hoy, como se hacía en tiempo de Justiniano, se profieren los juramentos.

Los Libros del Oficio Divino.

El Salterio.

El libro del los Salmos, desde los comienzos de la Iglesia, fue el primero y más importante libro de las plegarias públicas, germen fecundo del que gradualmente se desarrolló a través de los siglos el árbol magnífico del oficio canónico. Tratando aquí del Salterio, intentamos referirnos únicamente a aquellos códices del libro de los Salmos que tienen alguna relación con la recitación de las horas canónicas. A este respecto pueden distinguirse cuatro tipos:

a) El Psalterium non feriatum o salterio simple, es decir, el texto con el orden numérico de los 150 salmos. Este, aunque no redactado directamente para el oficio canónico, lleva en el apéndice algunos textos de uso litúrgico, como los *Cántica Bíblica* acostumbrados, el *Te Deum*, el *Gloria in excelsis*, el símbolo, las letanías de los santos, etc. Tal es, por ejemplo, uno de los más antiguos salterios conocidos, el *Codex Alexandrinus*, del siglo V, y los no menos famosos de Utrecht y de Carlos el Calvo (siglo IX), que resumía brevemente el sentido general del salmo. Ha editado un texto del mismo el cardenal Tommasi.

c) El Psalterium feriatum completo, es decir, el texto de los salmos en orden numérico, al que va unido el *Ordinarium officii de tempore*, es decir, los invitatorios, las antífonas, los himnos, los versículos, los capítulos señalados para cada día de la semana. Esta es la forma conocida de los salterios medievales redactados para el uso litúrgico.

d) El Psalterium dispositum per hebdomadam. En éste, los salmos no están dispuestos en orden bíblico, sino según su rezo semanal. Están generalmente acoplados al *proprium de tempore* y al de los santos para formar el breviario en el sentido más moderno de la palabra.

Los Calendarios y Martirologios.

La liturgia católica se desenvuelve en el ámbito del año eclesiástico; las diversas etapas de este ciclo anual están indicadas en los calendarios y en los martirologios, dos clases de libros litúrgicos que se completan mutuamente.

El calendario.

El calendario era el simple conjunto de las fiestas observadas en una iglesia particular o diócesis, dispuestas en los días propios del año. Su uso se remonta ciertamente a los primeros siglos y quizás nace de los diápticos litúrgicos que poseía cada iglesia. *Habes tuos fastos*, decía Tertuliano al cristiano.

El más antiguo calendario eclesiástico de Roma que existía en los tiempos del papa Milcíades (+ 314) se perdió; pero nos han llegado dos extractos que Furio Dionisio Filocalo, el famoso calígrafo, amigo del papa Dámaso, unió a su colección. Cronológicamente, su primera redacción puede remontarse al 336, pero de todos modos no es posterior al 354. Uno tiene como título *Depositio episcoporum*, y el otro, *ítem Depositio martyrum*, y son el catálogo de los papas y de los mártires venerados en Roma a mitad del siglo IV (*feriale filocaliano*); un conjunto de apenas treinta y seis nombres, los cuales, añadiendo la solemnidad de Pascua y de Pentecostés y quizá la Epifanía, representan todo el ciclo hagiográfico de Roma después de la paz constantiniana.

Al año 448 pertenece el calendario de Polemio Silvio, más rico que el filocaliano; y a los comienzos del siglo VI el *Calendarium africanum vetus*, de Cartago, descubierto por Mabillon, que a la lista de los santos africanos añadió algunos otros propios de Roma y de Italia. Merece ser también recordado el *Sinassario*, de Oxyrhynchos (Egipto), escrito sobre un papiro del siglo VI, que da la lista de todas las reuniones litúrgicas hechas en Qxyrhynchos entre el 21 de octubre de 535 y el 22 de marzo sucesivo.

El más antiguo calendario eclesiástico en el sentido moderno de la palabra se encuentra en el famoso *Codex epternacensis* (manuscrito lat. 10837 de la Bibl. Nac. de París), que fue antes propiedad de San Willibrordo, apóstol de los frisios, y está escrito entre los años 702-706. Dignos de mención son también algunos calendarios de Carmena (España), de la primera mitad del siglo VI, grabados en tres columnas, y el calendario de Nápoles, esculpido todo él en mármol, descubierto en el 1742 en la iglesia de San Juan Mayor. Se remonta al siglo IX y tiene casi todos los días el año ocupados por un santo. No tiene, sin embargo, un carácter estrictamente litúrgico, si bien en la base del mismo está el calendario de la iglesia napolitana. Después del siglo VIII los calendarios locales se multiplican, se enriquecen con nuevos elementos, como el aniversario de la dedicación de la iglesia catedral, el del santo titular o la traslación de sus reliquias, la clasificación ritual de las diversas fiestas, y se generaliza la costumbre, todavía vigente, de introducirlas en los dos más importantes libros litúrgicos: el misal y el breviario.

Muchos calendarios medievales fueron editados e ilustrados en diversas publicaciones. Nosotros nos limitamos a enumerar algunas colecciones más importantes:

a) *Para Italia.* — A. Ebner, *ítem Italicum, Quellen una Forschungen*. De los sacramentallos y misales italianos más importantes de los que hace la crítica, refiere generalmente los datos importantes del calendario. A Spagnolo, *Tre calendaria medioevali veronesi* (Verona 1915). F. Altham, *De calendariis in genere et speciatim de calendario ecclesiastico* (Venecia 1743); Borgia, *Kalendarium Venetum* (Roma 1773): PL 138, 1257-1259; Biblioth. Casinensis, III, 131; IV, 129, 237, 365.

b) *Para las iglesias franco-germánicas.* — Marténe et Durand, *Ampliss. co.*, V, 66β, 679, Gerbert, *Monum. vet, lit. alem.*, I, 469 (PL 138, 1193. 1203). H. Grotenfend, *Zeíírecinung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, dos volúmenes (Hannóver 1891). Además del texto de muchos calendarios diocesanos y monásticos alemanes, da también los calendarios de Dinamarca, Escandinavia, Suiza. L. Delisle, *Mém. sur d'anc. Sacram.*, 313, 324, 345, 392, 397; el conjunto de dieciséis calendarios franco-germánicos, publicados por él aparte, se encuentra en DAL, IV, c.557; Marténe y Durand, *Thes. nov. anecd. f.* III, 1605.

c) *Para Inglaterra.* — Marténe y Durand, *Ampliss. Co.* V, 652 (PL 72, 619). R. Hampson, *Medii Aevi Calendarium* (Londres 1841), dos volúmenes. F. Wormald, *English Kalendars*

before a. D. 1100 (Londres 1934), vol. I, Texts; y del mismo, *English Benedictine Kalendars after a. D. 1100*; vol. I, 1939; vol. II, 1946.

d) Para las iglesias orientales en sus relaciones con el calendario latino. — N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis* (Oeniponte 1896-97), dos volúmenes.

El martirologio.

Afín con el calendario es el martirologio, que de su significado etimológico primitivo pasa a indicar un catálogo de santos, dispuestos según el orden del calendario, o más generalmente el conjunto de las fiestas eclesiásticas celebradas anualmente en una fecha determinada. Tal es para el Oriente el *Martirologio siriaco*, arriano, compilado en el 412 en Edesa, editado en el 1866 por Wright, una de las fuentes del jeronimiano y testimonio de las fiestas de los mártires de Nicomedia, Antioquía y Alejandría, así como de algunos occidentales, como las Santas Perpetua y Felicitas, San Sixto y los Santos Pedro y Pablo. En Occidente, algún tiempo después surgió la primera redacción de un famoso martirologio, llamado *Hieronymianum* porque estaba atribuido falsamente a San Jerónimo. Ha llegado a nosotros en muy malas condiciones de lectura. Según los estudios de Duchesne, parece ser el resultado de la combinación de un martirologio griego redactado en Nicomedia hacia la mitad del siglo IV, de un martirologio local de la iglesia de Roma y de otros martirologios de Italia, África y las Calías. Fue compilado en Italia en la segunda mitad del siglo V; pero todos los manuscritos existentes reproducen una recensión ulterior hecha en las Calías, en Autún o en Auxerre, alrededor del 600. Nos han dado la edición crítica del mismo G. B. de Rossi y L. Duchesne en los *Acta Sanctorum Bollandiana*, noviembre, volumen 2.

Debe observarse que los dos martirologios arriba citados se limitaban a mencionar en el día señalado los mártires o los santos, añadiendo todo lo más el nombre del lugar o del cementerio donde se veneraban; pero más tarde pareció oportuno unir al nombre de los santos una sucinta noticia biográfica de los mismos. Surgieron de este modo los llamados *martirologi storici*.

El primero de ellos se debe al Venerable San Beda (673-735), en el cual, como él mismo afirma, quiso reunir en el día respectivo de la muerte todos los mártires de los que tenía noticia; pero, no habiendo encontrado bastantes (114 en total), dejó a propósito en el martirologio muchos días vacantes. Sobre la base de su obra y con el fin de llenar sus lagunas, pero no siempre con el mismo deseo de escrupulosa exactitud, se publicaron sucesivamente dos martirologios. un anónimo lionense (c.800); Floro, diácono de Lyón (d.852); Vandelberto, monje de Prvm (+ 842), que lo compuso en verso; Rábano Mauro (c.845); Adón (+ 875); Vsuardo (c.875) y, por último, Notker (+ 896). La obra de Usuardo, compilada con justo criterio y fundada en los precedentes martirologios, fue la que encontró mayor favor en las iglesias, y más tarde, con algunas adiciones y correcciones, se transformó en el martirologio actual de la Iglesia romana. El martirologio, según el uso iniciado en el siglo VIII y hoy todavía vigente, se leía todos los días a la hora de prima, *in choro*, en las iglesias colegiatas y catedrales, y *in capitulo*, en los monasterios.

Si ha habido libros donde muchas veces la fantasía del escritor ha trabajado más que la concienzuda investigación científica, éstos son los martirologios medievales, a los cuales, por tanto, la Iglesia no ha dado jamás una sanción oficial. "Su carácter — escribe Quentin — consiste en ser obras esencialmente privadas." No sólo la autoridad pontificia, pero ni siquiera la autoridad episcopal ha intervenido jamás en la obra de compilación. El concilio de Aíxla-Chapelle del 817 ordena leer el martirologio en el oficio de prima (canon 69); los estatutos

episcopales prescriben a los sacerdotes tener un martirologio, es decir, en la mayor parte de los casos un calendario para anunciar oportunamente a los fieles las fiestas de los santos; pero tales prescripciones oficiales no han ido más allá, y todo compilador queda libre de escoger los personajes a insertar en su obra. Alguna vez el santo que se introduce en él goza ya un culto regular; pero en otros casos, no queriendo dejar libre un día, se pone un nombre cuya verdad hagiográfica no es lo suficientemente probada. He aquí por qué será poco prudente apoyarse en el martirologio romano, directo heredero de los martirologios medievales, o, lo que es peor todavía, endosar a la Iglesia la responsabilidad de los errores que contiene.

La *editio princeps* del *Martirologium fomanum* aparece en el 1583, preparada, por orden leí papa Gregorio XIII, por una comisión de doctos, presidida por el cardenal Sirleto, y de la que tomaba también parte Baronio. Pero otra edición, la de 1584, fue la promulgada e impuesta oficialmente a toda la Iglesia. En las ediciones sucesivas se hicieron correcciones de poca importancia por Urbano VIII (1630) y Clemente X; mayores todavía las introdujo Benedicto XIV (1748), cuya edición quedó sustancialmente inalterada hasta 1922, salvo la introducción de nuevos santos elevados a los honores del culto. A esta nueva edición típica se hicieron algunas adiciones y correcciones, que encontraron en los estudios de la hagiografía una crítica más bien severa; la edición ha quedado así.

Los Libros de Canto.

El “cantatorium.”

El primero de los libros de canto, por su importancia musical y por su dignidad litúrgica, es el *cantatorium* (*Liber gradalis*, *Graduale*). Contenía los cantos del *Psalmus responsorius* y del *Alleluia*, que el solista (cantor) ejecutaba sobre la primera plana de la escala (*gradus*) del ambón después de las lecturas, y a la que respondía con una frase-estribillo el pueblo o la *schola cantorum*.

Un libro de esta clase debió de ser usado desde la más remota antigüedad cristiana, porque el canto del salmo responsorial se remonta a la misma liturgia apostólica. Naturalmente, al principio no debía existir una notación musical propiamente dicha; pero ciertamente desde mucho tiempo atrás, además del texto litúrgico, se tuvieron indicaciones escritas que servían de guía al cantor. El concilio de Laodicea (c.360) prescribe que los cantores litúrgicos canten sobre el pergamino y Víctor Uticense narra el piadoso fin de un cantor que en el día de Pascua, mientras *pulpitu sistens, alleluiaiticum melos canebat... sagitta in gutture iaculatus, cadente de manu códice, mortuus postea cecidit ipse*. El I Orden romano observa que, después de la lectura de la epístola, *cantor cum cantatorio ascendit et diicit responsorium*. El *cantatorium* estaba de ordinario artísticamente encuadrado con tablillas rodeadas de hueso o de marfil, de donde viene el nombre de *tabulae* que le da Amalario: *Tabulae, quas cantor in manu tenet, solent fieri de os so*. Un fragmento del *cantatorium* nos ha sido conservado en un papiro procedente de Fajum, y se remonta hasta principios del siglo IV; contiene cuatro versos para la fiesta de la Epifanía y de San Juan Bautista, para intercalarse como estribillo en el canto del salmo responsorial, que debía ser el 32, *Exultate iusti*. Puede también recordarse el *cantatorium* de Monza, del siglo VIII, sin anotaciones, donado por la reina Teodolinda a la basílica de San Juan Bautista y publicado por Tommasi, así como el de San Galo (cód.359), del siglo IX, con notación musical, encerrado en dos magníficas tablas de marfil.

El antifonario.

El antifonario (*antiphonarium, antiphonale, antiphonale rmissarum, antiphonarius liber*) era la colección de cantos que debía ejecutar durante la misa la *schola cantorum*, es decir, la *antiphona*

ad introitum, el responsorio gradual, la antiphona ad offertorium y ad communionem, con versículos relativos correspondientes según el uso medieval. Como se ve, el antifonario comprendía también el cantatorium. Esta era la práctica más común especialmente fuera de Roma, porque también la schola participaba en el canto del responsorio gradual. Amalario escribía a este respecto: *Notandum est, volumen, Quod nos vocclomus duale. illi in aliquibus ecclesiis in uno volumine continetur. Sequentem partem dividunt in duobus nominibus. Pars, quae continet responsorios, vocatur responsoriale; et pars, Quae continet antiphonas, vocatur Antiphonarium. Ego secutus sum nostrum usum. et posui mixtim responsoria et antiphonas secundum ordinem temtoorum in quibus solemnitates nostrae celebrantur.* Mientras Roma procuraba distinguir cada una de las partes del canto — gradual, antífonas, responsorios del oficio —, en Francia se prefería reunirías todas en un solo volumen bajo el título de antifonario.

Los orígenes del antifonario no van más allá de finales del siglo IV o principios del V. El canto de un salmo en el ofertorio y en la comunión fue introducido en África, y probablemente también en Italia, en los tiempos de San Agustín. El introito comenzó en Roma, bajo el papa Celestino I (422-432) o poco antes. Si debemos creer a las anotaciones, muy lacónicas en verdad, que nos ha dejado Juan Archicantor de San Pedro en una obra suya, la colección de los cantos de la misa y del oficio, comenzada por el papa Dámaso (366-384) con la ayuda de San Jerónimo, fue sucesivamente elaborada y completada por diversos papas durante los siglos V-VII; es decir: San León I (440-461), el cual *annalem cantum omnem instituit*; San Gelasio (492-496), el cual *omnem annalem cantum... conscripsit*; papa Símaco (498-514), *qui et ipse annalem suum cantum edidit*; papa Juan I (523-526); papa Bonifacio II (530-532); papa San Gregorio Magno 590-604), el cual *cantum anni circuli nobile edidit*; papa Martín I (649-655) y, por último, los abades Cataleno, Mauriano y Virbono, del monasterio de San Pedro, en Roma.

Entre estas diversas compilaciones de los cantos de la misa, sobre las cuales, en general, no tenemos otros testimonios históricos, la compilación de San Gregorio Magno tuvo un nombre y una importancia especialísima. Las dudas aparecidas recientemente sobre la realidad de la reforma gregoriana del antifonario, atribuido por la tradición litúrgica medieval a él, han sido victoriamente discutidas por la crítica moderna gracias especialmente a las investigaciones de Morin. San Gregorio, al compilar su *Antifonario centone*, como lo designa su biógrafo Juan Diácono (+ 880? no intentó crear nuevas melodías, sino que de los textos melódicos preexistentes quitó lo que sobraba, reduciéndolos a una forma más ágil, siempre correcta artísticamente, y no despreciando, cuando ocurría, las adiciones oportunas.

Ipse, Patrum monumenta sequens, renovavit et auxit, dice el famoso prólogo *Gregorius praesul*, que se encuentra encabezando el cód. 339 de San Galo y la mayor parte de los antifonarios.

Desgraciadamente no nos ha llegado ningún ejemplar de antifonario contemporáneo a San Gregorio; pero existen numerosos manuscritos de los siglos IX y X, los cuales, aparte de las adiciones de los siglos VII-VIII, se pueden considerar como copias muy fieles del primitivo antifonario gregoriano. Las principales son: Para un estudio comparativo de los textos antifónicos de la misa según los manuscritos, tiene una gran importancia la publicación de R. J. Herbert *Antiphonale missarum sextuplex* (Bruselas 1935), donde se hallan colocados en columnas paralelas los textos del más antiguo testimonio del antifonario romano, es decir, el gradual de Monza, y los antifonarios de Rheinau, Mont Blandin, Compiégne, Corbie y Senlis.

Además del *antiphonarium missae*, la schola poseía un *antiphonarium officii*, que contenía la

colección de las antífonas y responsorios que debían cantarse en la celebración del oficio nocturno (maitines, laudes). Un libro de esta clase existía ya en el tiempo de la Regla benedictina (c.526), y de ése se sirvió más tarde San Gregorio para compilar su antifonario en la parte que tocaba al oficio. Falta todavía un códice que se remonta hasta la época gregoriana; los manuscritos más antiguos presentan todos el antifonario en una forma muy diversa del original por la fusión del rito romano con los elementos galicanos, que tuvo lugar en la época de los carolingios. Recordaremos entre los más importantes: *a) El Liber responsorialis* de Compiègne antes citado, del siglo IX, editado por Tommasi y reproducido por PL 78, 726 ss. *b) El antifonario de Hartker* (cód.390-391), de San Galo, antes citado; siglos X-XI. *c) El antifonario de San Pedro* (Vatic. B.79), siglo XII; editado por Tommasi, *Opera*, t.4 p. 1-700; rico en particularidades propias de la basílica de San Pedro.

El “Exultet.”

Merece una mención el libro de canto, propio del diácono, llamado *Rotólo dell'Exultet*. Era una tira de pergamino no muy ancha, pero muy larga, que contenía el *praeconium* del cirio pascual, que acostumbraba cantar el diácono en el Sábado Santo. En Italia, especialmente en las iglesias de Sur, se acostumbró decorar el texto con ricas miniaturas pintadas en el reverso de la escritura, de forma que, desenvolviendo el rollo, la parte miniada venía poco a poco a desplegarse delante del pueblo circunstante. El más antiguo es el de Barí, hacia el 1607. Famoso por la riqueza de las composiciones, que representan escenas evangélicas y alegóricas, es el rollo del Museo Británico (siglo XII; 0,28 m. de ancho y 7 m. de longitud); además el que se conserva en la basílica de San Mateo, en Salerno, escrito en tiempo del obispo Romualdo (+ 1181) (0,47 m. de ancho y 8,20 m. de largo) y usado todavía en la bendición del cirio. Otros ejemplares se conservan también en Pisa, Velletri, Mirabella, Gaeta, Capua, Sorrento, Foggia y Montecasino. El *praeconium paschale* ha llegado a nosotros en varias recensiones distintas e independientes entre sí, que son: *a) La romana*, transmitida a nosotros en la más antigua copia del sacramentario gregoriano (Vat. Reg. 332; siglo VIII), pero ciertamente muy anterior, actualmente en uso general en la Iglesia latina. *b) La gelasiana*, contenida en el sacramentario gelasiano (MURATORI, *Lit. Rom. Vet.*, I, 564. *c) La ambrosiana*, que, según Mercati, pudiera tener por autor al mismo San Ambrosio. *d) La mozárabe*, en forma métrica, del siglo VII. *e) La Vetus itala*, en uso, según Bannister, en las iglesias italianas antes de los carolingios. Suplantado en esta época por el texto romano en la alta Italia, quedó en vigor en el Mediodía hasta el siglo XII y aún más tarde. Todas las recensiones tienen común el prólogo festivo *Exultet iam angélica*; cambian, sin embargo, el texto de la bendición propiamente dicha, manteniendo en general un desarrollo análogo de conceptos, entre los cuales está el característico elogio de las abejas y por último la *commendatio* a Dios de las diversas autoridades.

Otros libros subsidiarios del canto eran:

a) El processionale, que contenía las antífonas que debían cantarse durante las procesiones, que en la Edad Media eran mucho más numerosas que hoy. Publicaron ejemplares de los mismos J. Henderson, según un códice en uso en la catedral de Salisbury, y V. Legg, según las costumbres del monasterio femenino de Chester, en Inglaterra. Hay también una selección de antiguos cantos procesionales hecha por Dom Pothier y Dom Andoyer.

b) El prosarium o sequentiarum, destinado a recoger las secuencias que debían cantarse en la misa. Notker lo llama *lüber hymnorum*, y muchas veces tales composiciones tomaron un puesto en el volumen de los himnos propiamente dichos, como ya dijimos.

c) El *tropario*, es decir, la colección de los tropos, o sea los que se insertaban entre los cantos propios de la misa, como los del *Ordinarium*. Publicaron un gran número de ellos (fexto solamente, sin canto), Blume y Bannister, *Tropi graduales* (Leipzig 1905-1916), dos volúmenes, y W. Frére, una colección del siglo XI, en uso en la catedral de Winchester, la mejor en su clase.

A veces las colecciones de las prosas y de los tropos formaban un solo volumen. Tal es, por ejemplo, el tropario-prosario de la abadía de San Martín de Montauriol (en Montauban), del siglo XI, con adiciones posteriores, editado por C. Daux.

4. Los Gestos Litúrgicos.

Preliminares.

El ser humano posee dos clases de lenguaje: la palabra y el gesto, entendido este último en el sentido más amplio de la postura del cuerpo. El primero se dirige a los oídos; el segundo, a los ojos. Y con la unión de uno y otro se llega a expresar perfectamente el propio pensamiento.

Es lógico, por lo tanto, que la Iglesia haya llevado a la liturgia, junto con las fórmulas, también el expresivo movimiento del cuerpo humano. Tenemos así la categoría de los **gestos litúrgicos**.

Algunos de ellos están tan íntimamente unidos con ciertas y determinadas formas rituales, que casi puede decirse son la expresión mimética connatural de los mismos, como el extender las manos para pedir alguna cosa, el **postrarse en tierra para adorar**. Otros, sin embargo, tienen su origen en la necesidad de poner de relieve la importancia de un texto litúrgico preexistente. La fórmula en este caso ha sugerido el gesto. Varios ejemplos de ellos tenemos en la misa. El inclinarse al *supplices te rogamus*; al tomar el cáliz al *accipiens et hunc praeclarum calicem... in manus...*; el bendecir con la señal de la cruz la oblata al *benedicas haec dona, haec muñera, haec sancta sacrificio*, etc., no son, como puede verse, gestos originales, sino un comentario mimético posterior, sugerido por los correspondientes textos del canon.

En sentido inverso, muchas veces un gesto litúrgico, introducido al principio solo, viene más tarde a ser subrayado con una fórmula ilustrativa. El beso, por ejemplo, que, conforme a la rúbrica del I OR (n.8), da el celebrante al altar en el comienzo de la misa, no iba acompañado de ninguna plegaria en los tres más antiguos sacramentanos. Solamente después del siglo XI comenzó a asignársele en los libros litúrgicos la fórmula *Oramus te, Domine, per merita sanctorum...* El lavatorio de las manos, que al principio era un acto de necesidad, más tarde convertido en simbólico, recibe como complemento la fórmula del salmo 15:6-12. En estos casos y en otros semejantes ha sido el gesto el que ha creado la fórmula.

Con el fin de dar cierta unidad a nuestro tratado, hemos reunido los diversos gestos litúrgicos en diversos grupos según su característica fundamental, si bien debe reconocerse que muchos de ellos, tanto al principio como en el correr de los tiempos, fueron adoptados para expresar sentimientos un tanto diversos, como notaremos en su lugar. Tendremos así:

- 1.º Los gestos sacramentales: a) La imposición de las manos. b) La señal de la cruz.
- 2.º Los gestos de la plegaria: a) La plegaria en pie con los brazos extendidos y elevados. b) La plegaria dirigida hacia el oriente y con los ojos hacia el cielo. c) La plegaria de rodillas, d) La plegaria con las manos juntas.

- 3.º El gesto del ofertorio: la elevación.
- 4.º Los gestos de la penitencia: *a) La genuflexión y postración. b) Los golpes de pecho. c) La inclinación.*
- 5.º El gesto del saludo y de la fraternidad: el beso litúrgico.
- 6.º Los gestos de reverencia: *a) La inclinación y la genuflexión. b) La incensación. c) Las luces.*
- 7.º Los gestos de la comodidad: *a) El sentarse. b) El lavatorio de las manos. c) El ayudar al celebrante. d) El dar y el recibir.*
- 8.º Las procesiones.

Los Gestos Sacramentales.

Los gestos sacramentales son dos:

- a) La imposición de las manos.*
- b) La señal de la cruz.*

La imposición de las manos.

El gesto más importante, más aún, el primero entre todos los gestos litúrgicos, por estar directamente tomado de la dignidad sacramental, **es la imposición de las manos**, que entró como elemento esencial en la colación de la confirmación y el orden. Los Hechos indican expresamente que los apóstoles invocaban al Espíritu Santo sobre los neobautizados y consagraban los nuevos ministros del culto imponiéndoles las manos.

Pero en la liturgia de la Iglesia antigua se empleaba también en el rito de los demás sacramentos, **sin excluir la Eucaristía**. Entraba en la preparación de los catecúmenos para el bautismo. Después de la oración, advierte la *Tradivo*, cuando el que instruye ha impuesto las manos sobre los catecúmenos... los despedirá; en la confirmación y en la absolución de los pecadores y en la reconciliación de los penitentes, la frase *imponere manum in poenitentiam* era ya antigua en tiempo de San Cipriano (+ 258); en la celebración de la Eucaristía: *imponens manum in eam (oblationem) cum omni presbyterio*, prescribe la *Traditio* a propósito del obispo consagrado, *dicat gratias agens...*; entraba también en la unción de los enfermos, pues ya Orígenes traduce el conocido texto de Santiago *orent super eum* así: *imponant ei manum*. También en otros muchos ritos extrasacramentales, la imposición de las manos tenía y tiene todavía una amplia aplicación. Así lo encontramos en la consagración de las vírgenes, en la bendición de los abades y abadesas, en los exorcismos, en el canon de la misa, en muchas bendiciones; tanto que, en no pocos textos escriturísticos y antiguos, el término *benedicere* equivale a imponer las manos. Podemos decir que desde comienzos del siglo III, a medida que los documentos son más numerosos, la imposición de las manos se presenta en el ceremonial litúrgico como un rito tan tradicional, que no pueda dudarse un momento de su antigüedad.

El gesto, evidentemente, era casi igual en todos los ritos antes citados; la mano derecha o ambas manos extendidas o levantadas sobre o hacia una persona o cosa, o bien puestas en contacto con ella; pero el significado simbólico era diverso en cada caso. Unas veces quería indicar la elección o designación de una persona para un determinado oficio; otras, la transmisión de un poder o de un carisma; otras, la **consagración a Dios de una persona** o cosa; bien el auspicio de la bendición celestial sobre alguno, o el conjuro y la purificación de un influjo demoníaco, o la invocación del perdón y de la gracia de Dios, o, como en el *Hanc igitur*, la declaración tácita de poner sobre una víctima expiatoria (Cristo) los pecados del mundo. Es corriente encontrar que la imposición de las manos esté acompañada de una fórmula que precise el sentido de la misma y una señal de la cruz, que indica la causa eficiente de la misma. Escribe

San Cipriano: *Praepositis Ecclesiae offeruntur* (los neófitos) *et per nostram orationem ac manus impositionem Spíritum Sanctum consequuntur ac signáculo dominico consummantur.*

La imposición de las manos está reservada alguna vez al obispo, como en la confirmación; en ciertos casos, al obispo y al presbiterio colectivamente, como en la concelebración eucarística y en las ordenaciones, o al sacerdote, como en el bautismo, y también a los diáconos y a los exorcistas en el cumplimiento de sus funciones. A los laicos está siempre expresamente prohibida.

El gesto de la imposición de las manos tiene precedentes antiquísimos en las religiones paganas y en el culto hebreo. Las manos, que entre los miembros del cuerpo son el medio principal con que el hombre desarrolla su actividad propia, fueron muy pronto consideradas en el lenguaje religioso como sinónimo de potencia y de fuerza. De aquí las expresiones bíblicas *manus* *Def*, *dextera Domini*, y el arte cristiano antiguo, que pone “una mano entre las nubes extendida hacia abajo” para simbolizar a Dios Padre, que bendice y transmite el poder a los hombres.

Los libros del Antiguo Testamento hacen frecuente mención de la imposición de las manos en el ritual de los sacrificios (Lev. 24:14; 16:21); en las bendiciones (Gen. 48:14; Lev. 9:22); en las ordenaciones de los levitas (Num. 8:6). Nuestro Señor la usó también con frecuencia para sanar los enfermos (Mc. 16:18; Lc. 4:10); para bendecir a los niños (Mc. 10:16) y a los discípulos, y quizá también para consagrarse en la última cena el pan y el vino. Bastan, por tanto, la tradición hebrea y el ejemplo de Jesús para dar razón del rito litúrgico cristiano, sin calificarlo de plagio o de una derivación de liturgias paganas o darle un sentido mágico que obra infaliblemente, prescindiendo de toda interna disposición del sujeto. La imposición de las manos en la liturgia, como dijimos, estuvo siempre unida a una fórmula que determina exactamente el sentido y el fin de la misma y sirve de invitación al fiel para que la acompañe con correspondientes actos interiores.

La señal de la cruz.

También la señal de la cruz, si bien de un modo menos esencial, va estrechamente unida a la colación de todos los sacramentos. Lo notaba ya San Agustín: con la señal de la cruz se consagra el cuerpo de Señor, se santifica la fuente bautismal, se ordenan los sacerdotes y los de más ministros; se consagra, en suma, todo lo que con la invocación del nombre de Cristo debe hacerse santo. Deja esto suponer una tradición litúrgica antiquísima. En efecto, los Hechos agnósticos de San Juan, de Santo Tomás, de San Pedro, en el siglo II, aluden claramente a esto. *In tuo nomine* — dicen estos últimos, dando a entender que el gesto debía tener también su propia fórmula — *mox lotus et signatus est sancto tuo signo*. Tertuliano alude a este mismo gesto, echando en cara al mitraísmo sus adulteraciones de la liturgia cristiana. *Mithra signat illis in frontibus milites saos*. Los cristianos, sin embargo, solían persignarse en la frente contra las tentaciones del demonio, como leemos en la *Traditio*: *Signo frontem tuam signo crucis, ad vincendum satanam.*

Tertuliano atestigua también lo mucho que se extendió la práctica de signarse aun en el campo no estrictamente litúrgico. Al ponernos en camino, al salir o entrar, al vestirnos, al lavarnos, al ir a la mesa, a la cama, al sentarnos, en estas y en todas nuestras acciones, nos signamos la frente con la señal de la cruz. Otro tanto afirma para el Oriente, poco tiempo después, San Cirilo de Jerusalén: *Ne nos igitur teneat verecundia, quominus crucifixum confiteamur. In fronte confidenter, idque ad omnia, digitis crux pro signando efficiatur: durn*

panes edimus et sorbemus pocala; in ingressibus et egressibus; ante somnum, in dormiendo et surgendo, cundo et quiescendo. La costumbre de hacer la señal de la cruz estaba tan arraigada entre los cristianos, que hasta el emperador Juliano, ya apóstata, se signaba maquinalmente en los momentos de peligro.

Los textos antes citados, así como otros de la época patrística, se refieren a la pequeña señal de la cruz, la única entonces en uso, que se trazaba principalmente sobre la frente, *in fronte depingitur*, según las visiones de San Juan en el Apocalipsis, con el pulgar o el índice de la mano derecha. El gesto lo llamaban los Padres latinos *signum, signaculum, tropaeum*, y los griegos, *σφραγίς συμβολον*, y tenía su expresión más augusta en el rito prebautismal.

De origen algo posterior es la costumbre de signar junto con la frente el pecho, a la que alude Prudencio (+ 410): *Frontem locumque coráis signet*.

Debió introducirse primeramente en Oriente, de donde pasó a las Galías y después al ritual romano del bautismo, en el cual se practica todavía.

La pequeña *signatio crucis*, de la que hemos hablado hasta aquí, sobre la frente y sobre el pecho, incluida más tarde la de los labios, continúa teniendo, como puede verse, una amplísima aplicación en muchos ritos de la Iglesia latina relativos a la misa, al oficio, a los sacramentos, a los sacramentales; su significado simbólico aparece claro.

En Oriente, después de la herejía monofisita y en conformidad con las tendencias alegóricas del tiempo, se introdujo en el siglo VI la costumbre de hacer la señal de la cruz con dos (pulgar e índice) o tres dedos abiertos (pulgar, índice y medio) y los otros dos cerrados, para simbolizar las dos naturalezas de Cristo, o la Santísima Trinidad, o el trinomio sagrado IXΣ = Jesús Cristo Salvador). Esta costumbre pasó después al Occidente. Y a mediados del siglo IX, la *Admonitio Synodalis* manda a los sacerdotes: *Calicem et oblationem recta cruce signate, id est, non in circulo et variatione digitorum, ut plurimi faciunt, sed strictis duobus digitis et pollice intus recluso, per quos Trinitas innuitur. Hoc signum recte faceré studete, non enim aliter quidquam potestis benedicere.* Podemos creer que fuera éste el método seguido por los fieles al hacer la señal de la cruz, porque los liturgistas del siglo XII y los monumentos de aquel tiempo nos hablan de ella como de una práctica común. Decayó, sin embargo, muy pronto.

Los griegos, en efecto, a finales del siglo XIII ya echaban en cara a los latinos el bendecir con la mano abierta en vez de hacerlo con tres dedos. El gesto antiguo ha quedado en la Iglesia griega y en el rito de la bendición papal.

El signo grande de la cruz que se traza desde la frente hasta el pecho y desde el hombro izquierdo hasta el derecho, según la costumbre moderna, parece que se introdujo primeramente en los monasterios en el siglo X; pero quizás fuera más antiguo. Se hacía con los tres dedos abiertos y los otros cerrados, como dijimos, trazando, sin embargo, del hombro derecho al izquierdo. **A los tres dedos del siglo XII se fue poco a poco substituyendo la mano extendida e invirtiéndose el movimiento de la izquierda a la derecha.** Esta práctica, como devoción privada, se conocía ya en el siglo V; definitivamente no entró en la liturgia hasta la reforma piaña del siglo XVI.

La *signatio crucis* iba generalmente acompañada de una fórmula. Aquella antiquísima que se hacía sobre la frente del catecúmeno llevaba consigo la invocación trinitaria: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, y se ha convertido actualmente en la oficial. San Agustín, a su vez, habla de un saludo al nombre de Cristo.

Los griegos usan ésta: *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis, miserere nobis.*

Otras fórmulas comunes en la liturgia latina son: *Adiutorium nostrum in nomine Domini...* *Domine labia mea apenes..., Deus in adiutorium meum intende*, y esta que se encuentra frecuentemente en los rituales de la Edad Media, todavía conservada en el ritual romano: *Ecce crucem Domini, fugite partes adversae: vicit leo de tribu luda, Radix David, amen!*

No estará de más aludir al uso, muy antiguo y todavía conservado en la Iglesia, de bendecir no con la mano, sino con una cruz. El mosaico de San Vital en Rávena (s.VI), que representa al arzobispo Maximiano, lo presenta en el acto de tomar con la derecha una cruz de este género (cruces de bendición). Eran de dimensiones muy pequeñas, como aquella de oro del emperador Justiniano I, conservada en el Museo Vaticano, que no mide más que veintidós centímetros de altura.

La **señal de la cruz en la liturgia** toma diversos significados, que podemos esquematizar así:

a) **Es el sello (*signum*) de Cristo**, que se imprime en el cuerpo del catecúmeno e indica que se ha convertido totalmente en suyo. Se señala, por lo tanto, no sólo en la frente, sino también en el pecho, en las espaldas y en cada uno de los cinco sentidos.

b) **Es una profesión de fe en Cristo, de quien no se debe nunca avergonzar.** Decía San Agustín: Sí dixerimus catechumeno: *Credis in Christum?* respondet: *Credo, et signat se; iam crucem Christi portat in fronte et non erubescit de cruce Domini sui.*

c) **Es una afirmación del soberano poder de Cristo contra los malos espíritus:** Ecce crucem Domini, fugite, partes adversae. Por esto, la fórmula bautismal dice: *Et hoc signum sanctae crucis, quod nos eius fronti damus, tu maledicte diabole, numquam audeas violare.* Por el mismo motivo, las señales de la cruz en los exorcismos se multiplican sobre la persona poseída de demonio.

d) **Es una invocación de la gracia de Dios, implorada eficazmente merced a los méritos infinitos de la cruz de Cristo.** Por este motivo van acompañados de la señal de la cruz todos los sacramentos y sacramentales. Y ya que la triple infusión del agua bautismal se hace en forma de cruz, en nombre de las tres divinas personas, ha llegado a quedar constituido como práctica litúrgica que siempre que se nombren en una fórmula vayan acompañadas **por la señal de la cruz.** Esto explica la razón de muchas señales de la cruz en el ritual; por ejemplo, la que se hace en la terminación del *Gloria* y del *Credo* (fórmulas trinitarias).

e) **Es una bendición de cosas o de personas mediante la que se les consagra a Dios,** de forma análoga a lo que sucede en el bautismo con el cristiano. Por esto, desde la más remota época se unió a todas **las fórmulas de bendición la señal de la cruz:** *Quia crux Christi, omnium fons benedictionum, omnium est causa gratiarum;* hasta puede decirse que cuando un texto litúrgico lleva consigo los vocablos *bcnedicere, consecrare, sanctificare*, lleva necesariamente la señal de la cruz. Pero no siempre fue así, pues, por ejemplo, en Francia se comenzaba a signarse al *Sit et benedictio* del *Tantum ergo*, al *Benedicamus Domino*, donde *benedicere* significaba, sin embargo, alabar, glorificar. El obispo se signa todavía sobre el pecho al *Sit nomen Domini benedictum*, y la rúbrica prescribe una señal de la cruz al *Benedictus* del *Sanctus* y al principio del cántico de Zacarías, de donde después ha pasado, por asimilación, a los otros dos cantos, el *Magnificat* y el *Nunc dimittis*.

f) **Es alguna vez una señal demostrativa para designar personas o cosas.** Rufino de Aquileya recuerda que en aquella iglesia los fieles hacían la señal de la cruz sobre la frente en estas palabras del símbolo local: *Huius carnis resurrectionis.* Las tres primeras cruces señaladas en el canon al *haec dona, haec muñera, haec sancta sacrificia illibata*, y quizá también las otras

después de la consagración tienen el mismo carácter. La *signatio* ha sido también alguna vez un signo convencional; así, en el *Ordo* romano el sub diácono regional hace una señal de la cruz sobre la frente para indicar a la *schola* que interrumpa el salmo de la comunión y termine.

Los Gestos de la Plegaria.

En todo culto, **la actitud del cuerpo en la oración es de lo más noble, porque traduce al exterior los sentimientos más elevados del alma**, los que se dirigen a la divinidad; pero en la liturgia cristiana quiere expresar especialmente aquella eminente dignidad sobrenatural a la que ha sido elevado el fiel y aquella universal paternidad que venera él en Dios.

Los gestos de la oración son cuatro:

- a)* La plegaria en pie con los brazos extendidos y elevados.
- b)* La plegaria hacia el oriente y con los ojos dirigidos al cielo.
- c)* La plegaria de rodillas.
- d)* La oración con las manos juntas.

La plegaria en pie con los brazos extendidos y elevados.

La posición rígida era la postura acostumbrada de los pueblos antiguos durante el servicio religioso y en general ante una persona de autoridad. También los hebreos oraban en el templo y en la sinagoga de pie, con la cabeza descubierta, elevando las manos al cielo. Los primeros cristianos, en memoria de Cristo y del Apóstol, usaron en sus costumbres rituales el mismo gesto simbólico, pero imprimiéndole un nuevo significado: el sentimiento del ser humano, que no es ya más esclavo del pecado, sino libre, por ser hijo de Dios, hacia el cual puede elevar confiadamente sus ojos y manos como a su Padre. Una representación viva de tal postura cristiana en la oración es la figura del orante, que nos han dejado con profusión los frescos y sarcófagos antiguos. En ellos, el orante aparece en pie, la cabeza elevada y erguida, los ojos elevados al cielo, las manos extendidas en forma de cruz. Que los fieles oraban ordinariamente así en los primeros siglos nos lo atestiguan ampliamente los escritores de aquel tiempo, comenzando por Clemente Romano, Tertuliano y San Cipriano, hasta San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Máximo de Turín (+ 465). El canon 20 del concilio de Nicea lo manda expresamente.

La práctica de orar en pie se mantuvo siempre en la Iglesia; aun hoy día muchas antiguas basílicas están desprovistas de medios para sentarse. Pero la liturgia la prescribe en particular los domingos, durante el tiempo pascual, en la lectura del evangelio, de los cánticos y de los himnos. Análoga disciplina se encuentra en las Reglas monásticas más antiguas del Oriente y del Occidente, según las cuales los monjes, durante la salmodia, debían estar en pie: *S'c stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae*, dice San Benito. La postura se hacía menos gravosa apoyándose en soportes en forma de *tau*, en forma de brazuelos (*cambutae*), que muchas veces se unían a los bancos del coro. La disciplina se conservó con alguna resistencia hasta el siglo XI; en esta época comenzó por vez primera a mitigarse, aplicando a los sitiales del coro unos apéndices (llamados “misericordia”) sobre los que se apoyaba la persona sin estar propiamente sentada, hasta que entró la costumbre de sentarse sin más. Los asistentes al coro se levantaban, como constata el concilio de Basilea (1431, 49), Bolamente al *Gloria Paíri*. Esta mayor amplitud se tomó del ceremonial de los obispos; pero la antigua severidad se conserva todavía en diversas familias religiosas masculinas y femeninas.

La posición erguida en la oración, si era para los fieles una práctica vivamente inculcada, para el sacerdote fue siempre considerada una regla precisa cuando cumplía los actos del culto, es decir, en las funciones de mediador entre Dios y los hombres. Al ejemplo de Moisés, del cual está escrito: *Stetit Moyses in confraktionem*. San Juan Crisóstomo observa: *Sacerdos non sedet sed stat; stare enim signum est actionis liturgicae*. La más antigua representación de la misa en el cementerio de Calixto, del final del siglo II, nos muestra al sacerdote de pie y con las manos dirigidas hacia el *tribadion* que lleva las oblatas. Por eso en la misa, en la administración de los sacramentos y en los sacramentales, en el oficio divino, el sacerdote adopta la posición erguida. Sobre este particular, la Iglesia fue siempre rígido guardián de la antigua costumbre; sólo cedió en un punto, como antes decíamos: la salmodia.

El gesto en la plegaria con los brazos abiertos en forma de cruz fue el predilecto de las primeras generaciones cristianas por su místico simbolismo con Cristo crucificado. Tertuliano lo presenta, en efecto, con una postura original cristiana frente a un gesto pagano similar: *Nos vero non aitollimus tantum, sed etiam expandimus (manus) et dominica passione modulati, orantes, confitemur Domino Christo*. La vigésimo séptima de las odas que llevan el nombre de Salomón (siglo II) delinea poéticamente la figura: Tengo extendidas mis manos y he alabado a mi Señor; porque el extender mis manos es la señal de El; y mi postura erguida, el madero del medio. Alleluia!

Así, Santa Tecla (c.190) se presentó, poco antes de morir en la arena, de pie, orando con los brazos abiertos, en espera del asalto de las fieras. San Ambrosio exhortaba a rezar así: *Debes in (oratione tua crucem Domini demonstrare*; y él mismo, según su biógrafo Paulino, extendido sobre el lecho de muerte, oró con los brazos en cruz. San Máximo de Turín (+ d.465) insiste particularmente sobre este gesto en la plegaria. “El hombre — dice él — no tiene más que levantar las manos para hacer de su cuerpo la figura de la cruz; he aquí por qué se nos ha enseñado a extender los brazos cuando oramos, para proclamar con este gesto la pasión del Señor.”

Esta expresiva actitud en la oración continuó durante toda la Edad Media, especialmente en los monasterios de Italia e Irlanda. Los monjes usaban de ella como de un estímulo para un fervor mayor; a veces también, prolongada, sirvió como un duro ejercicio de penitencia, que se ejecutaba apoyando el tronco y los brazos en una cruz. Pero es sobre todo en la liturgia donde se mantuvo unida a las oraciones más solemnes y antiguas de la misa: las oraciones y el prefacio con el canon. Es verdad que para ambas la rúbrica actual del misal prescribe una idéntica modesta elevación y expansión de los brazos; pero una secular tradición litúrgica hasta todo el siglo XV imponía al sacerdote que durante el canon, y sobre todo después de la consagración, tuviese los brazos abiertos en forma de cruz. Quizá en Roma la costumbre era menos conocida, que en otras partes.

La antigua práctica no ha desaparecido; sobrevive en alguna congregación religiosa y en ciertos países de fe más viva, y es conmovedor verla de hecho alguna vez en algún monasterio por grupos enteros de peregrinos.

La plegaria en dirección al oriente y con los ojos hacia el cielo.

El gesto era muy común en los cultos paganos y entre los hebreos, quienes oraban en dirección al templo de Jerusalén; pero los cristianos, adoptándolo, le dieron un motivo enteramente propio y original. Jesús, según el salmista, subió al cielo por la parte de oriente, donde actualmente se encuentra (el cielo), y del oriente había dicho que debíamos esperar su

retorno. *Maranatha! Veni, Domine Iesu!* oraba ya el autor de la *Didaché*. Las *Constituciones Apostólicas* se refieren a este primordial significado cuando prescriben que después de la homilía, estando de pie y dirigidos hacia el oriente... todos a una sola voz oren a Dios, que subió al cielo superior por la parte del oriente. Además, del oriente sale la luz, los cristianos son llamados hijos de la luz, y su Dios, la verdadera luz del mundo, el oriente, el sol de justicia. En el oriente estaba situado el paraíso terrenal, “y nosotros — escribe San Basilio —, cuando oramos, miramos hacia el oriente, pero pocas sabemos que buscamos la antigua patria.”

Debemos tener en cuenta que la orientación en la plegaria era, sobre todo, una costumbre oriental, mucho menos conocida en Occidente, al menos en su origen. Solamente más tarde, hacia los siglos VII-VIII, por influencias bizantino-galicanas, se sintió el escrúpulo de la orientación, que se manifestó en la construcción de las iglesias, así como en la posición de los fieles y del celebrante durante la oración. El I OR lo atestigua para Roma. Terminado el canto del *Kyrie*, nota la rúbrica: *Dirigens se pontifex contra populum, dicens “pax vobis” et regirans se ad orientem, usquedum finiatur. Post hoc dirigens se iterum ad populum, dicen “pax vobis” et regirans se ad orientem, dicit oremus.” Et sequitur oratio.* Todavía algún tiempo después, un sacramental gregoriano del siglo IX prescribe que en el Jueves Santo el obispo pronuncie en la solemne oración consecratoria del crisma *respiciens ad orientem*. Después, la práctica, si bien no desconocida por la devoción privada medieval, tuvo entre nosotros una escasa aceptación y ningún reconocimiento oficial en la liturgia.

Sin embargo, un gesto que se puede considerar equivalente, común también a los hebreos y gentiles, prevaleció en Roma y en África: **el de orar no sólo con los brazos, sino también con los ojos dirigidos al cielo.** Ya Tertuliano lo ponía de relieve: *Illud (ad caelum) suspicentes oramus.* Y es cierto que el antiquísimo prólogo de la anáfora, cuando amonestaba con el *Sursum corda...* invitaba a adoptar el gesto que mejor expresaba aquel sentimiento: levantar los ojos al cielo, como leemos en una fórmula del *Testamentum Domini (Proclamatio diaconi)*: *Sursum oculos cordium vestrorum; Angelí inspiciunt.*

En esta postura, el emperador Constantino mandó acuñar algunas monedas, de las cuales poseemos todavía algunos ejemplares: *vultu in caelum sublato, et manibus expansis instar precantis.*

Las actuales rúbricas del misal prescriben varias veces al celebrante que adopte este gesto de filial confianza en Dios, distinguiendo una doble forma del mismo:

a) Una simple mirada al cielo (indicado por la cruz) al *Munda cor meum* antes del evangelio; al *Suscipe, Sánete Pater*, del ofertorio; al *Suscipe, sancta Trinitas*, antes de la bendición, y al *Te igitur*, al comienzo del canon; después de aquella mirada, los ojos se repliegan súbitamente sobre el altar (*statim demissis oculis*).

b) Una mirada fija y prolongada mientras se profieren las palabras *Veni, sanctificator omnipotens aeternae Deus*, en el ofertorio, y *Benedicat vos, omnipotens et misericors Deus*, en la bendición final.

La oración de rodillas.

Como veremos más adelante, esta plegaria, **en la liturgia, es, sobre todo, un gesto de carácter penitencial;** sin embargo, en la devoción privada es la actitud que mejor responde a las ordinarias elevaciones de la criatura hacia Dios. San Pablo nos habla de ella en este sentido: *Flecto genua mea ad Patrem D. N. Iesu Christi.* Debía ser tal como es todavía la postura normal del cristiano en sus oraciones privadas. Constantino, según Eusebio, *in intimis palatií sui*

penetralibus, quotidie, statis horis, sese includens, remotis arbitris, solus cum solo colloquebatur Deo et in genua provoluius, ea quibus opus haberet, supplici prece postulabat. Algunas veces, sin embargo, el ponerse de rodillas es el efecto de una intensa emoción religiosa del alma. Cristo, *posatis genibus*, oró en Getsemaní; San Esteban se arrodilló para unirse a Dios en el momento supremo; San Ignacio, de rodillas, oró por las iglesias antes de su martirio: *cum genuflexione omnium fratrum.* Por un motivo parecido es por lo que la rubrica prescribe arrodillarse durante el solemne momento de la consagración y de la elevación, ante el Santísimo Sacramento expuesto y en el canto de algunas invocaciones enfáticas: *Veni, Sánete Spiritus; O crux, ave; Ave, maris stella.*

La oración con las manos juntas.

Es un gesto muy expresivo y edificante, **pero que no encontró precedentes en los antiguos**, salvo un texto de la *Passio Perpetuae*, escrita alrededor del 200. Describiendo una de sus visiones, Perpetua dice haber visto a un anciano con traje de pastor que le daba de *cáseos* *quod mulgebat quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus, et manducavi et universi circumstantes dixerunt: Amen.*

El gesto con las manos juntas es el más común en la liturgia, lo mismo para el sacerdote como para los ministros asistentes. Durante la misa es propio de las oraciones que van después de las tres clásicas del núcleo más antiguo.

El Gesto de la Ofrenda: La Elevación.

La elevación es esencialmente el gesto simbólico del que ofrece alguna cosa. En la misa son tres las elevaciones propiamente dichas:

1.^a La de la hostia y el cáliz en el ofertorio, con la que el celebrante presenta a Dios las oblatas del sacrificio. No es antigua; fue introducida en el siglo XIII, en relación con las dos oraciones del ofertorio que la acompañan.

2.^a La que sigue inmediatamente a la consagración del pan y del vino. La primera, como es sabido, fue instituida a principios del siglo XIII en París y se extendió rápidamente por todas las iglesias occidentales; la otra le siguió poco tiempo después. Las dos elevaciones no tienen evidentemente un carácter simbólico, sino que sirven solamente para mostrar a los fieles las especies consagradas, con el fin de excitar en ellos un acto de fe y de adoración.

3.^a La que se encuentra al final del canon. Es la más importante, y antiguamente era la única. El celebrante, que entonces jamás hacía ninguna genuflexión en la misa, tenía levantados la hostia y el cáliz durante toda la conclusión de la solemne doxología, *omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum; amen.* El gesto está todavía en vigor; pero ha perdido algo de la solemnidad de un tiempo después de que entre las dos frases *et gloria... per omnia saecula...* fue inserta la genuflexión con una separación de tiempo y de palabras. De todos modos, aquí, sobre todo, el gesto de la elevación reviste el carácter de oferta, en armonía con el sentido expresado poco antes de la oración *Supplices te rogamus*, con la cual Cristo se ofrece sobre el altar celeste víctima al Padre.

Los Gestos de la Penitencia.

Los gestos a los cuales oficialmente la liturgia reconoce un carácter de arrepentimiento y de penitencia son principalmente tres:

- a) La genuflexión.
- b) Los golpes de pecho.

c) La inclinación profunda del cuerpo.

La genuflexión.

La genuflexión es la actitud natural de aquel que, sintiéndose culpable, demanda perdón y gracia: *Inflexio genuum poenitentiae et luctus indicum est*. Cristo ha trazado el retrato en el publicano del Evangelio, que de rodillas, con la cabeza inclinada y golpeándose el pecho, implora piedad del Señor. La oración de rodillas fue por esto, desde el siglo II, característica de los días de estación, dedicados a la penitencia y al ayuno. “En ellos — escribe Tertuliano —, toda oración se hace de rodillas, porque debemos expiar nuestros pecados delante de Dios.” Al contrario, en las dominicas en el tiempo de Pascua a Pentecostés, conmemorativas de la gloria de la resurrección de Cristo, por una tradición que San Ireneo hace remontar a los apóstoles estaba absolutamente prohibido arrodillarse y ayunar.

Esta disciplina primitiva, que asociaba la genuflexión con la penitencia, fue siempre observada en la Iglesia y se ha transmitido hasta nosotros en la liturgia de la Cuaresma y en los días de penitencia (fómporas, vigencias, rogativas) y de luto (difuntos), durante los cuales gran parte de **las oraciones deben ser recitadas de rodillas**. Más aún, en los formularios de muchos de estos oficios ha quedado la invitación a arrodillarse, que ya hacía el diácono: *Flectamus genua!* Actualmente la rúbrica del misal hace añadir en seguida: *Lévate!*; pero no hay duda de que no sólo antiguamente, sino que todavía en la Edad Media los fieles a aquella advertencia se arrodillaban y rezaban durante algún minuto en silencio. San Cesáreo (+ 542), en efecto, deploraba ya en su tiempo que algunos, a pesar de la invitación del diácono, quedasen erguidos como columnas. En la Edad Media la oración de rodillas con el fin penitencial, repetida determinado número de veces dentro de cierto tiempo tanto de día como de noche, era una devoción totalmente propia de los celtas, que la habían empujado más allá de los límites de lo verosímil; éstos la hacían remontar a San Patricio (+ 493), al cual, se decía, se la había enseñado un ángel.

El ponerse de rodillas es también la actitud del cristiano cuando en el sacramento de la penitencia confiesa los propios pecados. San Clámente Romano y Hermas aluden ya a esta actitud del pecador en la exomología; más aún, Tertuliano deja entender que en África, y quizás también en Roma, la genuflexión fuese acentuada como una postración hasta la tierra. San Agustín para el África y Sozomeno en el siglo V lo confirman por lo que respecta al uso de la iglesia de Roma. “Allá — dice él — los penitentes ocupan un lugar determinado y están en una actitud de tristeza y de compunción. Pero cuando el servicio divino está para terminar, sin que ellos hayan participado en los santos misterios, se postran en tierra gimiendo y llorando. El obispo se asocia a sus lágrimas, se postra a su vez sobre el pavimento, y con él la multitud que llena el templo, y llora y gime. Después de algún tiempo, el obispo se levanta, hace surgir la asamblea, pronuncia una oración sobre los penitentes y los despidie.”

La genuflexión y postración en uso en la penitencia pública de la Iglesia antigua pasó al ritual de la reconciliación de los penitentes el Jueves Santo, y en la de la confesión privada, como fue generalmente practicada durante toda la Edad Media. Actualmente, el ritual romano no prescribe más que genuflexión.

Fuera del sacramento de la penitencia, la postración, quizás por derivación del ceremonial bizantino, está conservada en la liturgia en la apertura de la función del Viernes Santo, resto de aquella que antes era común al principio de la misa; en la adoración de la cruz, en el ritual de las órdenes mayores, en la vigilia de Pascua y de Pentecostés, en la profesión monástica y en la bendición de un abad. Esta, además, se encuentra generalmente unida con la fórmula penitencial

de las letanías de los santos.

Los golpes de pecho.

Los golpes de pecho, es decir, del corazón, son un gesto que quiere expresar el sentimiento interno, la *contritio cordis*, por una culpa cometida, cuya raíz está precisamente en el corazón. El publicano y el centurión del Evangelio suponen un uso familiar tanto a los hebreos como a los paganos. Adoptado por la piedad cristiana desde los primeros siglos, el gesto debió ir acompañado de alguna fórmula análoga al actual *Confiteor* con la cual se hacía una confesión genérica de las propias culpas. Esto se deduce por un curioso detalle hecho notar por San Agustín a sus fieles, los cuales, cuando oían pronunciar por el lector la palabra *confessio*, se golpeaban el pecho. *Ubi hoc verbum (confessio) lectoris ore sonuerit, continuo strepitus pius pectora tundentium sequitur*. Ahora él hace observar a ellos cómo el término *confessio, confiten*, no quiere siempre decir aacusación de los pecados,” sino a veces también “alabanza, glorificación de Dios,” como en aquellas palabras: *Confiteor ubi, Pater*, o en el salmo 117: *Confitemini Domino*.

Las rúbricas actuales prescriben el golpearse el pecho en la misa tres veces al *mea culpa* del *Confiteor*, al *miserere nobis del' Agnus Dei* y al *Domine, non sum dignus*, y además a las palabras del canon *Nobis quoque peccatoribus*, todas ellas fórmulas que se refieren al pecado y al arrepentimiento. En tiempo de Agustín, el sacerdote y el pueblo se golpeaban también el pecho en la petición del *Pater*: *Dimitte nobis debita nostra*. En Alemania el uso se mantenía todavía en el siglo XIII.

La inclinación de la cabeza.

La inclinación de la cabeza, y probablemente también de las espaldas, era el gesto de humildad con el cual los fieles o, según otros, los penitentes, recibían al final de la misa la bendición del sacerdote, pronunciada por él con la fórmula llamada *oratio super populum*. El acto nos es atestiguado en la Iglesia antigua por todas partes, no excluido el Oriente, y era generalmente solicitado por el diácono con una invitación, que en Alejandría decía: *Inclinate capita vestra benedicioni* “; en Roma, en cambio: *Humillate capita vestra Deo*. El I Ord. Rom. (n.24) refiere así la rúbrica: *Missa finita, dicit diaconus: Humiliate capita vestra Deo. Et inclinant se omnes ad orientem. Et dicit Pontifex orationem super populum*. San Cesáreo, hablando sobre el particular, se lamentaba del comportamiento de su pueblo: *Quoties clamatum fuerit ut vos benedictioni humiliare debeatis non oobis sit laboriosum capita inclinare, quia non vos homini sed Deo humiliatis*. La inclinación profunda de carácter penitencial queda todavía en vigor en la recitación del *Confiteor* y en la bendición del sacerdote al final de la misa.

El Gesto del Saludo y de la Fraternidad: El Beso Litúrgico.

San Pablo es el primero que habla de este gesto, hasta entonces extraño al culto, como gesto de saludo y de espiritual fraternidad: *Salutate fratres omnes in osculo sancio*. No podemos precisar si el Apóstol tuviese como mira un rito litúrgico; pero esto es sumamente probable, porque San Justino, a mitad del siglo II, lo recuerda expresamente como tal.

Nada impide el creer que en esta época el beso se diese sobre los labios, como era costumbre en la vida civil, y sin distinción de sexo; tal promiscuidad estaba en vigor todavía en África en tiempo de Tertuliano, el cual no disimula la dificultad para un marido pagano de permitir a la mujer cristiana *alicui fratrum ad osculum convenire*. Pero es fácil comprender que cuando **la simplicidad y la pureza de las costumbres primitivas comenzó a disminuir**, un

gesto tal podía dar lugar a abusos, los cuales se trató de remediar con varios medios. El principal fue el de limitar el beso a cada uno de los sexos, hombres con hombres, mujeres con mujeres, como prescribe la *Traditio*. La carta del Pseudo-Clemente (siglos II-III) no sólo atestigua que los hombres se cambiaban solamente entre ellos el beso, *virum viris*, sino que añade el particular curioso de que las mujeres besaban la mano derecha de los hombres, envuelta por ellos en el pliegue del vestido.

El abrazo y el beso fraternal entre los fieles fue un rito siempre admitido en la *sinaxis eucarística* por todas las iglesias de Oriente y de Occidente, si bien en momentos diversos. Para eso el diácono invitaba a los presentes con San Ambrosio, cuenta que éste, cuando era niño, se hacía besar la mano por sus hermanas, fingiendo ser obispo. Se besaba la mano del sacerdote en el acto de dar la comunión; Geroncio lo atestigua al final del siglo V para Melania, la cual al final de su vida, habiendo recibido del obispo Juvenal el santo viático, le besó la mano y exhaló su espíritu. También después del 1000, en el norte de Francia se mantenía todavía el uso de besar la mano al sacerdote mientras daba la comunión. A los obispos de la Iglesia antigua se les besaba también los pies en señal de mayor veneración, como refiere San Jerónimo, y tal práctica quedó en vigor durante mucho tiempo en la Iglesia. Cuatro son las circunstancias en las cuales se besan los pies al pontífice: inmediatamente después de su elevación y coronación, en el recibimiento solemne y en la coronación de herejes 122 en la celebración de la misa solemne, de parte del diácono, antes de cantar el evangelio, y en la consagración de los obispos hecha por él.

Los Gestos de Reverencia.

Con los gestos de reverencia, nosotros expresamos el **obsequio** interior que debemos a Dios en el sacramento eucarístico o en sus elementos rituales, o a las personas que lo representan en el culto litúrgico. Se reducen a tres:

- a)* La inclinación y la genuflexión.
- b)* La incensación.
- c)* Las luces.

La inclinación y la genuflexión.

La cabeza y las espaldas, que en la inclinación se hagan delante de alguno” indican instintivamente un sentido de respeto y de veneración hacia él; si se trata de Dios, un sentido de adoración. La liturgia las ha usado y las usa todavía largamente. El *I Ordo romano* observa que, dicho el *Sanctus*, todos, *episcopi, diaconi, subdiaconi et presbyteri in presbyterio permanent inclinati* (n.88), y permanecen así hasta la conclusión del canon. Este inclinarse estando de pie o también prosternarse, como se hacía por algunos, no era una veneración de la Eucaristía en nuestro concepto actual, sino más bien un compenetrarse de mística reverencia por la bajada del Espíritu Santo y de los ángeles, mientras con humildad se recogía delante del solemne misterio que se cumplía sobre el altar. **Hasta el siglo XVI**, el gesto de la genuflexión, hoy tan difundido, **era desconocido para la liturgia; en su lugar se hacía una inclinación más o menos profunda.**

La incensación.

El empleo antiquísimo del incienso en el culto no se constata sólo entre los **hebreos**, sino también en todas las **liturgias paganas**, las cuales, especialmente en Roma, lo usaban largamente. Es quizás por esto por lo que la Iglesia antigua, a pesar de que no le era desconocida

la profecía de Malaquías, se abstuvo por tanto tiempo de adoptarlo en el servicio litúrgico. Tertuliano lo declara formalmente: el cristiano ofrece a Dios *optimam et maiorem hostiam quam ipse mandavit, orationem de carne púdica, de anima innocentia, de Spiritu Sancto profectam; non grana thuris unius assi arabicae arboris lacrymas*. Y San Agustín, que refleja también el uso de Roma en el siglo IV, escribe: *Securi sumus; non imus Arabiam thus quaerere, non sarcinas avari negotiatoris excutimus. Sacrificium laudis quaerit a nobis Deus.*

Con todo esto, los fieles lo usaban, pero en casa y en las reuniones festivas, para aromatizar el ambiente. Para este fin se sirvió a veces de él la Iglesia, como sabemos por el *Liber pontificalis*, el cual refiere de gruesos y preciosos incensarios donados por Constantino a la basílica lateranense y por otros en época muy posterior, no con fin litúrgico propiamente dicho, sino para llenar con su perfume las naves de la basílica.

En Roma, el incensario hace su primera aparición durante los siglos VII-VIII, como gesto de honor tributado al papa y al libro de los Evangelios. El primer *Ordo* romano refiere que cuando el papa se dirige del *secretarium* al altar para la misa, un subdiácono *cum thymiamaterio áureo praecedit ante ipsum, mittens incensum* (n.46). Que el incensario humeante tuviese el significado preciso de honrar al pontífice, resulta de cuanto el mismo *Ordo* nos dice en relación con la salida del clero de la iglesia estacional para ir al encuentro del papa, aue llegaba para la celebración de la misa:... *similiter et presbyter tituli vel ecclesiae ubi statio iuerit* (va al encuentro) *cum subdito sibi presbitero et mansionario thymiamaterium de ferentibus in obsequium illius* (n.26). Lo mismo sucede en el regreso a la sacristía al final de la misa: *Tune sefotem céreostata praecedunt Pontificem, et subdiaconus regionarius cum thuribulo ad secretarium* (n.125). Un rito semejante se desarrolla para el canto del evangelio: el diácono va al ambón precedido por des ceroferarios y por dos subdiáconos, de los cuales uno lleva el incensario y el otro le pone el incienso (n.II). La rúbrica del gelasiano en la ceremonia del *Aperitio aurium* describe el corteo de los cuatro diáconos que llevan los cuatro Evangelios, *praecedentibus duobus candelabris cum thuribulis*.

Fue en el siglo IX, bajo la influencia de la liturgia galicana, dependiente a su vez de las liturgias orientales, cuando la iglesia romana introdujo en la misa la incensación: en primer lugar, la del altar; después, la del clero y la de las oblatas; hasta que en la primera mitad del 300 (*Ordo XIV*) el ritual, por lo que respecta al incienso en la misa, se encuentra ya substancialmente conforme con lo prescrito por las rúbricas en vigor. Se nota sobre el particular cómo en un principio la incensación de las personas sagradas y de los fieles se cumplía arrimando a ellos el incensario de manera que pudiesen aspirar el perfume como un sacramental, *Thuribula per altaria portantur* — dice el V *Ordo* — *et postea ad nares hominum feruntur et per manum fumus ad os trahitur.*

Siempre en relación con el honor del incienso dado al Evangelio, encontramos en seguida en las fiestas el uso de incensar el altar durante el canto de los dos cánticos evangélicos del oficio, el *Benedictus* en laudes y el *Magnificat* en vísperas. Alude por primera vez a una carta del 744 escrita desde Roma a San Bonifacio en Alemania; en el siglo XI era practicada universalmente.

También en la liturgia funeraria el uso del incienso fue considerado en la Iglesia antigua como una señal de honor y de respeto hacia el difunto. En este sentido se expresa el llamado **testamento de San Efrén** (+ 373), uno de los primeros testimonios de este género en Oriente. El cadáver de San Pedro de Alejandría (+ 311) fue llevado a la sepultura *flammatibus cereis, fragrantibusque thymatiibus*, y el de San Honorato de Arles (+ 429), *praelata sunt ante feretrum*

ipsius arómala et incensum. A los difuntos muertos en la paz de Cristo era natural que fuesen asimilados los mártires, a las reliquias de los cuales fue también tributado el honor de los inciensos. San Gregorio de Tours narra que la traslación de las reliquias de San Lupiscino, en el 488, se hizo *cum crucibus cereisque atque odor e fragrantis thimiamatis*. Estos honores a los despojos del mártir han pasado al ritual de la dedicación de las iglesias según el uso galicano (*Ordo* de San Amando, siglos VIII-IX), según el cual el traslado de las reliquias, para colocarlas en la nueva iglesia, tiene lugar triunfalmente entre los cirios encendidos y los *thuribula cum thymiamata*, que humean en honor del mártir. Este homenaje del incienso a las reliquias ha quedado todavía en la incensación del altar, prescrita en la misa y en el oficio de vísperas y ejecutada extendiendo el perfume sobre la mesa, a los lados y delante, con el fin evidente de honrar a los mártires, cuyos huesos están guardados en el sepulcro debajo del altar. En la baja Edad Media, olvidadas las finalidades primitivas del incienso, fue dado a este gesto litúrgico un carácter preferentemente lustral, y por eso en la incensación del altar y de los cadáveres se vio un medio *ut omnis nequitia daemonis propellatur; fumus enim incensi valere creditur ad daemones effugandos*⁵. Pero en la mente de la Iglesia la acción purificadora del incienso no emana de su valor intrínseco, sino de la bendición que se le da y que lo vuelve un factor de santificación. Por este motivo son incensados en la liturgia muchos elementos (cenizas, ramos, candelas, etc.) que constituyen los más importantes sacramentales de la vida cristiana.

El incienso, como veíamos, no recibía en un principio bendición alguna; quien llevaba el *acerra* (naveta) con el aroma, ponía sin más una parte en el turíbulo, llevado por un subdiácono o por un acólito. Y en el ceremonial del X *Ordo romano* (siglo X) fue reservado al obispo el poner el incienso, pero sin decir nada. La fórmula actual de bendición, *per intercessionem beati Michaelis...* aparece después del siglo XI, notando que los libros de este tiempo ponen *Gabrielis* en relación con la visión de Zacarías, mientras los misales posteriores lo sustituyen por *Michaelis*, interpretando a su favor la célebre visión del Apocalipsis (8,3).

Los primeros incensarios (*thymiamaterium, incensarium*) tuvieron forma variada, como puede deducirse de lo que decíamos antes. Algunos eran fijos, apoyados sobre el pavimento mediante un pie; otros se colgaban establemente del ciborio o en otro lugar; otros eran móviles, llevados en la mano mediante un mango, o bien, más comúnmente, tomados con cadenillas, según el uso actual.

Del primer tipo tenemos una muestra en el *Liber pontificalis*, que entre los dones hechos por Constantino a la basílica lateranense enumera: *Thymiamateria dño ex auro purissimo, pensantes libras triginta*; y otro: *Thymiamaterium ex auro purissimo cum gemmis prasinis et hyacintis XLII pensans libras decem*. Más aún, para el consumo del incienso está prevista una asignación anual de 150 libras de este aroma. De este tipo nos ha llegado un interesante ejemplar del siglo IV o del V, conservado en Mannheim. De la segunda forma, el mismo *Liber pontificalis* menciona un *thymiamaterium aureum maiorem cum columnis et cooperculo*, que el papa Sergio (+ 701) hizo colgar *ante imágenes tres áureas B. Petri Apostoli*. De incensarios móviles encontramos la representación en los mosaicos de San Vital, en Rávena y en el célebre marfil de Tréveris. Puede ser un ejemplar contemporáneo el incensario encontrado en Crikvina (Dalmacia), entre las ruinas de una basílica cristiana. Lleva tres cadenillas y una pequeña palomita sobre la parte superior de la cubierta. En la copa había todavía residuos de carbón.

Las luces.

Las luces, aparte del fin primitivo de alumbrar las tinieblas, llevan consigo un significado

de gozo y un sentido de fiesta. En Tróade, con ocasión de la sinaxis nocturna presidida por San Pablo, *erant lampadae copiosae in coenaculo*. Después de la victoria de la Iglesia sobre el paganismo, cuando ésta pudo desplegar en paz la pompa de sus ritos, la liturgia no encontró cuadro más augusto que la multiforme y deslumbrante iluminación de las basílicas. Es verosímil suponer, por tanto, que si las luces fueron asociadas en particular a cosas y a personas, se tuvo con esto la idea de rodearlas de honor y de tributarles homenaje. En efecto, en la antiquísima costumbre romana se honraban así las estatuas de los dioses y de los emperadores, delante de los cuales los cirios encendidos significaban el obsequio de los devotos y de los subditos. Así también se distinguían ciertos altos funcionarios del Estado, los cuales tenían el privilegio de hacerse preceder por portadores de antorchas o cirios, llevando también un pequeño brasero para encender las luces si se apagaban. Si en un primer tiempo estas costumbres de la vida pagana podían hacer a la Iglesia más bien retraída para imitarlas — y tenemos prueba en el lenguaje de ciertos padres —, posteriormente, con la progresiva cristianización de la sociedad civil, éstas no corrían ya el peligro de provocar malentendidos. Vemos así que en el siglo V, en Oriente, el canto del evangelio tiene lugar entre luces, y poco más tarde, en Occidente, las luces entran a formar parte del cuadro litúrgico de la misa. La primera mención está contenida en el *I Ordo*, de los siglos VII-VIII, pero rico de elementos mucho más antiguos. En el cortejo con el cual se abre el solemne pontifical de las estaciones, el pontífice está precedido por un incensario humeante y por *septem acolythi illius regionis cuius Jies fuerit, portantes sepiem cereostata accensa* (n.8). Estos siete cirios, representantes de las siete regiones eclesiásticas de la Urbe, forman parte de su cortejo de honor; dos de ellos, poco después, serán llevados en homenaje al libro de los Evangelios, cuando vaya a ser leído por el diácono. Las luces del cortejo papal, reducidas más tarde a dos, están todavía en uso en la liturgia de la misa y de las vísperas, llevadas por los acólitos como escolta de honor del celebrante, figura de Cristo; en las procesiones están a los lados de la cruz con el mismo significado.

Sobre este particular ha de recordarse cómo en la Iglesia antigua el honor de las luces a la cruz procesional estaba confiado a algunos cirios fijados sobre los brazos o sobre la parte superior de la cruz misma. El uso es ya atestiguado en Francia por Gregorio de Tours, *accensisque super crucem cereis*; pero debía ser común también en Italia, tanto en Milán, donde se mantuvo hasta el siglo XVII y ha dejado todavía rastros, como en Roma.

Una práctica muy difundida entre los pueblos antiguos era la de llevar cirios en los cortejos fúnebres y encender luces delante de los sepulcros. Se atribuía a ellos la virtud mágica de alejar a los demonios, que se imaginaba fácilmente que habitasen en lugares de muerte y de corrupción. También los cristianos, por impulso de inveteradas costumbres, hacían así, obligando al concilio de Elvira (303) a una expresa prohibición: Céreos *per diem placuit in coemeteño non incendi; inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt* (en.34). Pero probablemente la prohibición tuvo poco éxito, porque por los escritores del tiempo vemos que los honores fúnebres a laicos distinguidos y a obispos continuaron haciéndose con hachas y luces; pero el gesto fue substancialmente cristianizado. En efecto, en los siglos IV y V, cuando el culto de los mártires tomó un desarrollo extraordinario, el encender luces delante de su tumba — y la practicase había hecho general en la Iglesia — no fue ya unido a la superstición pagana, sino considerado solamente como acto de honor tributado a sus reliquias. El mismo Vigilancio lo reconocía, aun reprendiéndolo: *Magnum hornorem praebent huiusmodi homines (los fieles) beatissimis martyribus, quos putant de vilissimis cereolis illustrando*.

Por tanto, el uso de encender luces delante del sepulcro de los mártires a los piadosos

iconos de la Virgen y de los santos y en los últimos honores tributados a los difuntos, fue admitido en la liturgia y mantenido siempre como muy valorado por los fieles. En los cementerios cristianos de Roma, Nápoles, Aquileya y África, en los siglos V y VI, es frecuente la representación simbólica del difunto puesto entre dos candeleros encendidos. La Iglesia, como afirmaba San Jerónimo, en las luces, ardiendo junto a la tumba de sus hijos difuntos, no vio solamente un testimonio de honor a su cadáver santificado por la gracia, sino también un expresivo símbolo de la beatífica inmortalidad de sus almas: *Ad significandum lumine fidei Vlustratos sanctos decessisse, et modo in superna patria lumine gloriae splendescere.*

Para glorificar a Cristo, “luz indefectible del mundo,” la Iglesia ha elegido la luz o el cirio (*lumen Christi*), haciendo un símbolo vivo y ofreciéndolo a Dios con un rito de incomparable solemnidad: la consagración del cirio pascual. Está esbozada en el primitivo oficio lucernario, es decir, del oficio de la tarde, el cual, tomando el nombre de la antorcha que se encendía por los hebreos al final de la solemnidad sabática, se celebraba por los cristianos al principio de la vigilia dominical eucarística. Aquella luz, encendida para iluminar las tinieblas de aquella **vigilia conmemorativa de la resurrección de Jesús, y en espera de su final parusía,** sugirió en seguida la idea de que aquella lámpara resplandeciente **simbolizase el “esplendor del Padre”** e inspiró el concepto delicadísimo de presentar a Dios mismo la ofrenda de la luz que se consumía en su honor. Posteriormente, a la luz, aunque mucho más tarde, se unió también la oferta del incienso por gracia de un acercamiento sugerido por el salmo 140: *Domine, clamad ad Te, exaudi me*, destinado precisamente por los cristianos para el oficio de la tarde, y donde el sacrificio vespertino del Gólgota fue parangonado a los vapores del incienso que suben hasta el trono de Dios. El rito lucernario tenía su apogeo en la noche de Pascua con la oferta del cirio que el diácono encendía solemnemente delante de toda la iglesia, cantando la vetusta fórmula del *Praeconium*, celebrativa de los grandes misterios de aquella noche memorable.

Baste esto para aludir al hecho litúrgico; los detalles se darán al tratar de la Semana Santa y de la antigua oración del oficio.

El otro factor de la iluminación eclesiástica es el aceite, alimento de la lámpara, la luz más sencilla y económica, que en todos los siglos pasados hasta nuestra época entraba indispensablemente en el ajuar litúrgico de todas las iglesias. La cera, aunque muy difundida, fue siempre un producto costoso. Los Cañones de Hipólito, en efecto, hablan sólo del aceite para ofrecerse, no de la cera, y el antiguo oficio de la tarde tuvo el nombre de *ad incensum lu cernae*. A las lámparas manuales, de las cuales han llegado hasta nosotros muchísimas de forma y materias varias, adornadas con símbolos cristianos, la Iglesia, en el culto litúrgico, prefirió desde el siglo IV la forma más noble y decorativa de la lámpara, pendiente con cadenas, sola o agrupada con otras en forma de cerco (*corona pharalis, gabata*). Las páginas del *Liber pontificalis* son ricas en noticias en torno a los más variados y preciosos objetos de iluminación con aceite dados por la piedad de los pontífices a las iglesias de Roma, y además, de grandes olivares que debían servir para su aprovisionamiento. De todo esto, poco o nada ha quedado. Las cien lámparas de bronce que arden hoy delante de la confesión de San Pedro no son más que un modesto residuo de la desbordante iluminación de un tiempo.

El *Ceremonial de los obispos* contiene notables disposiciones respecto al número y a la disposición de las lámparas en la iglesia en relación con el altar del Santísimo Sacramento y con los otros altares. Estas reflejan bastante la generosa larguezza con la cual en el pasado se disciplinaba de manera estable y ordenada la iluminación litúrgica. ¡Así son observadas todavía

hoy!

Los Gestos de Conveniencia.

Reunimos bajo este título una serie de gestos de importancia secundaria, dictados, más que por una finalidad espiritual, por un sentido de decoro y de buena crianza.

a) *El sentarse.* — Es la actitud de quien enseña y de quien escucha. El obispo, ordinariamente, hablaba a los fieles sentado sobre la cátedra; los fieles escuchaban la palabra también sentados o de pie. *Ego sedens loquor* — decía San Agustín — *vos stando laboratis*. Se sentaba también mientras se hacían las lecturas. San Justino lo supone ya y San Agustín recomienda al diácono Deogracias que durante la predicación haga sentar a los fieles, a fin de que no se cansen. Se sentaba también el celebrante con los sacerdotes durante el canto del responsorio gradual. San Jerónimo escribe: *In ecclesia Romae presbiteri sedent et stant diaconi, licet... inter presbyteros, absenté episcopo, sedere diaconum viderim*. Para el pueblo no había escaños a propósito, sino que todos se acomodaban directamente sobre el pavimento o sobre esteras.

b) *El lavatorio de las manos.* — El lavarse las manos antes de ir a una persona de respeto es acto de elemental educación, que los antiguos la sentían como nosotros, tanto más si se trataba de acercarse a Dios en la oración y de acercarse a su altar. Por esto, generalmente, los romanos y los griegos, antes del sacrificio o de un rito mítico, usaban el lavarse las manos. A este sentimiento va unida la idea, de derivación judía, muy en boga en los primeros siglos, de que las abluciones corporales tenían también una cierta eficacia purificativa del alma, especialmente en materia de faltas sensuales. Como quiera que sea, nosotros encontramos en la Iglesia antigua insistente recomendación del lavatorio de las manos antes de la oración y antes de entrar en la iglesia. *Christianus lavat manus omni tempore, quando orat*, dice uno de los cánones atribuidos a Hipólito. También Tertuliano alude a esto, no sin un poco de ironía para aquellos que ponían en tales lavatorios como una virtud mágica: *Hae sunt verae munditiae, non quas plerique superstitiose curant, ad omnem orationem etiam cum lavacro, totius corporis aquam sumentes*. San Juan Crisóstomo recomienda, es cierto, el hacer tales abluciones; pero amonesta el que antes de entrar en la iglesia no sólo se laven las manos, sino que se purifique también el alma.

Para la ablución ritual de las manos, en el atrio de las iglesias antiguas había en el centro una fuente (*cantharus*) que daba agua continuamente. Era famoso en el Medievo el *cantharus* de la basílica de San Pedro, que esparcía sus chorros de una colossal pina de bronce puesta bajo un quiosco sostenido por ocho columnas de porfírio.

La antigua costumbre ha quedado en vigor para el obispo y el sacerdote, los cuales se lavan las manos antes de vestirse con los ornamentos sagrados; los libros rituales después del año 1000 contienen varias fórmulas sobre el particular, especialmente el versículo *Asperges me*, etc.

Una ablución más estrictamente litúrgica es aquella que hace el celebrante al final del rito del ofertorio en relación con el antiguo uso de las ofertas en distinta materia. Mientras éstas estuvieron en vigor, es decir, hacia el siglo IX, era un acto obligatorio de decencia el lavarse las manos después de terminada la reunión. En efecto, según el I OR (n. 14) no lo hacía solamente el papa, sino también el archidiácono. Desaparecidas las ofertas, el lavatorio ha quedado en una ceremonia exclusivamente simbólica de purificación espiritual.

A los lavatorios referidos puede asociarse aquí el recuerdo del lavatorio semilitúrgico de la cabeza y de todo el cuerpo que en la Iglesia antigua se hacía a los catecúmenos la dominica de Ramos, en preparación a su inminente bautismo.

c) *El ayudar al celebrante en la ejecución de su ceremonial.* — El I OR advierte que cuando el papa hace la solemne entrada en la iglesia para la misa, *dat manum dexiram archidiácono et sinistram secundo...; et illi, osculatis manibus ipsius, procedunt cum ipso sustentantes eum* (n.45.76). El gesto de los dos ministros era necesario; de lo contrario, la casulla le habría caído sobre los brazos al pontífice y le habría dificultado el paso. Todavía hoy se hace lo mismo durante la misa. En las incensaciones y en la elevación, la rúbrica prescribe al diácono el levantar algo la extremidad de la planeta. Un motivo semejante ha dado origen al gesto, también prescrito por la rúbrica (*ibid.*), de sostener el pie del cáliz y el brazo del celebrante mientras lo levanta para el ofertorio. En el pasado, a veces, los cálices eran muy pesados y su manejo tenía cierta dificultad.

d) *El dar y recibir una cosa sagrada.* — Según las reglas de la etiqueta antigua, cuando se daba alguna cosa a una persona distinguida o se recibía de ésta, o cuando se manejaba alguna cosa sagrada, las manos debían estar protegidas por una *mappula* o servilleta.. La práctica eclesiástica sancionada por los *ordines* era de usar como *mappula* la planeta misma. Con ésta, por ejemplo, los acólitos y el subdiácono tienen el libro del Evangelio. Los mosaicos del siglo IV y V en Roma y en Rávena representan frecuentemente personajes en acto de tener sobre la planeta el objeto que dan. En el siglo IX, Amalario explica largamente cómo los fieles presentaban las oblaciones al altar envueltas en un velo llamado *fanón*. El I OR recuerda que en la misa el archidiácono *levat cum offertorio* (bajo un paño) *calicem per ansas* (n.84). Hoy en el uso litúrgico han quedado las llamadas estolas que visten los clérigos en los pontificales para manejar la mitra y el báculo, como también el *velum calicis* y el velo humeral, con el cual el subdiácono tiene la patena durante el canon, y el sacerdote empuña el ostensorio en la bendición eucarística. El vejo humeral, como lo dice su nombre, no tiene, por tanto, razón de vestido ni de ornamento, sino que es solamente una *mappula oblatitia*. El I OR lo describe colgado del cuello del acólito: *Venit acolitus sub humero sundonem in eolio ligatam, tenens patenam ante pectus suum* (n.91), en razón del peso de la patena. Como velo independiente es todavía recordado en el *Ceremonial de los obispos*.

En la Iglesia antigua existe el recuerdo de otro gesto de este género, usado al recibir la sagrada comunión. Mientras los hombres conservaban el pan eucarístico sobre la palma desnuda de la mano, las mujeres, por el contrario, debían extender un pañito llamado *dominicale*. San Agustín alude a esto en un sermón suyo: *Omnes viri, quando communicare desiderant, lavent manus, et omnes mulieres nítida exhibeant linteamina, ubi corpus Christi accipiant*. Ya que con el mismo nombre se designa a veces en los textos canónicos el velo prescrito a las mujeres sobre la cabeza cuando comulgaban, puede darse muy bien que este mismo velo muy amplio, haya servido para cubrir la mano en el acto de la comunión.

Las Procesiones.

Las procesiones son un elemento litúrgico que se encuentra en todas las religiones y que, por su simplicidad y por su mayor libertad de movimiento, fue constantemente del agrado del pueblo. Los cultos paganos en Roma tenían muchas y muy frequentadas, algunas de las cuales fueron cristianizadas por la Iglesia.

No es éste el lugar para entrar en los detalles históricos de cada una de las procesiones que forman parte de la liturgia latina. Aludiremos solamente a las principales, y, según el fin preferente de cada una de ellas, las dividimos en los grupos siguientes:

1. Procesiones conmemorativas de algún acontecimiento.

2. Procesiones penitenciales y lústrales.
3. Procesiones marianas.
4. Procesiones eucarísticas.
5. Procesiones ceremoniales.
6. Procesiones fúnebres.

Procesiones conmemorativas.

a) La procesión dominical para la aspersión del pueblo con el agua bendita. — Se originó en Francia poco antes de la época carolingia y se difundió en seguida por Italia, como nos consta por los decretos sinodales de Raterio de Verona (+ 974). Fue instituida para repetir semanalmente sobre los fieles aquella efusión del agua lustral recibida cada año en la noche de Pascua en la bendición de la fuente, la cual debía reavivar en ellos la gracia del bautismo. Durando lo dice expresamente: *Ex aqua benedicta nos et loca in significationem baptismi aspergimus*. El celebrante, antes de la misa parroquial, bendecía el agua, y procesionalmente, con la cruz y los ministros, dando la vuelta a la iglesia, rociaba a los fieles; se dirigía después, si existía, al cementerio contiguo, donde bendecía las tumbas; después volvía al altar. En los monasterios, la procesión que llevaba el agua lustral a los lugares más importantes del edificio adquirió importancia extraordinaria Hoy la antigua forma procesional ha desaparecido; pero ha quedado el rito, que tiene lugar todos los domingos en las iglesias colegiatas y parroquiales.

b) La procesión a la fuente en las vísperas de Pascua. — De la basílica lateranense llegaba la blanca fila de los neófitos a visitar nuevamente el baptisterio y el antiguo oratorio de la Cruz, donde habían sido confirmados, para terminar la gran jornada de su regeneración cristiana con el *Magnificat* de acción de gracias a Dios. La procesión se repetía cada tarde durante toda la octava. Duró hasta el siglo XIII.

c) La procesión de Ramos, la cual, como veremos en su tiempo, quiere reproducir en Jerusalén, la escena evangélica de la entrada de Jesús en la Ciudad Santa. La sugestiva ceremonia agració y fue imitada en primer lugar en Francia y después en todas partes, y dio origen a la procesión más pintoresca de la liturgia medieval. Partía de una iglesia fuera de la ciudad; de aquí todo el pueblo con el clero, entre el cual se hallaba la turba de los niños con hojas, palmas y ramos verdes, se paraba en las puertas para rendir un solemne homenaje a Cristo, representado por el obispo o por un símbolo (evangelario, estatua); después se ponía en movimiento hacia la catedral, donde se celebraba la misa.

d) La traslación de las reliquias a la iglesia que iba a ser consagrada. — El *Pontifical* prescribe minuciosamente el orden de la solemne procesión que, partiendo de la capilla donde la tarde anterior habían sido expuestas las reliquias que habían de ser sepultadas en el altar, las lleva triunfalmente, conducidas sobre una urna sostenida por sacerdotes, a la iglesia que ha de ser consagrada, mientras delante de ellas se esparce continuamente el perfume de los inciensos y resuenan los cantos alegres de la *schola*. El cortejo, antes de entrar en la iglesia, la rodea por todas partes, *populo sequente et clamante "Kyrie eleison."*

La pompa de este rito procesional refleja la que debió desarrollarse tantas veces en la historia antigua y medieval, cuando las traslaciones de las reliquias de los santos estaban a la orden del día. La primera que recuerdan los historiadores fue aquella de los restos de San Babil, llevados en el 351 a Antioquía. San Juan Crisóstomo describe la fiesta verdaderamente regia que tuvo lugar en Constantinopla para el recibimiento de las reliquias de San Foca, traídas del Ponto. Toda la ciudad, yendo primero el emperador, tomó parte; un cortejo naval, resplandeciente de luces y estandartes, escoltó los preciosos despojos hasta el lugar de su reposo. El tesoro de la

catedral de Tréveris conserva un marfil del siglo VI que puede dar idea de la pompa de aquellas procesiones. El cofrecito de las reliquias es tenido en la mano por dos obispos, que se sientan sobre un coche tirado por dos caballos, precedido por una fila de clérigos y de personajes, mientras de todos los balcones de un palacio que mira hacia el camino se asoman individuos que agitan incensarios humeantes. Strzywoski opina que el marfil representa una traslación de reliquias que tuvo lugar en Constantinopla en el 592.

Las procesiones penitenciales y lústrales.

Las procesiones de penitencia y lústrales eran también llamadas simplemente letanías (de λιτή = oración), porque al final de la procesión se cantaba aquella fórmula de súplica o intercesión llamada comúnmente letanía, y más tarde, letanía de los santos. Pertenecen a este grupo:

a) La letanía mayor, llamada así por su carácter más festivo en comparación de las otras letanías **estacionales**. Había sustituido, a mitades del siglo VI, a la fiesta pagana en honor de Robigo, el dios que preservaba los cereales de los mohos. En Roma, la procesión partía de San Lorenzo in Lucina, y por la vía Flaminia y el puente Milvio se dirigía a San Pedro. Ya que se celebraba el 25 de abril, es decir, en pleno tiempo pascual, la iglesia romana no le había dado aquella impronta penitencial que retuvieron las letanías menores venidas de las Galias. Se pedía con ella la protección de Dios sobre las meses próximas a madurar. La letanía mayor fue adoptada muy tarde fuera de Roma. En Genova no era todavía conocida en el siglo XII.

b) Las letanías menores o rogativas nacieron, por el contrario, en Francia, por obra de San Mamerto de Viena, en el 470, y en poco más de un siglo estaban ya difundidas en muchas diócesis de la alta Italia. En las ciudades se hacían desde la catedral; en las campiñas, desde las iglesias urbanas, a las cuales, por tanto, debían acudir el clero y el pueblo de las iglesias inferiores, lo cual hacía muy numerosas e imponentes aquellas procesiones.

El recorrido generalmente era muy largo, pero fraccionado con paradas, durante las cuales el pueblo podía descansar. Para que todos tuviesen modo de participar, el triduo de las rogativas era considerado, al menos en la primera mitad del día, como festivo. Como la letanía mayor, así también las menores tuvieron por fin el imponer la bendición celestial sobre los frutos del campo, pero **con un carácter penitencial más acentuado, que en parte se mantuvo no obstante su inserción en el gozoso tiempo de Pascua.**

c) Las procesiones estacionales. — Tuvieron origen en Roma y se desarrollaron probablemente de las fiestas aniversarios de los mártires, en las cuales se citaba a los fieles junto a su tumba y participaba el papa con todo el clero de la ciudad. Pero es preciso admitir que la procesión estacionalmente la misa. San Gregorio Magno dio nuevo impulso a la observancia de las procesiones estacionales y reordenó en parte la serie, de forma que, salvo pocas excepciones aun hoy la lista de las basílicas donde se celebra la estación es precisamente aquella descrita en el sacramentario gregoriano.

Las letanías estacionales romanas fueron imitadas también fuera de la ciudad. Las encontramos en Francia, en Alemania, en Bélgica, en Milán y Rávena. San Gregorio mismo incitaba a los obispos de Sicilia a instituirlas. Interrumpidas al final del Medievo, parece que en nuestros días deban tomar nueva vida y florecer de nuevo.

d) Las procesiones extraordinarias. — En los tiempos de públicas calamidades, las procesiones de penitencia han sido siempre uno de los medios sugeridos por la Iglesia para aplacar la justicia de Dios. Así había hecho San Mamerto con las rogativas; así en el 591, existiendo una terrible peste, hizo San Gregorio Magno con la famosa *Litania septiforme*, porque

las procesiones debían partir de siete puntos diversos de Roma y convenir para la estación de la basílica de Santa María la Mayor; así hicieron los papas con ocasión del jubileo, organizando procesionalmente la visita a las varias iglesias de Roma.

Con las procesiones penitenciales pueden enumerarse aquellas, muy frecuentes en la Edad Media, dirigidas a alejar del campo el azote del granizo y en general de las tempestades desastrosas. Tenían lugar no sólo en caso de peligro, sino regularmente al principio de la primavera, como en el día de la Invención de la Cruz, o en la fiesta de la Ascensión, o en el jueves sucesivo. La procesión pasaba a través de los campos haciendo varias estaciones, en las cuales se cantaban los *initia* de los cuatro Evangelios, cada uno en la dirección de los cuatro puntos cardinales. Entre las oraciones dichas en tal ocasión estaban también los exorcismos contra los demonios, que eran considerados como causantes del mal tiempo.

Las procesiones marianas.

No sabemos precisamente cómo ni cuándo hayan entrado en la liturgia romana las cuatro más antiguas fiestas de la Virgen; es decir, la Natividad, la Anunciación, la Purificación y la Dormición. Pero éstas ya existían en tiempo del papa griego Sergio I (687-701), el cual, inspirándose probablemente en el uso de los bizantinos, quiso rodearlas de mayor pompa, ordenando que en estos días se celebrase durante la noche y a la mañana una gran procesión o cortejo de antorchas de la basílica de San Adrián, en el Foro, hasta Santa María la Mayor. Se llevaban en triunfo los iconos, como ya se hacía con los retratos de los augustos, representantes del Salvador y de la Madre de Dios. Según un *ordo* del siglo XII, en las procesiones de la Purificación y de la Anunciación eran hasta dieciocho los cuadros sagrados que desfilaban por las calles de Roma, sostenidos por diáconos en medio de candeleros encendidos.

Las cuatro procesiones tenían en un principio un carácter penitencial. El papa y el clero participaban con los pies descalzos, vistiendo los lúgubres impermeables negros de los días de penitencia. En la procesión de la Purificación, los antiguos documentos litúrgicos romanos no recuerdan una especial bendición de las candelas. Estas, por otra parte, eran distribuidas en Roma en todas las otras procesiones nocturnas, sin constituir una característica particular de la fiesta del Ipapante, como después se hizo en el siglo XII. Pero ni siquiera entonces esta bendición era exclusivamente propia de aquel día, ya que también en las otras procesiones marianas se habla generalmente de cirios bendecidos.

Como la procesión más importante fue siempre considerada la que precede a la fiesta de la Asunción. Después del siglo X, asociada a la *Acheropita*, la antiquísima imagen del Salvador, venerada en el *Sancta Sanctorum* lateranense se convirtió en una de las solemnidades más características de la Roma medieval. Pero de ella hablaremos expresamente en el tratado de la fiesta de la Asunción.

Las procesiones eucarísticas.

Las procesiones teofóricas o eucarísticas hoy incluidas en los libros litúrgicos son cuatro:

a) La procesión del Jueves Santo, que acompaña a la hostia consagrada del altar mayor a la capilla para ella preparada en la iglesia, desde donde, al día siguiente, es devuelta para la misa de los presantificados. De ésta hablaremos en el capítulo dedicado a la Semana Santa.

Pero, no obstante, en relación con esta semana no pueden silenciarse aquellas que quizás constituyen las más antiguas formas de procesión teofórica registradas en la historia litúrgica, es decir, el traslado del Santísimo Sacramento en la procesión del domingo de Ramos y su deposición en el “sepulcro” el Viernes Santo sucesivo. De la primera, que probablemente es

anterior cronológicamente a la otra, encontramos nota en una disposición de Lanfranco de Cantorbery (+ 1089), la cual ordena que en la procesión del domingo de Ramos, dos sacerdotes, vestidos de blanco, lleven una urna *in quo et corpus Christi debet esse reconditum*. El consuetudinario de Sarum, del siglo XII, precisa todavía mejor: mientras se distribuyen los ramos bendecidos de olivo, se deberá preparar una urna con restos de ramos, en los cuales ha de ser suspendido el cuerpo de Cristo, cerrado en una píxide. Como se ve, es en Inglaterra, y quizás en Normandía, donde estaba en vigor el uso aludido.

En cuanto a la otra procesión del Viernes Santo, los documentos, comenzando desde el siglo X, son más numerosos, porque la práctica se había hecho muy común. En dicho día, la Eucaristía era llevada y depuesta en el “sepulcro,” junto con la cruz; se encendían luces ininterrumpidamente y se hacía la vigilia hasta más allá de la media noche de Pascua.

b) La procesión que, según la *Instructio clementina*, concluye las llamadas Cuarenta Horas. Se introdujo en Italia a principios del siglo XVI, cuando se extendió la práctica de tener expuesto el Santísimo Sacramento durante cuarenta horas sucesivas, es decir, por un período de tiempo igual a aquel en el cual el cuerpo de Cristo estuvo encerrado en el sepulcro. La procesión se hace en el interior de la iglesia y va seguida de la recitación de las letanías de los santos.

c) El traslado solemne de la sagrada comunión a los enfermos en peligro de muerte, y en tiempo de Pascua, a los enfermos imposibilitados de salir de casa.

Y finalmente no hay que olvidar tampoco, como señal del desarrollo ulterior del culto eucarístico en nuestros tiempos, las grandiosas procesiones con las cuales en estos últimos cincuenta años, en los varios continentes, se han concluido los congresos eucarísticos, tanto nacionales como internacionales. Las proporciones espectaculares tomadas por tales ritos, el fervor de piedad que generalmente los acompaña, la afirmación solemne de la soberanía de Cristo que ellos provocan delante del mundo, las hacen un hecho litúrgico de primera importancia y tal que difícilmente encuentra parecido en la historia del culto.

Las procesiones ceremoniales.

Creemos poder asignar a este grupo dos procesiones:

a) La entrada del celebrante para la misa solemne, la cual, como nota el *Ceremonial de los obispos*, debe hacerse *processionali modo*. En las pequeñas iglesias, ésta se presenta en forma modesta, pero en las grandes iglesias catedrales reviste todavía una solemnidad imponente. Con todo esto es siempre una reducción del majestuoso cortejo pontifical ya en uso en Roma al menos desde el siglo V, del cual nos han dejado la descripción los *ordines romani* y los liturgistas medievales.

Tomaban parte por deber de oficio los siete subdiáconos y los siete diáconos relacionados con las siete regiones o barrios de la ciudad, según el decreto del papa Fabiano (+ 253), a los cuales correspondía el asistir al pontífice cuando celebraba en las solemnidades estacionales, *ut sint custodes episcopo consecranti*. Intervenían también los sacerdotes de los varios títulos o parroquias romanas y aun los obispos presentes en Roma, todos los cuales en aquella circunstancia celebraban con el papa. A los subdiáconos estaba asignada la incumbencia de revestir al pontífice en el *secretarium* de los ornamentos pontificales.

b) El traslado de las ánforas de los santos óleos al altar para ser consagrados. Tiene lugar procesionalmente en el orden que hemos referido anteriormente del Pontifical. Mientras el cortejo se dirige hacia el altar, se cantan las estrofas del himno de Venancio Fortunato O *Redemptor sume carmen*. Esta forma procesional, que será también repetida, después de terminar la consagración, para llevar las ánforas a la sacristía, no es originariamente romana.

Los *ordines* primitivos hasta el siglo X no hablan para nada de procesión; suponen que las ánforas han sido colocadas anteriormente junto al altar. El rito procesional comienza a despuntar en el siglo X.

5. Los edificios del culto y sus accesorios.

Las “Domus Ecclesiae” Primitivas.

Sabemos por los Hechos que, constituido después de Pentecostés el primer núcleo de fieles, los apóstoles continuaron frecuentando el templo para la oración oficial; pero para celebrar la Eucaristía, a falta de un lugar propio de culto, reunían a los creyentes ya en una, ya en otra de sus casas (*κατ’ οἰκίαν*). Es fácil suponer que ellos eligiesen a tal fin aquella parte de la casa llamada por los griegos *αὐώνυμον* o *ὑπερών*, la cual estaba encima de la planta baja y es todavía hoy en Oriente la sala reservada a las grandes fiestas familiares. Aquí, en efecto, encontramos reunidos **a los apóstoles en el momento de la venida del Espíritu Santo; aquí también se lee que se retiraba San Pedro a orar; aquí también San Pablo celebró en Tróade los divinos misterios.** Algunas de estas *domus ecclesiae* o *ecclesiae domesticae* son más de una vez nominalmente recordadas en los Hechos y en las cartas paulinas: en Jerusalén, la de María, madre de Marcos; en Efeso, la de Tiranno; en Corinto, la de Tito; en Colosas, la de Filemón; en Laodicea, la de Ninfa; en Roma, la de Aquila y Priscila sobre el Aventino.

Sin embargo, con el crecimiento de la comunidad cristiana, y por esto mismo de los diversos correspondientes servicios, es preciso admitir que no una sala cualquiera, sino la mayor parte de la casa hubiera sido habilitada para los servicios del culto. Por otra parte, las casas antiguas — se entiende las de gente patricia, bastante numerosas en las ciudades aun de segundo orden — se prestaban muy bien para esto. En efecto, del examen de las casas de Pompeya, por ejemplo, la de Pansa, y por los planos de las romanas, trazadas sobre la forma *urbis*, se ve que las habitaciones patricias de la época imperial están generalmente compuestas por dos cuerpos principales: el atrio y el peristilo.

El *atrium*, la corte común del servicio, que comunicaba directamente con la calle mediante el *vestibulum* (*ostium*), era rectangular, sin columnas y cubierto sólo a los cuatro lados, mientras en el centro un bacinete (*imfiluvium*) servía para recoger el agua de lluvia. Alrededor del atrio estaban las habitaciones más comunes; en el fondo, sobre el eje del vestíbulo, se abría el *tablinum*, que comunicaba por una verja con la segunda corte el peristilo. Este, más vasto que el atrio y rodeado por todas partes por una majestuosa columnata, constituía la verdadera morada familiar. Aquí estaban las habitaciones reservadas, el triclinio, el estudio, y de frente al *tablinum*, el *oecus* o *esedra* o salón de recibimiento. La casa, al exterior, generalmente no tenía ventanas, pero estaba rodeada por almacenes o sola.

Conforme a esta disposición topográfica de la casa greco-romana se ha ideado el plano del primitivo servicio litúrgico. Cuando un patricio hecho cristiano quiere conceder la propia habitación para uso de la Iglesia, el atrio contiguo a la calle, y por esto expuesto a posibles sorpresas, fue reservado a los catecúmenos y a los penitentes en el tiempo de la misa de los fieles; éstos, en cambio, divididos según el sexo, tuvieron acceso en la doble galería del peristilo. El clero, encabezado por el obispo y los sacerdotes, era natural que fuese a ocupar el *oecus*, el salón de enfrente, que le permitía estar a la vista de todos, presidir la asamblea y dominarla completamente. Una cortina colgada del *tablinum*, o una puerta, podían en el momento oportuno

impedir a los no iniciados que estaban en el atrio el asistir a las partes más secretas de la función.

Esta reconstrucción de una *domus ecclesiae* la atestiguan no pocos testimonios de los escritores eclesiásticos de los primeros siglos, los cuales, refiriéndose a los lugares del culto, asocian de ordinario **los dos conceptos de iglesia y de casa**. Tertuliano llama a la iglesia *domus* Den; San Hipólito, οἴκος θεού; San Cipriano, *Dominicum* (κυριακον = casa del Señor); Clemente Alejandrino, *domus do minica*; el pagano Porfirio (siglo III), “da casa grandiosa de Dios”; Ensebio, *domus ecclesias*. La *Didascalía*, aludiendo a la iglesia, la designa *domus in parte domus ad orientem versa*. Las apócrifas *Recognitiones Clementinae* (romance de final del siglo II) cuentan de un cierto Teófilo, rico magistrado de Antioquía, que convirtió la propia casa en iglesia: *Domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecravit*. El mensaje verbal auténtico de la autoridad municipal romana que en el 303, durante la persecución de Diocleciano, inquirió en la iglesia de Cirta, en África, **no la designa como iglesia, sino como casa**: *Cum ventum esset ad domum in qua christiani conveniebant...* Se registran las habitaciones del obispo y de los sacerdotes, los objetos encontrados en la biblioteca, en el triclinio, en la despensa; prueba evidente de que se trataba, en realidad, de una *casa-iglesia* con las correspondientes dependencias. Cuando, hacia el 272, Pablo de Samosata fue condenado como hereje, resistiéndose a ceder la iglesia de Antioquía, en la cual habitaba, el emperador Aureliano decretó con un rescripto que la *domus ecclesiae* fuese consignada a aquellos que estaban en comunión con los obispos de Italia y de Roma.

No debemos, finalmente, olvidar los famosos títulos romanos, es decir, las veinticinco iglesias presbiteriales de la ciudad, “cuya remota antiguedad resulta ya de la foma de su nombre.” Un gran número, al menos desde el principio, no lleva el título de un santo, en especial de un mártir; pero, como era costumbre en los edificios profanos, se denomina simplemente por el fundador o propietario, cuyo nombre (*titulus*) aparecía grabado encima de la entrada. En un período posterior, una tal denominación, como *titulus Vestinae, Equitii, Byzanti, Práxedis, Pammachii*, hubiese sido imposible, porque con el progreso del tiempo solamente los mártires y después los santos en general consiguieron el honor de dar el nombre a las iglesias.” El uso antiguo se explica muy bien si se piensa que en un principio los *tituli* fueron **otras tantas casas privadas, concedidas por sus piadosos propietarios para las necesidades del culto, y cuyo nombre quedó a ellas unido**. Después de la paz, transformadas en basílicas, perdieron la fisonomía original; pero las excavaciones practicadas en los subterráneos de muchas de ellas, como Sania Cecilia, San Clemente, Santa Sabina, Santa Frisca, San Juan y San Pablo, San Crisólogo, etc., han puesto de relieve los restos de la casa primitiva. Podemos, por tanto, sostener que las numerosas iglesias — y San Optato, en el 370, afirma que eran más de cuarenta — poseídas por los cristianos inmediatamente antes de la paz eran casas verdaderas y propias, ya desvinculadas del dominio privado y pasadas a la propiedad corporativa de la comunidad cristiana, las cuales, aparte las particularidades de las acomodaciones de los lugares internos para el clero, el guardián, los ornamentos litúrgicos, etc., eran exclusivamente habilitadas para la celebración del culto, si bien en cuanto al aspecto externo no debían distinguirse de las otras casas de los nobles ciudadanos romanos.

Estas conclusiones han sido recientemente confirmadas por el descubrimiento hecho en Dura Europo, sobre el Eufrates, de una “*casa de la Iglesia*,” en gran parte conservada en la planta baja. Se trata de una gran casa de habitación del siglo II, transformada en el 232 en *domus ecclesiae*, con decoraciones de escenas bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento y provista de locales accesorios, entre ellos el baptisterio.

Por esto, **una opinión absolutamente errónea**, aunque largamente difundida, es aquella de que los cristianos durante el período de las persecuciones **se reuniesen en las catacumbas** para celebrar los sagrados misterios y para escaparse de los enemigos. La falta de fundamento de esta leyenda se revela, sobre todo, por el hecho de que los recintos de las catacumbas son totalmente insuficientes para contener un número razonable de personas. Baste notar que uno de los más amplios, la capilla Griega del cementerio de Priscila, verdadera iglesia cementerrial, no sobrepasa los cincuenta metros cuadrados de superficie, mientras la comunidad de los fieles de Roma, a mitad del siglo III, debía ser muy numerosa si mantenía 1.500 pobres. Se objeta frecuentemente por el hecho de que Sixto II, sorprendido el 6 de agosto del 258 con sus diáconos en el cementerio de Calixto, mientras, quebrantando el edicto de Valeriano, que prohibía la reunión en los cementerios, explicaba al pueblo la palabra de Dios. Pero hay que recordar que aquel cementerio tenía una parte sobre la tierra (*sursum*), ahora desaparecida, por lo cual es legítimo concluir que aquí haya tenido lugar la captura del papa. En el cementerio subterráneo no había lugar capaz para una reunión del pueblo; la capilla de los Papas no habría contenido más que unas quince personas.

No es además verdadero que las catacumbas fuesen desconocidas para los paganos y mucho menos para la policía imperial. En Cartago, en efecto, como nos atestigua Tertuliano, el populacho gritaba: *Areae ipsorum (se. Christianorum) non sint*; y el emperador Valeriano prohibió expresamente a los cristianos la entrada en los cementerios. Si se celebraron servicios religiosos en las catacumbas, tuvieron un carácter excepcional, ya que generalmente los aniversarios de los mártires eran celebrados en la *camera fúnebre*, provista de capillita con los edificios anejos, llamada *celia memoriae* o *celia martyris*, erigida sobre su tumba. Aquí se reunía el clero, mientras los fieles estaban a techo descubierto. Una de estas *cellae*, con tres ábsides (*celia trichora*), existe todavía en el cementerio de Calixto, edificada quizá por el papa Ceferino (203-220) en honor de los Santos Sixto y Cecilia.

Con todo esto podemos preguntarnos si antes de la paz los fieles habían construido edificios sagrados a propósito, es decir, constituidos esencialmente por una gran aula cubierta, dispuesta para las celebraciones litúrgicas; en suma, el precedente de la basílica cristiana. La respuesta afirmativa es sumamente probable.

En Oriente, San Gregorio Niseno habla de la construcción de una gran iglesia erigida por San Gregorio Taumaturgo en Neo-Cesárea, con la ayuda de toda la población cristiana, hacia la mitad del siglo III, y sus palabras hacen suponer que se tratase de un edificio propio para las reuniones sagradas.

En Occidente, los descubrimientos hechos debajo de algunas basílicas de época posterior parecen confirmar idénticas conclusiones. Los trabajos ejecutados en la célebre basílica eufrasiana de Parenzo, construida poco después del 521, han hecho encontrar debajo del pavimento restos de los muros de un santuario anterior, atribuido al final del siglo III, formado por un aula rectangular con el altar en el fondo, y a los lados una sala lateral menos ancha, y todo formando una construcción separada.

Podrían citarse otros ejemplos de este género, de época anterior al siglo IV, los cuales han preparado el magnífico florecimiento basilical del período constantiniano.

El término *ecclesia* (del griego *εκκαλέω* = convoco), que ahora comúnmente sirve para designar el edificio del culto, significaba en el lenguaje clásico la asamblea plenaria de todos los ciudadanos libres, de donde pasó con sentido análogo antes a los LXX y después al Nuevo

Testamento para indicar la reunión de los fieles para la celebración del culto, y finalmente, por una fácil metonimia, el lugar mismo donde se celebraba la reunión, la *domus ecclesiae*. En este sentido, los paganos usaban el término *templum*; pero los cristianos, al principio al menos, rechazaron el servirse de tal término, por evidentes razones de oportunidad, y prefirieron adoptar el de *ecclesia*. De esta propiedad de los términos se diría que estaba en conocimiento la misma autoridad romana, porque el emperador Aureliano, en el 274, insistiendo un día ante el Senado a fin de que se decidiese a consultar los libros sibilinos, escribía: *Miror vos, paires sancti, tam diu de aperiendis Sybillinis dubitasse libris, perinde quasi in Christianoram ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis.* Aquí la contraposición entre los dos vocablos es evidente. En el siglo III, la mayor parte de los escritores sagrados, y con éstos los padres del sínodo de Elvira (304) y la *Didascalía*, usan ya el término *ecclesia* para indicar el lugar del culto cristiano, y la denominación prevaleció después.

Pero el edificio material y visible del culto es símbolo de un edificio espiritual e invisible, formado por la reunión de todos los creyentes no en acto, en un lugar determinado, sino en espíritu, esparcidos por toda la tierra y formando la gran familia cristiana, la *Ecclesia Christi*. La imagen ha sido encontrada por Jesucristo mismo: *Super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam*, desarrollada después admirablemente por San Pablo: *iam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei; superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum ipso sumo angular! lapide Christo lesu. In quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino; in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu.*

La liturgia ha insertado estos sublimes conceptos en el oficio de la dedicación y en las ceremonias y en las formas del solemne rito consagratorio de una iglesia, mediante el cual se toma posesión en nombre de Dios y se consagra irrevocablemente a El el edificio del culto. Pero de esto se tratará a su tiempo.

La Basílica Latina.

Apenas, a principios del siglo IV, el edicto de Milán (313) hubo sellado el triunfo de la Iglesia sobre el paganismo, se vieron en todas las provincias del Imperio multiplicarse con inesperada y maravillosa rapidez los edificios a propósito consagrados al culto cristiano. Pero cosa singular, el tipo arquitectónico escogido fue casi idéntico en todos; aquel que en el lenguaje eclesiástico y en la historia del arte es conocido con el nombre de basílica latina. Con tal nombre, los romanos querían indicar una gran aula o un noble edificio público o privado; pero en los siglos IV y V lo vemos muy frecuentemente escogido por los escritores para designar, en general, toda clase de iglesias, y, sobre todo, los sumptuosos edificios culturales edificados en la época constantiniana. Así, Constantino llama basílica a la iglesia en una carta a Macario de Jerusalén, y el peregrino de Burdeos, con el mismo título, a la iglesia del Santo Sepulcro: *Ibi modo, iussu Constantini imperatoria, basilica facía est, id est dominicum mirae pulchritudinis.*

Los caracteres de la basílica latina, al menos en Occidente, se pueden fácilmente deducir del examen de los edificios de este género que, remontando a los siglos IV y V, o han conservado substancialmente las líneas primitivas o, habiéndolas modificado en parte a través de los siglos, pueden ser reconstruidos mediante la búsqueda arqueológica y los testimonios de los antiguos escritores. Tales edificios, para limitarnos a Roma y a los más conocidos, son los siguientes:

1) La basílica del Salvador (San Juan de Letrán), erigida por el papa Silvestre (314-335) sobre el área del antiguo palacio de los Lateranos, ahora profundamente modificada.

2) La basílica de San Pedro, en el Vaticano, sobre la tumba del Príncipe de los Apóstoles,

a lo largo de la vía Cornelia. Aunque reemplazada en los siglos XVI-XVII por la obra monumental de Bramante y Miguel Ángel, la vieja basílica pudo ser reconstruida con el auxilio de antiguos diseños y las indicaciones de los escritores medievales; damos un diseño en las figuras 24 y 26.

3) La basílica de San Pablo, en la vía Ostiense. Constantino levantó primero un pequeño edificio, derribado después por Valentiniano (386) para dar lugar a la amplia y magnífica basílica que duró hasta el 1823, cuando se incendió. La actual reproduce bastante fielmente la forma y las dimensiones de la antigua.

4) La basílica de Santa María la Mayor, sobre el Esquilino, fundada por el papa Liberio (357-366) y restaurada por Sixto III (432-440). Es la que conserva más que ninguna todavía inalterado, excepto el atrio, suprimido, y un arco en el doble orden jónico interno, el plano de la construcción primitiva.

5) Las basílicas menores de Santa Inés, extramuros; de Santa Sabina, sobre el Aventino, recientemente devuelta a su aspecto primitivo; de San Lorenzo, en Campo Verano, y pocas otras.

Analizando estos y los numerosos monumentos parecidos, se descubre en seguida que todos fueron construidos según un plano y modelo bastante uniforme, el cual comprendía tres elementos principales: el atrio, las naves y el santuario.

a) El atrio (A) era un patio cuadrangular a cielo descubierto, rodeado generalmente de un pórtico de columnas, con una fuente en medio (c) (*cantharus*), que servía para las ceremonias simbólicas. El ala del atrio adosada a la fachada de la basílica se llamaba nártex (DD). El atrio por la parte exterior estaba cerrado por todas partes, excepto por delante, donde una puerta coronada por un propileo (b) daba a la calle.

b) Las naves constituían la basílica propiamente dicha, es decir, un vasto espacio rectangular (E) cerca de dos veces más largo que ancho, dividido por una doble fila longitudinal de columnas en tres campos o naves, pero de manera que la central fuese más ancha que las laterales. Además, la nave del medio era más elevada que las otras con el fin de obtener, mediante ventanas abiertas en los muros del flanco superior, la luz necesaria para todo el ambiente. Las naves laterales generalmente no tenían ventanas. En medio de la nave del centro, inmediatamente delante del santuario, una ancha empalizada cerrada por cancelas de mármol rodeaba el lugar (I), destinado *alasciola cantorum*; dos pequeños ambones (K, L) se levantaban a ambos lados de la balaustrada para servir a las lecturas de la Sagrada Escritura y al cantor solista del salmo responsorial.

c) El santuario (F) estaba en la extremidad de la nave central, pero elevado un poco sobre el plano de ésta. Terminaba en un ábside semicircular (concha, exedra), al fondo del cual, cubierta por un velo, se erguía la cátedra episcopal, el trono del pontífice (O), y alrededor había simples bancos de piedra para los presbíteros. Delante de la cátedra y debajo del arco del ábside se levantaba el altar (Q), el centro espiritual de todo el edificio, formado por una simple mesa de piedra protegido por un ciborio sobre cuatro columnas (G).

Tal era, en sus líneas generales, la disposición interna de la basílica latina; sin duda, simplicísima en los sobrios motivos arquitectónicos, pero coordinada, orgánica, en todas sus partes y de impresión majestuosa y solemne. De ordinario, los fieles no ocupaban la nave central, sino solamente las dos laterales: a la derecha, los hombres; a la izquierda, las mujeres, convergiendo ambos hacia el altar, donde el pontífice, de cara a ellos, celebraba, junto con los presbíteros, el santo sacrificio. El atrio con sus pórticos estaba reservado a los catecúmenos y a aquellas otras clases de personas a las cuales no era consentido el asistir a los divinos misterios.

En cuanto al aspecto exterior, las basílicas no mostraban nada de extraordinario. El edificio, aparte una cierta grandiosidad de mole en las más grandes, se presentaba más bien pesado, con flancos de estructura muy común en ladrillo, de arco plano, abiertas a la altura de la nave central.

No obstante, cuanto más la basílica revelaba al exterior su pobreza constructiva y arquitectónica, se imponía interiormente por la suntuosidad y el esfuerzo de los ornamentos y de la decoración. El cielo raso estaba pintado y decorado; preciosos mármoles variados revestían las paredes inferiores; mosaicos policromados con fondo de oro estaban incrustados en los muros de la nave del medio y en el ábside; dos pulimentadas filas de columnas, que sostenía una riquísima viga, se reflejaban sobre el pavimento, finamente taraceado por artífices alejandrinos; cortinas de seda y de brocado y tapices históricos estaban colocados entre las columnas; una gran multitud de candelabros y de lámparas, ya suspendidos, ya apoyados, de bronce, de plata, a veces de oro, iluminados con centenares de llamas, esparcían por la vasta aula una luz tranquila, que el oro y las piedras preciosas de los objetos sagrados — cruces, coronas, cálices, patenas — colocados sobre el altar y alrededor del ciborio reflejaban vivamente.

Es interesante sobre el particular la respuesta del **abad San Nilo** (+ 430) a un cierto Olimpiodoro, noble bizantino, el cual, habiendo construido una iglesia, le pregunta sobre un proyecto suyo de decoración a base de escenas pastoriles, de caza, de pesca, etc. *"Todo esto, responde el Santo, es muy vulgar."* Y sugería, por el contrario, **el poner en el santuario una majestuosa figura de la cruz y pintar sobre las paredes las historias del Antiguo y del Nuevo Testamento**, a fin de que también los neófitos pudiesen aprender a conocer las bellas acciones de los fieles servidores de Dios.

La antigua iconografía basilical era, en efecto, eminentemente **bíblica**. Esto lo atestiguan en el 333 el peregrino de Burdeos para las basílicas de Jerusalén y San Félix de Nola para las iglesias por él construidas; y si, desgraciadamente, no nos queda nada de la decoración primitiva de las basílicas del siglo IV, los ciclos de mosaicos de los siglos V-VI todavía existentes en Santa María la Mayor, de Roma, y en San Apolinar el Nuevo, de Rávena, son una prueba de todo ello. Los objetos preferidos eran las historias de los patriarcas y los episodios de la vida del Salvador. Para estos últimos, el artista interpretaba no sólo las narraciones de los Evangelios canónicos, sino que se inspiraba con gusto también en las leyendas de la literatura apócrifa. Los mosaicos del arco triunfal de Santa María la Mayor, que contienen escenas de la infancia de Jesús, dependen ampliamente del Protoevangelio de Santiago.

Además, el antiguo simbolismo de las celdas cementeriales pasa a formar parte de la decoración fastuosa de los ábsides, de los arcos triunfales, de los transeptos, de los pavimentos, combinándose con símbolos nuevos. Vemos así repetido el motivo ornamental de la viña, figura de la Iglesia; de los pavos reales, símbolo de la inmortalidad, dispuestos a los dos lados del *cantharus*, del que mana el agua de la vida; el cordero divino derecho sobre la roca, de la cual salen los cuatro ríos (Evangelios), mientras a derecha e izquierda están alineadas doce ovejas. Va, finalmente, desapareciendo el símbolo antes popularísimo del pez, substituido por el monograma constantiniano de Cristo y de la cruz con piedras preciosas, que comienza a campear desenvuelta, como signo de triunfo, en las concavidades absidales.

Finalmente, se debe hacer resaltar **la importante transformación sufrida por el tipo iconográfico de Cristo**. Mientras en las pinturas que estaban en los cementerios era generalmente representado como adolescente imberbe y más bien como figura episódica, en la iconografía basilical aparece adulto, con barba y respirando con solemne majestad. El clásico mosaico de Santa Pudenciana (s. IV) lo presenta como sentado sobre una silla imperial, con el

libro de la ley en la mano (la *traditio legis*), rodeado de los apóstoles, con el fondo verdeante de la Jerusalén celestial. Encima campea la cruz. La idea de esta grandiosa figura de Cristo sobre el trono en el ábside, al cual están coordinadas todas las figuras, no era solamente un magnífico elemento decorativo, sino la expresión plástica del triunfo de Cristo sobre sus enemigos y del concepto dogmático de que **Cristo es el centro de toda la liturgia**.

La antigua costumbre de **rezar con los brazos dirigidos a Oriente** sugirió en seguida el dar una orientación también a los edificios del culto. Se encuentra la primera prescripción hacia el final del siglo III en la *Didascalia: Segregetur presbyteris locus in parte domus ad orientem versa... nam Orientem versas oportet vos orare*; a la cual hacen eco las *Constituciones apostólicas: Aedes (ecclesia) sit oblunga, ad orientem versus, navi similis*. El ábside, por tanto, debía de mirar a Oriente, de forma que, orando, el pueblo tuviese la mirada dirigida a aquella dirección. En Oriente esta disposición de las iglesias debía de ser general, porque el historiador Sócrates cita como una singularidad el caso de una iglesia en Antioquía que miraba hacia el Occidente.

En Occidente es San Paulino, obispo de Nola (+ 431), que comienza a hablar de la orientación en las iglesias como de un uso bastante común. Pero ella sólo prevaleció más tarde especialmente en las Galias.

En Roma no parece que en un principio se haya tenido en cuenta este simbolismo constructivo, menos concorde con el espíritu latino, porque las más antiguas basílicas no muestran precisamente el estar orientadas hacia el este. El ábside miraba a Occidente, de manera que el altar y el celebrante estaban veltos hacia los fieles, teniendo a la derecha (Mediodía) los hombres, y a la izquierda (Septentrión), las mujeres. Cuando más tarde, por razones que no conocemos, se introdujo la costumbre de celebrar con las espaldas hacia el pueblo, se invirtió también consecuentemente la posición del altar, por lo cual la antigua derecha resultó izquierda (*cornu Epistulae*) y la antigua izquierda resultó derecha (*cornu Evangelii*). El puesto reservado a los hombres quedó a la izquierda del altar, y, en cambio, a la derecha el de las mujeres.

Los Orígenes de la Basílica Latina.

¿De dónde deriva el tipo de basílica cristiana que hemos descrito? He aquí una elegante cuestión que desde hace sesenta años apasiona a los arqueólogos y que apenas hoy comienza a iluminarse con luz segura. Tejer el conjunto de todas las varias soluciones dadas al interesante problema, nos llevaría demasiado lejos; aludiremos solamente a las tres principales.

a) El célebre arquitecto y escritor florentino León Bautista Alberti (+ 1472), y con él una falange no pequeña de modernos arqueólogos, encuentran el prototipo de la basílica cristiana en las llamadas basílicas civiles forenses, muy comunes en la época imperial. Eran grandiosos edificios cubiertos construidos ordinariamente en las proximidades del foro, los cuales servían juntamente de tribunal, de bolsa y de mercado. Al exterior derrochaban toda la riqueza monumental de la arquitectura greco-romana; en el interior, las tres o cinco naves en que estaban divididos, con las respectivas galerías superiores, formaban una vasta sala capaz de un número considerable de personas. Por tanto, los cristianos encontraron en seguida en estas cómodas y majestuosas basílicas civiles el tipo de sus iglesias.

Pero un examen detallado de los dos edificios deja ver numerosas y profundas diferencias. La basílica cristiana, a diferencia de la civil, no tiene nunca las apariencias suntuosas de los monumentos antiguos, como arcos, estatuas, pórticos, columnas; su riqueza está toda en el interior y es simplemente decorativa. Faltan también generalmente las galerías superiores; en cambio, se encuentra siempre favorecida con un atrio, y muchas veces de un ala transversal

(fransepto), lo que no se verifica absolutamente en la basílica civil. Podemos decir en suma que, aparte alguna semejanza de planta, el espíritu arquitectónico de los dos edificios es esencialmente diverso.

b) Una segunda teoría, la más difundida entre los arqueólogos modernos y por éstos variadamente enunciada, ve en la basílica cristiana un tipo compuesto, es decir, la combinación de varios elementos arquitectónicos tomados de varias partes, entre los cuales principalmente las naves y el ábside de la basílica civil pública y privada, el atrio y la de casa romana y la *cella memoriae* de los edificios conmemorables. Esta teoría, aparte las observaciones de detalle, tiene un defecto fundamental. No tiene en cuenta suficientemente la evolución arquitectónicolitúrgica, ya que la basílica no puede considerarse como un tipo original de edificio creado improvisadamente por la cabeza de un arquitecto de la época constantiniana y por él elaborado sirviéndose de múltiples y variados elementos, sino como término del desenvolvimiento orgánico de aquellos edificios que en los siglos anteriores a la paz habían servido para las reuniones del culto, y sobre el plano de los cuales la liturgia cristiana había modelado su ritual.

c) Teniendo en cuenta estos criterios, varios arqueólogos, entre ellos Dehio, Schultze, Grisar y Lemaire, han opinado que la basílica latina sea substancialmente una derivación de la casa romana a peristilo, la *domus ecclesiae* de los tres primeros siglos, con mayores proporciones y con aquellas variantes que habían sido sugeridas, sea por los edificios parecidos preexistentes, sea con el fin de acoger las masas cada vez mayores del pueblo. En efecto, un examen de los dos tipos del edificio muestra no sólo analogías sorprendentes, sino caracteres absolutamente idénticos.

Comprende exactamente las mismas partes de la *domus* greco-romana que hemos descrito: una única entrada de la calle, un atrio cuadrangular con fuente, del cual se pasa a una vasta sala apoyada sobre dos filas paralelas de columnas; por último, un espacio terminal más restringido, el santuario. Como se ve, al atrio romano corresponde el atrio basilical; al peristilo, la nave; al oecus, el santuario. En efecto, si nosotros sobre el arquitrabe del peristilo levantamos a los dos lados un muro provisto de ventanas para dar luz al ambiente y cerrado en alto por la armadura del techo, tenemos la clásica nave de la basílica.

Pruebas de esta transformación pueden ser varias circunstancias, que de lo contrario no pueden explicarse. Así:

a) El desnivel existente en muchas antiguas basílicas — por ejemplo, en la antigua de San Pedro — entre el plano de la nave lateral y el de la central, de la misma manera que en las casas romanas la corte estaba situada más baja que las galerías para facilitar el descenso de las aguas.

b) La posición ocupada un tiempo por los fieles en las basílicas, ya que, como es sabido, éstos generalmente estaban en las dos naves menores, mientras la tercera quedaba vacía o sólo en parte ocupada por la *schola cantorum*. Ahora esta costumbre, a primera vista bastante extraña, resulta natural si se la hace remontar a la época en la cual la nave del medio, es decir, el plano del peristilo, que permanecía a techo descubierto y era generalmente un jardín, no podía ser utilizado por los fieles.

c) La falta de techo sobre la nave central que se encuentra en algunas antiguas basílicas, como Santa María la Antigua. En cuanto a la derivación del santuario absidal del *oecus* doméstico, nótese que estas dos especies de salas tenían un fin y una situación idéntica: ambas formaban la parte principal de los edificios respectivos; y por ser destinadas a recibir los personajes más distinguidos estaban provistas de bancos y asientos. Además es fácil adivinar cómo de los lugares adyacentes al *oecus* se haya pasado naturalmente al transepto, al *diaconicum*, a la prótesis.

d) No hay que olvidar, finalmente, el hecho muy significativo de que la basílica cristiana de los siglos IV y V, si bien ha adquirido ya un propio organismo constructivo, se nos presenta casi siempre unida o aun incorporada a un complejo monumental más vasto, que comprende edificios o lugares de distinta clase, teniendo con ella relaciones de servicio, pero que muestran palpablemente el ser una derivación de las antiguas habitaciones que constituyan la *domus ecclesiae*. Ciertamente esta tercera teoría no escapa a alguna seria objeción; pero conviene reconocer que, mejor que las otras, da una solución lógica y satisfactoria al complejo problema del origen de la basílica.

En el lenguaje litúrgico se da el título de basílica a algunas iglesias que por su singular importancia y dignidad gozan de especiales prerrogativas. Estas se dividen en basílicas mayores o patriarcales y en basílicas menores. Las primeras son cuatro: San Juan de Letrán, *mater et capuz omnium ecclesiarum*, sede del patriarca de Occidente, el papa; San Pedro en el Vaticano, que se considera, por una ficción litúrgica, sede del patriarca de Constantinopla; San Pablo, atribuida al patriarca de Alejandría, y Santa María la Mayor, al de Antioquía. A éstas se agrega a veces la basílica de San Lorenzo extra muros, propia del patriarca de Jerusalén. Las basílicas menores, excluida la anterior, son ocho: Santa Cruz de Jerusalén; San Sebastián, Santa María in Traste vere, San Lorenzo in Dámaso, Santa María in Cosmedin, los Santos Apóstoles, San Pedro in Vínculis y Santa María in Montesanto,

La Santa Sede suele a veces elevar al rango de basílica menor alguna iglesia insignie *extra Urbem*, concediéndole el título y los privilegios propios de las iglesias homónimas romanas. Estos comprenden el uso de la umbela, de la campanilla, y de la capa magna en las procesiones.

La campanilla, que es llevada delante de la cruz procesional, tiene todavía como fin el llamar la atención y la piedad de los fieles sobre el paso del cortejo. La umbela (de συν οικέω = *cohabo*), llamado también *papilio* (por la forma y los colores de una mariposa), es un paraguas semicerrado, derivación y transformación de las tiendas militares antiguas, en forma cónica, y particularmente de aquella que servía de pabellón al emperador en el campo. Como insignia imperial, pasó más tarde entre las prerrogativas honoríficas de la Iglesia, y como tal la vemos ya en uso en el siglo XIII. Un fresco en el oratorio de San Silvestre, junto a la iglesia de los Cuatro Santos Coronados, en Roma, muestra a un clérigo que tiene sobre la persona del papa, en señal de honor, la umbela.

El significado imperial y papal de la insignia se comprende mejor puesto especialmente en relación con la basílica lateranense, la cual, *dogmate papali ac simul imperiali*, tiene la dignidad de ser madre y cabeza de todas las iglesias de Roma y del mundo porque es catedral del papa, obispo de Roma.

La sombrilla, tejida a bandas amarillas y rojas (oro y purpura), los colores de la Iglesia romana hasta Pío VII, llegó a ser insignia característica de aquella basílica; más aún, en el uso común tomó el nombre de “basílica.” De la basílica madre pasó después a las otras como señal de honor y de preeminencia y como recuerdo, aunque un poco curioso, de la antigua grandeza de Roma y de la Iglesia.

Las Iglesias Bizantinas.

Mientras en Roma y en Occidente se afirmaba como soberana la arquitectura constantiniana, en Oriente (Asia Menor, Siria, Egipto), al lado de ésta, surgía otra de tipo en realidad diferente. Eran construcciones de planta concéntrica, octogonales o redondas, a veces en forma de cruz, reforzadas frecuentemente por cuatro o más exedras y coronadas de una cúpula.

Si bien hayan sido preferidas en Oriente, no se debe creer que nacieron allá. Los romanos fueron los creadores y propagadores de estos edificios y supieron llevarlos a un alto grado de perfección constructiva. Baste aludir al Panteón y a la basílica de Santa Constanza, en Roma, y a la de San Lorenzo, en Milán.

De edificios parecidos es de donde se derivan los elementos constructivos característicos de las iglesias llamadas bizantinas por ser expresión de aquel arte que desde el siglo V al XV (1453) ha florecido alrededor de Bizancio, la fastuosa capital del Imperio de Oriente y emanación directa del espíritu y de los particulares usos litúrgicos de la Iglesia griega.

El plano arquitectónico de las iglesias bizantinas comprende esencialmente una construcción en plano central cubierta por una o más cúpulas, cuyos muros de escayola o ladrillo están totalmente revestidos de mármol policromado y de mosaicos con fondo dorado. La iglesia dedicada a Santa Sofía, es decir, a la divina Sabiduría, que Justiniano hizo levantar en Constantinopla en sólo cinco años (532-537) por los arquitectos asiáticos Antemio de Tralles e Isidoro de Milesia, ha quedado como el tipo más perfecto e insuperado.

Su planta presenta dos partes distintas:

a) Un vasto atrio que mediante un doble pórtico, el exonártex y el nártex, lleva a la iglesia por nueve puertas.

b) El cuerpo de la iglesia, constituido por un rectángulo de 76 por 68 metros y dividido en tres naves. La central, que es la más ancha, forma en medio un cuadro, delimitado por cuatro pilones macizos, sobre los cuales se apoyan cuatro grandes arcos, que sostienen la inmensa cúpula (31 metros de diámetro). El paso de la circunferencia al plano cuadrado sobre el cual está descrita se efectúa mediante cuatro triángulos esféricos o penachos, que llegarán a ser el sistema preferido de la arquitectura bizantina. La cúpula es además mantenida en equilibrio por dos vastísimos ábsides, abiertos uno en el gran arco que corresponde a la entrada y otro en la parte opuesta. En cambio, los dos arcos laterales están cerrados por un muro subdividido en tres planos: el inferior, con pórtico de columnas; el superior, con galería de columnas (*matroneo*), y el tercero, con paredes perforadas por ventanas.

A la grandiosidad de la concepción arquitectónica correspondía la magnificencia de la decoración interna; ésta era toda a base de policromía, tanto en los mosaicos de género decorativo, con fondo unido de oro, de plata y de azul oscuro, como en los mármoles que recubrían las paredes y el pavimento: jaspe, alabastro, pórfido y serpentines en sus diversas ramificaciones. El ambón estaba hecho a base de incrustaciones de marfil, oro, plata y piedras preciosas. El iconostasio, que separaba el santuario de la nave, se refleja apoyaba sobre una columna de plata. El altar era una mesa maciza de oro puro incrustada de perlas. El ciborio que lo cubría y el trono del patriarca eran de plata dorada. La luz durante el día se filtraba de las cuarenta ventanas abiertas en torno a la base de la cúpula y de los dos ábsides, y de noche, llamas que a centenares brillaban sobre los policandela de plata suspendidos de la cúpula y en medio de las columnas suscitaban un tal reverbero de colores y un centelleo de reflejos, que producían una impresión verdaderamente fantástica.

La arquitectura religiosa bizantina se difundió, sobre todo, en Oriente, reduciendo, al correr del tiempo, el complicado tipo concéntrico a un organismo más simple; las más de las veces, una planta de cruz griega con brazos iguales, con una cúpula elevada sobre el cruce de los dos brazos, y otras, cúpulas menores inscritas sobre cada uno de los cuatro ángulos.

En la Europa occidental ésta se mantuvo durante largo tiempo solamente en la

construcción de los baptisterios, mientras influyó poco en el plano de los edificios sagrados propiamente dichos. De éstos, en Italia ha dejado dos espléndidos ejemplares: la iglesia de San Vital, en Rávena, y la basílica de San Marcos, de Venecia. La primera, edificada en el 547, presenta la forma de un octógono con cúpula cónica central; la segunda, consagrada en el 1072, es en forma de cruz griega, cubierta por cinco cúpulas, levantadas una sobre el crucero y las otras sobre cada uno de los brazos. Las partes inferiores de los muros están revestidas de mármoles policromados; el mosaico cubre las superiores y las vueltas. La luz es escasa, pero los reflejos del oro y de los mármoles crean como una atmósfera áurea y grave que no parece terrestre. Con sus ventanas profundas y la selva de columnas, con sus pináculos, con las riquezas y las profusas añadiduras durante los siglos, el edificio parece un maravilloso joyel salido como por encanto de las aguas del mar, lleno, como éste, de luces y de reflejos infinitos.

Muchas otras iglesias están emparentadas con el estilo bizantino por el carácter de su deslumbrante decoración musiva; pero, desde el punto de vista arquitectónico, pertenecen al tipo basilical latino. Tales son, por ejemplo, San Apolinar el Nuevo (s. VI) y San Apolinar in Classe (s.VII), en Rávena; el ábside de la catedral de Parenzo (s.VI), la Martorana y la capilla palatina de Palermo (s.XII) y, finalmente, la magnífica catedral de Monreal (s.XII), erigida por el rey normando Guillermo II.

En las iglesias bizantinas, el arte iconográfico mantiene los antiguos símbolos de un carácter triunfal, como la cruz preciosa, el pavo real, el monograma constantiniano, e introduce algún elemento nuevo. El más característico es el Pantocrátor, figura mayestática de Cristo bendiciendo a medio busto, que, en forma imponente y casi gigantesca, domina en los ábsides y en el arco triunfal todo el ciclo iconográfico que le rodea. Además, en la elección de las reproducciones bíblicas musivas se prefieren las escenas que miran a Cristo bajo el aspecto teológico de las dos naturalezas. En el coro de San Vital, de Rávena, en su lugar está puesto el medallón del Cordero, sostenido por cuatro ángeles; la víctima, prefigurada en los sacrificios de Abel, Melquisedec, Abrahán, representados a los dos lados del altar. En cambio, en el ábside, sentado sobre el globo, que le sirve de trono, está Cristo glorioso, legislador divino, con el volumen de la ley en la mano, mientras dos ángeles a sus lados le presentan a San Vital y al obispo Ecclesius con el modelo de la iglesia. También María, la Madre de Jesús, adquiere un puesto solemne en la iconografía bizantina. Es un espléndido ejemplo el mosaico absidal de Parenzo (s.VI), que la coloca en el puesto de honor, como Reina, con el sagrado Niño sobre las rodillas.

En general, se puede decir que **el arte sagrado oriental se muestra visiblemente influído por el espíritu teológico**, tan propio de su tiempo. Este carácter explica, aun más, la marcada tendencia de los artistas bizantinos a sacar imágenes y figuras del mundo visible, a deshumanizar sus tipos, a elevar preferentemente al creyente a las luminosas regiones del cielo. Para expresar eficazmente tales ideales, ellos eligieron y perfeccionaron una técnica particular, el mosaico, con el cual consiguieron dar a la figura humana una singular expresión de inmaterialidad, de impersonalidad, y en los ábsides y sobre los muros de las iglesias figuraron ángeles y santos con profusión, irradiando por todas partes una lluvia de esplendores y de coloridas magnificencias.

La iconografía bizantina después de Justiniano (+ 565) sufrió un retraso en los siglos VII-VIII como consecuencia de las luchas de los emperadores iconoclastas, que combatieron el culto de las imágenes; pero bajo la dinastía macedónica (867-1057) comenzó a florecer vigorosamente. Sin embargo, tanto en los mosaicos y en la pintura como en las artes menores fue siempre perdiendo el contacto con la realidad viva de la naturaleza, para reducirse a reproducir

formas convencionales y figuras de tipo fijo, rígidas, aplanadas y sin vida. Tal se presenta no sólo en Oriente, sino también en Italia, en los siglos IX-XI, durante los cuales el arte sagrado, en plena decadencia, no supo más que copiar de mala manera y en forma de estucos los modelos bizantinos; hasta que con el siglo XII, principalmente en Roma, Florencia y Siena, tuvo principio aquella lenta y minuciosa inyección de italianidad en aquellos esquemas convencionales, que poco a poco consiguió renovarlos, creando a las propias concepciones formas independientes.

Las Iglesias Románicas.

Las pocas iglesias que a ambos lados de los Alpes representan el arte constructivo cristiano en el período desde el siglo VI al XI — si se exceptúan aquellas de tipo basílicas edificadas en Roma y en Rávena —, ofrecen demasiada variedad, por no decir confusión, de particulares estilísticos para ser definidas; después la mayor parte ha sufrido retoques considerables. De los elementos que sobreviven se puede deducir la profunda desorientación artística en que se encontraba gran parte de Italia y de Europa después de la hecatombe de las invasiones bárbaras y el sucesivo trabajo de consolidación. No obstante esto, en la alta Italia con Luitprando (712-744) y en Francia con los carolingios se advierte un oscuro madurarse de nuevas formas, de las cuales surgirá un nuevo estilo.

Este estilo nuevo, fusión de elementos bárbaros, de influjos orientales y de reminiscencias clásicas, iniciado en los siglos VIII-IX con los maestros Comacinos, se afirma vigoroso en Occidente después del 1000, y fue llamado románico, porque es derivado del arte romano. En efecto, los nuevos constructores, especialmente en el Septentrión, partieron del tipo tradicional de la basílica latina, pero buscaron nuevos sistemas para cubrir de bóvedas las naves. Esta ha sido la idea madre de toda la arquitectura medieval en Occidente. De la diversa manera de construir y de equilibrar las bóvedas difieren los procedimientos románicos de los góticos, y aquí se descubre el desarrollo y el progreso del arte. Este en el primer período (románico) lo encontramos en vía de formación; en el segundo, es decir, en el gótico, lo vemos llegar a su madurez después de haber conseguido la solución del fatigoso problema.

El estilo románico presenta un fondo común, sobre el que una cantidad de escuelas regionales italianas y extranjeras ha trabajado, aportando modificaciones y variaciones. Podemos, sin embargo, resumir así los caracteres generales de la iglesia románica:

a) División en tres naves, de las cuales la central es el doble de larga que las laterales y está separada de éstas mediante columnas o, más frecuentemente, pilares macizos de piedra, solitarios o reunidos en haz. A veces, el muro que está encima dividiendo las naves está perforado por una serie de pequeños arcos con dos aberturas, que forman una segunda galería.

b) La cobertura de la nave del medio en las pequeñas iglesias está hecha con una bóveda en forma de pipa, reforzada por arcos transversales; para naves de mayores dimensiones se adopta la bóveda en crucero, que permite la abertura de ventanas en la parte superior de las paredes. La bóveda en crucero es construida con la aplicación — importantísima para toda la arquitectura románica y gótica — de un arco especial de sostén en las esquinas del crucero, llamado costilla, costillón o arco de oliva.

c) Para neutralizar los empujes, los muros exteriores de las pequeñas naves son gruesos, provistos de espuelas o contrafuertes; los capiteles de las columnas o pilastras están esculpidos para poder recibir los comienzos de las bóvedas y los arcos o costillones de refuerzo.

d) El presbiterio está mucho más elevado que el nivel de la iglesia, teniendo en correspondencia una cripta subterránea (iglesia hiemal), a la cual se llega desde el plano de la nave por dos series de escaleras.

e) Las ventanas son en un primer tiempo pocas, largas y estrechas, por lo cual en el interior la luz es escasa; posteriormente se engrandecieron y se adornaron al exterior con esguinces y columnitas con arcos concéntricos, de manera que, en las iglesias más perfeccionadas, la luz, el aire y el espacio son más abundantes.

f) La decoración está casi enteramente confiada a la escultura, que se adhiere sobre todo a las vigas arquitectónicas, entallando con las figuraciones geométricas las columnas y las cornisas de los portales, los ángulos del edificio, los capiteles de las pilastras, los rosetones y las ménsulas; escultura fuerte y contorsionada, que prefiere animales verdaderos o fantásticos, quimeras, centauros, monstruos, ángeles, demonios; y sólo en las iglesias del período último adquiere una mayor perfección estilística.

Las iglesias románicas, que en los siglos XI, XII y XIII comenzaron a difundirse con rapidez febril y con admirable entusiasmo del pueblo y de los ayuntamientos en Italia, en Francia, en Alemania y en Inglaterra, fueron el resultado de un gallardo renacimiento político y religioso en los pueblos y de la preponderancia espiritual y civil de algunas grandes órdenes monásticas (cluniacenses y cistercienses), que en sus inmensos monasterios habían formado laboratorios artísticos completos de arquitectos, escultores, directores de obras, pintores, etc., los cuales reproducían con agrado aquí y allá ciertos tipos constructivos, aun variando los elementos accesorios según las condiciones locales. Se tuvieron así escuelas diversas: una renana (catedral de Espira, María Magdalena, de Vézelay; San Lázaro, de Autún), una normanda (San Esteban, de Caen, en Normandía; catedral de Peterborough, en Inglaterra), una alverniate (Nuestra Señora del Puerto, en Clermont; San Fermín, en Tolosa; Santiago de Compostela, en España), la del Poitou (Notre Dame la Grande y San Sabino, de Poitiers), de Provenza (San Trófimo, de Arles).

En Italia, el estilo románico tuvo en Lombardía y en las regiones adyacentes su forma típica en la basílica de San Ambrosio, de Milán (s.VIII-XI), construida por los maestros comacinos, de donde viene el nombre particular dado entre nosotros de “estilo lombardo.” Según este estilo fueron erigidas las principales iglesias de aquel tiempo: San Miguel, de Pavía (s.XI); San Eusebio, en Vercelli (s.XII); las catedrales de Genova (s.XI) y de Parma, con el admirable baptisterio; de Piacenza, de Módena, de Cremona, de Ferrara (s.XII). Presentan generalmente un aspecto simple y severo. La fachada en los tipos primitivos (San Miguel, de Pavía) se compone de una larga muralla apenas partida por dos gruesos cordones verticales, que sube sin interrupción hasta las dos rampas terminales y esconde el saliente producido por la nave de en medio sobre las dos laterales; en cambio, en los tipos posteriores se ilumina desde el centro con una gran ventana redonda (rosetón, Módena; Piacenza) y se decora vagamente con los dos o tres orificios acoplados o con arcadas en serie superpuestas, que crean juegos de luz y de sombra de efecto extraordinarios (Pisa y Lúea).

Los pórticos, desde la empuñadura profunda hasta los arcos concéntricos, tienen graciosas archivoltas (*protiri*) empotradas sobre columnas, cuyas bases se apoyan, a su vez, sobre leones agazapados. Sobre los flancos, el elemento principal de decoración es el arqueado cerrado o abierto; frecuentemente, la cornisa formada por pequeños arcos establecidos sobre ménsulas o unidos con columnitas. Estas fajas murales, llamadas fajas lombardas, forman la mayor parte de las coronaciones, y en las fachadas se ven varios órdenes. En algunas iglesias, el alternar de mármol blanco y de piedra obscura da a toda la masa un gracioso aspecto decorativo (catedrales de Genova y Pisa).

El resto de Italia fue invadido e influido por dos grandes corrientes, lombarda y bizantina, fundiéndose aquí y allá con las formas clásicas, jamás abandonadas especialmente en la Italia

central.

La arquitectura románica con sus edificios había dado a la Iglesia un tipo de construcción religiosa que se mostraba adaptada a sus necesidades; y el desarrollo hacia el cual estaba encaminada habría alcanzado mejor tal fin si los arquitectos no hubiesen encontrado un nuevo sistema de bóveda, que trajo una verdadera revolución en la arquitectura religiosa, dando origen a la arquitectura gótica u ojival.

Los Oratorios.

Junto con los edificios verdaderos y propios del culto destinados al servicio religioso de todos los fieles, encontramos memoria en la antigua Iglesia de especiales lugares sagrados, llamados oratorios, erigidos exclusivamente para el uso privado de una familia o de un restringido número de personas físicas o morales. Cuando se piensa que desde la edad apostólica fue siempre numeroso en la Iglesia el número de almas más fervorosas, las cuales, además del servicio litúrgico oficial, se dedicaban en sus propias casas, en determinadas horas del día y de la noche, a realizar particulares ejercicios de piedad, es natural suponer que, al menos en las habitaciones patricias, existiese un lugar adaptado para esto, **en el cual los miembros de la familia se reunían para la oración, guardando la sagrada Eucaristía; a veces hacían también celebrar misas privadas.** Son varios los monumentos de este género descubiertos recientemente en Roma y en otras partes que con toda probabilidad se remontan a la época **preconstantiniana.** Los mismos paganos, por lo demás, tenían sus santuarios domésticos; y sabemos que Alejandro Severo (c.230) tenía en su oratorio, entre otras, **la imagen de Cristo.**

De todos modos, de tales oratorios se tiene una cierta mención en los escritos y en la literatura canónica de los siglos IV y V. Eusebio refiere que Constantino después de su conversión quiso tener un oratorio en el propio palacio de la ciudad y en el del campo. San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio Magno y San Gregorio de Toursaluden al oratorio que formaba parte de su residencia episcopal. De semejantes capillas estaban también dotados los hospitales y hasta las casas patricias. Leemos de Santa Melania, todavía niña, que, no pudiendo dirigirse a la iglesia de San Lorenzo para la solemne vigilia nocturna, pasó la noche rezando de rodillas en el propio oratorio doméstico. Paulino, biógrafo de San Ambrosio, narra de él que un día *trans Tiberim, apud quamdam clarissimam invitatus, sacrificium in domo obtulit.*

Esta práctica, común tanto en Oriente como en Occidente, de celebrar en oratorios privados no estaba de suyo prohibida; pero, porque daba fácil ocasión a desórdenes, la legislación canónica desde el siglo IV se preocupó de regularla poniendo restricciones. Los concilios de Laodicea (320) y de Gangra (338), en Oriente, y el de Cartago (39), en África, prohíben las misas *in privatis domibus, Inconsulto episcopo.* San Agustín, hablando de los oratorios, recomienda que sirvan sólo al fin para el cual fueron instituidos, es decir, para hacer oración: *In oratorio, praeter orandi et psallendi cultum, nihil penitus agatur, ut nomini huic et opera iugiter irnpensa concordent.* Algun tiempo después, la narración 58 de Justiniano corrobora las mismas ideas; y, reprendiendo la excesiva frecuencia de las reuniones litúrgicas en los oratorios, la declara lícita, *soliis orationis gratia.*

El oratorio entendido así, como satisfacción de la piedad individual, se mantuvo siempre en la Iglesia en todas las épocas de su historia. Lo encontramos en las primitivas comunidades monásticas masculinas y femeninas, como en los monasterios de Melania, en Jerusalén (s.V), y de San Benito, en Subiaco y Montecasino; entre los muros de las capillas feudales del Medievo, en las soledades selváticas de los montes, para servicio de los ermitas en su vida contemplativa, y, en tiempos más recientes, al lado de los palacios nobles, sombreado por

pinos, como sagrado asilo de paz en medio de las ruidosas pompas de la vida mundana.

Pero con el extenderse la evangelización y la civilización en las campiñas, los oratorios asumen un marcado carácter público de iglesia sucursal para servicio de un grupo más o menos grande de fieles que vive aislado y lejos de la ciudad y de la iglesia episcopal. Los grandes terratenientes de los siglos VI-VII, que deseaban atraer de los poblados y de las villas hombres a sus dominios y asegurarlos establemente, no olvidaron nunca el levantar junto a sus casas un oratorio o capilla y de alojar allí un sacerdote. Es de estos núcleos primordiales de vida religiosa y civil de donde tienen origen la mayor parte de los antiguos barrios e iglesias parroquiales.

En estos modestos oratorios de campaña, la vida litúrgica era necesariamente muy limitada y en estrecha dependencia de la iglesia principal. El concilio de Agde (506) prescribe sobre el particular que en los días más solemnes del año, como Pascua, Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés y San Juan Bautista, el pueblo debía acudir a oír la misa en la propia parroquia, y castiga con la excomunión a los sacerdotes que en dichas fiestas, sin el permiso del obispo, celebrasen en los oratorios rurales. Casi todos los sínodos del Medievo puede decirse que insisten fuertemente sobre esta disciplina litúrgica, que tutelaba en los pueblos, mediante una sabia organización jerárquica, la unidad y la pureza de la fe.

El Equipo Litúrgico de la Iglesia.

El equipo litúrgico de la iglesia comprende principal-mente:

- 1) El altar.
- 2) La cátedra y el coro.
- 3) El pulpito.
- 4) El confesionario.
- 5) El baptisterio.
- 6) La sacristía.

Al altar, que reviste una importancia fundamental porque es el corazón mismo de la iglesia, le dedicaremos un capítulo aparte.

La cátedra y el coro.

Se llama *cathedra* (de καθεδρα, *sedes*) la silla eminente reservada al obispo cuando preside la asamblea litúrgica.

En las reuniones primitivas podemos creer que la silla episcopal fuese una silla distinguida, de madera, móvil, según el tipo de las sillas curiles senatoriales, con respaldo más o menos alto, que se adornaba, cuando ocurría, con telas y cojines según la costumbre del tiempo. Así nos es descrita por Poncio la silla de San Cipriano, *sedile ligneum sectum* cubierto de lino. Puede servir de modelo la cátedra en la que se sentó San Hipólito Romano, grupo en mármol, que se remonta a la mitad del siglo III. Sabemos que las cátedras usadas por los apóstoles y por los primeros obispos eran conservadas celosamente en las iglesias, y por una fácil deducción habían llegado a **ser símbolo perenne de una autoridad y de un magisterio superior.** *Percurre ecclesias apostólicas* — decía ya Tertuliano — *apad quas ipsae avhuc cathedrae apostolorum sais locis praesident.* En Roma, en efecto, **la cátedra de San Pedro fue en seguida objeto de culto litúrgico dirigido a su suprema paternidad espiritual.** Un objeto que desde final del siglo II se presenta frecuentemente en el arte cristiano es **el Cristo sentado en la cátedra, como Maestro** que enseña a los apóstoles, colocados alrededor de él; más aún, más

tarde la sola cátedra, vacía o coronada por una cruz, se convierte en el símbolo de la divinidad.

Desde la cátedra, **el obispo predica**; a menos que, para ser mejor entendido, en ciertas grandes basílicas subiese a un ambón, como hacía San Juan Crisóstomo, o se colocase junto a la cancela del altar sentado sobre una silla gestatoria, como puede haber sido la del obispo Maximiano, conservada en Rávena, o la de San Pedro, hoy encerrada en el altar de la tribuna de la basílica. Sentado sobre lo alto de la cátedra, notaba ya San Agustín, el obispo veía todo; allí se sentía realmente obispo, es decir, inspector y guardián de todo su pueblo; de aquí que él lo compare a la torreta desde la cual el viñador vigila su tierra, *specula vinitoris est*. Ciertamente, esta fascinación de la cátedra podría despertar ambiciones; y, en efecto, no faltaron desde el principio los opositores razón por la cual

San Agustín amonestaba: *Oportet ut in congregatione christianorum praepositi plebis eminentius sedeant, ut ipsa sede distinguantur et eorum officium satis appareat; non tamen ut inflentur de sede.*

Este concepto preeminente de la dignidad episcopal aneja a la cátedra ha sido eficazmente puesto de relieve en la liturgia mediante la ceremonia característica de la *intronizatio*, que forma parte, desde la más alta antiguedad, del ritual de la ordenación de los obispos. Ya en las actas del concilio de Calcedonia (451) se habla de un cierto Próculo, obispo de Cízico, sentado en las reuniones conciliares para dirigirse a Gangra, *intronizare episcopum*. Y actualmente el Pontifical romano, siguiendo en esto a todos los más antiguos rituales medievales, prescribe que, si el neoobispo es consagrado en su iglesia propia, después de que haya recibido las insignias pontificales, sea llevado solemnemente por el consagrante a sentarse sobre la cátedra episcopal, con el fin evidente no sólo de tomar por medio de él posesión simbólica de la diócesis, sino, más aún, de designar de manera explícita a los fieles en su persona su pastor, maestro y gran sacerdote.

La cátedra en las basílicas antiguas y después en las iglesias episcopales hasta los siglos XI-XII era generalmente de piedra o de mármol, ricamente adornada con mosaicos o esculturas, provista de respaldo alto, colocada en el centro del hemiciclo absidal; tenía acceso por tres o más escalones, de manera que estuviera un poco más elevada que los asientos que estaban a los dos lados del ábside y servían de asiento común a los sacerdotes (presbiterio). Si éstos eran numerosos, los bancos (*subsellia*) podían ser colocados en dos o tres series superpuestas, como en la basílica de Torcello, que presenta tres órdenes sucesivos dispuestos en forma de anfiteatro.

Esta colocación de la cátedra episcopal se ha mantenido siempre en la Iglesia y es aún oficialmente tenida en cuenta por el *Ceremonial de los obispos*. Pero ya el V OR, de la época carolingia, supone que, durante el sacrificio, el pontífice tenga su cátedra no en el ábside, sino al lado derecho del altar (*cornu evangeli*). Tal es, en efecto, el puesto litúrgico que hoy es asignado a la cátedra. La cual, según las prescripciones del Ceremonial, debe ser *praealta et sublimis, sive ex ligno, sive ex marmore, aut alia materia jabricata in modum cathedrae et throni immobilis, revestida con paños preciosos según el color litúrgico del día, cubierta con un baldaquino y provista de cojines*. Tampoco las cátedras antiguas carecían de tales accesorios ornamentales, según refiere San Agustín.

La iglesia donde el obispo tiene su cátedra recibe el título de catedral. Es, por tanto, la más importante *ecclesia maior, senior*), el centro litúrgico y espiritual de la diócesis porque designa el lugar donde el obispo reside, donde gobierna, donde celebra, donde enseña, donde, a través de las ordenaciones, provee y renueva las filas del clero. Conforme a estos conceptos, las iglesias catedrales fueron siempre construidas más eminentes y más grandiosas que ninguna,

dominando la ciudad entera, Su erección era decretada por un plebiscito universal, casi un acto de fe colectiva. Para ella se derrochaban riquezas, se traían desde lejos mármoles y columnas y era construida por todos con la propia fatiga. La empresa era sagrada y merecía indulgencias; Roma las concedía de buen grado. En aquel libro de piedra no firmaban generalmente ni arquitectos ni trabajadores; la obra colectiva debía ser el credo y la alegría de todos; era, sobre todo, un sagrado patrimonio común.

Las parroquias diocesanas debían anualmente contribuir a su conservación (*cathedraticum*) y promover en el tiempo de Pentecostés una peregrinación que tuviese vivo en las filiales el recuerdo de la iglesia madre y en que le llevasen sus ofertas. He aquí por qué la devoción a la iglesia catedral tuvo por derecho un título litúrgico especialísimo, que se expresa cada año con la conmemoración del aniversario de su dedicación. Tal fecha es celebrada con rito más solemne, separadamente de la colectiva de todas las otras iglesias consagradas.

En cuánto a los bancos del clero asistente, es preciso recordar que en Italia se mantuvieron generalmente dispuestos a lo largo del muro absidal; en otras partes, por el contrario, sufrieron una importante transposición. En los siglos XII y XIII, como en muchas iglesias monásticas y colegiatas el gran número de religiosos no podía encontrar puesto en el ábside, o porque estaba en uso el colocar un altar de reliquias o porque la introducción de las capillas absidales estorbaba los oficios, los bancos del clero fueron colocados delante del altar mayor; y, cuando el espacio faltó aquí, también en el transepto y en la gran nave de la iglesia.

En esta época es cuando el coro, es decir, el lugar donde se reúnen los sacerdotes y los monjes de una determinada iglesia para el canto del oficio divino, comienza a tomar un desarrollo extraordinario, hasta el punto de obstruir prácticamente la visibilidad del altar a los ojos de los fieles.

Abandonados los tradicionales bancos de piedra, se construyeron en madera los asientos (del alemán *stellen* — asientos), más o menos elevados y adornados según el grado jerárquico; se proveen de oportunos respaldos para comodidad de los viejos y de los cansados y se rodean a la entrada de altas cancelas.

Ambón, pulpito, coro.

El ambón (de *αναβαίνειν* = subir; llamado también *suggestum, analogiurn, pulpito*) es, en general, una construcción levantada en las iglesias con el fin de dar lugar al que lee, o canta, o predica para que sea mejor entendido por los fieles. Existía ya en las sinagogas y en los coros civiles para uso de los abogados. San Cipriano, a propósito de Roma. San Clemente. Ambón de la epístola y del gradual Celerino, confesor de la fe, alude a esto: “Habiendo venido a vosotros todo cubierto con los estigmas gloriosos de la victoria, he creído lo mejor hacerlo subir al pulpito para que desde este lugar eminente, donde será expuesto a la vista de todo el pueblo, él lea el evangelio y los preceptos de Nuestro Señor.”

En las iglesias antiguas, cuando el oficio de cantor estaba ligado íntimamente a la liturgia, el ambón estaba constituido por una doble construcción erigida en la nave de en medio inmediatamente delante de las cancelas del altar e incorporado al recinto reservado a la *schola cantorum*. El ambón de la derecha, el más alto, servido por una doble escalinata, era propio del obispo cuando no hablaba desde la cátedra, y del diácono para la lectura del evangelio. Más tarde se erigió al lado un majestuoso candelabro para el cirio pascual. El de la izquierda estaba dividido en dos planos: en el inferior estaba el cantor del responsorio-gradual; en el superior, el lector de la epístola. Tal era la disposición del ambón clásico de la basílica de San Clemente, en Roma, construido en el siglo V, cuyo tipo fue preferido en Occidente, aunque en las iglesias

menores fue frecuentemente reducido a un cuerpo solo y a líneas de mayor simplicidad.

Los fines del ambón eran bien ilustrados en los versículares. Por ejemplo, el ambón de la iglesia de Santa María en Castillo de San Elias, junto a Nepi, construido en el siglo VIII.

Las iglesias de Oriente, inspirándose en principios estilísticos bizantinos, prefirieron dar al ambón una forma concéntrica según el tipo del erigido en Santa Sofía, que nos ha descrito Pablo Silenciaro, imitado más tarde (s.XI) en San Marcos, de Venecia.

Después del 1000, las iglesias construidas en Italia continúan dando un relieve particular al ambón-coro, que se presenta generalmente como una amplia tribuna cuadrangular puesta al lado del altar, levantado por cuatro o más columnas, que se apoyan sobre el dorso de leones o de otras cariátides. Las caras están ricas de inscripciones originalísimas, como en el ambón de Lavello, Canosa y Barí, o bien de escenas bíblicas esculpidas en altorrelieve, como en los grandiosos pulpitos de Pisa, Siena y Pistoia. En el centro del parapeto de la pared principal se ponía generalmente una águila, que, con las alas extendidas, servía de sostén al libro santo: según la visión del Apocalipsis.

La tribuna no era todavía un lugar propicio para la predicación, especialmente en relación con las vastas iglesias medievales. De aquí la necesidad de un pulpito especial, colocado oportunamente en la gran nave; éste comienza a difundirse después de la mitad del siglo III con el advenimiento de las órdenes mendicantes.

El confesonario.

Del ritual de la confesión, que se encuentra minuciosamente descrito en los antiguos *ordines* penitenciales, así anteriores como posteriores al 1000, se deduce que el sacerdote administraba la penitencia privada en casa^[41] o en la iglesia estando sentado sobre una silla cualquiera, abierta, móvil, mientras el penitente, después de haberse acusado, sentado a su vez delante de él, se ponía de rodillas para recibir la absolución. El gesto mismo siempre usado de imponerle las manos sobre la cabeza deja fácilmente comprender que entre el confesor y el penitente había un contacto directo.

El baptisterio.

Dadas las especiales exigencias prácticas requeridas para la administración del bautismo, podemos creer que la disposición de un lugar adaptado, distinto de la iglesia propiamente dicha, debió en buena hora ser objeto de las solicitudes de todas las comunidades. No era difícil, por lo demás, encontrar en las casas patricias adaptadas para iglesia doméstica un ambiente oportuno, por ejemplo, la sala del baño, el *implubium* del atrio o el gineceo. Un texto de Plinio el Joven alude a ello, reclamando también el término *baptisterium*, que después entrará en el lenguaje eclesiástico: *celia frigidaria in qua baptisterium amplum et opacum est*. San Justino también alude expresamente cuando, a propósito del catecúmeno, escribe: “Después lo conducimos allí, donde hay agua.” Y poco tiempo después, Tertuliano atestigua lo mismo para África: *Denique ut a baptimate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed aliquid prius, in ecclesia, sub antistitis manu contestamur*.

En los siglos IV y V, los baptisterios surgen junto a las grandes basílicas y según los centros episcopales en dimensiones más o menos bajas. El de Constantinopla, por ejemplo, acogió el concilio que condenó por primera vez la herejía de Eutiques, y San Juan Crisóstomo convocó en el 403 el grupo de cuarenta obispos seguidores suyos. Los baptisterios tenían preferentemente forma circular u octogonal, reminiscencia, según algunos, de los ninfeos paganos, o, mejor, expresión de un vetusto simbolismo cristiano, y se distinguen por una rica

decoración simbólica alusiva a los misterios del bautismo; queda un espléndido ejemplo en el baptisterio de los ortodoxos, en Rávena (s.VI). Para expresar sensiblemente el concepto místico, que está en la base del sacramento, ya también enunciado por San Pablo, se descendía, mediante algunas escaleras, a la piscina sagrada, que por esto estaba excavada por debajo del plano del pavimento y rodeada por un parapeto octógono. De éste se levantaban columnas o antenas de arquitrabe, que sostenían las cortinas necesarias para salvaguardar la decencia de los dos sexos en el acto del bautismo. El agua afluía a la pila por conductos o era llevada por medio de cubos, o en casas particulares caía de lo alto por medio de surtidores, como resulta de la descripción de la fuente de San Esteban, de Milán, que nos ha dejado Ennodio de Pavía.

El principio de la separación del baptisterio de la iglesia perduró en Occidente según el sistema adoptado en el bautismo. En las iglesias de más allá de los Alpes, quizá por las condiciones más rígidas del clima, comenzando el siglo IX, el bautismo por infusión substituyó poco a poco al de inmersión, mientras en Italia éste se mantuvo durante mucho más tiempo. Consecuentemente, vemos que las pequeñas concavidades bautismales en los siglos IX-X entran a formar parte del ajuar interno de las iglesias del Septentrión; entre nosotros, por el contrario, todavía en el siglo XII y XIII, las grandes catedrales de Genova, Pisa, Lúea, Parma, Florencia, Piacenza, Padua, Siena, Pistoya y otras menores construyen en edificio aparte sus grandes baptisterios, dotados de piscinas monumentales y adornados en las paredes de maravillosos ciclos pictóricos.

Los baptisterios medievales de las iglesias urbanas todavía existentes no son muchos y no se remontan más allá del siglo XI. Los más antiguos, que debían de servir para el bautismo de inmersión, todavía en uso para los niños, tienen la forma de bañera circular, más raramente octogonal; en el interior, muy ancha y profunda; en el exterior, raramente redonda, más frecuentemente cuadrada, rodeada en los ángulos por columnitas con base cuadrangular. En la parte externa llevan esculpidas decoraciones geométricas o figuras simbólicas acompañadas frecuentemente de inscripciones. Los baptisterios de fecha superior al siglo XIII presentan generalmente una concavidad hemisférica menos ancha y profunda, consecuencia del abandono hecho ya general del bautismo por inmersión; reposa generalmente sobre un tronco estilizado en las formas ojivales o clásicas, que apoya con ancha base sobre el pavimento. Pero no faltan bañeras de tipo octogonal, como la de la catedral de Orvieto; más aún, en Italia fueron preferidas por los artistas del Renacimiento; son magníficos ejemplares los baptisterios de la catedral de Florencia y de Cerreto Guidí. El interior de la bañera estaba frecuentemente dividido en dos secciones: en una se conservaba el agua bautismal; en la otra se recogía el agua que caía de la cabeza del bautizado.

Entre los baptisterios antiguos llegados hasta nosotros, el primero, desde el punto de vista litúrgico, es el de la iglesia de Roma anejo a la basílica lateranense. Fue erigido por el papa Sixto III (432-440) sobre el lugar donde desde el tiempo de Constantino Magno existía un baptisterio de planta circular; se conserva todavía en sus construcciones primitivas, no obstante la total expoliación de los muebles preciosos que en un tiempo lo enriquecían. Está precedido de un atrio o pórtico, llamado de San Venancio, cerrado a derecha y a izquierda por dos ábsides, de los cuales el primero muestra todavía el antiguo mosaico representando la viña de Dios, sembrada de cruces de oro. Del pórtico se entra en el baptisterio octogonal, cuyo centro está ocupado por la amplia piscina de pórfido, también octogonal, a la cual se descendía mediante gradas. Ocho gruesas columnas de pórfido sostienen la parte superior del edificio, que en un principio terminaba con cúpula sobre la piscina y con bóveda circular sobre los lados. Sobre la viga

marmórea se lee todavía la inscripción en versos puesta por el papa Sixto, eco quizá de las controversias gelasianas de su tiempo. Comienza así: *Gens sacranda polis hic semine nascitur almo, quam fecundatis Spiritus edit aquis.*

Enfrente de la entrada, una puerta llevaba al oratorio de la Santa Cruz, construido por el papa Hilario (+ 468), donde el pontífice solía administrar la confirmación a los neófitos. A derecha e izquierda del baptisterio se abrían otros dos oratorios, levantados también por el papa Hilario, y todavía existentes, dedicados, el uno, a San Juan Bautista; el otro, a San Juan Evangelista: en el centro de la piscina se levantaba un gran candelabro de pórfido, que tenía en la extremidad un vaso de oro lleno de óleo de bálsamo, en el cual ardían mechas, dando luz y perfume. Alrededor de la piscina había dos estatuas: de Cristo y del Bautista, teniendo en medio un cordero de oro con la inscripción *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*. A los pies del cordero salía el chorro principal de agua; siete cabezas de ciervos dispuestas a los lados manaban al mismo tiempo sus chorros.

La consagración del baptisterio tuvo lugar el 29 de junio; la fecha es referida en el *Martirologio jeronimiano* con el nombre de dedicación del antiguo baptisterio de Roma. Otros importantes baptisterios antiguos en Italia se encuentran en Albenga (s.V); en Nócera, junto a Salerno (s.VI); en Rávena, San Juan in Ponte, riquísimo de mosaicos (s.VI); en Parenzo, en Istria (s.V) y en Cividale del Friuli, en forma de ciborio (s.VIII).

El Ritual romano respecto al baptisterio sanciona: *Baptisterium sit decenti (ecclesiae) loco et (decenti) forma materiaque solida et quae aquam bene contineat, decenter ornatum et cancellis circumseptum, sera et clave muniūm atque ita obseratum, ut pulvis oel aliae sordes intro non pe netrent, in coque, ubi commode fien potest, depingatur imago S. Ioannis Christum baptizantis.*

Tales prescripciones responden a la tradición litúrgica, que prefería colocar el baptisterio junto a la puerta de la iglesia, en una capilla de la parte del aquilón. Para guardar el baptisterio, las concavidades bautismales tuvieron siempre una cobertura de madera o de metal, ya plana, ya piramidal o en forma de baldaquino, con frescos e inscripciones, y más frecuentemente la figuración del bautismo de Cristo y del Cordero estauróforo. Antiguamente era uso común el poner sobre la fuente el símbolo de la paloma, que recordaba al Espíritu Santo, aparecido bajo esta forma en el bautismo de Cristo y místicamente presente para fecundar las aguas de la sagrada fuente. Se lee en el *Liber pontificalis* que el papa Hilario (+ 468) regaló una al baptisterio lateranense: *coumbam auream, pensantem libras duas*; y en el 518, el clero de Antioquía acusó al herético Severo el haber robado las palomas de oro y de plata, que tenían la forma del Espíritu Santo, suspendidas sobre los sagrados lavatorios y altares. Muchos sínodos medievales recordaban también el poner sobre la fuente un revestimiento o conopeo de seda blanca o purpúrea. El *Ritual* no dice nada, pero la costumbre lo mantiene todavía en las iglesias.

La sacristía.

La sacristía (*secretarium*) es aquella sala, generalmente contigua al presbiterio, en la cual se conserva el ajuar del culto y donde los ministros sagrados se revisten de las vestiduras litúrgicas.

En la época antigua, las iglesias más importantes poseían más de una. Las *Constituciones apostólicas* hacen mención de dos *pastophoria* o sacristía, una de las cuales era habilitada para la custodia de la Santísima Eucaristía según un uso que duró en muchas iglesias occidentales hasta el siglo XVI. San Paulino de Nola (+ 431), describiendo la basílica de San Félix, por él reedificada, alude claramente a dos sacristías adyacentes al ábside de la basílica. En una de ellas

se preparaban los sacerdotes para el sacrificio; en la otra se guardaban los libros escriturísticos, especialmente el evangelio. En las antiguas basílicas romanas, el *secretarium* estaba generalmente a la izquierda del atrio, fuera de la iglesia propiamente dicha; tal era el caso de las basílicas de San Pedro y de San Juan in Laterano. Este debía tener medidas bastante grandes, porque el papa recibía allí, en determinadas circunstancias, el homenaje de los aristócratas del laicado y no raramente se celebraban sínodos. El concilio de Cartago del 419, que contaba 217 obispos presentes, fue celebrado en el *secretarium* de la basílica Fausti.

Durante el Medievo, las pequeñas iglesias no siempre estaban provistas de sacristía o tenían una muy pequeña. El modesto ajuar sagrado se guardaba en bancos o armarios puestos detrás o a los lados del altar o sobre el lectorio. El sacerdote tomaba y dejaba los ornamentos sobre el ángulo mismo del altar o sobre algún banco del coro. Las grandes cómodas sacristías actuales son más bien de época reciente, sin hablar de algunas monumentales, como la de San Sátiro, de Milán, construida por Bramante, y las dos de San Lorenzo, en Florencia, obra de Brunelleschi y de Miguel Ángel. San Carlos Borromeo fue el celoso promotor de estos modestos pero importantes lugares, recomendando la erección y la oportuna ubicación para la necesaria custodia del ajuar sagrado.

En un ángulo de la sacristía, hoy se suele colocar el sacrario, formado por una pequeña cisterna subterránea que se abre al exterior mediante una ventanita excavada en el muro o una boca abierta sobre el pavimento, provista de cobertura de piedra. El sacrario, que no debe confundirse con el armario en el muro, que guardaba en el pasado el Santísimo Sacramento, sirve para recibir el agua de las abluciones litúrgicas, como también los desperfectos y las cenizas de objetos sagrados que se hacen inservibles, como el algodón usado para las unciones de los santos óleos y parecidos.

En las iglesias medievales, el sacrario, destinado a recoger el agua de la ablución de las manos del sacerdote en la misa y después de ésta, era generalmente construido a un lado del altar. *Prope altare* — escribía Durando — *collocatur piscina, seu lavacrum*. Tenía, además, la forma de ventanita, abierta en el espesor del muro, y que tenía en la base un recipiente redondo o poligonal, provisto de orificio para el libre paso del agua. Una toalla se colgaba a los lados para secarse las manos.

Campanas y Campanario.

El arte de construir instrumentos de metal (hierro, bronce) para obtener un sonido mediante un golpe es antiquísimo. Los chinos lo conocían muchos siglos antes de Cristo; y los romanos, bajo el Imperio, se servían de campanillas (*fintinnabula*) para dar las señales, como la apertura de los mercados y de las termas, el levantarse de los esclavos, el pasaje de un cortejo sagrado...

También, los cristianos las debieron usar en las catacumbas, porque se han encontrado en gran número. No hay que maravillarse, por tanto, si en seguida se ha pensado en tales instrumentos para dar, más eficazmente que otros¹⁶³, las señales en relación con las exigencias de la vida religiosa en común. Esto se encuentra, en primer lugar, en los monasterios de la Campania, donde, a juzgar por una carta del diácono Ferrando de Cartago al abad Eugipio, los monjes al final del siglo V eran convocados *ad consortium boni operis* mediante una campana sonora. Es cierto que, desde el siglo VI en adelante, el uso de la campana, bajo nombres varios de *signum, nola, clocca, campana*, se encuentra difundido un poco por todas partes: en Irlanda, en España, en Alemania, en Italia. San Gregorio de Tours (+ 394), no sólo hace expresa mención del *signum*, que en los monasterios llamaba a los ejercicios en común, y de la cuerda *de quo*

signum commovetur, sino que añade que también las iglesias parroquiales las tenían para convocar a los fieles. Las campanas en Roma fueron introducidas, a mitad del siglo VIII, bajo los papas Zacarías (+ 742) y Esteban II (+ 557), el cual regaló tres a la basílica vaticana.

Una campana que puede remontarse al siglo VII fue excavada en Canino (Viterbo). Tiene la forma de las actuales campanas, con un triple anillo en la parte superior; está adornada de dos cruces y lleva abajo la inscripción (en parte, borrosa): *(In honorem) Dni. N. I(esu) Christi et Scti. (Michaeli)s Arcangeli (offert) Viventius.*

La campana de Canino es de modestas proporciones, y tales debían de ser todas las de su tiempo. Cuando en el siglo XI el rey Roberto quiso regalar a la catedral de Órleáns una grandiosa campana, ésta no superaba los doce quintales. Posteriormente, con el perfeccionamiento del arte de la fundición, al cual estaban dedicados los monjes y muchas veces compañías de fundidores laicos ambulantes con su oficina, se fabricaron campanas mucho más grandes, como la *Maria gloriosa*, del 1497, en la catedral de Erfurt, de trece toneladas de peso. Muchas campanas modernas en Milán (catedral), Roma (San Pedro), Colonia (catedral), París (Montmartre) y Londres (San Pablo) tienen dimensiones y peso muy superiores.

Desde el principio fue costumbre grabar sobre las campanas inscripciones, o dedicatorias, como la de Canino, o deprecatorias, como ésta, muy en uso en la Edad Media:

Protege prece pía quos convoco, sancta María; o bien indicadoras de los oficios a los cuales sirve la campana: Vox mea, vox vitae; voco vos ad sacra, venite. Laudo Deum verum, plebem voco, conGrego clerum, defunctos ploro, nimum fugo, festa decoro.

A las inscripciones se añadieron también adornos e improntas figuradas, especialmente emblemas e imágenes de santos, que a veces forman exquisitas decoraciones, como en la gran campana del Museo de San Marcos, de Florencia, con adornos de cabezas de ángeles.

Las campanas, además del normal encargo de señalar la hora de los servicios religiosos, tuvieron también otros oficios parecidos, todavía vivos en las iglesias, como el de advertir la agonía y la muerte de un fiel, para que se rezase por su alma, costumbre de proveniencia monástica; de conjurar los temporales, o, mejor, los espíritus malignos, que, según la creencia medieval, serían los que los suscitaban; de anunciar la tarde anterior el ayuno del día sucesivo; de señalar la hora del cubrefuego; de imprimir una nota de alegría en las circunstancias solemnes de la iglesia y aun otros de carácter civil (reloj), pero siempre de interés colectivo.

Casa de las campanas es el campanario. El campanario entendido como construcción elevada para difundir lejos el sonido de la campana y llevar a todos los fieles la invitación de la iglesia es creación esencialmente cristiana y no anterior al siglo VIII. Se derivó probablemente de las antiguas torres escalonadas, erigidas desde el siglo V sobre las fachadas de las iglesias o a sus lados como órganos de defensa y al mismo tiempo aptos, mediante pequeñas escaleras circulares, para hacer accesibles las partes más altas del edificio.

Los más antiguos aparecen en Roma; uno, junto a la basílica del Laterano, erigido por el papa Zacarías (+ 742); el otro, en San Pedro, construido por Esteban II (+ 757), ambos derribados en el 1610. Ginulfo, abad de Montecasino, erigió en el 797 uno grandioso, sostenido por ocho grandes columnas. Los campanarios de Rávena (San Apolinar el Nuevo, San Apolinar in Classe, Santa María la Mayor y San Juan Evangelista), hasta ahora creídos como del siglo VI, son ahora reconocidos como pertenecientes al siglo IX, y todo lo más, al final del siglo VIII. El tipo de estas primeras torres en forma de campanarios de Rávena, todavía existentes, es muy simple y tosco; se adoptó un doble esquema planimétrico, circular o cuadrado. El primero fue en seguida abandonado, salvo raras excepciones; el segundo, en cambio, tuvo muchos seguidores y revistió, además, las formas estilísticas lombardas, románicas o góticas de la época en la cual

surgió. Raros se presentan los campanarios de base poligonal, si bien quedan entre nosotros ejemplos graciosos como San Donato, en Genova (s.XII); San Gotardo, en Milán; la Badia, en Florencia, y San Andrés, en Orvieto.

Generalmente, en Italia el campanario se levantó aislado, distinto del cuerpo de la iglesia. Hasta el 1500 prevaleció el tipo lombardorománico, así constituido: planta cuadrada, muro de ladrillo o piedra labrada, pilastras angulares un poco salientes, divisiones horizontales de los diversos planos, constituidas por una serie de arquitos con centro plano; ventanas en número progresivo de abajo arriba, techo bajo a cuatro vertientes; o también, a partir del siglo XI, agujas piramidales de ladrillo. Este tipo, con ligeras variantes regionales, más decorativas que constructivas, se conservó tenazmente aun en los siglos XIII y XV, cuando el arte gótico en Europa hacía de los campanarios uno de los campos más buscados para sus virtuosismos arquitectónicos.

Fuera de Italia, los campanarios de las iglesias románicas en los siglos XI y XII recibieron formas diversas, con marcado carácter monumental. Generalmente fueron dispuestos o a los dos lados de la fachada o en la extremidad del coro o del transepto; a veces se añade también un tercero sobre el cruce del transepto con la nave, desarrollado del tiburio.

En el período ojival, los campanarios conservan la tradicional planta cuadrada, pero los varios planos se restringen a medida que van ascendiendo hasta la base de la aguja terminal o flecha, que asume forma octogonal muy atrevida, rodeada generalmente por cuatro pináculos. Junto a estos campanarios de tipo ordinario, construidos con simplicidad de líneas, con sobriedad de ornamentación, pero también de un singular efecto monumental, hay que señalar aquellos de mayor importancia erigidos sobre la fachada de las catedrales, donde la fantasía de los arquitectos y de los artistas góticos ha transformado la piedra como una blonda y la ha plegado como si fuese metal para expresar el más complicado y además el más delicado himno humano hacia el cielo. Citamos por ejemplo los campanarios de Chartres, de Rúan, de Reims, de Amiens, de Friburgo, de Ulm, de Colonia, de Salisbury, de Norwich, de Burgos, de Toledo, etcétera, algunos de los cuales alcanzan proporciones y alturas fantásticas.

Después del 500, la técnica de los campanarios no adquiere nada de substancial. Al admirable organismo de las aéreas membraturas góticas se substituye el románico predominio del lleno sobre el vacío, y, manteniendo la división del fuste en troncos, las *lesene* son el motivo predominante de las paredes. Estas se presentan simples y acopladas y se sobreponen según los órdenes clásicos de la arquitectura. Es un tipo exacto de éstos el campanario de San Biagio, en Montepulciano (s.XVI). El arte barroco aplicó sus métodos también a los campanarios; curvó las líneas, cortó los frontales y superpuso los miembros para dar el máximo movimiento al grupo arquitectónico y un sentido de mayor ligereza. Pueden ser ejemplos los campanarios de Superga.

El campanario, como las campanas, **fue siempre considerado como una cosa sagrada**. Se ponían en sus **fundamentos reliquias**, como hizo en el 1017 el abad Didiero de Montecasino, y se consagraba con una fórmula especial de bendición.

En su parte superior, frecuentemente sobre la cruz terminal, el Medievo usó colocar la figura de un gallo, por un evidente significado simbólico; es decir, el de expresar la vigilancia y el coraje, recordar su canto matutino, que en la hora de la **resurrección de Cristo anuncia el fin de las tinieblas y el retorno de la luz**.

6. El Altar Cristiano.

La misa es el centro del culto de la Iglesia, y el altar, el eje alrededor del cual gira toda su liturgia. Por eso, la Iglesia tributa al altar honores soberanos, como a símbolo de Cristo e imagen de aquel altar celeste en que, según las visiones del Apocalipsis, Jesucristo perpetuamente sigue ejerciendo por nosotros las funciones de su eterno sacerdocio.

La historia del altar cristiano comprende varias fases, que trataremos en los párrafos siguientes.

1. El altar primitivo.
2. El altar fijo, de piedra, asociado a las reliquias de los mártires.
3. El altar con retablo.
4. El altartabernáculo.

El Altar Primitivo.

Cuando, en la edad apostólica y postapostólica, el rito agápico no había hecho aún la separación entre la mesa del banquete y la del sacrificio, el altar quizás no era un objeto litúrgico; servía para tal fin una de las mesas en forma de ese griega en torno a las cuales los fieles habían comido fraternalmente, y, más en concreto, aquella sobre la cual el obispo con los presbíteros había consagrado el pan santo. He ahí por qué no existió en este primer período un *altar propiamente dicho*, como solían concebirlo los paganos, que acusaban efectivamente a los cristianos de ateísmo; pero muy pronto, al afirmarse más y más el misterio eucarístico, distinguiéndose del banquete agápico, el rito consecratorio vino a celebrarse sobre una mesa especial (*mensa, altare*), la *mensa dominica (frapera kuriou)*, como la llama San Pablo, constituida probablemente por una de aquellas mesas trípodes (*fribadion*) que contenía el mobiliario de toda casa patricia. Los diáconos, que cuidaban de ella, la colocaban, en el momento oportuno, en el lugar designado y disponían sobre ella el pan y el vino que había de consagrarse el celebrante. Así describen los *Acta Thomae* (final del s. II) la preparación del rito eucarístico: *Imperavit autem apostolus diácono suo ut "mensam iuxta poneréis; apposuerunt autem subsellium, quod ibi invenerant, et, strato linteo, imposuit panem benedictionis...*

También San Cipriano, hablando de una reunión eucarística, alude a algo semejante: *Considentibus Dei sacer dotibus, et "altare pósito."* La representación más antigua de un altar trípode cristiano se halla en la llamada capilla de los Sacramentos, en el cementerio de Calixto, y data de Cementerio de San Calixto. Rito de la consagración principios del siglo III. Junto a la figura simbólica del banquete eucarístico, un personaje vestido de capa permanece en pie delante de una mesa de tres pies, sobre la cual han sido colocados un pan y un pez, mientras extiende sobre estos elementos la mano derecha en ademán de consagrarlos.

Esta movilidad del altar respondía al concepto que de él tenía el cristianismo, muy distinto del de los paganos. Para éstos, lo que contaba era el soporte material del sacrificio (el βωμός, como lo llamaban); para los cristianos, más importancia que el objeto material tenía la acción mística, el sacrificio de Cristo, que allí se realizaba. Con todo, el fin eminentemente sagrado a que servía debió muy pronto asegurar a la mesa eucarística una atención especial, y fue causa de que se la considerara como "objeto litúrgico"; más aún, como *res sacra*, porque, como observaba Orígenes, **estaba consagrada por la sangre de Cristo.**

El altarmesa de los tres primeros siglos traía, pues, su origen de la mesa agápicoeucarística, y,

consiguientemente, era de madera, de forma circular o cuadrada, y de amplitud suficiente para poder contener los elementos eucarísticos y algunas veces otras ofrendas que, según atestigua la *Traditio*, se colocaban sobre ella para ser bendecidas. En África eran de madera todavía los altares que en el siglo IV los donatistas, en su fobia anticitólica, devastaban, utilizando la madera para calentar el agua que echaban en los calices. San Agustín cuenta las violencias por ellos perpetradas contra Maximiano, obispo de Bagai, golpeado con los travesanos del altar junto al que se había refugiado.” San Atanasio refiere también que, cuando los arríanos invadieron su iglesia de Alejandría para poner como obispo a un tal Jorge, hicieron saltar el trono episcopal y la mesa de madera del altar, pegándole a éste fuego. Los altares de madera duraron largo tiempo en la Iglesia; tanto, que en la época de los carolingios fue necesaria una orden especial que los prohibiera; este material, que presentaba no pocos inconvenientes, al comenzar el siglo IV fue poco a poco substituyéndose por la piedra. Sin embargo, la primera disposición prohibitoria del altar de madera se encuentra en el concilio de Epaón, del año 517 (en.26), en la Borgoña, Por esta época y también en Oriente, los altares de madera que quedaban fueron abandonados prácticamente.

En la basílica lateranense se conservan restos de un altar de madera sobre el cual dícese que celebró San Pedro. Lo describen *ad modum arcae*, esto es, excavado en su parte superior, como generalmente eran los altares antiguos y las mismas aras paganas. También en Santa Pudenciana se cree poseer los restos de un altar de madera análogo. Sin embargo, la autenticidad de estos altares, a juicio del P. Braun, es, por lo menos, bastante dudosa.

Es opinión común entre los escritores que durante el período de las persecuciones se celebró frecuentemente la misa en los cementerios cristianos, usando como mesa de altar la lápida o piedras que cubren los sarcófagos de los mártires, sobre todo aquellos cuya tumba se había construido en una bóveda o arcosolio. El P. Braun cree que semejante opinión carece de fundamento serio, porque no se funda en prueba alguna escrita o monumental. El *Liber frontificalis* cita, sí, un decreto del papa Félix (269-274): *Hic constituit sufira memorias martyrum missas celebran*; pero este decreto es tenido por todos como apócrifo. De todos modos, si la eucaristía, en casos extraordinarios, se celebró allí, como, por ejemplo, con ocasión de la deposición de algún cadáver, se colocó delante del sepulcro del mártir la mesa de madera que hacía de altar. Los altares hoy existentes en los antiguos cementerios cristianos son todos posteriores al siglo IV.

El Altar Fijo, de Piedra, Asociado a las Reliquias de los Mártires.

Con la paz de Constantino, el altar entra en una nueva fase. Esta presenta tres características importantes:

- a) Abandona la madera y se construye preferentemente con materiales sólidos (piedra, mármol, metales preciosos).
- b) Se fija de manera estable en el suelo.
- c) Se asocia, por lo regular, a las reliquias de los mártires.

Esta evolución del altar se verifica contemporáneamente y, casi podríamos decir, de improviso en la primera mitad del siglo IV tanto en Oriente como en Occidente. Los Padres y escritores de la época nos dan el testimonio explícito; el *Liber frontificalis* aduce también un pseudo-decreto análogo del papa San Silvestre (314-335), pero este dato no parece atendible.

¿Cómo se llegó al altar fijo, de piedra, y a asociarlo a las reliquias de los mártires? El problema no se ha resuelto todavía claramente. Podemos, sin embargo, señalar algunas

inducciones:

a) La movilidad primitiva del altar de madera se mantuvo como norma ^{17a} en los siglos de las persecuciones para evitar posibles profanaciones de una cosa tan santa como era la mesa del sacrificio; pero, una vez que la Iglesia tuvo plena libertad de culto, era natural que cesara aquella cautela.

b) En el desarrollo de la arquitectura basilical, que en esta época recibió en todas partes extraordinario impulso, el altar de piedra respondía mucho mejor a las nuevas exigencias constructivas y decorativas del templo. También el ejemplo de los altares paganos, de forma y materia similares, pudo haber sugerido, no digo la imitación, pero acaso la tendencia hacia el tipo del altar pétreo; en realidad, se dio con frecuencia el caso de transformar en altar cristiano las aras paganas: *Commutantur in ecclesias delubra*, “*i'n altaria vertuntur aerae*,” decía más tarde San Pedro Crisólalo (452).

c) El concepto primitivo de que Cristo es el altar místico de su sacrificio y, como él mismo dijera, la piedra angular sobre la cual debe edificarse el templo espiritual de los fieles, debió de influir en la preferencia por el **altar de piedra para que éste se mostrase en realidad símbolo vivo de Cristo**.

Por lo que hace a la práctica de asociar el altar con la tumba del mártir, pudieron haber contribuido a ello factores históricos y, acaso más todavía, elementos simbólicos. Citaremos aleamos:

1) El desarrollo creciente del culto litúrgico a los mártires, culto que en Rorna comienza a afirmarse en la segunda mitad del siglo III y se expresa concretamente en las primeras listas oficiales de la Iglesia, al comienzo del siglo siguiente (calendario filocaliano).

2) *La unión mística de los mártires con Cristo*. Si el altar representa a Cristo, Cristo no puede estar completo sin sus miembros. Los mártires son ciertamente miembros de El, miembros gloriosos del Cristo glorioso, los cuales *laverunt stolas suas in sanguine Agni*, y, por tanto, tienen su puesto *sub altare Dei*. Esta frase del Apocalipsis fue escrita evidentemente en un sentido simbólico, pero fue traducida a la realidad el día en que las reliquias de los mártires pudieron descansar bajo el altar. San Ambrosio comenta así las palabras de San Juan: *Succedant victimae triumphales in loco ubi Christus hostia est. Sed Ule super altare, qui pro omnibus passus est; isti sub altan, qui illius redempti sunt passzone*.

3) La idea de asociar al sacrificio de Cristo el sacrificio de los mártires, que, en cierto modo, completa el valor de aquél, según las palabras de San Pablo: Me siento feliz de sufrir por vosotros y completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo (místico), que es la Iglesia. Precisamente porque los sufrimientos de los miembros de la Iglesia deben, en cierto sentido, completar el sacrificio de Cristo, las sepulturas gloriosas de sus mártires fueron consideradas como el complemento y el soporte más a propósito de la mesa sacrificial.

4) *El deseo*, tan arraigado en el sentimiento religioso de aquella época, *de permanecer en comunión con los difuntos* mediante un banquete sagrado preparado sobre su misma tumba. Por analogía, se quiso colocar **la reliquia del mártir allí donde la comunidad celebrase el místico festín de la eucaristía**. De esta manera, a través del sacrificio y de la manducación del cuerpo de Cristo, renovaban perennemente los cristianos el vínculo de unión con el difunto.

En el siglo IV, el altar de piedra, asociado a las reliquias de los mártires, se presenta bajo tres formas principales:

a) En el tipo tradicional de mesa, es decir, formado por una mesa de piedra casi cuadrada, ligeramente excavada y modelada en la superficie superior y sostenida por una columna central o

por cuatro columnitas en los ángulos. En algún ejemplar puede apreciarse alguna ligera decoración simbólica (palomas, corderos, monograma de Cristo) en la parte anterior de la mesa o en las columnas. Las reliquias, si las había, se introducían en el espesor de la mesa o en los pies de la columna que la sostenían. A este tipo pertenecen los antiquísimos altares de Crusspl (s.VI), de Grado (s.VII), de Baccano, cerca del lago Bracciano (s.VI); de Auriol (s.V) y pocos más.

b) En forma de cubo vacío, dentro del cual se colocan las reliquias; en la parte anterior, una verja de hierro o una transenna de mármol (*fenestella confessionis*) permiten ver la urna, y a través de ella puede llegarse directamente hasta las reliquias para colocar sobre ellas pañuelitos (*brandea*) u otras cosas. El altar de la basílica de San Alejandro, en Roma (s.V), es el ejemplo más antiguo de esta segunda forma; otro bastante interesante (s.VI) es el de San Apolinar in Classe, de Rávena.

c) En forma de cubo, pero macizo, levantado sobre el sepulcro del mártir (*confessio*) cuando éste yace por debajo del nivel del suelo. Para llegar a las reliquias se desciende por una rampa bajo el pavimento y por una puerta (*ianua confessionis*) se entra en la celda (*celia*) sepulcral del mártir. Con frecuencia, pequeños orificios (*cataractae*) establecían comunicación directa entre el altar y la *cella*. A este tipo pertenece el altar erigido sobre la tumba de San Pedro.

La nueva forma del altar-tumba no se impuso en la Iglesia sin dificultad. Conocemos, en efecto, las protestas de Fausto de Milevi, uno de los corifeos del maniqueísmo, y las de Vigilando, sacerdote de Barcelona. Contra los errores de Fausto escribió San Agustín, dando, entre otras cosas, la explicación teológica y didáctica de la nueva práctica admitida por la Iglesia: *Populus christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur: ita tamen ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum, in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi, Petre, aut Paule, aut Cipriane? Sed quod offertur, Deo offertur qui martyres coronavit, apud memorias eorum quos coronavit; ut ex ipsorum loorum admonitione maior affectus exurgat ad acuendam caritatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adarvante possumus.*

A las objeciones de Vigilando respondió San Jerónimo reivindicando la legitimidad del culto a los mártires y del honor que a ellos se daba en el altar.

La costumbre de asociar al altar la memoria de los mártires, que encontró unánime simpatía en el mundo cristiano, juntamente con la erección de múltiples iglesias, condujo a la búsqueda febril de reliquias para la dedicación de los nuevos altares cuando, como sucedía más frecuentemente, la iglesia no se construía junto al sepulcro de un mártir. A este respecto conviene observar que la disciplina de la Iglesia de Roma era distinta de la de Oriente.

Roma hasta el siglo VII, a pesar de las insistentes y autorizadas peticiones, no consintió jamás en trasladar los cuerpos de los mártires de sus sepulcros, ni tampoco en separar de ellos una parte; la tumba de los mártires era inviolable. Sin embargo, en lugar de enviar verdaderas reliquias, lo que hacía era mandar como regalo reliquias equivalentes, esto es, pañuelitos (*brandea, falliöla*) que habían tocado el sepulcro del mártir, o trocitos de tela empapados en su sangre, o lamparillas de aceite encendidas ante su tumba. **Por el contrario, en Oriente y en Italia septentrional, que seguía la disciplina oriental**, el traslado de los cuerpos de los mártires y su fraccionamiento se hicieron pronto comunes. Son conocidísimos los trasladados hechos por San Ambrosio de los santos mártires Gervasio y Protasio a la basílica por él construida, de los Santos Vital y Agrícola desde Bolonia al altar de la basílica de Florencia, de los Santos Nazario y Celso a la basílica de los Apóstoles. San Gaudencio, amigo suyo y obispo de Brescia, recosió en

sus viaes un verdadero tesoro de reliquias para su basílica, a la que quiso llamar pomposamente *concilium sanctorum*. Originariamente, la lista de las reliquias, algunas veces numerosas, que se colocaban en el altar venía escrita sobre el altar mismo; más tarde, esa misma lista, escrita en pergamino (*pittacium*), se encerró en la *capsella* que las contenía, como todavía es uso recomendado por el *Pontifical*. Se conservan varias *capsella* metálicas antiquísimas, como la de San Nazario, plateada, en Milán, del 382; se colocaban en un hueco a propósito, hecho en la base del altar o bien excavado en el espesor de la mesa, según la costumbre generalizada después. Las reliquias no eran solamente de mártires, sino también de confesores, de vírgenes o relacionadas con la Virgen o con Nuestro Señor. Conviene, sin embargo, observar que, por más que la costumbre de colocar reliquias en los altares se extendiera muchísimo, no siempre podía llevarse a la práctica por falta de reliquias. Por eso se buscaban substitutivos. Véase por qué en el siglo IX surge una curiosa usanza, subrayada por vez primera en un canon del concilio de Celchyth (816), en Inglaterra, el cual sugiere colocar como reliquia sobreeminente la santísima eucaristía: *Et si alias reliquias intimare non potest, tamen hoc máxime proficere potest, quia Corpus et Sanguis est D. N. I. C* En esta época, sin embargo, vemos ya que la santísima eucaristía (fres hostias) se colocaba igualmente aun cuando no faltasen las reliquias. Los tres granos de incienso que hoy se usan en el rito de la dedicación consta que estaban va en uso en aquel tiempo y que guardaban relación con las tres hostias consagradas sepultadas en el altar. El uso se extendió a todo el Occidente, incluso a Italia; los libros litúrgicos de la época contienen las correspondientes rúbricas. La antigua disciplina de la Iglesia latina que asociaba a los mártires con el altar está todavía en visor. Para emesar un altar pueda consagrarse lícitamente debe Doseer en la mesa un sepulcro, esto es, una pequeña hendidura con las reliquias de los santos, de las cuales dos por lo menos tienen que ser de mártires.

Las dimensiones del altar durante este segundo período de su historia (s.IV-IX) fueron constantemente modestas. La mesa tiene preferentemente forma cuadrada o un poco rectangular; los lados no pasan del metro de largura y de altura. El altar se coloca en el ábside, delante de la catedra, o bien entre las dos pequeñas rampas que conducen del pavimento de la iglesia al plano realzado del presbiterio, o también en medio o al comienzo de la nave central, como en las antiguas basílicas de San Pedro y San Pablo. Carece todavía de las gradas de acceso que tendrá más tarde y se apoya directamente sobre el pavimento. Tampoco presenta un lado anterior y otro posterior, sino que es una simple mesa sostenida por cuatro pies. Según la orientación habitual de las iglesias, el obispo celebraba desde la catedra vuelto de cara al pueblo, esto es, hacia el occidente, mientras que el pueblo asistía mirando al oriente, de cara al obispo oficiante.

Sólo que hacia los siglos VI-VII (es difícil determinar exactamente la época), acaso por influencias de Bizancio, donde la orientación para orar se cuidaba más que en ninguna otra parte, pretendióse, en cuanto la posición del altar lo permitiera, imponer al oficiante que celebrase mirando al oriente. Por eso tuvo necesariamente que volver las espaldas a los fieles. Fue éste un cambio litúrgico de gran trascendencia para el Occidente, y que llegó a Roma a través de la liturgia galicana, como lo atestigua el 1 *Ordo* en su doble versión. En la más antigua se dice sencillamente que el pontífice *stat versus ad orientem*; en la posterior, la rúbrica es más detallada: *Quando vero finierint* (el “*Kyrien*”), *Pontifex, dirigens se contra populum, incipit “Gloria in excelsis Deo.” Et statim “regirat se ad oriénteme, usque dum finiatur. Post hoc, “dirigens se iierum ad jzopulum. dicens, “Fax vobis” et “regirans se ad orientem” dicit “Oremus”; et sequitur “Oratio.”* La nueva postura del sacerdote en el altar no se practicó ciertamente en seguida en todas partes, ni siquiera en Roma; pero poco a poco se fue generalizando, y, sin duda, fue el primer paso que había de conducir a la costumbre tan poco

natural de celebrar de espaldas al pueblo, separándolo prácticamente de la participación en la acción litúrgica. Práctica que contribuyó no poco a la recitación en voz baja de la oración eucarística.

En la práctica primitiva, y según estaba orientada la iglesia, el lado derecho del altar y del celebrante daban al mediodía, siendo el puesto de honor, reservado para el canto del evangelio, y la parte donde se colocaban los hombres en el *senatorium*; el lado izquierdo, en cambio, daba al norte, y en él se leía la epístola y se colocaban las mujeres en el matroneo. Invertida la posición del celebrante y del altar, pudo haberse cambiado también la derecha y la izquierda de este último; pero esto no se llevó a efecto, mejor dicho, no se aceptó, y así quedó la derecha reservada a la epístola, la izquierda al evangelio.

Es oportuno recordar, además, el alto concepto que tenían los antiguos cristianos de la *dignidad excelsa del altar*. El motivo de tan profunda veneración era el sacrificio de Cristo que sobre aquél se celebraba. *Quid est enim altare, nisi sedes corporis et sanguinis Christi?* escribía Optado de Mileto. Más claramente se expresa el Crisóstomo: “El misterio de este altar de piedra es estupendo. Por su naturaleza, la piedra es solamente piedra, pero se convierte en algo sagrado y santo por la presencia del cuerpo de Cristo. Inefable misterio, sin duda, que un altar de piedra se transforme, en cierto modo, en el cuerpo de Cristo.” En Alejandría, en el siglo IV se rendía homenaje a la santidad del altar, pero asociando a él la obra misteriosa del Espíritu Santo, que descendía para efectuar la transubstanciación. Como ya dijimos, la epiclesis se consideraba en Oriente como el punto culminante de la acción eucarística.

Consiguientemente, el altar es *una mesa santa, sin mancha, que no puede tocarla cualquiera, sino los sacerdotes y con circunspección religiosa*. Por eso, según la antigua disciplina, nada podía colocarse sobre el altar que no sirviese directamente para el sacrificio. El célebre mosaico de San Vital, de Rávena (s.VI), no muestra efectivamente sobre el altar más que los elementos eucarísticos. Y cuando el emperador Constancio (337-350) propuso restablecer la paz religiosa entre católicos y donatistas en África mandando allá en misión a Pablo y Macario, corrió un día la voz de que la paz se sellaría en la misa y **que el busto del emperador, conforme a la usanza pagana del tiempo, sería colocado sobre la mesa del altar**. La noticia produjo consternación en los cristianos, que consideraron aquello como un **sacrilegio**. En realidad **no** se llevó a efecto.

Conforme a tales criterios, ante el altar se realizaban algunos de los actos más solemnes de la vida: se daba libertad a los esclavos de la gleba, se hacía el ofrecimiento de los niños para consagrarlos al estado monástico, se refrendaba el juramento tocando la mesa del altar, se deponían sobre él ciertas importantes misivas, así como el texto de las gracias más ardientemente deseadas, las ventas, las donaciones, las actas públicas; en una palabra, los documentos más trascendentales. También hoy la Iglesia manifiesta los mismos sentimientos de antaño hacia el altar, ordenando al celebrante que lo bese varias veces durante la misa y las vísperas y reservando a él solo, excluidos los ministros, la facultad de poner las manos sobre la mesa durante el santo sacrificio.

La ya aludida concepción del altar símbolo de Cristo, tan común en la Iglesia antigua, podía ser de un verismo mucho mayor por el hecho de que entonces había un solo altar en cada iglesia. Ya San Ignacio de Antioquía, hacía hincapié en esta unicidad del altar para deducir la unidad que debe reinar entre los fieles: *Studeatis igitur una eucharistia uti; una enim est caro D. N. I. C. et unus calix in unitaten sanguinis ipsius, unum altare, sicut unus episcopus*. Más tarde, San Cipriano, en el mismo sentido material y moral, escribía: *Deus unus est et Christus unus et una*

Ecclesia et Cathedra una super petram Domini voce fitndatam. Aliud altare constituí aut sacerdotium, non potest. De las cuales palabras se hace eco San Jerónimo cuando dice: *Unum altare habet Ecclesia, sed altaria haereticorum plurima: tot habent altaria quot schismata.* Si algunos Padres del siglo IV (San Ambrosio y San Paulino) hablan de *altaria* (pl.), no quieren referirse a una efectiva pluralidad de altares, sino que usan el término en plural conforme al uso clásico. Los siete altares que, según el *Liber pontificalis*, hizo erigir Constantino en la basílica lateranense no servían para la celebración de la misa, sino para poner sobre ellos las ofrendas de los fieles.

La norma del altar único, y, consiguientemente, de la mesa única, que todavía conservan la Iglesia griega y los ritos orientales, comenzó a ser infringida en Occidente en tiempo del papa Símaco (+ 514) o quizá antes. A ello contribuyó la difusión del cristianismo en las poblaciones rurales, el creciente número de sacerdotes que celebraban incluso varias veces al día, el culto a las reliquias de los mártires, y más tarde, de los confesores, a los que se dedicaban altares; el multiplicarse las misas privadas, especialmente las de difuntos, celebradas antes en los cementerios y ahora en las iglesias, donde se enterraban los difuntos, y, en fin, ciertas limitaciones impuestas al uso del altar, restos de la antigua disciplina unitaria. A partir del siglo VI, tenemos testimonios positivos acerca de la presencia de varios y hasta de muchos altares en una misma iglesia. A través de una carta de Gregorio Magno al obispo de Saintes, en las Galias, a la que acompañaba ciertas reliquias para su iglesia, sabemos que ésta tenía tres altares, cuatro de los cuales no podían consagrarse por falta de reliquias. En el siglo IX, la iglesia de San Galo, en Suiza, es proyectada de modo que pueda contener diecisiete altares. Sin embargo, debía de haber abusos en esta materia, porque un capitular carolingio del año 805 prescribe que no se construyan mas altares de los necesarios, *ut non superfina sint in ecclesiis.*

El Altar Portátil.

Las exigencias prácticas de la vida misionera debieron de sugerir la idea de pequeñas mesas de altar, portables, sobre las cuales pudiera celebrarse la misa durante los viajes (*altaria portatilta, gestatoria, itineraria*). En efecto, la primera noticia segura de tales altares la encontramos en una carta del año 511 dirigida a dos sacerdotes ingleses que iban a misionar a Bretaña. El ejemplar más antiguo parece debe considerarse la mesa de encina hallada en el sepulcro de San Cuthberto, en Durban (Irlanda). La mesa está revestida de una lámina de plata con dibujos e inscripciones fragmentarias repujadas. Dícese que un altar semejante fue hallado sobre el pecho de San Acca, obispo de Hexham (740); y el Venerable Beda cuenta de los dos ingleses misioneros entre los sajones que en el 692 llevaron consigo los vasos sagrados y una *tabulum altaris vice dedicatum*.

Los altares portátiles llegados hasta nosotros pertenecen todos al período románico. Generalmente, tienen la forma de un paralelogramo rectangular, y se componen de una losa de mármol o piedra, encuadrada dentro de un marco ancho y grueso de madera, a su vez guarnecido por un amplio borde de plata, que deja ver solamente la parte anterior de la piedra. Esta, que constituía el altar propiamente dicho, era de pórfido o de ónix, de cristal de roca o también de pizarra. Las reliquias se introducían entre la piedra y el armazón.

Los altares portátiles tenían necesariamente dimensiones reducidas, apenas suficientes para contener la materia del sacrificio. Algunos ejemplares lujosos presentan forma de arqueta, sostenida por cuatro pedúnculos. Tal es, por ejemplo, el precioso altar de Stavelot, que se conserva en Bruselas (s.XIII), y el no menos precioso de la catedral de Módena (s.XI).

Los altares portátiles, que más tarde cayeron en desuso, en el siglo XIV, fueron

substituidos por las actuales aras o arae *portátiles* (C1C, en. 1197), que se adaptan a las mesas de los altares no consagrados, y sobre las cuales, incluso fuera de una iglesia, pueden celebrar la santa misa los que tienen privilegio.

La Decoración del Altar.

A la decoración del altar concurren, según la tradición litúrgica de la Iglesia, tres elementos:

- a) El frontal.
- b) El baldaquín.
- c) Las cancelas.

El frontal.

Podemos suponer con fundamento que, dada la veneración en que era tenido el altar en la Iglesia antigua, se actuó muy luego la idea de rodearlo de una cierta elegancia y riqueza. El *Liber pontificalis* habla de altares de oro y de plata erigidos en las primitivas basílicas romanas por la solemnidad de Constantino; se sobrentiende que debían de ser altares recubiertos con láminas de oro y plata trabajadas a cincel. Ciertamente, no todas las iglesias podrían tener altares tan pomposamente ricos. Empero, debía de ser bastante general la costumbre de envolverlos con telas preciosas. Ya a principios del siglo VI vemos adornado con ricos paños purpúreos, simbolizando la realeza de Cristo, el altar reproducido en el famoso mosaico de San Vital, de Rávena (c.150). En el siglo siguiente, tenemos noticia de un *coopertorium* orlado con rico galón de oro, regalo del papa Benedicto II (+ 685), para el altar de las basílicas de San Valentín y de Santa María ad Martyres, de Roma. En el siglo VII, los ejemplos se multiplican; se enriquece el altar con esculturas de mármol, esculpidas según el estilo rudimentario de la época, como vemos en la iglesia de San Martín, en Cividale del Friuli⁷ (Udine, Italia); también se envuelven en lienzos pintados o recamados, como el que recuerda el *Liber pontificalis*, donado por León IV (+ 855) a la basílica de San Lorenzo: *vestern de sérico mundo cum aquilis, habens tabulas ex auro textas III ex utraque parte, habentes martynum praedicti martyris depictum et imago praedicti praesulis*. Una miniatura del bendicional de Ethelwold (s.X) muestra un altar elegantemente adornado con un rico paño de terciopelo.

Más espléndidos aún debían de ser los frontales de metal, de los que se comienza a hablar por la misma época. *Faciem altaris vestivit argento*, se dice en el *Liber pontificalis* de Gregorio III (+ 741). Un ejemplar insigne se conserva en el llamado *Altar de oro*, de San Ambrosio; es un frontal en cuatro trozos, destinado a revestir completamente el altar de la basílica homónima de Milán. “Resplandeciente por sus piedras preciosas y esmaltes, sus cuatro lados son cuatro placas de oro y plata trabajadas a cincel. En su parte anterior, perfectamente eurítmica, el Redentor está en el trono entre los apóstoles y los símbolos de los evangelistas, y alrededor hay recuadros con episodios evangélicos; en los lados, ángeles y santos adornan la cruz, que brilla en sus esmaltes, piedras preciosas y perlas; en la parte de atrás está representada, en varios paneles, la vida de San Ambrosio, el cual aparece en medio imponiendo una corona al arzobispo Angilberto II (824-859) y al autor del altar: Wolvinius Magister Phaber.” Fuera de éste, no existen más ejemplares de frontales de metal anteriores al año 1000.

Hasta esta época, el revestimiento de que hablan los textos antiguos cubría el altar en todas sus partes o por lo menos en sus dos caras principales; era como un verdadero “*vestido sagrado*” del altar. A partir del siglo XI, al difundirse los retablos y acercarse el altar hacia la pared de la

iglesia, se comenzó a no revestir todo el altar; fue suficiente cubrir la parte anterior solamente; de ahí los nombres de *ante altare*, *frontale*, *antependium*, que corren en los inventarios medievales para designar lo que llamamos frontal, y en otras partes, como en Italia, se indica con palabras derivadas de *palliare* = cubrir.

El baldaquín.

Llámase baldaquín (en latín, *ciborium*, y en textos posteriores, *tegurium*, *tiburium*) el pabellón de planta cuadrangular que hallamos alzado sobre el altar ya en las antiguas basílicas del tiempo de Constantino. Entonces no debía de ser una novedad, porque construcciones semejantes se veían sobre las sepulturas; resulta también que las hierogamias rituales de ciertos cultos paganos, mistericos, se celebraban bajo una especie de dosel. Esto, sin embargo, no autoriza a suponer que la usanza pagana influyera en el origen del baldaquín cristiano.

Podría preguntarse, pues, cuál fue el motivo que sugirió a los primeros arquitectos sagrados la idea del baldaquín. Pueden darse diversas respuestas:

1) El baldaquín respondía a una exigencia elemental de limpieza con respecto al altar, que estaba debajo; esto podríamos afirmarlo con mayor aplomo aún si fuese efectivamente cierto que el altar erigido en el espacio descubierto del peristilo o atrio de las iglesias domésticas tenía ya una cubierta que lo protegía del sol y de la intemperie; también pudo obedecer a una razón de ornamentación artística, en cuanto que el baldaquín servía para coordinar armoniosamente la exigua mole del altar antiguo con la imponente masa del ábside basilical.

2) No ha faltado quien haya supuesto que el baldaquín surgió por la necesidad de ocultar, mediante las cortinas que de él se colgaban, la celebración de los santos misterios a la masa del pueblo que en el siglo IV abrazó la fe sin estar lo suficientemente madura para comprenderlos. Pero la hipótesis falla, porque en Occidente los primeros vestigios ciertos de tales cortinas alrededor del altar datan de fines del siglo VII.

3) Otros han creído que el baldaquín se construyó con carácter de edículo o templete funerario sobre las reliquias del mártir allí depuestas. Pero no se explica entonces por qué el primer baldaquín de que tenemos noticia se levantara precisamente sobre el altar de la basílica lateranense, donde no había absolutamente ninguna reliquia de mártires. Debemos concluir, por tanto, que el baldaquín es una creación original cristiana para expresar arquitectónicamente la dignidad excelsa y la importancia litúrgica del altar.

El más antiguo y sumuoso baldaquín que recuerda la historia fue erigido por Constantino sobre el altar de la basílica de Letrán. Cuatro columnas de plata lo sostenían. En lo más alto del frontón estaba Cristo, sentado entre cuatro ángeles, mientras que las estatuas de los doce apóstoles estaban repartidas sobre el arquitrabe de los otros lados. Del techo del baldaquín pendía una grandiosa araña de oro en forma circular, que sostenía en su perímetro cincuenta lámparas. Es cierto que en el siglo IV se levantaron en otras iglesias baldaquines del tipo del de Letrán, por ejemplo, en la basílica de San Lorenzo, del cual nos queda una sumaria reproducción en una medalla de la época, así como también en otras iglesias fuera de Roma y de Italia.

De los primitivos baldaquines se conservan solamente fragmentos, como el de la primera basílica de San Clemente (columna y parte del arquitrabe), sobre el cual se lee el nombre del clonante: *Mercurius Presbyter*, que fue después el papa Juan II (+ 535). Sin la cubierta se conserva el baldaquín erigido en la iglesia de San Apolinar in Classe (Rávena), sobre el altar de San Eleuterio, construido en tiempo del arzobispo Valerio (807-812).

En el siglo IX el baldaquín participa del renacimiento artístico y litúrgico de la época carolingia primero y de la románica después. El arte ojival utilizó poco este medio decorativo del

altar, sobre todo por haberse introducido entre tanto otros elementos en la estructura del mismo. A la época carolingia pertenecen los baldaquines de San Ambrosio, de Milán, y de San Pedro, de Civate, ambos cubiertos a base de bóveda y con un frentón en forma de arco coronado por un tímpano. Del período románico quedan en Italia no pocos baldaquines de formas diferentes. Algunos tienen la cubierta completamente plana, como el de la basílica de San Marcos, de Venecia (s.XIII), cuyas columnas traen esculpidas escenas del Evangelio y de los apócrifos; otros tienen a cubierta en forma de cúpula o de pirámide, como el de San Clemente, de Casauria (s.XIII), otros terminan en octógono, sostenido por columnitas simples o superpuestas, de lo cual conservamos bonitos ejemplares, como el de San Nicolás de Barí (s.XII), en la catedral de Ferentino y el de San Jorge in Velabro, de Roma. Al estilo ojival pertenecen los baldaquines de las basílicas romanas de Santa Cecilia y San Pablo.

Es cierto que el baldaquín sirvió en algún tiempo para tender sobre él cortinas (*pannum, velum, tetravela*, en relación con los cuatro lados del altar) que debían de conferir mayor recogimiento y suntuosidad al altar. Sin embargo, **en Oriente** — tenemos testimonios claros a partir del siglo IV —, **las cortinas tenían por objeto principalmente encubrir a los ojos de los fieles la parte del oficio santo que corresponde al canon**; en la Iglesia latina, en cambio, esto no sucedió nunca, por lo menos en el período más antiguo, y ello se debe a que aquí había una mayor tendencia de acercamiento al altar. Una prueba es la medalla de Sucesa, que representa el primitivo baldaquín de la basílica de San Lorenzo, de Roma. Los testimonios que se aducen en contra no prueban suficientemente. Según el P. Braun, la primera noticia segura al respecto se remonta al final del siglo VII. En Italia, el uso de las cortinas no tuvo mucha difusión, salvo en Milán y en las Galias, donde la influencia oriental hizo que se adoptaran en todas partes y duraran mucho tiempo, en algunas iglesias hasta después del siglo XVI.

En el interior del baldaquín se solían colgar también lámparas y coronas votivas, como las del rey Recaredo, que se conservan hoy en Madrid; en la parte más alta se colocaban candelabros con cirios encendidos. Más tarde se puso también la cruz en el centro.

Las cancelas.

Eran una cerca baja que servía para separar el presbiterio de la nave central. Dividía el lugar reservado al clero del espacio propio de los fieles. La cancela proporcionaba además al altar una zona de respeto, a la que ningún profano tenía acceso, sobre todo durante la celebración de los sagrados misterios. Las descripciones más antiguas de iglesias aluden a este elemento, indispensable para el desenvolvimiento ordenado del servicio litúrgico. El historiador Eusebio, describiendo la basílica de Tiro, inaugurada en el 317, escribe: “En el centro de la iglesia se destacaba el altar de los santos mártires, que para hacerlo inaccesible a la masa del pueblo se había rodeado de una balaustrada de madera con enrejado, artísticamente trabajada en su parte superior”

En la Iglesia antigua eran rigurosísimas las normas que prohibían a los seglares, especialmente mujeres, el acceso al santuario. El concilio de Laodicea (s.IV) insiste sobre ello de manera especial. El concilio Trullano, alegando una antigua costumbre, hacía excepción solamente en favor de la persona del emperador. Este podía llevar la propia ofrenda hasta el altar penetrando en el presbiterio, pero debía salir inmediatamente. Al emperador Teodosio, que después de hacer la oblación se entretenía en el recinto del santuario, San Ambrosio mandó a decirle que saliera. **En este punto parece que en Oriente no era tan rígida la disciplina.** Algunas altas personalidades se arrogaban el privilegio imperial, razón por la cual San Gregorio

Nacianceno invitaba a los obispos a ser severos en la observancia de las leyes canónicas. En África, según se desprende de un sermón de San Agustín, los neófitos parecen que tenían el privilegio de permanecer dentro del presbiterio durante la semana de Pascua; pero, pasado el tiempo pascual, se incorporaban a las filas del común de los fieles con una cierta solemnidad: *quod hodierna die sollemniter geritur*. En las Galias, como se deduce de un canon del concilio de Tours (657), los seglares, hombres y mujeres, podían entrar en el presbiterio sólo para recibir la sagrada comunión. En cambio, en Roma, según el I Ordo (n.113), ésta se distribuía fuera de las verjas.

En Oriente, en general, las cancelas eran propiamente balaustradas de madera, con un enrejado entre uno y otro balaustre; en Italia, y sobre todo en Roma, eran más bien de mármol, en cuyo caso se llamaban *transennas*, perforadas conforme a diseños geométricos y sostenidas por balaustres de igual o mayor altura. Particularmente dignas de mención son las *transennas* bizantinas de San Vital (Rávena; s.VI), así como las que más tarde se esculpieron, en los siglos X-XII, en Aosta, Bobbio, Roma, Aquileya, San Marcos de Venecia, Torcello, etc., todas ellas dotadas de riquísima ornamentación simbólica.

De este tipo de balaustradas se derivó muy pronto (ya desde el siglo V) una forma más solemne, llamada pérgola (*pérgula, iconostasio*), que en algunas iglesias más importantes adquirió proporciones monumentales. En la basílica de San Pedro, la pérgola se componía de seis gruesas columnas retorcidas, adornadas con ramificaciones sutiles: tales columnas descansaban sobre pedestales intercalados en el enrejado y estaban unidas en su parte superior por un arquitrabe. En el centro, arriba, la figura del Salvador entre ángeles y apóstoles, y a lo largo de la cornisa, dieciocho cálices ornamentales de gran tamaño. Pérgolas semejantes las había en San Pablo, de Roma; en San Juan, de Rávena; en Santa Sofía, de Constantinopla, y en otras partes. De ellas se conservan algunos ejemplares, como el de Santa María in Cosmedin, de Roma (s.XI); otra en Alba Fucense (s.XII); otras en San Marcos, de Venecia, y en el Duomo de Torcello (s.VII).

En Italia, la pérgola servía para colocar en ella lámparas, coronas y cálices votivos y para sostener relicarios, candelabros y otros objetos decorativos; no obstante, nunca quitaba la visibilidad del altar a los fieles. En cambio, en **Oriente el iconostasio, a partir del siglo VII, se elevó a considerable altura, transformándose poco a poco en un muro opaco, de suerte que ocultaba casi enteramente al pueblo el sacrificio del altar.** Esta diferencia de disciplina provenía de la diversa concepción que griegos y latinos tuvieron del santo sacrificio desde el siglo V.

Conviene recordar que hacia fines del siglo XII en algunas regiones nórdicas (Francia, Alemania, Inglaterra) la pérgola recibió un desarrollo al estilo del iconostasio griego, transformándose en una pared alta, en gran parte opaca, que dividía el coro de la nave. Ordinariamente estaba provista de una sola puerta en el centro, con rejilla, a través de la cual podía verse el santuario. Tenía adosados dos altares, uno a cada lado de la puerta, y en la parte alta había una galería o corredor, desde donde se predicaba y se hacían las lecturas sagradas; de ahí el nombre de lectoría (al. *lettner*, fr. *jubé*). Más tarde se colocaron allí los cantores y el órgano.

Los Accesorios del Altar.

Principalmente son cuatro:

- a) Los manteles y corporales.

- b) La cruz.
- c) Los candeleros con las velas.
- d) Las flores, las sacras y el atril, como elementos secundarios.

Los manteles y los corporales.

Es una conjetura bastante probable que los altares primitivos estuvieran cubiertos con un mantel. Loa *Acta Thomae*, monumento gnóstico del fin del siglo II, aluden a ello explícitamente; es el testimonio más antiguo que poseemos a este propósito. Hacia el año 370, Optato de Mileto habla también del mantel como de cosa conocida: *Quis fidelium nescit in peragendis mysteriis ipsa ligua* (el altar de leño) *linteamine cooperiri? Inter ipsa sacramenta velamen potuit tangi, non lignum.* Es dudosa la autenticidad de un decreto atribuido por el *Liber pontificalis* al papa Silvestre I: *Hic constituit, ut sacrificium altaris, non in sericum neque in pannum tinctorum celebraretur, nisi tantum in linum terrenum procreatum.* El célebre altar del mosaico de Rávena (s.VI) aparece cubierto por un amplio mantel blanco, guarnecido de un fleco y adornado con un rosetón en el centro y con recuadros recamados en los lados. Primitivamente, pues, era uno solo el mantel que cubría el altar. Se extendía sobre él para la celebración eucarística, y, acabada ésta, se recogía. Lo sabemos por las rúbricas del triduo de la Semana Mayor. Los corporales, que en su primitiva amplitud eran extendidos por el diácono al comienzo de la sinaxis, son el substitutivo del primitivo mantel.

En el siglo VIII comienzan a multiplicarse los manteles (*pallae*), sin duda para evitar que el vino consagrado, caso de derramarse, se extendiera fuera del altar. Los cánones penitenciales de la época hablan ora de dos, ora de cuatro manteles, y así también los liturgistas de los siglos sucesivos. Por esta época fue cuando el mantel superior, que recibía inmediatamente el cuerpo de Cristo, comenzó a llamarse *palla corporalis*, o simplemente corporal o sábana, como atestigua Amalario: *Sindon, quam solemus corporale nominare.* Ese mantel, pues, cubría el altar entero: *tantae quantitatis esse debet* — dice el VI OR — *ut totam altaris superficiem capiat;* pero se trataba de altares mucho más reducidos que los actuales. El I OR describe así el acto de extender el mantelcorporal al ofertorio de la misa: *Diaconus ponat eum super altare a dextris, prefecto capite altero ad diaconum secundum, ut expandatur* (n.67).

El corporal era cuadrado o rectangular y se doblaba de forma que en su parte delantera contuviese la oblata, y la parte posterior pudiese replegarse y cubrir el cáliz *propíer custodiam immunditiae*, como dice San Anselmo de Cantorbery. Tal era el uso franco-italiano. La rúbrica de un sacramentario de Italia meridional del siglo XI dice: *diaconus* (hecha la oferta) *cooperiat calicem dimidia parte ipsius sindonis.* Los cartujos conservan todavía esta costumbre.

Por razón de su contacto inmediato con la eucaristía, el corporal fue muy apreciado en la Edad Media, más que las mismas reliquias de los santos; se le consideraba dotado de eficacia sobrehumana contra las enfermedades y, sobre todo, contra los incendios. Por esta razón se solía colocar el corporal como reliquia en la consagración de los altares; las *Consuetudines cluniacenses* mandaban tenerle permanentemente sobre el altar, *ut ad manum Possit esse contra periculum ignis*, y en muchas iglesias, después de la misa, el sacerdote tocaba con él en la cara a los fieles, como antídoto contra las enfermedades de los oídos. La práctica de la Iglesia desde el siglo V prohibió que el corporal fuese tocado por mano de mujer, aunque fuese consagrada a Dios, a menos que un sacerdote o un subdiácono lo hubiese antes purificado. Todavía hoy en el rito de la ordenación se exige al subdiácono este menester.

La Iglesia exigió siempre que los manteles del altar fuesen de lino puro. La mentalidad alegórica

del Medievo vio simbolizada en los lienzos del altar la humanidad de Cristo, y a nosotros, su cuerpo místico. De aquí las palabras que en la ordenación dei subdiácono dirige a éste el obispo: *Altare quidem sanctae Ecclesiae ipse est Christus... cuius altaris pallae et corporalia sunt memora Christi, scilicet, fideles Dei, quibus Dominus quasi vestimentis pretiosis circumdatur.*

Coperiatur tribus mappis seu tobaleis muñáis, ab Episcopo vel alio habente potestatem benedictis, superiori saltem oblonga, quae usque ad terram pertingat, duabus alus bre-vioribus, vel una duplícala.

La cruz.

Narsai de Nisibe (c.450) habla ya de una cruz puesta sobre el altar durante el santo sacrificio. Acaso este uso de la liturgia siro-caldea tenía relación con la antiquísima costumbre de levantar una cruz del lado del Oriente y orar mirando en aquella dirección. **No parece, sin embargo, que fuese práctica general entre los griegos, ni mucho menos entre los latinos.**

En Occidente, la cruz como insignia litúrgica aparece por vez primera en el fastuoso ceremonial de las procesiones estacionales (letanías). En Roma, cada región y cada instituto tenían la suya también el papa iba precedido por su cruz. Sabemos que Carlomagno en el 800, cuando fue coronado emperador, regaló al papa una riquísima cruz procesional, *quam almificus Pontifex in letanía praecedere constituit, secundum petitionem ipsius pussimi imperatoris.* En un fresco de la basílica de San Clemente (s.XI) representando el traslado de las reliquias del mismo Santo, vemos el espectáculo de una procesión, en la que destaca la hermosa cruz estacional del papa con otras tres cruces procesionales.

La cruz procesional debía poder descomponerse, como también ahora, en dos partes: el asta y la cruz propiamente dicha. Esta última, acoplándola a un soporte a propósito, podía ser colocada fácilmente sobre la mesa del altar. Así es cómo la cruz procesional pasó a ser la cruz del altar. Un claro indicio de esta evolución lo hallamos en las rúbricas del XI OR (mitad del s.XII) relativas a la procesión de la Candelaria: *Tune subdiaconus regionarius levat crucem stationalem de altan; plane portans eam in manibus usque ad ecclesiam. Cum autem venit oras levat eam sursum; quam iert ante Pontificem in processione usque ad Sanctam Mariam Maiorem...: ibiaue... subdiaconus regionarius. more sólito, frortat Crucem ad altare... El dominus fcapa cantat missam* (n.29).

Completamente acorde con la práctica tradicional de los posteriores siglos de la Iglesia, responde, a su vez, a aquella veneración que sentían hacia la cruz y el crucifijo los primeros cristianos. En los siglos de las persecuciones, la cruz, salvo poquísimas excepciones, no aparece nunca en el culto público a no ser encubierta bajo la forma de monograma o de un símbolo, como, por ejemplo, el ánora, con un trazo transversal en la anilla, o el tridente, en que va atravesado el pez (Cristo). Semejante reserva debíase al temor de las profanaciones por parte de los paganos; temor fundado, como lo demuestra la caricatura del Palatino. Mas no por esto hemos de creer que en la devoción privada no se utilizase la imagen del Crucificado. Prueba de esto son las dos piedras preciosas cristianas (s. II-III), que representan a Cristo en la cruz rodeado de los apóstoles, y una gnóstica, en que se ve al Crucificado entre María Santísima y San Juan.

Con el advenimiento de la paz, la cruz viene a ser símbolo de gloria. En el palacio imperial de la nueva Roma y en la concavidad absidal de las basílicas brilla la cruz con los fulgores de la pedrería y del arte, pero todavía no lleva la figura de Cristo crucificado.

El crucifijo aparece por vez primera representado en un marfil de técnica robusta, que se conserva en Londres, y en un tosco panel de la puerta de madera de Santa Sabina, en Roma. Se

trata de representaciones de carácter realístico, con la efigie de Cristo desnudo, cubierto únicamente con una especie de faldilla. El modelo debía de provenir del Oriente, en donde para oponerse a la herejía monofisita se quería hacer resaltar la muerte del hombre, con lo cual se afirmaba **la dualidad de naturalezas unidas en la persona de Cristo**. Pero pronto se advierte en Occidente una reacción contra aquella corriente, que se consideraba poco respetuosa hacia Cristo y como un desdoro de su resurrección. San Gregorio de Tours (+ 593), en efecto, cuenta que, habiéndose pintado en San Genesio, de Narbona, un crucifijo casi desnudo, se apareció Cristo a un sacerdote protestando y pidiendo que le vistiesen. Así tenemos los crucifijos cubiertos con el *colobium* o túnica, con mangas o sin ellas, que llega hasta los talones, como el crucifijo del evangelario de Rábula (final del s. VI), de San Valentín (s. VII) y de Santa María la Antigua (s. VIII); de la misma época es la representación de la cruz teniendo, en lugar de Cristo, un cordero, como se ve en una columna del baldaquín de San Marcos, de Venecia (s. VI), y en la cruz de Justino II.

A partir del siglo X, la iconografía del crucifijo sigue el tipo desnudo por razones de exactitud histórica y acaso por un sentimiento de piedad hacia Cristo, hecho *opprobrium hominum et abiectio plebis*. Esto, sin embargo, no fue obstáculo para que se representara a veces a Cristo sobre la cruz derecho, apoyando los pies sobre la peanilla, con la cabeza erguida, sin contracciones dolorosas en el rostro, con la cabeza inclinada o adornada con corona real, conforme a la frase litúrgica: *Regnavit a ligno Deus*. En el siglo XIII y en los dos siguientes prevalece generalmente el elemento doloroso y realístico. Cristo presenta toda la ruina de su humanidad: su cabeza, caída sobre un hombro; los ojos, cerrados; el costado, rasgado; los pies, uno sobre otro; los ángeles recogen en cálices la sangre que sale de las heridas; es el *Vir dolorum* del profeta. Es la época en que la devoción a la pasión y a las cinco llagas entró con tanta fuerza en la ascética popular.

La Iglesia, sin preferir ninguna de las dos tendencias, deseó siempre que el crucifijo fuese digna expresión de la idea sublime que estaba llamado a representar sobre el altar. El *Ceremonial de los obispos* aconseja que, en las fiestas principales, el crucifijo sea de oro o plata, y en los días ordinarios, siquiera de cobre dorado. Las numerosas y espléndidas cruces medievales y modernas que se conservan en nuestras iglesias son una prueba del alto aprecio en que se tuvo siempre a este objeto, el más importante de todos los accesorios del altar.

En la Iglesia antigua, así en Oriente como en Italia, hubo una especie de glorificación simbólica de la cruz, que se llamó *etimasia* (= preparación del trono). Puede comprobarse en algunos marfiles, mosaicos y sarcófagos de los siglos V-VI. Consistía en lo siguiente: sobre un trono ricamente engalanado y provisto de almohadones se colocaba una cruz, como reina sentada en su trono real. La escena encerraba el simbolismo de Cristo, juez supremo del universo; pero, en realidad, era una glorificación de la cruz, con la cual El triunfó de sus enemigos.

Más tarde, durante la Edad Media y hasta el siglo XVI, la importancia y el significado que hoy tiene el crucifijo sobre el altar lo tenía la cruz triunfal o cruz del coro. Existía en casi todas las iglesias sobre la pérgola (*trabes*), es decir, sobre aquella estructura de madera, piedra o metal que se alzaba sobre la cancela del altar, uniendo ambos lados y haciendo de alta línea divisoria entre el coro y la nave. La pérgola estaba siempre adornada, a veces ricamente esculpida o pintada o decorada con trabajos de orfebrería. En el centro de ella se levantaba un grandioso crucifijo, que tenía en los cuatro brazos lobulados de la cruz la representación de los cuatro evangelistas, por un lado; la de los cuatro mayores doctores de la Iglesia occidental, en el otro, y a los lados de la cruz, las estatuas de María Santísima y del apóstol San Juan. En aquellas

iglesias donde la pérgola se había transformado en lectoría, la cruz se colocaba en ella; y, en defecto de una y de otra, se colgaba con cadenillas del arco triunfal del altar; muchas iglesias la ponían en el centro de la nave mayor. Este era el lugar preferido en tiempo de Durando, lugar que, por lo demás, contaba a su favor con una antigua tradición que se remontaba hasta el siglo VIII.

Hacia esta grandiosa imagen de la cruz, visible a todo el mundo y que dominaba desde lo alto a toda la asamblea cristiana, se enderezaba preferentemente la devoción popular, aun cuando esta cruz no fuese objeto de especial culto litúrgico. Ante ella, sin embargo, se detenían las procesiones y los fieles la saludaban con esta aclamación: *Ave, Rex noster!*

La cruz triunfal desapareció con la demolición de las lectorías y pérgolas; son raras las iglesias que la han mantenido en alto, suspendida del arco mayor del altar.

Candelabros y velas.

Un tosco mosaico sepulcral de los siglos IV o V hallado en Thabraca (Túnez), y que representa el interior de una basílica cristiana de tres naves, trae, entre otras cosas, la figura del altar, sobre el cual arden tres gruesas velas. Se trata del más antiguo documento sobre este punto; sin embargo, acerca de su valor documental puede dudarse, ya que ningún escritor de aquella época hace alusión a candelas o candelabros que se pusieran sobre el altar conforme a la práctica litúrgica vigente. El primer testimonio auténtico relativo a un servicio de luces (*cereostata*) directamente ordenadas a la celebración de la misa se contiene en una rúbrica del I OR. Describiendo el rito de la misa papal en la iglesia estacional, dice que, en el cortejo que acompaña al pontífice desde el *secretarium* hasta el altar, *sepiera acolyti illius regionis cuius dies fuerit, portantes septem cereostata accensa, praecedunt ante Ponifícem usque ante altare.* Algunos liturgistas, entre ellos Batiffol, han visto en los siete cirios una práctica inspirada en la visión apocalíptica del Hijo del hombre (1,20) entre los siete candeleros de oro; otros, más verosímilmente, como dijimos, los relacionan con la costumbre, propia de la etiqueta romana, de hacer que precedan a ciertos altos magistrados, cuando entran en la sala de audiencia, cierto número de lacayos con antorchas encendidas y un oficial con el *Liber mandatorum*, es decir, el código. El libro se colocaba luego encima de una mesa delante del magistrado y a los dos lados se dejaban los candelabros encendidos.

Sea lo que fuere de tales hipótesis, el mencionado I OR añade que los siete acólitos, llegados al altar, dejen en tierra los candelabros, cuatro a la derecha y tres a la izquierda, y que continúen éstos encendidos hasta el final de la misa. Esta práctica de colocar en tierra los candeleros delante del altar se mantuvo invariablemente durante la Edad Media; dan fe de ello expresamente las antiguas *Consuetudines* de los monasterios.

Los procedimientos utilizados en la antiguedad cristiana para iluminar convenientemente el altar fueron varios. De ordinario se colgaba del centro del baldaquín un candelero a manera de araña (*pharus*), en forma de corona, sobre el que se disponían muchas lámparas. Así era el ya mencionado que regaló Constantino a la basílica de Letrán. También encima del baldaquín se solían colocar algunas velas. La medalla de Successa (s.IV) contiene tres en gradación descendente. En los intercolumnios de la nave central, así como en el arquitrabe de la pérgola, se suspendían las llamadas *gabatae*, especie de platos de bronce o plata con emblemas sagrados que llevaban en el borde tres o más lámparas. El *Liber pontificalis* recuerda del papa Símaco que *fecit gabatas sex cum cruce ex argento purissimo, quae pendent ante arcum maioren.* Algunas lámparas ardían día y noche: *gabatas argenteas cum lampadibus obtulit et continuatim vigiliis*

arderé praecepit. Tampoco faltaban candelabros fijos alrededor del altar, generalmente de bronce, provistos decamparas de cera o de aceite (*cicendelae*) o bien rematados en una copa que se llenaba de cera y se encendía mediante una mecha especial. El *Liber pontificalis* enumera entre los regalos de Constantino a las iglesias: *Candelabra aurichalca septem ante altaria, quae sunt in pedibus X, cum ornatu suo ex argento interclusa sigillis prophetarum, pens. singula libras triginta.* El inventario del año 303 de la iglesia de Cirta (África) comprende dos candelabros. Es célebre el *polucandelum* de plata en forma de cruz, sobre el que podían disponerse en hermosa simetría 1.570 candelas, mandado colocar en San Pedro por el papa Adriano I (+ 795). Los escritores antiguos, celebrando la iluminación de las iglesias en sus tiempos, sobre todo los días de fiesta, usan términos enfáticos y a veces hiperbólicos. Baste ver lo que escribe Eteria sobre la iglesia de la Natividad, de Jerusalén, en el día de la Epifanía: *Numerus autem vel fconderatio ceriofalis. vel cicindelis, aut lucernis vel diverso ministerio, numquid vel existimant aut scribi potest?*

Elementos secundarios.

Los últimos accesorios del altar son: las flores, las sacras (*tabella secretarum*) y el atril.

El *Ceremonial de los obispos*, al admitir sobre el altar las flores, *vascula cum floribus*, y consentir que el baldaquín, la confesión y las puertas se adornen los días festivos con flores y guirnaldas, no hace sino consagrarse una tradición antiquísima en la Iglesia, mencionada ya por la *Traditio* cuando habla de rosas y lirios ofrendados para el altar: *sed et aliquoties et flores offeruntur; offeratur ergo rosa et lilyum, et alia vero non.* Desde el siglo IV, y probablemente también antes, los sepulcros de los mártires se adornaban con el perfume de las flores; conforme a la usanza universal, que así honraba todas las sepulturas, eran adornados con el aroma de las flores, y también lo sería la mesa del altar, que guardaba las reliquias de aquéllos.

Nos tecta fovebimus ossa violis et fronde frequenti; así cantaba Prudencio (+ 410). San Jerónimo alaba a Nepociano porque adornaba diligentemente con flores la iglesia: *qui basílicas ecclesiae et martyrum conchiabula díversis jloribus et arborum comis vitiumque pampinis adumbrabat.* San Agustín recuerda el gesto de un cristiano que, después de haber orado ante el altar de San Esteban, *abscedens, aliquid de altan florum quod occurreret, fui.* Según Le Blant, los agujeros existentes en el borde de la mesa de algunos altares antiguos servían para colgar festones de flores. En el siglo VI, Venancio Fortunato describe en magníficos versos el uso que de las flores se hacía en su tiempo:

At vos non vobis, sed Christo fertis odores, has queque primitias ad pía templa datis.
Texistis variis altaria festa coronis, pingitur, ut filis floribus ara novis.

Por lo demás, todos los siglos han tributado el gentil homenaje de las flores al altar de Dios. La misma Iglesia las ha bendecido en el domingo de Ramos, asociándolas al triunfo de Cristo, y en la festividad de la Pascua de Pentecostés ha escogido las flores como símbolo de las lenguas de fuego y de los dones del Espíritu Santo.

El almuadón se ha substituido en muchos casos por un armazón de madera o metal llamado atril. Un ejemplar en madera con figuras simbólicas de talla se conserva en Poitiers, y se considera perteneciente a fines del siglo VI.

El Tabernáculo o Sagrario.

El canon 13 del concilio de Nicea (325), que sancionó que los penitentes próximos a morir no debían ser privados del viático eucarístico, pues así lo aconsejaba una disciplina canónica antigua, nos autoriza a creer que **el uso de conservar la eucaristía en las iglesias**

debía remontarse a una época muy remota, por no decir apostólica. Esto se deduce fácilmente de lo que dice San Justino (*I Afiol.* 67): después de la misa dominical, los diáconos eran los encargados de llevar el pan consagrado a los ausentes; lo mismo se infiere de cuanto escribía San Ireneo al papa Víctor sobre que los presbíteros romanos acostumbraban a mandar la eucaristía incluso a los hermanos cuartodecimanos. El episodio de Serapión de Alejandría a mitad del siglo III viene a confirmar esto mismo: Serapión, poco antes de morir, recibe de manos de un muchachito el pan eucarístico, que por aquel conducto se lo enviaba el presbítero de la Iglesia. En todo caso es lícito suponer que la Iglesia haría por lo menos lo que hacían los simples fieles.

Estos tenían facultad **para conservar en sus casas la eucaristía.** Lo atestiguan explícitamente Tertuliano y San Cipriano, por lo que se refiere a África; en cuanto a Roma, San Hipólito aconseja a los fieles estar en guardia *ut non in fidelis gustet de eucharistia, aut ne sorix aut animal aliad, aut ne quid cadat et pereat de ea.* Tal recomendación no podía dirigirse más que a seglares. Por lo demás, la costumbre de comulgar en casa era general en Occidente y en **Oriente en los siglos IV y V duró largo tiempo.**

En qué parte de la iglesia se conservaba la eucaristía? Las primeras noticias al respecto hállanse en las *Constituciones apostólicas*, las cuales mandan a los diáconos que lleven lo que sobre de las sagradas especies consagradas en la misa a un local a propósito, llamado pastoforio; éste en Oriente se hallaba al lado del altar, hacia el sur. En Occidente recibió el nombre de *secretanum* o *sacrarium*; se tenía cerrado bajo llave, **que guardaban los diáconos, a los cuales desde los primeros tiempos de la Iglesia estaba encomendada la administración de la eucaristía.** Del diácono San Lorenzo cantaba, en efecto, Prudencio:

Clastras sacrorum praeerat, caelestis arcanum domus fidis gubernans clavibus, votasque dispensans opes.

En este lugar había un armario (*conditorium*), del tipo del que aparece en el mosaico del mausoleo de Gala Placidia (Rávena), y en él se encerraba la *capsa* o cofrecito eucarístico, que fue el primer sagrario. Puede creerse que los fieles harían otro tanto en sus respectivas casas. El pan consagrado, envuelto en un paño blanco de lino o, como narra San Cipriano, colocado en un cofrecito (*árenla*), se encerraba en el aludido armario para mayor seguridad. En el siglo VI, Mosco (+ 620) habla de un joven sirviente que, *secundum provinciae consuetudinem, die sánela Coenae dominicae, sumptam communionem involvit in línteo mundissimo et armadio reposuit.*

Hasta el siglo IX aproximadamente se mantuvo en Occidente la disciplina que acabamos de describir. Por esta época, la *Admonitio synodalis*, entre las cosas que consiente tener sobre el altar, enumera también la *píxide*: *paxis ad viaticum pro injirmis.* La terminología del decreto parece excluir que la píxide se encerrara en el *conditorium*; no obstante, esto era necesario por motivos evidentes de seguridad; tanto es así que algún tiempo más tarde, Durando hablará de un tabernáculo real y verdadero, llamado *propitiatorium*, colocado *super posteriori parte altaris*, y en el cual se guardaba la píxide. Añadirá, sin embargo, que no eran muchas las iglesias que lo habían adoptado; existiendo sólo *in quibusdam ecclesiis* quizás en Francia y en Italia. Un ejemplar de este *propitiatorium* lo tenemos en el tabernáculo lemosín, de madera, con techo piramidal, del siglo XII, que se conserva en el Bargello, de Florencia. Tratábase naturalmente de tabernáculos móviles y de pequeñas dimensiones. En esta época, en Francia por lo menos, se daba el nombre de *tabernaculum* no a ese sagrario que hemos descrito, sino al cortinaje que a manera de tienda cubría la píxide o la columba eucarística suspendida delante del altar.

7. Los Vasos Sagrados.

El Cáliz.

334. El cáliz (*calix, poterion*), aquella humilde vasija que Jesús eligió en la última cena para obrar en ella el prodigo de la primera consagración eucarística, es el más importante de los vasos sagrados. Ya San Pablo lo identifica con la sangre misma de Cristo, y, más tarde, Optato de Mileto lo llamará “*custodio de la sangre de Cristo*.”

Del cáliz o copa que utilizó el Señor no nos han llegado tradiciones atendibles. El *Breviarium de Hierosolyma* o *Itinerarium*, del Pseudo-Antonino de Piacenza, asegura (c. 570) que era de ónix y se conservaba en la basílica constantiniana de Jerusalén. Más tarde, el Venerable Beda dice ser de plata y con dos asas. En la Edad Media, varias iglesias, entre ellas la de Cluny, creían poseerlo. Una sola cosa puede afirmarse con mucha probabilidad, y es que el cáliz de la cena sería de vidrio, porque de esta materia eran generalmente las copas rituales usadas por los judíos en la época de Augusto.

De vidrio también fueron los primeros cálices, conforme al uso doméstico de los romanos. Lo dice Tertuliano, y, además, puede verse en la reproducción que se conserva en el fresco eucarístico del cementerio de Calixto, donde, dentro de un canasto rebosante de panes, se entrevé un vaso de vidrio que contiene un líquido rojo. San Ireneo cuenta que el gnóstico Marcos, hacia fines del siglo II, celebraba una pseudo-eucaristía sirviéndose de un cáliz de vidrio, cuyo contenido se volvía rojo mientras recitaba sobre él una oración. San Atanasio, escribiendo hacia el año 335, atestigua que el cáliz místico (esto es, eucarístico) era normalmente de vidrio. Como ejemplares antiguos de cáliz cristiano de vidrio pueden considerarse: el cáliz de vidrio azul hallado cerca de Amiéns, actualmente en el Museo Británico, muy semejante al del célebre mosaico de San Vital, y el cáliz descubierto en el cementerio Ostriano, de Roma, que se conserva hoy en el Museo de Letrán. Además de los cálices de vidrio, que se usaron hasta el tiempo de San Gregorio Magno (604), debió de haber otros de materia más sólida, como hueso, madera dura, cobre, pero sobre todo de metales preciosos. El *Liber frontificalis* — no sabemos con qué rigor histórico — dice refiriéndose al papa Urbano I (227-233): *jecit minitena argenteas XX*. El inventario de la pequeña iglesia de Cirta, del 303, registra dos cálices. Cáliz de wilten (s.XII) de oro y seis de plata. San Juan Crisóstomo tiene palabras fuertes para ciertos ricos de su tiempo que, habiéndose enriquecido con los bienes de los huérfanos, regalaban después a la Iglesia cálices de oro. El *Liber pontificalis* nos ha conservado abundantes noticias sobre la riqueza notable de las iglesias remanas de los siglos IV y V en cálices de oro y plata, provenientes de la munificencia de emperadores y papas, pero que fueron bien pronto objeto de la rapiña de los bárbaros. Estos también en otras partes despojaban las iglesias de sus cálices: Gregorio de Tours refiere que el rey Childeberto, al regresar de su expedición a España (531), trajo consigo *sexaginta cálices, quindecim patenas... omnia ex auro puro ac gemmis pretiosis ornata*.

En cuanto a la forma, podemos en general afirmar que los cálices antiguos se asemejaban más a una taza o ánfora. Es decir, que tenían una línea poco esbelta, con la copa muy ancha y profunda y unida al pie mediante un cortísimo cuello. A los lados presentaban dos asas para facilitar el manejo. En los documentos anteriores al año 1000 se distinguen dos clases de cálices: los que servían para la consagración del vino, llamados propiamente *maiores*, provistos siempre de asas,

muy pesados y bastante capaces, y otros llamados *ministeriales*, con asas o sin ellas, pero más ligeros y, manejables, que servían para distribuir la comunión a los fieles bajo la especie de vino. El vino que los fieles ofrecían se recogía primeramente en las *amae*, ánforas de gran cabida; de éstas se escanciaba luego todo o parte en el cáliz *maior*, que estaba colocado sobre el altar delante del celebrante; finalmente, de este cáliz se repartía, mediante un instrumento apto (cuchara o cazo, por ejemplo), a los cálices ministeriales.

Estas exigencias litúrgicas trató de satisfacer el arte bárbaro de la alta Edad Media, olvidada ya de la técnica clásica. Producto de este arte fueron los cálices de la época, de forma burda, pesada y a veces de proporciones exageradas. Del papa Adriano II (772-795) leemos, en efecto, que donó a la basílica de San Pedro, para el servicio ordinario del altar, una patena y un cáliz de oro cuyo peso global era de unos ocho kilogramos; León II (795-816) regala igualmente un *calicem maiorem cum gemmis et ansis duabus pensantem libras 18*, o sea unos nueve kilogramos; Carlomagno da cálices preciosos que llegan a pesar hasta diez kilogramos. Sin embargo, no siempre se trataba de cálices para el servicio litúrgico; muchas veces eran puramente ornamentales, que solían colgarse de la pérgola o del baldaquín en los días festivos.

Los cálices de la primera Edad Media que se conservan en nuestros días son bastante escasos. Entre los principales recordaremos: el llamado cáliz de Antioquía, atribuido a los siglos V o VI⁹, y el del Museo Vaticano, del siglo V, ambos todavía de carácter clásico; el de Gourdon (s.VI); el de Kremsmünster (Austria septentrional), con el nombre del duque Tasi-Ion de Baviera (c.788); el de Zamon (Italia, Trentino), en plata, del siglo VI, con la inscripción *de donis Dei Ursus diaconus sánelo Petro et sancto Paulo obtulit*: el de Pavía, en madera, de copa muy ancha (s.VIII); el de Gozzelino, obispo de Toul (f962), en Nancy; casi todos éstos carecen de asas y son de auténtico estilo barbárico. De piedra dura y alabastro son los cálices de estilo bizantino (s.X y XI) del tesoro de San Marcos, de Venecia. Por los siglos XI y XII comienza a decaer la comunión de los fieles bajo la especie del vino, por lo cual los cálices de dos asas apenas si se usan y ya no se fabrican.

Sobre los cálices se grababan con frecuencia inscripciones, llamadas unas dedicatorias, como la mencionada del diácono Ursus, derivada de la fórmula litúrgica *de tuis donis ac datis...* y otras deprecativas, como ésta, que se lee sobre el cáliz de San Remigio de Reims (+ 533): *Hauriat hiñe populus vitam de sanguine sacro, injecto aeternus quem fudit vulnere Christus.*

Llegó después un tiempo en que los cálices se fundían para rescatar prisioneros hechos por los normandos. No era novedad en la Iglesia. San Ambrosio hace mención de las críticas de algunos observantes por el mismo motivo: *Quod confregimus vasa mystica, ut captivos redimeremus*. Con idéntica finalidad. San Cesáreo de Arles (+ 543) vendió los cálices y patenas de su iglesia, limitándose a celebrar en cálices de vidrio; dice justificándose: *Non credo contrarium esse Deo de ministerio suo redemptionem dari, qui seipsum pro hominis redemptione tradidit.*

Con la historia de los cálices ministeriales tiene relación la llamada *cannula* (*fistula, calamus*), que servía para que los fieles sorbieran cómodamente del cáliz el vino consagrado. En Roma y en otras partes parece que se usaba ya en el siglo VII. La rúbrica del X *Ordo romanus* describe así el empleo que se hacía de la cánula: *Diaconus, tenens calicem et fistulam, stet ante episcopum, usque dum de sanguine Christi, quantum voluerit, sumat; et sic calicem et fistulam subdiacono commendet.*

También el *flabellum* o abanico se introdujo en función del cáliz, a fin de alejar de él los insectos, y especialmente las moscas, durante el tiempo del calor; de ahí que se le llamara

asimismo *muscatorium*. De este utensilio hablan ya las *Constituciones apostólicas*, que nombran a dos diáconos para que a ambos lados del altar agiten flabelos de pepel fino o de plumas de pavo real. En la Edad Media, en Roma y en todo el Occidente, el *flabellum* se utilizaba durante la misa desde la secreta hasta el final del canon: lo atestigua así Durando en pleno siglo XIII; pero más tarde, al cesar la comunión bajo la especie de vino, cayó en desuso, permaneciendo todavía como señal de honor en el cortejo del romano pontífice.

Recordaremos, finalmente, los llamados cálices bautismales, que la Iglesia antigua utilizaba para dar a beber a los neófitos la leche y la miel. Alude a ello el *Liber pontificalis* a propósito de Inocencio I (+ 417), que regaló cálices *ad baptismum III, pensantes singulos lib.* El Museo Vaticano conserva un hermoso vaso de vidrio blanco, salpicado de peces y conchas en relieve, que, según De Rossi, es un cáliz bautismal.

La Iglesia actualmente prescribe que el cáliz sea consagrado mediante la unción del crisma y conforme a las fórmulas del *Pontifical*, que se encuentran ya en el sacramentario gelasiano y en los libros galicanos. En un principio, sin embargo, el uso romano consideraba los vasos litúrgicos como *res sacra* por el mero hecho de haber sido utilizados una sola vez para el santo sacrificio. San Agustín lo advierte claramente: *Sed et nos pleraque instrumenta et uasa huiusmodi materia (argento et auro) habemus in usum celebrandorum sacramentorum, quae. ipso ministerio consecrata, sancta dicuntur.*

Algún escritor ha interpretado la cruz que muchos cálices medievales llevan grabada en el pie como el *signaculum* o contraseña de haber sido consagrados. A juicio del P. Braun, se trata de una cruz ornamental o bien de una señal que indica la posición normal de esos mismos cálices.

Por razón del carácter sagrado del cáliz, la antigua disciplina prohibía a los ministros inferiores, excepción hecha de los diáconos, el tocar el cáliz y la patena. Así el concilio de Laodicea. Pero más tarde la Iglesia latina mitigó este rigor, concediendo primero al subdiácono y luego a los acólitos y a todos los clérigos el poder tocar los vasos sagrados. Pío IX extendió tal facultad a los seglares y a las religiosas que en las respectivas iglesias desempeñen el cargo de sacristán.

El velo con que se cubre el cáliz en las misas privadas es, probablemente, la transformación del *pannus offertorius* que, según el I *Ordo romanus* (n.84), envolvía por reverencia las asas del cáliz mientras estaba sobre el altar.

La Patena.

El plato o patena (de *patere*) era, juntamente con el cáliz, un utensilio esencial del banquete que servía para poner en él el pan o las viandas. Los evangelistas, en el relato de la última cena, mencionan, en efecto, la *paropsis* o *catinum* que Jesús tenía delante de sí sobre la mesa. Tal fue desde un principio la función litúrgica esencial de la patena: recibir el pan consagrado y servir de plato antes y después de la consagración para partir las sagradas especies y distribuirlas luego a los fieles. El *Liber pontificalis* refiere — no sabemos con qué fundamento — del papa Ceferino (203-229) que dio orden para que, delante del obispo celebrante, los ministros sostuvieran patenas de vidrio, de las cuales cada uno de los sacerdotes asistentes debía tomar la corona consagrada para distribuirla entre el pueblo. El mismo *Liber pontificalis* atestigua veinte años después que el papa Urbano *fecit ministerio, sacra omnia argentea, et patenas argenteas XXV posuit*, o sea que suministró para el servicio litúrgico tantas patenas de plata cuantos eran los títulos presbiteriales, ya que, como fue más tarde establecido por los papas

Melquiades, Siricio e Inocencio, cada sacerdote titular debía, en señal de comunión con el pontífice, distribuir a los fieles las especies por éste consagradas.

Podemos creer, por tanto, que primitivamente la patena era de vidrio, como el cáliz, y que posteriormente fue cuando se fabricó con materiales más sólidos y preciosos. De ordinario tuvo forma redonda, pero podía también ser cuadrangular, como la patena de oro anexa al cáliz de Gourdon (s.VI-VII).

El ejemplar más antiguo de patena vitrea que ha llegado hasta nosotros es el de Colonia (actualmente en el Museo Británico, de Londres), descubierto en 1864. Es una patena redonda con el centro deteriorado y perdido; en torno a la periferia lleva una ancha franja con escenas bíblicas de factura clásica, que se remontan a los siglos III o IV. En el año 1935, en Canosio (Umbría) fueron hallados varios vasos eucarísticos de los siglos V o VI, y con ellos cuatro patenas de plata; la más interesante tiene en el centro grabada una cruz, rodeada de una corona de palmas, y, junto al borde, la inscripción siguiente: *De donis Dei sancti martyris Agapiti mater es eíx.*

En la baja Edad Media, las patenas conservaron substancialmente la simplicidad de la forma circular antigua; en el fondo de la concavidad se grababa la cruz o la figura del Cordero o una mano nimbada, símbolo de la divinidad, o la efigie de Cristo bendiciendo; también, a veces, una inscripción conmemorativa, como ésta: *En pañis sacer, et fidei laudabile munub, ómnibus omnis adest, et sufficit ómnibus unus.*

Asimismo se encuentran patenas con la superficie modelada en forma de medallones, quizá guardando relación con la costumbre mozárabe de agrupar las oblatas sobre la patena en determinada forma simbólica.

En cuanto a las dimensiones, podemos creer que las patenas antiguas, usadas en la época de las ofrendas en especie, serían ligeramente diversas unas, de otras. Había una pequeña para uso del celebrante, sobre la cual éste consagraba la obla; los *Ordines romani* prescribían que esta patena debía colocarse a la derecha del cáliz. Además se usaban otras, llamadas ministeriales, bastante más amplias, en las que se hacía la fracción del pan consagrado, y de las cuales el sacerdote tomaba una a una las porciones que daba en comunión a los fieles. En efecto, el *Liber pontificalis*, a propósito de algunos papas de los siglos VII-VIII, consigna regalos de patenas que pesaban veinte y más libras, y algunas incluso provistas de asas. Una rica patena ministerial de estilo bizantino es la que se conserva en Venecia, en el tesoro de San Marcos. Es de alabastro y tan amplia, que en cada una de las seis cavidades que rodean la figura del Salvador en esmalte cabe perfectamente una de nuestras más grandes hostias de celebrar. La patena está circundada por una lujosa corona de perlas, y el esmalte central por la inscripción en griego: *Tomad y comed, éste es mi cuerpo.* En los siglos X-XI, al cesar el rito del ofertorio popular y extendiéndose el empleo de las planchas para fabricar las hostias, éstas fueron poco a poco reduciendo su tamaño, y, por consiguiente, también las patenas acortaron sus dimensiones.

Así como para sorber el vino consagrado se servían con frecuencia los sacerdotes y los fieles de una cánula de oro, así también, aunque menos frecuentemente, hallamos que el celebrante, para tomar de la patena la partícula u hostia consagrada y darla a los fieles, usaba una pinza de oro.

Los Relicarios.

Nos referimos aquí a los vasos o receptáculos de diversos tipos en los que la Iglesia a través de los siglos ha guardado determinados objetos de culto. Entre éstos figuran, en primer lugar, las reliquias de los mártires y de los santos.

La memoria de éstos no se limitaba únicamente a la lectura de sus gestas, ni sólo a la

inscripción de sus nombres en los dípticos, sino que principalmente iba unida a la veneración de sus reliquias, ya estuviesen éstas encerradas dentro de una *capsa*, si se trataba del cuerpo entero, o en una *capsella* o cofrecito, si era solamente una parte de los huesos o cenizas, ya fuesen, en fin, reliquias de mero contacto (*brandea, palliola*).

A partir del siglo IV son frecuentes las alusiones a cajas de metal, madera y marfil que conteniendo reliquias se colocan en los altares en el acto de su dedicación o se entierran junto a las sepulturas de los difuntos para su sufragio, o bien se llevan al cuello (*encolpia*) o se tienen en casa como objeto de devoción.

El ejemplar más antiguo y precioso que ha llegado hasta nosotros es la Lipsanoteca, de Brescia (primera mitad del s.IV), el más bello de los marfiles cristianos;

En un principio tenía la forma de cofrecito; más tarde fue descompuesta, y cada una de las tapas puestas en comisa en forma de cruz su primitiva forma de cofrecito, no ha mucho que fue transformado en cuadro. Algo posterior en el tiempo es la *capsella* argéntea de la basílica de San Nazario, en Milán, donde en 382 San Ambrosio depuso algunas reliquias que consiguió en Roma. Otras vetustas arquillas con representaciones o emblemas cristianos son la de Brivio, en Brianza (s.V); la de Rímini (s.V), la de Grado (s.V), que lleva grabados los nombres de los santos cuyas son las reliquias; la de Monza (s. VIII), de factura tosca, pero toda ella incrustada de piedras preciosas. Son además interesantes, aunque de distinto carácter, las numerosas ampollas de plata (s.V-VI) que se conservan también en Monza; fueron llevadas de Roma para la reina Teodolinda con aceite de los santos mártires; provenían del Oriente y reproducen escenas de la pasión según el tipo de las medallas allí usadas.

8. Las Vestiduras Litúrgicas.

Origen y Desarrollo del Traje Litúrgico.

El origen de las vestiduras litúrgicas no hay que buscarlo, como erróneamente afirman algunos liturgistas medievales, en los vestidos sagrados prescritos por Moisés y usados en el templo judaico. De ellos, la Iglesia lo más que pudo tomar es la idea de la conveniencia de un vestuario especial para el servicio del culto.

Nuestras vestiduras sagradas se derivan sencillamente del antiguo traje civil greco-romano. El mismo tipo de vestidos que usaba entonces la población civil en su vida social se utilizó también en la celebración de los actos litúrgicos. *Primis temporibus* — escribe exactamente W. Estrabón — *communi indumento vestiti missas agebant, sicut et hactenus quidam orientalium faceré perhibentur*. No tenemos testimonios explícitos de los primeros siglos a este propósito, pero podemos suplirlos con pruebas monumentales que nos suministran las pinturas de las catacumbas. En ellas, los ministros son representados durante la celebración del culto con la misma vestimenta que lleva el común de los ciudadanos romanos.

Esta identidad del traje civil y litúrgico se mantuvo en la Iglesia por espacio de varios siglos, incluso después de la paz constantiniana, como se desprende de múltiples testimonios. He aquí algunos de los más importantes.

En el 428, el papa Inocencio I escribe a algunos obispos de las Galias, censurando ciertas novedades extrañas por ellos introducidas en su modo de vestir, y les dice que el clero debe, sí, distinguirse del pueblo, pero *doctrina, non veste; conversatione, non habitu; mentis pūntate, non cultu*. En África, San Agustín (+ 430) afirma de sí mismo que vestía como uno cualquiera de los

diáconos y demás personas que convivían con él, bastándole una túnica *linea* para debajo y el *byrrus* para encima. Un fresco del cementerio de Calixto, del tiempo de Juan III (560-573), representa a los papas Sixto II y Cornelio vestidos con la dalmática, la planeta y el manto. Excepto esta última prenda, puramente eclesiástica, tal era todavía el traje civil de los *honestiores* en tiempo de San Gregorio Magno (+ 606). En efecto, su biógrafo Juan Diácono refiere haber visto en el monasterio romano *ad clurn Scauri* los retratos de su padre, el senador Gordiano, y del santo pontífice, ambos representados con el mismo traje, con dalmática y planeta.

Se comprende, sin embargo, fácilmente que por reverencia hacia los santos misterios usaran los ministros durante el santo sacrificio vestidos mejores, reservados tal vez para este acto. Esta circunstancia explica algunas expresiones un poco ambiguas que leemos en escritores antiguos a este propósito. En los Cañones, atribuidos a Hipólito, se habla de diáconos y sacerdotes que visten durante la sinaxis paramentos más bellos que de ordinario: *induti vestimentis albis pulchrioribus toto populo, potissimum autem splendidis...; etiam* (los lectores) *habeant festiva indumenta*. Y Orígenes observa que *alus indumentis sacerdos utitur dum est in sacrificiorum ministerio, et alus cum procedit ad populum*. Paladio narra en su vida de San Juan Crisóstomo que cuando éste comulgó, la víspera de su muerte, en el oratorio de San Basilio, habiéndose quitado los vestidos ordinarios, se puso otros blancos. Lo mismo indica San Jerónimo respondiendo a ciertos herejes que afirmaban que la limpieza del vestido iba contra Dios: *Quae sunt ergo inimicitiae contra Deum si tunicam habuero mundiorem? Si episcopus, presbyter, diaconus et reliquus ordo ecclesiasticus in administratione sacrificiorum candida veste processermt?*

El *Liber pontificalis* atribuye al papa Esteban I (257-260) una disposición sobre los vestidos sagrados, la cual evidentemente es un anacronismo: *sacerdotes et levitas vestibus sacratis in uso quotidiano non uti, nisi in ecclesia*. Esta disposición prueba solamente después de lo que llevamos dicho que a principios del siglo VI, cuando se compiló el *Liber pontificalis*, había ya vestiduras exclusivamente reservadas para la celebración de la liturgia (*vestimenta oficialia*), no porque tuvieran una forma especial, sino solamente porque se destinaban a un uso litúrgico. Más tarde, incluso se dieron repetidas veces normas episcopales inculcando el mismo respeto y reverencia a los vestidos sagrados. Todavía en 889, Ricolfo de Soissons prohibía a los sacerdotes el celebrar con la misma túnica (*alba*) que traían habitualmente en la vida ordinaria.

Pero al declinar el siglo VI y al introducirse en Occidente el modo de vestir de los bárbaros, comienza a delinearse un notable cambio en la moda profana, cambio que conducirá a la diferenciación radical entre el traje civil y el eclesiástico. La túnica talar (*alba*), que desde el siglo III era el vestido común interior, poco a poco va siendo substituida por una túnica bastante más corta y cómoda (*sagum*), mientras que la tradicional pénula, cerrada por todas partes, cede el puesto a un largo manto abierto por delante. Era la nueva moda impuesta por los bárbaros. De ella tenemos un ejemplo en el mosaico de San Vital (Rávena; s.VI), que representa al emperador Justiniano con su corte y al arzobispo Maximiano con sus diáconos. Aquí el vestido litúrgico de los eclesiásticos presenta las formas tradicionales (*dalmática, casula*); en cambio, el de los funcionarios imperiales es ya distinto.

Frente a estas innovaciones, la Iglesia conminó enérgicamente a sus clérigos para que mantuvieran sin alteración las vestiduras antiguas: *non sagis laicorum more* — recomienda un sínodo de Regensburg del 742 — *sed casulis utantur, ritu servorum* Def. En la práctica se obtuvo solamente que las usaran durante el servicio litúrgico. Un concilio de Narbona del 589 manda al

diácono y al lector que no se quiten el alba antes de acabada la misa, prueba de que esta vestidura litúrgica se ponía encima de los vestidos ordinarios. El mismo I *Ordo* hace notar que el papa, al llegar a la iglesia estacional, entra en el *secretarium*, donde *mutat vestimenta sua solemnia* (n.29). Lo mismo hacen los demás ministros. Un ulterior desarrollo y transformación sufrió el vestuario litúrgico en la época carolingia, durante la cual los vestidos propios de cada una de las órdenes, a excepción de la casulla, así como las insignias episcopales, salvo la mitra, quedaron determinados hasta en la forma que hoy conservan. “Así vemos que los acólitos no llevan ya ni casulla, ni estola, ni manípulo y que los subdiáconos han dejado igualmente la casulla y la estola; además, se inventa para el sub-diácono un vestido especial de ceremonia, consistente en una *tunicela* semejante a la dalmática y en el manípulo, que es la insignia del subdiaconado; más tarde, todavía se introducen la capa pluvial y la sobrepelliz; finalmente, de manera muy especial se lleva a término la indumentaria del obispo. Pues no solamente las cáligas litúrgicas se hacen privilegio episcopal, sino que su vestuario se enriquece con varias prendas nuevas, como el cíngulo, los guantes y la mitra, a lo que se añade en Alemania el racional o superhumeral. Puede extrañar quizá que en este período se perfeccionase de un modo tan particular el atuendo litúrgico del obispo. Sin embargo, esto se explica fácilmente si se tiene en cuenta que a partir de la época carolingia crecieron en todas partes y muchísimo el prestigio y la autoridad episcopales, siendo la mayor riqueza de la indumentaria consecuencia natural y expresión sensible de tal crecimiento.”

A este proceso de acortamiento contribuyó ciertamente la particular riqueza de las telas empleadas para la confección de los paramentos litúrgicos: iglesias, abadías, príncipes y pueblo emulaban por hacerse con suntuosos ornamentos después del siglo XI, ostentando las propias riquezas en lo precioso del tejido (ferciopelo, damasco, brocado) y en el arte del recamado en su más alta expresión (pintura a aguja). Ahora bien: todo esto fue en menoscabo de la ligereza y flexibilidad de las vestiduras, obligando, por razones prácticas de manejo y economía, a suprimir todo cuanto no fuese estrictamente necesario.

Las Antiguas Vestiduras Romanas.

Después de dar una idea general acerca del origen y desarrollo de las vestiduras sagradas, es necesario, antes de estudiarlas una por una consignar algunos datos sobre los antiguos vestidos romanos que dieron origen a aquéllas.

En el traje usado por los romanos en tiempo del Imperio hay que distinguir el vestido interior y el exterior. El vestido interior, prescindiendo de la faja lumbar y calzones cortos, lo constituía esencialmente la túnica, vestido amplio en forma de camisa, más bien corta en un principio, sin mangas y atada con dos cintas sobre los hombros; más tarde, hacia el siglo IV, fue con mangas hasta las muñecas y larga hasta los talones (*túnica talaris et manicata*). Era de hilo, blanca o de color claro; de ahí el nombre de alba que recibió en la Edad Media; se adornaba con dos galones purpúreos (*clavi*), más o menos anchos según la dignidad de la persona, que descendían paralelos por la parte delantera. Dentro de casa se dejaba caer suelta, pero en público se ceñía al cuerpo con un cinturón y se levantaba un poco por delante para mayor comodidad al andar; muchos, sin embargo, prescindían del ceñidor (*túnica discincta*).

El vestido externo o superior presentaba formas diversas según los tiempos y la categoría de las personas. La más solemne era la toga, prenda eminentemente romana, amplísima, de forma circular o elíptica, que se arrollaba artísticamente sobre la túnica. Era, sin embargo, bastante pesada e incómoda; por eso, en la época imperial, habiendo sufrido notables modificaciones, se reservaba para ciertas ocasiones solemnes, substituyéndola de ordinario por la

dalmática, la pénula o el manto.

La dalmática, introducida en Roma por Cómodo (+ 192), era una especie de túnica para llevarse sobre la talar, diversa de ésta por ser bastante más corta (hasta las rodillas), suelta y provista de unas mangas más anchas, que no pasaban del codo. Se usaba muchísimo como traje de paseo; llevaba como adorno dos listas o claves purpúreas, que caían perpendiculares por delante; a veces se adornaba con dibujos en forma de palmas (*fúnica palmata*) o de circulitos rojos, a modo de estrellas, dentro de anillos.

La pénula (*amphibolus*) era un vestido de lana pesado, de forma redonda, cerrado por todas partes y provisto de una capucha (*cucullus*); por una abertura que tenía en el centro se introducía en él la cabeza y cubría completamente el cuerpo; para utilizar las manos era preciso levantar de los lados los bordes y echarlos sobre los brazos o los hombros. En un principio, la pénula se usaba en los viajes o durante el mal tiempo para protegerse de la lluvia y del frío; después pasó a ser un traje común y elegante. A últimos del siglo IV se confeccionaba con telas preciosas y ricos adornos de pasamanería, siendo entonces el traje de los senadores. El pueblo, sin embargo, la llevaba en forma más sencilla y reducida, con la parte anterior muy corta y la posterior hasta las pantorrillas.

El palio, de proveniencia griega, era el traje de los filósofos, el que llevaron Nuestro Señor y los apóstoles, por lo cual Tertuliano hizo un particular elogio de esta prenda. Consistía en un paño rectangular de lana tres veces más largo que ancho, que se ponía echando una tercera parte sobre el hombro izquierdo, de forma que esa parte cayese por delante sobre el brazo izquierdo; los otros dos tercios se pasaban por la espalda, recogiendo lo restante la mano derecha y volviéndolo a echar sobre el hombro izquierdo. Resultaba más bien incómodo, porque había que estar siempre colocándolo en su sitio; por eso, a veces se sujetaba con una fibula al hombro izquierdo. Por este motivo, el palio en el siglo IV se reemplazó por la pénula, prenda mucho más cómoda. Con todo, no fue suprimido. Lo mismo que la toga sufrió el proceso de la *contabulatio*, y entonces, usado a manera de bufanda, pasó a ser un accesorio ornamental. Así lo hallamos en la ley sobre el vestido del año 382, es decir, como distintivo de los *officiales*. En África, más que en ninguna otra parte, se había introducido el uso de la lacerna después del siglo I, que era un mantillo corto, a manera de esclavina, abierto por delante, que se echaba sobre los hombros y las espaldas y se sujetaba sobre el pecho por medio de la lígula, pieza de paño o de cuero con dos botones o también con una correílla.

La usaban mucho los militares en guerra para defenderse de la intemperie, pues era más cómoda que la pénula; pero también la llevaban las personas distinguidas encima de la toga o de la dalmática para preservarse del polvo o la lluvia. San Cipriano se la puso en el momento del martirio: *Se lacerna byrro expoliavit...* — escribe Poncio, diácono — *et cum se dalmática expoliasset et diaconibus tradidisset, in linea stetit et coepit spiculatorem sustinere*. Idéntico a la lacerna, sólo que más pesado, era el *byrrus*, que estaba además provisto de capucha. También ésta era una prenda muy corriente en África.

Podemos deducir del examen de las diversas vestiduras romanas que el traje ordinario de una persona acomodada en el siglo IV del Imperio, se componía esencialmente de la túnica interior talar y con mangas, la dalmática y otra prenda exterior, que podía ser la pénula, la lacerna o la toga en las grandes ocasiones.

Las Vestiduras Litúrgicas Interiores.

A semejanza de los indumentos romanos, las vestiduras litúrgicas, que, salvo pequeñas transformaciones, se derivan de aquéllos, pueden dividirse en interiores y exteriores. En este

punto comenzaremos a tratar de las primeras, que son las siguientes:

- a) El amito.
- b) El alba con el cíngulo.
- c) El roquete.
- d) La sobrepelliz.

El amito.

El amito que actualmente usan los ministros sagrados de rito romano, colocándoselo sobre los hombros y alrededor del cuello, no recibió este nombre antes del siglo IX. Los *Ordines romani* antiguos le llaman *anagolaium*, *anagolagium* (de ἀναγόλαιον = manteleta); más tarde, especialmente en Alemania después del siglo XI, se llamó también humeral. El amito no trae su origen ni del velo con que los romanos se cubrían la cabeza durante los sacrificios ni del *palliolum* que algunas veces usaban para proteger la parte del cuello que la túnica dejaba descubierta, sino más bien de un paño de forma rectangular que desde la nuca se extendía hacia los hombros y, pasando los dos cabos por debajo de las axilas, sujetaba y ceñía al cuerpo los vestidos, haciendo más fácil el movimiento de los brazos. Casiano habla de ello, y dice que tal era la costumbre de los monjes egipcios; San Benito la adoptó para los monjes de Occidente.

El amito es mencionado por vez primera en el primer *Ordo romanus* como ornamento propio del pontífice en las grandes solemnidades y de los diáconos y subdiáconos regionales, que se lo ponían sobre el alba. En un principio, el uso del amito fue exclusivamente romano. En las Galias no entró hasta el tiempo de los carolingios, y no en todas partes. Pero al extenderse fuera de Italia, prácticamente lo adoptaron todos los clérigos, los cuales lo usaban debajo del alba. La antigua costumbre de vestirlo sobre el alba quedó como un privilegio del sumo pontífice y de los presbíteros asistentes al trono episcopal en las funciones pontificales. Esta es igualmente la práctica de la iglesia ambrosiana.

Una usanza característica que todavía hoy está vigente entre los franciscanos, dominicos y alguna familia de la orden benedictina, es la introducida después del siglo X, y que consiste en cubrirse la cabeza con el amito en la sacristía, dejándolo caer sobre,^{1ª} casulla o la dalmática mpenas se ha llegado al altar. Esta práctica, probablemente instaurada con el fin de preservar mejor la limpieza y la nitidez de los ornamentos litúrgicos, dio pie al simbolismo del amito como *salea salutis* conservado aún en la oración del misal.

Una derivación del amito es el llamado *fanone* (del latín *fano*, paño), que el papa lleva sobre la casulla en las solemnes funciones pontificales. Consiste en un paño redondo de seda blanca, abierto en el centro para introducir la cabeza, adornado con tiras perpendiculares de color rojo, y que, a guisa de amplio collar, le cubre los hombros y cae hasta la mitad del pecho y espaldas.

El alba con el cíngulo.

El alba (*alba* — túnica), llamada en los primeros *Ordines* romanos *linea* o *camisia*, no es sino la antigua túnica romana *talaris et manicata*. Como vestidura litúrgica, la mencionan ya en el siglo VI el concilio de Narbona (589) y los escritos atribuidos a San Germán de París (+ 576), que hablan del alba como de un indumento común a todos los clérigos, incluso menores. En la Edad Media, el alba sufrió notables modificaciones en cuanto a su forma. Aunque fue siempre vestido talar, se confeccionó dando mucha anchura a la parte inferior de la falda y, en cambio, poquíssima al talle y bocamangas. *Alba descendens usque ad talos* — dice Sicardo de Cremona

— *medio angustatur, in extremitate multis commissuris dilatatur, stringet manus et tracna.* Más tarde se volvió a las antiguas formas, más regulares. Las primitivas albas medievales eran de lana y rara vez de lino o de seda. Más tarde (s.LX), según se ve en Alcumio y otros escritores, se generalizó el uso del lino.

Del mismo modo que el amito, el alba, a partir del siglo X, se adornaba frecuentemente con recamados y telas preciosas (*parurae, plagulae, aurifrisia grammata*), que primero corrían alrededor de la falda entera y de las bocamangas, y luego, para mayor comodidad, quedaron reducidas a dos cuadrados de tela aplicados abajo por delante y por detrás y en los dos extremos de las mangas.

El cíngulo (*cingulum, zona*), como ya dijimos, era entre los romanos un accesorio casi imprescindible de la túnica; forzosamente, pues, hubo de pasar con ésta al vestuario litúrgico. Sin embargo, en la iglesia galicana no lo usaban los clérigos menores: *Alba autem non constringitur cingulo, sed suspensa tegit levitae corpusculum*, dice San Germán de París; a no ser que el término *alba* no indique en este caso la túnica talar, sino otra túnica algo más corta. Los cíngulos usados comúnmente en la Edad Media, según testimonio de los escritores de aquel tiempo, eran de lino las más de las veces, teniendo la forma de una faja de seis o siete centímetros de ancha, que se sujetaba mediante una correa o cintas. De cíngulos en forma de cordón no se habla sino muy raras veces, y sólo después del siglo XV vinieron a ser de uso común. También sobre la faja se recamaban motivos ornamentales, como flores y animales, brillando también a veces piedras preciosas y láminas de oro y plata. Los documentos medievales recuerdan una faja especial para el obispo, además del cíngulo, llamada *subcingulum, subcinctorum perizoma, balteus*.

Las Vestiduras Litúrgicas Exteriores.

Comprendemos entre ellas:

- a) La casulla.
- b) La dalmática y la tunicela.
- c) La capa pluvial.

La casulla.

La casulla (casa pequeña, también llamada planede *πλανάσθαι = quia oris errantibus evagatur*, dice San Isidoro de Sevilla) es la derivación de la antigua pénula romana, que, como dijimos, en el siglo III era ya de uso común, y, por lo tanto, debía formar parte del vestuario litúrgico. De ella habla Tertuliano, motejando a aquellos que por su superstición o comodidad se quitaban la pénula antes de orar como si *Deus non audiat poenulatos* Un fresco del siglo III en el cementerio de Priscila representa a un obispo, vestido de pénula, oficiando una función litúrgica. Afirma Sulpicio Severo que San Martín da Tours (+ 400) solía ofrecer el santo sacrificio con túnica y *amphibulo*. Los retratos en mosaico de San Ambrosio, en la capilla de San Sátiro, de la basílica ambrosiana de Milán (s.V), y de San Maximiano, en la de San Vital, de Rávena (s.VI), representan a los dos obispos vestidos con la pénula. Todo esto confirma que el mismo tipo de pénula que obispos y sacerdotes usaban fuera de la iglesia serviales también para el servicio litúrgico.

El primero que alude a la casulla como vestidura específicamente sagrada es el Pseudo Germán de París: *Cásala, quam amphibolum vocant, quod (sic) sacerdos induitur* (para la misa), *unita intrínsecas, non scissa, non aperta, tota unita sine manicis.* En España, el concilio IV de

Toledo (633) habla también de la casulla como de paramento característico del sacerdote: *Presbyter... si a grada sao iniuste deiectus, in secunda synodo innocens reperitur, non potest esse quod fuerat, nisi gradas amissos recipiat... si presbyter, orarium et planeta...* Según el I Ordo, en Roma el papa, al llegar en procesión, a la iglesia estacional, se despoja en el *secretarium* de los vestidos comunes y se reviste de los sagrados, el último de los cuales es la casulla.

La casulla, dado su origen, era una prenda común a todos los ministros sagrados: *pertinet generaliter ad omnes elencos*, dice Amalaro. En los *Ordines romani* antiguos vemos que la llevan los acólitos, lectores, subdiáconos y diáconos. Estos últimos tenían ya como vestidura litúrgica propia la dalmática, de color claro, considerada como símbolo de alegría; pero por eso mismo no la usaban en las procesiones ni en los días de luto y penitencia, substituyéndola entonces por la planeta *fusca* o *nigra*. Lo recuerda Amalaro y también el V *Ordo romanus* desde el siglo IX, y todavía hoy la rúbrica del misal manda lo mismo.

Es de notar, sin embargo, que la planeta o casulla que usaban entonces los diáconos sufría una particular transformación. En efecto, durante el santo sacrificio, debiendo los diáconos tener las manos libres para el servicio del altar, apenas el papa había recitado la primera colecta, se quitaban totalmente la casulla, la arrollaban (*contabulatio*) y se la ponían sobre el hombro izquierdo, pasándola a manera de bufanda por debajo del brazo derecho y sujetando los extremos con el cíngulo. *Diaconi* — nota el *Ordo* — *si tem~ pus fuerit, levant planetas in scapulas*. Y el XIV *Ordo* de la colección de Mabillon explica con más exactitud el procedimiento: *Diaconus quando pergere debet ad legendum evangelium, deponat planetam et acolithi decenter eam complicant, et imfconat super sinisirum humerum illius, ac sub dextero bracckio ligent eam*. Por el contrario, los subdiaconos teniendo que hacer en el altar, no se quitaban la casulla, sino que se limitaban a plegar la parte anterior del pecho, asegurándola con broches o hebillas. *Subdiaconi* — dice el I *Ordo* — *similiter levant (planetam) sed cum sinu*. Precisamente de estas costumbres proceden las actuales *planetae plicatae*, que el diácono y el subdiácono llevan cuando les está prohibido el uso de la dalmática y tunicela, así como el llamado estolón, es decir, según la descripción del misal, *la stola altior quae ponitur super humerum diaconi... in modum planetae plicatae*.

La casulla conservó durante muchos siglos la forma amplia y elegante de la *poenula nobilis* antigua. La que viste el papa Teodoro en el mosaico de San Venancio, en San Juan de Letrán (s.VII, y las que con frecuencia aparecen representadas en los mosaicos antiguos permiten suponer que la línea que describe la orla se parece mucho a una circunferencia perfecta, mientras que esas casullas en la parte superior se contraen en forma de cono. Sin embargo, esta forma tan amplia de la casulla necesariamente tenía que suponer notable molestia para el celebrante en el movimiento de los brazos, mucho más si la tela era pesada o rica, como sucedía frecuentemente a partir de la época carolingia. Por eso, hacia los siglos X-XI se registra una primera modificación, consistente en acortar de manera notable la parte anterior de la casulla, dejándole forma semicircular y, más frecuentemente aún, puntiaguda. La célebre casulla de San Villigiso (+ 1011), obispo de Maguncia, que se conserva en aquella catedral, tiene por detrás 1.57 metros de altura, y por delante apenas 1,15 metros. También la casulla que lleva San Clemente en el fresco de la basílica de su nombre, en Roma (s.XI), por delante termina en punta y es bastante corta, mientras que la parte posterior llega hasta los talones. Afortunadamente, esta forma, tan poco satisfactoria desde el punto de vista estético, fue pronto abandonada.

En cuanto a la decoración de la casulla, nótese que, desde los primeros siglos, las pénulas profanas llevaban motivos ornamentales diversos, como, por ejemplo, las dos tiras de púrpuras verticales que se ven en la pénula del orante en el cementerio de Calixto. Las casullas del mosaico de San Venancio, en Letrán, presentan sencillamente unos galones alrededor de la abertura del cuello. En los mosaicos de San Vital, en Rávena, la guarnición de la casulla de los obispos Ecclesius y Maximiano tiene la apariencia de una cruz en forma de horca. Sin embargo, antes del siglo XI no aparece un sistema uniforme de ornamentación de la casulla. Hacia esa época se recamaba o bien se aplicaba en la parte posterior y central de la casulla una cenefa o lista vertical que subía hasta la nuca, pero que a la altura de los omoplatos se dividía en dos brazos oblicuos (Y: *crux bifida, trifida*), que, pasando por encima de los hombros, se juntaban sobre el pecho para bajar hasta la orla inferior. Esa cenefa se recamaba con adornos representativos de objetos o figuras humanas. Motivo muy frecuente era la representación de santos, de medio busto, dispuestos en otros tantos compartimientos redondos, ojivales o cuadrados; en el punto de unión de los brazos se colocaba la figura del Salvador, de la Virgen o del santo patrono.

A la preciosidad de los tejidos se añadía la riqueza de las labores ejecutadas sobre aquéllos, labores que conferían a las vestiduras sagradas un valor artístico incomparable. El arte del recamado, conocido ya en tiempo del Imperio, nació y se perfeccionó sobre todo en Oriente, primeramente entre los frigios y los griegos, después entre los árabes y bizantinos. En un principio, el recamado se hacía de lana sobre seda, con pocos hilos de oro y seda; luego fue perfeccionándose y adquiriendo finura y esplendor, conservando siempre en el diseño y en las pocas tintas empleadas un no sé qué de ingenuidad y sencillez que indicaba la infancia del arte. Pero en el siglo XI el arte de recamar alcanza un grado altísimo de perfección en Bizancio y entre los árabes (recamar es palabra árabe). Las Cruzadas contribuyen a despertar en Occidente el gusto por este arte, introduciendo los procedimientos técnicos y las combinaciones de los colores. En los siglos XIII y XIV, las vestiduras litúrgicas se ven inundadas de oro y perlas, cubiertas de arabescos, flores, follaje y animales y enriquecidas con aquellos famosos recamados historiados, representando escenas bíblicas, los cuales con razón se han llamado “*pinturas a aguja*,” en que sobresalieron principalmente artistas ingleses y flamencos. En esta época se trabajó el llamado oro sombreado, es decir, un fondo de oro que difuminaba la aguja con seda a colores; asimismo, la amalgaba de tintes alcanzó efectos decorativos, que más tarde el Renacimiento y el barroco pudieron emular, pero difícilmente superar.

La dalmática y la tunicela.

La dalmática, que a principios del siglo III habíase convertido en traje de las personas más distinguidas se nos presenta por vez primera como vestidura sagrada en un fresco del siglo III en las catacumbas de Priscila. El fresco representa la consagración de una virgen, realizada por un obispo (acaso el mismo papa) vestido de dalmática y pénula. En el siglo siguiente, el *Liber pontificalis* la recuerda como un distintivo de honor concedido a los diáconos romanos por el papa Silvestre (314-335), *ut diaconi dalmaticis in ecclesia uterentur*, para distinguirlos del clero a causa de las relaciones especiales que tenían con el papa. La noticia la confirma el autor romano de las *Quaestionum Veteris et Novi Testamenti* (c.370), el cual, no sin algo de ironía, escribe: *Hodie diaconi dalmaticis induuntur sicut episcopi* (n.46). Esto prueba que la Iglesia romana consideraba el uso de la dalmática como un privilegio exclusivo suyo y que solamente el

papa podía conferirlo. En efecto, el papa Símaco (498-514) la concede a los diáconos de Arles, y San Gregorio Magno al obispo y al archidiácono de Gap; Esteban II en el 757 otorga a Fulrado, abad de San Dionisio, la facultad de ser asistido durante la misa por seis diáconos vestidos con dalmática. En tiempo de los carolingios, empero, al imponerse en las Galias la liturgia romana, la dalmática pasa a ser de uso bastante común, por más que los papas continuaran concediéndola como privilegio. Afirma Wilfrido Estrabón (+ 849) que en su tiempo la llevaban no sólo los obispos y diáconos debajo de la casulla, sino también los simples sacerdotes.

La tunicela (*subtile, stricta*), actualmente vestido litúrgico del subdiácono y uno de los indumentos pontificales del obispo, es una imitación de la dalmática. Como vestidura pontifical es mencionada ya en los siglos VII-VIII, ya que la dalmática *maior* que, según el *I Ordo*, se ponía el papa antes de la misa, no puede ser más que la tunicela. En tiempo de San Gregorio, los subdiáconos vestían ya este ornamento. El desaprueba la decisión de aquel antecesor suyo que, al conceder la dalmática a los subdiáconos, los equiparó a los diáconos, y por su parte dice que había derogado tal concesión. *Subdiaconus autem ut spoliatos procederé facerent, antiqua consuetudo ecclesiae fuit; sed placuit cuidam nostri pontifici, nescio cui, qui eos vestitos procederé paecepit... Unde habent ergo ut subdiaconi Uñéis in tunicis procedant.*

Resulta, en cambio, difícil precisar la época en que los subdiáconos empezaron a llevar la tunicela. La miniatura del subdiácono Juveniano, existente en un códice de siglo IX en la biblioteca Vallicelliana, de Roma, lo representa ya con una vestidura de mangas estrechas, sin *clavi* y distinta evidentemente del alba por estar sin ceñir. Es natural, por otra parte, que, al crecer la importancia del subdiaconado, se pensara en darle una vestidura diversa de la simple alba, que llevaba como hábito ordinario de servicio mientras era considerado como orden menor. Esto acaeció probablemente en las Galias. En cuanto a la forma, la tunicela sufrió las mismas vicisitudes de la dalmática. Es decir, progresivamente se fue acortando y después fue abierta por los flancos, hasta quedar reducida a la forma de la dalmática, como actualmente se encuentra.

Tanto la dalmática como la tunicela, quizás por razón de su color blanco primitivo, se consideraron siempre como vestiduras de fiesta y de júbilo, por lo cual se dejaban de usar en los días de penitencia, siendo substituidas por las planetas o casullas plegadas. Por el mismo motivo, el obispo, al revestir al diácono con la dalmática, le dice: *Induat te Dominas indumento salutis et vestimenta laetitiae, et dalmática iustitiae cincinnat te semper;* y al subdiácono al ponerle la tunicela: *Túnica iucunditatis et indumento laetitiae induat te Dominus.*

La capa pluvial.

La capa pluvial, llamada en los países meridionales de Europa, a partir del siglo IX, *pluviale*, o mejor, *pluvialis* (*se. cappa*), y, en cambio, en los pueblos del Norte simplemente *cappa*, trae su origen, según Wilpert, de la antigua *acema*, o *birrus*, convenientemente alargada hasta debajo las rodillas. Según otros, la capa pluvial no es más que una transformación de la *poenula*, provista de capucho para la lluvia y luego abierta por delante para mayor comodidad. Son evidentes las analogías de forma entre la capa medieval y la lacerna romana, pero está fuera de duda que esta última en los siglos VIII y IX, cuando el *pluviale* entró a formar parte del vestuario litúrgico, había por completo desaparecido de la moda civil de vestir. Braun demuestra que la capa pluvial fue en un principio una capa con su capucho (*cucullus*), que llevaban en los días solemnes los miembros más conspicuos de las comunidades monásticas, y especialmente los principales cantores. De los monasterios, sobre todo por influencia de Cluny, el uso de la capa se difundió pronto a todas partes. Mientras la casulla mantenía, por razones predominantemente

simbólicas, la forma tradicional, la *cappa*, mucho más cómoda cara el libre movimiento de los brazos, se impuso pronto en las funciones menores, como procesiones, incensación en laudes y vísperas (de ahí el nombre dado por los alemanes a la capa de *rauchmantel*, *vespermantel*), las consagraciones solemnes, etc. En el siglo XI, la capa pluvial era ya de uso general.

Los Colores Litúrgicos.

La variedad de colores en las vestiduras sagradas era cosa conocida en **la liturgia mosaica**, con la diferencia de que, mientras nuestros ornamentos tienen un color predominante, entre los judíos los cuatro colores litúrgicos — jacinto, púrpura, azafrán y carmesí — debían ir juntos. En los primeros siglos cristianos no se halla rastro de colores litúrgicos propiamente dichos. Los frescos y mosaicos de las antiguas basílicas muestran que el artista ha elegido a su antojo el color de las vestiduras sagradas. Así, San Ambrosio, en el mosaico de la basílica de su nombre en Milán (s.v), aparece vestido de una pénula de color amarillo; amarillas son, asimismo, las pénulas de la capilla de San Sátiro; en cambio, son de color púrpura las de los mosaicos de San Vital, en Rávena (s.VI).

Muchos documentos de los siglos IV y V — como las *Constituciones apostólicas* y los Cañones, de Hipólito y Paladio — hablan de “vestidos espléndidos” usados en el servicio litúrgico, lo cual hace suponer que se trataba de tejidos policromos. Esto sería lo más natural. “Sería extraño — dice Braun — que en el siglo V, cuando, como atestigua la carta cornutiana, del 471, se embellecían las basílicas alrededor del ciborio y en los intercolumnios con ricos paños de oro y púrpura, estos colores no apareciesen también en las vestiduras usadas en el altar.” Por lo tanto, hay que considerar errónea la opinión de muchos, según los cuales antes del siglo VIII el color blanco fue el único color litúrgico. A lo más, pudo ser el predominante, por ser el color natural del lino y el que los romanos consideraban más indicado para los días de fiesta y las ceremonias religiosas; *color albus praecipue decoras Deo est*, como símbolo de la pureza ritual.

Los primeros vestigios de la tendencia a usar un color en las vestiduras sagradas relacionado con la festividad litúrgica se encuentran en el *Ordo* de San Amando (s.IX), publicado por Duchesne. El día de las *litaniae maiores*, el pontífice y los diáconos *induunt se planitas fuscas*, y en la fiesta de la Purificación, *ingreditur Pontifex sacrario et induit se vestimentis nigris et diaconi similiter planitas induunt nigras*^[21]. Es un hecho comprobado que el tiempo de los carolingios coincide con una singular variedad y riqueza de colores en los ornamentos litúrgicos. Un curioso tratadito irlandés de esta época sobre las vestiduras de la santa misa publicado por Moran afirma que en la casulla deben hallarse estos ocho colores: oro (amarillo), azul, blanco, verde, bruno, rojo, negro y púrpura, porque “son misterios y figuras.” El inventario de la abadía de San Riquier, compilado en el 831, incluía: *Casulae castaneae XL, sericae nigrae V, persae* (azules) *ser/cae //*, *ex blatta* (rojo vivo), *ex pallio XX, galbae* (amarillas) *sericae V, melnae (?) sericae III*. En el mismo siglo, Ansegise regala a la abadía de Fontanelle *casulas ex cindato indici coloris III, viridis coloris ex cindato item III. item rubri sive sanguinei coloris ex cindato I. blatteam item casulam I*. Esta variedad de colores litúrgicos era producto de las tendencias místico-simbólicas de aquel tiempo, **que veían una relación estrecha entre cada uno de los colores y su eficacia espiritual, y la índole de las diversas fiestas del año eclesiástico**. Así se explica que durante mucho tiempo fuera tan diverso en unas y otras iglesias el uso de los colores de las vestiduras sagradas en relación **con los tiempos litúrgicos**.

9. Las Insignias Litúrgicas.

Las insignias litúrgicas pueden dividirse en mayores y menores.

Son mayores:

- a) El manípulo.
- b) La estola.
- c) El palio.
- d) El superhumeral.

Son menores:

- a) La mitra.
- b) El báculo.
- c) El anillo.
- d) La cruz pectoral.

La estola.

La estola, insignia litúrgica común a diáconos, sacerdotes y obispos, no recibe en los documentos más antiguos este nombre, sino que es llamada en Occidente *orarium*, y en Oriente οθόνη, **ωράπιον**.

El *orarium*, llamado también *mappa*, *sudarium*, era en el uso profano un paño, normalmente fino, propio de las personas distinguidas, **destinado a limpiarse la cara o bien a echárselo alrededor del cuello como si fuera una gran corbata**. San Sátiro, hermano de San Ambrosio, escondió la eucaristía en su oratorio cuando naufragó y se lo ató al cuello... El οθόνη (*linteum*) de los griegos era igualmente un paño de hilo bastante amplio, equivalente, más o menos, a nuestra toalla. Tal es el sentido que le da San Isidoro de Pelusio (+ 440). El orario, con el cual los diáconos hacen su servicio en los sagrados ministerios, **recuerda la humildad del Señor cuando lavó y secó los pies de sus discípulos**. El término *estola*, que en el lenguaje clásico designaba el amplio manto de las matronas, aparece con el significado litúrgico de *orarium* en las Galias hacia el final del siglo VI. A este cambio de una palabra por otra contribuyó quizás el haberse olvidado en los países del Norte el sentido primero de *orarium*, palabra que creyeron provenía de *orare* (hablar, predicar), por lo cual hicieron de la estola un distintivo de los predicadores. *Hoc genere vestis* — escribe Rábano Mauro — *solummodo eis personis uti est concessum, quibus pre-dicandi officium habere convenit*. Así entendida, era natural que se le aplicasen las palabras del Eclesiástico: *In medio ecclesiae aperiet (sapientia) os eius et adimplebit Ulum spiritu sapientiae et intellectus, et stola gloriae vestiet illum*. A partir del siglo XII, el término *orarium* fue completamente abandonado, substituyéndolo el de estola.

En Oriente, el uso del *orarium* por decisión del concilio de Laodicea, **estaba prohibido a los subdiáconos y a los clérigos inferiores; según testimonio de San Juan Crisóstomo**, los diáconos los llevaban ya entonces sobre el hombro izquierdo, sin ceñir. Otro tanto consta de la mayor parte de los países occidentales, fuera de Roma. El concilio II de Braga (563) ordenó que los diáconos no escondieran la estola debajo de la túnica (*alba*), sino que la llevaran sobre el hombro izquierdo para distinguirse de los subdiáconos. Y en el concilio IV de Toledo (633) se

prohibió a los diáconos llevar dos estolas: *Orariis duobus nec episcopo quidem licet, nec presbytero uti, quanto magis, diácono, qui minister eorum est. Unum igitur orarium oportet levitam gestare in sinistro humero, propter quod orat, id est paejdicat; dexteram autem pariem oportet habere liberam ut expeditus ad ministerium sacerdotale discurrat. Caveat igitur amodo levita gemino uti orario, sed uno tantum, nec ullis coloribus auro ornato.* Esta concreta alusión del concilio toledano refleja la práctica de todo el Occidente, excepción hecha de Roma, y halla confirmación en multitud de monumentos figurados, que representan al diácono con el *orarium* o estola, en forma de bufanda, de tela o de lana, colocada siempre sobre la dalmática, cuyos extremos caen perpendicularmente del hombro izquierdo.

Los sacerdotes y los obispos, en cambio, llevaban el orario debajo de la casulla, haciéndolo girar alrededor del cuello de modo que colgaran las dos partes verticalmente sobre el pecho; así aparece ya la estola en el mosaico del obispo Ecclesius, en San Vital, de Rávena (s.VI), y en los retratos de San Ambrosio y San Martín, en la basílica ambrosiana de Milán (s.V). Pero el Concilio III de Braga (675) mandó a los sacerdotes que cruzaran la estola sobre el pecho. Esta forma de llevar la estola, propia de los sacerdotes, con exclusión de los obispos, se hizo común en la Iglesia en el siglo XIV y por primera vez fue prescrita en las rúbricas del misal de San Pío V.

En Roma no existe rastro de la estola diaconal en los monumentos figurados anteriores al siglo XII. Los *Ordines romani* del siglo IX hablan, sí, de un *orarium* común a todos los ministros, incluso inferiores al diácono, *orarium* que se llevaba en torno al cuello, no encima, sino debajo de la dalmática o casulla, y que, como el palio, era depositado la noche anterior a la ordenación sobre la confesión de San Pedro; no obstante, Duchesne no cree que se trata de la estola diaconal o presbiteral, que en Roma sólo después del siglo XII entró en el uso litúrgico con la forma todavía vigente.

El origen de la estola es oscuro. Wilpert distingue entre la estola de los diáconos y la de los sacerdotes y obispos. La primera se deriva, según él, de la *mappa* (*mantile, linteum*) o lienzo que **los diáconos, por razón de su oficio de sirvientes de la mesa eucarística o agápica, debían llevar desde un principio.** Los monumentos profanos presentan a los ministros de los servicios paganos (*camilli*), lo mismo que a los sirvientes a la mesa (*delicati*), provistos siempre de una *mappula* o servilleta colgada del hombro o del antebrazo izquierdo, como se acostumbra hoy. De manera semejante describe a los diáconos el texto arriba citado de Isidoro Pelusiota y otros contemporáneos. Más tarde, al cesar las exigencias del servicio material, que pasó en gran parte a los subdiáconos, el paño de servicio de los diáconos quedó convertido en un **objeto de adorno**, que poco a poco, mediante la *contabulatio*, acabó por transformarse en una tira o franja de tela.

El orario sacerdotal, en cambio, fue al principio un verdadero *orarium* es decir, una bufanda o pañuelo para el cuello que servía para preservar del frío en invierno, y en verano del sudor; por eso, justamente los griegos, reservando a la estola del diácono el nombre de *orarium*, dieron a la del sacerdote el apelativo de *επιτραχίλιον*. También éste, lo mismo que el *orarium* diaconal, pasó por una transformación análoga, desde la forma contabulada hasta la de bufanda; una vez convertido en una pura insignia, fue substituido por el *amictus*. A su vez, Braun propugna la hipótesis de que el *orarium* se introdujo desde un principio como verdadero distintivo de las órdenes mayores mediante una disposición especial de la autoridad eclesiástica. Es cierto que el *orarium* se nos presenta muy pronto, desde el siglo IV en Oriente y poco después en las Galias y en España, como un elemento esencial en la ordenación de los diáconos, sacerdotes y obispos. Más aún: en Roma era tenido en tan alto concepto, que recibía una especie

de consagración, siendo depositado durante una noche sobre el sepulcro de San Pedro.

Hemos de confesar que, entre las dos hipótesis, nos parece preferible la de Wilpert, ya que explica mejor, por ejemplo, el origen de la estola presbiteral, pues es inconcebible que se creara una insignia para esconderla debajo de la casulla.

En la disciplina actual, la estola está prescrita, además de en la misa, para la confección y administración de los sacramentos y sacramentales y siempre que el sacerdote deba tener contacto directo con la sagrada eucaristía. En la Edad Media estaba todavía más extendido el uso de la estola.

El palio.

El palio como insignia litúrgica propia del papa aparece ya desde el tiempo del papa San Marcos (+ 336), el cual, si hemos de creer al *Liber pontificalis*, lo confirió al obispo suburbicario de Ostia, uno de los consagrantes del papa. A mediados del siglo V hallamos la primera representación monumental en el famoso marfil de Tréveris, en que aparecen dos arzobispos sobre el carro con un relicario en las manos, los cuales llevan alrededor del cuello y colgando por delante una faja, que no puede ser más que el palio. Más abundantes y seguros testimonios hallamos en el siglo VI. En el 513, el papa Símaco concede el privilegio del palio a San Cesáreo de Arles, en el 545-546, el papa Vigilio hace otro tanto con Auxanio y Aureliano, sucesores del obispo arelatense. Por esta época encontramos también una auténtica y segura figuración del palio romano en un fresco de las catacumbas de San Calixto, obra del papa Juan (560-573), que representa a San Sixto, papa, y San Optato, obispo. A partir de entonces se multiplican las concesiones del palio por parte de los pontífices a obispos de Italia y fuera de Italia. En las iglesias de Occidente, excepción hecha de Roma, no parece que haya existido nunca la insignia del palio. Algunos testimonios aparentemente contrarios deben interpretarse en otro sentido después de los estudios hechos por Wilpert en esta materia. En Oriente, San Isidoro de Pelusio (Egipto, f 440) menciona, antes que nadie, el palio episcopal con el nombre de **omoforion** *ωμοφόριον*: “Aquel que el obispo lleva sobre los hombros — dice — *το δε του επισπόπου ωμοφοριον*, y que es de lana, no de lino, simboliza la piel de la oveja perdida que el Señor buscó y, habiéndola hallado, cargó sobre sus hombros.” Una miniatura contemporánea de Alejandría muestra el omoforion como una especie de bufanda que gira alrededor del cuello, cuyos extremos cuelgan el uno por delante y el otro por detrás.

Se han excogitado las más diversas hipótesis sobre el origen del palio, que constituye uno de los problemas litúrgicos más debatidos. Unos le hicieron derivar de un supuesto manto de San Pedro, del cual poco a poco se fueron cortando tiras, hasta que, agotadas las auténticas, se fabricaron otras de otro paño según el modelo de aquéllas. Es una piadosa invención de la fantasía, que no tiene ni sombra de fundamento histórico. De Marca, Bona, Tommasin y otros, entre ellos Duchesne, ven en el palio una concesión imperial. Se fundan en el testimonio del autor de la *Pseudo-Donatio Constantini* (s. VIII), según el cual este emperador regaló al papa Silvestre *superhumeral, videlicet lorum qui imperiale ofrcum dare assolet colla*, así como en el hecho de que los papas del siglo VI, para conceder el palio a obispos no subditos del Imperio griego, acostumbraban a pedir el permiso del emperador. Sin embargo, hay que advertir que la Donaría habla exclusivamente de vestiduras imperiales y no de litúrgicas, y que si en varios casos, por motivos especiales de política, los papas pidieron un *placet* gubernamental para otorgar el palio, en otros casos lo adjudicaron y lo quitaron o amenazaron con quitarlo por propia iniciativa, sin contar para nada con la autoridad imperial.

Braun defiende el origen puramente eclesiástico del palio, como lo propugnó ya para la

estola. Según él, **los papas desde un principio quisieron que el palio fuera insignia y bufanda litúrgica propia y exclusiva de ellos**. Genial es la hipótesis de Wilpert. Este pone en relación el palio sagrado con el *pallium*, el antiguo manto de los filósofos y vestido exterior predilecto de los primeros fieles. Pero ¿cómo se ha podido pasar de un amplio manto a una simple tira? Wilpert observa que esta vestidura, tan holgada y solemne un tiempo, al final del Imperio se presenta en los monumentos bajo la forma de ancha bufanda de pliegues. Es la toga *contabulata*, es decir, replegada muchas veces en sentido longitudinal, según la moda de la *confabulatio*. Un proceso semejante — agrega Wilpert — sufrió el palio sagrado hacia la mitad del siglo IV. En esta época comenzó a imponerse un traje exterior más cómodo, la *poenula*; sin embargo, no se abandonó el palio, sino que se llevaba sobre la *poenula* en la forma plegada, a manera de tapaboca, hasta que quedó reservado como insignia litúrgica a los obispos de Roma. La hipótesis de Wilpert es bastante feliz; pero, desgraciadamente, no se encuentra en los monumentos conocidos ejemplo ninguno de *pallium contabulatum*.

A pesar de todo, hay que reconocer que el palio litúrgico, en sus representaciones más antiguas, se nos muestra en forma de bufanda completamente abierta y dispuesta sobre los hombros de la misma manera que el paliomanto. En la figura del obispo Maximiano, en San Vital, de Rávena (primera mitad del s. VI), el palio da esta vuelta: un cabo, que lleva el signo de la cruz, pende por delante, el resto sube hasta el hombro izquierdo, da la vuelta al cuello hasta llegar al hombro derecho, baja bastante por delante del pecho y vuelve a subir al hombro izquierdo, cayendo el otro cabo por detrás de la espalda. Esta manera de llevar el *pallium* se mantuvo hasta el siglo IX, cuando, como atestigua Juan Diácono, mediante *spinulae*, se comenzó a colocar de manera que los dos cabos cayesen exactamente hasta la mitad del pecho y de la espalda. Por substitución de los alfileres con un cosido frío, se llega a la forma circular cerrada que encontramos comúnmente a partir del siglo IX y que perdura todavía.

La ornamentación del palio a base de cruces, que vemos ya iniciada en el mosaico de Rávena, con el tiempo fue aumentando en número y riqueza. Se recamaron hasta cuatro, seis y ocho cruces, generalmente en rojo, y más tarde en negro; en los extremos se ponían a veces franjas o flecos. Actualmente, las puntas de los apéndices colgantes llevan pequeñas planchas de plomo cubiertas de seda negra. El color del palio ha sido siempre blanco. Los tres broches que actualmente adornan el palio, y que originariamente servían para tenerlo fijo en su sitio, ya en el siglo XIII eran puramente decorativos.

El palio es una insignia de honor y jurisdicción reservada *de iure* al papa y a los arzobispos. Es difícil determinar cuándo el palio pasó de simple distinción honorífica a insignia de jurisdicción. Esto acaeció, sin duda, insensiblemente y no antes del siglo VII. En una asamblea sinodal de Soissons el año 742, se exhorta encarecidamente a todos los metropolitanos a que pidan el palio a la Santa Sede. Luego esta petición no era todavía estrictamente obligatoria, sino solamente una plausible costumbre que siempre observaban, cómo dice Nicolás I, *Galliarum omnes et Germaniae et aliarum regionum archiepiscopi*. Fue Juan VIII en el sínodo de Rávena del 877 quien hizo de la concesión del palio y de la correspondiente profesión de fe una condición *sine qua non* para el ejercicio de la jurisdicción arzobispal: *Quisquis metropolitanus intra tres menses consecrationis suaे, ad fidem suam exponendam palliumque suscipiendum, ab Apostólica sede... non miserit, commisa sibi careat dignitate, ita ut tamdiu episcopali illi sedi cedat, omniisque consecrandi licentia careat, quamdiu in exponenda fide et in expetendo pallio priscum morem contempserit.*

De acuerdo con esta ley, incluida en el *Corpus Iuris* y reproducida por el Código de Derecho Canónico, todos los arzobispos, dentro de los tres meses de su consagración ó

confirmación, por medio de un abogado consistorial, piden en consistorio al sumo pontífice la concesión del palio, *instanter, instantius, instantissime*. Apenas concedido, si el titular está presente en Roma, lo recibe de manos del primer cardenal diácono; si está ausente, como sucede con más frecuencia, se encarga a un obispo que haga la imposición de la insignia. Este obispo, en el día establecido, después de celebrar la misa, sentado sobre el faldistorio *in medio altaris*, recibe el juramento de fidelidad, que el arzobispo pronuncia de rodillas, con la diestra sobre los Evangelios, y acto seguido le impone el palio, ya preparado sobre el altar, recitando la fórmula prescrita por el *Pontijical*. La ceremonia se acaba con la bendición solemne, impartida por el nuevo arzobispo. La imposición del palio al papa tiene lugar el día de su coronación; el papa lo recibe de manos del cardenal archidiácono.

El metropolitano, según el *Coeremoniale Episcoporum* y el Derecho Canónico, puede llevar el palio *in singulis ecclesiis provinciae suae, non autem extra provinciana et dumtaxat dum Missam solemnem celebrat. praescriptis quibusdam diebus*. En el pasado, los obispos se lo ponían también en otras circunstancias, como procesiones, sínodos, etc., pero los papas clamaron siempre contra esto: Illud, frater carissime — escribía a este propósito San Gregorio Magno a Giovanni, obispo de Rabean, tibi non *putamus ignotum, quod pene de nullo Metropolita in quibuslibet mundi partibus sit auditum extra Missarum teinpus usum sibi pallii vindicasse*, y le amenaza con que *in plateis pallio ulterius uti non praesumas, ne non habere nec ad Missas incipias quod audacter et in plateis usurpas*.

Las Insignias Pontificales Menores.

La Mitra.

Es cosa cierta que, a diferencia de las vestales y de los sacerdotes paganos, los cuales durante los sacrificios se tocaban la cabeza con la mitra o la ínfula, **los obispos y sacerdotes cristianos de los primeros siglos no usaron prenda alguna de cabeza durante el servicio litúrgico**. *Quis apostolás, aut evangelista, aut episcopus* — escribía Tertuliano — *invenitur coronatus?* San Pablo, además, había mandado que los hombres orasen descubiertos (1 Cor. 11:4). Cierto que de la mitra se habla ya desde el siglo IV, pero como de un birrete característico que llevaban las vírgenes consagradas a Dios. San Optato de Mileto y después San Isidoro hablan de ella y el *Liber ordinum* de la liturgia mozárabe la tiene por uno de los ornamentos de la abaciesa.

En la vida doméstica, tanto los hombres como las mujeres, llevaban ordinariamente un gorro, de procedencia oriental, de forma semiesférica baja, llamado *pileus*, porque originariamente se hacía de fieltro. Probablemente, de uno de estos gorros nacieron la mitra episcopal y la tiara papal, para uso privado del papa.

El autor del *Liber pontificalis*, describiendo la entrada del papa Constantino I (708-715) en Constantinopla, dice: *Apostolicus Pontifex cum camelauco, ut solitus Roma procederé, a palatio egressus, in Placidias properavit*. Asimismo, la Pseudo-Donatio Constantini (s.VIII) enumera el “camelauco” con el nombre de *pileum phrigium candido nitore* entre los regalos hechos por el emperador al papa Silvestre: *Eumdem phrigium omnes eius successores pontifices singulariter uti in processionibus*. Este *camelaucum* o *calamaucum*, llamado más tarde mitra (*regnum*), era un gorro bajo y redondo, de color blanco; aparece como ornamento papal en las monedas de Sergio III (904-911) y Benedicto VII (974-983).

El báculo.

La mención más antigua del báculo (*baculus, pe-dum, farula, cambuta*) como insignia litúrgica de los obispos y abades es quizá la que se contiene en una rúbrica del *Liber ordinum* español, que se remonta por lo menos hasta el siglo VII, relativa a la consagración de un abad: *radetur e/ baculum ab episcopo*. En una época no muy posterior aluden a él el canon 28 del concilio IV de Toledo (633), San Isidoro de Sevilla (636), que ve en el báculo el símbolo de la autoridad episcopal⁸², y en Inglaterra el penitencial de Teodoro de Cantorbery (690).

Sin embargo, el uso del báculo debió de ser todavía más antiguo, si efectivamente a él se refiere una frase un poco alegórica del papa Celestino I (423-432) escribiendo a los obispos de la Narbonense; algunos incluso, con poco o ningún fundamento, han querido ver en el báculo la imitación de una costumbre oriental, basándose en un discurso de San Gregorio Nacianceno.

De todos modos, lo que no puede ponerse en duda es que las primeras representaciones del báculo no son anteriores al siglo VIII. Así, pues, los cayados que se conservan en los tesoros de no pocas viejas catedrales de Europa atribuyéndolos a personajes apostólicos o postapostólicos, no han de tenerse como auténticos.

La cruz pectoral.

El origen de la cruz pectoral parece relacionado con los encolpia (de *ἐνκόλπιος* = seno, o *φυλακτήρια*), es decir, una santa protección que los antiguos cristianos llevaban sobre el pecho. El uso de cruces nos lo atestiguan ya documentos del siglo IV. Eran, por lo general, láminas de metal muy delgadas, o pequeñas cápsulas en forma de cruz frecuentemente, que contenían reliquias de mártires o cosas santas, sentencias del Evangelio, invocaciones a Dios, o también trocitos de la verdadera cruz. Esta piadosa costumbre la vemos practicada en la Edad Media particularmente por los obispos. Llevaban encolpia San Gregorio de Tours, San Gregorio Magno, San Aidano (+ 651), Rothadio de Soissons (+ 868) y Elfego de Canterbury (+ 1012).

Como ornamento litúrgico del papa, la cruz pectoral aparece mencionada la primera vez por Inocencio III, quien hace observar que la llevaba sobre el pecho. Pero en su tiempo era ya de **uso casi general entre los obispos, aunque no obligatoria**, pues un pontifical del siglo XII, enumerando los paramentos, dice de la cruz: *Crux pectoralis, si quis ea uv velit.*

Actualmente, **el obispo puede llevarla cuando y dondequiera**. En cambio, los prelados inferiores que hayan obtenido este privilegio no pueden llevarla sino durante las funciones sagradas. Algunos metropolitanos, como el patriarca de Lisboa y el arzobispo de Armagh, usan una cruz pectoral con dos travesanos paralelos, según el tipo de la cruz de Lorena.

10. El Canto Litúrgico.

Canto y Música en la Liturgia.

Si todas las bellas artes fueron en todo tiempo puestas por el hombre al servicio del culto, de una manera especial **ha sido siempre la música elemento inseparable del mismo**. En cualquier época y entre cualquiera clase de gentes, hasta las menos civilizadas, toda vez que se ha organizado un culto público, la música tuvo allí su papel, más o menos importante según el mayor o menor desarrollo de la organización litúrgica. El canto, es decir, la palabra con atuendo musical, lo ha considerado siempre el ser humano como **la manifestación más solemne del sentimiento religioso, la expresión más sublime de la alabanza, de la súplica y de la acción**

de acción de gracias.

Entre los pueblos antiguos — asirios, babilónicos, egipcios, griegos —, la música se presenta primeramente como algo sagrado, un don de los dioses a los hombres, destinado exclusivamente a honrar a la divinidad; tan es así, que Platón creía ser un abuso y casi un sacrilegio emplearla con fines profanos. Por eso se la consideraba dotada de poderes mágicos; por ejemplo, para arrojar los espíritus malignos (*apotropia*), para llamar a la divinidad al lugar del sacrificio (*epiclesi*). En los cultos místicos se atribuyó a la música incluso una eficacia catártica, es decir, una acción purificadora del pecado.

Entre los judíos, la música se tuvo en gran estima desde el tiempo de Moisés. Los hijos de Israel salidos de Egipto, al llegar milagrosamente a la orilla opuesta del mar Rojo, entonan con Moisés un cántico al Señor, mientras todas las mujeres, dirigidas por María, la hermana de Aarón, responden *cum tympanis et choris*. Y David, apenas logra establecer en Jerusalén un digno tabernáculo para el arca de la alianza, piensa en organizar un servicio regular de música sagrada: *Et dixit David principibus Levitarum ut constituerent de fratribus suis cantores in organis musicorum, nablis videlicet, et lyris, et cymbalis, ut resonaret in excelsis sanctus laetitiae; constitueruntque levitas...* Y en la famosa fiesta de la dedicación del templo de Salomón, la música, tanto vocal como instrumental, tuvo una parte principalísima: *Tam levitae quam cantores vestiti byssinis, cymbalis et psalteriis et cytharis concrepabani, stantes ad orientalem plagam altaris, et cum eis sacerdotes centum viginti cañentes tubis.* También el pueblo participaba con entusiasmo en el canto, respondiendo a los salmos en el templo y durante el servicio sabático matinal de las sinagogas, en el *hallel* de la cena pascual y en el hosanna de la fiesta de los tabernáculos.

No es de extrañar, por tanto, que la Iglesia, que por medio de su divina Cabeza ha iniciado en el mundo el perfecto culto litúrgico, haya querido que el arte de la música sea parte integrante de ese mismo culto y esté estrechamente vinculada a la misa y al oficio, a fin de celebrar con ella los novísimos misterios de salud y de gracia instaurados por Cristo y expresar en el lenguaje más eficaz y elevado sus sentimientos de admiración y agradecimiento a Dios. Y esto tanto más cuanto que la liturgia de la Iglesia militante debe reflejar la mística liturgia de la Iglesia triunfante en los cielos, la cual, según la describen Isaías y San Juan, canta en torno al altar de Dios y al trono del Cordero el eterno canto de la gloria y de la bendición.

Es verdad que en los siglos IV y V se manifestó en algunas partes de la Iglesia, sobre todo **entre los monjes orientales**, una corriente que, basándose en la doctrina de mortificación profesada por el cristianismo, **se mostraba hostil al canto, al que consideraba como un halago de los sentidos, llegando a quererlo desterrar del culto**. Niceto de Remesiana, en su obra *De psalmodiae bono*, alude a tales corrientes extremistas cuando escribe: *Sczo nonnullos, non solum in nobis sed etiam in orientalibus esse partibus, qui superfluam nec minus congruentem divinae religión! aestiment psalmorum et hymnorum decantationem. Sufficere enim putant qtiqd corde dicitur, lascivum esse si hoc lingua proferatur.* Pero, afortunadamente, prevaleció contra tales extremismos la opinión de aquellos que no veían en el canto un elemento profano y mundano, sino un factor de gloria de Dios y edificación de los fieles. San Basilio, San Ambrosio y San Juan Crisóstomo fueron sus mejores apologetas.

Según eso, la música y el canto no son arte pura, un accesorio de belleza en la liturgia cristiana, **sino un arte sagrado, un elemento litúrgico en sentido propio y verdadero**, con carácter no de canto privado, sino social y colectivo, y que concurre con los demás elementos, ante todo, **a la glorificación de Dios y, subordinadamente, al provecho de las almas**. Por eso, la

música sagrada no se presenta solamente con sonido melódico, sino sobre todo con las palabras del texto sagrado, palabras que ella acentúa maravillosamente por medio de la melodía y las funde en una única expresión.

Los Orígenes del Canto Litúrgico.

Es de todos conocido cómo, desde los tiempos apostólicos, el canto de los salmos de David, de los himnos y cánticos inspirados, fue un elemento ordinario de las primitivas sinaxis litúrgicas. En este punto no hay lugar a duda. La incertidumbre empieza en cuanto se quiere determinar el modo como entonces se cantaba o, en otras palabras, el género de música que debían modular los primeros cantores cristianos.

Para llegar, si cabe, a algún resultado concreto en esta materia, es preciso no olvidar que el cristianismo había nacido y crecido en un ambiente judaico y que, al separarse de éste y salir de Palestina, entró en contacto con la civilización greco-romana. Ahora bien: el arte helénico y el culto judío sobre todo poseían sus propias formas musicales, a cuya influencia no podía substraerse de ninguna manera el nuevo culto cristiano.

El canto en la sinagoga era puramente mono melódico, unísono, a ritmo libre, lo ejecutase un solo cantor o un coro. Base del canto litúrgico eran los 150 salmos, que ordinariamente se cantaban por un solo cantor o por un grupo de pocas voces. El coro se limitaba a cantar en determinados salmos el *Alleluia* inicial y final o a intercalar entre versículo y versículo una frase a guisa de *ritornello* Filón, en un pasaje transcrto por Eusebio, hablando del canto de los salmos entre los miembros de una secta judaica, **los terapeutas, de Alejandría, dice que cantaban con ritmos y melodías muy variados.**

Además, en el patrimonio musical de los hebreos debían existir fórmulas melódicas para las bendiciones, las oraciones, las eulogías, etc., tan frecuentes en el ritual del templo y de las sinagogas. No faltaban, en fin, según una antigua costumbre oriental, los *iubili*, es decir, grupos melismáticos cantados con las vocales, que todavía usan los judíos modernos.

La música griega no se diferenciaba mucho de la hebrea, en la cual había influido no poco desde tiempo atrás. Abarcaba tres géneros: el diatónico, que procede por tonos y semitonos combinados según su natural sucesión, de modo que no haya dos semitonos seguidos ni tampoco más de tres tonos consecutivos; el cromático, que dividía un tono en dos semitonos; y, finalmente, el inarmónico, que, a su vez, dividía el semitono en cuartos de tono. En tiempo de Cristo, el género inarmónico había casi desaparecido; el cromático, por su carácter triste y apasionado, se consideraba sensual, propio de gente afeminada; para el canto coral se empleaba casi exclusivamente el género diatónico.

Con probabilidad, podemos suponer que la Iglesia primitiva, dando de lado al género cromático al inarmónico, escogería el sistema diatónico griego para dar a sus nuevos cantos una forma melódica clara, seria y bien ordenada, junto con aquella distribución rítmica de tiempos y pies, binarios y ternarios, cuyas leyes eran conocidísimas de los antiguos. En cambio, tomó de la sinagoga la melodía propia del salmo responsorial y de los recitados litúrgicos (anáfora, oraciones, lecturas, etc.) Querer precisar más, sería vano intento. En cuanto a los melismas del canto aleluyático, es muy verosímil que al menos algunos se cantasen en la Iglesia primitiva. Puede deducirse no sólo de la tradición hebrea y de ciertas expresiones de escritores antiguos, comenzando por San Pablo, sino también del mucho uso que hicieron de los melismas los gnósticos en los siglos II y III, como consta por los curiosos restos conservados en no pocos papiros y amuletos de esta época. En ellos se ve que el canto melismático alterna con el recitativo, o bien forma un grupo melódico que se desenvuelve sobre la última vocal de la frase o

versículo.

Las Formas Originales del Canto Litúrgico.

En la antigua liturgia cristiana, **el libro de los Salmos** fue, como lo había sido entre los hebreos, la norma, el código oficial y **la base del canto litúrgico**. Durante los ágapes, las vigencias, las sinaxis estacionales, ciertamente que se cantaban también composiciones de origen privado; pero el canto oficial de la misa, el único propiamente tal que entonces existía, **no conocía otro texto fuera del Salterio**.

La ejecución de la salmodia se encomendaba de ordinario a un solo cantor. Como ya hemos indicado, esta forma, el *solo salmódico*, procedía directamente de la liturgia del templo y de la sinagoga. Un cantor subía al ambón y entonaba el salmo. A cada versículo, el pueblo le respondía con una frase a modo de *ritornello*, breve y concisa, tomada las más de las veces del mismo salmo, pero que expresaba de manera vigorosa un pensamiento dogmático, como *Amen*, *Alleluia*, *Gloria Patri et Filio...* Este tipo de salmodia, llamada responsorial (*cantus, psalmus responsorius, grádale*), es la más antigua en la Iglesia. Ya Orígenes da cuenta de ella. Eusebio, refiriendo las noticias de Filón sobre el canto responsorial de los judíos terapeutas, añade que entre los cristianos se hace otro tanto. Y San Atanasio, narrando un episodio de su arresto frustrado, escribe: “Ocupé mi sitial y mandé al diácono que dijese un salmo, y a la asamblea que respondiera con *Quoniam in saecula misericordia eius.*” En efecto, todo el pueblo se unía con el solista en la respuesta, formando, sin distinción de edad ni de sexo, una sola voz. “Iniciado el salmo — observa San Juan Crisóstomo —, todas las voces se unen, formando un armonioso coro. Jóvenes y viejos, ricos y pobres, mujeres y hombres, esclavos y libres, todos tomamos parte en la melodía. En los palacios de los reyes, todos están en silencio... pero aquí, cuando el profeta habla, todos respondemos, todos cantamos.” El misal romano ha conservado un hermoso ejemplo de salmodia responsorial en el cántico de los tres niños *Benedictas es Deus*, de la antiquísima misa de vigilia del sábado de las cuatro temporadas; en él se repite a cada versículo: *et laudabilis et gloriosus in saecula*.

Consta con certeza que hacia la mitad del siglo IV, con la paz otorgada a la Iglesia, con el consiguiente desarrollo del culto litúrgico público, el arte de la salmodia responsorial tuvo un incremento extraordinario. Sobre el fondo de las antiguas melopeyas tradicionales, los solistas cristianos aprovecharon lo más noble y puro del arte greco-romano para producir modulaciones y melismas tan espléndidos y complicados, que suscitaron en algunos, como en San Agustín, una especie de escrúpulo por razón del atractivo irresistible de aquel arte. De hecho, **el cantor, que por lo regular pertenecía al orden del diaconado, siendo una personalidad litúrgica muy importante**, tenía en esta época aún muchísima libertad tanto en el modo de emplear las fórmulas tradicionales como en la elección de los adornos que les añadían. Esta costumbre existe aún hoy día entre los orientales y los judíos. Cada cantor alarga o abrevia las modulaciones según su gusto personal, según la flexibilidad mayor o menor de su garganta y según el grado de solemnidad de la fiesta.

Algunas inscripciones romanas de los siglos IV-V recuerdan y alaban el arte de los solistas. En el epitafio autobiográfico de un cierto obispo León se lee: *Psallere et populis volui modulante propheta*. Y en el de un diácono por nombre Redentor: *Dulcia nectareo promebat mella canore, prophetam celebrans placido modulamine senem*. Otro diácono romano llamado Sabino, que vivió a fines del siglo IV, quiso que escribieran sobre su sepulcro: *Ast ego qui voce psalmos modulatos et arte diversis cecini verba sacra sonis*.

Todos los Santos Padres celebran unánimemente el encanto y la belleza fascinadora de la

salmodia eclesiástica. Son famosas las palabras de San Agustín: Cuántas veces lloré oyendo tus himnos y tus cantos, profundamente conmovido por la voz de tu Iglesia, voz que resonaba suavemente y penetraba en mis oídos, mientras la verdad se iba insinuando en mi corazón; tiernos afectos encendían mi alma y lágrimas saludables brotaban de mis ojos!"

Musicalmente afín a las melodías de la salmodia era el canto pascual del *Alleluia*, que en Roma fue introducido en la misa, de *Hierosolymorum traditione*, por el papa San Dámaso (366-384). San Agustín afirma que se cantaba *solemniter* o, como en otro lugar dice, mediante *iubilationes*, o sea fórmulas rítmicas melismáticas. *Quz iubilat* — escribe el santo Doctor — *non verba dicit, sed sonus quidam est laetitiae sine verbis; non est enim animi diffusa laetitia, quantum potest exprimentis affectum, non sensum comprehendentis. Gaudens homo in exultatione sua ex verbas qui busdam, quae non possunt dici et intelligi, erumpit in vocem quamdam exultationis sine verbis, ita ut affrareat eum ipsa voce gaudere quidem, sed quasi repletum nimio gaudio, non posse verbis explicare quod gaudet.* Por este y otros textos semejantes, se deduce que, en un principio, el canto del *Alleluia* era independiente de todo verso salmódico. Fue más tarde, alrededor de los siglos V-VI, cuando Roma añadió a ellos uno o más versículos para cercenar un poco la exuberante riqueza de los "júbilos" aleluyáticos. A pesar de todo, el *Alleluia* sigue siendo el canto más rico y florido del repertorio litúrgico.

El siglo IV, que inauguró el esplendor del canto litúrgico, vio asimismo difundirse triunfalmente en la Iglesia otra importantísima forma de canto sagrado: **la salmodia antifonal**. Consistía ésta en cantar los versículos de los Salmos, alternando, entre dos coros. Este sistema, conocido ya de antiguo por los judíos y los griegos y practicado en los siglos II y III, según parece, en las iglesias de Siria oriental (Mesopotamia), lo introdujeron por vez primera en Antioquía (348-58) Flaviano y Diodoro, dos jefes seglares de una hermandad de ascetas muy floreciente en aquella ciudad. Ambos fueron después obispos. *Hi primi* — escribe Teodoreto — *psallentium choros duas in partes divisorunt et davídicos hymnos alternis canere docuerunt.*

Hemos de suponer, sin embargo, que la salmodia antifonal revestía dos formas distintas, según que los dos coros cantasen cada uno un versículo diverso del salmo (y esto probablemente es lo que hacían al principio en Antioquía, donde los ascetas y las vírgenes estaban familiarizados con el Salterio) o que un coro de cantores amaestrados ejecutase el salmo completo, intercalando el otro coro después de cada versículo un verso breve (antífona) siempre igual. Este segundo modo se hizo más general, debido a que el pueblo no podía saberse de memoria todos los salmos ni tener siempre muchos códices a su disposición. Viene a confirmar esto mismo el testimonio de Sozomeno, el cual, narrando el traslado de los restos de la mártir Santa Babilia a Dafne, cerca de Antioquía (362), dice que *praecinebant coeteris u qui psalmos apprime callebant; multitudo deinde respondebat cum concentu, et hunc versiculum succmebat: Confusi sunt omnes qui adorant sculptilia, qui gloriantur in simulacris.*

La introducción de la **salmodia antifonal** constituyó en Antioquía un éxito clamoroso, difundiéndose en breve tiempo por todas partes, a excepción de los monasterios del Sinaí. San Basilio da fe de la existencia del nuevo canto en Cesárea en el 375; la *Peregrinatio* lo registra en Jerusalén hacia el 417; Sozomeno acusa su presencia en **Constantinopla en tiempo de San Juan Crisóstomo**. En Occidente fue el papa Dámaso (366-384) quien probablemente lo hizo adoptar en Roma después del concilio del 382, en el que se hallaron presentes muchos obispos griegos y sirios. *Constituit* -dice el *Liber pontificalis*- *ut psalmos die noctuque canerentur per omnes ecclesias, qui hoc praecepit presbyteris vel episcopis vel monasterios.* En Nola (Campania), hacia el 400, la nueva salmodia florecía en las comunidades de varones y vírgenes

que el obispo San Paulino había fundado junto a la basílica de San Félix. En Milán, como narra San Agustín, inició la antifonía San Ambrosio cuando en el 386, por la persecución de la emperatriz Justina, estuvo encerrado dos días enteros en la vieja iglesia orando con sus feligreses. *Tune hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus moeroris taedio contabesceret, institutum* esí. Y más claramente lo dice Paulino, el biógrafo de San Ambrosio: *Hoc in tempore primum antiphonae hymnique ac vigiliae celebant coeperunt, cuius celebritatis deootio usque in hodiernum diem, non so lum in eadem, ecclesia, verum per omnes pene occidentis provincias manet.*

Adviértase que las innovaciones litúrgico-musicales de San Ambrosio, aunque ocasionadas por aquella circunstancia excepcional, habrían necesitado algún tiempo para imponerse. Paulino, en efecto, dice *hoc in tempore*, por aquel tiempo. Resulta imposible creer que la elaboración del antifonal y del libro de himnos ambrosianos, así como de los oficios de vigilia, hayan sido obra de cuarenta y ocho horas.

Otra forma de salmodia, ciertamente no tan antigua como la anterior, pero realmente distinta de la responsorial y de la antifonal, era el *cantus in directum*, o *directaneus*, que consistía en ejecutar el salmo entre dos coros, pero sin intercalar responsorios ni antifonas. Hablan de ella Casiano y San Benito, el cual la prescribe para las horas diurnas y las completas cuando el número de monjes sea escaso. *Sí maior congregatio fuerit cum antiphonis dicantur (Psalmi); si oero minor in directum psallantur.*

Parecida a la descrita era otra forma de canto, el *tractus*, que corría exclusivamente a cargo de la habilidad de un solista, sin participación ninguna de la asamblea. El solista comenzaba un salmo y lo cantaba hasta el final (*fractim*), mientras todos los presentes escuchaban en silencio. Era el canto usado en las prolongadas vigilias de los monjes egipcios, durante las cuales, como atestigua Casiano (+ 435), los monjes meditaban y trabajaban tejiendo esteras.

El movimiento musical, que, como ya hemos dicho, recibió a finales del siglo IV un impulso tan vigoroso en el campo litúrgico en toda la Iglesia, debía conducir necesariamente no sólo a una evolución y mayor perfeccionamiento de la antigua melopeya salmódica, sino, sobre todo, a la creación de nuevas fórmulas melódicas para uso del pueblo y de las escuelas monásticas. Es posible reconstruir con alguna probabilidad, en el repertorio gregoriano tradicional, alguno de los textos melódicos que debieron entonces estar en uso en el servicio litúrgico? Gastoué cree que sí. San Agustín, por ejemplo, cita con frecuencia en sus obras versículos de salmos que el pueblo cantaba como *ritornello* así en el canto responsorial como antifonal. Ahora bien: un buen número de tales textos y otros análogos se encuentran en el canto romano y ambrosiano con melodías silábicas bastante sencillas, y precisamente en aquellos oficios que constituyen el fondo más antiguo de ambas liturgias.

Sabido es además cómo, recorriendo el repertorio gregoriano, se encuentran un buen número de textos, en su mayor parte antífonas, que con ligeras variantes reproducen algunos terna melódicos característicos.

Tanto Gastoué como Leclercq no dudan en afirmar que en tales tipos melódicos fundamentales se hallan restos preciosos del antiquísimo repertorio musical.

El Año Litúrgico.

1. Preliminares.

El Ciclo del Tiempo y el Ciclo de los Santos.

Dos son las principales obras con las cuales Dios ha manifestado a los hombres su omnipotencia y su bondad: **la creación y la redención**. La Iglesia le alaba por ellas, conmemorándolas incesantemente en su liturgia; la creación, con el servicio eucológico semanal, cantado admirablemente en los himnos vespertinos de San Gregorio; la redención, con el ciclo anual del tiempo, que se desarrolla desde la primera dominica de Adviento hasta la última dominica después de Pentecostés, evocando sucesivamente todos los misterios de la vida de Cristo: su nacimiento, sus epifanías, su actividad apostólica, su pasión y muerte, su resurrección, su vuelta al Padre, la venida del Espíritu Paráclito, mandado por El para fecundar su Iglesia. El ciclo semanal tiene, por tanto, un carácter eminentemente **trinitario**, mientras el anual es preferentemente soteriológico y escatológico; uno y otro, sin embargo, tienen concretamente por objeto a Dios en sus manifestaciones de poder y de amor.

Este carácter del año litúrgico, de ser memorial de las obras de Dios y de los misterios de Cristo, se remonta a sus mismos orígenes, porque fue impuesto por Cristo a su Iglesia. Cristo mismo mandó a los apóstoles que la celebración eucarística fuese reproducción y recordatorio de lo que El había hecho. En efecto, el marco de tiempo, lugar y rito en el cual fue celebrada desde la primera generación cristiana está calcado en la cena dominical. La dominica nace como conmemoración semanal **del gran día de la resurrección de Cristo, y el primer núcleo del año litúrgico está constituido por la reproducción de lo que Cristo hizo en su pasión, muerte y resurrección**: la *Pascha crucifixionis* y la *Pascha resurrectionis*. Era el misterio fundamental de la nueva fe, al cual se asoció en seguida, en la liturgia, **el de Pentecostés**; eran dos puntos luminosos de historia reciente que se unían y completaban mutuamente; recuerdo ciertamente de antiguas fiestas hebraicas, pero ya reabsorbidas en un significado y contenido radicalmente diverso.

La solemnidad pascual era demasiado grande para no exigir una preparación; prolongada, después, en los cincuenta días de alegría hasta Pentecostés, reclamaba necesariamente un contrapunto adecuado. Y he aquí que surge (s. II-IV) un período de preparación a la Pascua de carácter penitencial, que, de pocos días en un principio, se extendió, poco a poco, a una, tres, seis semanas (Cuaresma), y, finalmente, a tres dominicas precuaresmales.

Entre tanto, los grandes debates cristológicos que agitaron la Iglesia en el siglo IV contribuían a hacer resaltar mejor también en la liturgia **los misterios que afectan a la persona de Cristo**. Vemos así introducirse en Roma y en Oriente, si bien en días distintos, la fiesta de Navidad con sus tres epifanías (los Magos, el bautismo en el Jordán, las bodas de Cana), que rápidamente adquirió difusión y prestigio, y, a semejanza de la Pascua, se enriqueció con un período preparatorio (Adviento, s. V-VI) y más tarde, con el Ipapante, de una cuadragésima conclusiva. Encontramos, por tanto, ya en el siglo VI, esencialmente organizados los dos grandes ciclos litúrgicos, pascual y natalicio, que constituirán en adelante los dos polos en torno a los cuales gravitará el conjunto de las fiestas universalmente celebradas en la Iglesia católica.

En tiempos más cercanos a nosotros fueron instituidas otras solemnidades, preferentemente de **carácter cristológico**, como la Trinidad, el Nombre de Jesús, el Corpus

Christi, el Sagrado Corazón, la Preciosísima Sangre, Cristo Rey; pero, aunque adquirieron rango de importancia, todos fueron engastados en los dos ciclos dichos y subordinados a ellos.

2. En torno a ellos, y sirviéndose de ellos como de fondo, comienza a brillar ya desde el siglo II, con las primeras conmemoraciones **de los mártires**, otro ciclo, el ciclo hagiográfico o de **los santos**. Pero, en verdad, la esperanza de una *resurrección gloriosa*, de la cual la resurrección de Cristo había sido el prototipo, asoció en seguida el concepto de la *depositio* de los difuntos, y en especial de los mártires, a aquél de la solemnidad dominical; de suerte que San Ignacio de Atioquía escribe a los romanos que no desea ya otra cosa sino morir y que el anuncio de su martirio les llegue antes de la ofrenda del divino sacrificio, a fin de que todos a una puedan dar gracias al Señor por haber ensalzado al obispo de Siria al cielo de su ciudad.

El culto litúrgico de los mártires, que fue el primer anillo del ciclo hagiográfico fue en un principio unido con la liturgia funeraria de las catacumbas. Lo comprueban todos los datos contenidos en los antiguos calendarios, comenzando por el *feriale* filocaliano; no hay que maravillarse, por tanto, si durante mucho tiempo su culto conservó los caracteres de ella. La celebración de las fiestas de los mártires y después las de los santos obispos que habían ilustrado la propia sede era totalmente local, es decir, restringida a las memorias erigidas sobre sus sepulcros. En Roma, por ejemplo, fuera del cementerio de Calixto o de Priscila, cuando se celebraba el aniversario de algún mártir, la fiesta no tenía ninguna expresión litúrgica; de forma que mientras los devotos se agrupaban fuera del *promerium* para tomar parte en la solemnidad cementerrial, el clero dedicado al servicio de los títulos urbanos continuaba en ellos la celebración de los oficios divinos según el acostumbrado ciclo hebdomadario.

Sucesivamente (s. VII-VIII), al multiplicarse los altares dedicados a los mártires y a los santos confesores, que guardaban sus reliquias, también sus fiestas se multiplicaron y se extendieron; la reforma litúrgica carolingia (s. IX).

La repartición de las fiestas litúrgicas según los varios ciclos arriba mencionados es más bien de orden descriptivo o didáctico. En realidad, **el ciclo litúrgico es uno solo: la Pascua**. En efecto, el ciclo de la encarnación (Navidad), así en el plan de la Providencia como en el pensamiento de la Iglesia, **está subordinado al ciclo de la resurrección (Pascua)**. El Hijo de Dios se ha hecho hombre para redimirnos: *propter nos et propter nostram salutem*. Las fiestas de la Virgen y de los santos no están separadas de aquel ciclo cristológico, sino que forman parte integrante de él, ya que el sacrificio cruento sufrido por los mártires y el sacrificio incruento de los confesores está esbozado en torno a la pasión de Cristo; no la pasión histórica, se entiende, sino aquella que se desarrolla y se perpetúa en la Iglesia a través del misterio redentor de la misa.

El año litúrgico en la Iglesia Oriental.

El año litúrgico de la Iglesia oriental concuerda substancialmente con el de la Iglesia latina; pero en los detalles **se pueden observar muchas y sensibles diferencias**, debidas al largo y diverso desenvolvimiento histórico que les imprimió el **ambiente bizantino** a la índole de los diversos pueblos y, sobre todo, a la menor influencia litúrgica de la Iglesia de Roma. Es muy oportuno, por tanto, dar una idea, al menos detallada, de él, eligiendo como tipo de comparación **el rito actual de la Iglesia griega o bizantina, que entre todos los ritos de Oriente, es el que más vasta zona de difusión ha alcanzado** y se sigue en las parroquias ítalo-griegas da Calabria y Sicilia.

Los griegos comienzan el cómputo de su calendario eclesiástico con el **1 de septiembre**, tenido por ellos como el día en que fue creado el tiempo, y en el cual Jesús, en la sinagoga de

Cafarnaúm, dio comienzo a su actividad apostólica. En la semana conservan los días feriales tradicionales del miércoles y del viernes, en los cuales rige siempre la obligación de la abstinencia; en cambio, el sábado tiene carácter festivo, con exclusión del ayuno también en Cuaresma, excepto el Sábado Santo.

Todas las fiestas están inscritas en dos grandes ciclos anuales:

- A) Ciclo del tiempo, con la Pascua en el centro.
- B) Ciclo de los **santos**.

Ciclo del tiempo.

El ciclo temporal o dominical está dividido en tres secciones, que toman el nombre de los libros en que se contienen los oficios:

Triodon, que comprende una serie de cuatro semanas precuaresmales y otra de seis cuaresmales hasta el Sábado Santo. En particular, en la primera (*dominica publican et pharisaei*, del evangelio del día) se anuncia la próxima Cuaresma; en la segunda (*dominica filii prodigi*) se suprime el *alleluia*; en la tercera (*dominica carnis privii*), desde el lunes está prohibido el uso de la carne y comienza el ayuno. En efecto, desde este lunes hasta Pascua se cuentan cincuenta y seis días, de los cuales, quitando los domingos y sábados, quedan precisamente cuarenta días; en la cuarta (*dominica casei*) queda prohibido también el uso del queso. Es ésta una característica del rito bizantino que no se encuentra en otros ritos orientales.

De las seis dominicas de Cuaresma, la primera (*dominica orthodoxiae*) conmemora el **triunfo de la verdadera fe**, obtenido con la rehabilitación del culto a las sagradas imágenes, sancionado en el 842 por el sínodo de Constantinopla; la tercera (*dominica crucis adoratio*) celebra una **solemne adoración de la cruz** (igual a la que se hace el Viernes Santo entre los latinos), a fin de que los fieles se estimulen a proseguir en las austeridades cuaresmales; la cuarta se dedica al Santo Padre Juan Clímaco, el más popular de los ascetas orientales, del cual se comienza a leer en los monasterios el famoso tratado *Κλίμαξ (scala)*, o *Scala paradisi*. Durante esta semana, que corresponde a la mediana entre los latinos, el jueves los griegos cantan el prolíjo “gran canon penitencial,” de San Andrés Cretense (+ 740), compuesto de 250 troparios e intercalado con otras mil postraciones; después, en la noche del sábado, se canta el célebre himno *Acathisto* (de α-καθίζο, porque se dice de pie), en honor de María Santísima, atribuido al patriarca Sergio, pero más probablemente obra de San Romano, el gran himnógrafo del Oriente. La quinta conmemora a Santa María Egipciaca, modelo de penitentes; mientras el sábado sucesivo está dedicado a la fiesta de Lázaro resucitado, de la cual habla ya la *Peregrinatio*.

Con la sexta (*dominica palmarum*) comienza la santa y grande semana, celebrada por los Padres ya desde el siglo IV, durante la cual el jueves, viernes, llamado la “gran paraseve,” y sábado se conmemoran y celebran, como entre nosotros, los misterios de la pasión y muerte del Señor, comenzando por el lavatorio de los pies hecho en la última cena. En particular aparecen como propias de los griegos:

a) La solemne *pannuchia*, celebrada la noche del jueves al viernes, llamada vigilia *sacrarum passionum* porque en ella se leen las narraciones de la pasión escritas por los cuatro evangelistas, concordadas en una sola, subdividida en doce grandes pericopas; está intercalada por largas oraciones y por el canto de conmovedores troparios. El rito estaba ya en vigor durante el siglo VII.

b) La procesión que se hace durante la noche del viernes al sábado en honor de Jesús muerto, cuya imagen, depositada entre flores sobre una urna, es llevada triunfalmente por las

calles de la ciudad, honrada con muchas luces y por el canto del salmo 118, *Beati immaculaIi in via*, a cada versículo del cual se introduce un tropario.

c) La grande y luminosa vigilia de **Pascua**, que se prolonga por medio de oraciones y lecturas hasta la aurora, que es cuando el sacerdote, apareciendo en la puerta *especiosa* del iconostasio y teniendo el evangeliario sobre el pecho, **anuncia al pueblo la resurrección**. Después de esto besan todos la cruz esculpida en la cubierta del libro santo y se dan alegres y contentos el beso de paz, diciendo: *Christus surrexit*; a lo que se contesta: *Surrexit veré*.

Penfecostarion (πεντεκωσταριον) que comprende los oficios de la quincuagésima pascual, es decir, desde el día de Pascua hasta la octava de Pentecostés. De un modo especial en la dominica de Pascua, la reina de todas las fiestas, los griegos cantan solemnemente, período por período, el comienzo del evangelio de San Juan, repitiendo cada período en varias lenguas. La solemnidad de Pentecostés termina por la tarde con un oficio penitencial, destinado a expiar los abusos cometidos durante el período de la alegría pascual. La siguiente dominica, día de la octava, se destina para la fiesta de Todos los Santos, que corresponde a la nuestra del 1º de noviembre.

Ochtoecos (οκτώηχος, de ίχος, tono musical). Es el libro que contiene los oficios o cánones del canto, los cuales se suceden desde el segundo domingo después de Pentecostés hasta el nuevo comienzo del Tríodzon, dispuestos según los ocho tonos melódicos eclesiásticos, de forma que, terminada la serie, se vuelve a comenzar desde el principio se atribuyen a San Juan Damasceno (+ 749); pero más bien que autor parece que fue el reformador. El *Ochtoecos* propiamente dicho contiene solamente el oficio de la dominica; para los oficios feriales de la semana, que se regulan y siguen el mismo tono dominical, es preciso echar mano de un libro suplementario, el *Paraclético*, cuya organización definitiva se debe a José el Himnógrafo (+ 833), monje de Constantinopla. Los oficios divinos dominicales que se encuentran entre la octava de Pentecostés y la fiesta de la Exaltación de la Cruz toman siempre la perícopa evangélica del evangelio de San Mateo, y se llaman por eso oficios de San Mateo; sin embargo, las que van desde la fiesta de la Cruz hasta el primer domingo precuaresmal (*Triodion*) llevan el texto de San Lucas (dominicas de San Lucas).

El período litúrgico del *Ochtoecos* es el que tiene menos fiestas de tiempo, y éstas son las que celebra la liturgia romana. Se deben, sin embargo, notar algunas diferencias particulares.

a) La fiesta de la *Universalis Exaltatio venerandae et vivificete Crucis* (14 de septiembre), de las más solemnes entre los griegos, celebrada en Oriente desde la mitad del siglo IV, precedida y seguida de un oficio dominical, que sirve para encuadrar la solemnidad. En esta fiesta, lo mismo que en el oficio dominical de la Adoración de la Cruz (III de Cuaresma), se acostumbra a llevar triunfalmente en procesión el símbolo de la Cruz colocado sobre unas andas, cubiertas de follaje y de flores, que se distribuyen después a los fieles, que los conservan como un sacramental.

b) La fiesta de Navidad (25 de diciembre) no tiene un período de preparación litúrgica al estilo de nuestro Adviento; solamente en los dos oficios dominicales anteriores se conmemoran todos los santos profetas y padres del Antiguo Testamento que han profetizado y esperado al Cristo futuro. En compensación se introdujo, desde el siglo VIII en adelante, la observancia de un ayuno mitigado de cuarenta días (llamado por esto Cuaresma, como el de Pascua), que comienza el 15 de noviembre y termina el 24 de diciembre. La fiesta de Navidad celebra dos misterios distintos: el nacimiento de Jesús, conmemorado en el oficio nocturno, y la adoración de los Magos, en el oficio diurno. El 26 de diciembre se hace una especial conmemoración de la

Virgen Madre de Dios y de San José, conforme a la costumbre griega de recordar al día siguiente de ciertas grandes solemnidades los santos personajes que tomaron parte en ellas.

c) La fiesta de la Epifanía (6 de enero) mira exclusivamente a exaltar la divina manifestación de Cristo en su bautismo del Jordán. Es llamada por San Gregorio Naciancenos *sancta luminum dies* porque en la noche anterior tenía lugar la solemne bendición del agua y el bautismo de los catecúmenos. La bendición del agua, posiblemente de río, lago o estanque, tiene lugar todavía hoy la tarde de la vigilia, como prescribió ya desde el siglo V Pedro Fullón, patriarca de Antioquía, usando una magnífica fórmula, atribuida a San Sofronio de Jerusalén (c.650), pero que probablemente es, en gran parte, anterior a él. Terminado el rito, todos se proveen de ella y la usan como agua bendita. Al 7 de enero sigue una memoria, *Sancti et gloriosi prophetae et praecursoris lohannis Baptistae*.

d) La fiesta del Ipapante (2 de febrero; de *ιπαπαντή, occursus*) no tiene el carácter mariano de la liturgia romana, sino que está toda dedicada al encuentro de Jesús con Simeón y Ana en el templo; la conmemoración de estos dos santos ancianos sigue inmediatamente al 3 de febrero.

Ciclo de los santos.

La Santísima Virgen, Madre de Dios (*Θεοτόκος*), goza de amplísimo culto litúrgico entre los griegos, que festejan los acontecimientos principales de su vida (*εορταὶ Θεομητορικαὶ*), y de manera más solemne, la asunción al cielo (15 de agosto), que titulan *Dormitio SS. gloriosae Dominae nosirae Deiparae semper virginis Mariae*, a la que precede un ayuno de dos semanas. Otra fiesta mariana muy importante, que se celebra el 2 de julio, es la *Depositio pretiosae vestis SS. Dominae nostrae Deiparae in Blachernis*, famoso santuario, construido en el siglo V, cerca de Constantinopla.

En cuanto a las fiestas de los santos, es de notar que el calendario bizantino señala en rada día del año la memoria de varios santos, la mayor parte de origen oriental, entre los cuales todos los profetas y los hombres más representativos del Antiguo Testamento; faltan, por tanto, en absoluto los días llamados *de ea*. En particular: a) La festividad de los santos apóstoles Pedro y Pablo; los corifeos, 29 de junio, equiparada al rango de las fiestas mayores y precedida de un ayuno de variable duración, que va del lunes después de la octava de Pentecostés hasta el 28 de junio, b) El 4 de enero se celebraba colectivamente la fiesta de los 72 discípulos del Señor, que en los libros litúrgicos griegos son todos llamados apóstoles; los doce, sin embargo, forman una serie más distinguida, y sus iconos, por regla general, son venerados encima de las puertas de los iconostasios alrededor de los del Salvador y de la Santísima Virgen. c) La fiesta de Todos los Santos, mártires o no, se celebra en la dominica octava de Pentecostés, d) En un oficio dominical de julio son conmemorados los Santos Padres que tomaron parte en los seis primeros grandes concilios ecuménicos, y en otra de octubre, los Santos Padres del Vil concilio ecuménico, celebrado en Nicea en el 754, en el cual fueron condenados los iconoclastas y fue restablecido el culto de las sagradas imágenes, e) La conmemoración de Todos los Fieles Difuntos se celebra en el sábado del oficio dominical precuaresmal, y una segunda vez el sábado vigilia de Pentecostés, llamado por eso el “sábado de las almas.” En estos días, como asimismo con ocasión de las sepulturas, tiene lugar la bendición de los *colivi*, que después se distribuyen a los fieles y a los que participan en el funeral.

La tarde anterior a las principales solemnidades, al final de la procesión que tiene lugar en el interior de la iglesia, después de las primeras vísperas, el celebrante bendice cinco panes pequeños, en memoria de la multiplicación de los panes realizada por Cristo en el desierto, junto

con un poco de trigo, vino y aceite, que recuerdan la pequeña refección que acostumbraban a tomar los fieles antes de las velas nocturnas. En efecto, en Rusia esta bendición va seguida inmediatamente de los maitines y laudes, que los griegos, por el contrario, recitan la mañana misma de la fiesta. Durante el canto de maitines se expone el icono de la fiesta que se celebra y el celebrante con un pincelillo hace sobre las frentes de cada uno una unción con aceite bendecido anteriormente. Después todos besan el evangelíario, la mano del sacerdote y reciben como sacramental un trozo de pan bendito.

Finalidad Sobrenatural del Año Litúrgico.

La Iglesia compuso laboriosamente a través de los siglos y compone hoy en día las propias fiestas, según frase de Tertuliano, con la misma finalidad que ha presidido el surgir y el organizarse del primer núcleo festivo. Los misterios de la vida de Cristo, junto con las gestas de los santos, que fueron sus más fieles imitadores, son para ella como un **memorial, al cual todo cristiano debe constantemente atender para realizar con Cristo y por Cristo la propia formación sobrenatural**. El año litúrgico no quiere ser, por tanto, una simple reevocación histórica de los hechos de la redención, ni siquiera una gloriosa reseña de heroicas figuras de santos. Más que una página de historia, es una página de vida; **de aquella vida divina** para darnos la cual Cristo vino a la tierra: *Ut vitam habeant et abundantius habeant*.

Mas para que esto se realice es necesario establecer contacto entre Cristo santificador y sus fieles. Este contacto vivo y vivificante fue establecido desde un principio por la Iglesia en la misa y en los sacramentos.

El Cristo que se reproduce en la santa misa y se ofrece en el altar **es el Cristo de la encarnación** en el seno de la Virgen, del nacimiento en Belén, de la vida escondida en Nazaret; el mismo Jesús que en el cenáculo instituyó la eucaristía; **que sufrió, murió y resucitó y que subió al cielo y que allá arriba junto al Padre perpetúa su sacerdocio**. He aquí por qué en las varias solemnidades del año, excepto en el oficio y en el prefacio diriáscálico propio del día, es siempre y sobre todo la misa la que sirve para celebrar los misterios de Cristo y los aniversarios de sus santos. De igual manera, sea que la Iglesia celebre las múltiples fiestas marianas, sea la consagración de sus sacerdotes y las bendiciones nupciales sobre los nuevos esposos, es siempre el sacrificio eucarístico el que constituye el rito central de la solemnidad, ya que por los méritos de la cruz y de la plenitud de, la gracia que hay en Cristo cabeza afluye todo carisma al organismo todo de la Iglesia, que es precisamente **su cuerpo místico**, su verdadero *pleroma*, como la llama el Apóstol. **Esta unión de los cristianos a Cristo está bellamente expresada en la liturgia**, que de cada altar hace una especie de tumba, donde bajo la mesa palpitan los huesos de los mártires, a fin de que asocien la humillación de su sacrificio capital a la pasión del Señor.

De esta forma, la liturgia de los santos no resulta una liturgia colateral, sino que se une y se injerta toda en la divina liturgia de los misterios de Cristo. En la única liturgia cristiana revive Cristo: Cristo-Cabeza en la celebración de sus misterios redentores; **Cristo-Cuerpo en la celebración de la liturgia santoral**. En aquéllos, **Cristo comunica a la Iglesia su vida**; en ésta, la Iglesia ofrece por Cristo al Padre la santidad que ha recibido de su Esposo.

Después, nada hay tan en función de los misterios de Cristo celebrados y revividos en el ciclo litúrgico como los sacramentos, efectiva comunicación vital del alma al gran misterio de la gracia, dada por Cristo en la encarnación y participada a través de las siete arterias sacramentales. La liturgia de los sacramentos se ha derivado, incluso históricamente, del año eclesiástico, y ninguno ignora la íntima conexión del **bautismo y de la eucaristía con el misterio pascual**, de las órdenes sagradas con las temporas, de la consagración de los óleos

sacramentales con el Jueves Santo, de la penitencia con el miércoles de Ceniza y el Jueves Santo, del catecumenado con la Cuaresma, etc. Es decir, la Iglesia no separa los sacramentos de los misterios de Cristo revividos en el ciclo litúrgico, sino que están vinculados esencialmente y llevan su virtud santificadora a las almas.

La escatología litúrgica.

El estudio sistemático del año eclesiástico y de las fiestas de los santos, esto es, por decirlo con término técnico, de la eortología cristiana (de εορτή, fiesta), en su significado originario y en su desarrollo histórico en las varias iglesias del Oriente y del Occidente, es, sobre todo, una contribución de la ciencia histórica moderna, iniciada por los grandes liturgistas de los siglos XVI-XVII y más recientemente ampliada y profundizada por las investigaciones de la liturgia contemporánea.

2. El Ciclo Semanal.

La semana, verdadera célula del año eclesiástico, ha formado el más antiguo ciclo litúrgico. La Iglesia primitiva, recibiéndola como una institución sagrada de la Sinagoga, retiene en líneas generales, es cierto, determinadas observancias (ayuno en las ferias, reposo y servicio litúrgico el día de la fiesta); pero desde el principio transformó substancialmente el carácter y los objetivos, convirtiéndola en una institución cristiana con la conmemoración y celebración semanal de los misterios de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

El Domingo.

El término domingo (*dominica dies*, κυριακή ημέρα = día del Señor) para designar el día que sucede al sábado y el primer día de la semana se encuentra ya al final del siglo I en la *Didaché*: *die dominica autem convenientes...* y en el Apocalipsis de San Juan: *Fui in spiritu in dominica die*. En los otros escritos neotestamentarios y subapóstolicos, el domingo es indicado ya con las perifrasis *prima (dies) sabbati, una sabbati, dies octava*, o bien con el apelativo pagano de *dies solis*.

Sobre el origen del domingo, es decir, cuándo y cómo la *prima sabbati* llegó a ser el día por excelencia del culto litúrgico cristiano, no tenemos datos precisos. Probablemente esto tuvo lugar muy pronto. La primera Carta a los Corintios, escrita alrededor del año 56 d.C., y el episodio de Tróade, que tuvo lugar dos o tres años después, hacen pensar que en la mitad del siglo I en Grecia, Galacia y Bitinia, y consiguientemente en Palestina y en Siria, la sinaxis dominical fuese ya una institución consuetudinaria regularmente establecida en las comunidades cristianas.

No menos incertidumbre reina en torno a los motivos que hicieron elegir este día. ¿Fue una formal decisión de los apóstoles? No lo parece, porque ningún documento apostólico nos ha dejado este testimonio. ¿Fue una derivación de los cultos solares, y en particular del mitraísmo, como quiere Loisy? La hipótesis está desmentida por el hecho de que las provincias de Palestina, Siria y Grecia, donde por primera vez se manifestó la observancia del domingo, fueron las menos infectadas del culto de Mitra. ¿Fue una yuxtaposición del servicio litúrgico cristiano al preexistente oficio judaico del sábado? Es una sentencia bastante común. Los apóstoles y los primeros fieles, después de haber asistido al culto sabático de la tarde en la sinagoga, se habrían

reunido al caer de la noche; es decir, cuando, concluido el día festivo, hasta los más lejanos podían ponerse en camino, sin temor de infringir las meticulosas prescripciones rabínicas, para celebrar todos juntos el nuevo sacrificio cristiano. La función debía de ser muy larga, y, como sucedió en Tróade estando presente San Pablo, alargándose fácilmente durante toda la noche hasta casi el alba del día siguiente. Una tercera hipótesis ve en la institución del domingo la conmemoración y celebración semanal de la resurrección de Cristo, una especie de *Pascha hebdomadaria*. Las fuentes más antiguas confirman exactamente esta sentencia. *Diem octavam in laetitia agimus* — leemos en el Pseudo-Bernabé — *quo et Iesus resurrexit a mortuis*. Y más claramente todavía en San Justino: *Die autem solis omnes simul convenimus, tunc quia prima haec dies est qua Deus... mundum creavit, tunc quia Iesus Christus Salvator noster eodem die ex mortuis resurrexit*. El milagro de la **resurrección, que había puesto el sello a la misión divina de Cristo y formaba el núcleo de la predicación evangélica**, había tenido lugar en la noche de la *prima sabbathi*; las apariciones de Jesús resucitado a los apóstoles y la venida del Espíritu Santo, también en el mismo día. No hay que maravillarse, por tanto, si ya desde los primeros tiempos la noche entre el sábado y el domingo fuese particularmente santificada, pasándola casi por entero en oración, en la fracción del pan y quizás para muchos en la **espera del retorno glorioso de Cristo**.

Por otra parte, estas íntimas relaciones entre la institución del domingo y el misterio de la resurrección explican muy bien por qué este día haya conservado siempre en la liturgia una impronta festiva de alegría, con exclusión absoluta de cuanto parece tener carácter de penitencia o de luto; el ayuno, por ejemplo, y la oración de rodillas. *Die solis laetitiae indulgemus*, decía a los paganos Tertuliano; y en otro lugar: *Die dominica ieunium nefas ducimus vel de geniculis adorare*. Aún más: así como la resurrección, en el pensamiento de San Pablo, era figura de la *novitas vitae* comenzada por el cristiano en el bautismo, así el domingo fue considerado como el recuerdo semanal de la iniciación cristiana.

En este concepto se funda la costumbre todavía en vigor de asperjar todos los domingos con agua bendita el altar, el clero y el pueblo antes de la misa solemne o parroquial. *Idcirco singulis aspergimus dominicis* — escribe Ruperto de Deutz — *quia in sacrosancta primae huius dominicae* (Pascua) *vespera baptismum universaliter sancta celebrat ecclesia*. Este uso, derivado de lo que prescribe ya el VII *Ordo romano* (s.VI-VII) con ocasión de la bendición del agua bautismal, existía en Roma y en las Galias hacia la mitad de siglo IX.

La conocidísima Admonitio synodalis, que en el siglo IX era ley en las Galias e Italia, dice: *Singulis diebus dominicis, ante missam, aquam, qua populus aspergatur, benedicite ad quod vas proprium habete*. De manera parecida se expresa Hincmaro de Reims (+ 882) en su Epistula synodica y algo después Raterio de Verona (+ 974) en sus Estatutos. Pero todavía antes del siglo IX estaba vigente en algunas comunidades monásticas el uso de asperjar todos los domingos ante missam los varios lugares del monasterio: el claustro, las celdas, etc. Sucesivamente, la procesión hecha en esta circunstancia asumió también en las iglesias seculares una solemnidad particular.

Aún se mantiene hoy día en las iglesias catedrales y en muchas iglesias parroquiales. El misal y el ritual señalan las rúbricas.

Con la introducción del *dies dominica*, éste fue por eso mismo el día designado para la celebración solemne y oficial del sacrificio de la ley nueva, la misa; y, sin duda, los fieles, ya desde el principio, tuvieron como un estricto deber el tomar parte, como lo hacían al servicio

sabático de la sinagoga. *Die dominica convenientes* — dice la *Didaché* — *frangite panem et gratias agite... uí sií mundum sacrificium vestrum*. San Justino, hablando de la sinaxis litúrgica dominical, señala el carácter obligatorio: *Solis die, ut dicitur, omnium sive urbes, sive agros incolentium in eundem locum fit conventus*. También Tertuliano hace resaltar la importancia: *Ethnicis semel annus dies quisque festus est; tibi octavus quisque dies*.

Las actas de los mártires de Abitinia (a.304, junto a Mambressa, África), condenados por haber sido sorprendidos en casa de un sacerdote, Félix, mientras, contrariamente al edicto de Diocleciano, asistían a la misa dominical, contienen las respuestas unánimes de los 44 mártires: *Collectam gloriosissime celebrabimus... quoniam sine dominico esse non possumus... Non potest intermitte Dominum*. La asistencia a la misa dominical era, si no una ley, un grave deber que los cristianos fervientes observaban aun con peligro de la vida.

No faltaban, sin embargo, los negligentes. Ya San Ignacio de Antioquía se lamenta, y el concilio de Elvira (303) nos ha dejado las primeras sanciones penales sobre el particular: Sí *quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, frauco tempore abstineat, ut correptus esse videatur*. Es de notar que el concilio no declara si la función a la cual el fiel debe asistir sea la misa, pero es probable el suponerlo, si bien el antiguo uso oriental, aún en vigor, **no hacía distinción**, para los fines de la santificación de las fiestas, **entre el sacrificio eucarístico propiamente dicho y los otros oficios litúrgicos, por ejemplo las vísperas**.

De todos modos, después del siglo V la disciplina se precisa, y son numerosos **los Padres y los concilios que reclaman el deber de participar en el Día del Señor (domenica)**. El concilio de Agde, que tuvo lugar en 506 bajo la presidencia de San Cesáreo de Arles, con una disposición que se encuentra repetida en muchos sínodos posteriores, insiste en la obligación de oír la misa entera, es decir, desde las lecturas hasta que el obispo, dicho el *Pater noster*, impartía a los presentes la solemne bendición que, según el uso galicano, precedía inmediatamente a la sagrada comunión: *Missas die dominico a saecularibus totas teneri speciali ordinationi praecipimus; ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non praesumat. Qui id fecerint, ab episcopo publice confundantur*. En algunos lugares donde la *publica confesio* o alguna pena parecida no impresionaba a los transgresores del precepto dominical, se recurrió a medidas mucho más enérgicas y eficaces: el azote y una multa pecuniaria a beneficio del fisco y de la Iglesia.

En la Edad Media, cuando ya la Iglesia había penetrado de su espíritu toda la vida, se pedía además que los fieles asistiesen a la misa en ayunas. La prescripción era probablemente un resto de la costumbre antigua de recibir la comunión junto con el celebrante. San Valeriano en 622 reprendía a sus hermanos de sangre: *Admiror cur ante missarum solemnia bibere praesumpsistis*; y el penitencial de Milán castiga así a los transgresores: Sí *quis prorsus missae interfuit, paenitens erit dies tres in pane et aqua*. Más tarde, el ayuno se extendió en la forma de que las tabernas no se abriesen antes de terminada la misa, para evitar que alguno, ya desde la mañana, se abandonase a las intemperancias. Todavía en el siglo XV un canon del sínodo de Bressanone declara: *Sicut enim celebrans debet esse ieunus, ita et audientes...; quare tabernariis et coquis inhibeatur ne, non necessitatis causa, oendant ante finem missae osculenta et poculenta*.

No hay que olvidar además que hasta todo el siglo XIII los fieles de ordinario estaban obligados a la misa dominical no en una iglesia cualquiera, sino en la propia parroquia. Esta en origen fue la iglesia oficializada por el obispo o por uno en su lugar, adonde en los días de fiesta concurría todo el pueblo y el clero también de las otras iglesias urbanas para la misa pública o estacional. Despues del siglo V, con el progresivo extenderse del cristianismo en las zonas

rurales, las iglesias adquirieron una parte de aquellas facultades litúrgicas que hasta entonces eran privilegio exclusivo de la iglesia episcopal urbana, el bautismo sobre todo, la confesión y la misa dominical. Respecto a esta última, los decretos sinodales son numerosos, especialmente después del siglo XII. Un concilio de Nantes (658) sancionaba la obligación de que los titulares de las parroquias debían despedir de sus iglesias en los domingos y fiestas a aquellos fieles extraños que hubiesen pretendido asistir a la misa fuera de la propia iglesia.

Parecidas prescripciones se encuentran en la carta sinodal de Teodolfo de Orleáns (+ 821) y más tarde en los decretos del concilio de Tolosa (1129), Arles (1260), Cognac (1260), Buda de Hungría (1279), Aviñón (1282), Tréveris (1310) y Rávena (1311).

En cuanto a la institución del descanso dominical, algunos lo hicieron una institución primitiva, argumentando del hecho de que la abstención de las obras serviles era ley severa para los hebreos, la cual además encontraba eco en análogas costumbres paganas. Ahora bien: esto por lo menos no encuentra apoyo en los más antiguos escritores cristianos; más aún, tropieza con una seria dificultad. Puesto que la mayor parte de los fieles podían intervenir con cierta facilidad en las reuniones nocturnas dominicales, es difícil suponer que muchos de ellos, obligados por su condición al trabajo, pudiesen abstenerse de él sin peligro. El descanso¹ dominical se impuso más bien poco a poco y gradualmente con la penetración cada vez mayor del cristianismo en la sociedad. La *Didascalia*, escrita alrededor de la mitad del siglo III, no lo conoce todavía: *Omni die et omni tempore, si non estis in ecclesia operibus oestris studete*. Orígenes, en cambio, que escribía a Cesárea hacia el 244, es el primero que recuerda, entre las observaciones del sábado cristiano, la abstención de las obras: *Qualis debet esse christiana Sabbati observatio videamus. Die sabbati nihil ex omnibus mundi aciibus oportet operan. Si ergo desinas ab omnibus saecularibus operibus et nihil mundanum geras...* Concedida la paz a la Iglesia, Constantino transformó en ley (321) aquello que ya era para los cristianos una costumbre bastante difundida. El prohibió en el domingo todo proceso forense y todo trabajo mecánico (*artium officia*), pero permitió el cultivo de los campos: *Omnes iudices urbanasque plebes, et cunctarum artium officia venerabili die solis quiescant; ruri tomen potiti agrorum culturae libere libenterque inserviant*. Mucho más rigurosas se mostraron algún tiempo después la *Constituciones apostólicas*: *Constituimus ut servi quinqué diebus opus faciant, sabbato autem et dominico die vacent in ecclesia propter doctrinam religionis*⁷. Estas disposiciones, que miraban a prohibir en el domingo todos los trabajos pesados, propios entonces de los esclavos, y más tarde, después de las invasiones bárbaras, de los siervos de la gleba, se mantuvieron substancialmente hasta en tiempos posteriores. De ordinario, los numerosos decretos, ya sean de los concilios, ya sean de la autoridad secular, cominaban penas severas contra los transgresores del descanso festivo: *Si dominico die — dice un sínodo de Narbona del 589 — quisquam praesumpserit faceré, si ingenuus est, det comiti civitatis solidas sex; si servus centum flagella suscipiat*.

Una leyenda que tuvo larga difusión en la Edad Media, derivada quizá de la apócrifa Apocalipsis de San Pablo (s. IV), ponía una especie de reposo dominical también en el infierno y en el purgatorio. Tanto a los condenados como a las almas del purgatorio, Dios en el día de fiesta concedía una pausa al cotidiano ritmo de su castigo, que comenzaba de nuevo el lunes apenas el primer hombre hubiese comenzado el trabajo. Ricardo de Cremona se hace eco de esta creencia cuando advierte al sacerdote que el domingo no conviene recordar en el memento de los muertos el nombre de los difuntos, *quia creduntur animae tune observatione dominica réquiem habere*. La celebración de una misa votiva el lunes consagrada a los difuntos, prescrita con frecuencia por los sínodos medievales y recordada aun hoy día por las rúbricas del misal, tiene precisamente

este origen: “a fin de que observa Beleth el día en el cual los difuntos *ad poenas sólitas et ad laborem redeunt aliquo modo eorum laboribus subveniatur.*” Hoy día, la Iglesia le da otro significado muy distinto.

Como día del Señor, **el domingo fue, por su misma institución, exclusivamente consagrado al culto de Dios.** Cuando se introdujeron en el ciclo litúrgico las fiestas de los santos, la celebración dominical mantuvo sobre ellos un derecho preferente. Es conocido por lo demás que en un principio las escasas conmemoraciones de los mártires no tenían de propio más que la lectura de su pasión en la iglesia que conservaba las reliquias. Bastaba a los antiguos para honrarlas que la eucaristía fuese celebrada en su *sepulcro*, sin necesidad de agregar colectas u otra cosa en su memoria, excepto la conmemoración oficial en los diápticos. El formulario de la misa quedaba por esto siempre invariable; éste no había adquirido todavía la variedad de trazos que tuvo después en el siglo IV, y que fueron puestos en relación con la fiesta del santo, de manera que constituyesen un formulario verdadero y propio. La fiesta, de todos modos, continuó manteniendo un carácter local, sin ninguna pretensión de substituir la fiesta oficial regular del domingo. Esta fue durante siglos la regla seguida por la Iglesia. Cuando después del siglo X, con el introducirse de las misas votivas semanales, fue asignada al domingo la de la Santísima Trinidad, si bien esto era en sí irrepreensible, sin embargo, no faltaron escritores y concilios que justamente reclamaron el respeto a los formularios tradicionales.

La **preeminencia litúrgica del domingo** y quizá un no indiscreto deseo de variedad llevó a contrasellar los numerosos domingos del año con fórmulas propias. Esto debió de suceder sobre todo para los dos solemnes domingos de Pascua y de Pentecostés, y después para algunos otros, a medida que iban perfeccionándose los ciclos litúrgicos. Los domingos de Adviento fueron probablemente los primeros en el transcurso del siglo V, seguidos de los de Cuaresma con los dos domingos inmediatamente precedentes, cuyo formulario tiene relación con el tiempo especial del cual forman parte. Estas indicaciones nos las proporciona el *Capitular de Víctor de Capua*, compilado alrededor del 540, y confirmadas substancialmente por el *sacramentario gelasiano*. De los otros domingos, comprendidos los del tiempo de Pascua, el documento no dice ni una palabra; su organización litúrgica se realizó más tarde independientemente de todo ciclo litúrgico.

Los dos Días Estacionales, Miércoles y Viernes.

Junto con el domingo, encontramos ya desde la más remota antiguedad cristiana señalados **el miércoles y viernes de la semana como días particularmente consagrados al ayuno** y a la oración en substitución de aquellos ya en uso en los hebreos. *leiunia vestra* — escribe la *Didaché* — *ne fiant cum hypocritis; ieiunant enim secunda post sabbatum et quinta; vos autem ieiunate quarta et sexta.* El miércoles debía de recordar a los fieles la traición de Judas y el viernes era la conmemoración semanal de la Pascua en su concepto primitivo de muerte del Señor.

En Roma, hacia la mitad del siglo I, eran ya una costumbre, y desde hacía poco tiempo llevaban el nombre de “estaciones.” A ellas, en efecto, se refiere Hermas al narrar que un día, ayunando y sentado sobre la cima de un monte, vio junto a sí al Pastor, el cual le dijo: *Quid tam mane huc venisti? Quia, inquam, domine, stationem habeo. Quid est, inquit, statio? Ieiuno, inquam, domine.*

Mayores detalles nos da Tertuliano en un famoso pasaje: “Stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit, accepto corpore

Domini. Ergo Devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est. et participatio sacrifici et executio officii.”

Por estas palabras se ve cómo la *statio en Africa* no fue una devoción obligatoria y llevaba consigo la celebración de la misa con la comunión de los fieles. Sin embargo, muchos de éstos no intervenían, persuadidos de que la comunión rompía el ayuno; de aquí que Tertuliano, para conciliar la *participatio sacrificia* y la *executio officii* (i.e. *ieiunii*), les exhortó a recibir el cuerpo del Señor y guardarlo en su casa, y así poder comulgar una vez terminado el ayuno. El ayuno estacional terminaba en nona, la hora de la cena para los romanos. Era, por tanto, en realidad un semiayuno. Pero los cristianos fervorosos lo practicaban con rigor, prohibiéndose cualquier clase de cosas, hasta el beber. San Fructuoso, obispo de Tarragona, martirizado en 259, es un clásico ejemplo. Arrestado con sus diáconos, había ya celebrado en la cárcel la estación del miércoles, *stationem solemniter celebraverat*. Mientras en la mañana del viernes sucesivo era conducido al suplicio, hubo quien le ofreció un estimulante, pero el santo obispo lo rechazó diciendo: *Ndndum est hora solvendi ieiunium*. Y su biógrafo, después de haber narrado su glorioso martirio, observa que terminó la estación con los maitines del cielo.

En África, como veíamos en Tertuliano, la estación tenía fin con la celebración eucarística. Lo mismo ocurría en Jerusalén hacia el fin del siglo IV; los dos días de estación eran escrupulosamente observados también por los catecúmenos y se concluían con la eucaristía. En Alejandría, en cambio, según refiere el historiador Sócrates, estos días eran alitúrgicos: *Quarta feria et ea quae dicitur parasceve et leguntur scripturae et doctores eas interpretantur, omniaque quae ad synaxim pertinent administrantur praeter mysteriorum celebrationem*. “En cuanto a Roma — escribe Duchesne —, yo creo que sobre este punto, como en otros muchos, **la práctica era semejante a la de Alejandría.**” En tanto, es cierto que, a principios del siglo V, la iglesia de Roma no acostumbraba celebrar los misterios (*sacramenta*) el viernes. Inocencio I es categórico a este respecto. No sabemos si se haría lo mismo el miércoles. De todos modos, éste perdió muy pronto su importancia litúrgica; se conservó el recuerdo en las cuatro temporas.

El ayuno semanal del miércoles, mantenido en Oriente, no tuvo nunca mucha aceptación en las iglesias occidentales, pero perdura, cambiado más tarde en simple abstinencia, hasta cerca del siglo X. Más observado en cambio, si bien no por todos, fue el ayuno del viernes y más aún, Nicolás I en la *Caria a los búlgaros* habla como de una ley general: *In sexta vero feria omnis hebdomadae... ieiuniis incumbendum*. También este ayuno, como el del miércoles, se cambió después en simple abstinencia, cosa que sobrevive todavía en nuestros días como único resto de la antigua semana penitencial.

El Sábado.

Es conocida la capital importancia litúrgica que **el día del sábado tenía para los hebreos.** Una institución tan antigua y tan respetada en los tiempos de Nuestro Señor, no sólo dentro de los confines de Palestina, sino también en muchas ciudades de Asia y de Egipto sometidas a la influencia del proselitismo hebreo, no podía dejar de ser una marca duradera en las numerosas e importantes comunidades cristianas que se habían derivado en gran parte de ellas, si bien en estas como en otras partes se hubiese difundido rápidamente la observancia del nuevo día litúrgico, **el domingo.**

Es verdad que de una solemnización del sábado junto al domingo no tenemos en las escritores antenicenos testimonios precisos, pero no faltan indicios sobre el particular. San Ignacio de Antioquía (+ 107), por ejemplo, escribiendo a los fieles de Magnesia, emplea palabras

muy fuertes contra un partido que intentaba **introducir o mantener costumbres judías, entre las cuales estaba la observancia del sábado**. Para el santo obispo, vivir *iuxta dominicam* es sinónimo de aquella vida cristiana que excluye el *sabbatizare* con todas sus consecuencias; porque *absurdum est lesum Christum pro et iudaizare*. Orígenes, en una homilía pronunciada en Cesárea alrededor del 244, habla mucho *de un sábado cristiano*, purificado de observancias judías y santificado con el acudir a la iglesia y con la cesación de los trabajos mundanos.

Sea lo que fuere de la disciplina primitiva respecto al sábado, es cierto que la Iglesia a fines **del siglo IV tenía en Oriente costumbres muchas veces opuestas a las del Occidente**. Para las iglesias orientales, excepción hecha de la ciudad de Alejandría, el sábado era *día de sinaxis litúrgica*, pero no de la abstención del trabajo, al menos en general; el ayuno estaba consiguientemente prohibido; más aún, uno de los *Cánones Apostolorum* amenazaba con la deposición al clérigo o de excomunión al laico que hubiese ayunado aquel día. En cambio, en Occidente, y más particularmente en Roma y en España, el sábado fue consagrado al ayuno. *Aln* — escribía San Agustín —, *sicut máxime populi Orientis, propter quietem significandam, malunt relaxare ieunium; alii propter humilitatem mortis Domini ieunare, sicut romana et nonnullae occidentis Ecclesiae*. Estas iglesias debían de ser una minoría, porque en África, las Galias y la alta Italia seguían la costumbre oriental. Es conocidísima al respecto la respuesta de San Ambrosio a Santa Mónica, que se mostraba incierta entre tanta variedad de usanzas: *Quando hic* (en Milán) *sum, non ieuno sabbato; quando Romae sum, ieuno sabbato; et ad quamcumque ecclesiam veneritis, eius morem sérvate, si pati scandalum non vultis aut faceré*.

Cuál sea el origen del ayuno sabático en Occidente, no lo sabemos. Duchesne cree en una prolongación del ayuno del viernes, según un uso muy común en el siglo III; lo que Tertuliano decía *continuare ieunia*, y más tarde el concilio de Elvira (306) *superponere ieunia*; para el cual, cuando pareció demasiado pesado el ayuno ininterrumpido de cuarenta horas, se redujo a dos distintos, el del viernes y el del sábado.

La variedad de disciplina en torno a la observancia penitencial del sábado se mantuvo por largo tiempo en Occidente, **faltando una verdadera ley sobre el particular**. Roma y no pocas iglesias galicanas, a pesar de las vivas protestas de los griegos, rebatidas en las obras polémicas de Eneas de París (+ 870) y Ratramo de Corbie (+ 868), conservaron su tradicional ayuno hasta más allá del año 1000, época en la cual, por el debilitamiento general de la disciplina, cedió gradualmente el puesto a **una simple abstención de carne**.

3. El Ciclo Litúrgico de Navidad.

Origen y Desarrollo del Adviento.

En la organización actual de la liturgia romana, el tiempo llamado de Adviento está a la cabeza de todo el ciclo festivo cristiano, que se llama “año eclesiástico o litúrgico.” De hecho, el misal y el breviario se abren con los oficios de la primera dominica de Adviento. Esto es perfectamente lógico, porque, como observa Cabrol, “todo comienza en la Iglesia desde la venida de Cristo.”

Sin embargo, este sistema de computar el año litúrgico no estuvo siempre en uso en la Iglesia. Ya desde el siglo III, por consideraciones astronómicas simbólicas, estaba universalmente difundida la opinión de que el 25 de marzo, día del equinoccio de primavera,

hubiese sido creado el mundo, María Virgen hubiese concebido al Verbo y que éste hubiese muerto en la cruz. *VIII Kalendas Aprilis* — dice un calendario mozárabe — *Equinoxis verni et dies mundi primus, in qua die Dominas et conceptas et passus est*. Sentado esto, era muy natural que se comenzase a contar el tiempo a partir de esta fecha, de capital importancia. Así lo encontramos en Tertuliano, el cual habla de la Pascua *in mense primo*, y las cuatro témporas, que en su origen vienen ordinariamente designadas con el nombre de *ieiunium mensis primi, quarti, septimi, decimi*, correspondientes a los meses de marzo, junio, septiembre y diciembre. San Ambrosio declara expresamente: *Pascha veré omni principium primi mensis exordium*. Sólo quedan rastros de este cómputo primitivo. El Génesis se comienza a leer en esta época, y el más antiguo leccionario conocido supone un ciclo de lecturas que comienza la noche de Pascua y acaba con el Sábado Santo.

Pero con la introducción de la fiesta de Navidad y a causa del traslado de la fiesta de la Anunciación al período de Adviento, operado en muchas iglesias (porque la Cuaresma antigua excluía rigurosamente toda solemnidad), se corrió sensiblemente el principio del año litúrgico, fijándolo en el período navideño. Ya el catálogo filocaliano lleva en el encabezamiento de la *Depositio martyrum*: *VIII fea en, natus Christus in Bethlehem ludeae*; y los libros litúrgicos de los siglos VI-VII llegados hasta nosotros comienzan con la vigilia *Natalis Domini*, como el sacramental de gelasiano, el gregoriano, el comes de Víctor de Capua, el leccionario de Luxeuil y el *Missale gothicum gallicanum*; o bien con el *Natale Domini*, como el leccionario y el evangeliario de Wurzburgo. Más tarde, hacia los siglos VIII-IX, cuando el Adviento, entendido como período de preparación para Navidad, tuvo casi en todas partes una ordenación estable y uniforme, los libros litúrgicos anticipan el *anni circulum*, como se llamaba a la primera dominica de Adviento, o con la *dominica V ante Natale Domini*, como hacen los gelasianos (s.VIII), contando con un poco de retraso. Uno de los primeros ejemplos nos lo ofrece el *Cantatorium* de Monza, del siglo VIII. El uso, sin embargo, no se hizo común sino después del siglo IX.

El término latino *adventus* (venida) fue en un principio aplicado a significar un período preparatorio no tanto para el nacimiento de Jesús como para su segunda venida sobre la tierra, la parusía. Los textos de los más antiguos sacramentarios son bastante explícitos sobre el particular; no se explican de otra manera las perícopas evangélicas del fin del mundo, del juicio universal y de los llamamientos a la penitencia de San Juan Bautista. Los vetustos leccionarios de Capua y de Wurzburgo titulan sus perícopas *de Adveniu Domini*; el gelasiano y el gregoriano ponen delante de sus fórmulas: *Orationes de Adventu*. Sólo más tarde se comenzó a hablar de dominicas *ante adventum Domini*, tomando el término *adventus* en el sentido de Navidad, haciendo popular el concepto de que el Adviento sea exclusivamente una preparación a esta solemnidad. El *Ordo* de Juan Archicantor se hace eco con el título *Dominica ante nótale Domini*.

Los últimos estudios han comenzado a esclarecer los orígenes del Adviento. Se encuentran las primeras señales en España y en las Galias. Un texto, sin embargo, dudoso de San Hilario (+ 388), apoyado por un canon del concilio de Zaragoza (381), hace mención de un período de tres semanas, como preparación a la fiesta de Epifanía, pero con probable referencia al solemne bautismo de los neófitos, que en las iglesias hispano-galicanas, según una costumbre oriental, se conmemoraba en aquel día. Todavía queda un resto en las tres misas *in adventum Domini* del misal de Bobbio.

Un siglo más tarde, San Gregorio de Tours señala la tendencia a conformar la preparación natalicia con la de la Pascua, haciendo del Adviento una especie de segunda Cuaresma. Hablando de Perpetuo, su antecesor (+ 490), dice que *hic instituit ieiunia... quod*

hodieque apud nos tenetur scriptum quarum ordo hic est... a depositione domini Martini usque átale Domini terna in septimana ieiunia. La observancia de este ayuno discontinuo de seis semanas está confirmada por el concilio de Tours (567) y por el concilio I de Magon (581), el cual añade que en este tiempo sacrificia de — beant quadragesimali ordine celebran. Lo mismo se hacía en las iglesias de la alta Italia,

En Roma, donde el bautismo en la Epifanía no estuvo nunca en vigor, no hay ninguna señal de un tiempo de Adviento ya después de San León Magno (+ 461), el cual calla sobre el particular. Pero es cierto que las grandes luchas cristológicas que habían agitado a la Iglesia en aquel siglo debían de conducir, como ocurre siempre, **a una más decisiva expresión litúrgica del misterio de la encarnación del Verbo.** Encontramos, en efecto, hacia esta época (fin del s.V) las cuarenta oraciones de Rotoldo de Rávena, emparentadas con el Leoniano, que se refieren todas a una preparación litúrgica a la fiesta de Navidad y suponen en acto o a punto de serlo un tiempo de Adviento. No son, por tanto, improbables las conjeturas de los liturgistas modernos, que asignan la organización del tiempo de Adviento a la segunda mitad del siglo V. Callewaert hace con gusto autor al papa Gelasio (+ 496), el probable reorganizador **de las temporas de diciembre, todas orientadas hacia la venida de Cristo.** Siffrin, en cambio, ha propuesto al papa Simplicio, al cual, entre el 471 y el 483, se debe la inauguración de la iglesia de San Andrés *ad praesepe*, sobre el Esquilmo, fundada por el *Magister militum* Valila en un aula que pertenecía a la ilustre familia de los Giuni Bassi. El papa en esta ocasión habría introducido oficialmente el nuevo ciclo de las dominicas de Adviento, fijando en aquella iglesia la estación de la primera dominica, como nos atestigua el gregoriano de Menardo.

La iniciativa romana, que encuentra ya eco en el leccionario de Capua (s.VI) y en las homilías de San Gregorio Magno, acabó por triunfar del antiguo uso galicano, que se mantuvo solamente en la iglesia milanesa y mozárabe.

De lo que venimos diciendo se comprende por qué la duración del Adviento fuese diversa en Roma y en las iglesias galicanas. En éstas comenzaba desde San Martín (11 de noviembre); es decir, era una Cuaresma verdadera y propia, llamada, en efecto, *quadragesima S. Martini*. Parecida era también la práctica en la iglesia ambrosiana, atestiguada en el siglo IX por el sacramentario de Bérgamo, y la de la iglesia de Inglaterra en el tiempo de los Santos Cutberto (+ 687) y Egberto (+ 729)

En cambio, el Adviento en Roma era más breve. Buena parte de los antiguos libros litúrgicos, como los gelasianos tipo siglo VIII, cuentan cinco dominicas a partir de la quinta (*dom. V ante átale Domini*); los gregorianos, generalmente cuatro, comenzando de la primera (*dom. I Adventus*). Esta doble práctica era diversa sólo en apariencia, porque los textos de las lecturas de la dominica quinta coincidían con los de la última después de Pentecostés. De todos modos, perduró en alguna región hasta el siglo XI; pero en Roma y en las iglesias más directamente sujetas a ella, ya el Adviento en el siglo VI había sido fijado en cuatro semanas.

El ayuno, que en los países galicanos en un principio había sido más bien un uso monástico y restringido al lunes, miércoles y viernes, adquirió más tarde la severidad de la Cuaresma y carácter obligatorio para todos.

La Liturgia del Adviento.

El oficio de la primera dominica de Adviento, llamada en el lenguaje popular antiguo *Dominica ad te levavi*, del *incipit* del introito de la misa, se encuentra en seguida dominado por el pensamiento fundamental de este tiempo: **la espera de la venida de Cristo.** *Ecce nomen Domini venit de longinquo et dantas eius replet orbem terrarum*, dice la antífona *ad Magnificat*

de las primeras vísperas. La primera parte de este texto está tomada de Isaías, del cual se toman todas las lecciones de la Escritura hasta Navidad; porque, observa Durando, *de adventu loquitur apertius quam aliquis alius propheta*. De él se toma también el texto de buena parte de las antífonas y de los responsorios de este tiempo, muy numerosos y de los más elaborados de todo el breviario.

Entre éstos era justamente famoso en la Edad Media por su lírica expresión el responsorio *Aspiciens a longe*, del primer nocturno, el cual aun hoy día con sus tres versículos mantiene todavía aquella forma antigua que tenía ya en los tiempos de Amalarlo. He aquí el texto en su forma técnica de ejecución: Cantor. Aspiciens a longe, ecce video Dei potentiam venientem, et nebulam totam terram tegentem. Ite obviam ei et dicite: Nuntia nobis si tu es ipse, qui regnaturus es in populo Israel. Chorus. Ascipiens a longe ecce video Dei potentiam venientem et nebulam totam terram tegentem. Cantor, y Quique terrigenae et filii hominum, sirlul in unum dives et pauper! Chorus. Ite obviam ei et dicite. Cantor, y Qui regis Israel, intende. Qui deducis velut ovem lo seph! Qui sedes super Cherubim! Chorus. Nuntia nobis si tu es ipse, qui regnaturus es in populo Israel. Cantor, y Tollite portas, principes, vestras et elevamini portae aeternales, et introibit. Chorus. Qui regnaturus es in populo Israel. Cantor. J. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Chorus. Aspiciens a longe... Ite obviam ei... in populo Israel.

Este responsorio era ejecutado con gran pompa y con lujo particular de melismas.

Otra característica medieval del oficio de esta dominica la proporcionaba el canto de un en homenaje a San Gregorio Magno, ejecutado con pompa solemne inmediatamente antes del introito de la misa. Este prólogo, que se encuentra en cabeza en los principales antifonarios, nos ha llegado en dos formas diversas. La primera, más reciente, comienza con las palabras *Sanctissimus namque Gregorius*; la segunda, atestiguada ya por Agobardo de Lyón (+ 840), no es más que una adaptación de los famosos versos de Adriano I (772-785) en honor del santo pontífice.

Las colectas de las dominicas de este tiempo se distinguen de todas las otras por una marcada impronta bíblica, una singular hechura rítmica y por ser dirigidas al Hijo, derogando la tradicional regla eucológica. Ellas, sin embargo, como también las otras oraciones (secreta, poscomunión) de la misa, no son composiciones originales, sino derivadas, con alguna oportuna variante, de textos preexistentes. La colecta, por ejemplo, de la primera dominica es la vetusta fórmula de la *oratio super populum* de la feria segunda de la tercera dominica de Cuaresma, en la cual al protocolo inicial fue substituida la invocación del salmo 79:3: *Excita, Domine, potentiam tuam et verti...* dirigiéndola al Cristo venidero.

Sobre el texto evangélico de esta primera dominica hubo hasta la reforma piana mucha diversidad entre las iglesias. Como ya en el siglo XI observaba el autor del *Micrologus* y más tarde, Durando, algunos leían la perícopa *Erunt signa in solé et luna* (Lc. 21:25), que ha pasado al actual misal romano; otros, del principio del Evangelio de San Marcos, por aquellas palabras *Ecce ego mittam Angelum meum*; otros, en fin, el capítulo 21 de San Mateo: *Cum appropinquasset lerosolimis*, que describe la entrada de Jesús en Jerusalén. Quizá la lección primitiva es la del capitular napolitano de Wurzburgo y del misal mozárabe, los cuales ponen el capítulo 3 de San Lucas: *Anno quinto decimo imperii Tiberii Caesaris*.

Notemos, finalmente, cómo es antiquísima la costumbre de tener durante el Adviento un curso especial de predicación en la misa. Es ya recordado en un sermón falsamente atribuido a San Cesáreo de Arles (+ 543): *Hoc tempus non immerito Domini adventus nominatur, nec sine causa SS. Patres adventum Domini celebrare coeperunt et sermones de iis diebus ad populum habuerunt ut se unusquisque fidelis praepararet et emundaret, quo digne Dei ac Domini sui nati*

vitatem celebrare valeret.

Entre las dominicas de Adviento, la tercera, llamada *Gaudete*, del *incipit* del introito de la misa, era la más popular por el motivo de la solemne estación que el papa celebraba en San Pedro. La función de la vigilia comenzaba a medianoche y era doble. Precedía un oficio con tres salmos y tres lecciones, cantadas en el hipogeo de la confesión del apóstol (*ad corptis*); venían después los maitines acostumbrados, cantados en la basílica superior (*ad altare maius*), y la misa. El X *Ordo* observa que las lecciones del primer nocturno son leídas por los *canonici ecclesiae*; la cuarta y la quinta, por los obispos; la sexta y la séptima, por los cardenales; la última era leída por el papa, el cual dice como los otros: *lube, domne, benedicere*, pero *nullus benedit eum, nisi Spiritus sanctus: tantum omnes resfrondent: Amen*. En la misa se canta el *Gloria*, y después de la colecta todo el clero ejecuta las laudes en honor del papa. Estas señales de alegría, reflejos de algunos textos litúrgicos de este día, se mantienen en parte aun hoy día en la misa. Suena el órgano, se vuelven a poner las flores, el celebrante viste capa rosa, los ministros usan los ornamentos de fiesta. Es verosímil que éstos hayan sido introducidos por analogía de lo que se hace en la dominica *Laetare*, cuarta de Cuaresma

En las costumbres litúrgicas medievales era además particularmente solemne el día cuarto de esta semana, en la cual se leía el evangelio de la encarnación del Verbo: *Missus est Gabriel Ángelus*. En los monasterios, todos, hasta los enfermos, acudían solícitos a este oficio *ob reverentiam Incarnationis D. N. I. C.* La lectura del evangelio era hecha sobre el pulpito, en medio de luces, por un sacerdote vestido con ornamentos blancos, teniendo en la mano una palma, después de lo cual seguía comúnmente la explicación homilética del Venerable Beda: *Exordium nostrae redēptionis*. Nótese que el antedicho texto evangélico en un principio, o al menos al tiempo de San León (440-46), era el de la fiesta de Navidad, retrasado después al miércoles de las temporas por el papa Gelasio y subrogado por la actual perícopa *Exiit edictum*.

Por lo demás, la misa entera de la feria cuarta de las temporas de Adviento merece especialísimo relieve. Era llamada en la Edad Media *Missa áurea Beatae Mariae*, porque se creía tenía especial eficacia en las necesidades del alma o del cuerpo. Parece como que la Iglesia romana, en este miércoles, quisiera celebrar una fiesta de la Señora, y precisamente la de la Anunciación, con la estación de Santa María la Mayor y con una misa en la que sobresale la profecía de la Virgen, Madre del Emmanuel, y el mensaje angélico enviado a ella. En España, ya desde el concilio de Toledo (656), y más tarde en las Galias e Italia septentrional, se celebra el 18 de diciembre una *Solemnitas Dominicae Matris*, cuyo objeto era preferentemente el misterio de la encarnación del Verbo en el seno de María, que en la Iglesia latina se celebraba en Cuaresma el 25 de marzo. No se puede, sin embargo, negar que una conmemoración de tal misterio entrase también en los formularios de la liturgia romana en tiempos de Juan Archicantor (s. VII), porque él afirma expresamente que *dominica ante natale Domini incipiunt canere de conceptione Sanctae Mariae*.

En cambio, los textos de la misa de esta feria son efectivamente dirigidos **al Cristo venidero**. En las dos primeras lecturas, tomadas de Isaías, es trazada en numerosas síntesis la vida de Cristo, la vocación de los gentiles y la célebre profecía del Emmanuel; la perícopa evangélica *Missus est* narra la anunciaciόn de la Virgen y la encarnación del Verbo.

Hay que observar, sin embargo, que pertenecen a una redacción posterior, porque la primitiva de las *temporas mensis decimi*, de las cuales es exponente el leoniano, prescindía del Adviento, que todavía no existía, y se refería enteramente al ayuno y al alimento, que con los frutos de la tierra dispensa a todos la bondad del Señor. Es muy probable, como ya indicábamos,

que esta reordenación de las téporas de diciembre en función de la Navidad haya sido obra del papa Gelasio (+ 496).

La cuarta dominica era llamada en los antiguos libros romanos *dominica vacat*, porque la vigilia, iniciada la tarde precedente y dividida por los ritos de las ordenaciones, se concluía al alba con la misa, que constituía el oficio litúrgico dominical. Lo que sucedió es que, a partir del siglo VIII, cuando las ceremonias de la vigilia fueron anticipadas a la mañana del sábado, hubo que dotar a la dominica de estación y misa propia, tomando los textos de las ferias precedentes. Esta, en efecto, repite el introito, el gradual, la comunión del miércoles, el evangelio y la secreta del sábado. La epístola paulina, ya leída en la segunda dominica de Adviento, **se refiere a la parusía del Señor: *Nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus.***

La serie de cantos ha sufrido varias vicisitudes. En un principio fueron adoptados los del sábado (s.VIII); después, los del miércoles (s.IX), excepto el texto del ofertorio *Ave María*, tomado de la misa de la Anunciación, y el versículo aleluyático *Veni, Domine*, de nueva composición, que en el siglo X substituyó al *Jubilate*, cantado hoy en la dominica infraoctava de la Epifanía.

Con el séptimo día antes de Navidad comienza en las vísperas al *Magnificat* el canto festivo de las siete *Antiphonae Maiores*, llamadas antífonas O, de la vocal con la que comienzan: *O Sapnentia...* *O Adonai...* *O Radix lesse...* tan profundas en su genial simbolismo. Fueron probablemente compuestas en Roma, de donde pasaron en el siglo VII a Inglaterra y después a Francia; Amalario nos ha dejado un comentario. Callewaert tiende a señalar como su autor a San Gregorio Magno. Sus iniciales, leídas en sentido inverso, forman el acróstico ero eras. Del tiempo de las antífonas O, que en los libros litúrgicos romanos son siempre siete, otras iglesias compusieron antífonas análogas, cantando nueve o también doce, como atestigua Durando.

El oficio de la vigilia de Navidad está todo iluminado con la luz de la fiesta inminente. La buena nueva *Hodie scietis quia veniet Dominus et mane videbitis glorian eius* resuena en el invitatorio de maitines, se repite con gozosa impaciencia en los responsorios del nocturno y de las horas, en el introito y en el gradual de la misa. El anuncio oficial, que se da en el coro a la hora de prima con la lectura del martirologio, es hecho por el sacerdote con pluvial y previa solemne incensación. El texto mismo del martirologio en esta circunstancia es de indecible solemnidad:

En la misa, cuyo oficio tiene la preferencia absoluta sobre todas las fiestas, los ministros toman la dalmática y la tunicela y se lee el evangelio *Cum esset desponsata mater Iesu María Ioseph*, para que se sepa, nota Durando, que *alii fuit desponsata scilicet Ioseph, et ab alio iuit foecundata, scilicet a Spiritu Sancto.*

Está lleno de significado el canto del ofertorio *Tollite portas, principes, vestras...* del salmo 23, va anunciado en la misa del miércoles de las téporas. El salmo fue compuesto en un principio, para acompañar procesionalmente el retorno triunfal del arca de la alianza al santuario del monte Sión. Los grandes portales de las murallas de Jerusalén, que se abrían para recibirla, dieron ocasión al lírico diálogo litúrgico que se cambia entre el coro del cortejo y el coro que espera al otro lado de las puertas. Sión, en la aplicación de la liturgia, representa en esta misa el mundo, que Jesucristo ha santificado con su misericordiosa llegada, haciendo en esta noche la entrada; el arca de la alianza simboliza María Santísima, su Madre.

Los Orígenes de la Fiesta de Navidad.

Una cuestión preliminar tratando de los orígenes de la fiesta de Navidad dice relación a la fecha del nacimiento del Salvador. ¿En qué día nació Jesús? Los Evangelios callan

completamente y los escritores más antiguos no nos han dejado nada de cierto. Según Clemente Alejandrino (+ 215), **en Oriente algunos fijaban el nacimiento el 20 de mayo, otros el 20 de abril, y aún otros el 17 de noviembre**; y él, no sin ironía, apunta a aquellos “que no se contentan con saber en qué año ha nacido el Señor, sino que con curiosidad demasiado atrevida van a buscar también el día.” En Occidente, San Hipólito (+ 235), en un comentario sobre Daniel recientemente descubierto, es el primero en tener una alusión a la fecha del 25 de diciembre, pero es considerada como una interpolación por la mayor parte de los críticos. En el 243, el anónimo autor de *Pascha Computus* hace nacer a Jesús el 28 de marzo por el simple motivo de que en aquel día fue creado el sol. Esta extraña variedad de opiniones demuestra que en aquellos primeros siglos no sólo no existía una tradición en torno a la fecha de Navidad, sino que la Iglesia no celebraba la fiesta; de lo contrario, entre tanta diversidad de pareceres, se habría hecho una cuestión candente, como sucedió para determinar la solemnidad de la Pascua.

Pero hacia la mitad del siglo IV encontramos un documento auténtico romano que atestigua indiscutiblemente la existencia de la fiesta de Navidad en Roma el 25 de diciembre. Es la *Depositio Martyrum* filocaliana, un esbozo de calendario litúrgico, que se remonta el año 336.

Es sumamente probable que Roma, introduciendo esta fecha, **no conociese todavía la de la Epifanía, que se celebraba en Oriente el 6 de enero**. Otro documento en apoyo del precedente se ha querido encontrar por algunos en el discurso tenido por el papa Liborio en San Pedro en el 353 con ocasión de la *velatio* de Santa Marcelina, hermana de San Ambrosio. El tenor del discurso nos es conocido en la reevocación hecha por el santo obispo en el *De Virginibus*, escrito veintitrés años después. En él se habla, es cierto, de la fiesta que se celebraba en Roma en aquel día, el nacimiento del Salvador; pero en el mismo día se recordaba en la liturgia el milagro de Cana y la multiplicación de los panes y en el mismo día era cosa normal la velación de las vírgenes. Una tal celebración natalicia no puede ser otra, por eso, que la de la Epifanía, la cual en Roma, en el 353, debía ya coexistir con la fiesta del 25 de diciembre.

¿Cómo se ha llegado a fijar semejante fecha? Los liturgistas han propuesto dos hipótesis. La primera, enunciada ya por un antiguo escritor desconocido tomada últimamente por Usener y Botte, supone que la Iglesia haya querido el 25 de diciembre substituir con el nacimiento de Cristo la fiesta pagana celebrada en aquel día en honor del Sol invicto, Mitra, el vencedor de las tinieblas. En el 274, Aureliano le había levantado un sumuoso templo, cuya inauguración tuvo lugar el 25 de diciembre: *Natalis Invicti CM. XXX*, anota el calendario civil filocaliano, con la indicación de los juegos circenses a ejecutarse. De suyo, la cosa no tiene nada de inverosímil, habiendo mostrado la Iglesia en otros casos saber oponer una solemnidad cristiana a otra pagana para mejor desarrigarla de los fieles. Con todo esto, aparte la analogía de las dos fechas y de las dos fiestas, faltan pruebas positivas de una real substitución de una por la otra.

Es muy extraño, por ejemplo, que una novedad de este género realizada al principio del siglo IV sea callada completamente por los Padres y por los escritores eclesiásticos. Se citan, es verdad, algunos textos de San Máximo de Turín. San Zenón de Verona y San Agustín, los cuales se deleitan en poner en relación a Cristo con el sol, y su nacimiento con el nacimiento de éste; pero éstos hablan desarrollando simplemente la imagen de Malaquías: *Orietur vobis sol iustitiae*, y recordando no ya el nacimiento del sol pagano Mitra, sino el nacimiento del sol visible, el *Sol novus*, que nace con el solsticio de invierno (25 de diciembre), *guando iam incipiunt dies crescere*, como nota San Agustín. Un pasaje de San León, que parece en apariencia decir algo más, tiene en realidad muy otro significado. Sin embargo, no estamos en condiciones de reconocer cómo esta hipótesis esté en consonancia con el estilo de la Iglesia romana, la cual muy

frecuentemente se complace en introducir sus fiestas no tanto para conmemorar un misterio o para poner de relieve una razón simbólica cuanto para conmemorar un hecho acaecido en Roma, como la *depositio* de un mártir, la traslación de sus reliquias, la dedicación de una basílica, o también, como en algún caso, para combatir una fiesta pagana, dándole un significado cristiano.

La segunda hipótesis, sugerida por Duchesne, hace derivar la fecha del nacimiento de Cristo de aquella presunta de su muerte. En efecto, como hemos apuntado ya, era opinión muy difundida a principios del siglo III que el Redentor había muerto el 25 de marzo. Esta fecha, históricamente insostenible, era debida a simples consideraciones astronómico-simbólicas; que en este día, cayendo el equinoccio de primavera, hubiese sido creado el mundo. Sentado esto, era fácil el paso a otra coincidencia. Cristo no podía haber pasado en esta tierra más que un número entero de años; las fracciones son imperfecciones que no van bien con el simbolismo de los números, y se ha tendido a eliminarlas cuanto más se pueda. Por esto, **la encarnación debió de suceder, como la pasión, el 25 de marzo;** y, coincidiendo ésta con el primer instante del embarazo de María, el nacimiento de Cristo tenía que contarse necesariamente el 25 de diciembre.

Esta hipótesis, si bien le falta un testimonio verdaderamente antiguo, encuentra confirmación en un uso atestiguado por el historiador Sozomeno, que explica análogamente por qué los orientales festejasen la Navidad el 6 de enero. “Sozomeno — observa Duchesne — habla de una secta de montañistas que celebraban la Pascua el 6 de abril en vez del 25 de marzo porque, habiendo acaecido la creación del mundo en el equinoccio, es decir, según ellos, el 24 de marzo, la primera luna llena del primer mes debía de caer catorce días más tarde, es decir, el 6 de abril. Ahora bien: entre el 6 de abril y el 6 de enero hay justos nueve meses, como entre el 25 de marzo y el 25 de diciembre. La fecha griega de la Natividad, el 6 de enero, se une así con un cómputo pascual basado en consideraciones simbólicas y astronómicas, análogas a aquellas que habían dado origen a la fiesta del 25 de diciembre.” La hipótesis de Duchesne no carece de probabilidad, como la tiene también, y mayor, la otra antes citada, la cual, en efecto, parece acaparar las preferencias de los liturgistas modernos. Mirándolo bien, no obstante, las dos teorías podrían completarse mutuamente. Las autoridades eclesiásticas, deseosas de substituir una fiesta cristiana a la fiesta solar del 25 de diciembre, encontraron en el sincronismo de las dos fiestas (25 de marzo, 25 de diciembre) un motivo más para poner la conmemoración y celebración del nacimiento de Cristo.

De Roma, la fecha natalicia pasó en seguida a Milán, introducida probablemente por San Ambrosio, y de aquí a otras diócesis de la alta Italia, como Turín y Rávena. De Roma pasó también a las iglesias orientales, separándose la memoria que ya existía el 6 de enero unida con la Epifanía. En el 343, según una homilía de Aíraates, la encontramos regularmente celebrada en las iglesias de la Siria del Norte. Pero Antioquía se opuso por largo tiempo. Fue San Juan Crisóstomo el que el 20 de diciembre del 386, pronunciando el panegírico de San Filogonio, anunció a los fieles la próxima celebración de la fiesta de Navidad, entre todas las fiestas la más veneranda y la más sagrada, y que podría llamarse, sin temor de equivocarse, la metrópoli de todas las fiestas; y cinco días después alababa al pueblo, que había acudido numeroso a la solemnidad. Hacia este tiempo, Gregorio Nacienceno (380-381) introducía en Constantinopla la fiesta de Navidad, que inauguraba, como él mismo afirma, la memoria en la pequeña iglesia de la Anástasis, la única que entonces estaba en poder de los ortodoxos. En Jerusalén, al final del siglo IV, cuando fue la peregrina Eteria, el nacimiento del Salvador se celebraba todavía el 6 de enero, con dos estaciones, una nocturna en Belén, en la basílica constantiniana, que custodiaba la gruta

de la Natividad, y la otra, de día, en Jerusalén. Pero durante la estancia de Santa Melania en esta ciudad (431-439), la fiesta era ya celebrada el 25 de diciembre. En Egipto, según el testimonio de Juan Casiano, que a principios del siglo V visitó los monasterios, la fiesta de la Epifanía era todavía considerada como el día de la Navidad. Algunos años después, sin embargo, el 25 de diciembre del 432, Pablo de Emesa pronunciaba delante de Cirilo de Alejandría un discurso sobre Navidad.” Así, en poco menos de un siglo, la gran fiesta occidental había invadido todo el mundo cristiano.

La Circuncisión y el Año Nuevo.

El primero de enero se presenta en la historia de la liturgia con una extraña coincidencia de varias conmemoraciones: la octava de Navidad, la Circuncisión, el *Natale S. Mariae* y el oficio *ad prohibendum ab idolis*, los cuales han contribuido diversamente al formulario de la actual fiesta de Año Nuevo.

La memoria litúrgica más antigua es, sin duda, el oficio *ad prohibendum ab idolis*. De sobra es conocido cómo el primer día de enero, dedicado a las saturnales paganas en honor del año bifronte, daba a los menos fervientes cristianos ocasión propicia de recomenzar las prácticas siempre vivas del gentilismo, entregándose a una loca alegría, que degeneraba en orgías idolátricas. Tertuliano desde su tiempo y después los Padres griegos y latinos y los concilios atestiguan esta obstinada persistencia entre los fieles de las supersticiones paganas en las velas encendidas de enero y los esfuerzos continuos de la Iglesia para tener apartados a sus fieles. San Agustín (+ 430), en un sermón recitado aquel día, dice dirigiéndose al cristiano: *Acturus es celebrationem strenarum sicut paganas; lusurus alea et inebriaturus te? Quomodo aitūd creáis, aliud speras, aliud amas? Dant illi sirenas, date vos eleemosinas; avocantur illi cautionibus luxuriarum, avócate vos sermonibus scripiturarum. Currunt illi ad theatrum, vos ad ecclesiam, inebriantur illi, vos ieunate.*

Esta invitación al ayuno expiatorio y a la oración *in ecclesia* encuentra un exacto parecido en los antiguos usos litúrgicos. El concilio II de Tours (567) hace alusión a las letanías privadas de penitencia, establecidas de antiguo en los tres primeros días de enero, *ad calcandam gentilium consuetudinem*. El concilio IV de Toledo (633) prescribe un ayuno riguroso como el cuaresmal y prohíbe cantar el *Alleluia* en la misa. En efecto, la misa intitulada *ad prohibendum ab idolis*, que se encuentra en el leoniano y en el gelasiano en sus dos recensiones y en los antiguos libros galicanos y mozárabes, muestra en sus variadas fórmulas un carácter de penitencia y de enérgica protesta contra las locuras licenciosas de aquellos días. Esta debía celebrarse después de la nona, al terminar el semiayuno: *Vespertini huius sacrificii libatione*, dice el *Post pridie* de la antiquísima misa mozárabe de este día. Esta fiesta expiatoria decayó hacia los siglos VI-VII; el sacramentario gregoriano no contiene ya el formulario, pero nos ha conservado insertas en la actual misa de Año Nuevo la secreta *Muneribus nostris...* y la comunión *Haec nos communio, Domine, purget a crimine*, propias de la antigua misa penitencial.

A las oraciones y a la misa contra todos los residuos de la idolatría, la iglesia de Roma, para una más eficaz táctica de lucha, adoptada también otras muchas veces en circunstancias análogas, juzgó oportuno añadir al primero de enero una fiesta especial conmemorativa de la virginidad de María, Madre de Dios.

Es extraño que el gelasiano calle sobre el particular, mientras los otros libros romanos, comenzando por el leccionario de Wurzburgo, traen los textos de las lecturas y de las oraciones bajo el título *Natale S. Mariae*: introito, *Vultum tuum*; gradual, *Diffusa est*; evangelio, Mt. 13:44,

Simile est... thesauro...; comunión, *Simile est regnum caelorum.* Y, en fin, la misa del común de vírgenes, con la bella oración mariana *Deus qui salutis aeternae...* pero sin ninguna positiva referencia a la Navidad. Es natural el preguntarse si esta fiesta de la Virgen, la primera, al parecer, que la Iglesia romana insertó en su ciclo litúrgico, ha sido introducida para honrar tan genéricamente su divina maternidad e inigualada virginidad, o bien por algún motivo específico histórico o local. Pueden darse las dos cosas. Alguno ha hablado de influencias bizantinas, **y no sin fundamento, porque en Oriente y en la Galia el culto litúrgico mariano tenía ya desarrollo considerable.** Otros han propuesto el recuerdo de la dedicación de Santa María la Antigua, una iglesia edificada en el siglo IV sobre el lugar mismo donde surgía el templo de la *Vesta Mater*, junto a la cual, según una famosa leyenda, todos los años un dragón devoraba una de las vestales el primero de enero. La iglesia habría sido dedicada a la Madre de Dios para celebrar su gloria, como debeladora de los ídolos. En la basílica, **en el siglo V, oficiaban monjes orientales**, y es probable que hayan sido introducidas por ellos en el formulario de esta solemnidad varias antífonas de sabor bizantino de las vísperas y de laudes todavía en uso en la liturgia de Año Nuevo.

La impronta mariana en la fiesta de Año Nuevo prevaleció en la liturgia medieval antes de que fuese elaborado el actual formulario. Bernoldo de Constanza (+ 1100) escribía todavía en su tiempo: *In octava Domini iuxta romanam auctoritatem, non officium "Puer natus est," sed "Vultum tuum" ut in graduali libro habetur... et orationem gregorianam "Deus qui salutis aeternae," non illam "Deus qui nativitatem dicimus. Et notandum huius octavae Oiicium cudentissime de sancta María agere.*

Dominadas, si no destruidas, las saturnales paganas de las velas encendidas de enero, se podía también pensar en aquel día en una conmemoración de la octava de Navidad. Este es el tercer elemento que en orden de tiempo se inserta en la organización litúrgica de este día. Con el nombre de *Octavas Domini* aparece por primera vez en el gelasiano; y, en efecto, el texto de las oraciones y del prefacio tienen un marcado carácter natalicio: *Deus cui nobis nati Salvatoris diem celebrare concedis octavum...;...per Christum D. N. cuius hodie octavas nati celebrantes...* De la circuncisión, ninguna indicación sé hace fuera de aquella necesariamente contenida en el evangelio de la octava: *Postquam consummati sunt dies ocio, ut circumddetur puer...* La nueva memoria litúrgica se celebró en seguida más solemne que la estación instituida en el 610 por el papa Bonifacio IV en el antiguo templo de Agripa, dedicado a todos los dioses y ahora consagrado a la memoria de todos los héroes cristianos y de María, su reina: *S. Marta ad martyres.*

Con todo esto, el hecho evangélico de la circuncisión era tan notable como para sugerir en seguida en la liturgia una particular conmemoración. Esto sucede primero en España, y de aquí pasó a la Galia y a otras iglesias del Occidente, v.gr., Capua, donde el leccionario del 546 indica la fecha de *Circumcisione Domini* con la perícopa Rom. 15:4-14 El concilio II de Tours (567) prescribe que *hora octava in ipsis Kalendis (ianuarii) circumcisionis missa, Deo propitio, celebretur.* Estas misas que tienen por objeto preciso la fiesta de la Circuncisión se encuentran en todos los libros galicanos.

La Epifanía.

El nombre griego de esta fiesta (*Epiphania, Theophania, τα επιφανια, Θεοφανια*), **indica en seguida su procedencia oriental.** Nos da la primera noticia Clemente Alejandrino (+ 215), según el cual la secta gnóstica de los basilidianos conmemoraba en este día el nacimiento y el

bautismo de Jesús. La gnosis herética decía que **sólo en el momento del bautismo la divinidad se había unido a la humanidad de Cristo**; debía, por tanto, desde entonces contarse el verdadero nacimiento de Jesús. No es improbable que una memoria parecida fuese celebrada en alguna iglesia cristiana del Oriente; aunque, si acaso, debió tratarse de una fiesta secundaria. Orígenes, en el elenco de las fiestas cristianas inserto en sus obras contra Celso, no hace ninguna mención; por el contrario, resulta de la *Passio S. Philippi*, de Heraclea, que en el 304 la Epifanía en esta ciudad era considerada como *dies sanetus*. Parece, sin embargo, que **fue el misterio de la Navidad el que en Oriente fue desde el principio considerado como objeto primario de esta solemnidad**. Sólo más tarde, en el siglo IV, cuando fue introducida la nueva fiesta occidental del 25 de diciembre, el recuerdo del bautismo pasó a primera línea. En efecto, en los antiguos calendarios coptos, la Epifanía es llamada *Dies baptismi sanctificati, Immersia Domini*, y las *Constituciones apostólicas* prescriben que los siervos *in Epiphaniae festo vacent, quia in eo demónstrala est Christi dwinitas, quando Pater testimonium ei praebuit in baptismo*. En este día eran bautizados los catecúmenos, de donde el nombre de *ημερα των φοτων, τα φότα*, dado por los Padres griegos.

Del Oriente, la fiesta de la Epifanía, como por un cambio con Navidad, se trasladó al Occidente, hacia la mitad del siglo IV, **quizá a través de las Galias**. Al menos los primeros vestigios se encuentran allí. El escritor pagano Ammiano Marcelino, encontrándose con Juliano el Apóstata (+ 363) en Viena (Delfinado), narra haber asistido con él al servicio religioso *feriarum die quem celebrantes mense Ianuario christiani Epiphania dictitant*. El concilio de Zaragoza (380) la reconoce como fiesta, precedida de un ayuno de tres semanas. San Agustín ha dejado seis sermones predicados en este día. Parece, sin embargo, que la mayor parte de las iglesias occidentales (África, Roma, Rávena), al aceptar la nueva solemnidad del 6 de enero, pretendieron principalmente celebrar no tanto el bautismo de Cristo, **como los orientales**, cuanto la visita de los Magos (*primiliae gentium*) al Niño Jesús, **en la cual El se manifestó como Señor y Rey a todas las naciones de la tierra**. Por lo demás, los numerosísimos monumentos que ha dejado el arte cristiano de los siglos IV-V sobre los cuales están representados los tres Magos ofreciendo al Niño sus dones, demuestran cómo prevalecía este misterio en la mentalidad religiosa de aquella época. Es cierto que San Agustín y principalmente San León en sus sermones muestran no conocer otra finalidad a la fiesta, y el gelasiano en sus textos hace referencia únicamente a este misterio. El primero en hablar de las otras dos teofanías, el bautismo de Jesús en el Jordán y las bodas de Cana, donde realizó el primer milagro, es San Ambrosio (+ 397), seguido de San Paulino de Nola (+ 431), de San Máximo de Turín (+ d.465) y del calendario de Polemio Silvio, que hace notar el 6 de enero: *Epiphania, quo die, interpositis temporibus, stella Magis Dominum natum nuntiabat, et aqua vinum jacta, vel in amne lordanis Salvator baptizatus* esí. Esta complejidad de conmemoraciones teofánicas en Oriente se habían unido a aquella primitiva bajo la influencia, según algunos, de costumbres populares de origen pagano, de las cuales la Iglesia quería apartar a los fieles; y de allá llegaron, a través de los países galicanos, hasta Roma, aunque no antes del siglo VII, es decir, después de San Gregorio Magno; pero también entonces quedaban al margen de la fiesta. Es de notar cómo el episodio del bautismo de Cristo, **que en Oriente tuvo siempre la preferencia en las fórmulas litúrgicas**, quiso expresar una gran idea religiosa, es decir, las bodas místicas de Cristo con la Iglesia, por medio de las cuales ésta adquiere la espiritual fecundidad de engendrar *ex aqua et Spiritu sánelo los hijos de Dios*. La idea de las bodas sagradas ha hecho entrar las bodas de Cana en el objeto de la fiesta, y, finalmente, como el convertir el agua en vino era considerado como un tipo de la eucaristía, en la Galia se unió el recuerdo del otro gran milagro que fue su símbolo, la

multiplicación de los panes. La antífona romana del *Benedictas*, de sabor griego o siríaco, ha expresado bellamente la idea nupcial epifánica cantando: *Hodie caelesti Sponso iuncta esí Ecclesia, quia in lordane lavit Christus eius crimina; currunt cum mu neribus magi ad regales nuptias, et ex aqua jacto vino laetantur convivae.*

Como Navidad, la Epifanía tenía una solemne vigilia nocturna. El papa la celebraba en San Pedro con doble oficio, el segundo de los cuales, como advierte el XI *Ordo romanus*, comenzaba con la antífona *Ajferete*, omitiendo el invitatorio, junto con el versículo inicial del himno, que eran desconocidos para el oficio romano primitivo. Tal es aún el uso actual; el salmo 94, *Venite exultemus*, se canta en el tercer nocturno, antifonándolo, es decir, intercalando, según la costumbre antigua, a cada uno o dos versículos la antífona del salmo. Muchas iglesias leían en este mismo nocturno los evangelios relativos a los tres acontecimientos conmemorados en este día. *Tria sunt evangelio huius solemnitatis* — dice Durando — *unum de baptismo, scaicec "Factum cst"; secandum de Magis, scil. "Cum natus esset Iesus," quod dicitur in missa... tertium est de nuptiis.* Otras añadían aún un cuarto, el *Liber generationis I. C.* según San Lucas. Los textos del oficio y de la misa de esta solemnidad están en gran parte dirigidos a conmemorar y celebrar la venida y las ofrendas de los Magos. En particular, la colecta, desconocida para el gelasiano, se debe probablemente a la pluma de San Gregorio Magno; la bella secreta es una de las pocas *íomiuuas mozaiaades* entradas en la liturgia romana; el texto especial del *Communicantes*: *diem sacratissimum celebrantes, quo Unigenitus tuus in tua tecum gloria coaeternus in ventóte carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit*, que parece aludir a las herejías maniqueas de los siglos IV-V, poniendo en antítesis la preexistencia del Verbo en la gloria paterna de la eternidad y su aparición temporal en la realidad de la humanidad asumida sobre el cuerpo apparente de Cristo, debía originariamente haber sido para Navidad. El gelasiano la había adaptado a la Epifanía introduciendo una alusión a los Magos, que después fue suprimida en el gregoriano. Las otras dos teofanías encuentran apenas una alusión en el himno abecedario de *Sedulio Crudelis Herodes Deum*, cuya primera parte *A solis ortus cardine* es cantada en las laudes de Navidad y en pocos responsorios y antífonas, entre las cuales la cuarta de las laudes y vísperas, *Manu et flumina*, y la llamada *ad Benedictus; Hodie caelesti Sponso*, que hemos citado anteriormente. El bautismo de Cristo fue conmemorado el día de la octava, introducida durante el siglo VIII.

El *Pontificale romanum* prescribe que en la misa del día de la Epifanía, cantado el evangelio, e) archidiácono, vestido de pluvial, anuncie al pueblo desde el ambón la fecha de la Pascua y de las otras fiestas móviles del año. Esta costumbre se relaciona con la práctica de los primeros siglos cristianos, cuando desde Alejandría, desde donde eran más especialmente cultivados los estudios **astronómicos**, se mandaban a todas las iglesias de la cristiandad las llamadas *Lettere festali*, **en las cuales se indicaba la fecha precisa de la Pascua**. Fue el concilio de Nicea (325) que confirió al patriarca de la metrópoli egipcia este encargo, entonces tan importante y que parece lo tuviesen ya sus antecesores. La colección de las cartas festales de San Atanasio, descubiertas por Cureton en 1848, nos trae ejemplos interesantes de las fórmulas usadas en esta ocasión. Ya en el siglo V en las iglesias de España el anuncio de estas fiestas se hacía en la misa del día de Navidad inmediatamente después del evangelio. He aquí una fórmula, que, según dom Ferotin, puede remontarse hasta el 450.

En cambio, en la Galia, y en Italia, en Aquileya, Milán y Roma, se anunciaba la Pascua en la fiesta de la Epifanía, como está todavía en uso en la Iglesia latina.

Otro rito propio de la Epifanía es la bendición del agua que, en memoria del bautismo de Cristo, se celebra todavía hoy solemnísicamente por los griegos, y que en el pasado era realizada en muchas iglesias latinas de la Italia meridional, en la Magna Grecia, en el litoral véneto, en Aquileya y en la misma Roma. El rito había tenido, como ya refiere el itinerario de Antonino de Piacenza alrededor del 570, un origen palestino. En el día de la Epifanía, el pueblo con el clero acostumbraba ir al Jordán, al lugar, indicado por un obelisco señalado con una cruz, donde Jesús había recibido el bautismo. Los fieles echaban en las aguas sagradas vasos llenos de bálsamo, y después el obispo administraba el bautismo a los catecúmenos. El formulario adoptado para esta función, en la mayor parte de las iglesias arriba indicadas, no tenía nada de común con el texto oficial de la iglesia bizantina; solamente imitaban el rito griego de sumergir en el agua la cruz. Wilmart, que ha publicado una antigua recensión (s.IX-X), en uso, según parece, en una iglesia italiana, hace notar la característica epiclesis contenida en ella: *Tu lordanis aquas sanctificasti hodie, e cælo mittens Spiritum tuum sanctum... Tu ergo, idiissime Rex, adesto nunc per adventum sancti tui Spiritus et sanctifica aquam istam.* La bendición se terminaba con el *Te Deum*.

El agua de la Epifanía, como la de la vigilia pascual, era llevada a las casas de los fieles y estimada, dice un ritual antiguo, *tamquam thesaurus nobilissimus*.

Una octava de la Epifanía se celebraba ya en el siglo IV en Jerusalén. La *Peregrinatio* nos da amplios informes. El segundo o tercer día se decía la misa en la iglesia del Gólgota; el cuarto, *in Eleona*, la iglesia del monte de los Olivos; el quinto, *in Lazariu*, en Betania; el sexto, en la iglesia del monte Sión; el séptimo, en la Anástasis; el octavo, *ad Crucem. Ac sic ergo per ocio dies haec omnis iaetitia et is ornatus celebratur in omnibus locis sanctis quos superius*. En Belén se hacia lo mismo. En Occidente, la octava de la Epifanía no aparece en los libros litúrgicos antes del siglo VIII. En Roma, en cambio, debía de existir mucho antes un triduo estacional inmediato a la Epifanía, porque de estas tres ferias (segunda, tercera y cuarta) el leccionario de Wurzburgo nos ha transmitido las perícopas escriturales, y es probable que entonces también formaban parte las evangélicas (bautismo de Jesús, bodas de Cana), actualmente distribuidas en la octava y en la dominica sucesiva. Según el XI *Ordo* (s.XII), los maitines de los días del octavario tenían en San Pedro solamente tres salmos y tres lecciones, mientras que, por lo que refiere el *Ordo Bernhardi cara.*, en la basílica lateranense se repetía el oficio de la fiesta, pero iniciándolo con el invitatorio *Christus apparuit nobis...* El día de la octava, por evidentes influencias bizantinas, se quiso celebrar la conmemoración del bautismo de Cristo en el Jordán, que en las liturgias del Oriente tenía especial importancia. Se le dedicaba, en particular, el oficio nocturno, ya dejado, pero que en tiempo de Durando se recitaba en muchas iglesias. En Roma, en el siglo XII, el antifonario de San Pedro observa que en los maitines se repetía aquello de la Epifanía, pero todas las antífonas de las laudes son conmemorativas del misterio bautismal de Cristo; éstas estaban ya en uso en tiempo de Carlomagno. En la misa actualmente apenas se alude en las perícopas evangélicas, pero el leccionario de Murbach (s.VIII) indica en origen también una lección de Isaías (12:3-5) alusiva a las aguas milagrosas brotadas en el desierto. Las tres oraciones se encuentran en el gelasiano, pero no como propias de la octava, que no conoce todavía, sino entre aquellas de recambio asignadas a la fiesta de la Epifanía.

Las dominicas que siguen después de Epifanía y hasta Septuagésima son actualmente seis; pero en los antiguos libros litúrgicos cambia mucho el número. Algunos traen tres, cuatro; otros, seis, y otros hasta diez y once. Probablemente este número, imposible de ser contado antes de

Septuagésima, hace referencia todavía a la época anterior al siglo VI, cuando en Roma el tiempo de Septuagésima era desconocido y las dominicas se contaban de la Epifanía a 1^a Cuaresma propiamente dicha. La segunda de las actuales dominicas *post Epiphaniam* era llamada en el lenguaje popular medieval *Festum Architriclini*, por el motivo de la perícopa evangélica de las bodas de Cana que todavía se lee. Nótese además que, a partir de la cuarta dominica, los cantos salmodíeos de las misas dominicales son los mismos de la tercera, cambiadas solamente las perícopas de la epístola y del evangelio. Es una anomalía que, como decíamos, encuentra su explicación en la inestabilidad propia de esta última parte del ciclo después de la Epifanía, más o menos largo según el comienzo del ayuno cuaresmal.

La Presentación de Jesús y la Purificación de María.

Transcurridos cuarenta días después del nacimiento de Jesús, María, conforme a la ley mosaica, se presentó al templo para purificarse y para rescatar su primogénito haciendo la oferta de los pobres, un par de tórtolas o de palomas. Fue en esta ocasión que el santo anciano Simeón y la profetisa Ana se encontraron con Jesús y lo reconocieron.

La primera conmemoración y celebración litúrgica de este episodio evangélico nos es atestiguada en Jerusalén por la *Peregrinado*, de Eteria (395), que le da el nombre genérico de *Quadragesima de Epiphania*. Era celebrada *valde cum summo honore... nam eadem die processio est in Anastase et omnes procedunt et ordine aguniur omnia cum summa laetiia ac si per Pascia*. De Jerusalén se esparció esta solemnidad poco a poco a todo el Oriente con el nombre de *υπαπαντή — occursus (Domini)*, fijada el 2 de febrero, en relación con la fiesta recientemente introducida del 25 de diciembre. A principios del siglo VI, sabemos por Severo, patriarca monofisita de Antioquía (512-518), que se celebraba en toda Palestina y en la ciudad de Constantinopla, la cual la había introducido hacía poco tiempo, *modo aemulatione incitata, eiusmodi usum ab alius apte mutuatum secuta est*.

Quizá por el ejemplo de Constantinopla, también Roma la acogió en el número de sus fiestas. El gelasiano contiene las tres oraciones de la misa, intituladas *In Purificatione S. Mariae*, si bien todas se refieren a la presentación de Jesús en el templo. Ninguna alusión a la procesión (*letanía*), la cual nos es atestiguada, con el uso concomitante de los cirios encendidos, en un documento contemporáneo, si no anterior, el arcaico *Ordo* de San Pedro. No es, por tanto, exacta la noticia del *Liber pontificalis* que el papa Sergio I (687-701) haya instituido la procesión de la fiesta del Ipapante; la procesión existía ya antes. Probablemente el papa dispuso que la letanía del 2 de febrero fuese repetida en las otras tres fiestas marianas. Es igualmente arbitrario atribuir la institución al papa Gelasio (490-496), con el fin de contraponer una costumbre popular cristiana a las procesiones nocturnas que hacían los paganos a la luz de antorchas en la solemnidad de las lupercales. Varios escritores, comenzando por el Venerable Beda, la han afirmado, pero ninguna razón histórica comprueba tal hipótesis; más aún, muchas circunstancias la hacen improbable. El cortejo de las lupercales se realizaba en fecha diversa, el 15 y no el 2 de febrero y seguía un itinerario diverso del de los fieles romanos. En la época en que la procesión fue instituida, las lupercales habían caído en desuso hacía tiempo. En las otras iglesias del Occidente, la nueva fiesta romana entró más bien tarde. Alcuino (+ 804) atestigua que en sus tiempos muchos la ignoraban. En España no se encuentra en los calendarios litúrgicos antes del siglo XI.

En Roma, el Ipapante se desenvolvía con aire de solemnidad, pero teñido de penitencia. “Aurora ascendente,” escribe el *Ordo* de San Amando (s.IX), el clero y el pueblo de las varias parroquias (fíbulos), salmodiando y llevando velas encendidas, se recogía en la iglesia de San

Adrián, para salir de allí en procesión hacia Santa María la Mayor, la iglesia estacional. El papa *induit se vestimentas nigris et diaconi similiter pianitos induunt nigras*, la *schola* comienza la antífona *Exurge, Domine*, con el *Gloria*, después que el papa sale al altar y recita la oración *ad collectam*. Comienza entonces la procesión, en la cual todos van con los pies descalzos, mientras la *schola*, que sigue al pontífice, y el clero, que le precede, se alternan cantando antífonas. Llegados a Santa María la Mayor, el papa celebra la misa solemne, en la cual se deja el canto del *Gloria in excelsis*. El *Ordo* de San Amando no alude a una bendición de las candelas; probablemente en esta época no estaba todavía instituida. Puede ser una prueba el hecho de que, según las otros *Ordines románi*, 110 es el papa el que bendice las candelas, sino uno o más cardenales, en la iglesia de Santa Martina. De todos modos, las primeras fórmulas de bendición se encuentran en el famoso sacramentario de Padua, unidas al texto por una mano distinta hacia el final del siglo IX o a principios del X.

De las cinco fórmulas prescritas actualmente por el misal, las dos primeras: *Domine sánete... qui omnia ex nihilo creasti* y *Omnip. aet. Deus qui hodierna die...* pertenecen al siglo X; las restantes, al siglo XI.

También es más tardío el canto *Nunc dimittis*, intercalado con la antífona *Lumen*. En la Edad Media, a las antífonas de origen griego *Adorna thalamum tuum, Responsum acce-pit, Obtulerunt pro eo Domino*, todavía en uso durante la procesión, muchas iglesias anteponían la célebre antífona *Ave, gratia plena, Dei Genitrix virgo...* que los griegos repiten al fin de todas las horas canónicas. Es de notar también que las velas no eran encendidas con un fuego cualquiera, sino con un cirio especial bendecido para tal fin. En efecto, muchísimos formularios comienzan con un *Benedictio novi luminis o ignis novi*. Las velas bendecidas eran llevadas a casa y justamente, tenidas como que estaban dotadas de una sobrenatural eficacia en las infecciones epidémicas, en los partos difíciles, en las tempestades, en la cabecera de los moribundos...

La fiesta de la **Presentación de Jesús cierra dignamente el ciclo navideño**. Ya que, si bien en los libros romanos lleva casi constantemente el título de *Purificación de María*, en realidad tanto en el oficio como en la misa tiene por objeto primario la conmemoración del ofrecimiento del Niño en el templo y su encuentro con Simeón y Ana. A estos dos textos se refieren la inmensa mayoría de los textos litúrgicos, es decir, los responsorios de maitines (pero no los salmos, que son de la Virgen), los cantos salmodíeos, las lecturas, las oraciones y el prefacio de la misa.

El carácter de fiesta mariana que se le impuso, parcialmente al menos, por el papa Sergio, se mostraba sobre todo en la procesión, que tenía por meta el mayor santuario mariano de Roma, en el cual dieciocho diáconos de las regiones urbanas llevaban delante del pontífice otros tantos estandartes de la Santísima Virgen. En Milán, hacia el final del siglo XI la *letanía* partía de Santa María Beltrade, para dirigirse a la catedral, y los sacerdotes llevaban sobre un *portatorium* la imagen de la Madre de Dios con el Niño, llamada Idea.

4. La Cuaresma.

El gran misterio pascual, que forma el centro luminoso en torno al cual gravitó todo el año eclesiástico, **comprende desde hace siglos una preparación ascético-litúrgica** dividida en tres fases, cada una de las cuales señala una etapa ulterior hacia la fiesta de Pascua.

La primera abarca las tres dominicas de Septuagésima, Sexagésima y Quincuagésima. La

segunda ya del principio de la Cuaresma a la dominica de Ramos. La tercera comprende la Semana Santa.

Tratamos en este capítulo de las dos primeras, reservando a la tercera, por su máxima importancia, un capítulo aparte.

Las Tres Semanas Precuaresmales.

En el uso litúrgico tanto de la Iglesia latina **como de la Iglesia griega, se suele anteponer a la Cuaresma un período de tres semanas**, las cuales llevan el nombre en orden de tiempo de Septuagésima, Sexagésima y Quincuagésima. Este apelativo, que se remonta probablemente a la época misma de su institución, puede parecer extraño si se piensa que no indica, como parece, setenta, sesenta, cincuenta días, sino, respectivamente, la novena, la octava y la séptima semanas antes de Pascua. Dada, sin embargo, la predilección medieval por los números redondos, es fácil comprender que los copistas litúrgicos encontrasen natural extender a las tres dominicas instituidas antes de la primera *dominica in quadragesima* aquella nomenclatura que había sido adoptada por esta última, llamando *in quinquagesima* a la primera, *in sexagesima* a la segunda, *in septuagésima* a la tercera. De modo parecido, Juan Archicantor y algunos leccionarios antiguos, como el de Alcuino y el *Capitulare Evangeliorum Rhedigeranus*, llaman a la segunda dominica de Cuaresma *in tricésima*; la tercera, *in vicésima*.

El origen de estas tres semanas suplementarias no es muy cierto; pero hay que buscarla, sin duda, en la diversidad de disciplina vigente en la antiguedad con respecto al ayuno cuaresmal. Un sermón antes atribuido a San Ambrosio, pero que debe pertenecer a un obispo del siglo V, hace alusión a algunos que no se contentaban con ayunar los cuarenta días, sino que por una miserable vanidad anticipaban la Cuaresma una semana. Estos, observa el escritor, *dicunt se observare Quinquagesimam, qui forte Quadragesimam complere vix possint*. Una costumbre parecida existía en los países cisalpinos, según refiere San Máximo de Turín (+ 450). Estos usos Accidentales eran una repercusión de análogos usos orientales, donde, al decir de Casiano, el añadir una o dos semanas al ayuno cuaresmal era cosa común en los monjes, no tanto por deseo de singularizarse cuanto por mayor rigor de penitencia. Como en estos países, y Milán se contaba entre éstos en Occidente el sábado no era considerado día de ayuno, así muchos deseaban compensar los seis sábados de la Cuaresma añadiendo una séptima semana. Después, en algunos lugares en que durante la Cuaresma no se ayunaba ni el sábado ni el jueves, o bien se consideraba la Semana Santa fuera de la cuarentena, eran dos o tres las semanas a compensar; de aquí todavía una Sexagésima y una Septuagésima,

También en Occidente, a ejemplo de los bizantinos, esta más larga preparación al ayuno cuaresmal fue introducida aquí y allá, pero naturalmente sin una disciplina uniforme. Fue en un principio una devoción privada o de alguna comunidad monástica, después una observancia de particulares provincias eclesiásticas, finalmente entró en el ciclo litúrgico oficial.

De los datos oficiales que conocemos, podremos resumir así las sucesivas etapas históricas de este tiempo: se comenzó bajo el papa Hilario (461-68) a transformar en días de ayuno completo los *seminiunia*, de los antiguos días de estación, el miércoles y viernes antecedente al *Caput Quadragesimae*, y a dotarles de una misa especial; el jueves y el sábado permanecieron alitúrgicos hasta el siglo VIII. Sucesivamente, como nos consta por Fausto de Rietz (+ entre el 490 y el 495), el ayuno fue extendido a toda la semana de Quincuagésima. En Roma, como justamente opina Morin, la Quincuagésima debió introducirse a principios del siglo VI, bajo el papa Hormisdas (514-523). La regla benedictina (526), sin embargo, no la conoce todavía o al menos no la admite.

La Sexagésima aparece algo más tarde; en un principio, para indicar el comienzo de un ayuno particular de los monjes, y después de un período penitencial, también para los fieles. Como tal había ya entrado en la praxis litúrgica de Italia meridional a mitad del siglo VI, porque el *Apostolus*, de Víctor de Capua (546), y el evangelíario de Lindisfarne, proveniente de Napoles (658), comienzan precisamente con Sexagésima la serie de sus perícopas. La Septuagésima fue la última en añadirse al ciclo de las dominicas precedentes pocos años antes de San Gregorio, para completar, si hemos de creer a Amalario, la cifra simbólica de 70, los años de la cautividad de Babilonia. Como se ve, el desenvolvimiento litúrgico de este tiempo precuaresmal se efectuó preferentemente en Italia, donde eran más sensibles a las influencias del Oriente, y se realizó poco después de la mitad del siglo VI. Es curioso, sin embargo, constatar cómo en las iglesias seculares de rito galicano no se la quiso reconocer. Fausto de Rietz difundió la observancia, San Máximo de Turín (+ 450) la repreba y el concilio IV de Orleáns (511) prohíbe expresamente a los sacerdotes de introducir *neae Quinqua-gesimam aut Sexagesimam ante Pascha*. La prohibición encuentra antecedentes en los antiguos libros galicanos, los cuales no contienen ni señal de una liturgia especial de este tiempo.

En Roma, por el contrario, las tres semanas precuaresmales eran ya celebradas al final del siglo VI, si no con un ayuno preliminar, al menos con particular solemnidad; esto porque aparecen señaladas a las dominicas importantes estaciones. En la primera (*Septuagésima*) se iba a la basílica de San Lorenzo extramuros: en la segunda (*Sexagésima*), a San Pablo; en la tercera (*Quin-quagesima*), a San Pedro. El elegir estas iglesias sucedió ciertamente en relación con las circunstancias particulares que en Roma dieron origen a las tres solemnidades estacionales. El P. Grisar lo ha puesto justamente de relieve. Nótese — escribe él — cómo la bella liturgia de estas tres dominicas resuena con gritos en demanda de auxilio de la Iglesia romana, que presupone un tiempo de gran penuria. Ya desde el introito de la misa de la primera dominica (Sept.) parece que se recuerdan días de público peligro: *Circumdederunt me gemitus mortis, dolores inferni circumdederunt me, et in tribulatione mea invocavi Dominum...* Si el origen de la solemnidad de estas dominicas, o al menos de las dos primeras, va unido al siglo VI, involuntariamente el pensamiento corre a los tiempos de Pelagio I (556-561) y Juan III (561-74), cuando durante la restauración del culto eclesiástico, decaído en la guerra górica, imprevistas invasiones de bárbaros asolaron duramente Italia; en particular la de los longobardos hizo temer por Roma. Es lícito suponer que los papas, para impear la ayuda del cielo, hiciesen celebrar con una estación aquellas tres dominicas en las indicadas iglesias cementeriales de San Lorenzo, San Pablo y San Pedro, dedicadas a los tres más ilustres patronos de la Ciudad Eterna. La estación fue después mantenida cuando el peligro había desaparecido.

La hipótesis de Grisar es confirmada por los antiguos libros litúrgicos romanos. El sacramentario gelasiano en sus varias redacciones contiene oraciones para las misas *In Septuagésima*, *in Sexagésima* y las *Orationes et preces a Quinquagesima usque ad Quadragesimam*. El leccionario de Wurzburgo menciona las tres dominicas con las mismas epístolas y con los mismos evangelios que recitamos todavía hoy.

La colección de homilías de San Gregorio Magno contiene también las pronunciadas por él en tales días en la iglesia estacional y sobre las mismas perícopas evangélicas que se leen todavía en el misal. Por esto algunos sostienen que el santo pontífice, ante las terribles incursiones de los longobardos, amenazando a la misma Roma, haya instituido las tres estaciones precuaresmales. Pero después de lo que se ha dicho, la hipótesis es absolutamente infundada. A este respecto hay que observar que, aunque él haya sido un decisivo factor de las solemnidades

estacionales y haya apoyado su introducción en una carta a los obispos de Sicilia, sin embargo, mientras les exhorta a introducirlas en la cuarta y sexta feria de cada semana, no alude siquiera a las nuevas estaciones precuaresmales, como parece habría podido hacerlo si él las hubiese instituido. Es probable más bien que San Gregorio les haya dado un notable impulso, acrecentando la devoción en el pueblo, que acudía solícito y numeroso.

En cuanto a las perícopas escriturísticas de las misas de este tiempo — y son todavía las mismas que les fueron señaladas en su origen —, las de Sexagésima y Septuagésima no muestran especial relación ni a acontecimientos históricos ni a la Cuaresma inminente, sino que parecen más bien inspirarse en el titular de la iglesia donde tenía lugar la estación.

En la dominica de Septuagésima, con la estación en la basílica del Verano, junto al sepulcro del invicto mártir diácono San Lorenzo, el ecónomo de la Iglesia de Roma, la epístola trae la semejanza del atleta, el cual *ab ómnibus se abstinet ut corruptibilem coronam accipiat*, para inculcar el deber del sufrimiento y de la lucha para ganar la corona eterna, indicada en el dinero, que, según el evangelio del día (parábola de los obreros de la viña, Mt. 20:1-16), será dada como jornal por el Patrón divino a los fieles trabajadores de su mística viña. En la Sexagésima (estación en San Pablo), la epístola teje con sus mismas palabras la apología y el elogio del gran Apóstol (2 Cor. 11:19-33), mientras en el evangelio (parábola del sembrador, Lc. 8:4-15) se quiere hacer alusión a su prodigiosa actividad apostólica, por lo cual es llamado *praedicator veritatis in universo mundo*.

Las lecturas, en cambio, de Quincuagésima (estación en San Pedro) fueron probablemente escogidas en vista de la Cuaresma inminente, cuando las dos dominicas precedentes no habían entrado todavía en el ciclo precuaresmal. El evangelio, en efecto (Lc. 18:31-43), nos presenta la predicación de Jesús en torno a su próxima pasión y la curación del ciego de Jericó, símbolo de la humanidad, que siente la extrema necesidad de acercarse a Jesús para obtener la salud.

El prefacio de estas tres dominicas es actualmente el de la Trinidad; pero el sacramentalio gregoriano contiene uno propio para la segunda dominica. En particular el de Septuagésima parece aludir al renacimiento primaveral de la naturaleza, que trae a la mente del cristiano el pensamiento de los bienes celestiales. Nótese también cómo en las misas de Sexagésima y de Quincuagésima comienza la serie de las antífonas *ad communionem*, sacadas de los Salmos según su orden numérico progresivo: 1, 2, 3... del cual hablaremos en breve. El hecho de que la misa de Septuagésima haya sido excluida, resulta una confirmación de su tardía introducción.

La Despedida del “Alléluia.”

Todavía actualmente el tiempo de Septuagésima mantiene su primitiva importancia penitencial, que, excepto el ayuno, de poco lo diferencia de la Cuaresma. Su característica litúrgica más saliente nos es dada con la supresión del *Alleluia* en la misa y en cualquier parte del oficio hasta Pascua. Por esto, en las vísperas del sábado antes de Septuagésima, como para saludar al grito de júbilo cristiano que se marcha, se añade tanto al *Benedicamus Domino* como al *Deo gratias* un doble *Alleluia*.

En realidad, el uso primitivo romano, atestiguado por Juan Archicantor, era el de deponer el *Alleluia* al comienzo de la Cuaresma, como, por lo demás, se hacía en paralelo de la epístola puede haber sido sugerida por el largo camino necesario que tenían que recorrer los fieles para llegar a San Lorenzo, fuera de los muros.

Milán y en la liturgia galicana. Pero con la adopción de las tres dominicas introducidas

como progresiva preparación a la Cuaresma, era lógico que la supresión del *Alleluia* viniese anticipada a la primera de éas, es decir, a la dominica de Septuagésima. A hacer esto empujaba, además, una razón mística, recordada ya por Amalario. El explica cómo el tiempo antecedente a la Pascua es figura del destierro sufrido por los judíos en Babilonia lejos de Jerusalén, durante el cual hacían callar los cantos de alegría. Septuagésima representaba precisamente el comienzo simbólico de los setenta años de la cautividad de Babilonia, en el cual, por tanto, debía suprimirse el canto de júbilo cristiano. Y así fue hecho muy probablemente bajo San Gregorio Magno. Pero el desplazamiento llevó consigo otros. El *Te Deum*, himno festivo como ninguno, tuvo que ser substituido al término de los nocturnos por un noveno responorio; el *Alleluia*, que normalmente era la antífona de las horas menores, cedió el puesto a antífonas sacadas del texto evangélico de la dominica y compuestas ciertamente por San Gregorio mismo; además, las antífonas de los tres últimos salmos de laudes, que por lo general son aleluyáticas durante el año, fueron reemplazadas por antífonas salmódicas especiales.

Para compensar estas cesiones del *Alleluia*, Gregorio Magno dispuso — así conjectura, con buen fundamento, Callewaert — que el oficio nocturno de Septuagésima (vísporas, maitines y laudes) viniese enteramente consagrado a una fervida glorificación del *Alleluia*. *Tota intentio est in ista nocte cantorum* — observa ya Amalario — *ut magnificent nomen Alleluia*. El oficio se encuentra en los antiguos antifonarios de Compiègne y de Hartker, y quedó en vigor en Roma, según refiere el *Ordo Bernhardi*, hasta el tiempo de Gregorio VII (1070-1085), el cual lo suprimió, substituyendo nuevos textos a aquellos aleluyáticos y limitando al doble *Alleluia* de las vísporas de Septuagésima el saludo de despedida.

El oficio aleluyático gregoriano, sin embargo, no desaparece enteramente de la escena litúrgica. Se mantiene todavía en el bajo Medievo en muchas iglesias, las cuales continuaron, a veces también con ceremonias un poco teatrales, celebrando el solemne adiós o, como se decía, *su depositio*. Copiamos dos trozos interesantes:

Mane afud nos hodie, alleluia, alleluia; et crastina die proiciscens, alleluia, alleluia, alleluia; et dum ortus juerit dies, ambulabis vias tuas, alleluia, alleluia, alleluia! (ant. ad Magníficat).

Deus, qui nos concedis — alleluia! cantici deducendo solemnia celebrare, da nobis, in aeterna beatitudine cum Sanctis tuis alleluia cantantibus, perpetuum feliciter Alleluia posse decantare. Per Dominum (colecta).

Con la dominica de Septuagésima se abre en el oficio nocturno el ciclo de las lecturas escriturales, comenzando con el libro del Génesis, que está en cabeza en el canon de los libros sagrados. Tal lectura en un principio era universalmente fijada al principio de la Cuaresma con el fin de iniciar a los catecúmenos en el conocimiento de la persona divina de Cristo, en las profecías y en las figuras mesiánicas de los escritos de Moisés. Jesús con los discípulos de Emaús había seguido un método parecido: *incipiens a Moyse...* Cuando después se antepuso a la Cuaresma una semana preparatoria (Quincuagésima), también la lectura del Génesis fue anticipada; en efecto, así resulta del arcaico *Ordo* de San Pedro, que no conoce todavía las otras dos semanas precuaresmales. Introducidas, finalmente, también éstas en la praxis litúrgica, la lectura del primer libro escriturístico fue, sin duda, trasladada a Septuagésima. Esto sucedió probablemente bajo San Gregorio Magno.

Origen y Desarrollo de la Cuaresma.

Modelada sobre el ejemplo de Moisés y Elias, los cuales después de un ayuno de cuarenta

días fueron admitidos a la visión de Dios, y más todavía a imitación del retiro y del ayuno cuadragenario realizado por Cristo en el desierto, vemos aparecer en la Iglesia a principios del siglo IV la observancia de un período sagrado de cuarenta días, llamado por esto Cuaresma, como preparación a la Pascua entendida en su concepto primitivo, es decir, no como aniversario de la resurrección de Cristo, sino como los dos días (Viernes y Sábado Santo) conmemorativos de su inmolación en la cruz para rescate del mundo, según la frase del Apóstol: *Pascha nostrum immolatus est Christus* (Cor. 5:17).

Se había creído hasta ahora que el más antiguo testimonio de la Cuaresma estaba contenido en el canon 5 del concilio de Nicea (325), donde, con el fin de proveer a la suerte de los excomulgados, se recomienda a los obispos el tener dos sínodos al año, el (primero de ellos antes de la cuarentena. Pero el P. Salaville ha demostrado que este término no puede entenderse de la Cuaresma, sino de cuarenta días después de la Pascua (Ascensión). De todos modos, tenemos otros indiscutibles testimonios, de época algo anterior, acerca de la existencia de la Cuaresma en las principales iglesias del Oriente. Eusebio (+ 340) en el *De solemnitate paschali*, San Atanasio en las letras festivas enviadas a Egipto del 330 al 347, San Cirilo de Jerusalén en las catcquesis anagógicas tenidas en el 347, el concilio de Laodicea hacia el 360 y la *Peregrinatio*, de Eteria (387), no sólo no dejan ninguna duda sobre la existencia en Oriente de esta institución penitencial, sino que casi todos hacen suponer que hubiese entrado desde hacía tiempo en la costumbre de los Heles.

Para el Occidente hacen mención, en términos explícitos, los escritos atribuidos a Prisciliano (+ 386), San Gregorio de Elvira (380?), Eteria para España y Aquitania, San Agustín para el África y San Ambrosio para Milán.

En cuanto al uso primitivo de Roma, reina alguna incertidumbre. La letra festiva del 341 escrita en Roma por San Atanasio a Serapión de Thmuis, deja claramente entender que una observancia cuadragesimal se acostumbraba ya entonces. Por el contrario, el historiador Sócrates (aunque casi un siglo después) refiere que la Cuaresma romana comprendía apenas tres semanas de ayuno, excluidos los sábados. Una tal afirmación es inexacta, sin duda, en cuanto a la exclusión del ayuno en sábado, mientras es ciertísimo que se observaba, y en cuanto al tiempo a que se refiere, porque el papa San León, contemporáneo de Sócrates (c.440), atestigua netamente un período cuaresmal de cuarenta días efectivos; pero puede tener un fundamento de verdad si se refiere a una época muy anterior. Sabemos, en efecto, por San Máximo y por San Pedro Crisólogo que una práctica parecida era seguida por muchos en Turín y en Rávena, a pesar de ser enérgicamente reprendida por aquellos obispos.

Duchesne, sin embargo, ha lanzado la hipótesis de que la antigua Cuaresma romana fuese, en efecto, de cuarenta días, pero con sólo tres semanas de ayuno riguroso, intercaladas de otras tantas de ayuno mitigado; **la primera, llamada de las cuatro temporas; la cuarta, llamada mediana en los antiguos documentos litúrgicos**, que se cierra con el sábado *Siventes*, y la última, la Semana Santa. Los descubrimientos de Callewaert (+ 1943) han confirmado por completo la conjeta de Duchesne. Efectivamente, Roma habría adoptado su Cuaresma, como otras muchas iglesias; pero en un principio, quizás por medida prudencial, no debió prescribir el ayuno en todas las ferias; lo limitó a sólo tres semanas, la primera, la cuarta y la ultima. Estas semanas, por cierto, tuvieron desde el principio características litúrgicas propias, como la estación los miércoles, viernes y sábados, asignadas a los más importantes santuarios de la Urbe, mientras todas las demás estaban todavía desprovistas, y, sobre todo, el privilegio de conferir el sábado de cada una las sagradas órdenes.

No sabemos dónde, ni por medio de quién, ni en qué particulares circunstancias haya surgido la institución cuaresmal. Quizá no fueron extrañas las exigencias siempre crecientes, sea del catecumenado, sea, sobre todo, de la disciplina penitencial, a la cual, en efecto, desde el 306 alude un canon de San Pedro Alejandrino. De todos modos, ayuda a notar que la práctica de una observancia preparatoria a la fecha de la Pascua comienza a abrirse camino en la Iglesia al menos desde la mitad del siglo II. Encontramos repetidas alusiones en los escritos de los Padres antenicenos.

San Ireneo de Lyón, alrededor del 190, en la famosa carta al papa Víctor sobre la cuestión de los cuartodecimanos, recuerda un ayuno que en las Galias, y quizás también en Asia, se practicaba por algunos antes de Pascua desde hacía tiempo, *longe ante, apud maiores nostros.* “Algunos — escribe él — creen deber ayunar solamente un día (el Viernes Santo), otros dos (Viernes y Sábado Santos), otros más; otros, en fin, toman cuarenta horas del día y de la noche, computándolas como un día (es decir, las cuarenta horas que Cristo estuvo en el sepulcro.)” Donde se revela que el ayuno pascual en su tiempo podía comenzar para algunos desde el miércoles o jueves; ciertamente no sobrepasa la Semana Santa. En África, por el contrario, como nos consta por Tertuliano, el ayuno para los católicos se limitaba a los días *in quibus oblatae est sponsus*, es decir, el Viernes y Sábado Santos; éstos eran los solos impuestos por la Iglesia, *hos (dies) esse iam solos legítimos ieuniorum christianorum*, si bien los montañistas tenían escrúpulos, y por eso ayunaban dos semanas. Otro tanto nos atestigua para Roma la *Apostólica Traditio*, de San Hipólito; prescribe un ayuno de dos días, del viernes a la misa nocturna de Pascua, *antequam oblatio fiat.*

La disciplina de las iglesias orientales no era notablemente diversa. La *Epistula Apostolorum* (Asia Menor, 130-140), que nos proporciona la memoria más antigua, habla de un ayuno preliminar a la Pascua (*Crucifixionis*), que se prolongaba por toda la gran noche, pasándola en vigilia hasta que no despuntase el primer rayo de luz; **entonces se celebraba la eucaristía.**

El uso de Alejandría nos es referido por San Dionisio (+ 264), el cual, interpelado por un cierto Basílides sobre la duración del ayuno pascual, responde que los fieles le consagraban la semana entera, pero de manera diversa. Algunos estaban tres días, otros hasta cuatro, sin probar alimento alguno; todos, sin embargo, ayunaban rigurosamente el Viernes y Sábado Santos. Una disciplina análoga, pero más firme y rigurosa, existía en Siria hacia el final del mismo siglo. La *Didakalia Apostolorum* prescribe: *A decima (se. luna) quae est secunda sabbati, diebus Paschae ieunabis atque pane et sale et aqua solum utemini hora nona usque ad quintam sabbati* (Jueves Santo). *Parasceoem tamen et sabbatum integrum ieunate, nihil gustantes.*

Como se ve, de una observancia cuaresmal propiamente dicha, callan absolutamente las fuentes hasta principios del siglo IV. **La hipótesis, por tanto, de un origen apostólico de la Cuaresma, adelantada por algunos Padres,** no puede aceptarse si no es por lo que respecta al principio del ayuno, que, introducido en un principio por simple devoción privada en los dos días precedentes a la Parasceve, fue después extendido y en Oriente oficialmente impuesto a toda la Semana Santa.

Sobre el carácter y la extensión del tiempo cuaresmal hubo en un principio criterios esencialmente diversos de los posteriormente adoptados. Después que, como ha demostrado Callewaert, del examen de los testimonios patrísticos más antiguos se ve que la sagrada cuarentena no fue considerada en su origen como una extensión del ayuno primitivo del Viernes y Sábado Santos, y, por tanto, como preparación inmediata a la fiesta de la Resurrección (*Pascha*

resurrectionis), sino más bien como una cuarentena de penitencia que precedía al Viernes Santo (*Pascha crucifi xionis*), las *Paschae sollemnia*, como expresa una antiquísima fórmula litúrgica, debía preparar a los fieles para él. En efecto, la vetusta terminología eclesiástica, como puede verse en Ireneo, Tertuliano, Eusebio y otros, designaba con el nombre de Pascua la sola conmemoración anual de la pasión y muerte del Redentor: *Pascha nostrum immolatus est Christus* (1 Cor. 5:17); fue solamente en el siglo V cuando comprendió la sepultura y la resurrección, formando el *Triduum sacratissimum crucifixi, sepulti, suscitati*, como se expresa San Agustín; o bien, según la frase sintética de San León, el *Paschale sacramentum*.

El triduo pascual era, por tanto, una fiesta única que abrazaba la conmemoración de la muerte (Viernes Santo), de la sepultura (Sábado Santo) y de la resurrección de Cristo (domingo); fue precisamente como preparación a este *paschale mysterium* por lo que fue instituida la Cuaresma, la cual, por tanto, debía de terminar el Jueves Santo. En efecto, si desde este punto final contamos hacia atrás cuarenta días precisos, se llega a la sexta dominica antes de Pascua, es decir, a la actual primera dominica de Cuaresma, que de nosotros tuvo originariamente el nombre de *Caput ieunii* o *Quadragesimae*.

Es preciso, además, tener en cuenta otro elemento agudamente señalado por Callewaert. La índole de la Cuaresma primitiva no admitía solamente un ejercicio corporal de penitencia constituido por el ayuno, a pesar de que la imitación de las cuarentenas modelos — Moisés, Elias y Cristo — llevase a hacer de él una de sus más notables características. Ella, en el pensamiento de los Padres, debía ser, sobre todo, un período de ascesis y de mortificación, un tiempo sagrado de vida cristiana más intensa, durante el cual, como se expresa Crisóstomo, *per preces, per eleemosynam, per ieunium, per viglias, per lacr.mas, per confessionem ac per cetera omnia diligenter expurgatur*, los fieles pudiesen renovarse interiormente para resucitar después con Cristo a una nueva vida. Las dominicas, por tanto, no eran excluidas por el tiempo cuaresmal, si bien, **en homenaje a una tradición apostólica**, fuese en ellas mitigado el rigor del ayuno.

Pero estos conceptos fueron olvidados muy pronto. Se comenzó a usar el término *Pascha* como sinónimo exclusivo de la dominica de Resurrección, de manera que, quedando incorporados a la Cuaresma los días de Viernes y Sábado Santos con su ayuno, ésta vino a contar $40 + 2 = 42$ días. Además, prevaleciendo la consideración de el ayuno fuese la característica principal, y aún más, exclusiva, de aquel tiempo, como en las seis dominicas no se ayunaba, se siguió de aquí que la Cuaresma quedó compuesta no de 40, sino de $6 \times 6 = 36$ días.

No sabemos si un cálculo hecho de esta forma, que, a pesar de su sutileza, no llegaba a disimular la falta de lógica de una cuarentena de 36 o de 42 días, haya prácticamente conducido a computar en números redondos el círculo cuaresmal. El hecho es qué, desde la mitad del siglo V, vemos delinearse la práctica de una breve preparación a la Cuaresma, que comprende primero la feria del miércoles de Quincuagésima y después la del viernes, las cuales llegaron a ser días de completo ayuno, fueron dotadas de misa propia y entraron regularmente en la organización litúrgica romana de las ferias cuaresmales, si bien no fueron, por tanto, consideradas como formando parte de la Cuaresma. Es cierto, en efecto, que ya desde el tiempo de San Máximo de Turín (c.465) se leía el miércoles la perícopa evangélica *Cum ieunatis*; y él recuerda a algunos que solían desde aquel día comenzar una abstinencia preparatoria a la Cuaresma; como es cierto, por otra parte, que durante el siglo VI en este mismo día tenía principio el período de penitencia canónica, que debían cumplir los penitentes públicos hasta el Jueves Santo.

De los otros dos días, el jueves no tuvo liturgia propia antes de Gregorio II (+ 750); el sábado la recibió, por último, en el siglo VIII. Es sólo en torno a esta época cuando encontramos completado litúrgicamente el período de cuatro días que de la feria *IV cinerum, caput ieunii*,

comienza prácticamente el ciclo cuaresmal; el gelasiano del siglo VIII es el primer testimonio.

Los cuatro días adicionales de ayuno no fueron recibidos en seguida por todas partes. No los acogió la liturgia mozárabe ni la ambrosiana, la cual todavía hoy comienza el ayuno cuaresmal con el lunes después de la primera dominica. En Montecasino fueron introducidos al final del siglo XI, bajo el abad Desiderio.

De la antigua dignidad de *Caput Quadragesimae* añeja a la primera dominica quedan todavía las señales en la secreta de la misa, que celebra el *sacrificium quadragesimalis initii*, y en algunas particularidades del oficio.

En relación con la Cuaresma litúrgica, no está fuera del lugar aludir a las llamadas cuarentenas de penitencia que en la Edad Media, sobre el tipo de la Cuaresma, pero generalmente fuera de este tiempo, se cumplían frecuentemente por los fieles por un mayor fervor de mortificación, cuyo nombre ha quedado todavía en uso en la terminología de las indulgencias; ellas, sin embargo, no eran una novedad absoluta, porque, como decíamos antes, al final del siglo III las había ya introducido en Alejandría la praxis penitencial.

La cuarentena comprendía cuarenta días de severísima penitencia, durante la cual el fiel se consideraba excluido de las funciones de la iglesia, debía andar con los pies descalzos, comer sobre el suelo pan condimentado con cenizas, apartarse de todo contacto con sus semejantes y evitar en la comida y en el vestido todo aquello que no fuese rigurosamente indispensable.

Las Vicisitudes del Ayuno Cuaresmal.

El ayuno fue siempre considerado como la práctica característica de la Cuaresma, de tal forma que **todas las fórmulas litúrgicas** del tiempo se puede decir que hacen mención para encomiarla y recomendarla. En principio, el ayuno consistía substancialmente en la única comida **tomada a la hora de vísperas después de** la celebración de la sinaxis eucológica o eucarística, según los días y las costumbres locales. La única comida no bastaba, por tanto, para constituir el ayuno; era preciso que la comida fuese deferida hasta la tarde; hasta tanto es esto cierto, que, según San Jerónimo, los monjes durante la quincuagésima pascual, para conformarse con la disciplina de la Iglesia, que prohibía el ayuno, cambiaban la cena en comida, es decir, comían hacia el mediodía, sin que hiciesen después otra comida: *A Pentecoste coenae mutantur in prandia; quo et traditioni ecclesiasticae satisfiat, et ventrem cibo non onerent duplicato*. El uso de retardar la comida a la tarde de los días de ayuno era antiquísimo en la Iglesia.

San Paulino, obispo de Nola, escribiendo a un amigo suyo de un eclesiástico que le había sido enviado, narra que, llegado a su casa en día de Cuaresma, aceptó con gusto el dividir con él la pobre comida que a la hora de vísperas había sido preparada: *Quotidiana ieunia non refugit, et pauperum mensulam vespertinas conviva non horruit*. San Agustín dice que era regla ordinaria abstenerse de tomar alimento hasta la puesta del sol, y el historiador Sócrates añade que se consideraba como violadores del ayuno a aquellos que comían a la hora de nona; él mismo, sin embargo, observa que tal rigor no era observado en todas partes; más aún, parece que, en Oriente sobre todo, el uso de romper el ayuno cuaresmal a la hora de nona era bastante común; es cierto, de todos modos, que había notable diferencia entre el ayuno hebdomadario del miércoles y viernes y el de los días de Cuaresma. El primero, llamado ya por Tertuliano semiajuno o ayuno semipleno, llevaba consigo la comida a la hora de nona, mientras el segundo, llamado ayuno propiamente dicho o ayuno pleno, abarcaba casi toda la jornada, para terminar a las vísperas; es decir, respecto a los días de febrero y marzo, entre las cuatro y media y cinco y media por sus meridianos.

La regla de prolongar a la hora de vísperas el ayuno cuáles mal fue generalmente inculcada y observada en la Iglesia latina más allá del año 1000. San Bernardo (+ 1153), en un discurso dirigido a sus monjes al principio de la Cuaresma, se hacía eco: “Hasta ahora hemos ayunado hasta nona, pero desde ahora ayunarán junto con nosotros hasta la tarde, *usque ad vesperam*, todos, sean príncipes o reyes, sacerdotes o fieles, nobles o plebeyos, ricos o pobres.” Es preciso observar, sin embargo, que en esta época y ya algo antes se nota una muy clara tendencia a anticipar la refección a la hora de nona. La menciona abiertamente Teodoro de Orleáns (+ 821), el cual condena acerbamente a aquellos que se ponían a comer apenas sonaba la campana de nona, mientras habrían debido esperar a que fuese terminada la misa, que comenzaba a aquella hora; el cronista sangallense de Carlomagno cuenta que éstos durante la Cuaresma hacían celebrar misa y vísperas una hora antes de nona, después de lo cual se ponían a la mesa; y esto con el fin de no retardar notablemente la comida a sus cortesanos. En Italia, Raterio, obispo de Verona (+ 974), exhorta expresamente a sus fieles a romper el ayuno a la hora de nona y reprende a aquellos que esperaban una hora más tarde sólo para comer con mayor avidez.

Pero entrados en la vía de las concesiones, no se para fácilmente. Tomando al mediodía la refección, si se quería observar estrictamente el ayuno, era preciso esperar para comer hasta el mediodía sucesivo. La espera era demasiado larga, y entonces fue permitido el tomar durante la tarde un poco de líquido para apagar la sed. Este uso se introdujo sobre todo en los monasterios y fue aprobado por el concilio de Aquisgrán en el 817. Bly justifica a aquellos que a la bebida unían los *electuaria* (pastas o pasteles a base de azúcar y miel), sin creer que por esto faltaban al ayuno. Era en substancia una pequeña comida, que se llamaba *collatio*. El vocablo provenía del uso monástico, y significaba “conferencia,” porque en los monasterios después de esta “colación” se leían las famosas conferencias espirituales de Casiano. El alimento espiritual ha impuesto su propio nombre al del cuerpo.

La Semana Mediana.

Después de la Semana Santa, aquella que los antiguos documentos litúrgicos llaman mediana es la más importante de la Cuaresma. Ponemos de relieve sus principales características.

a) La dominica “Laetare” y la rosa de oro.

En medio del laborioso camino de la penitencia, esta cuarta dominica, llamada, del introito de la misa, *dominica Laetare* o *Dominica in medio XL*, porque señala casi la mitad del período cuaresmal, trae una nota de santa alegría y de apacible serenidad. El altar se viste de color de rosa y se perfuma con flores, suena el órgano y los ministros vuelven a usar las dalmáticas *iucunditatis*. La estación de este día, entre las más antiguas de la Cuaresma, **era Santa Cruz, llamada comunmente Santa Jerusalén**, donde las frecuentes alusiones en los textos de la misa a Jerusalén, **imagen de la Iglesia**, que se alegra con la corte de los catecúmenos, próximos a ser hijos de Dios.

Es en este cálido ambiente donde refleja una fisonomía de gozo, sobre todo, el oficio del día; en el pasado se manifestaba también fuera de la iglesia con bullangueras fiestas populares, donde la liturgia papal después del siglo X ha puesto una ceremonia singular, la bendición de la rosa de oro.

No se conocen bien sus orígenes. Parece que en Bizancio en la tercera dominica de Cuaresma se celebraba una fiesta en honor del santo leño de la cruz, al cual se tributaba un homenaje de flores. En Roma se quiso imitar el ejemplo, y en esta dominica el papa se dirigía a

la basílica estacional de la Santa Cruz, donde se conservaba una insigne porción de la verdadera cruz, teniendo en su mano una rosa de oro perfumada con musgo *in signum passionis et resurrectionis D. N. L C.*, con la cual se pretendía rendir a la insigne reliquia el mismo obsequio que la Magdalena había tributado a los pies del Salvador en la cena de Betania.

La Semana de Pasión.

Con la dominica de Pasión se abre la última fase de la Cuaresma, que precede inmediatamente a la Semana Santa.

Los libros litúrgicos carolingios la llaman *de Passione Domini* porque la Iglesia en esta y en la siguiente semana, tanto en la misa como en el breviario, pone especialmente en escena, con rasgos a veces dramáticos, la persecución y la conjura tramada por los enemigos de Cristo para desprenderse de El. En la persona de David y de Jeremías perseguidos, del cual la liturgia evoca los dolorosos acentos de amargura y, a la vez, de fuerte confianza en Dios, nosotros vemos la persona de Cristo, el Justo, el Inocente, que el odio de los adversarios ha apartado de todo defensor, mientras El no se cansa de dirigirse al Padre celestial para ponerlo como testigo de la propia inocencia y para que no lo abandone en el día de la prueba.

Pero en el **concepto primitivo y en su redacción litúrgica, esta semana no difería de las precedentes de Cuaresma**; más aún, esta dominica, como dice el título estacional del leccionario de Wurzburgo, *Dominica ad S. Petrum in mediana*, se unía a la semana anterior, porque en el oficio de la vigilia habían tenido lugar las sagradas órdenes, concluidas al despuntar el día con la misa. Por lo demás, los documentos romanos más antiguos reservan expresamente la dicción *in passione* a la dominica sucesiva, la de *in ramis palmarum*. Así leemos en el gelasiano y en el arcaico *Ordo* de San Pedro e igualmente es fácil deducir de los varios sermones de San León Magno predicados en esta circunstancia.

Sino que hacia el final del siglo VII, con el decaer de la disciplina del catecumenado y con el difundirse en Occidente el culto de la santa cruz, se delineó la tendencia de volver principalmente **el pensamiento a los sufrimientos de Jesús al declinar de la Cuaresma**. De aquí una acentuación del misterio doloroso de Cristo en los textos litúrgicos, que, insertos entre los precedentes, dieron forma en esta semana a una liturgia compuesta o de transición, tanto en la misa como en el breviario. Encontramos los primeros indicios en la *Instructio* de Juan Archicantor, mientras Amalario atestigua expresamente un siglo después el desarrollo realizado tanto en la misa como en el oficio, *Dies Domini computantur duabus hebdomadibus ante Pascha Domini*.

En efecto, las oraciones y las lecturas de la misa de dominica y de las cuatro primeras ferias (la del sábado es más tardía) se refieren manifiestamente al ayuno y a la penitencia cuaresmal, sin alusión alguna a la pasión. Esta, en cambio, es evocada en las perícopas evangélicas, en los cánticos y en el prefacio de la Cruz, compuesto originalmente para la misa votiva de Santa Cruz. Este doble carácter puede constatarse igualmente en el oficio canónico. El invitatorio *Hodie si vocem eius audieritis...* excita a la penitencia, mientras los himnos de Venancio Fortunato *Vexilla regis* y *Pange lingua* y tantos otros textos son una exaltación de la cruz y de los dolores de Cristo.

El tiempo de Pasión presenta dos interesantes particularidades:

a) La primera es aquella de omitir al principio de la misa el salmo 42, *ludica me, Deus*, y el *Gloria Patri* en los responsorios mayores y menores del oficio. Después, durante el triduo sagrado, el *Gloria* se suprime también al final e todos los salmos. Para dar razón de estas

anomalías, ayuda notar que el salmo 42 entra repetidamente en los formularios de las misas de esta semana, y por esto sería una repetición inútil el recitarlo al pie del altar. En cuanto a la doxología, es de notar que su adición al final de los salmos y de los responсорios no se remonta más allá del siglo VI, es decir, posteriormente a la institución de estos antiguos oficios. Pero alguno ha observado agudamente que la Iglesia en este tiempo, a diferencia de cuanto sucede en otras épocas del año, aplica a Cristo directamente los salmos, poniéndoles en cierta manera en su boca. Es El el que, substituyendo al salmista y a nosotros pecadores, grita al Padre, en medio de los sufrimientos y persecuciones, el propio dolor, la propia inocencia, el propio abandono en sus manos. Es, por lo tanto, natural que, reservando el salmo 42 a Cristo, sea quitado de la boca del celebrante y que, evocando sus humillaciones, sea suprimida la doxología festiva del *Gloria*, que sonaría inoportuna.

b) La otra particularidad consiste en la prescripción de la rúbrica del misal romano de cubrir en este tiempo las cruces y las imágenes existentes en la iglesia. Es, evidentemente, un signo de tristeza muy en consonancia con el espíritu de este ciclo; pero el motivo histórico de esta singularidad litúrgica hay que buscarlo en otra parte.

Esta deriva probablemente de la antigua usanza, ya atestiguada en el siglo IX, de extender al principio de la Cuaresma un gran velo delante del altar, llamado en Alemania “pañol del hambre” (*Hungestuch*), que lo escondía enteramente a los ojos de los fieles y que era quitado a las palabras *velum templi scissum est* de la pasión del Miércoles Santo. El fin de él, según algunos, era práctico; el pueblo, que no tenía calendario, **debía con esto ser advertido que estaba en Cuaresma**. En cambio, a juicio del P. Thurston, el velo cuaresmal quería ser un recuerdo de la antigua expulsión de los penitentes de la iglesia. Cuando la disciplina de la penitencia pública decayó, y todos los fieles en la Cuaresma, con la imposición de las cenizas, fueron considerados como puestos espiritualmente en penitencia, no fue, naturalmente, posible expulsarlos de la iglesia, como en otro tiempo, pero se quiso esconder a su vista el *sancta sanctorum* para separarlos, en cierto modo, del santuario **hasta que en la Pascua no se hubiesen reconciliado con Dios**.

El formulario de la misa del jueves se distingue netamente de los otros de este tiempo; ninguna alusión a los dolores de Cristo, ni siquiera al ayuno de Cuaresma. En cambio, se muestra como impregnado **de dolor y de arrepentimiento de los pecados**. Dos figuras dominan en él: Azarías en la lección profética (Dan. 3:25), que llora por las defeciones de Israel, *imminuti sumus... propter peccata nostra*, y en la perícopa evangélica la Magdalena arrepentida, que de la boca de Jesús escucha, asegurada, que sus pecados son perdonados. Callewaert cree ver en este formulario el texto de una antigua misa para la reconciliación de los penitentes celebrada en el Jueves Santo.

Encuentra una confirmación en las antífonas *ad Bened.* y *ad Magnif.* del día, referentes a la inmediata preparación de la Pascua, mientras, por lo general, en Cuaresma son sacadas del evangelio de la misa. Sabemos además que el evangelio de la pecadora era el que se leía en la misa arriba indicada junto con la lección de Daniel, la cual de hecho ha dado el texto del introito, *Omnia quae fecisti...* y dos versículos del gradual, *Tollite hostias et introite in rafia eius: adórate in aula sancta eius* (Ps. 95:8-9): *Revelabit Dominus condensa et in templo eius omnes dicent gloriam* (Ps. 28:9); se dirigen a los penitentes para anunciarles que desde ahora, **reconciliados con la Iglesia, podrán volver a ocupar su puesto en la casa de Dios y participar en el sacrificio eucarístico, del cual el pecado los había excluido**. El Señor les dejará ver su cara, como el invierno despoja a los árboles del follaje, y toda la comunidad

cristiana alabará al Señor. Las cuatro oraciones actuales de la misa han sido transferidas aquí del gelasiano primitivo, que las ponía en el sábado de la tercera dominica de Cuaresma; pero en el gelasiano del siglo VIII se ponen otras cuatro oraciones manifiestamente entonadas con el formulario de los cantos y de las lecturas, y pueden fundadamente retenerse propias de una misa *pro reconciliandis peccatoribus in Coena Domini*.

Los antiguos libros litúrgicos anotan en el sábado antes de la dominica de Ramos: *Sabbatum ad S. Petrum, quando eleemosyna datur. Sabbatum vacat.* Este día era, por tanto, alitúrgico; el papa no hacía estación, pero se dirigía a San Pedro, lugar tradicional en la reunión de los pobres, para presidir una extraordinaria distribución de limosnas, quizá distribuidas hoy porque en Pascua el peso de los oficios litúrgicos no habría dejado el tiempo necesario. Alcuino (+ 804) la pone en relación con las palabras de Cristo dichas hoy en casa de Lázaro, *ante setf dies Paschae* (Lc. 12:1), a favor de los pobres, y que se leen todavía en la misa del Lunes Santo.

También en este día el papa daba a los sacerdotes titulares de Roma una oblata consagrada por él (*fermentum*), como significación de su íntima unión con la Sede Apostólica. Así, durante la Semana Santa inminente, ellos no deberían preocuparse cada día del acólito que les llevase de parte del papa la partícula consagrada para depositarla después en el propio cáliz. Ellos podrían comenzar libremente su misa a la hora que creían más oportuna, pero después de la fracción de las sagradas especies separaban una partícula de la oblata papal para unirla en el cáliz con la propia.

Posteriormente, las dos ceremonias decayeron, y fue, en cambio, instituida una nueva estación en la iglesia de San Juan *ante Portam Latinam*, que, por primera vez, Abdón en su martirologio había puesto en relación con el martirio de la caldera sufrido en Roma por el apóstol bajo Domiciano. Para tal estación fue compilada hacia el siglo IX la misa indicada hoy por el misal *Miserere mihi, Domine*, usando de los mismos cantos de la misa precedente y sacando de varias partes las oraciones relativas.

5. La Semana Santa.

Los Preliminares.

En la serie de los varios tiempos litúrgicos ocupa, sin duda, el primer puesto, por la importancia y la venerada antiguedad de sus ritos, **la semana que precede inmediatamente a la fiesta de la Pascua**, en la cual se celebran los misterios inefables de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Ya en el siglo IV era llamada por los latinos *hebdómada paschalis*, o, como nos atestigua Arnobio el Joven (s.V), *authentica* y en Oriente, *hebdómada maior*; *Non quod* — decía San Juan Crisóstomo — *illius dies maiores sint alii ómnibus, sunt enim alii longiores; neque quod sint numero pures, pares quippe sunt; sed quod in eis a Domino res fraeclarae gestae sint*. No menos antiguo es el apelativo “Semana Sanfau, hoy común en los países meridionales, encontrándose ya en San Atanasio y en San Epifanio: *Hebdómada xerophagiae, quae vocatur sancta*.

En un principio, sin embargo, y quizá ya desde el tiempo apostólico, se solemnizaba solamente el viernes y el sábado, los días, como nota Tertuliano, *in quibus ablatus est sponsus*, durante los cuales era universalmente observado un estrechísimo ayuno y se omitía, en señal de luto, el beso de paz. Pero a los dos días se añadió en seguida un tercero, el miércoles, la

tradicional fiesta estacional *propter initum a ludaeis consilium de proditione Domini*, y después todos los otros, tanto que, hacia el 247, Dionisio de Alejandría decía que algunos llegaban a estar los seis días de esta semana sin probar alimento. Quizá a la introducción de una tal observancia, la más antigua que nosotros conocemos, no fue extraño el pensamiento alegórico que vemos aparecer en la primera lectura de la fiesta (329) de San Atanasio, cuando insiste sobre el severo ayuno que debe observarse en aquellos seis grandes y santos días, que son el símbolo de la creación del mundo. No hay que creer con esto que ya en el siglo IV todas las ferias de la Semana Santa tuviesen, desde el punto de vista litúrgico, la importancia que adquirieron después y tienen todavía. Quizás en Oriente eran frecuentadas por el pueblo y tenidas en más honor que en otras partes. Las *Constituciones apostólicas* mandan dar en estos días a los siervos reposo absoluto; San Epifanio habla de iglesias en las cuales se celebraba cada noche la vigilia y por la tarde una sinaxis, *pero igilias sex obeunt ac tot idem synaxes*; y la piadosa peregrina de Aquitania nos ha dejado una minuciosa descripción de la actividad verdaderamente extraordinaria que del Lunes Santo a la dominica de Pascua se desarrollaba en las iglesias de Jerusalén.

En efecto, las iniciativas litúrgicas de la ciudad santa, que en aquel ambiente sugestivo, lleno de inefables recuerdos, suscitaban un fervor y una conmoción indescriptibles, fueron el punto de partida de muchos de los actuales ritos de esta semana. Estos no vinieron a Roma directamente; **pero después de haber influenciado la liturgia bizantina pasaron a las liturgias galicanas, y de éstas durante el período postcarolingio llegaron a Roma.** En Roma, dos sólo eran los días litúrgicos en tiempo de San León (440-461): el miércoles y el jueves, recuerdo de la institución de la santísima eucaristía, al cual en la Urbe se asoció en seguida el rito de la reconciliación de los penitentes y de la consagración de los óleos santos. El lunes y el martes tuvieron un servicio litúrgico al organizarse la Cuaresma en tiempo del papa Hilario (+ 468); los dos últimos, viernes y sábado, la primitiva Pascua cristiana, no admitieron jamás, ni en Roma ni en otras partes, la celebración de la eucaristía.

Esto es confirmado por lo que narra Uranio en torno a la muerte de San Paulino (+ 431): *quinta feria... dominicam Coenam celebravit, sexta vero feria orationi vacavit, sabbato autem secunda hora diei ad ecclesiam laetus processit et, ascenso tribunal, ex more populum, salutavit, resalutatus que a populo orationem dedit et collecta oratione spiritum exhalavit.* Esta reunión, a la cual alude el biógrafo del Santo, no era estacional, sino aquella de los catecúmenos en la cual hacían la *reddito symboli*. Los ritos que hoy se celebran el Viernes Santo — adoración de la cruz, misa de los presantificados — entraron en la liturgia romana no antes del siglo VIII; los del Sábado Santo, todavía más tarde, habiendo sido anticipados a la vigilia sólo en el siglo IX.

Para facilitar la observancia del ayuno y la intervención en las vigilias litúrgicas de esta semana, los emperadores cristianos ya desde el siglo IV impusieron por ley el conceder a los siervos el reposo y suspender en el foro el curso de los juicios civiles y criminales. San Juan Crisóstomo alude a esto en la homilía antes citada: *Non nos solum hanc hebdomadam veneramur, sed imperatores orbis nostri, nec perfunctorie, ipsam honorant, silentium indícenles omnibus publica urbium negotia tractantibus, ut curis vacuī, nos omnes dies spirituali cultu prosequantur. Ideoque fori ianuas cluserunt. Cessenf, inquiunt, lites, iurgia, omnisque concertationis ac supplicii genus; quiescant tantisper carnificum manus.* Esta ley, **confirmada después por Justiniano**, fue durante varios siglos generalmente **observada en Oriente y Occidente**. En las Galias, los capitulares de los reyes carolingios permiten en el siglo IX el trabajo, exceptuando solamente la semana después de Pascua, pero imponen la asistencia al

oficio divino.

El Domingo de Ramos.

El apelativo *Dominica palmarum* que esta dominica recibió en el uso litúrgico ya desde el tiempo de San Isidoro de Sevilla (+ 636), ha hecho olvidar aquel más antiguo y originario *De passione Domini*, recordado en los sermones de los Padres latinos de los siglos IV y V, y otros no menos antiguos, como *Capitularium, Pascha competentium, dominica indulgentia*, que se encuentran en los más vetustos libros litúrgicos.

La liturgia actual está constituida por la reunión de dos ritos de origen y carácter muy diversos: *a) la bendición y procesión de las palmas; y b) la celebración solemne de la pasión de Cristo*, ritos que en el curso de los siglos se han desarrollado muy variadamente a pesar de quedar siempre netamente distintos.

El origen de la *procesión de los ramos*, tan discutido hasta hace pocos años, hay que **buscarlo en las costumbres de la iglesia de Jerusalén en el siglo IV**. La entrada triunfal de Cristo en la ciudad santa, que se cumplió según la profecía de Zacarías (9:9), había sido considerada ya desde el siglo II como una de las más grandes afirmaciones de su mesianidad; motivo por el cual el conmemorar en Jerusalén su recuerdo no tenía solamente una razón histórica, sino un carácter **apologético** singular. Refiere Eteria que en la dominica anterior a la Pascua, a la hora séptima (alrededor de las trece), el pueblo con el obispo se reunía en el monte de los Olivos, entre las basílica *Eleona* y la del *Imbomon* o de la Ascensión. Comenzaban a cantar himnos y antífonas, intercalados con lecturas escriturísticas y oraciones; después, a la hora undécima (alrededor de las diecisiete), leído el evangelio que describe la entrada de Jesús en Jerusalén, se levantaban todos y, teniendo en sus manos ramas de olivo y de palmas, entre el canto de himnos y salmos alternados con el estribillo *Benedictus qui venit in nomine Dominí*, descendían procesionalmente con el obispo a la ciudad, *in eo tipo, quo tunc Dominus deductus est*. Se iba así hasta la iglesia de la Anástasis, donde se terminaba la función con el canto del oficio lucernario. Ninguna alusión a una bendición de los ramos. Con el tiempo, el pintoresco rito hiersolimitano creció en importancia y en solemnidad, porque en el siglo VI eran cinco las estaciones en las cuales se paraban durante el recorrido, y **otras iglesias orientales, entre ellas Edesa y Constantinopla, la habían introducido en su ritual**.

Nos es desconocido cómo y cuándo precisamente el uso litúrgico hiersolimitano haya pasado a Occidente. Las primeras señales ciertas se encuentran para España en San Isidoro de Sevilla (+ 636), en el *Liber ordinum* mozárabe y en el misal de Bobbio, cuyas fórmulas muestran evidentes puntos de contacto con el antiguo rito español y con la liturgia bizantina.

El Venerable Beda (+ 735), en la homilía ín *Dominica Palmarum*, parece conocer no sólo la fiesta, sino también una ceremonia litúrgica de las palmas El *Versas* de Teodolfo, obispo de Orleáns (760-821), *Gloria, laus et honor*, que gozó de tanta popularidad en la Edad Media, y del cual sólo una pequeña parte está contenida en el misal, atestigua ya un desenvolvimiento sorprendente en Angers por parte del ritual de la función de las palmas. En tiempo de Amalario (+ 853), la procesión era ya en Jas Calías una costumbre tradicional: *In memoriam Uritis rei* — escribe él — *solemus per ecclesias nostras portare ramos et clamare hosanna*.

En Roma, los sacramentalios gelasiano y gregoriano conocen solamente el título *Dominica in palmis*. pero es casi cierto que existía la bendición relativa, haciendo mención de ella una carta del papa Zacarías a San Bonifacio en el año es de esta dominica una bendición para los portadores de palmas. Es preciso descender al siglo X para encontrar en el Pontifical romano-

germánico el más antiguo ritual de la procesión de las palmas y numerosas fórmulas de bendición.

El deseo de reproducir en el campo litúrgico las circunstancias de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén dio a la procesión de las palmas en el Medievo un movimiento dramático tan vivo y profundo, que quizá no encuentra igual en otras solemnidades del año. De ordinario, todo el pueblo, encabezado por el obispo y el clero, se reunía en una iglesia fuera de la ciudad o en un lugar elevado, como para representar el monte de los Olivos. Aquí, después de la lectura del Éxodo: *Venerunt filii Israel in Elim*, donde son recordadas las 70 palmas del desierto, se bendicen los ramos de palma, de olivo o de otros áboles con una larga serie de oraciones y se distribuyen. Entonces se pone en marcha la gran procesión, en la cual **la persona del Señor está representada por el libro de los santos Evangelios**, envuelto en un tapiz purpúreo, puesto sobre un *portatorium*, una especie de féretro ricamente adornado y llevado por cuatro diáconos, o bien por un gran crucifijo descubierto y rodeado de guirnaldas de fresco verde. Durante la procesión se alternaban las antífonas *Cum aſrpropinquasset*, *Cum audisset*, *Turba multa*, *Occurrunt turbae cum floribus*, mientras los niños arrojaban flores al paso de los diáconos.

Llegados a las puertas de la ciudad, junto a la torre de guardia tenía lugar el solemne homenaje al Redentor. El *Ordo de Besangon* lo describe así: “Comienzan los niños de la *schola*, los cuales, extendidas por tierra las capas y las casullas y depuestos los ramos benditos delante de la cruz, la adoran de rodillas, mientras el clero canta el *Kurie eleison* y la antífona *Pueri Hebraeorum vestimenta frrosternebant*. En este punto es ejecutado en coros alternados⁴⁰ el himno de Teodolfo *Gloria laus et honor*. Sigue después el homenaje del pueblo, que en pequeños grupos va delante de la cruz, depone sus flores y la adora, mientras se canta la antífona *Omnes collaudent nomen tuum* con el salmo *Lauda ierusalem Dominum*. Finalmente viene a postrarse el obispo con el clero, y el coro canta la antífona *Percuizam foastorem*. A estas palabras, un clérigo con la mano o con la palma le golpeaba *levi ictu* en las espaldas. Concluida la adoración de la cruz, el cortejo entra en la ciudad al canto de la antífona *Ingrediente Domino in sanctam cwitatem* y después del himno *Magnus salutis gaudium*. Y, llegados a la catedral, se entona el *Benedictas*, y el obispo concluye la procesión con una oración. En Roma, la procesión se formaba en Santa María la Mayor, para después dirigirse a San Juan de Letrán, la basílica estacional del día. Para representar a Cristo, en un principio fue llevado el libro de los Evangelios, cubierto generalmente de un paño purpúreo; **pero más tarde fue suprimido este uso.**

En Inglaterra y en Normandía era común la costumbre, introducida, según parece, por Lanfranco, arzobispo de Canterbury (+ 1089), de llevar en procesión la santísima eucaristía; en las pequeñas aldeas de estos países la procesión iba precedida de la cruz, que generalmente estaba erigida en el cementerio, y por esto era llamada “cruz de la palma” (*Palm cross*). En Alemania, desde tiempos de San Ulrico, obispo de Augusta (+ 973), se solía llevar en procesión el llamado “asno de la palma” (*Palmesel*), un asno de madera provisto de un carrito, sobre el cual estaba la estatua del Salvador, que después era expuesta en la iglesia a la veneración del pueblo *retro altare usque ad completorium quartae feriae*. En Milán, la bendición de las palmas tenía lugar en la basílica laurenciana; desde aquí, el arzobispo, montado sobre un caballo ricamente enjaezado” se dirigía con la procesión hacia la basílica ambrosiana, donde se cantaba la misa.

La misa de la presente dominica, que mantiene todavía su impronta primitiva, está

exclusivamente consagrada a la memoria de la pasión de Nuestro Señor, que la Iglesia antigua celebraba precisamente en este día. El salmo 21, Deus, *Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti*, el himno profético de los dolores de Cristo, ha proporcionado el texto para el introito y el tracto, el cual nos da los versículos más expresivos. La epístola recuerda la humillación heroica de Jesús *usque ad mortem, mortem autem crucis*. De las tres oraciones, la primera, que es la original, refleja exactamente el misterio del día; menos, en cambio, las otras dos, las cuales no se comprende por qué substituyeron a aquellas mucho más adaptadas contenidas en el gelasiano. En el evangelio se lee por entero la pasión escrita por San Mateo, el único que, según la antiquísima costumbre romana, se leía en esta semana. San León Magno atestigua que él solía hacer la explicación en esta dominica y en el miércoles sucesivo. En África, según escribe San Agustín, se leía el Viernes Santo; *Passio autem, quia uno die legitur, non solet legi nisi secundum Matthaeum*. En realidad, él había intentado hacer leer una armonía de los cuatro evangelistas, como parece se usaba en España; pero el pueblo no quiso saber nada: *Volueram aliquando ut per singulos annos secundum omnes evangelistas etiam passio legeretur; factum est; non audierunt nomines quod consueverant et perturbati sunt.*

La importancia de la lectura de la *Passio* era ya puesta de relieve en la liturgia antigua. San Agustín lo da a entender cuando escribe: *Solemniter legitur Passio, solemniter celebratur*. Los más antiguos evangeliarios, comenzando por el de Vercelli (s.V), hacen preceder a las palabras de Cristo en la historia de la pasión de San Mateo de alguna señal especial, las más de las veces una T. Más tarde se introdujeron otras dos: C al comenzar de nuevo la narración, S cuando entran en escena los interlocutores. Tales señales y otras muy variadas no son más que indicaciones musicales para servir de guía al cantor, según que la melodía se mueva para el canto del *Christus* en el tetracordo inferior del diapasón (*tacite, trahe*), o sobre la dominante (C = *cito, celenter*), para el texto narrativo, o bien en el tetracordo agudo (S = *sursum*), para las frases interlocutorias. La melodía actualmente prescrita por la rúbrica ha adoptado los signos dichos, excepto la T, en cuyo lugar ha puesto, como desde hacía tiempo lo hacían los copista medievales.

El uso de ejecutar la *Passio* con tres cantores, de los cuales uno representa la parte de cronista (evangelista), el otro la de Nuestro Señor, y el tercero, la de las varias personas que entran en la narración, fue introducido hacia el 1000 en las iglesias del Norte, y después imitado por todas partes por exigencias prácticas y quizá también por el deseo, conforme con el gusto de la época, de hacer más dramática y expresiva la narración.

De las tres primeras ferias de la Semana Santa, la del miércoles es la más antigua y la más importante. En Jerusalén, según cuenta Eteria, reunido el pueblo en la basílica de la Anástasis, se leía la perícopa evangélica en la cual Judas se ofrece a los ancianos para traicionar al Maestro. La gente escucha en silencio; pero cuando oye la vil petición *Quid vultis mihi daré...?* se vuelve toda un rugido y un bramido, y Eteria, como otros muchos, no puede contener las lágrimas. También en Roma la “feria cuarta” era bastante importante, como puede deducirse por la estación asignada a Santa María la Mayor y por las dos lecturas proféticas, que pertenecen todavía a la misa. Más aun: en un principio, la sinaxis de este miércoles debió probablemente ser alitúrgica, es decir, sin celebración de misa, como el Viernes Santo, ya que por muchos siglos los *Ordines romani* han conservado señales de esta primitiva disciplina. En efecto, prescriben que la feria cuarta de la semana grande, en la reunión general del clero de la ciudad y suburbano, que tenía lugar en la laterana por la mañana, no se recitase otra cosa que las *Orationes solemnes*, hoy en uso exclusivamente el Viernes Santo. La consagración eucarística estaba reservada a la estación vespertina en la basílica liberiana. La lectura de la *Passio* según el Evangelio de San

Lucas comienza a sernos atestiguada en los *Capitulare* romanos al final del siglo VII; la de San Mateo fue introducida no antes del siglo IX en lugar de la lección evangélica primitiva del lavatorio de los pies (Lc. 13:1-15), reservada después al Jueves Santo.

Jueves Santo.

Los libros litúrgicos titulan este día, consagrado principalmente a celebrar la institución de la santísima eucaristía, *feria quinta in Coena Domini*; tal nombre era ya común en África y en Italia a principios del siglo V. Por el contrario, el calendario de Polemio Silvio señala el Jueves Santo al 24 de marzo con la rúbrica *Natalis calicis*. Esta fecha y esta expresión, que se encuentran también en Avito de Viena (+ 518), Eligio de Noyon (+ 656) y parece que fueron corrientes en las Galias meridionales durante los siglos VI y VII, se explican con la idea, entonces muy común, de considerar el 25 de marzo como la fecha histórica de la muerte de Nuestro Señor, y el 27 como el de la resurrección.

La liturgia del Jueves Santo, expresada en el oficio y en el formulario de la misa, une al recuerdo de la institución eucarística los luctuosos episodios que poco después dieron principio a la pasión de Cristo, es decir, la oración y mortal agonía en el huerto de los Olivos y la traición de Judas; muchas iglesias llamaban a este día *dies traditionis*. En este mismo día, desde la más remota antiguedad cristiana se hacían dos ritos especiales: *a) la reconciliación de los penitentes, y b) la consagración de los óleos santos*, con vistas a la bendición de la fuente bautismal y a la confirmación de los neófitos en la noche de Pascua.

Las tres misas antiguas.

El sacramentario geásiano contiene tres misas para el Jueves Santo. La primera, propia de la iglesia romana, era celebrada para la reconciliación de los penitentes, cuyo rito en este jueves desde el 416 servía como misa de los catecúmenos, y por eso era inmediatamente seguida de la ofrenda y de la misa de los fieles; la segunda, llamada *missa chrismalis*, por la consagración de los óleos; la tercera, titulada *ad vesperum*, en memoria de la institución de la santísima eucaristía y de la traición de Judas. Esta última tiene relación con el uso, testimoniado en África, por San Agustín y en **Oriente por San Epifanio y por Eteria**, de celebrar, además de la misa de la mañana, una segunda por la tarde, *post nonam*, a imitación de la última cena de Nuestro Señor, **durante la cual se solía recibir la comunión sin estar en ayunas**. El gregoriano y los antiguos *Ordines* románino conocen más que una misa, la de la consagración de los óleos santos, la cual se celebraba a hora más bien tardía, *hora quasi séptima*, dice el *Ordo* de Einsiedeln; revestía marcado carácter festivo. El papa y los diáconos *induuntur dalmaticis vel omni ornamento* se canta el *Gloria in excelsis Deo*, y en todo se procede con el ceremonial de las grandes solemnidades, *sicut mos est in dies solemní*. También hoy día, a pesar de que el formulario de la misa haya modificado el carácter antiguo, los ministros llevan vestidos blancos de fiesta; blanco es el velo que cubre la cruz del altar, y el *Gloria* es entonado entre el sonido prolongado de las campanas, después de lo cual callan hasta la misa de Pascua.

Este silencio de los bronces sagrados, simbólico sin duda, al cual ya alude Amalario, comenzaba en algunos lugares aun antes de la misa. *A completorio* — dice Durando — *sive a vespera qua Dominus traditus fuit, campanarum silentium inchoatur; alii ad primam huius quintae feriae et non ulterius pulsant campanas, fit tamen signum cum tabula*. La tabula (*crepitaculum*, crótalo), de la cual habla Durando, era un instrumento de madera muy difundido en los claustros hasta los tiempos de Casiano, donde suplía al servicio de las campanas, entonces no muy generalizado. En particular, según las costumbres cluniacenses, se usaba sonar la tabula

cuando un monje entraba en agonía (*Tabula morientium*) y cuando tenía lugar el lavatorio de los pies (*ad r̄nandatum*). Es quizá de estos usos monásticos medievales de donde nace la costumbre de suspender en los días del triduo sagrado de la muerte del Redentor el sonido de las campanas y de substituirlo con el de los instrumentos de madera.

La misa actual ha modificado notablemente su ordenación primitiva, no siendo ya solamente en función de la consagración de los óleos, sino de la eucaristía y de la traición de Judas. Según una hipótesis de Morin, apoyada por los libros litúrgicos más antiguos, en la misa original de la elenco de los días de precepto el Jueves in Coena Domini. Quater in anno — escribía Raterio de Verona (+ 978) en una instrucción a sus sacerdotes, *id est átale Domini et Coena Domini, Pascha et Pentecostés, omnes fideles ad communionem Corporis et Sanguinis Domini accederé admonete.* La práctica había arraigado tanto entre los fieles, que durante los siglos XII-XIII la multitud de los que comulgaban impedía prácticamente al clero el comulgar. Un Ordo monástico de la época lleva esta advertencia: *Feria Quinta maioris hebdomadae propter multitudinem pauperum et hospitum non communicant canonici, neque fratres.*

La bendición de los óleos.

La consagración de los óleos, que está encuadrada en la misa pontifical de este día, se remonta ciertamente a una alta antiguedad, **aunque no sea posible hacerla ascender hasta una verdadera tradición apostólica, como quisiera San Basilio.** Tertuliano es el primero en hablar cuando escribe: *Esressi de lavacro perungitur benedicta unczone*, y ya la *Traditio*, de Hipólito, la reserva expresamente **al ministerio del obispo.** Estos en Roma, según la *Traditio*, consagraban inmediatamente antes de conferir el bautismo, sea el crisma, llamado por Hipólito *oleum eucharstiae*, sea el aceite de los catecúmenos, llamado *oleum exorcistatum*. El aceite para los enfermos era bendecido por el sacerdote en las misas ordinarias todas las veces que fuese pedido por los fieles.

Es difícil precisar cuándo se comenzó a bendecir conjuntamente los tres óleos litúrgicos y a fijar el rito en el Jueves Santo. El primer testimonio de tal disciplina es el gelasiano y el I OR. Fuera de Roma, en la época de su composición (mitad del s. VI) existían usos diversos.

La más antigua fórmula de la bendición del óleo de los enfermos se encuentra en la *Traditio*, de San Hipólito, una frase de la cual ha pasado textualmente en la oración epiclética: *Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum Sanctum*, contenida en el gelasiano y todavía en uso hoy. El obispo la recita en voz baja sobre la ampolla del óleo, llegado a aquellas palabras del canon *Per quem haec omnia, Domine...* cuando, según la disciplina primitiva, el sacerdote solía bendecir los frutos estacionales, el aceite, las flores y, en general, todo aquello que los fieles llevaban a la iglesia. Un recuerdo de esta antigua popularidad del óleo bendecido para los enfermos era el uso medieval romano de que, mientras el papa el Jueves Santo bendecía el *oleum infirmorum* del altar, los presbíteros al mismo tiempo se asomaban a los lados del presbiterio para bendecir también ellos las varias ampollas del aceite que presentaban sus fieles.

La consagración del crisma hoy se realiza inmediatamente después de la comunión, pero antiguamente, según la rúbrica del gelasiano, tenía lugar la fracción de las oblatas y la mezcla. Esta se inicia con la bendición del bálsamo y con su mezcla con el óleo crismal **mediante dos fórmulas de origen galicano, desconocidas hasta el siglo XV en los libros romanos.** Según el vetusto uso de Roma, el papa mezclaba el bálsamo con el crisma, estando en el *secretarium*, inmediatamente antes de la misa. Hecho esto, el obispo en primer lugar y después cada uno de los doce sacerdotes asistentes, soplan tres veces en forma de cruz sobre la ampolla. Es ciertamente un gesto de exorcismo, que se encuentra mencionado por primera vez en el *Ordo de*

San Amando, cuyo significado se declara en la fórmula *Exorcizo*, añadida después del siglo XI.

Sigue después la solemne oración eucarística consecratoria del crisma, referida ya por el gelasiano, en la cual se hace como la historia del simbolismo escriturístico añejo a la unción del aceite; del ramo de la paloma del arca de Noé, a la unción de Aarón por mano de Moisés y a la aparición de la paloma después del bautismo de Cristo; y termina con una epiclesis al Padre a fin de que, por los méritos de Jesús Salvador, envíe al Espíritu Santo, infundiendo su potencia divina en el perfumado líquido para que resulte para los bautizados crisma de salud. Hecho esto, los sacerdotes asistentes se acercan por turno a la ampolla del crisma y la saludan tres veces: *Ave, sanctum Chrisma*, haciendo la genuflexión y besándola reverentemente. El saludo es de origen romano, atestiguado ya en el I OR; pero el beso es una tardía novedad galicana.

Análogas ceremonias se hacen con el óleo de los catecúmenos después que el obispo, previo exorcismo, lo ha consagrado con una simple oración.

Lo que tiene de característico la bendición de los óleos es la procesión solemne que se hace para el traslado de las ampollas del crisma y del óleo de los catecúmenos de la sacristía al altar, y viceversa. Participan en ella los sacerdotes, los diáconos y los subdiáconos asistentes a la misa; se llevan las luces y el incienso y durante el trayecto se cantan los *versus*, atribuidos a Venancio Fortunato, *Audi iudex mortuorum*, con el estribillo *O Redemptor, sume carmen*. Este rito no es de origen romano. Los textos romanos anteriores al siglo IX dicen expresamente que un ministro inferior (*subadíuva*) o dos acólitos presentan al obispo las ampollas del óleo que se ha de consagrar; pero no alude a un traslado solemne: *Continuo díuo acolythi involutas ampullas cum sindone... e medio tenent in brachio*. La procesión aparece por primera vez en el X OR (s.XIII), es, según De Puniet, una explícita interpolación galicana. **Es conocido como la liturgia galicana, de acuerdo con la bizantina**, usa el acompañar las ofertas al altar con una procesión solemne y con el canto de especiales antífonas. Fue precisamente uno de estos ritos la procesión de los óleos, que, habiendo pasado al pontifical romano-germánico (s.IX-X), entró por medio de él en el dominio de la liturgia romana.

El “sepulcro” y los ritos conclusivos.

El celebrante en este día, según la rúbrica del misal, debe consagrar dos hostias, una de las cuales consume él mismo, y la otra *reservat pro die sequenti, in quo non conficitur sacramentum*. **Ya que el Viernes Santo ha sido siempre alitúrgico, el uso de reservar la eucaristía para el día siguiente es antiquísimo**. El IOR, después de haber dicho que el papa distribuye la comunión a todo el pueblo, añade: *Et serval de Sancta usque in crastinum* (n.31).

El *Sancta* que se debía guardar para el día siguiente **eran los elementos eucarísticos bajo las dos especies**. El gelasiano lo declara expresamente en las rúbricas del Viernes: *Procedunt* (los diáconos) *cum corpore et sanguino Domini, quod ante diem remansit*. Pero después del siglo XI, los libros rituales romanos, mientras prescriben siempre el poner en reserva una parte de las oblatae consagradas, tiene cuidado en especificar que debe excluirse el vino: *Sanguis Domini penitus absumatur*; en efecto, la comunión baio las especies del vino había cesado para los fieles.

La eucaristía se guardaba en el sagrario, como de costumbre. Pero durante el siglo XI, y más tarde bajo el impulso de la creciente devoción al Santísimo Sacramento, la disciplina comienza a sufrir radical innovación. La eucaristía no se conserva ya en la sacristía, sino que queda depositada en la iglesia sobre un altar o en un lugar convenientemente preparado, y su traslado se realiza procesionalmente y con cierta pompa.

El simbolismo fundamental de esta deposición eucarística, resaltado ya desde el siglo IX

por Amalario y después fácilmente repetido por los liturgistas medievales, fue el de simbolizar la muerte de Cristo en el sepulcro, para completar con el jueves los tres días pasados por El en la tumba; por lo demás, todo el aparato litúrgico que lleva consigo la evolución del rito sugería fácilmente la idea y el nombre de “sepulcro,” llamado todavía impropiamente así por el pueblo a pesar de que la Iglesia haya siempre prohibido el acumular elementos tales (como guardias, tumba, imágenes de María y de San Juan, emblemas fúnebres, etc.) que pudiesen hacer alusión a esta idea.

A aumentar el equívoco contribuyó quizá, más que nada, la costumbre, introducida casi universalmente después del siglo XI, de erigir en el Viernes Santo detrás o a un lado del altar o en una capilla lateral una representación del sepulcro de Cristo, donde, en un tabernáculo preparado, era solemnemente depositada o, como se decía, sepultada la cruz del altar y la santísima eucaristía. Los fieles la adornaban copiosamente con flores y luces y de día y de noche hacían la guardia rezando hasta el alba de Pascua; la eucaristía era entonces llevada procesionalmente al altar. Indudablemente, esta función con su sepulcro simbólico, aunque posterior en cuanto a la fecha, ha prevalecido sobre la otra y le ha dado el propio nombre.

Depositado el Santísimo Sacramento, se recitan vísperas por el coro. En la liturgia romana de los siglos VII-VIII, hoy, como en los días sucesivos, no había lugar para el oficio vesperal, ya que las funciones del día tenían lugar en las *horas* de la tarde. En efecto, los más antiguos *Ordines romani* hablan más bien de las vigilias y de las laudes, pero callan absolutamente de las vísperas. Las vísperas actuales, que se encuentran ya por entero, excepto pequeñas diferencias, en el antifonario de San Pedro, han sido introducidas en el siglo XI después de que la misa del día había sido trasladada a las horas antes del mediodía.

Recitadas las vísperas, el celebrante con los ministros procedía a desnudar los altares. El rito es, sin duda, muy antiguo, mencionándolo ya el I OR: *A véspero autem huīus diei nuda sint altaria usque in mane Sabbati.* No es, sin embargo, improbable que esta ceremonia, aparentemente tan expresiva, **sea un resto del uso primitivo de quitar los manteles del altar apenas terminada la sinaxis.** Un canon del concilio XVII de Toledo parece confirmarlo.

Además de desnudarlo, se practicaba en la Edad Media, generalmente después del mediodía, el lavado de los altares con agua y vino. También este rito, si bien de ordinario interpretado místicamente como un fúnebre obsequio a Cristo, representado por el altar, tuvo probablemente un origen sencillamente natural. Se lavaban los altares para prepararlos para la gran solemnidad de la Pascua. En este sentido escribía San Isidoro de Sevilla: *Eodem die Jueves Santo altaria templi parietes et pavimenta lavantur, vasaque purificantur quae sunt Domino consecrata.* En el uso de Roma, esta ceremonia debió entrar muy tarde, porque no se hace alusión a ella en los sacramentarios gelasiano y gregoriano. Pero, mientras desde hace mucho tiempo ha perdido por todas partes todo carácter litúrgico, en la Urbe se practica todavía con respecto al altar papal en la basílica de San Pedro. Terminado el oficio de tinieblas, el clero de la basílica se dirige procesionalmente al altar de la Confesión, que primeramente ha sido despojado, y sobre el cual están preparadas siete ampollas llenas de vino blanco mezclado con agua. Entonada la antífona *Diviserunt sibi*, que es proseguida por los capellanes con los versículos del salmo 21, *veus, Deus meus*, el canónigo oficiante y otros seis ascienden las gradas del altar, y todos derraman simultáneamente sobre la mesa el contenido de las ampollas. Después se retiran para dejar el puesto al cardenal arcebispo, que sube al altar y con un ramo de tejo esparce el líquido; lo mismo hacen después de él todos los canónigos. Terminado esto, vuelven al altar el canónigo oficiante y los seis asistentes, que con esponjas o con paños secan la mesa. Por último,

estando todos de rodillas, el oficiante recita el verso *Christus factus est*, después en secreto *Pater noster*, y se termina con la oración *Réspice*.

Viernes Santo.

La adoración de la cruz.

A las lecturas sigue actualmente **la adoración de la cruz**. Este rito, introducido en Jerusalén **después de la invención de la cruz hecha por Constantino**, nos es descrita por San Cirilo de Jerusalén y más largamente en la relación de la peregrina Eteria. Era muy simple y sin preciso carácter litúrgico. A la hora octava se reunía el pueblo en la iglesia de la Cruz, sobre el Gólgota; el obispo está sentado en su cátedra **rodeado de los diáconos**, y delante de él, sobre una mesa cubierta con un mantel, se deposita el leño de la cruz y el título, despojándolos de la cubierta de plata dorada donde solían conservarse. El obispo extiende sobre ellas la mano y los diáconos vigilan para que ninguno por atrevida devoción se atreva a levantar alguna pequeña parte. Entre tanto, todos, del clero y del pueblo, uno por uno, pasan delante a venerar las reliquias, besándolas y aplicándolas a la frente y a los ojos. Ningún canto u oración durante la ceremonia; todo se desenvuelve en silencio.

El rito, que atraía enorme concurso de pueblo, fue imitado, como lo atestigua ya San Paulino, en muchas iglesias del Oriente y del Occidente, y, sobre todo, en aquellas que tenían la fortuna de poseer una reliquia de la verdadera cruz. Entre éstas estaba Roma, que en el siglo V poseía varias, entre las cuales una en la basílica de Santa Cruz de Jerusalén, transportada después por el papa Hilario (461-468) al nuevo oratorio de la Cruz, en el laterano, que se perdió después, y otra “depositada por el papa Símaco (498-514) en el *Oratorium crucis*, añejo a San Pedro. Cuando hubiera comenzado en Roma la ceremonia de la adoración, resulta difícil precisarlo. Sin embargo, **considerando que ésta muestra evidentes caracteres de origen bizantino**, es lícito conjeturar que haya sido introducida en la primera mitad del siglo VII y quizá anteriormente a la misma fiesta de la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre).

La más antigua descripción de la ceremonia romana se encuentra en el *Ordo* de Einsiedeln (s.VIII), que reproduce **en su austera simplicidad la de Jerusalén**. El papa, hacia la hora octava, desciende del patriarcado lateranense y, con los pies descalzos, junto con los ministros, va procesionalmente a Santa Cruz de Jerusalén llevando en la mano un incensario humeante, mientras, detrás de él, *post dorsum Domini apostolici*, un diácono lleva *lignum pretiosae crucis in capsu...intus cavam habens confectionem ex balsamo satis bene olente*. Era probablemente la reliquia de la cruz del papa Símaco, más tarde desaparecida y después encontrada por el papa Sergio. Entrados en la iglesia y depositado el relicario sobre el altar, el pontífice descubre la cruz, se postra a adorarla y después se levanta y la besa. Así hacen todos los miembros del clero, el pueblo y hasta las mujeres, a las cuales, sin embargo, es llevada la cruz por los subdiáconos al lugar designado para ellas. Siguen después las lecciones, los responsorios, el canto de la *Passio*, las lecciones.

Entonces, el pontífice saluda al pueblo y vuelve procesionalmente al laterano cantando el salmo *Beati immaculati*. En cuanto a la comunión, el *Ordo* nota expresamente que *Apostolicus ibi non communicat nec diaconi*. Pero, continua el *Ordo*, si alguno desea recibir la comunión, debe dirigirse a las otras iglesias o títulos de Roma y comulgar allí. Esto prueba que, después de la función papal, en los títulos se celebraba una ceremonia análoga, concluida con la comunión. Es ésta, en efecto, la función la encontramos descrita por el gelasiano, la cual se celebraba hacia la hora de nona, la hora de la muerte de Cristo. Se comienza poniendo la santa cruz sobre el altar;

hechas las lecturas y dichas las lecciones, los diáconos llevan del sagrario las especies consagradas en el día anterior, depositándolas sobre la mesa. Entonces, el sacerdote se dirige al altar, adora la cruz y la besa. Recita después el *Pater noster* con su embolismo y comulga; lo mismo hacen los fieles después de que a su vez han adorado y besado la santa cruz.

Como se ve, el primitivo rito romano era muy simple. El único elemento decorativo consistía en el canto del *Ecce lignum crucis*, intercalado como antífona entre los larguísimos versículos del salmo 118, *Beati immaculati in via*, durante el recorrido del laterano y mientras el pueblo desfila para besar la cruz.

Pero en España y en las Galias, **bajo el influjo de la liturgia de Jerusalén**, la ceremonia fue en seguida dramatizada con el descubrimiento y ostentación de la cruz, con la triple postración y oraciones delante del santo leño y, sobre todo, con el canto dialogado del *Popule meus*, de los impropios y **del trisagio bizantino**, y terminada por fin, como grito de triunfo, con la antífona griega *Crucera tuam*, cantada sobre el tema del *Te Deum*, y que ensalzaba las glorias de la cruz, junto con las líricas expresiones de los dos himnos *Pange lingua* y *Vexilia regis*, de Venancio Fortunato. Todos estos elementos de origen extranjero, importados en la liturgia romana entre los siglos IX y XI, forman hoy el cuadro altamente sugestivo de la adoración de la cruz, que ha terminado por centrar en sí la más grande atención del pueblo.

Hay que observar, sin embargo, **que el rito antiguo estaba ordenado a la adoración de una reliquia de la verdadera cruz**. Pasado a las iglesias donde no se tienen reliquias de tal género, y celebrado por esto con un crucifijo, ha perdido su primitivo significado.

La misa de los presantificados.

La llamada misa de los presantificados (de los términos griegos ή των προηγιασμένων λειτουργία) con que termina la función del Viernes Santo, aunque acompañada de algunas oraciones y ceremonias propias de la verdadera misa, no es en realidad más **que un simple rito de comunión hecho con las sagradas especies precedentemente consagradas**. Duchesne la pone en relación con las antiguas sinaxis alitúrgicas, las cuales muchas veces, como observa Tertuliano, se concluían con la comunión: Similiter de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvencia sit accepto *corpore Domini*. Todavía hoy los griegos, apoyándose en un canon del concilio de Laodicea (365) y de Constantinopla (en Trullo, a.692), **se abstienen de celebrar el santo sacrificio en los días de Cuaresma, excepto el sábado y la dominica, supliéndolo con la misa de los presantificados**. El Viernes Santo, sin embargo, toda la Iglesia antigua, por un justo motivo de luto, **suprimía no sólo** la celebración de la misa propiamente dicha, sino también el uso de los presantificados, **es decir, de la comunión**. La *Peregrinatio*, en efecto, calla completamente; aun hoy día es desconocido al rito griego y ambrosiano. Todavía en el siglo VIII no parece que la iglesia romana lo hubiese reconocido oficialmente, porque, como apuntábamos arriba, Amalario y el Ordo de Einsiedeln concuerdan en afirmar que ninguno del clero recibe la comunión en el lugar donde oficia el papa. El Ordo citado, sin embargo, se apresura a añadir que el pueblo la hacía en los títulos: Qui noluerit ibi communicare vadir per alias ecclesias Romae seu per títulos et communicat.

Sábado Santo.

El Sábado Santo ha sido siempre también en Oriente **un día alitúrgico**. *Traditio Ecclesiae habet* — escribía Inocencio I (402-417) — *isto biduo* (el viernes y el sábado) *sacramento penitus non celebran*. En él la Iglesia continúa el luto por la muerte del Redentor,

conmemorando la sepultura: *In pace in idipsum dormiam et requiescam...*; *Re quiescat in monte sancto tuo...*; *Caro mea requiescat in spe* (antífonas del primer nocturno), y el descenso a los subterráneos del limbo: *Elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae...*; *Domine, abstraxisti ab inferis animam meam* (primera y tercera antífonas segundo nocturno); *Non derelinques animam meam in inferno...* (Ps. 15, primer nocturno).

Es superfino notar cómo todas las funciones que actualmente se desenvuelven en este día eran en un principio celebradas exclusivamente en la noche sucesiva, **la solemne vigilia de Pascua (nox sancta), madre de todas las vigilias cristianas, que terminaba al alba de la dominica.** Esta es ya comentada en la *Epistula Apostolorum*, de la primera mitad del siglo II, y por la *Didascalia*, a principios del III, que traza todo el programa eucológico. Una tradición que San Jerónimo hace remontar a **los apóstoles**, quienes mandaban estar vigilantes hasta más allá de la media noche **en espera de Cristo**, porque El, a semejanza del ángel exterminador, habría vuelto en la noche de Pascua, *est enim Phase id est transitas Domini*. La vigilia, portante, se prolongaba durante casi toda la noche, de donde viene el nombre de *pannuchia* que se le dio en Oriente. Tertuliano hacía de esto motivo para apartar a la mujer cristiana de casarse con un infiel: *Quis... solemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit?* El pueblo se reunía en la iglesia **hacia la puesta del sol; a vespera**, dicen las *Constituciones apostólicas*; Eteria indica la hora de nona. Más tarde, para favorecer mayormente el concurso del pueblo, o quizá, mejor, para eliminar los inconvenientes a los cuales daba lugar una reunión nocturna tan prolongada, la Iglesia progresivamente anticipó las funciones a la tarde del Sábado Santo. Los más antiguos *Ordines rornani* (s. VIII-IX) indican la hora séptima u octava; las *Consuetudines farfenses* (s. XI), la hora de nona. Comenzando por el X OR (s. XIII), los libros romanos señalan la hora de sexta, que fue después conservada en el vigente *Coeremoniale Episcoporum*; pero prácticamente, desde hace al menos dos siglos, trasladada hasta la hora de tercia, es ahora reconocida oficialmente por el Código Canónico, que señala al mediodía el término de la Cuaresma. No se puede negar que estas sucesivas anticipaciones hayan creado un desconcierto, más aún, cierta contradicción, entre el misterio del día y las fórmulas litúrgicas que le han sido sobreuestas. A pesar de esto, la Iglesia mantiene sus ritos, los cuales conservan siempre su razón histórica conmemorativa y todo su valor simbólico.

Antiguamente, **la mañana del sábado era consagrada a preparar el grupo de los elegidos al inminente bautismo.** Estos eran sometidos a un nuevo y solemne exorcismo, al rito del *epheta* y a la triple renuncia a Satanás. Debían, además, **expresar públicamente su adhesión a la fe con la redditio Symboli**, esto es, **con la recitación del Credo**, que se les había enseñado en el escrutinio del sábado *in mediana*, después de lo cual eran despedidos; *Fili charissimi, revertimini in loéis vestris, expectantes horam qua possit circo vos Dei gratia baptismum operan.*

La preparación al bautismo.

Con las doce lecciones o profecías que siguen a la consagración del cirio, comienza propiamente el tradicional oficio de la vigilia romana de Pascua. *Sabbato sancto* — escribe el *Ordo* de Einsiedeln — *hora quasi VII ingreditur clerus in ecclesiam... et accendunt dūo regionarii per unum quemque fáculas... et veniunt ad altare; et ascendit lector in ambonem et legit lectionem graecam. Sequitur in principium et oraliones et “Flectamus genuan et tractus.”*

El número primitivo de lecciones fue de doce, no sólo en Roma, sino en toda la Iglesia; sobre este punto se constata una rara uniformidad tanto en Oriente como en Occidente. San Benito, que en la ordenación de las horas canónicas se inspiró en la práctica de la iglesia romana,

fijó en doce el número de las lecciones del oficio de la vigilia de la dominica. Por lo cual no está lejos de la verdad Batiffol conjeturando que estas lecciones pronunciadas sin título, sin bendición, sin fórmula de terminación y en las dos lenguas griega y latina representan el tipo arcaico de la vigilia de Pascua tal como debía celebrarse alrededor del siglo IV y aun antes. Más tarde, en Roma, el número sufrió oscilaciones. El gelasiano las reduce a diez; el gregoriano en sus varias recensiones, unas veces a cuatro y otras a ocho; en las Galias, en tiempo de Amalario (s.IV) eran cuatro; pero la tradición duodenaria, vigente en muchas iglesias del Norte, terminó por prevalecer e imponerse también en Roma.

El Líber pontificalis recuerda a propósito de Benedicto III (855-858) que *dignum volumen praeparare studuit, in quo graecas et latinas lectiones, quas die sabbato sancto Paschae, simulque et sabbato Pentecostés subdiaconi legere soliti sunt, scriptas adiungi preecepit.* Las doce lecciones, que están tomadas de diferentes libros escriturísticos, forman como una serie de cuadros, los cuales no sólo debían servir de preparación a los catecúmenos para el bautismo inminente, sino también para todos los fieles un reclamo eficaz para recordar la gracia del bautismo recibido; no hay, en efecto, ninguna o sólo muy lejanas referencias al misterio de la resurrección. Se cuentan la narración de la creación (Gen. 1 y 2), la historia del diluvio (id., 5-8), la tentación de Abrahán (id., 22), el paso del mar Rojo (Ez. 14-15), seguido del cántico de Moisés *Cantemus Domino*, el canto propio de los neófitos, que en el milagroso suceso veían prefigurado su propio paso a la fe. Vienen después las profecías propiamente dichas, representadas por Isaías (54 y 55), Baruc (3), Ezequiel (37), con su trágica visión de los huesos que reviven, y de nuevo Isaías (4), que hace de introducción a su célebre canto *Vinea acia est dilecta.* **La viña era figura de la Iglesia en el simbolismo antiguo.** Las últimas cuatro lecciones tienen carácter histórico: Éxodo (12), que describe el rito de la inmolación del cordero pascual; Jonas (3), mandado a predicar a Nínive la penitencia; Moisés (Dt. 31), que reprende al pueblo su infidelidad a Dios, con el cántico *Atiende caelum et loquar*, y, finalmente, Daniel (3), con la narración de los tres jóvenes arrojados al horno. Cada lección va seguida de la oración colectiva, hecha de rodillas, *Flectamus genua*, después resumida en la oración del celebrante.

Hoy, los tres cantos están intercalados entre las lecturas. El misal romano los llama *tractus*, pero en los códices (gelasiano, gradual de Monza) llevan el nombre de *Canticum*. Estos, en efecto, no están sacados del Salterio, como los comunes cantos responsoriales, sino de la antigua colección de odas proféticas escriturísticas, transmitidas a nosotros por la Sinagoga, que una antiquísima tradición hacía cantar en torno al oficio matinal. Su texto, que se diferencia notablemente del de la Vulgata, representa una versión latina anterior a la jerosolimitana. Actualmente, a la duodécima lectura de Daniel no sucede ningún cántico; pero es probable que en un principio existiesen las así llamadas *Benedicções*, es decir, el cántico de los tres jóvenes, como se encuentra siempre en la ordenación del antiguo oficio de la vigilia de las temporas. San Agustín lo atestigua expresamente, y nos ha quedado una señal en algún libro litúrgico posterior.

Este conjunto de prolijas lecturas, de cánticos y de oraciones debía confiarse, sin duda, a los fieles; pero el ambiente fuertemente iluminado que presentaba la Iglesia en aquella solemne vigilia y más todavía la palabra viva del obispo y de los presbíteros, que comentaban los puntos más salientes de las lecciones, tenían despiertos y ocupados a los fieles durante toda la noche. San Agustín lo declara abiertamente: *Multas divinas lectiones audivimus, quarum prolixitate parem sermonem nec nos valeamus. nec vos capitiis, si valeamus.*

El rito de la vigilia verdadero y propio terminaba en este momento. Terminadas las lecturas, mientras el cortejo del pontífice y del clero, con el grupo de los catecúmenos y de sus padrinos,

se dirigía hacia el baptisterio, se alternaban los versículos del salmo 41, *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum...* El agua mística en la cual deseaban saciarse los elegidos era la gracia del bautismo inminente. La oración que concluye el salmo y resume el pensamiento es todavía dicha por el celebrante antes de comenzar la bendición de la fuente, y lo expresa muy bien: *Ornn. aei. Deus, respice propitius ad devotianem populi renascentis, qui sicut cervus, aquarum tuarum expetit fontem; et concede propitius, ut fidei ipsius sitis, baptismatis mys terio animam corpusque sanctificet.*

Nosotros no describimos los ritos de la consagración de la fuente y la administración del bautismo porque pertenecen a la historia litúrgica del bautismo, que formará la materia del segundo volumen de esta obra.

Durante la larga ceremonia bautismal, la gran masa del pueblo, sin dirigirse toda al baptisterio, donde no habría cabido, permanecía en la iglesia con el clero inferior y con el grupo de los cantores. Para emplear santamente aquel tiempo se cantaban tres veces las letanías, pero de forma que, en un principio, cada invocación era repetida siete veces, después cinco y, finalmente, tres. Es ésta la razón por la que todavía hoy, a la vuelta de la procesión del baptisterio, se repiten dos veces cada una de las invocaciones de la letanía.

Cuando la función bautismal está terminada, el majestuoso cortejo del clero y de los neófitos, vestidos de blanco, teniendo en la mano un cirio encendido, entra de nuevo en la iglesia, toda resplandeciente de luz, mientras la *schola* ejecuta las últimas invocaciones de la letanía. Llegados al altar, el papa, *stat inclinato capite usque dum repetunt "Kyric eleison,"* y comienza la misa de Pascua. Acaba de pasar la media noche.

En contraste con las rúbricas expuestas, atestiguadas por todos los *Ordines romani*, y con el carácter procesional de la letanía, hoy el celebrante y los ministros durante el rezo de la letanía están postrados boca abajo sobre el pavimento hasta el *Peccatores*, después de lo cual se levantan para dirigirse a la sacristía y revestirse de los ornamentos blancos para el sacrificio. En compensación se ha mantenido la antigua y característica fusión de la *litania terna* con la misa; los últimos *Kyrie* y *Christe* de una, repetidos tres veces, sirven todavía como de introducción para la otra.

La misa de Pascua.

La misa de la gran noche de Pascua **fue siempre considerada por encima de todas las demás festivas y solemnes**. Hasta el siglo XI, los simples sacerdotes, sólo en esta ocasión, podían cantar el *Gloria in excelsis Deo*, que ya, al tiempo de San Ethelwold (+ 984), en Inglaterra se entonaba en medio del sonido de las campanas. El *Alleluia*, el grito del júbilo cristiano, que estaba suprimido desde hacía nueve semanas, surge con Cristo y suena gozoso en la boca de la iglesia. En el uso romano medieval, el papa mismo lo anunciaría, y todavía hoy es el celebrante el que, terminada la epístola, lo repite tres veces con voz siempre más alta, después de que, si se trata de un obispo, el subdiácono le dice: *Reverendissime Pater, annuntio vobis gaudium magnum, quod est Alleluia. Es Ja alegría, que con aquel grito conmovía ya a San Agustín: Quando autem intervenit certo anni tempore, cum qua iucunditate reddit, cum quo desiderio abscedit!*

Algunos liturgistas antiguos han interpretado ciertas particularidades propias de la misa de esta noche, como el no llevar luces al evangelio, la ausencia del *Credo*, la antífona *ad introitum, ad offerendum* y *ad communionem*, del *Agnus Dei*, del beso de paz, como señales de una alegría todavía no plena y total; porque observa, por ejemplo, Durando, *resurrectio Christi*

nondum est manifestó. En realidad, estas aparentes anomalías tienen otro motivo. No se llevan luces al evangelio, pero sí incienso, porque Roma las perdió más tarde que el Oriente, mientras había adoptado ya el incienso; faltan todos los cantos de género antifonal (introito, ofertorio, comunión), como también el *Credo* y el *Agnus Dei*, porque no pertenecen a la ordenación primitiva de la misa, sino que son adiciones relativamente posteriores; no se da el beso de paz, y esto sólo desde que ha cesado la comunión para el pueblo, por la anticipación hecha en la tarde del sábado de la función nocturna. Anteriormente se daba como de costumbre; el beso de paz y la comunión estaban en el pasado en estrecha relación entre sí.

El bautismo de los neófitos es el pensamiento que, después de la memoria de la resurrección, ha inspirado principalmente los textos de esta misa: la colecta, *Conserua in nova familiae tuae progenie...*; la epístola, *Sí consurrexistis cum Christo...*; la secreta, el *Hanc igitur* del canon. Para los neófitos se bendecía también la porción de leche y miel que, hasta el tiempo de San Gregorio Magno, se usó darles después de la comunión.

Actualmente, después de comulgar el celebrante, se canta *pro vespereis*, dice la rúbrica del misal, el salmo 114, *Laúdate Dominum omnes gentes*; el *Magnificat* con las relativas antífonas y la colecta *Spiritum nobis Domine*. El primer testimonio de esta clase de vísperas, que de manera bien extraña se insertan en la misa, aparece en Inglaterra y Francia en el siglo IX, y en el XII también en Roma.

6. El Tiempo Pascual.

La Fecha de la Fiesta de Pascua.

La primera gran cuestión que ha agitado al mundo cristiano ha sido una cuestión litúrgica: la fecha de la celebración de la Pascua. Desde el siglo I, toda la Iglesia estaba de acuerdo en celebrar el aniversario de la muerte y resurrección de Cristo, la Pascua cristiana, *Pascha nostrum*, que sucedió a la Pascua de los judíos; pero en cuanto a la fecha no había completa uniformidad.

Dos eran principalmente los usos en vigor, **el asiático y el romano**. Las comunidades del Asia Menor, así encontramos en **Eusebio, remontándose a la tradición de los apóstoles Felipe y Juan, celebraban la pasión del Señor** (*Pascha crucifixionis*) el 14 de la luna (Nisán), exactamente como la **Pascua de los hebreos**, cayese en el día de la semana que cayese, y en el mismo día ponían fin al ayuno. No sabemos cuándo festejaron la resurrección (*Pascha resurrectionis*). Las iglesias occidentales, por el contrario, apoyadas en la costumbre romana, que se hacía remontar hasta San Pedro, tenían en cuenta el 14 de Nisán para conmemorar la pasión, **pero celebraban la resurrección siempre en la dominica sucesiva, y antes de este día no terminaban jamás el ayuno**. De las dos fases del misterio pascual, Roma daba mayor importancia a la resurrección, **las iglesias asiáticas a la pasión**. Se comprende muy bien cómo de esta diversidad de usos naciesen disensiones. Aparecieron los primeros síntomas en tiempo del papa Aniceto (150). Entonces **San Policarpo de Esmirna vino a Roma y trató de persuadir al papa de que el uso quartodecimano era el único admisible; pero no lo consiguió. Sin embargo, se separaron en buenas relaciones**. Más tarde, hacia el 190, el papa Víctor, para cortar una polémica siempre viva y que amenazaba provocar, como la de Laodicea, serios disgustos, quiso definir la controversia. Los sínodos que por orden suya se reunieron para tal fin en las varias provincias del Imperio decidieron todos a su favor, **excepto, naturalmente**,

el de los obispos de Asia, apoyado por la inmensa mayoría del episcopado; Víctor ya se disponía a tomar medidas enérgicas contra los asiáticos, dispuesto a separarlos de la comunión eclesiástica, cuando intervino San Ireneo de Lyon 3 muchos otros obispos, pidiendo que renunciase a una pena tan grave, la cual alcanzaba a numerosas iglesias venerables fundadas por los apóstoles; el papa Víctor probablemente consintió en no seguir adelante, pero es cierto que también los asiáticos terminaron por adoptar el uso romano.

Eliminado el uso judaizante de los cuartodecimanos la controversia pascual entró en una segunda fase. Admitido que la Pascua de Resurrección se debía celebrar en domingo, quedaba por determinar en cuál. Ahora sobre este punto surgían otras no pequeñas diferencias.

Las iglesias de la provincia de Siria, que tenían por cabeza la antioquena, aceptando el cómputo hebreo, escogían generalmente para la Pascua la dominica que seguía inmediatamente al 14 de Nisán; por lo cual sucedía muchas veces que la Pascua caía antes del equinoccio de primavera (21 de marzo). Este inconveniente se verificaba también en algunos occidentales (protopascuales). En cambio, en Alejandría y Roma, donde una tal dependencia de los hebreos debía parecer humillante, se había comenzado desde el siglo III a calcular la fecha de la Pascua con cómputos propios, independientemente del sistema judío, pero de forma que la fiesta no cayese nunca antes del equinoccio.

Pero aquí, sin embargo, surgían nuevos contrastes; porque mientras los alejandrinos, según el ciclo de diecinueve años, atribuido a Anatolio, fijaban el equinoccio el 21 de marzo, los romanos, siguiendo el ciclo de Hipólito, lo anticipaban al 18 de marzo, de donde surgían disputas y disensiones infinitas, que trascendían hasta los paganos, los cuales las hacían tema de irónicos comentarios.

A allanar estas divergencias vino en buena hora el concilio de Nicea (325). De la discusión habida y de las decisiones tomadas nos quedan en dos cartas: una de los Padres del concilio a la iglesia de Alejandría; la otra, del emperador Constantino a todos los obispos, en la cual, después de haber deplorado las disensiones acerca de una fiesta tan insigne, les exhorta a abrazar el uso seguido en Roma y Alejandría y en la gran mayoría de las iglesias, tanto orientales como occidentales. De estas cartas y de cuanto narra San Atanasio, testimonio ocular, se deduce bastante claramente cuál fue el pensamiento del concilio, es decir:

- a) que la Pascua debía caer siempre en domingo;
- b) que no sea celebrada nunca en el mismo día que la Pascua judía;
- c) que debe fijarse la fecha en la primera dominica después del 14 de Nisán, computado no con el sistema judío, sino de forma que no pueda nunca anticiparse al equinoccio.

No se dice si el concilio aprobó el cómputo romano o el alejandrino. Certo que éste debió tener la preferencia, porque, como atestiguan Cirilo de Alejandría y San León los Padres comisionaron al obispo de la metrópoli de Egipto el anunciar cada año la fiesta de la Pascua.

Por desgracia, los esfuerzos de los Padres nicenos no dieron prácticamente aquellos resultados que se esperaban. Las divergencias en gran parte continuaron, y ya en el 326, un año apenas después del concilio, los romanos celebraban la Pascua en día diverso de los alejandrinos. Unos y otros habían mantenido su cómputo, que, partiendo de fechas diversas, no podía llevar más que a resultados diversos.

Este estado de cosas duró poco más o menos hasta principios del siglo VI, si bien ya San León había en muchos casos corregido la *supputatio romana* sobre aquella más exacta de Alejandría, y Victorio de Aquitania, en torno al 457, había largamente difundido un sistema

suyo, con el cual intentaba, el combinar el tipo griego con el tipo latino. Fue Dionisio el Exiguo el que en el 526 consiguió componer para uso de los latinos un cuadro pascual con el cual, teniendo como base el ciclo de diecinueve años, exactamente correspondiente al alejandrino, consiguió eliminar hasta las pequeñas diferencias que existían con el canon de Victorio.

El cómputo dionisiaco fue en seguida aceptado en Roma y en Italia, y poco después en Inglaterra y en las iglesias de la Heptarquía evangelizadas por los enviados romanos. En cambio, las de los bretones y de los irlandeses, las cuales, a pesar de celebrar la Pascua en domingo, se atenían al antiguo ciclo de ochenta años, no adoptaron el nuevo cómputo hasta el final del siglo VII. Esta época se puede considerar, finalmente, por la que se hubiese alcanzado la unanimidad sobre la celebración de la Pascua en toda la Iglesia.

Ya que, según las reglas tradicionales expuestas, la Pascua era fijada en la dominica que sigue al plenilunio posterior al equinoccio de primavera (21 de marzo), la fecha puede oscilar entre los términos extremos del 22 de marzo, cuando el plenilunio cae en sábado, y del 25 de abril, cuando cae el 18 de abril.

En estos últimos tiempos ha hecho algo de ruido un movimiento en pro de la fijación de un día determinado para la fiesta de Pascua. La propuesta tuvo ya un principio de actuación en los siglos V-VII cuando varias iglesias especialmente de las Galias, para evitar las dificultades del cómputo, habían escogido a tal fin las fechas del 25 y del 27 de marzo, que en varios escritores antiguos (fertuliano, Hipólito, Epifanio) eran aceptadas, respectivamente, como el aniversario de la muerte y de la resurrección del Señor. El *Martirologio jerosolimitano* las anota, en efecto, regularmente. Sabemos por San Gregorio de Tours que en aquella ciudad se festejaba la Pascua el 27 de marzo, como fecha fija, y más tarde, en la fecha que ocurría, móvil. Pero tal práctica no tuvo mucha aceptación por las protestas de los obispos. No se puede negar que un proyecto de fijar la Pascua presenta aspectos dignos de consideración aun para los efectos de la vida comercial; pero es preciso reconocer también que su realización, mientras haría desaparecer uno de los más venerados monumentos del pasado, llevaría a tales y tan grandes consecuencias en el campo litúrgico, que es de creer con fundamento que la Iglesia no debe ceder a tales innovaciones.

El Día de Pascua.

La vivacidad y el interés con los cuales la controversia pascual fue tan largamente agitada en la Iglesia, **demuestra qué importancia tan capital se atribuyó a la fiesta de Pascua desde los albores del cristianismo.** Su preeminencia absoluta, en comparación con otras fechas cristianas, que había sido **ya para San Pablo argumento de especulaciones místicas nobilísimas, es reconocida y proclamada en todos los tiempos por los Padres** con las expresiones más entusiastas: *dies magnas, festivitatum festivitas, dies dierum regina, dies verus Dei, dies felicissimus*. Pascua, en verdad, **no es solamente la gran fecha del triunfo de Cristo, sino la de nuestro mismo triunfo, que en El, nuestra Cabeza divina, hemos alcanzado todos: Convivificavit nos in Christo... conresuscitavit et consedere fecit.** Pascua, por tanto, debe justamente formar **el punto culminante del ciclo eclesiástico entero, porque, entre todas, es la fiesta eminentemente de Cristo, principio y fundamento de toda nuestra vida cristiana.** La antiquísima disciplina eclesiástica, en efecto, desenvolviendo un magnífico concepto simbólico del Apóstol, había hecho de Pascua el gran día del bautismo para toda la Iglesia. Mientras los catecúmenos, sumergidos en las aguas vivas de la fuente bautismal, salían limpios del pecado y renacidos a la nueva vida de la gracia, los fieles, **en la periódica participación de aquel rito**

solemne, debían renovar incesantemente su espíritu, volviendo místicamente a la gracia de su primera infancia cristiana. La fiesta de la Pascua estaba, por tanto, íntimamente unida con la liturgia bautismal, y ni olvidando este concepto sería ya imposible entender una gran parte, y por cierto la mayor, de los ritos y de los textos de este tiempo.

La función bautismal de la noche de Pascua, al final del siglo IV, terminaba generalmente al alba, *hora antelucana*, dice Paulino, el biógrafo de San Ambrosio. Más tarde, disminuido el número de los bautizandos y anticipados los ritos de la vigilia nocturna a la tarde del Sábado Santo, se terminaba poco después de la media noche. *In vigilia resurrectionis Domini* — dice el *Ordo romanus valgatus* — *ante mediam noctem populas non est dimivendus de ecclesia, iuxta canonum sanctiones*. El resto de la noche no se concedía, sin embargo, todo al reposo. Una piadosa costumbre, que encontramos atestiguada ya desde el siglo VIII, hacía volver a la iglesia al despuntar el día, *matutina irrumpente luce tenebras*, para cantar con gran pompa el oficio de la vigilia de Pascua y **celebrar la función de Jesús resucitado.**

Los maitines de Pascua, según una costumbre antiquísima común a todas las iglesias tanto orientales como occidentales, **se abría con el abrazo y beso de paz:** *Surgentes* — dice el I OR — *in ecclesiam veniunt et mutua chántate se invicern osculantes, dicant: "Deus, in adiutorium..."* El oficio nocturno, que seguía inmediatamente, con motivo de la vela, muy prolongada, y del alba inminente era brevíssimo: los primeros tres salmos del Salterio sin himnos de ninguna clase, según la antigua disciplina de la iglesia romana.

Pero en las iglesias fuera de Roma, antes de comenzar el oficio, tenía lugar una solemne procesión al sepulcro para recoger la cruz y la santísima eucaristía, que habían sido depositadas en él el Viernes Santo. El sacerdote, después de haber mostrado la sagrada hostia al pueblo, la llevaba con gran pompa al altar mayor, mientras el coro, en memoria de la triunfal bajada de Cristo al limbo, cantaba la antífona *Cum Rex gloriae, Christus, infernum debellaturus iniraret...*

Los maitines de Pascua de tres salmos eran ya en el siglo VIII el uso romano; sino que, mientras nosotros hoy repetimos constantemente en los días de la octava los tres salmos indicados, entonces, y hasta la reforma franciscana del breviario (s.XIII), eran recitados, de tres en tres, los primeros dieciocho salmos de los maitines de domingo.

Entre las lecciones eran cantados tres responsorios, que recordaban la visita de las tres piadosas mujeres al sepulcro, la búsqueda del cuerpo del Señor y el anuncio de la resurrección dado por los ángeles (*Super lapidem monumenti sedebant Angelí*). Estos tres episodios característicos, el primero y el último sobre todo, dieron por mucho tiempo (s.IX-X) motivo a un simple pero eficaz melodrama sacro, llamado *visitatio sepulchri, officium sepulchri*, que se desarrollaba junto al sepulcro del Jueves Santo, y que, con alguna variante de diálogo y de personajes, se hizo común en muchísimos lugares, permaneciendo en uso hasta el final del siglo XV. Después de este intermedio dramático seguían las laudes. También éas en un principio tenían por única antífona el *Allelnia*; fueron provistas de las actuales antífonas históricas entre finales del siglo VII y principios del VIII.

La Semana de Pascua.

La Iglesia, inspirándose ciertamente en la **antiquísima costumbre hebrea**, ha prolongado la máxima fiesta cristiana durante siete días continuos: *In Pascha Domini* — dice una antífona del misal mozárabe — *erit vobis solemnitas septem diebus, quorum dies prima venerabilis est, Alleluia! Alleluia!* De esta semana pascual (*hebdómada alba o in albis, *** διαχανέσφυμος ἐδδομάς = hebd. renovationis*) encontramos los primeros testimonios en la

segunda mitad del siglo IV; pero es ciertamente muy anterior, porque San Agustín la llama una *Ecclesiae consuetudo*, tan antigua como la Cuaresma. Siendo considerada festiva como el día mismo de Pascua, el pueblo debía observar el reposo y asistir a los servicios litúrgicos que se celebraban cada día. Las leyes civiles y eclesiásticas hacían expresa mención. Valentiniano II, en efecto, en el 389 pone la quincena de Pascua al igual de los días natalicios de Roma y Bizancio: *His adiicimus natalitios días Urbium maximarum Romae et Constantinopolis... sacros quoque Paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur, in eadem observatione numeramus.* Hacia el mismo tiempo, en Oriente, el canon de la *Lex canónica SS. Apostolorum* sancionaba: *Si quis hebdomadem Resurrectionis vestem splendidam gerentis vel renovationis uno die diminuit, ñeque iotam hebdomadem colit sicut unum diem, eam celebrans simpliciter et non festive, vel laborem suscipit, partern habeat cum luda proditor e et constituatur cum ludaeis Dei interfectoribus.* En un sentido análogo se expresaba un poco más tarde el concilio de Magon (585) en Occidente: *Pascha itaque nostrum... debemus omnes festivissime, colere, et sedulae observationis sinceritate in ómnibus veneran; ut illis sanctissimis sex diebus nullus servile opus audeat faceré, sed omnes simul coadunati hymnis paschalibus indulgentes perseverationis nostrae praesentiam quotidianis sacrificiis ostendamus, laudantes Creatorem et Regeneraterem nostrum vespere mane et meridie.*

En la Iglesia antigua este septenario pascual era de modo particular dirigido **al perfeccionamiento de los neófitos**, sea completando la instrucción religiosa con catquesis a propósito, sea **reforzando la voluntad en el bien obrar con la recepción cotidiana de la santísima eucaristía**. *Idcirco* — decía a ellos el Crisóstomo — *septem dierum spatio collectam agimus, ac spiritalem mensam vobis apponimus, divinis eloquiis instruimus et adversus diabolum armamus.* Son célebres sobre este particular las **catequesis mistagógicas de San Cirilo de Jerusalén** dadas a los neófitos en la semana pascual del 347, y las de San Ambrosio, que nos han llegado en el *De Mysteriis* y *De Sacramentis*. Eran celebradas durante la misa verificada expresamente para ellos, pero en la cual no eran admitidos a hacer la ofrenda, como nos consta por San Ambrosio, no conociendo hasta ahora suficientemente el significado.

Si también en Roma existía en un primer tiempo una misa especial *pro baptizatis*, como consta que existía en Milán, en las Galias y en España, es esto muy probable. Magani conjetura que el formulario de las misas para la octava pascua! como se encuentra en el gelasiano representa para cada día la fusión de las dos antiguas misas cotidianas, una para los neófitos, la otra para los fieles. Con todo esto, el gregoriano después la ha modificado profundamente, dirigiéndola principalmente a celebrar el misterio de la Pascua.

La observancia de la semana entera pascual **comenzó a decaer hacia el siglo IX, si bien muchos obispos y concilios se esforzaron por conservar la antigua disciplina**. Hubo por esto diversas usanzas en los varios países. Mientras, por ejemplo, los *Statuta*, atribuidos a San Bonifacio (+ 754), conceden que al cuarto día los hombres puedan de nuevo comenzar a trabajar, el *Decreto de Graciano* (s.XII) enumera todavía en el elenco de las fiestas los siete días de Pascua. Sin embargo, de ordinario, después del siglo X, se consideraron como propiamente festivos solamente los dos primeros días de la semana después del domingo, y éstos se mantuvieron hasta el siglo XIX, cuando las exigencias de la vida moderna y el relajamiento general obligaron a suprimir también esto. Pero quedaron siempre festivos en el oficio litúrgico.

En Roma durante la semana de Pascua, desde el siglo VI, se tenía para cada día un formulario litúrgico propio, y el actual misal ha conservado hasta el presente el título de las varias estaciones, en las cuales, como en los días más solemnes, eran convocados los fieles, y

particularmente **los neófitos**.

El tiempo Pascual. Las Rogativas.

En el uso litúrgico moderno se designa con el nombre de **tiempo pascual** aquel espacio de cincuenta y seis días que discurre desde la fiesta de Pascua al sábado (*post nonam*) de la octava de Pentecostés. En cambio, en la disciplina antigua, cuando Pentecostés no tenía todavía una octava (s. VIII), y por eso los días eran cincuenta y seis precisos, llamados *Quinquagesima*, *Quinquag. paschalis o laetitiae*, o también simplemente Pentecostés (del griego πεντεκοστή= cincuenta días), como en aquella célebre frase de Tertuliano: *Excerpe (joh cristiano!) singulas solemnitatis navonum et in ordinem texe, pentecosten implere non poterunt*. Un período parecido formaba va parte del año litúrgico judío, y, aunque en la tradición cristiana el tiempo pascual haya asumido **un significado substancialmente diverso del antiguo**, es probable que la Iglesia primitiva, si no los mismos apóstoles, como quería San Ambrosio, se hayan inspirado para instituirlo en la costumbre judía. Es cierto de todos modos que las primeras constataciones positivas son antiquísimas. La apócrifa *Epistula Apostolorum* (130-140) nos da la época durante la cual era esperada la parusía del Señor. Las *Acta Pauli*, San Ireneo, Tertuliano y Orígenes nos dicen claramente que aquel período desde su tiempo se consideraba como particularmente solemne, más aun, una fiesta continua, transcurrida en medio de la alegría más viva. Cada día se celebraba la *sinaxis*, resonaba el canto triunfal del *Alleluia*, se rezaba de pie y estaba absolutamente prohibido el ayuno. San Máximo de Turín (+ 450) resumía así los caracteres del tiempo pascual: *Per tios quinquaginta dies nobis est iugis et continuata festivitas, Ha ut hoc omni tempore neque ad observandum indicemus ieunia, neque ad exorandum Deum genibus succedamus... Instar Dominicae, tota Quinquaginta dierum curricula celebrantur, et omnes isti dies veluti dominici deputantur... Sic enim disposuit Dominus, ut sicut eius passione in quadragesimae ieuniis contristat emur, ita eius resurreccióne in quinquagesima laetaremur.*

En efecto, el oficio del tiempo pascual está todo impregnado de **un sentimiento de alegría clara y viva**. La aclamación *Alleluia*, que es la expresión litúrgica más característica, es añadida a todos los responsorios, versículos y antifonas tanto del oficio como de la misa, y algunas veces repetida más de una vez.

En las misas del tiempo pascual, **por una antigua tradición litúrgica, todas las lecturas evangélicas son sacadas del Evangelio de San Juan**. Se comienza la lectura el viernes de la tercera semana de Cuaresma y se prosigue hasta toda la octava de Pentecostés, hechas muy pocas excepciones.

A asociarse de una manera particular a la alegría de la Pascua **son llamados los mártires**, para los cuales la Iglesia ha instituido expresamente un oficio y misa propios durante este tiempo. El motivo de esta singularidad hay que buscarlo, sin duda, en el sacrificio cruento de la vida **soportado por ellos, que los ha hecho especiales imitadores de la muerte de Cristo**; por lo cual es justo que, **en la gloria de la resurrección, los mártires le estén más cerca que nadie**. *Qui toleraverunt mala propter Christum* — escribe el Pseudo-Ambrosio — *debent gloriam habere cum Christo... Eadem enim raizo martyres suscitat, quae et Dominum suscitavit*; y lo mismo que el misterio de la muerte de Cristo es celebrado en la liturgia de distinta manera que el de la resurrección, así para los mártires, en el oficio ordinario *infra annum*, se evoca especialmente la dolorosa pasión: *suffert tentationem... probatus fuerit... certavii usque ad mortem...*; mientras durante el tiempo pascual se canta, sobre todo, su triunfo y su gloria en los

cielos: *lux perpetua... laetitia sempiterna... gaudium et exultationem... coronavit eos in die solemnitatis et laetitiae.*

En los ordinarios medievales, las dominicas de este período reciben su denominación o del *incipit* del introito o bien de la perícopa evangélica que se lee en la misa. Encontramos así que la primera es llamada *Quasi modo* (introito); la segunda, *Misericordia* (introito); la tercera, *De modicum* (evangelio); la cuarta, *Cántate* (introito); la sexta (en la octava de la Ascensión), *De rosa*, porque, como nota el XI OR, desde lo alto de la cúpula del Panteón, donde en este día se celebraba la estación, se dejaba caer sobre el pueblo.

Es decir, las del pasaje de los evangelistas Mateo, Marcos y Lucas de los jueves de Cuaresma y del jueves de la octava de Pentecostés, que, como es conocido, fueron introducidas en el ciclo tardíamente. En estas misas se ve sistemáticamente adoptado el Evangelio de San Lucas.

Dios Forma parte de la lección atribuida en el Breviario (segunda nota T. P.) a San Ambrosio (*Serm. XXII*); en cambio, probablemente no es suya, sino de San Máximo de Turín.

La alegría de la Quincuagésima pascual está interrumpida por las solemnes procesiones de penitencia (rogativas), prescritas oficialmente por la Iglesia durante este tiempo; es decir, la *litanía maior*, que tiene lugar el 25 de abril, fiesta de San Marcos, y las *litaniae minores*, que se celebran en los tres días precedentes a la Ascensión.

La *Litanía maior*, así llamada desde el tiempo de San Gregorio Magno, en contraste quizá con otras menos antiguas o menos importantes, es de origen estrictamente romano, y **se asemeja a las antiquísimas procesiones paganas**, las *ambarvalia*, que se hacían a través de las zonas rurales durante la primavera para impear de los dioses la buena cosecha. Las *ambarvalias* más importantes eran las del 25 de abril. La procesión recorría la vía Flaminia — el Corso actual — y llegaba hasta la quinta milla, es decir, al puente Milyio, en un bosquecillo sagrado, donde el *Flamen Quirinalis* sacrificaba al dios *Robigus* los intestinos de un perro o de una oveja. El papa Liberio (352-366), así al menos refiere Juan Beleth, para suplantar la ceremonia pagana, tenazmente enraizada en el pueblo, pensó transformarla en rito cristiano, manteniendo durante la procesión el antiguo itinerario, pero substituyendo el sacrificio pagano por una solemne estación en San Pedro.

Puede observarse, sin embargo, que el carácter original de esta letanía no era tan penitencial como más tarde lo han hecho las rúbricas medievales y todavía lo es; admitía el *Gloria in excelsis* y el *Alleluia* en la misa y excluía el ayuno.

La Ascensión.

132. San Agustín (+ 430), afirmando que la fiesta de la *Ascensio Domini in caelum* es observada *toto terrarum orbe*, **pretende hacer remontar la institución hasta los apóstoles mismos o a un decreto de sínodo general**. Pero ninguna de las dos cosas **parecen probables**, porque ninguno de los concilios y de los escritores eclesiásticos anteriores al siglo IV muestra conocer su existencia. Los primeros testimonios seguros se encuentran en el fragmento **de Eusebio sobre la fiesta de Pascua, escrito alrededor del 325**, donde es llamada “día solemne,” y en las *Constituciones apostólicas*, que le dan el nombre, común después entre los griegos, de “Ascensión del Señor.” En el siglo V estaba difundida universalmente San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Avito de Viena y San Máximo de Turín han pronunciado homilías en este día. El canon romano la conmemora en la anamnesis con el apelativo de “gloriosa.” Los antiguos sacraméntanos contienen también varias misas denominadas *in ascensu Domini*; seis el leoniano,

dos el gelasiano y una sola el gregoriano, que es la que está todavía en uso.

Quizá la sentencia de San Agustín tiene un fundamento de verdad si admitimos la hipótesis de que, en origen, la fiesta de la Ascensión estuvo combinada con la de Pentecostés, la cual había sido **para los apóstoles la confirmación del cumplimiento**. Esta fusión era un hecho ciertamente en Jerusalén hacia el 395, en la época del viaje de la pía peregrina Eteria. Cuenta ella que, a los cuarenta días después de la Pascua, los fieles se reúnen en la iglesia de la Natividad, en Belén, para la vigilia y la misa, durante la cual *presbyteri et episcopus praedicent cenies apte diei et loco*, después de lo cual cada uno vuelve a su casa. Como se ve, nada en esta sinaxis en Belén parece aludir a la Ascensión. En cambio, diez días después, *quinquagesimarum autem die, id est dominica*, fiesta de Pentecostés, el pueblo durante la mañana se reunía para la misa y para el oficio en la Anástasis, y después en la iglesia del Eleona y más tarde en la del Imbomon, erigida sobre el lugar donde Nuestro Señor subió al cielo. Aquí se sentaban todos, se leían lecciones intercaladas con himnos y antífonas *aptae diei ipsi et loco; orationes autem quae interponuntur, semper tales pronuntiationes habent ut et diei et loco convenient: legitur etiam Ule locus de evangelio, ubi dicit de ascensu Domini; legitur et denuo de actibus Apostolorum, ubi dicit de ascensu Domini in caelis post resurrectionem*. Se va después al Eleona, y ya de noche, con la claridad de las luces, se vuelve procesionalmente a la ciudad. No hay duda que esta narración de Eteria se refiere a la conmemoración litúrgica de la Ascensión, la cual en Jerusalén era considerada todavía en su tiempo como apéndice de la fiesta de Pentecostés.

La misa de esta solemnidad está llena de textos escriturísticos referentes al misterio; se han inserto, sin embargo, en los varios cantos, exceptuando el introito, algunos versículos de los salmos 46 y 47, **que expresan el júbilo de los cielos en el triunfo de Cristo de vuelta al Padre**. La frase *Psallite... ad orientem* en el texto de la Commum, sacada del versículo 33 del salmo 67 según la Vulgata, no responde exactamente al original hebreo; pero quiere ser una invitación a cantar himnos al Señor, el cual cruza los cielos eternos, fúlgido como un sol, en el esplendor de su majestad. El prefacio en la forma actual es la fusión de dos prefacios del leoniano; el texto especial del *Communicantes* es también del leoniano, pero ligeramente corregido. La fórmula primitiva, que decía *Communicantes... qua Dominus noster Unigenitus Filius tuus, unitum sibi hominem nostrae substantiae in gloriae tuae dextera colocavit*, fue felizmente cambiada así: *Communicantes... unitam sibi fragilitatis nostrae substantiam in gloriae tuae...* Capelle ve la mano reformadora de San Gregorio.

Una antigua costumbre romana propia de la fiesta de la Ascensión era la bendición de las habas, uno de los alimentos más usados por el pueblo, y que, como observa Magani, representaba, en cierta manera, las primicias de los nuevos frutos. El sacramental gelasiano contiene la fórmula que debía recitarse, como nota en una rúbrica, *ante expletum canonem*, es decir, aquellas palabras *Per quem hace omnia...* Esta bendición desaparece en el gregoriano y sólo se conservó con ligeras variaciones en algunos libros litúrgicos posteriores.

En el Medievo estaba generalmente en uso una procesión, introducida para representar no tanto la marcha de Cristo y de los discípulos al monte de los Olivos, cuanto, como observa Ruperto de Deutz, su entrada triunfal en el cielo. Se salía de la iglesia antes de la misa cantando los *Versas*, de Teodolfo de Orleáns, *Gloria, laus*, que se adaptan mejor a la Ascensión que al domingo de Ramos. Esto era ya recordado por San Gregorio de Tours, pero desconocido para los *Ordines* román. La rúbrica de apagar el cirio pascual en este día después del canto del evangelio fue establecida por Pío V; en un principio se quitaba éste en la dominica *in albis*, y a veces antes. En la catedral ambrosiana se levanta lentamente en alto para simbolizar la ascensión de Cristo. En algunos iglesias de Alemania, por el contrario, se levantaba un crucifijo.

Si bien la Iglesia latina, a diferencia de la griega, alarga hasta Pentecostés el tiempo pascual, los textos del oficio y de la misa de la Ascensión, que se repiten en los ocho días consecutivos, sólo miran a glorificar el triunfo de Cristo, el cual, colocando a la diestra del Padre su divina humanidad, ha hecho partícipe a todo el género humano de la visión beatífica y ha preparado el corazón de los fieles a la venida del Espíritu Paráclito.

La Fiesta de Pentecostés.

Para los hebreos, desde el tiempo de Moisés, la fiesta de Pentecostés o de las Semanas, como la llama el Pentateuco, porque se celebra precisamente siete semanas después de Pascua, tenía como fin **el dar gracias a Dios por la cosecha de cereales**, cuya recolección estaba a punto de terminarse; más tarde, la tradición rabínica añadió una conmemoración de la **promulgación de la ley sobre el Sinaí**, que tuvo lugar cincuenta días después de la salida de los hebreos de Egipto. Pero en la historia evangélica, los cincuenta o pascual debiese acentuarse particularmente en el último día, tanto más que esto tenía, como se dijo, especialísimas razones históricas para ser solemnemente conmemorado. Y es en verdad lo que constatamos en los escritores de los siglos IV y V. En Jerusalén, según cuenta la *Peirégriniitio*, las funciones se sucedían casi ininterrumpidamente desde la aurora hasta la media noche. San Juan Crisóstomo, en un sermón pronunciado en este día, exclamaba: *odie ad ipsum culmen bonorum proiecti sumus, ad ipsam metropolim festorum evasimus, ad fructum ipsum dominicae promissionis pervenimus*; y en otro pone de relieve la participación del pueblo, que no cabía en la iglesia: *Dum enim sanctam Pentecostés celebritatem agimus, tanta concurrit multitudo ut magna hic locorum angustia laboretur*. No de otra manera se expresan en Occidente San Ambrosio, San León, San Máximo de Turín y, sobre todo, San Agustín: *Adventum Spiritus Sancti — comienza este santo Doctor — anniversaria festivitate celebramus. Huic solemnis congregatio, solemnis lectio, solemnis sermo debetur. Illa diu persoluta sunt, quia et frequentissimi convenistis, et cum legeretur audistis. Reddamus et tertiam...*

A este largo desenvolvimiento de la fiesta de Pentecostés contribuyó, en primer lugar, el uso, que al principio del siglo IV comienza a imponerse casi como ley, de reservar a la vigilia nocturna de esta solemnidad **la administración del bautismo** a aquellos que por algún motivo no habían podido recibirlo en la noche de Pascua. La *Peregrinatio* calla sobre esta función bautismal supletiva de Pentecostés, pero San Agustín y San León en sus sermones de este día se dirigen varias veces a los neófitos bautizados en la noche precedente.

El servicio litúrgico era casi el de la vigilia pascual; una serie de lecturas, solamente cuatro: *Tentavit Deus Abraham...; Et scripsit Moyses canticum hoc...; Apprehendent septem mulleres...; Audi, Israel, mandato vitae, intercaladas con cánticos y oraciones; la bendición de la fuente, seguida del bautismo y de la confirmación de los catecúmenos, y, por último, la misa*. La bendición del fuego y del cirio fue en todas partes, excepción hecha de alguna iglesia galicana, excluida por el ritual. Despues, hacia los siglos VIII-IX, encontramos que la función nocturna se anticipaba a la tarde del sábado, en algunas partes a la hora sexta, como en Italia, en otras a la hora nona, según nos atestigua Amalario. Además, el XI OR (s.XII) prescribe no sólo cuatro, sino seis lecturas, número que ha quedado todavía en el misal.

El ayuno hoy prescrito en el sábado de Pentecostés, a pesar de la antigua disciplina, que lo excluía rigurosamente del tiempo pascual, es de origen incierto. Algunos creen que es una importación galicana. En Roma, en el siglo V, San León (+ 461) no lo conoce todavía. El más antiguo documento que alude a él es el sacramentario leoniano, el cual, en una serie de *orationes*

pridie Pentecostés, habla dos veces del ayuno. También el gelasiano presenta una misa *In vigilia Pentecosten*, cuya segunda colecta es todavía más explícita: *Da nobis, quaesumus, Domine, per gratiam S. Spiritus, novam tui Paracliti spiritalis observantiae disciplinam, ut mentes nostrae, sacro purificatae ienio, cunctis reddantur eius numeribus aptiores*. El ayuno no aparece más en los textos del gregoriano. Pero su observancia en este día fue siempre tenazmente mantenida en toda la Iglesia latina.

Los Domingos Despues de Pentecostés.

El período que de la octava de Pentecostés se prolonga durante casi seis meses hasta el Adviento, ha sido el último y el más lento en recibir una organización litúrgica. El leoniano no conoce todavía ningún sistema para este período; propone solamente una copiosa colección (cuarenta y cinco sólo para el mes de julio) de formularios genéricos para la misa, entre los cuales el celebrante podía elegir a su gusto. Trece de éstos se encuentran todavía en nuestro misal.

El gelasiano indica ya una primera fase de arreglo. Contiene una serie de dieciséis misas dominicales (*orationes et preces... per dominicis diebus*), verdadero tesoro eucológico, que, a una venerable antiguedad de redacción, une una profundidad de doctrina y un vigor de expresión verdaderamente admirable. Las dieciséis misas corresponden a las actuales *post Pentecosten* de la quinta a la vigésima.

Una regular organización de este ciclo se encuentra por primera vez en el evangelario de Murbach (segunda mitad del siglo VIII). La serie de las misas postpentecostales (todavía mezcladas con santorales) está dividida en semanas, agrupadas alrededor de la fiesta de algunos santos más sobresalientes. Las encontramos así: dominicas *ante nat. apostolorum* (SS. Pedro y Pablo), posf *nat. apostolorum* posf *nat. S. Laurentii*, posf *naf. S. Cipriani*. O bien *post nat. S. Angelí* (S. Miguel), como indica el Comes *Alcuini*.

Con los gelasianos del siglo VIII, seguidos del gregoriano de la época carolingia, se abandona este sistema de secciones semanales para adoptar el que desde entonces quedará como único, “dominicas después de Pentecostés.” Pero aquí se nota una divergencia, aunque más bien aparente que real. Algunos cuentan veintiséis domingos *post octavam Pentecostés*, computándolos desde la octava; otros, en cambio, veintisiete, computándolos desde la fiesta, posf *Pentecosten*, según la denominación que prevaleció después.

En este ciclo, la serie de las dieciséis misas del antiguo fondo gelasiano comienza después de los Santos Apóstoles (29 de junio), como punto fijo de partida con la dominica sexta, *Deus, qui diligenteribus*, mientras para el período precedente, que era siempre fluctuante (dominicas de la primera a la quinta) en relación a la fecha móvil de Pascua, se elegían algunos formularios sacados de las misas pascuales y de otras partes.

Sino que después de la supresión de la misa gelasiana *Timentium*, después del siglo X, atribuida en un principio a la octava de Pentecostés, y de la *Deprecationem*, que los gelasianos del siglo VIII ponían en la dominica sexta, toda la serie de las dominicas quedó desplazada hacia adelante en una unidad, de manera que la misa *Deus qui diligenteribus* se encuentra hoy en la quinta dominica en vez de la sexta, y así sucesivamente todas las demás.

En cuanto a los textos epistolares de estas dominicas, conviene advertir que en las cinco primeras continúa la lectura de las cartas católicas, iniciada el viernes después de Pascua (San Pedro, Santiago, San Juan); con la sexta, es decir, después de la fiesta de los Santos Apóstoles, comienza la lectura de las cartas de San Pablo en el orden de la Vulgata: Rom., 2 Cor., Gal.,

Eph., Phil., Col. Es un claro vestigio de la antigua *lectio continua*. Una cosa parecida sucede con las perícopas evangélicas. Después de San Juan, cuya lectura termina con la octava de Pentecostés, viene la serie de los Evangelios sinópticos, comenzando por San Mateo, y más especialmente los capítulos que forman la segunda parte de estos tres Evangelios, porque los primeros capítulos habían sido leídos ya en las dominicas después de la Epifanía.

El *comes* de Murbach (s.VIII) nos presenta ya el cuadro casi completo de las lecturas según el actual misal romano. Consta de veinticinco dominicas desde Pentecostés. La serie de las epístolas concuerda plenamente con la que está todavía en uso; en cambio, la serie de los evangelios ha sufrido una transposición; el evangelio de la sexta dominica pasó, como se ha dicho, a la quinta; el de la séptima, a la sexta, y así sucesivamente

En cuanto a las partes cantadas, se puede apreciar una substancial uniformidad entre el antifonario gregoriano y nuestro misal, pero también aquí hubo desplazamientos. Por lo que respecta a los graduales en particular, hay que señalar el hecho de que en el antifonario de Senlis (s.IX) se encuentra indicada en las dominicas después de Pentecostes.

7. Las Fiestas del Tiempo Despues de Pentecostes.

Las Fiestas en Honor de la Santa Cruz.

Son dos, llamadas en los libres litúrgicos romanos Invención de la Santa Cruz y Exaltación de la Santa Cruz, fijadas, respectivamente, el 3 de mayo y el 14 de septiembre. Pero el título de la primera es totalmente equivocado, porque el hecho de la invención, según nos parece, sucedió el 14 de septiembre. En cuanto a precisar el año y las circunstancias, nos encontramos en gran incertidumbre.

La crónica alejandrina, cuyos datos son generalmente dignos de crédito, señala a la Invención el 14 de septiembre del 320. Otras fuentes indican fechas diversas; el autor del *Liber pontijcalis*, el 310; la *Doctrina de Addai* la remonta nada menos que al tiempo de Tiberio, durante el episcopado de Santiago; Eteria supone que se ha encontrado antes del 335, cuando fueron dedicadas las dos basílicas constantinianas de la *Anastasis* y del *Martyrium*: *El ideo propter hoc ita ordinatum est, ut quando primum sanctae Ecclesiae suprascriptae consecrabantur, ea dies esset qua Crux Domini fuerat inventa, ut simul omni laetitia eadem die celebrarentur.* Al contrario, Eusebio, que estuvo presente en la consagración de aquellas iglesias y nos habla en su *Vita Constantini*, escrita en el 337, no alude para nada al hecho de la Invención. El primer dato seguro nos lo ofrece San Cirilo de Jerusalén, que en la 13 catequesis anagógica, acaecida en el 347, hace constar la larga difusión de las reliquias de la santa cruz: *Sí nunc negavero (que Jesús haya sido crucificado), arguet me iste Golgothas, cui nunc omnes proxime adsistimus, arguet me Crucis lignum, quod per particulas ex hoc loco per unioersum iam orbem distributum est.*

También sobre las circunstancias del encuentro estamos faltos de noticias precisas. Las lecciones del breviario lo atribuyen a Santa Elena, madre de Constantino el Grande. Ella durante su peregrinación a Tierra Santa, realizada en el 327, había hecho derribar un templo de Venus construido sobre el Calvario y erigir en su lugar una sumuosa basílica; en aquella circunstancia, después de ordenadas minuciosas excavaciones, habían sido encontradas tres cruces, una de las cuales mostró ser la cruz de Jesús porque, aplicada a una enferma, la curó instantáneamente. Pero

este relato no tiene testimonios contemporáneos. Eusebio, a pesar de recordar el viaje de Elena a los lugares santos y los ricos regalos hechos a las iglesias erigidas por su hijo, calla absolutamente sobre la invención de la cruz, emprendida por ella de alguna manera. Constantino, en una carta del 326, encarga a Macario de Jerusalén cuidar de que la basílica que se estaba levantando sobre el sepulcro resultase de magnificencia real, pero no habla nada de la santa cruz. A San Cirilo, sucesor de Macario, se atribuye una carta, escrita en el 351 al emperador Constancio, en la cual se atestigua la invención de la cruz bajo Constantino, sin una alusión a Santa Elena. Sin embargo, la carta, al menos en su actual redacción, no puede ser auténtica, porque contiene una doctrina sobre el *homousios* repugnante para San Cirilo. Eteria, en fin, refiere, ciertamente, el hecho escueto de la invención, pero sin aludir a Santa Elena, a la cual alude solamente a propósito de las basílicas del *Martyrium* y de la *Anastasis*, que Constantino había mandado erigir *sub praesentia matris suae*.

En cambio, la narración de nuestro breviario, que se apoya sobre Santa Elena, está tomada de escritores tardíos, los cuales la repiten con notables variantes. Entre los primeros, encontramos a San Ambrosio en la oración fúnebre de Teodosio (a.395), seguido de San Paulino de Nola y Sulpicio Severo, y después a los historiadores Rufino, Sócrates, Sozomeno y Teófanes. Queda el hecho de que en los siglos IV-V circulaban fabulosas leyendas sobre la invención de la cruz, como la *Doctrina de Addai*, la **siríaca de Judas Ciríaco** y otra anónima, expresamente repudiada por el *Decreto* pseudo-gelasiano. Es, por tanto, muy probable que éstas hayan influido con particularidades legendarias sobre el hecho histórico.

De lo que hemos dicho hasta ahora, se comprende cómo la fiesta **del 14 de septiembre en un principio fue propia solamente de Jerusalén, donde adquirió en seguida importancia extraordinaria**. La piadosa Eteria (c.394) ha dejado una interesante descripción, de la cual resulta que era equiparada a la Pascua y a la Epifanía y atraía inmensa turba de fieles y gran número de obispos. He aquí el texto:

“La dedicación de estas santas iglesias (el *Martyrium* y la *Anastasis*) se celebra con sumo honor, porque la cruz del Señor fue encontrada en el mismo día... Por tanto, cuando llegan los días de las recordación, éstas duran ocho días; y ya muchos días antes comienzan a llegar turbas de monjes de diversas provincias, es decir, de Mesopotamia, Siria, Egipto y Tebaida, donde viven muchísimos monjes; en efecto, no hay ninguno que en aquel día no vaya a Jerusalén para gozar de tanta alegría y de tan espléndidas jornadas; también los seglares, sean hombres o mujeres, vienen de todas las provincias a Jerusalén. Los obispos, cuando son pocos, son por lo menos más de 40 ó 50, y con ellos vienen muchos de sus clérigos. Y qué más? Cree que ha cometido un grave pecado el que no ha participado en tan grande fiesta sin estar impedido por una verdadera necesidad. En estos días, el adorno de las iglesias es el mismo de Pascua y de Epifanía, y así, en cada uno de los días, para los diversos lugares santos, se hace como en Pascua y Epifanía.”

El *Chronicon Paschale*, redactado a principios del siglo VII, añade una particularidad importante, es a saber, que en esta circunstancia se mostraba al pueblo el leño de la santa cruz. Debemos creer, por tanto, que la fiesta en un principio tuvo por objeto el aniversario de la dedicación de las dos basílicas, mientras que el mostrar la cruz debía ser una ceremonia secundaria. Pero en seguida llegó ésta a ser lo principal de la solemnidad, hasta que poco a poco, creciendo en importancia, hizo casi olvidar la dedicación, para transformarse en una conmovida exaltación del santo leño de la redención. Alejandro de Chipre (s.VI), en su gran discurso sobre la Invención de la Cruz, designa ya la fiesta con este título: *Exaltatio praeclarae Crucis*.

De Jerusalén la solemnidad se difundió fácilmente en muchas iglesias orientales, sobre todo a aquellas que habían tenido la gracia de obtener reliquias de la cruz, como Constantinopla, Apamea y Alejandría. En Roma debió introducirse hacia la mitad del siglo VII, con la afirmación de la dominación bizantina. El *Liber pontificalis*, en efecto, deja entender que la fiesta preexistía en la época del papa Sergio (687-701), el cual, según parece, añadió el mostrar y adorar la cruz, es decir, el insigne fragmento de la cruz llevado a Roma bajo Constantino y conservado después en la capilla del *Sancta Sanctorum*, en el Laterano: *Qui etiam ex die illo, oro salute humani generis ab ornni populo christiano die Exaltationis S. Crucis in basilicam Salvatoris, quae appellatur Constantiniana, osculatur, et adoratur.*

Mientras Rema en el siglo VII copiaba de Jerusalén la solemne conmemoración de la cruz, las iglesias galicanas adoptaban una fiesta análoga, titulada *De Inventione S. Crucis*, fijándola generalmente el 3 de mayo.

Baste observar que la primera antífona de laudes, *O magnum pietatis opus...* está sacada *ad litteram* del epígrafe métrico puesto por el papa Símaco (498-514) sobre el oratorio de la Cruz, erigido junto al baptisterio de San Pedro, y la segunda antífona, *Salva nos, Christe... qui salvasti Petrum in mari...* mientras parece a primera vista poco ligada con el oficio de la Cruz, está, al contrario, estrechamente unida con la basílica de San Pedro, que ha formado su escudo de aquel episodio.

Cuando en el 635 sucedió el hecho del rescate del santo leño de la cruz de manos de los persas como consecuencia de la victoria ganada por Heraclio Augusto, cuyas particularidades forman después materia de las lecciones históricas del breviario el 14 de septiembre, hubo en todo el mundo cristiano, pero especialmente entre los latinos, un despertar de la devoción hacia la santa cruz. Es probable que esto haya influido para una más precisa sistematización de su fiesta en Roma.

8. Las Fiestas de María Santísima.

La Devoción de María en la Iglesia Antigua.

No debe maravillar si el altísimo puesto ocupado por María en la vida y en la obra de Jesús le obtuvo, desde los primerísimos tiempos de la Iglesia, un particular sentimiento de amor y de veneración por parte de los fieles. Los Actos la presentan en medio de los discípulos esperando el Espíritu Santo los Padres apostólicos recuerdan y exaltan la prodigiosa y divina maternidad y la antiquísima fórmula romana del símbolo *natum ex María Virgine* consagraba continuamente su memoria en la mente de los fieles. Los más antiguos e importantes apócrifos, como la Ascensión *de Isaías*, los oráculos sibilinos y especialmente el Protoevangelio de Santiago, dedican a ella las páginas más bellas sobre sus maravillosas leyendas.

No se quiere decir con esto que María, desde los siglos I y II, recibiese honores litúrgicos propiamente dichos; **la Iglesia primitiva no conoció en primer lugar más que el culto de Cristo y de sus mártires.**

Por tanto, las imágenes de la Virgen, ya sea con el Niño entre los brazos, ya sea en la simple figura de orante, que se encuentran en las catacumbas y se remontan a los siglos II y III, **no pueden ser interpretadas como prueba de un verdadero y propio culto mariano**, sino más bien como índice de aquella profunda veneración que gozaba la Virgen en la Iglesia antigua.

Estas, por otra parte, a través del vago simbolismo de aquellos toscos frescos

cementeriales, son un testimonio importantísimo — dramático y litúrgico al mismo tiempo — de la piedad mariana de nuestros primitivos hermanos; la cual, ya desde entonces substancialmente semejante a la nuestra, miraba a María no como una simple criatura, sino como Madre de Jesús e intercesora junto a El.

Fue la elaboración **del pensamiento teológico en torno a la obra del Verbo encarnado** la que, madurando una comprensión cada vez más clara de la grandeza de la maternidad de María y de su sublime virtud, preparó los comienzos del culto litúrgico hacia ella. Añádase que al terminar el siglo III, cuando los ideales del ascetismo cristiano comenzaban a difundirse en la Iglesia, atrayendo tantas almas generosas a una vida más perfecta y consigliéndoles la admiración del mundo, **María aparece como el tipo y él ejemplar del asceta cristiano, que, consagrando toda su vida a la práctica asidua y heroica de la virtud, merece, a semejanza del mártir, el honor y la veneración de sus hermanos.** Todo esto da razón del bello fresco en el cementerio de Priscila (s.III) representando una *velatio virginis*, en la cual el obispo confía la candidata a la divina Madre, sentada en una cátedra con el Niño Jesús en brazos, como un modelo de pureza virginal. De la misma época son algunos vidrios dorados y varios sarcófagos de Roma y de las Galias, en los cuales la Virgen está representada en medio de dos santos, a veces también entre los mismos apóstoles Pedro y Pablo.

Las primeras señales de un culto público tributado a María se encuentran en Oriente. Al final del siglo IV, en Tracia y en Arabia; éste, al decir de San Epifanio (+ 403), había alcanzado tal popularidad, que asumía formas de culto muy variadas. Recuerda la costumbre paganizante de ciertas mujeres de aquellas provincias llamadas por él coliridianas, que, para honrar a la Madre de Dios, se reunían en fechas fijas y en un lugar determinado. En Siria, las *Precationes ad Deiparam*, escritas por San Efrén (+ 373) probablemente para el servicio litúrgico de sus monjes, atestiguan un desarrollo de la piedad mariana tal, que quizá no se haya alcanzado otro en los siglos posteriores. El Santo invoca a la Virgen con los títulos más honoríficos y afectuosos: esperanza de todos los cristianos; pacificador de la cólera divina; después de Dios, único refugio, luz, fuerza, riqueza, gloria de quien recurre a ella; que asiste aquí abajo a sus devotos en todas las contingencias, tanto del alma como del cuerpo, y después de la muerte, delante del tribunal supremo, salvándoles de la condenación eterna; cuya intercesión ante Dios es omnipotente y es puesta por El a total disposición de los hombres pecadores.

Por lo demás, **los Padres y los escritores eclesiásticos, tanto latinos como griegos y siríacos, de esta época** — San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Epifanio, Afraates, Cirillonas, - Balai, Rábulas y Santiago de Sarug — van a porfia en glorificar a María, **elevada a la inefable dignidad de Madre de Dios, y en exaltar la perfección de sus virtudes, que la hicieron digna de ser elegida por Dios.**

Los Comienzos del Culto Litúrgico.

Esta unánime porfia de admiración y de piedad hacia María por parte de los hombres más representativos que tenía la Iglesia en los siglos IV y V, al mismo tiempo que fue el más sólido baluarte contra la herejía de Nestorio, que impugnaba su divina maternidad, dio nuevo y vigoroso impulso al desarrollo del culto mariano.

Su primera consecuencia fue el multiplicarse las iglesias dedicadas a la Virgen. En Roma, probablemente el más antiguo santuario en honor de María debió de surgir en la zona del Traste veré, en Santa María in Traste veré, donde se reunía preferentemente el elemento oriental. En Oriente es digna de memoria la iglesia que recuerda los actos del concilio de Efeso (431), en la

cual los Padres definieron, contra Nestorio, la divina maternidad de María.” El glorioso suceso fue eternizado en Roma por el papa Sixto III (432-440), que dedicó a María la basílica liberiana, suntuosamente reconstruida sobre el Esquilino,

Virgo María Tibí Xistus nova templi dicavi digna salutifero muñera venir e Tuo, ilustrando los mosaicos del arco triunfal las principales escenas de la infancia de Jesús, pero en relación con María. En Palestina, bajo el obispo Juvenal (425-458), la esposa de un alto funcionario romano levantó a la Virgen Madre una magnífica iglesia en el camino de Jerusalén a Belén. Otras fueron igualmente erigidas por la emperatriz Pulquería (+ 453) en Constantinopla, por Juan Silencioso en Nicópolis, por Sabas en Palestina, por el emperador Zenón en el monte Garicim y en Cícico y por Justiniano, que se distinguió entre todos por el celo de levantar muchos y suntuosos edificios en honor de la Madre de Dios, a fin de que, dice Procopio, mejor aún que las fortalezas, defendiesen el Imperio de la irrumpente furia de los bárbaros. Después del siglo V, las iglesias marianas fueron comunes también en el Occidente latino. Las Galias y la baja Alemania cuentan entre éstas varias de las más antiguas e insignes catedrales. En España, Jerez y Toledo conservan todavía las lápidas conmemorativas a la dedicación de una *ecclesia S. Mariae*, realizadas, respectivamente, en los años 556 y 587. En cuanto a Italia, tales iglesias debían de ser bastante numerosas, si San Gregorio Magno señala su existencia también en ciudades poco importantes, como Ferentino y Valeria.”

Con la erección de las iglesias **entró también en el uso litúrgico el culto de las imágenes de María.** La más antigua de las que se tiene noticia es la que la emperatriz Eudoxia mandó **de Jerusalén a Constantinopla** a su prima Pulquería (451). Era atribuida a San Lucas y representaba la Virgen con el Niño entre los brazos. En el siglo VI, **en Oriente no eran pocas** las iglesias que se preciaban de poseer imágenes famosas de María; aquella, por ejemplo, del monasterio de Hogeazwan, en Armenia, que se hacía remontar a San Bartolomé; de Diopolis, en Siria, y en Constantinopla, la de Blachernes, venerada como palio de la ciudad, destruida después por Constantino Coprónico, y la otra de la Fuente (la Nicopoeia), hoy en el tesoro de San Marcos, de Venecia. En esta época, **en pleno esplendor del arte bizantino, los iconos marianos habían llegado a ser uno de los objetos preferidos por los artistas y casi un elemento común del ajuar doméstico.** Los tenían todos los fieles en sus casas, los monjes en sus celdas; los anacoretas encendían lámparas delante de ellos; y existían hasta en las prisiones para consuelo de aquellos infelices. Una bandera con la efigie de María ondeaba sobre los mástiles de las naves que Heraclio en el 610 condujo delante de Constantinopla para combatir a Foca.

En Occidente la difusión de las imágenes de María no alcanzó, ciertamente, tanta popularidad, pero también aquí tuvieron en seguida éstas, **si no un culto litúrgico verdadero y propio, que entonces, dada también la disposición de las iglesias, es imposible concebir, si una veneración indiscutible.** Pertenecen a los siglos IV-V dos importantes frescos que representan la Virgen en la figura de orante. Uno fue descubierto por el P. Marchi en un arcosolio del cementerio de Santa Inés, en Roma. El otro se encuentra en San Maximino, de Provenza. Es también de este período la real figura de María que el papa Sixto hizo trazar sobre el arco efesino de la basílica liberiana. La Virgen viste una rica vestidura recamada y el manto tiene una lámina de joyas a guisa de corona alrededor de los cabellos, y sobre la frente y las orejas, una gema. Está sentada sobre una silla con cojín y grada; una paloma aletea al lado derecho, mientras los ángeles la circundan respetuosamente. Es probablemente del siglo VI la *Theotokos* todavía venerada en la misma basílica. El sagrado icono pertenece a las Vírgenes así

llamadas de San Lucas, con las características del arte greco-romano: “Es el tipo de Giunone — escribe Ventura —, con la regularidad y la dignidad de las pinturas y esculturas paganas, de grandes ojos, de nariz recta, de barba ateniense; **porque al mismo tiempo que nacía la idea de la mujer elegida por Dios, nacía también la idea de su belleza**, que se intentó conformar, cuanto era posible en aquella época, con el tipo clásico de la belleza femenina.”

De la misma época es también la imagen, magníficamente trabajada en mosaico, en la concavidad absidal de la catedral de Parenzo y la no menos real de la capilla arzobispal de Rávena.

Qué sentimientos de verdadero culto y de filial piedad inspiraban estas imágenes en el corazón de los fieles, podemos deducirlo de cuanto se lee en una carta falsamente atribuida al papa Gregorio II (715-731): “Delante de una imagen del Señor, nosotros decimos: Señor Jesús, apresúrate a ayudarnos y sálvanos; mientras, delante de la imagen de su santa Madre, rezamos: Santa Madre de Dios, intercede por nosotros junto a tu Hijo para que lleves nuestras almas a la salvación.”

Otra consecuencia del movimiento ascético-teológico que en los siglos IV y V contribuyó a **poner en mayor realce la figura de la Virgen fue la inscripción de su nombre en los diápticos y en los formularios litúrgicos** y la introducción de un ciclo de fiestas en su honor.

Cuándo precisamente se comenzó en la misa a recitar el nombre de la Madre de Dios, no lo sabemos. Un eminente liturgista conjectura que en aquellas palabras del canon: *Communicantes... gloriosae semper Virginia Mariae, Genitricis Dei et D. N. Iesu Christi*, la expresión *semper Vir ginis* es una inserción hecha alrededor, del 383 como protesta contra Helvidio, que negaba la perpetua virginidad de María, y las otras: *Genitricis Dei et D. N. Iesu Christi*, han sido añadidas poco después del concilio de Efeso (431) o del pontificado de San León (+ 461). Es cierto de todos modos que a principios del siglo VI la conmemoración litúrgica de la Madre de Dios era un hecho consumado en Roma. Sin embargo, hay quien cree que se trata de la imagen original, y en las Galias. **Podemos creer que en Oriente sucedió esto aún antes, porque las liturgias de Santiago y de San Marcos, cuyo origen se remonta por lo menos al siglo V, hacen amplia y solemne mención.**

Debemos constatar igualmente cómo el genio eminentemente intelectual e imaginativo de los orientales comenzó muy pronto, precediendo con mucho al Occidente a embellecer sus libros litúrgicos con formularios propios en honor de María. Baste recordar, entre muchos ejemplos, la antífona *Sub tuum praesidium*, la más antigua oración a la Virgen, que se encuentra ya en un papiro copto del siglo III, tomada después por la liturgia romana y ambrosiana, y el famoso himno *Acatisto*, **compuesto en Bizancio en el 626** con ocasión de la liberación de la ciudad en tiempo de Heraclio. Es un verdadero poema litúrgico, de 24 apartados, sobre el tema de la anunciaciόn, que se resuelve en un espléndido coro en honor a la Virgen, cantadas con un ardor de afecto y un entusiasmo de fe incomparables.

En cuanto a las fiestas marianas, **las primeras alusiones se encuentran en Siria al final del siglo IV**. Parece cierto que la más antigua de ellas surgió en Antioquía hacia el 370, teniendo por objetivo no tanto algún episodio especial de la vida de María, cuanto una conmemoración genérica de sus virtudes, especialmente de su integridad virginal. Tenemos directos testimonios en los himnos de Balai, escritor siríaco del 400, y en el célebre discurso de Proclo, pronunciado en Constantinopla y dedicado a la glorificación de la Madre de Dios y de su virginidad incontaminada. Parece que esta fiesta en algunas iglesias caía inmediatamente después de Navidad, el 26 ó 27 de diciembre; en otras, algún día después. En Occidente, la *Dormitio.*, el

Natalis Mariae del Año Nuevo, la Anunciación y la Navidad fueron las fiestas más antiguas, introducidas primeramente en Roma **por la Iglesia bizantina**; el gelasiano contiene ya las fórmulas de la misa. En los países de rito galicano no fueron conocidas antes de la adopción de la liturgia romana, excepto quizá hispana. La Purificación no adquirió carácter preferentemente mañana sino después del papa Sergio (+ 701).

La Asunción.

Es la fiesta más antigua y solemne que la Iglesia celebra en honor de la Virgen, destinada a conmemorar su santa muerte (de donde el nombre griego de *κοίμησις*, lat. *pausatio, dormitio, depositio, naiala, transitas* V.) y su gloriosa asunción en cuerpo y alma al cielo.

Nos es desconocido **cuándo exhaló la Virgen el último suspiro**. Algunos escritores antiguos, fundados en un pasaje interpolado de la *Crónica* de Eusebio, creen que murió en el 48 después de Cristo; otros le asignan unos sesenta y tres años; otros, sesenta y nueve; todavía otros, si bien sin serio fundamento, han pensado que sufrió el martirio. De cierto, sabemos solamente que, después del sacrificio del Gólgota, el apóstol San Juan, en obsequio a las recomendaciones del divino Maestro, tuvo consigo a la Virgen mientras vivió: *ex illa hora accepit eam discipulus in sua*. **En cuanto al lugar de la muerte, Efeso y Jerusalén se disputan el honor de su tumba.** La discusión que sobre este argumento se encendió vivísimamente al final del siglo pasado, si no ha llevado a resultados ciertos, **ha acrecentado la probabilidad para Jerusalén**, en favor de la cual están los testimonios de todos los antiguos itinerarios y la narración del apócrifo *De transitu Mariae* o *Evangelium Iohannis*, llegado a nosotros bajo el nombre de Juan el Apóstol, y que contiene amplia información sobre la muerte de María. Fue redactado hacia el final del siglo IV o a principios del V; y, no obstante la explícita prohibición del decreto pseudo-gelasiano (494), gozó de gran favor y difusión en la Iglesia, como lo prueban las numerosas versiones e inspiró la elocuencia de muchos **Padres orientales, como Modesto, obispo de Jerusalén; Andrés de Creta, San Juan Damasceno y quizá también el escritor que se oculta bajo el nombre de Dionisio Areopagita**.

Es precisamente en el *De transitu Mariae* donde se encuentran las primeras memorias de una fiesta mariana el 15 de agosto, si bien sin ninguna relación con la dormición. El texto siríaco del *Transitus* narra que los apóstoles establecieron durante el año tres días conmemorativos de la Virgen: el 25 de enero (*de seminibus*), por el buen éxito de la sementera; el 15 de mayo (*ad aristas*), por la cosecha inminente, y el 15 de agosto (*pro vitibus*), para una vendimia próspera.

Sin duda que el escritor del *Transitus* atribuyó **a una ordenación apostólica la triple memoria de la Virgen, que debía existir en su tiempo en muchos países de Oriente**. Cómo se llegó a la elección de aquellas tres fechas, es difícil decirlo. Últimamente, Pestolozza, por el hecho de ver invocada a María para la protección de las viñas, lanzó la opinión de que la fiesta del 15 de agosto habría substituido a una antigua fiesta pagana en honor de la diosa Atergatis, la cual tenía entre sus atributos la protección de la naturaleza. Pero se trata de una hipótesis que, si tiene algún elemento de probabilidad, está muy lejos de estar históricamente probada.

Fue a principios del siglo VI cuando, **en Palestina y en Siria**, la tradicional fiesta mariana del 15 de agosto se transforma en la conmemoración de su muerte. Un himno de Santiago, obispo de Sarug (+ 523), deja entender que en aquel día la muerte de María era ya celebrada en algunas iglesias de Siria; además, en la vida de San Teodoro de Jerusalén (+ 529) se habla de una fiesta de la Virgen, con ocasión de la cual en esta ciudad se reunía un gran concurso de gente. Ahora,

Tillemont y Báumer creen que se trata de la solemnidad de la Dormzíro, que debía celebrarse en la basílica del valle de Getsemaní, donde, como cuenta Antonino de Piacenza (año 570), se guardaba el sepulcro *de quo dicunt sanctam Mariam ad cælos fuisse sublatam*. Al final de este mismo siglo, sabemos por Nicéforo Calixto que un decreto del emperador Mauricio (582-602) prescribía la celebración de la fiesta Κοίμησις (*dormivo*) en todas las iglesias del Imperio el 15 de agosto; de manera que en esta época la antigua solemnidad mariana había llegado a ser el *dies natalis Mariae*.

¿Cómo evolucionó este cambio? Esto está totalmente oscuro, y sólo podemos formular dos hipótesis. Quizá con el difundirse la narración maravillosa del *Transitus Mariae*, que coincide con los primeros años del siglo VI, y con la afluencia de peregrinaciones a la tumba de la Virgen, **en Jerusalén, se creyó oportuno recordar el suceso en la liturgia, dedicando particularmente a este misterio la fiesta genérica más solemne que ya se celebraba en su honor.** Ciertamente es una conjetura excesivamente ingeniosa la de De Fleury de que la entrada del sol como signo de la Virgen haya sugerido el 15 de agosto como el día natalicio de María para la gloria del cielo.

Hacia el 550, la fiesta siríaca del 25 de enero, que era celebrada por los coptos (Egipto) el 21, pasa a Occidente a través quizás de los monasterios egipcios-galos, fundados por Casiano precisamente en Tours, anticipada por razones cronológicas al 18 del mismo mes de enero. *Huius festivitas sancta* — escribe Gregorio de Tours (+ 594), que es el primero que nos da noticia — *mediante mense undécimo celebratur*. El objeto de esta solemnidad no era, como observa Morin, un misterio particular de la fiesta de María, sino la conmemoración de su divina maternidad (*Maria Teotokos*). Pero la fiesta se transforma pronto. El sacramentario de Bobbio (s.VII) contiene en enero dos misas en honor de la Virgen. La primera con el título *in S. Mariae solemnitate*, y en su formulario alude exclusivamente a la divina maternidad; en cambio, la segunda, titulada *in adsumptione S. Mariae* (con la perícopa evangélica de María y Marta, es todo un himno a la asunción corporal de María según la narración de los apócrifos: *Cuz Apostoli sacram reddit obsequium, Angelí cantum, Christum amplexum, nubis vehiculum, adsumptio paradisum...*) En el misal gótico-galiciano, la primera misa ha desaparecido ya, mientras que la segunda encuentra abonadísimo el campo litúrgico. Algo parecido sucede también en la iglesia romana. La fiesta primitiva del 15 de agosto, introducida quizás en el siglo VII, y cuyos textos están contenidos en el gelasiano, no contienen, fuera del título: *In adsumptione sanctae Mariae*, de indudable procedencia galicana, ninguna alusión a la asunción; más aún, hacia esta época, el escritor romano anónimo de una carta *ad Paulum*, atribuida falsamente a San Jerónimo, hablando de la asunción de María, *utrum assumpta fuerit, simul cum corpore, an abierit relicto corpore*, contesta a las aserciones del *Transitus Mariae* contra las cuales pone en guardia a su lectora, *ne forte si venerit in manus Oestras illud apocryphum de transita eiusdem Virginis, dubia pro certa recipiatis.*

La Natividad.

También esta fiesta, como la de la Concepción, nació en Oriente, y probablemente en Jerusalén, hacia la mitad del siglo V, donde estaba siempre viva la tradición de la casa nativa de María. Por qué haya sido elegido el día 8 de septiembre, nos es desconocido. Quizás, considerando el nacimiento de María como el comienzo histórico de la obra de la redención, se la colocó a principios de septiembre, época en la cual, según el *Menologium Basiliánum*, comenzaba el año eclesiástico. Como primer documento de esta fiesta, tenemos un himno de San

Romano, el famoso himnógrafo griego, compuesto por él entre el 536-556, y en el cual es puesta en bellos versos la narración del Proto-evangelio de Santiago. En Occidente, la Natividad de María no fue probablemente introducida antes del siglo VI, si bien ya fuese solemnizada la de San Juan Bautista. Se la encuentra mencionada en las Galias en el calendario de Sonnatio, obispo de Reims (614-631), y en casi todos los leccionarios y calendarios carolingios. En Roma, el sacramentario gelasiano contiene las tres oraciones de la misa. El *Liber pontificalis* atestigua indudablemente su existencia en la segunda mitad del siglo VII, habiendo sido prescrita por Sergio IV (687-710) una procesión (*litania*) que en este día y en los de la Anunciación y de la *Dormitio* iba de San Adrián a Santa María la Mayor.

La Anunciación.

La narración de la anunciación de María, que forma la página más bella de su vida y el documento evangélico de su grandeza, aunque desde el siglo II encontró precisa expresión en las antiguas fórmulas del *Credo* y en las representaciones del primitivo arte cristiano en Santa Priscila, tuvo que esperar por lo menos hasta el siglo VI antes de entrar en el calendario litúrgico y ser objeto de una particular solemnidad. Cabrol, apoyado en un paso obscuro de la *Peregrinatio* y en el hecho cierto de la existencia en Nazaret en el siglo IV de una basílica erigida sobre la casa misma de la Virgen, ha conjeturado ingeniosamente que, ya al final de este siglo, la fiesta de la Anunciación se celebrase en la iglesia jerosolimitana. Pero la hipótesis, aunque no del todo inverosímil, no está respaldada por ningún texto positivo. Muy probablemente, el misterio de la anunciación no dio lugar por mucho tiempo a una fiesta especial, porque en la Iglesia antigua era indisolublemente asociada al de la Natividad de Cristo. Fue solamente después del siglo V cuando, aumentada la importancia de la Navidad y formado un pequeño ciclo natalicio, la Anunciación fue separada de su núcleo primitivo, transformada en fiesta autónoma de María y trasladada a su puesto natural.

Los primeros indicios ciertos de la fiesta se encuentran en el siglo VII: en Oriente, en el *Chronicon Paschale*, de Alejandría, en el año 624, y en un decreto (25) del concilio de Trullo (692); en Occidente, en el sacramentario gelasiano, que tiene oraciones para la misa y las vísperas; en los cánones del concilio de Toledo (656), de los cuales se deduce que era celebrada *in multis ecclesiis a nobis et spatio remotis et terris*, y, un poco más tarde, en la decretal antes citada del papa Sergio (687-90), que instituía una *Utanía* en ocasión de esta solemnidad.

De los testimonios indicados se deduce que la Anunciación fue asignada desde su origen al 25 de marzo. Esta fecha, por lo demás, era ya conocida en la mitad del siglo III; y, como hemos señalado hablando del origen de la Navidad, se apoyaba en la opinión de que Nuestro Señor se hubiese encarnado en el equinoccio de primavera, es decir, cuando había sido creado el mundo y el primer hombre.

Introduciendo, sin embargo, la Anunciación el 25 de marzo, surgía el inconveniente de tener que celebrar una fiesta en Cuaresmales decir, en un tiempo en el cual, según la austera costumbre de la Iglesia antigua, estaba rigurosamente prohibida toda solemnidad. La dificultad fue resuelta de diversas maneras. En Oriente, el concilio de Trullo creyó hacer una excepción a la regla y declaró que el día de la Anunciación, en cualquier tiempo que cayese, debía ser celebrado con el sacrificio eucarístico, como el sábado y el domingo.

9. Las Fiestas de los Santos.

El Culto de los Mártires.

El culto de los santos comenzó en la Iglesia con el culto de los mártires. El sentimiento de profunda simpatía que tenían los antiguos cristianos hacia aquellos **héroes de la fe** que habían sellado con su sangre la fidelidad a Cristo, fue el móvil que empujó a las comunidades cristianas a rendir a sus restos mortales y a su memoria una veneración particular, la cual insensiblemente **debía tomar formas litúrgicas verdaderas y propias**. Esto no sucedió en todas partes al mismo tiempo. **El Oriente se adelantó al Occidente.**

Mientras en Esmirna a mitad del siglo II, junto a la tumba **de San Policarpo (+ 155)**, ya se celebraba regularmente el aniversario de su martirio con una reunión eucarística (y fue en esta ocasión cuando en el 250 fue arrestado San Pionio), en Cartago, como consta por Tertuliano el culto litúrgico de los mártires no debió de comenzar hasta final del siglo II.

En cuanto a Roma, las fuentes monumentales nos aseguran que antes del 250 no existía un culto de los mártires unido a su tumba. Estos reposaban en sus nichos ordinarios **sin ninguna decoración, ni inscripción honorífica, ni lugar distinguido; o en modestos sepulcros, mezclados con todos los demás** y escalonados a lo largo de las grandes vías romanas; ni encontramos memoria de que la comunidad se preocupase de tributarles honores especiales o que usara criptas especiales para recibirlos. **Los mismos apóstoles Pedro y Pablo**, si bien su sepulcro fue en seguida particularmente señalado y se convirtió en centro de un ilustre cementerio cristiano, muy probablemente no tuvieron en la ciudad durante los dos primeros siglos una conmemoración litúrgica. Con esto se explica el hecho muy extraño de que en el primitivo catálogo festivo no se encuentren registrados los nombres de algunos ilustres mártires romanos, como Flavio Clemente, las dos Domitilas, el papa Telesforo, el filósofo Justino y el senador Apolonio. Evidentemente, cuando se comenzó a organizar el culto de los mártires, el recuerdo de aquellos héroes de la fe se había perdido casi totalmente, o quizás se quiso reservar a sólo los obispos romanos mártires, entre los cuales fue incluido San Hipólito, doctor y mártir.

A pesar de esto, se puede afirmar con certeza que, generalmente, las grandes comunidades cristianas desde su fundación, así como guardaban las memorias de los propios obispos y conservaban sus fastos **para demostrar la propia apostolicidad**, igualmente componían los propios fastos hagiográficos, que constituían la gloria de las Iglesias, teniendo cuidado de dar noticia de los confesores de la fe y del día de su martirio, el *dies natalis*, para poder celebrar a su tiempo el aniversario. *Dies eorum quibus excedunt, adnotate* — recomendaba San Cipriano (+ 258) — *ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus* Y el mismo santo obispo recuerda ya varios celebrados en Cartago desde hacía tiempo: *Sacrificia pro eis, semper, ut meministis, offerimus, quoties Martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebрамus.*

Cuando **un fiel había confesado a Cristo con el martirio cruento de la propia vida, era adornado con la calificación de *martyr*** escrita sobre su sepulcro, el glorioso título, tan ambicionado, que hacía inscribir su nombre en los fastos religiosos y en los diápticos litúrgicos de su iglesia, e instituía en ella la conmemoración de su aniversario, no temporal y privada, como la de un difunto cualquiera, sino pública y perpetua. Todo esto era en aquel tiempo, en cierta manera, un equivalente del actual proceso de canonización de los santos. Hay quien ha preguntado si la asignación del título oficial de *martyr* era precedida de un proceso informativo.

Es posible que, en algún caso excepcional y en alguna provincia, esto tuviera lugar. En África, por ejemplo, parece que existía, con el nombre de *Martyrum vindicatio*. San Optato (+ 370) narra de una tal Lucila, matrona cartaginesa, que durante la persecución de Diocleciano fue severamente reprendida por haber besado las reliquias de un mártir cuyo título no había sido todavía jurídicamente reconocido, *nescio cafas hominis mortui, ei si martyris, sed nondum vindicati*. Sin embargo, en otras partes no tenemos pruebas de un procedimiento de este género, porque en la mayor parte de los casos no había necesidad. La confesión del mártir, su constancia en los tormentos hasta la muerte, **eran hechos públicos**, desarrollados casi siempre ante los ojos de los fieles, sobre lo cual no podía existir motivo de duda o materia de una encuesta.

La tumba del mártir, cuyo nombre era regularmente inscrito en el catálogo festivo, la *Depositio martyrum* de su iglesia, adquirió en seguida categoría de santuario, objeto de la amorosa piedad de los fieles. Generalmente se colocaba fuera de la ciudad, al margen de las grandes vías. En Roma la vía Cornelia, la vía Ostiense, la vía Apia y la vía Tiburtina estaban llenas de tumbas de mártires. En Antioquía, San Ignacio reposaba *extra portam Daphniticam, in cemeterio*. **San Juan Crisóstomo, en sus homilías en honor de algún mártir**, supone siempre a su auditorio fuera de la ciudad, en medio de las tumbas comunes. Es junto a estos modestos sepulcros de los mártires, o, más frecuentemente, en una celda funeraria adyacente (memoria, *martyrum*), donde en los días aniversarios se reunían los fieles para celebrar la solemne vigilia en su honor. El diácono Poncio la recuerda narrando la pasión de San Cipriano (258). Se cantaban salmos; se evocaba, con la lectura de las actas, la pasión gloriosa del mártir y, finalmente, se celebraba el santo sacrificio. Por tanto, en un principio el culto de los mártires fue estrictamente local y circunscrito a la ciudad que poseía la tumba.

Pero con la paz y libertad dada a la Iglesia, éste recibió un impulso inesperado."No solamente sobre aquellas humildes tumbas se alzaban los oratorios y las espléndidas basílicas, convirtiéndose en meta de peregrinaciones, sino que su fiesta aniversaria, pasando más allá de los confines de la iglesia local, se extendió poco a poco a las iglesias limítrofes y a las de la provincia entera. La *Depositio martyrum romana* del 336 señala ya el 7 de marzo la fiesta *Perpetuae et Felicitatis Africae*; el 14 de septiembre, la de *Cypriani Africae*. San Gregorio Nacianceno (+ 389) tiene un panegírico pronunciado en Constantinopla el día de la fiesta de San Cipriano. La iglesia de Nola, según San Paulino, celebraba el *natalis* de San Prisco de Nocera.

Muchos y diversos factores contribuyeron a este extraordinario desarrollo litúrgico, que comienza en el siglo IV y se acentúa en los siglos sucesivos. El primer factor es **el traslado de las reliquias de los mártires**, no obstante las rigurosas disposiciones de las leyes antiguas, que salvaguardaban la inviolabilidad de los sepulcros. **Esto sucedió primeramente en Oriente. Fundada Bizancio, la nueva Roma, se la quiso enriquecer, a semejanza de la antigua, de reliquias de mártires.** Y así Constancio en el 356 transportó los restos de San Timoteo; en el 357, **los de San Andrés y San Lucas**, y más tarde, de San Foca y de algunos mártires egipcios. Bajo Teodoro (379-395) se hizo lo mismo con las reliquias de San Pablo de Cucuso, de los mártires Terencio y Africano y **de la cabeza de San Juan Bautista**. A Antioquía se transportaron también los cuerpos de **San Ignacio**, de San Melecio, de San Babila; a Cesárea, **el de San Sabas; a Alejandría, los restos del Precursor**. Los despojos de los mártires eran llevados en triunfo por las ciudades y depositados en templos erigidos a propósito, donde daban origen a un nuevo centro de culto. Además, en esta misma época no sólo fueron exhumados fácilmente de los lugares primitivos los despojos de los mártires, sino que, para satisfacer el deseo de obispos, iglesias y particulares, **se dividieron con la misma facilidad las reliquias**. En

Roma, donde sobre este punto eran muy severos, a duras penas se concedían reliquias tocadas; pero en otras iglesias, **y especialmente en Oriente, eran mucho más amplios.** De las reliquias de San Esteban, encontradas en el 415 en Caphargamala, se enriqueció todo el mundo, y las de los Santos Gervasio y Protasio, dice Gregorio de Tours, *per universam Italiam vel Galliam délatac sunt*. Es cierto que la fecha de la deposición de las reliquias era cuidadosamente anotada, y muchas veces venía a ser como el equivalente del *dies natalis* del mártir cuando por ventura se ignoraba éste. Muchas inscripciones africanas lo recuerdan: *Positae sunt reliquiae S. Iuliani et Laurentii cum sociis suis, per manus Colombi episcopū sanctae ecclesiae universis... sub pridie nonas octobris. Memoriae sanctorum martyrum Laurenti, Hippolyti, Eufemiae, Mimnae et de Cruce Domini, depositae die III nonas Februarias.* De este modo, los mártires más ilustres, rotas las barreras del reducido culto local, pudieron en poco tiempo difundirse en las principales iglesias de la cristiandad, entrar en sus martirologios y en sus diápticos y tener casi un culto universal. San Agustín podía decir ya de San Vicente: *Quae hodie regio, quaeve provincia ulla, quoisque vel romanum imperium vel christianum nomen extenditur, natalem non gaudet celebrare Vincentii?*

El Culto de los Santos.

El culto de los santos confesores, asociado al culto de los mártires, es el otro elemento que abrió en la Iglesia nuevas vías al desarrollo litúrgico. El término *sanctus* (= *sancitus*, de sanere, encerrar), en su noción primitiva denota un lugar cerrado, reservado, donde la divinidad se ha manifestado de alguna manera. En el campo religioso, el término *sanctus* fue aplicado por derivación a aquellas personas, ya vivas, ya difuntas, tenidas en tan alta estima moral, que se creían como *res sacra*, porque en ellas Dios se había manifestado de modo particular. Sin embargo, el apelativo *sanctus*, en el sentido más moderno y litúrgico de la palabra, es decir, dado a una persona canónicamente inscrita en el catálogo de los santos, no se encuentra en los primeros siglos de la Iglesia. Hasta la mitad del siglo IV solamente los mártires fueron considerados *sancti* y tuvieron los honores del culto. Eran los cristianos perfectos, los verdaderos imitadores de Cristo, porque eran partícipes efectivos de su pasión, quienes, lavando en la sangre toda mancha, habían merecido ser admitidos en seguida a la visión de Dios, y en el último día serán, como los apóstoles, jueces, al lado de Cristo, de sus hermanos.

Pero, cerrado el período de las persecuciones, se entendió que la vida piadosa y mortificada de las vírgenes, de los obispos y de los ascetas era, en realidad, un equivalente del martirio. La idea no era nueva. Clemente Alejandrino (+ 215) había ya llamado mártir al gnóstico que, por amor de Dios, observa los preceptos del Evangelio y renuncia a los placeres del mundo. Pero en el siglo IV esta idea se hizo común. *Devotae mentis servius immaculata quotidianum martyrium est*, escribía San Jerónimo respecto a Paula. San Gregorio de Nacianzo vio a San Atanasio en compañía de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles y de los mártires, que han combatido por la verdad; y llama a San Basilio mártir, reunido con los mártires, sus hermanos. Sulpicio Severo observa a propósito de San Martín de Tours: *Nam, licet ei ratio temporis non potuerit praestare martyrium, gloria tamen martyris non carebit, quia, voto et virtute, et potuit esse martyr et voluit.* Más aún, todo el mundo estaba entonces lleno de la fama y de los prodigios de los primeros solitarios **San Antonio, San Hilario y San Afraates.** Una muchedumbre continua venía no sólo de **Egipto, sino de Palestina, de Constantinopla** y de las tierras más lejanas, para conocerlos, preguntarles, admirarlos. El mismo emperador se encomendaba a las oraciones de San Antonio. **El aceite y el pan que Hilario había bendecido eran buscados ávidamente como un remedio seguro contra todo mal.**

Esta **valoración nueva de algunos estados de vida religiosa**, tan floreciente en aquel tiempo — vírgenes, obispos, ascetas — que venía justamente a hacerse popular en medio de la iglesia, debía necesariamente ejercer su influencia también en el campo litúrgico. Si los obispos y los ascetas eran también mártires de la paz, mártires no sin sangre, sino de voluntad y de penitencia, por qué su tumba, al igual que la de los mártires antiguos, no debía ser venerada y su nombre inscrito en el álbum festivo de las iglesias. **Ha quedado testimonio de esto en Orígenes hacia la mitad del siglo IV.** San Jerónimo narra que San Antonio (+ 358), *morti próximas, sepulturam suam ignoto loco paran iussit, ne Pergamius, qui in iis locis ditissimus erat, martyrium, idest, aediculam sacram, super tumulum sumum fabricarel*; prueba de que, para honor de ciertos personajes muertos con fama de gran santidad, se habían comenzado a erigir capillas (*martyria, memoriae*), como hasta entonces se había hecho con los mártires. Sozomeno refiere que el cuerpo de San Hilarión (+ 371), poco después de su muerte, fue trasladado de Chipre a su monasterio de Palestina, donde el aniversario de este traslado llegó a ser fiesta popular, celebrada con máxima pompa y con concurso enorme de pueblo a su sepulcro. Teodoro recordó a un famoso anacoreta de Siria, Marcieno, al cual, todavía vivo, le fueron levantados un gran número de oratorios. El asceta Teodosio fue transportado solemnemente a la iglesia de Antioquía, dedicada a San Juliano, donde ya había sido sepultado otro célebre solitario, Afraates. A la muerte de Marón, los países vecinos se disputaron con las armas el cadáver, los vencedores lo depositaron en una espléndida iglesia expresamente erigida, instituyendo una fiesta anual en su honor.

Con los ascetas, también los obispos entraron en el culto litúrgico. En Occidente, el papa San Silvestre (+ 337), San Martín de Tours (+ 398), San Ambrosio de Milán (+ 397), San Eusebio de Vercelli (+ 371) y San Severo de Rávena (+ 352) fueron ciertamente los primeros hallados en la recensión más antigua del *Martirologio jeronimiano*, compilado, según Duchesne, en la segunda mitad del siglo V. En África, parece ser que a San Agustín (+ 430), inmediatamente después de su muerte, se le dio culto público, encontrándose señalado en el calendario de Cartago. **En Oriente**, ya San Gregorio de Nisa (+ 386) celebraba delante de su pueblo la memoria de San Efrén (+ 373), y San Gregorio Nacianceno (+ 389), la de San Atanasio y de San Basilio. Se puede afirmar que, a principios de siglo V, el culto de los mártires, integrado por el culto de los santos confesores, era practicado, de manera más o menos amplia, en todas las iglesias de la cristiandad.

Un desarrollo más firme y orgánico del culto de los santos comenzó en la Iglesia al introducirse **una fórmula de canonización de los santos por parte de la Sede Apostólica**. Como hemos dicho antes, no hay noticias, salvo en casos excepcionales, de que en los primeros siglos **los obispos hiciesen un exámen previo para admitir un mártir al culto público**. Pero después (s. X-XI), o porque se sintieron incapaces de resistir a ciertos impulsos poco iluminados de su pueblo o porque quisiesen con el sello de la Santa Sede dar mayor brillo y notoriedad a un santo más favorito, entró el uso de pedir al papa el reconocimiento y la autorización de cada nuevo culto. Juan XV dio el primer ejemplo de este procedimiento cuando en el sínodo de Roma del 993 canonizó solemnemente al obispo Ulrico de Augsburgo.

El Culto de las Reliquias.

Entre las manifestaciones del culto de los santos tiene particular importancia en la historia de la liturgia **el culto de las reliquias**. Este, aunque encuentra analogías sorprendentes

con modos y formas usadas en la antiguedad pagana, tuvo exclusivamente origen en la idea de la gran dignidad del mártir y de la profunda veneración en que era tenido por los fieles. El antes referido *Martyrium Polycarpi* (156) nos trae el primer ejemplo y una prueba luminosa: *Nos postea ossa illius (Polycarpi) gemmis praetiosissimis exquisitiora et super aurum probatiora tollentes, ubi decebat, deposuimus. Quo etiam loci nobis, ut fieri poterit, in exultatione et gaudio congregatis, Dominas praebebít natalem martyrii eius diem celebrare...* La veneración a las reliquias de los mártires juzgaba como una gran fortuna el ser sepultado junto a sus tumbas. Los primeros papas reposaron en el Vaticano junto al sepulcro de San Pedro. Son numerosos los epitafios romanos que hablan de difuntos inhumados *ad martyres, inter limina martyrum, ad sonetos*, o bien junto a un mártir determinado. *Para erunt sibi locum ad Hipolytum, ad sanctum Cornelium, ad sanctum Petrum Apostolum.* Si muchos, sin embargo, ambicionaban este privilegio, muy pocos podían obtenerlo: *Merita accepit sepulchrum intra limina sanctorum* — dice una inscripción del 382 — *quod multi cupiunt et vari accipiunt.*

Los restos mortales de los mártires formaban la gloria más ambicionada de las iglesias que los poseían, y aquellas que se veían privadas se tenían por afortunadas al obtener una mínima parte. Como hemos indicado antes, esta febril búsqueda de reliquias comienza en Oriente hacia la mitad del siglo IV. **Las grandes metrópolis — Antioquía, Alejandría, Constantinopla, Cesárea — y las ciudades menores participaban con igual ardor.** San Gaudencio de Brescia (+ 410) visitó con este fin **las principales iglesias de Oriente, volviendo con un rico tesoro de reliquias, que distribuyó en parte entre obispos amigos**, como San Ambrosio, San Vitricio de Rúan, y en parte depositó en la iglesia de Brescia, llamada precisamente *Concilium Sanctorum*.

La veneración por los cuerpos santos, agudizada particularmente con el descubrimiento de los Santos Gervasio y Protasio, hecha *per visum* por San Ambrosio en Milán (386), y más tarde de San Nazario y de los Santos Vital y Agrícola, en Bolonia, **hizo que nacieran también falsas revelaciones y deplorables abusos.** Un concilio africano del 401 repreba enérgicamente las *memorias martyrum*, levantadas aquí y allí en las zonas rurales teniendo como fundamento **pretendidos sueños y luces sobrenaturales: Nam quae per somnia et per inanes reuelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria omnimode reprobentur;** y San Agustín denuncia a ciertos falsos monjes *circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes*, los cuales *membra martyrum, si tamen martyrum, venditant.* También en Egipto parece que existieron estas sacrilegas especulaciones. Schenoudi, monje egipcio de la mitad del siglo V, pone en ridículo a algunos **que afirmaban tener revelaciones sobrenaturales de mártires escondidos y que veían huesos de mártires en cada tumba** que aparecía. “Quizá — decía él — no se han enterrado nunca más que mártires?” Debieron también intervenir los poderes civiles. *Humatum corpus* — dice una ley de Teodosio del 386 — *nemo ad aiierum locum transferat; nemo martvrem distrahat, nemo mercetur.*

Por fortuna, la iglesia de Roma no tenía necesidad de tales amonestaciones. Heredera del sagrado respeto a los cadáveres, propio de los antiguos romanos, supo actuar torpemente contra la devoción indiscreta, que hubiera querido poner las manos en los sepulcros de los mártires. San Gregorio Magno se hacía eco de estas nobles tradiciones cuando a la emperatriz Constantina, que pedía *caput eiusdem Sancti Pauli aut aliud quid de corpore ipsius* para ponerlo en la nueva iglesia dedicada al Apóstol en Constantinopla, respondía: *Cognoscat autem tranquillissima Domina quia Romanis consuetud non esí, quando Sanctorum reliquias dant, ut quidquam tangere praesumant de corpore. Sed tantummodo in buxide brandeum mittitur, atque ad sacratissima corpora sanctorum ponitur, quod levatum, in ecclesia, quae est dedicando, debita*

cum veneratione reconditur, et tantae per hoc ibidem virtutes fiunt ac si illic specialiter eorum corpora deferantur. Las palabras de San Gregorio nos indican la clase de reliquias que Roma solía distribuir. No eran nunca partículas, aunque pequeñas, sacadas del cuerpo del mártir u objetos sepultados con él, **sino simples reliquias de contacto**, es decir, pedacitos de lino o estopa (*brandea, palliola, sanctuaria*) **santificados mediante el contacto más o menos inmediato con el sepulcro.** Estos eran después cerrados en cofrecitos en forma de píxide, o bien en cajas pequeñas (*encolpia*) de oro o de plata, que se llevaban colgadas al cuello especialmente por los sacerdotes y los obispos. De este género **eran también las reliquias que se depositaban en la consagración de las iglesias**, y que, por una especie de ficción legal, se consideraban equivalentes al mismo cuerpo del mártir. San Gregorio lo nota expresamente.

Por desgracia, la justa severidad impuesta por los papas en lo que respecta a las reliquias **no debía durar mucho tiempo.** En Roma, como en otras partes, los más ilustres sepulcros de los mártires y todos los cementerios estaban fuera de la ciudad, y por esto singularmente expuestos a la irrupción y al saqueo de un ejército invasor. En efecto, las hordas vandálicas de Alarico en el 410 y después de Genserico en el 435 hicieron daños inmensos no sólo en la ciudad, sino, sobre todo, en los santuarios suburbanos de los mártires. Más grande todavía fue la ruina durante el asedio y el saqueo de los godos en el 545. *Ecclesiae et corpora sanctorum* — dice el *Liber pontificalis* — *exterminala sunt a Gothis.* El papa Vigilio, y sucesivamente Juan 111, Sergio I y Gregorio III, trabajaron con celo para reparar los cementerios y mantener el ejercicio del culto, pero apenas lo consiguieron. Las iglesias urbanas estaban demasiado cerca para los fieles; la zona rural romana, desolada, poco segura, veía apenas a algún peregrino aventurarse a buscar las catatumbas, que se habían convertido en refugios de rebaños y de ladrones. El asedio de los longobardos en el 755 agravó de tal forma la ruina, que Paulo I (767) se decidió a abrir los sepulcros de los mártires más famosos y trasladar las reliquias a Roma, a la iglesia de San Silvestre *in capite*. Dos grandes lápidas colocadas por él en el atrio de esta iglesia nos han conservado los nombres; son más de 100. Más tarde hicieron lo mismo los papas Pascual I, que en el 818 trasladó a Santa Práxedes más de 2.300 cuerpos de mártires, y Sergio I y León IV (+ 855) los cuales depusieron en las iglesias de los Santos Silvestre y Martín y de los Cuatro Santos Coronados muchos restos de mártires *dirutis in coemeteriis iacentia.* Puede afirmarse que, en la segunda mitad del siglo IX, las catacumbas habían sido ya despojadas de sus antiguas riquezas.

Estos grandiosos trasladados de reliquias daban ocasión propicia a aquellos que, como los pueblos de las Galias y Alemania, ambicionaban poseer cuerpos de santos. En efecto, las peticiones llovían de todas partes, y Roma, quizá para unir cada vez más a los diversos pueblos consigo misma, distribuyó con largueza preciosas reliquias. En el 765, Paulo I daba a Crodegango de Metz los cuerpos de los Santos Gorgonio, Nabor y Nazario; poco después, Alsacia tuvo los cuerpos de San Vito, Hipólito y Alejandro; Zempen, San Giordano y San Epímaco; Maguncia, San Cesáreo; Frisinga, San Alejandro y San Justino; Benevento, San Mercurio; Magdeburgo, Santa Felicitas con dos hijos; Aquileya, San Marcos; Salisburgo, San Hermes y San Vicente, etc.

El Culto de las Imágenes.

Se ha dicho muchas veces que el cristianismo primitivo se había declarado hostil a toda representación humana, plástica o pictórica, sea por heredera de la tradición judaica, la cual, especialmente en el tiempo de Jesús, se mostraba muy severa sobre el particular, o por natural reacción contra la descarada idolatría dominante. Se trata, por el contrario, de una leyenda que el

estudio sistemático de los monumentos primitivos, y en particular de las catacumbas romanas, ha desmentido de lleno. Los artistas cristianos comenzaron muy pronto a retratar sobre las bóvedas las paredes de los cementerios y de las *domas ecclesiae*, y a veces también sobre los pavimentos, un complejo de obras figurativas: escenas bíblicas y evangélicas, escenas litúrgicas, símbolos de Cristo, profetas, mártires, la misma Madre de Dios con el divino Niño entre los brazos y hasta héroes mitológicos interpretados en sentido cristiano. No se trata ciertamente de pinturas delineadas con el fin de un culto litúrgico propiamente dicho, pero prueban que el principio de la iconografía sagrada era amplia y pacíficamente admitido por la Iglesia.

Este se desarrolló en una escala mucho más amplia cuando, después de la paz, la Iglesia pudo respirar segura y disipar todo temor. Vemos que, bajo la orientación de los obispos, los artistas **crearon en las iglesias ciclos iconográficos monumentales de carácter bíblico y litúrgico** de extraordinario tamaño e importancia con el fin primordial **de hacerlos servir para la instrucción del pueblo**, conforme al dicho de San Gregorio: *Quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura*. San Agustín (PL 34, 1049; 42,446), San Jerónimo (*In Io. 4*), San Nilo (*Ep. 4,36*), San Basilio (PG 31,488), Asterio de Amasia (+ 410) y San Gregorio de Tours (PL 71,215) hablan de una costumbre general, y los de Rávena, todavía en su lugar, son un admirable ejemplo. En San Apolinar el Nuevo, a lo largo de las paredes de la nave central está representado el ciclo de la vida y pasión de Cristo en relación con la liturgia cuaresmal; las dos series de santos y santas en la zona inferior reproducen el conjunto de mártires invocados en el canon de la misa. En San Vital encontramos un ciclo litúrgico único, con la representación de los sacrificios bíblicos de Abel, Melquisedec y Abrahán sobre las paredes a los lados del altar; del ángel dentro de un escudo, como hostia, levantado por cuatro ángeles, en el presbiterio, y de las ofrendas con la patena y con el cáliz hechas por San Justiniano y Teodora, en los cuadros históricos del ábside.

Y mientras las escenas pictóricas de los ciclos didascálicos brillan sobre los fondos de oro, las imágenes de Cristo, de la Virgen, de los apóstoles y de los santos se multiplican en las concavidades absidales sobre el arco triunfal de la iglesia, en las casas privadas, en las encrucijadas de los caminos y sobre otros mil sitios. Los fieles les rezaban, las besaban con afecto, las guardaban como un tesoro. Encendían delante luces, quemaban incienso, cantaban salmos y troparios. Los Padres pregonaban la virtud taumática, parecida a la poseída por el cuerpo mismo del santo. “Los santos — escribe San Juan Damasceno — estaban llenos del espíritu de Dios, y aun, después de la muerte, esta fuerza divina no sólo queda unida a su alma, sino que se comunica también a su cadáver, a su nombre, a su santa imagen.”

Hay que observar también que, a pesar de este movimiento de simpatía hacia las sagradas imágenes, una corriente rigurosa hizo en todo tiempo oír contra ellas alguna voz de protesta. El canon 26 del famoso concilio de Elvira (304) prohíbe que sea pintado sobre los muros todo lo que forma el objeto del culto y de la adoración. **Eusebio tacha de “pagano” el hecho de haber levantado estatuas a Cristo y a los apóstoles Pedro y Pablo.** San Epifanio de Salamina, según cuenta San Jerónimo, arrebató una tela preciosa porque llevaba la imagen de Cristo. En Marsella, en el 599, el obispo Severo **ordenó la destrucción de todas las estatuas sagradas** de la ciudad, razón por la cual San Gregorio Magno no le ahorró una precisa desaprobación: *Et quidem, quia eas adorare vetuisses omnino laudavimus; fregisse vero, reprehendimus*. Las palabras de San Gregorio dejan suponer que este primer rayo iconoclasta fue motivado por un exceso en el culto hacia las imágenes; alguno quizás las adoraba. Es cierto, en efecto, que los abusos (consecuencia de una mentalidad todavía pagana) tenían lugar no sólo en las Galias, sino también en otras partes. Una carta del emperador Miguel II (820-29) a Ludo vico Pío denuncia una serie de

desórdenes, verdaderos o presuntos, a este respecto. Alguno adornaba la estatua del santo favorito y la llamaba a hacer de padrino de sus propios hijos; otros, en la toma de hábito monacal, en vez de coger en las manos la tonsura de los propios cabellos, los ponían en las del santo; algunos sacerdotes además usaban hasta el mezclar las raspaduras de las imágenes con la hostia y el vino consagrado, y hacían un sacrilegio comercio. Pero la persecución iconoclasta desencadenada en Oriente en el 725 por León III Isáurico no fue motivada, según nos consta, por particulares abusos en el culto de las imágenes, sino por los falsos conceptos aprendidos por el monarca en la familiaridad con los judíos, paulicianos y mahometanos y por un fanático celo de reforma, que él creyó deber introducir en la Iglesia. Su sucesor Constantino V Coprónico le siguió en el mal camino, más aún, agravó ulteriormente la situación, **condenando con las imágenes también las reliquias de los santos**. No es éste el lugar de narrar todas las alternativas de la sangrienta lucha iconoclasta, que por más de un siglo turbó profundamente el Oriente y el Occidente, pero terminó con el triunfo de la ortodoxia, propugnada corajudamente por los doctores iconófilos, como San Germán de Constantinopla y San Juan Damasceno, y claramente definida en el concilio II de Nicea (787). Diremos solamente que de ella sacó una calificación y adquirió un lógico desenvolvimiento la doctrina genuina de la Iglesia acerca del culto de las imágenes. El concilio lo declara en estos términos: “Las representaciones de la cruz, como también las santas imágenes, sean pintadas o esculpidas o reproducidas de cualquier manera, deben colocarse sobre las paredes de las iglesias, sobre los vasos, sobre los hábitos, a lo largo de los caminos. Fijando estas imágenes, el fiel se acordará de aquel que ellas representan, se estimulará a imitarlo y se sentirá estimulado a tributarles respeto y veneración, sin atribuir por eso a ellos un culto latréutico verdadero y propio, que corresponde **solamente a Dios**; pero los podrá venerar ofreciéndoles incienso y luces, como **se suele hacer con la imagen de la cruz y con los santos Evangelios**. Esta era la piadosa costumbre de los antiguos, ya que el honor dado a una imagen va a aquel que ella representa, y quien venera a una imagen intenta venerar la persona allí representada.”

El Culto de los Ángeles: San Miguel.

La mención tan frecuente y honorífica que la Sagrada Escritura hace de estos espíritus poderosos y misteriosos, debió procurar en seguida un sentimiento de veneración en los fieles. San Justino alude expresamente a ello cuando, para probar que los cristianos no son ateos, alega el culto que ellos tributan a la Trinidad y al *bonorum Angelorum exercitum*. Más aún: sobre este punto, en algunas comunidades judaizantes del Asia Menor debían merodear teorías y prácticas sospechosas, contra las cuales ponía en guardia, en sus tiempos, San Pablo. Más tarde, Orígenes, mientras deja entender que algunos exageraban en el honor hacia los ángeles, estimándolos como a otros dioses, sintetiza así el culto que a ellos se tributaba en la Iglesia: *Laudamus eos quidem et beatos praedicamus, quibus a Deo res nostro generi útiles commissae sunt; sed honorem Deo debitum Ulis non habemus.*

Los errores contra los cuales clamaba **Orígenes** tenían su centro en Frigia. En efecto, parece que allí el culto de los ángeles tuvo el carácter de una verdadera adoración, expresada con ritos y fiestas gentiles, condenadas más tarde por el concilio de Laodicea (c.35). Sus autores se justificaban diciendo que, en la imposibilidad de ver y de llegar al Dios del universo, era preciso acapararse la benevolencia **de los ángeles que la devoción primitiva hacia los ángeles buenos fue motivada principalmente también por tradición judía**, por la persuasión de asegurarse la eficaz tutela contra los espíritus malvados paganos, que se creía maquinaban toda clase de insidias contra los fieles. Por esto, **Dios les había confiado a ellos, según la palabra de Cristo.**

Dependiente de esto, él les había confiado a ellos todos los elementos de la naturaleza: la tierra, las aguas, el cielo, y además todo el pueblo, todas las iglesias, todas las ciudades. No debemos, sin embargo, creer que esta devoción a los ángeles constituyese un verdadero culto litúrgico; era más bien una corriente de piedad popular. Esta se mantuvo siempre bastante viva también, a través del Medievo, especialmente en ciertas fórmulas de conjuros y de exorcismos, las cuales frecuentemente en los libros rituales asociaban al nombre de los tres ángeles recordados en la Escritura, Miguel, Rafael y Gabriel, otros nombres de ángeles, derivados probablemente del libro apócrifo de Enoc.

En **San Miguel Arcángel** parece que se individualizó el primer culto de la Iglesia hacia los ángeles. Pero, parece extraño el decirlo, en él, el campeón de Dios, que había triunfado de Satanás, que había combatido por el cuerpo de Moisés y por defender a la mujer del Apocalipsis, los fieles no vieron al patrono de los cristianos guerreros, sino al médico celestial de las enfermedades humanas. Antiguas leyendas narraban que desde el siglo I, en Frigia, San Miguel se había aparecido en Cheretopa, junto a Colosas, haciendo brotar una fuente milagrosa que curaba toda enfermedad. En el siglo IV, en Frigia, centro de su culto, había otro santuario famoso junto a Kone, donde el agua que brota de una roca, abierta, según se decía, por San Miguel, estaba dotada de eminentes virtudes curativas. Sozomeno narra además que se hacía remontar al tiempo de Constantino el santuario de Sosthenion, junto a Bizancio, dedicado a San Miguel (Michaelion), frecuentadísimo por las muchedumbres principalmente con ocasión de la fiesta, que se celebraba el 9 de junio. Por lo demás, **todo el Oriente estaba lleno de iglesias dedicadas al santo arcángel. En la sola ciudad de Constantinopla se contaban quince.** En Egipto, según nos atestigua Dídimos, eran numerosos, tanto en la ciudad como en los caminos, los oratorios dedicados a San Miguel, ricos en oro, plata y marfil; y la gente venía desde lejos, aun a través de los mares, para asegurarse en aquellos santuarios la benevolencia del gran arcángel y, por su medio, la gracia de Dios. **La Iglesia de Alejandría había puesto bajo su protección el Nilo**, y celebraba su conmemoración con mucha solemnidad el 12 de junio, la época en la cual el río comenzaba a crecer.

En Occidente, y particularmente en Italia, el culto de San Miguel a principios del siglo V estaba también bastante difundido. Existían iglesias dedicadas a él en Espoleto, Rávena, Perugia, Piacenza, Genova y Milán. En Roma, el sacramentario leoniano, el 30 de septiembre, bajo el título *átale basilicae S Angelí in Salaria*, contiene cinco formularios de misa, tres de los cuales en el prefacio se refieren a la dedicación de la iglesia indicada en honor de San Miguel, situada en la vía Salaria, a seis millas al norte de la ciudad. El gelasiano y el gregoriano tienen, a su vez, una *Dedicatio basilicae S. Michaelis*, pero sin la añadidura *in via Salaria*, y la colocan el 29 de septiembre. Duchesne opina que es la misma del leoniano; Kelner, por el contrario, conjectura que se trata de la iglesia de San Misuel, en Sajonia, restaurada por el papa Símaco (498-514), ahora con el título de San Miguel el Magno; fue esta fecha del 29 de septiembre la que de aniversario de dedicación se transformó después en la actual misa de San Miguel y se esparció por todos los países occidentales.

La otra fiesta en honor del santo arcángel, que la Iglesia latina celebra el 8 de mayo, fue instituida en un principio para recordar la victoria naval obtenida por intercesión del santo arcángel sobre los longobardos de Siponto (Manfredonia) el 8 de mayo del 663. En una fecha semejante, el 8 de mayo del 492 ó 494, se decía todavía, según una narración mezclada con leyenda, que San Miguel se apareció en una caverna del monte Gárgano, en Manfredonia. El santuario edificado allí en su honor adquirió en seguida gran fama y llegó a ser centro activo de irradiación de su culto en Italia del Sur y además en Lombardía, a través del régimen de los

longobardos, entonces dueños del ducado de Benevento. A imitación del santuario garganense y con una leyenda parecida fue fundado en 709, en San Miguel, de Normandía, otro célebre santuario, que difundió en todo el Occidente y en el septentrión de Europa el culto al santo arcángel.

La liturgia romana atribuye a San Miguel una doble función:

a) La de ser guía de las almas al cielo. Era una opinión común en las religiones paganas que el alma era conducida hacia su morada en la otra vida por un conductor de los muertos. Y ya que éste debía haber recibido de Dios la misión de llevarle las almas, tenía también el nombre de ángel. Estos ángeles psicopuentes eran fácilmente mezclados con los genios de los vientos, porque escoltaban a las almas a través del aire. También el judaísmo helénico participaba de estas ideas. Los rabinos enseñaban que pueden ser introducidos en el cielo solamente aquellos cuya alma es llevada por los ángeles. Jesús mismo, por lo demás, C no había dicho en la parábola del epulón que habían sido los ángeles los que llevaron el alma de Lázaro al seno de Abrahán? Ahora, entre todos los ángeles, San Miguel era el psicoponte más importante; había sido él, al decir de San Gregorio de Tours, el que había presentado a Dios las almas de Adán y Eva y aun la de San José y de María Santísima. He aquí por qué la creencia en los ángeles conductores de las almas fue en seguida acogida en la Iglesia y fijada en vetustos textos epigráficos y litúrgicos. Uno de éstos, contenido en el *Ant. ad offeri.* de la misa de los difuntos, se refiere precisamente a San Miguel: *Signifer sanetus Michael repreäsentet ets (se. animas) in lucem sanctam.* Otros textos con el mismo significado se encuentran en el oficio y en el ritual, pero son de creación posterior.

En relación con este encargo confiado por Dios a San Miguel existe una escena, ya atribuida por los antiguos a Mercurio y figurada sobre los monumentos clásicos, que se encuentra frecuentemente en los ciclos iconográficos medievales: el peso de las almas. El arcángel es representado con una balanza en las manos; en uno de los platillos es puesta el alma bajo la figura de un niño desnudo; mientras el otro platillo, que se supone que contiene el peso moral de sus malas obras, es solicitado por el diablo para que la balanza se incline de su parte.

b) La de defensor del pueblo cristiano. Los textos litúrgicos se inspiran gustosos en la Escritura, que designa a San Miguel como jefe de las milicias angélicas, las cuales combaten a Satanás, el enemigo de Dios y de su pueblo, y lo invocan para que defienda a la Iglesia en sus luchas, y a las almas en las estrecheces de la muerte en del juicio: *Michael Archangele, veni in adiutorium populo Dei* (1.ª ant., 2.º noct.); *Sánete Michael Archangele, defende nos in praelio, ut non pereamus in tremendo indicio* (vers. del *Aleluia* en la misa). La tradición cristiana ha elegido por esto a San Miguel como patrono de las ciudades, de las provincias y de los reinos católicos; llevaba sus estandartes en primera fila en las batallas; ha puesto su estatua en las ciudadelas, como el castillo del Santo Ángel, en Roma, y lo ha representado con preferencia vestido de guerrero, cubierto con coraza, con la espada en la mano, mientras aterra al dragón infernal, que se agazapa vencido a sus pies.

Las místicas visiones de Isaías y las de San Juan en el Apocalipsis, que aluden frecuentemente a una liturgia celestial, es decir, a un templo, a un altar de oro erigido delante del trono de Dios y a un ángel oficiante con un incensario de oro, han dado motivo para ver en él a San Miguel. La oración *Supplices*, el canon romano y la fórmula todavía en uso en la bendición del incienso parecen confirmarlo. La leyenda se apoderó de la idea, e inventó la creencia de que San Miguel cada lunes celebra en el cielo la misa. Por eso en Verona y en la alta Italia durante el siglo X se iba el lunes a la iglesia de San Miguel *ad portam* para oír allí la misa, que se creía rica

de especiales virtudes. Raterio de Verona (1976), que recuerda tan extrañas supersticiones, las ridiculizaba, diciendo: *Secunda, inquit, feria Michael Archangelus Deo missam celebrat. O coeca dementia! Quae tibi enim videtur causa, quae apud nos primam vel secundam. facit feriam? nonne solis ortus et eius accubitus? Et quis est alius sol in cælo nisi sol iustitiae?... Et in quali templo canit S. Michael missam, cum Iohannes in Apocalypsi dicat: Templum non vidit in ea?* No obstante, la leyenda ha dejado una señal en la liturgia medieval, porque, en la serie de las misas votivas semanales, la del lunes estaba generalmente dedicada a San Miguel, jefe de las milicias celestiales.

Finalmente, no hay que olvidar que la fiesta litúrgica del 29 de septiembre mira a honrar a San Miguel no sólo individualmente, sino de una manera especial como cabeza y representante de todas las legiones angélicas. Los textos más antiguos de la misa y, en manera más reducida, los **del oficio expresan este carácter colectivo que se dirige globalmente a los ángeles**, comenzando con la oración *Deus, qui miro ordine*, compuesta muy probablemente por San Gregorio Magno. Los dos himnos del oficio *Te srlendor* y *Christe sanctorum* son atribuidos a Rábano Mauro, de Fulda (+ 856).

San Juan Bautista.

Los sucesos prodigiosos verificados en el nacimiento de San Juan Bautista, su dignidad de profeta del Altísimo, de ángel precursor; la proclamación de su eminentísima santidad, hecha por el mismo Jesucristo; su glorioso martirio, lo hacían acreedor, sin duda, a la veneración de toda la Iglesia. En efecto, su culto, a diferencia de los otros, estrictamente locales, se nos presenta desde el siglo IV con carácter universal. **Constantino** le dedica una basílica en Ostia, Albano. Constantinopla y el famoso baptisterio lateranense, que sucesivamente dio el nombre a la vecina basílica del Salvador y a la mayor parte de los baptisterios antiguos. Al final del siglo IV se encuentran señales de su culto en Siracusa y en Turín, en Campania, en Egipto, en África y en Palestina, donde en Sebaste eran veneradas sus reliquias, dispersas después baio Juliano el Apóstata.

Su fecha festiva más antigua que nosotros conocemos es la del 24 de junio, atestiguada por numerosos sermones de San Agustín: *Solos díos natales celebrat Ecclesia, huius et Christi, e instituida, según se observa desde hacía tiempo, maiorum traditione accipia.* Pero, como justamente opina Duchesne, en un principio debió de existir primero otra fiesta, fijada en enero, en relación con el bautismo del Señor (Epifanía). El uso armeno nestoriano y el bizantino, como también el acróstico del papiro litúrgico de Fajium (s.IV), señalado con la fecha del 5 de enero, podría servir de prueba.

Ya que, según las palabras del ángel a María, el nacimiento del Bautista precedió en seis meses al de Jesús, no hay duda de que la fecha del 24 de junio haya sido instituida después y en relación con la de la Navidad de Cristo. Efectivamente, la fiesta natalicia, cayendo el 25 de diciembre, habría hecho poner la de San Juan el 25 de junio; pero porque Navidad en la fecha latina era *VIII Kal. Ianuarii*, análogamente se fijó el nacimiento de San Juan en el *VIII Kal. Iulii*, que corresponde al 24 de junio, porque este mes, a diferencia de diciembre, tiene sólo treinta días.

El culto del Precursor en Roma y en Occidente adquirió en seguida importancia extraordinaria. En la ciudad se contaban por lo menos veinte iglesias dedicadas a él; veintiséis papas tomaron su nombre. **En las Galias, su fiesta estaba precedida de dos semanas de ayuno, como en Oriente;** y en el 505, el concilio de Agde la equiparaba, como única entre las fiestas de los santos, **a la de Pascua y a la de Pentecostés.** El sacramentario leoniano contiene

para este día cinco misas; la primera, para la vigilia, con ayuno, *exhibentes solemne ieunium*, dice el prefacio; la segunda y la cuarta, para la fiesta; la tercera, titulada *ad Fontem*, para la sinaxis, que debía celebrarse en el baptisterio; era, en suma, un día polilitúrgico, a semejanza de Navidad; la Navidad del verano. El uso de cantar este día más de una misa duró mucho tiempo en la Iglesia latina, probablemente hasta fines del siglo XI. El gregoriano tiene tres, comprendida la vigilia, que en el alto Medievo debía decirse al atardecer, al cerrarse el solemne ayuno. La segunda tenía lugar *de nocte*, después del canto del doble oficio matutino; la tercera, en el día. Era una feliz imitación de la análoga costumbre natalicia, que Alcuino interpretaba así: *Tres missae celebrantur in festivitate S. Ioannis, quia tribus insignibus triumphis excellenter refulsi, officio Praecursori, baptistae ministerio, et quia Nazaraeus ex útero matris remansit.*

Esta solemnidad, acompañada por todas partes de usos populares a veces también supersticiosos, se mantiene casi inalterada hasta nuestros días. Dejó de ser fiesta de precepto con la reforma introducida por el Código Canónico. Los signos sáficos asignados por el breviario a esta fecha son del monje casinense Pablo Diácono (+ 799), historiador muy conocido del siglo VIII, el cual los compuso en honor del Bautista, titular de la iglesia de Montecasino. Añade después la leyenda que un Sábado Santo, mientras él se preparaba a cantar el *Exultet*, se vio aquejado de afonía, y compuso aquellos versos en la esperanza de que se renovase en él el prodigo que se cumplió en el padre de San Juan Bautista. De estos signos, más tarde, Guido de Arezzo (+ 1050) fue el primero que derivó los nombres de las notas musicales:

Ut queant laxis — Resonare fibris Mira gestorum — FamwZi tuorum, Solve polluti — LaZm reatwm, Sánete lohannes.

Iles pascha vero Natale Domini, Epiphaniam, Ascensionem Domini, Pentecosten et Natalem S. Ioannis Baptiste, vel si qui?naximi dies in festivitatibus haoeantur... (en. 22).

La Iglesia latina celebra el 29 de agosto otra fiesta en honor del Bautista, la Degollación o, como nota el gelasiano, la *Passio*. Es imposible decir si es éste el día aniversario de su martirio. El Venerable Beda creía que la fecha del 29 recordaba la invención de la cabeza del Precursor, que tuvo lugar en Cosilao, junto a Calcedonia, poco antes del 391; pero, por el contrario, es el aniversario de la dedicación de una iglesia en Sebaste, la antigua Samaría, hacia la mitad del siglo IV, en la cual se veneraba la tumba del Precursor y la del profeta Elias. La fiesta no era conocida por San Agustín, pero se encuentra celebrada en las Galias y en España en el siglo V; falta en el sacramentario leoniano, pero se encuentra en el gelasiano.

Algunos antiguos calendarios orientales recuerdan una tercera fiesta del Bautista, la de su concepción, la cual en un tiempo fue también admitida en Nápoles, España e Inglaterra. Hoy ha quedado solamente en el calendario de la Iglesia bizantina, el 23 de septiembre.

San José.

198. Es ciertamente muy extraño que el culto de San José, el esposo de María y el padre de Jesús, el *vir iustus* recordado varias veces en el Evangelio, no se haya introducido en la Iglesia más que en época muy tardía. **En Oriente, su nombre se encuentra, en primer lugar, en algunos calendarios coptos de los siglos VIII-IX** señalado el 20 de julio, y algún tiempo después, en el *Menologio* de Basilio el Joven (s.X) asociado al nombre de los Magos y puesto el 25 de diciembre, y fue allí que en torno a esta fecha, 25 ó 26 de diciembre, se celebrase una fiesta en honor de San José, del rey David y de Santiago, *frater Domini*, **en algunas iglesias bizantinas, o al menos una conmemoración litúrgica**, se deduce claramente de los himnos acrósticos compuestos por el himnógrafo José de Siracusa, llamado Melode, que floreció en

Bizancio en el siglo IX, elegido como relator de la Iglesia griega por el patriarca San Ignacio y venerado también él como santo. En Occidente, San José es ciertamente objeto de las alabanzas admirables de los Santos Padres, su figura domina en los apócrifos más antiguos, pero no aparece ninguna señal de culto litúrgico; su nombre entra en los libros rituales justamente en el siglo X. El martirologio de Fulda (s.X) lo reseña el 19 de marzo bajo la rúbrica *In Bethleem sancti Ioseph*, pero se trata de un libro de carácter privado.

Para encontrar las primeras alusiones a un culto público es preciso descender hasta el siglo XI. Sabemos que los cruzados habían edificado en Nazaret, si no existía ya en formas más modestas, una gran basílica dedicada a San José sobre el lugar donde la tradición local indicaba su casa y su taller de carpintero. Los cimientos de la iglesia han sido encontrados hace pocos años.

En estos últimos años, algunos miembros del clero y del episcopado han pedido repetidamente a la Santa Sede que eleve a San José al primer rango litúrgico de honor, hasta ahora reservado, después de la Virgen, a San Juan Bautista, introduciendo su nombre en el canon, Conífeor, letanía y en todas las conmemoraciones; pero la Santa Sede no ha creído oportuno hasta hoy el derogar la tradición. A este respecto ayuda referir algunas atinadas observaciones del cardenal Schuster.

Pero hoy, que la devoción al patriarca San José ha irradiado tanta luz sobre su figura, es más fácil el resolver la cuestión en el sentido ya aludido por la liturgia, cuando antepónía José al coro de los apóstoles. Del contexto del Evangelio aparece que el primado concedido a Juan se refiere a su misión profética y mesiánica. El es el vértice de la pirámide de los patriarcas, de los profetas y de los santos que anuncian y preparan el Nuevo Testamento. Como Juan los sobrepuja a todos en dignidad, así los supera también en santidad, ya que fue santificado en el mismo seno materno.

San José, por el contrario, forma parte de otro sistema y de otro cuadro. El no entra, por decirlo así, a formar parte de la teoría de los patriarcas que se mueve en torno al Mesías, no tiene una misión profética al servicio de Cristo; pero, en cambio, entra en el mismo plano de su santa encarnación como el verdadero esposo de María y el depositario, en nombre del Eterno Padre, de la patria potestad sobre el Niño Jesús. Y es José, el hijo de David, el que con su matrimonio virginal con María introduce y presenta dignamente al mundo a Jesús como el legítimo heredero de las promesas mesiánicas, hechas precisamente a David y a Abrahán.

La trascendencia de María y de José no menoscaba, por tanto, nada la gloria de Juan, proclamado por el Redentor como el más grande entre todos los profetas nacidos de mujer. De donde también la sagrada liturgia, tanto sobre la cuna del Precursor como en la prisión de Maqueronte, entona en su alabanza los propios cantos triunfales.”

La Fiesta de Todos los Santos.

La idea de una **conmemoración litúrgica colectiva de todos los santos mártires** (ya que la Iglesia antigua sólo a éstos tributaba culto) **nació y se concretó primeramente en Oriente**. En Antioquía esta fiesta se celebraba en la primera dominica de Pentecostés, es decir, al final del tiempo pascual; y **San Juan Crisóstomo** nos ha dejado un “panegírico de todos los santos mártires martirizados en todo el mundo,” pronunciado precisamente siete días después de la solemnidad de Pentecostés. En cambio, **en Edesa**, como ha demostrado Bickell, tenía lugar una fiesta análoga el 13 de mayo. Finalmente, **la Siria oriental** ya en el 411 hacía memoria de todos los mártires el viernes infraoctava de Pascua.

Esta triple tradición oriental encontró en seguida eco también en Occidente. El más antiguo leccionario romano, el de Wurzburgo, que refleja el uso litúrgico del siglo VI, contiene en la dominica primera después de Pentecostés la indicación *Dom. in nat. sanctorum*, con la pericopa del Apocalipsis... *et ecce turba magna quam dinumerare...*, y el viernes de la octava de Pascua, la estación *ad sta Maña martyra*. Queda la fecha del 13 de mayo, la cual, si bien se aceptó la última, prevaleció en seguida sobre las otras. Esta, por la influencia de las comunidades ítalorriegas, fue escogida por el papa Bonifacio IV para realizar en el 609 la dedicación del Panteón. Este magnífico edificio, levantado por Agripa (+ 12 a.C.) en honor de Júpiter vengador, había sido cerrado al culto desde el siglo V. El pontífice, obtenido el permiso del emperador Foca, depositó en él numerosas reliquias de mártires, y el 13 de mayo del 609 lo consagró basílica cristiana, en honor de María Virgen y de todos los mártires, con el nombre de *S. María ad Maríures*. El recuerdo de esta solemne dedicación se celebraba cada año con concurso extraordinario de peregrinos. El papa mismo cantaba la misa estacional, durante la cual, desde lo alto del lucernario abierto en la cúpula majestuosa, se hacía llover dentro del templo una nube de flores y de pétalos de rosa, que descendían sobre los fieles. Era la “rosario” o fiesta de las rosas, tan querida por los romanos.

Un nuevo impulso en Roma, no sólo al culto de los mártires, sino también al de todos los santos en general, lo dio Gregorio III en el 741 con la fundación en San Pedro de un oratorio dedicado *in honorem Salvatoris, sanctae Del genitricis semperque virginis Mariae dominae nostrae, sanctorumque apostolorum, martyrum quoque et confessorum Christi, fierfectorum iustorum*, en el cual los monjes basilicarios debían celebrar cada día las vigencias, y los *presbyteri hebdomadarii, missarum solemnia*. Sino que cien años después, en 835, Gregorio IV, como lo atestigua el escritor contemporáneo Adón (+ 874), presionaba sobre Ludovico Pío para que con un decreto real ordenase la celebración, en sus estados, de la fiesta de Todos los Santos con la fecha de 1.º de noviembre.

Excuso II. El Año Litúrgico Ambrosiano.

Las Fuentes.

Las fuentes para el estudio de un año litúrgico ambrosiano no son, en general, anteriores a los siglos IX-X, la época más antigua a que se remontan los manuscritos. Noticias parciales, sin embargo, se encuentran también en los siglos precedentes. Los escritos de San Ambrosio nos dan buenos indicios para su época. Notamos al propósito los estudios de Magistretti y los más recientes y críticos de Paredi y de Frank.

Se remontaría al siglo V, según Paredi, el número de prefacios genuinos del misal ambrosiano, cuya redacción él atribuye a San Eusebio, arzobispo de Milán en aquella época. Estos prefacios, por tanto, serían testimonios de las fiestas para las cuales fueron redactados; si no todos se remontan a aquella época, se pueden, sin embargo, considerar como muy antiguos.

El *Martirologio jeronimiano*, en sus notas muchas veces confusas y equivocadas, nos da noticias para una época casi idéntica. Las notas milanesas contenidas allí fueron ilustradas por Savio, Lanzón y Delehaye. Son relativas al santoral.

Para el siglo VII tenemos el *Capitulare Epistolarum S. Pauli* (Ms. Reginense 9 de la

Vaticana), editado por Tommasi, por Giorgi y por Quentin, de cuya edición lo reeditó Leclercq. Sería de grandísima importancia este documento si su genuinidad ambrosiana no fuese sospechosa. La duda sobre ella fue ya expresada por Morin, y se funda en la diversidad total de los textos entre este manuscrito y los otros seguramente ambrosianos. Es verdad que de este testimonio a los primeros códices ambrosianos va un espacio de tiempo de cerca de tres siglos; intervalo en el cual se habría podido operar una reforma del epistolario, especialmente en la época carolingia, época de reformas y de retoques, a los cuales no escapó en gran parte ni siquiera el rito ambrosiano; pero entonces las modificaciones habrían debido llevar a una uniformidad con los libros romanos, que es, por el contrario, muy débil; pero aquí nos encontrarnos sólo en el campo de la hipótesis. De todos modos, tal documento, si no representa el genuino uso ambrosiano del siglo VII, es, sin embargo, testigo de un uso muy semejante y emparentado con el ambrosiano y podrá servir, al menos, como fuente secundaria de consulta.

Viniendo después a los primeros manuscritos litúrgicos ambrosianos, el más importante, sin duda, para los efectos del año litúrgico es el *Capitulare Evangeliorum*, de Busto Arsizio, manuscrito de los siglos X-XI, pero que representa un tipo litúrgico anterior a los influjos de la reforma carolingia, como demuestra la ausencia en él de fiestas características para los gelasianos del siglo VIII.

También es importantísimo un evangeliario con epistolario ambrosiano, Ms. A. 28 Inf. de la Ambrosiana, de los siglos IX-X, con alguna fiesta más que el capitular, pero siempre menos que los misales y manuales.

Los misales ambrosianos no son anteriores a los siglos IX-X y denotan fuertes influjos de los libros romano-carolingios, especialmente de los sacramentalios del siglo VIII. Baumstark hubiese querido que el misal ambrosiano fuese una de las fuentes de los gelasianos del siglo VIII, sacando de él algunas fiestas y sus formularios relativos. Pero eminentes liturgistas, como Molhberg y Andrieu, han demostrado la tesis opuesta, indicando los puntos en los cuales el redactor ambrosiano ha fallado, copiando inoportunamente de los gelasianos del siglo VIII, y la comparación del capitular de Busto con los misales ambrosianos, con la ausencia en el primero de fiestas contenidas en los segundos, fiestas propias de los gelasianos del siglo VIII, ha confirmado definitivamente esta tesis. Esto tiene gran importancia para la demostración de la tardía introducción en el calendario ambrosiano de algunas fiestas, especialmente de la Santa Cruz, de la Virgen y de algunos santos, principalmente de apóstoles.

Otras fuentes son los manuales, que son una mezcla de salterio, calendario, antifonario y oracional tanto para la misa como para el oficio; también aquí la época del manuscrito no es anterior a la de los misales.

El Breviario. Parte 1. La Historia.

1. Preliminares.

La Oración Pública en los Tres Primeros Siglos.

Las primeras señales ciertas de una oración pública específicamente cristiana se

encuentran **en los Hechos** (2:42), cuando se dice que aquellos fieles que se habían adherido a las palabras de San Pedro y habían recibido el bautismo *erant perseverantes in doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et orationibus*; es decir, como se expresa mejor el texto griego, eran asiduos en el aprender la doctrina de los apóstoles y mantener la unión fraterna entre ellos, participar en la fracción del pan (eucaristía) y en las oraciones en común. ¿Qué oraciones? Es difícil precisar la índole y la relación; si en relación a la *Fractio panis* o independientemente de ella, como parece más probable.

Separándose poco a poco la Iglesia del judaísmo y habiendo penetrado en el mundo grecorromano, encontramos la primera incipiente organización eucológica, constituida preferentemente por el oficio nocturno de las vigilias: en primer lugar, las dominicales; después, las estacionales y las cementeriales, las cuales durante más de tres siglos, es decir, hasta el advenimiento de la paz, representan, junto con la misa, la expresión pública y oficial de la oración de la Iglesia. Pero junto a ellas vemos que los fieles tienen otras oraciones (*orationes legitimae*), fijadas generalmente en la mañana y en la tarde; pero éstas, aunque calurosamente recomendadas, no tienen todavía carácter oficial reconocido.

Se delinea, además, desde el principio la tendencia en algunos de consagrar a la oración ciertos mementos determinados del día y de la noche (oraciones apostólicas), los cuales durante el siglo IV serán reconocidos y organizados oficialmente por la Iglesia.

En este capítulo comenzamos, por tanto, a tratar de estos primitivos elementos eucológicos; y principalmente:

- a) de las vigilias;
- b) de las oraciones legítimas y apostólicas.

Las Vigilias.

La vigilia o vela dominical ha sido la célula primordial del oficio divino. Originada como preludio de la celebración del ágate eucarístico, iniciada la tarde del sábado judaico y prolongada durante buena parte de la noche siguiente, constituyó la primera solemnidad del culto cristiano Los Hechos de los Apóstoles recuerdan la vela nocturna que tuvo lugar en Tróade con San Pablo (20:7), análoga quizá a la celebrada en casa de María, madre de Marcos, la noche en la cual Pedro fue liberado de la cárcel.

Podremos preguntarnos si los apóstoles al instituirla se inspiraron en algún modelo o bien pretendieron dar vida a una ceremonia original. Batiffol creyó indicar el motivo en la parusía, es decir, la idea de que Cristo habría vuelto a juzgar el mundo a la media noche de panoquía pascual, la vela, que San Agustín llama (da madre y el tipo de todas las vigilias.)” Esta se habría repetido después en la noche de cada dominica (*Pascua hebdomadaria*). Pero tal hipótesis no es sufragada por ningún texto antiguo; más aún, sería más exacto decir que fue la vigilia dominical hebdomadaria la que hizo celebrar cada año, en su aniversario, la fecha gloriosa de la Pascua. Otros descubrieron una derivación, los *sacra nocturna*, usadas en las religiones místicas; pero se trata, si acaso, de una simple analogía y no más, porque los apóstoles estaban ciertamente ignorantes de tales prácticas cuando la introdujeron. Otros hacen de ellas una continuación de la costumbre hebrea de hacer preceder ciertas grandes solemnidades de una vigilia nocturna; y esto puede presentar cierto fondo de verosimilitud. Más probablemente, la vela dominical se ha derivado del servicio litúrgico de las sinagogas, y se ha fijado después establemente por consideraciones religiosas, sobre todo la conmemoración semanal **de la resurrección de Cristo y el pensamiento, dominante en aquella primerísima época cristiana, de que el Señor**

habría resucitado ciertamente en el corazón de la noche. La celebración de la *Fractio panis*, la cual en un principio, como es conocido, **era asociada a un ágape de la tarde**, exigía un espacio más bien largo de tiempo, que necesariamente debía extenderse a toda o a casi toda la noche.

Pero en seguida, y ya desde el principio del siglo II, la panuquia dominical, que innegablemente constituía un grave incómodo para los fieles, vino a separarse; no comienza ya al principio de la noche, sino al canto del gallo, *ante lucem*, dicen los informadores de Plinio (a. 115). Tertuliano al final del siglo II atestigua claramente para África esta evolución; porque llama a las reuniones litúrgicas *nocturnae convocationes coetus antelucani*. Era, sin embargo, una excepción la noche de Pascua, que se pasaba en vigilia toda entera: *Quis solemnibus Paschae obnoctantem securas sustinebit?* El ágape, que en un principio inauguraba la panuquia dominical, **se había separado entre tanto de la celebración eucarística, para quedar como un rito autónomo**, aun conservando el horario antiguo, la tarde.

Pero no era sólo la vigilia de la dominica. En la primera mitad del siglo II comienzan a introducirse también vigilias nocturnas, pasadas junto a las tumbas de los mártires con ocasión de su aniversario (vigilias cementeriales). La carta circular enviada en el 156 por los cristianos de Esmirna para participar el martirio de su obispo San Policarpo, anuncia — y no como una novedad — que desde ahora en adelante celebrarán el nacimiento del mártir velando su sepulcro. *Quo etiam loci nobis ut fieri poterit, in exultatione et gaudio congregatis, Dominus praebebit natalem martyrii eius diem celebrare.* San Cipriano recomienda tener cuenta del día de la muerte de los confesores para poder en el aniversario celebrar la conmemoración. Y las actas de San Cipriano, escritas por su diácono Poncio, cuentan que cuando el santo obispo fue arrestado, los fieles, temiendo que quizá fuese muerto sin saberlo ellos, pasaron toda la noche delante de su prisión, anticipando de este modo aquella vigilia que habían de celebrar después cada año en su aniversario.

La vigilia se hacía en los cementerios *extra muros*. He aquí por qué el elenco más antiguo de las fiestas de los mártires, la *Depositio Martyrum* romana, no se limita a hacer mención del día conmemorativo, sino que indica, además, el cementerio donde reposan sus cuerpos; es allá donde los fieles eran convocados. He aquí una prueba:

depositio episcoporum Catacumbas, lan. 21. XII Kal. Feb. — Agnetis in Nementana.

Y hay que hacer mención igualmente de una tercera clase de vigilias, las estacionales, porque tenían lugar semanalmente en los así llamados días de estación o de ayuno, **el miércoles y el viernes**. Son ya recordados por la *Didaché* (VIII); y el *Pastor*, de Hermas, escrito en Roma hacia el 140, les da por vez primera el nombre de “estaciones.” Tertuliano insiste de manera particular, sea para inculcar la asistencia — por lo demás, obligatoria — a estos ejercicios, sea para recomendar que los que intervenían participasen en el sacrificio eucarístico, con el cual en África y en Roma se ponía fin al semiayuno. cosa que muchos opinaban no se podía hacer.

¿Corno se desarrollaba el oficio de la vigilia? No tenemos testimonios primitivos directos, pero poseemos uno indirecto en la ordenación de la vigilia pascual, substancialmente en uso todavía hoy. Se inauguraba la función con la ceremonia del lucernario, para dedicar a Dios la trémula llama que quería visitar las tinieblas de la sagrada vela. Debía seguir una serie numerosa de lecturas, sacadas de los libros santos, alternadas con el canto responsorial de los salmos y de las odas proféticas (cánticos), comentadas por los presbíteros o por el obispo y seguidas de sus colectas. Plinio alude todavía al canto de himnos: *Carmen dicere Christo quasi Deo*, sobre el tipo del *Gloria in excelsis* de los *cántica spiritualia* de que habla San Pablo. No debía, en fin,

faltar una especie de letanía intercesoria, como estaba en uso en el servicio litúrgico de las sinagogas, y claramente mencionada por San Pablo y por San Justino, que servía de pasaje y de introducción a la solemnidad eucarística propiamente dicha. En efecto, la letanía ha quedado después, por varios siglos, en la misa, en el punto de unión de sus dos partes, la así llamada misa de los catecúmenos y la de los fieles. Tertuliano resume exactamente en estas pocas frases todo el esquema litúrgico de la vigilia: *Prout Scripturae leguntur* (lecturas), *aut psalmi canuntur* (cantos), *aut adlocutiones proferuntur* (sermón), *aut petitiones delegantur* (letanía). En Roma, hacia el 150, la vigilia estacional, comenzada al surgir la aurora, como dice Hermas, se prolongaba hasta nona, cuando cesaba el semiayuno. **En África, toda oración era recitada de rodillas.** A la vigilia dominical sucedía inmediatamente la misa (la de los fieles); en las vigilias estacionales se seguía el uso de las varias iglesias.

De manera semejante debían desenvolverse las vigilias cementeriales. El autor de la *Passio* de San Saturnino de Tolosa (mitad del siglo III) dice que las fiestas de los mártires son conmemoradas solemnemente: *vigiliis, hymnis ac sacramentis etiam solemnibus honoramus*. Se leía la historia de su martirio, el nombre del mártir era recitado durante la misa y tenía derecho a un puesto de honor. La *Oratio ad sanctorum coetum*, que puede ser anterior al concilio de Nicea, describe así los honores litúrgicos tributados en la vigilia a los mártires: “Cantamos himnos, salmos y alabanzas a Aquel que ve todo y celebramos en honor de algunos hombres el sacrificio eucarístico, donde nada tiene que hacer la sangre y la violencia. No se siente el olor del incienso, ni se ven las antorchas, sino sólo una clara llama apenas suficiente a alumbrar a los orantes. Muchas veces asociamos una modesta refección para confortamiento de los pobres y de los enfermos.”

Estas palabras reflejan también la costumbre primitiva de consagrar a la conmemoración del mártir una vigilia entera, que comenzaba al atardecer y debía de terminar entrada ya la noche. Pero a principios del siglo V sucede un cambio importante. La vigilia, por motivo quizás de desórdenes fáciles de suceder, se dividió en dos tiempos distintos: comienza al ponerse el sol con un oficio vespertino, después del cual cada uno se va a casa; al *gallicinium* se vuelve a la iglesia para la vigilia propiamente dicha (salmos y lecturas), que se termina con la misa.

San Basilio (+ 379) tiene un comentario interesante a la frase paulina *psalmis producere noctem*, describiendo el orden de las vigilias en su tiempo. “Entre nosotros (en Cesárea) — dice él —, el pueblo se levanta durante la noche y va a la casa de la oración; alaba a Dios en la fatiga, en la compunción y en las lágrimas, y después de este preludio de oración pasa al canto de los salmos.” Se divide, en primer lugar, en dos coros, los cuales se reparten **recíprocamente los versículos del salmo y las antífonas (salmodia antifónica); después de lo cual todos escuchan en silencio las enseñanzas de las Escrituras (lecciones escriturísticas); sigue después el canto de un salmo a manera responsorial.** Un cantor solo lo ejecuta, mientras todos los presentes se limitan a responderle con un simple estribillo (*salmodia responsorial*). De esta manera, “después de haber pasado la noche en la variedad de las salmodias, intercaladas por oraciones, apenas despuña el día, todos seguidamente, con voz unánime, cantan el salmo de la confesión.”

Sin embargo, en tiempo del poeta Nolano debían existir todavía en Roma vigilias que mantenían la antigua disciplina de la *pannuchia*; por ejemplo, las de Pascua y Pentecostés, de los apóstoles Pedro y Pablo, de San Lorenzo, de los Santos Juan y Pablo y de los sábados de las temporas.

De las **vigilias primitivas**, si, estrictamente hablando, ninguna ha perdurado hasta nosotros, sin embargo, de algunas quedan todavía sensibles señales en la ordenación litúrgica del año

eclesiástico y del breviario. La *pannuchia* de Pascua y de Pentecostés substancialmente revive en la función matutina de los sábados precedentes a las dos fiestas, y la vela dominical se encuentra fácilmente en los largos y antiguos formularios de las misas de las temporas, llamados en lenguaje litúrgico *Sabbata in XII lectionibus*.

Sería erróneo, sin embargo, creer que las actuales vigencias, acompañadas o no de un ayuno, con el cual son espiritualmente preparadas algunas solemnidades grandes, sean la anticipación al día anterior del oficio nocturno y de la misa de las fiestas relativas.

Ayuda observar cómo, comenzando el siglo V, se advierte la tendencia a santificar ciertas solemnidades más importantes, poniendo delante un período de tiempo o al menos una jornada de penitencia y de oración; *ieiunio praeveñire*, dirá un *Ordo medieval*. San Agustín recuerda el *diem Ieiunii Natalis Domini*, y Crisóstomo el de la Epifanía; el leoniano trae las misas tituladas *in ieiunio*, precedentes a la fiesta de Pentecostés; de los Santos Pedro y Pablo y de San Juan Bautista. Estas jornadas preparatorias, desde el siglo VII son llamadas en los libros litúrgicos *vigiliae*; al principio del sacramentario gelasiano se lee, en efecto, *in vigilis Natalis Domini, ad nonam*.

La frase *ad nonam* exige precisamente el carácter penitencial de la vigilia, que se mostraba no sólo en los textos de la misa y en la índole del oficio, sino, sobre todo, en el hecho de que la misa era celebrada *ad nonam*, cuando se cerraba el ayuno vigiliar. Todavía hoy la rúbrica prescribe que, en las iglesias monásticas y colegiatas, la misa de la vigilia sea cantada *post nonam*.

Las Oraciones “Legítimas” y “Apostólicas.”

No podemos dudar de que, desde la edad apostólica, los fieles, acordándose de las frecuentes recomendaciones del divino Maestro, fuesen asiduos en la oración, no sólo en las reuniones litúrgicas, sino también en lo íntimo de sus casas. Los Hechos nos dan expreso testimonio (2:42). Pero más tarde, los escritores entre los siglos II y III hacen clara mención de los dos momentos de la jornada en los cuales el cristiano era particularmente invitado a orar: a la mañana y la tarde. Más que de una invitación, parece que se tratase de una obligación. Tertuliano (+ 220), que puede dar fe de las costumbres de África y de Roma, las llama, en efecto, *legitimae orationes*; legítimas, porque son conformes a una ley o, si se quiere, a una costumbre equivalente. Se podría con fundamento encontrar un lejano antecedente en el uso litúrgico judaico de las analogías con los cultos paganos. Fuera de ellas, continúa Tertuliano, *cjuae sine admonitione debentur ingressu lucis et noctis*, no existen otras oraciones de obligación ligadas a una hora fija, salvo el deber general de orar *omni tempore et loco*.

La *Traditio*, de Hipólito, escrita alrededor del 220, confirma substancialmente las palabras de Tertuliano. Impone a la mañana una oración apenas se ha levantado el cristiano, antes que se dirija al trabajo, y a la tarde igualmente, antes de acostarse.

En cuanto al uso egipcio, Clemente Alejandrino confirma, a su vez, la existencia de las oraciones legítimas, que se hacen *ad ortum matutinum* y *antequam eatur ad cubitus*, pero las pone en el mismo plano de las otras diurnas y nocturnas, de las cuales hablaremos dentro de poco. San Cipriano (+ 258) dice lo mismo, pero insiste de modo particular sobre las legítimas oraciones: *Nobis, fratres dvectissifhi, praeter horas antiquitus observatas, orandi nunc, et spatia et sacramenta creverunt. Nam et mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur... Recedente ítem solé ac die cessante, necessario rursus orandum est*. De las citas referidas antes, se ve cómo la oración matutina y vespertina de la que hablan los escritores era más bien de índole privada, hecha en casa, aunque su carácter obligatorio le diese categoría

semioficial. Es preciso, sin embargo, destacar cómo la *Traditio* distingue entre días feriales y dominicales. En éstos, el fiel era convocado a la mañana *in ecclesia* para las lecturas sagradas, la palabra de Dios y todo lo demás; a la tarde se volvía para el lucernario, seguido del rito del ágate, que se desenvolvía entre salmos y oraciones.

Tertuliano, que nos ha hecho conocer las “legítimas” oraciones, es el primero en citar otras, mas no obligatorias como las primeras, distribuidas a lo largo de la jornada, a las horas de tercia, sexta y nona, oraciones que podremos llamar apostólicas, porque son puestas por él en relación con tres importantes episodios apostólicos de la Iglesia naciente. He aquí sus palabras: *De tempore vero non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum auarumdam. Istarum dico communium, quae diu inter spatia signant tertia, sexta, nona, quas sollemiores in Scriptura invenire est. Primus Spiritus sanctus congregatis discipulis hora tertia infusus est. Petrus qua die visionem communitatis omnis in illo vásculo expertus est, sexta hora ascenderat orandi gratia in superiora. idem cum Ioanne ad nonam in templum adibat, ubi paralyticum sanitati reformavit suae.*

Después de Tertuliano, las tres horas apostólicas son mencionadas por casi todos los escritores de su época, si bien con diversa significación. Clemente Alejandrino descubre la semejanza de las tres divinas personas; Hipólito Romano y San Cipriano, el recuerdo de la crucifixión, agonía y muerte del Salvador.

¿Debemos creer que las tres horas del ciclo eucológico diurno se remontan verdaderamente a los apóstoles, como alguno ha sugerido? Esto es poco probable. La *Didaché*, escrita en Siria, no alude a ello; se limita a inculcar la recitación del *Pater noster*, con una doxología final, tres veces al día, lo que, según la tradición judaica y en la interpretación más obvia, significaría mañana, mediodía y tarde, la división acostumbrada de la jornada. Podemos suponer, por tanto, que las tres horas han surgido en la devoción privada hacia la mitad del siglo II, a imitación de los tres tiempos de oración observados por los apóstoles. A ellas, además, debía asociarse por muchos una oración nocturna, a ejemplo de Cristo y conforme a una antigua costumbre del ascetismo hebreo. Pero todas las susodichas oraciones, aunque en seguida universalmente acogidas por las almas más fervorosas y ampliamente recomendadas, como veíamos, por los escritores cristianos, no obtuvieron un reconocimiento oficial en la Iglesia antes del siglo IV.

2. Génesis de las Horas Canónicas.

Las Primeras Delineaciones del Oficio.

Con la paz concedida a la Iglesia y con la aceptación de la fe por masas considerables de fieles, **todos los elementos del culto se reorganizan, se completan y reciben un impulso** y un crecimiento vigoroso. También la oración pública participa de este renacimiento litúrgico, se precisa mejor en sus formas, y **la autoridad religiosa le imprime su carácter oficial**.

Se comenzó con las oraciones “legítimas,” tradicionales entre el pueblo creyente, a la mañana y a la tarde. Hasta entonces eran recitadas en casa; de ahora en adelante, el que tenga más tiempo y más fervor podrá ir a la iglesia y encontrar, presidido por el clero, un oficio compuesto de oraciones y de salmos. Quizá la práctica en alguna comunidad, como en África y en Roma, podía haber sido introducida también antes de Constantino. Un texto de la *Apología*,

de Arnobio el Viejo, escrita alrededor del 300, podría fácilmente dejarlo creer; pero es cierto que hacia la mitad del siglo IV ha llegado a ser común tanto en Oriente como en Occidente.

Sozomeno refiere que Zenón, obispo de Maiouma, muerto centenario en el 380, no dejó jamás de asistir al servicio de los salmos de la mañana y de la tarde.” Es el testimonio más antiguo llegado hasta nosotros acerca de la existencia de un servicio salmódico dos veces al día. Las “*Constituciones apostólicas* imponen al obispo el deber de invitar calurosamente al pueblo a congregarse **en la iglesia “a la mañana y a la tarde de cada día.”** La *oratio lucernalis* y la *oratio matutina* prescritas por ellas ofrecen un esquema litúrgico ya fijo y completamente desarrollado, que comprende, además de los salmos 62, *Deus, Deus meus, ad Te de luce vigilo*, para la mañana, y 140, *Domine, clamavi ad Te*, para la tarde, una oración, seguida de la acción de gracias del día y de la noche, recitada por el obispo.

Eteria, que describe la costumbre de Jerusalén, nos da una relación detallada de la función matutina y vespertina celebrada en la Anástasis; de esto hablaremos en seguida. Para el Occidente tenemos, alrededor del 360, una explícita declaración de San Hilario de Poitiers: *Progressus Ecclesiae in matutinorum et vespertinorum hymnorum delectatione máximum misericordiae Dei signum est. Dies in orationibus Dei inchoatur, dies in hymnis Dei clauditur.* En Milán, las referencias de San Ambrosio, y especialmente una conmovedora evocación de San Agustín con respecto a Mónica, su madre, nos dicen lo mismo: *Bis in die, mane et vespere, ad ecclesiam tuam, Domine, sine ulla intermissione venientis, non ad vanas fábulas et añiles loquacitates, sed ut te audiret in tuis sermonibus, et tu illam in suis orationibus.* Estos claros testimonios demuestran que los dos oficios matutinos y vespertinos, que más tarde serán llamados laudes y vísperas, habían entrado ya en el uso litúrgico y llegado a ser oración pública de la Iglesia.

Ascetas y Vírgenes.

Hemos aludido arriba a estos grupos escogidos de almas más fervorosas — y existían, poco más o menos, en todas partes — que no se contentaban con los ejercicios eucológicos ordinarios, sino que, secundando el impulso del Espíritu Santo, consagraban todos los días a la oración también las tres horas diurnas y una vigilia nocturna. Mientras la Iglesia fue sacudida por las persecuciones, estas almas generosas podían difficilmente comunicarse y entenderse entre sí; pero con el advenimiento de la paz y de la libertad comenzaron a afianzarse y a unirse. Vemos, en efecto, en la primera mitad del siglo IV, junto a las grandes iglesias de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Edesa, grupos de hombres y de mujeres que se constituyen en una especie de confraternidad, formando como un grupo intermedio entre el clero y el pueblo fiel. Quedan a veces en el mundo, en su propia casa, pero más frecuentemente se reúnen en pequeñas comunidades fuera de las ciudades, y, animados de un severo sentido de ascesis y de penitencia, se obligan a la castidad perpetua y a asistir a prácticas particulares de piedad, es decir, a una vigilia nocturna cotidiana, posiblemente en común, y un ejercicio diurno de oración casi ininterrumpida, que comprendía maitines, tercia, sexta, nona y vísperas. En Siria, donde parece que han surgido por primera vez estas uniones, los hombres fueron llamados *monazontes*, y las mujeres, *parthenae*; en Egipto, *spóudaei o phillopones*; en Jerusalén, *aputactites*; en otras partes, ascetas y vírgenes.

En el tratadito anónimo *De virginitate*, escrito alrededor del 300, es prescrito a la “virgen” levantarse cada noche a recitar de pie cuantos salmos le sea posible, añadiendo a cada uno una oración de rodillas. Y **San Juan Crisóstomo**, hablando de los ascetas de Antioquía, dice que cada noche, al canto del gallo, se levantaban para cantar entre sí los salmos de David;

después, hecho un pequeño descanso, apenas nacía el sol, recitaban las laudes matutinas; se reunían todavía tercia, sexta y nona, y a la tarde, salmodias y oraciones. Pero, como decíamos, en esta época ya se celebraba cotidianamente en las iglesias un oficio litúrgico a la mañana y a la tarde, si bien no estrictamente obligatorio.

Llegadas las cosas a este punto, faltaba dar sólo un paso: que la autoridad religiosa concediese a los ascetas el reunirse en las iglesias, dando así a sus prácticas una especie de investidura oficial. Esto sucede en primer lugar, según parece, en Antioquía, bajo el obispo semiariiano Leoncio (344-357). En esta iglesia era muy fuerte el partido ortodoxo, dirigido por dos laicos muy influyentes, después obispos, Diodoro y Flaviano, los cuales estaban también en cabeza del grupo de los ascetas y de las vírgenes de la ciudad. Obtuvieron de Leoncio el poder reunirse para su vigilia nocturna cotidiana en la basílica catedral de Antioquía y que también participase el clero. Esta novedad hizo mucho ruido y encontró mucha simpatía sobre todo entre el pueblo, difundiéndose largamente. **San Basilio la introdujo en el 375 en Cesárea, a pesar de alguna oposición; San Juan Crisóstomo, en Constantinopla, imponiéndola al clero, a quien agradaba poco;** San Ambrosio, en Milán, como atestigua Paulino, su biógrafo. En **Jerusalén**, donde los ascetas y las vírgenes formaban grupo muy numeroso, la nueva práctica tomó una solemnidad y un desarrollo verdaderamente extraordinarios. Eteria, que escribió alrededor del 385, nos ha dejado una minuciosa descripción, que, por su importancia, merece ser resumida.

El Oficio Divino en Jerusalén (A.385-390).

La relación de Eteria distingue entre el oficio ferial y el de la dominica.

El oficio ferial de la semana comienza con el lucernario (*hic appellant licinicon, nam nos dicimus lucernare*) a la hora décima (hacia las dieciséis); y observa que era llamado así porque se iniciaba con el encender las lámparas de la iglesia, trayendo la llama de la lámpara que ardía noche y día delante del sepulcro. El pueblo se dirige a la **Anástasis, la catedral de Jerusalén, edificada sobre el Santo Sepulcro;** los ascetas cantan antifónicamente los salmos lucernares, hasta que en determinado momento desciende el obispo y va a sentarse sobre la cátedra rodeado por los presbíteros. Terminado el canto de los salmos, se pone en pie; un diácono da comienzo a la recitación de una oración en forma de letanía de intercesión, a cada una de cuyas invitaciones los niños del coro responden *Kyrie eleison*. Después de lo cual el obispo pronuncia una oración para todos, después una especial para los catecúmenos bendiciéndolos y, finalmente, una tercera para los fieles, a quienes también bendice, *et sic fit missa Anastasis*. Se va después al vecino oratorio de la Cruz, donde se guardaba el madero, de la verdadera cruz, cantando un salmo; aquí el obispo recita algunas oraciones; después retorna a la Anastasis, y la reunión se disuelve, pues es ya de noche.

La vigilia nocturna comienza ante *pullorum cantum* (las tres). Los *monazontes* y las *parthenae* retornan a la Anastasis para el oficio nocturno, en el cual participa también un buen número de fieles, bajo la presidencia de dos o tres sacerdotes o diáconos. La asamblea se divide en dos coros para responderse mutuamente con los versículos de los salmos. Primero se cantan tres, intercalados por una colecta del sacerdote; después, estando todos sentados, el solista canta otros tres, al fin del cual el coro responde con un estribillo doxológico, que precede a la colecta sacerdotal; siguen, finalmente, tres lecciones. Entre tanto, despunta el alba.

Ubi ceperit lucescere se dicen los himnos matutinos, que constituyen el oficio tradicional de los maitines; llega el obispo con su clero, recita, como en vísperas, una oración *pro omnibus*, después *pro cathecumenis* y, finalmente, *pro fidelibus*. Bendice a los presentes y los despide, pues es ya de día, *et fit missa iam luce*.

Eteria no alude a la misa, porque ésta se celebraba solamente la dominica, en las fiestas de los mártires, el miércoles y viernes de cada semana, días de estación, y en Cuaresma el sábado. También ha pasado en silencio la hora de tercia.

De las horas diurnas es recordada solamente la hora de sexta y de nona, celebradas en la Anastasis, con la recitación de salmos y con la intervención del obispo, que clausura el oficio, como en maitines. Así se desarrollaba en los días alitúrgicos el oficio eucológico cotidiano, introducido por los ascetas e inserto en el preexistente de la mañana y de la tarde.

En el oficio dominical se revela aún más claramente la unión del *cursus* antiguo con el más reciente de los ascetas. Al primer canto del gallo se da comienzo, en primer lugar, a la vigilia tradicional. Desciende el obispo a la cripta del Santo Sepulcro, y entonces se abren todas las puertas de la basílica, mientras los fieles, que ya estaban fuera esperando, ocupan sus puestos. Se cantan, en primer lugar, tres salmos responsoriales y se recitan tres oraciones, después de lo cual, mientras los inciensos quemados dentro de la cripta del Santo Sepulcro difunden por toda la iglesia su fragancia, el obispo, estando a la entrada de la cripta, lee el evangelio de la resurrección, entre las lágrimas de los asistentes. Después de la lectura del evangelio, todos se dirigen al santuario de la Cruz, donde se canta un salmo, seguido de una oración; después, el obispo bendice al pueblo *et fit missa*. Hasta aquí el oficio vigiliar antiguo, obligatorio para el clero y para los fieles. A él sigue inmediatamente la vigilia de los ascetas, con el canto de los salmos antifónicos propios de ellos.

Etiam ex illa hora — dice Eteria — revertuntur omnes Mona zontes ad Anastasim et psalmi dicuntur et antiphonae usque ad lucem, et cata singulos psalmos vel antiphonas fit oratio, Algunos sacerdotes o diáconos vigilan por turno esta segunda vigilia; los simples fieles pueden asistir o volver a sus casas y reposar.

El Canto Antifónico.

Se habrá notado en la narración de Eteria que, cuando en los oficios propios de los ascetas **se habla de salmos, éstos son cantados antifónicamente**, *dicuntur psalmi et antiphonae*; mientras, tratándose de los oficios más antiguos, los salmos son cantados responsorialmente, *dicit psalmum quicumque de presbyteris et respondent omnes*. En efecto, comenzando desde los tiempos apostólicos y hasta la mitad del siglo IV, el único canto en uso en las asambleas litúrgicas era el responsorial, ejecutado por un solista con una cierta riqueza de melismas, al menos en muchas iglesias, al cual respondía el pueblo con una frase a modo de estribillo, breve y melódicamente muy simple.

Pero con la introducción de las vigencias se debió de sentir la necesidad de un canto más ágil, en el cual todo el pueblo pudiese participar más activamente para tener siempre despierta la atención. A esto proveyó la introducción del canto antifónico. En un principio, según la etimología de la palabra, éste significaba canto en octava, o sea un canto destinado primero a voces de hombre, ejecutado con voces blancas (que cantan en octava superior). Pero después, canto antifónico pasó a significar, sin más, canto alternado entre dos coros. El primero, formado por el clero, que conocía el Salterio, cantaba cada uno de los versículos del salmo sobre una línea melódica corriente; el segundo, formado por la masa del pueblo, ignorante de los salmos, no podía más que limitarse a responder en cada versículo o grupo de versículos con una breve frase salmódica, que se llamaba antífona. Este canto sencillo y práctico fue introducido primeramente en Antioquía por Teodoro y Flaviano en las vigencias cotidianas de los ascetas. Pero no fue inventado por ellos, porque existía ya en el antiguo teatro griego y en el siglo I junto a los

terapeutas de Alejandría. Diodoro lo conoció viajando a través de las iglesias de Persia y Mesopotamia, y de allí lo trasladó a Antioquía, como atestigua Teodoro de Mopsuestia, uno de los miembros del *Asceterion* de aquella ciudad.

En seguida, el nuevo canto antifónico se difundió por toda la Iglesia. San Basilio lo introdujo en Cesárea en el 375, y San Crisóstomo en Constantinopla, después de haberlo visto en Antioquía, su patria. A Roma fue llevado, según parece, bajo el papa San Dámaso (366-384), y probablemente después del concilio de Roma del 382, en el cual tomaron parte muchos obispos griegos y sirios. En Milán, según cuenta San Agustín, fue introducido en el 386 por San Ambrosio para sostener el coraje de su pueblo durante la persecución arriana: *Tune hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus taedio contabesceret, institutum est*¹⁷. Este sistema, atestiguaba San Agustín, había sido imitado por todas las iglesias del resto del universo.

Por tanto, en la época a la cual hemos llegado, es decir, al final del siglo IV, vemos organizado en las principales iglesias un doble servicio eucológico o *cursus*: el cursas nocturno, que comprende las vísperas, el oficio nocturno ferial y dominical al gallicinio y las laudes (*Hymni matutini*), y el *cursus* diurno, en tercia, sexta y nona. De ellos, el primero se va haciendo de uso general, seguido por el clero y el pueblo; en cambio, el segundo lo encontramos sólo aquí o allá, y limitado a los monjes y a los ascetas.

Los “Cursus Officii” Monásticos y Seculares de los Siglos V y VI.

La Oración Pública en los Monasterios.

Mientras durante el siglo IV en las iglesias episcopales se organizaba el oficio diurno y nocturno, surgía y se desarrollaba otra importante elaboración eucológica entre las primeras comunidades monásticas. **Cuna del monaquismo fue Egipto.** Aquí, una multitud de aquellas almas fervorosas que se habían impuesto una vida ascética en medio del mundo, queriendo huir más eficazmente de sus peligros y **consagrarse con mayor libertad a Dios, habían marchado al desierto**, que se extiende a lo largo de las riberas del Nilo hasta el mar Rojo, para vivir en soledad. La primera forma, por tanto, de la vida monástica fue la eremita. Los primeros solitarios, como San Antonio (+ 356), San Hilario (+ 370) y San Macario (+ 390), tuvieron en seguida numerosísimos discípulos; pero éstos en un principio no hacían vida en común; se reunían apenas el sábado y el domingo para la sinaxis eucarística. El primer cenobio fue fundado en el 317 por San Pacomio, en Tabenna, en la Tebaida superior. De Egipto la vida monástica pasó en seguida a Palestina, Siria, Mesopotamia y a todo el Oriente, donde el verdadero padre de la vida monástica fue San Basilio (+ 379), autor de una regla bien ordenada y muy austera, adoptada por la mayor parte de aquellos monasterios.

También en Occidente el monaquismo se esparció muy rápidamente después que San Atanasio, refugiándose en Roma en el 340, con la vida de San Antonio escrita por él y con el ejemplo de los monjes que le habían acompañado en el exilio, divulgó entre los occidentales la noticia y el gusto por la vida cenobítica. Más tarde, en el 404, San Jerónimo hizo conocer las reglas, traduciendo al latín la de San Pacomio. Las principales ciudades de Italia y de las Galias tuvieron así la suerte de recibir a los monjes entre sus muros. Roma tuvo sus monasterios; San

Ambrosio fundó uno en Milán; San Eusebio, en Vercelli; San Martín, en Poitiers y en Tours; San Juan Casiano, dos en Marsella, entre ellos el de San Víctor, que adquirió después tanta fama.

¿Cómo era regulada la oración pública en todas estas comunidades monásticas? Diremos en primer término que fue considerada como la ocupación principal de la jornada del monje, más aún, el *Opus Dei* por excelencia, va que, como observa Fírmico Materno a mitad del siglo IV, *quod in homine maximum est linguae ac mentis officium Auctoris sui laudibus deputare*. La expresión clásica de la alabanza a Dios era el canto de los salmos.

El nos hace admirar a los monjes, cuyo celo por la salmodia no conoce límites. No sólo la realizarán durante el día horas determinadas, sino que la noche misma está dividida. A tal fin en vigencias bien diferenciadas según un orden pre establecido. Y, apenas levantados del reposo, su primer cuidado es el de satisfacer a la *devotio matutina* y ofrecer las alabanzas al Creador. También los que viven confinados en la soledad se dan prisa en recurrir al canto de los salmos, encontrando el medio para alimentar su fervor y la alegría espiritual. No todos, continúa diciendo Fírmico, aprueban tal disciplina; más aún, tachan de ociosidad aquellas largas horas consagradas a la salmodia, observando que sería más útil a las almas y más digno de Dios contentarse con oraciones menos prolongadas y eliminar todo aquello que puede agradar al espíritu. Pero, contra éstos, debe sostenerse que nada es más venerable ni más digno del culto cristiano que este entusiasmo por cantar las alabanzas de Dios. Que si este “servicio glorioso” de la salmodia engendra gusto en el alma, esto le puede valer para fortificarse eficazmente contra los peligros.

La ordenación de la oración en las primeras comunidades monásticas de Egipto es un punto de importancia capital en la historia del oficio divino, porque sus influencias se hicieron sentir largamente no sólo en Oriente, sino igualmente en las reglas monásticas occidentales y en el cursus de la misma Iglesia de Roma, como veremos.

Los “Cursus” Monásticos Orientales.

Es natural que se hable en primer lugar de los *cursus* orientales, porque el Oriente, y en particular **Egipto**, ha visto las primeras formas. Hay que observar, sin embargo, en seguida cómo es muy difícil delinejar un bosquejo preciso; porque en un principio no se tuvo, como es fácil imaginar, criterio uniforme en la elección y en el orden de los salmos, como igualmente en los otros elementos de la oración Casiano, que nos da informaciones bastante amplias sobre el particular al menos en sus líneas generales nos atestigua que, mientras en Egipto y en la Tebaida la disciplina de la oración era bastante uniforme en todas las comunidades monásticas, en **Palestina** y en **Siria** los *cursus* variaban con el variar de los monasterios, y se podían contar tantos cuantos abades los gobernaban.

En cuanto a Egipto, es preciso distinguir entre el grupo de los monasterios pacomianos y los otros innumerables espardidos a lo largo de la inmensa llanura del Nilo.

a) El “cursus” pacomiano.-En los diversos monasterios de Tabenna, regidos por una única cabeza, los monjes atendían a la oración también durante el trabajo. De noche recitaban doce salmos, intercalados de responsorios, de aleluyas y de lecciones escriturísticas. El oficio vespertino contaba igualmente otros doce salmos, reservándose otros doce para el oficio de la aurora. Para la solemnidad pascual, los monjes de las diversas casas se reunían en la casa madre, y así los oficios sagrados en aquellos días eran celebrados por cinco mil o más personas. En las diversas preposituras, **una trompeta daba la señal de la oración**. La salmodia era ejecutaba en forma responsorial; uno cantaba, los otros escuchaban en silencio, respondiendo apenas a intervalos con un breve emblema.

b) El “cursus” egipcio.-Comprende todo aquel complejo de monasterios florecientes

diseminados por Egipto y la Tebaida, en los cuales cuando los visitó Casiano (a.402), nuestra fuente de información más copiosa y más segura, existían ya tradiciones litúrgicas muy antiguas. Los monjes egipcios decían en común solamente el oficio de la tarde (*vespertina synaxis*) y el de la noche (*nocturnae solemnitates*). Estos dos oficios eran idénticos, y se componían de doce salmos, ejecutados por un lector en canto responsorial y escuchados sentados. Al final de cada salmo, todos, postrados en tierra, rezaban por algún tiempo en silencio (*oratio mentalis*); después, estando en pie con los brazos abiertos, escuchaban la colecta, recitada por el sacerdote. A los doce salmos seguían dos lecturas, la primera sacada del Antiguo Testamento, y la otra del Nuevo. El duodécimo salmo era siempre uno de aquellos que en el Salterio tienen para intercalar el *Alleluia*. Además, el *Gloria Patri* se decía solamente de manera antifónica después de los salmos ejecutados. Los monjes celebraban el oficio estando también ocupados en su trabajo de tejer esteras. **Durante el día meditaban siempre en los salmos; y por esto, observa Casiano, no tienen las horas canónicas diurnas, porque la oración abarca toda entera su vida, como en una atmósfera de cielo.**

El “*cursus*” siro-palestinense. — En los monasterios **de Palestina y de Mesopotamia**, el oficio de la vigilia comprendía tres nocturnos distintos, compuestos cada uno de tres salmos antifónicos, cantados mientras la asamblea estaba en pie; después, otros tres en forma responsorial, a los cuales seguían tres lecciones escriturísticas; por tanto, en total, dieciocho salmos y nueve lecciones. Los salmos matinales (*laudes*), formados por el grupo 148-150 (*Laúdate Dominum de caelis; Cántate Domino; Laúdate Dominum in sanctis eius*) y probablemente de alguno antiguo, como el *Benedicite*, eran cantados inmediatamente después de los nocturnos. En cada una de las horas diurnas se decían generalmente tres salmos.

Es interesante cuanto narra Casiano respecto a la institución de la hora de prima. Encontrándose (hacia el año 382) **en el monasterio de Belén**, ocurría este inconveniente: que los monjes después de las laudes solían retirarse a sus celdas para dedicarse a la meditación o a rezar por cuenta propia. Pero que algunos más negligentes se echaban a dormir hasta la hora de tercia, omitiendo así al comienzo del día la oración y la lectura de las Sagradas Escrituras. Este desorden determinó a los superiores del monasterio a introducir a la salida del sol una nueva hora de oración en común, con los salmos 50 (*Miserere mei, Deus*), 72 (*Quam bonus Israel Deus*) y 89 (*Domine, refugium factus es nobis*), hora que más tarde San Benito llamó prima. Esta innovación se esparció en seguida por todas partes y después pasó también a Occidente.

Gran importancia tenía en los monasterios palestinos la hora del lucernario (vísporas). Casiano la une al sacrificio vespertino del Calvario y al eucarístico de la última cena; mientras, en otras partes esta parte del oficio tenía el bello nombre de *Eucharistia lucernaris*, formando parte el salmo 140, *Domine, clamavi ad Te, exaudi me*, que anuncia precisamente el sacrificio vespertino del Redentor. Después de las vísporas existía ya el uso de añadir algunos salmos que se referían más particularmente al reposo nocturno, y que más tarde San Benito llamará *Completorii*.

Acerca de los *cursus* monásticos **orientales** hay que observar genealógicamente que, a través de su inmensa variedad de vida, como observa Casiano, debida a las tradiciones locales o al criterio de los abades, se revela muy marcada la final y después desapareció. Comprendieron por esto los Padres que el número de doce era querido por el cielo tendencia de los monjes a constituirse “cánones” muy prolijos, **hasta el punto de recitar en una sola noche el Salterio entero**. Así, por ejemplo, se hacía en el monasterio **del monte Sinaí**, como se deduce de un documento del

siglo VI, de los abades Juan y Sofronio, que narra la visita hecha por San Nilo (+ 420). El *Canon* nocturno comenzaba después de la cena, precedido de una especie de completas, compuestas por seis salmos y el *Pater noster*. Seguía después el Salterio entero, dividido en tres nocturnos. Después de los 50 primeros salmos, el abad Nilo recitó el ***Pater***, y, habiéndose sentado todos, uno de los discípulos leyó la epístola de Santiago; después de los 50 segundos salmos, otro monje leyó la carta de San Pedro, y, finalmente, después de los últimos 50 salmos, Nilo entregó al abad Juan el códice para que leyese, a su vez, la epístola de San Juan. Después, levantándose la asamblea, cantó los nueve cánticos acostumbrados, pero sin troparios y sin el *mesodion* después del tercero, el sexto y nono cántico. Siguió el *Pater* con la letanía, después los salmos matutinos (148-150), el *Gloria in excelsis*, el símbolo de Nicea con el *Pater* y la invocación *Kyrie eleison* repetida 12, 30 y 300 veces. Finalmente, el abad Nilo cerró el oficio con una breve colecta.

Expresión de ese mismo celo indiscreto y de una inexacta interpretación de las palabras de Cristo *Oportet semper orare*, ha sido la introducción de un *cursus* canónico ininterrumpido, diurno y nocturno, que tuvo lugar a principios del siglo V por obra del abad San Alejandro (+ 430). En los dos monasterios fundados por él sobre el Eufrates y en Constantinopla, dividió el grupo de los monjes (cerca de 400 en el primero y 300 en el segundo) según la lengua de origen, formando ocho o seis coros, que se sucedían en el canto del oficio, de manera que el *Opus Dei* no cesase nunca en ninguna hora del día y de la noche. El pueblo llamó a estos monjes *acemeti* (no durmientes). La Latís *perennis* respetaba la constitución existente de la salmodia con sus salmos y sus lecturas, pero suprimía todo intervalo entre las horas canónicas.

La institución fue imitada también en Occidente, en el monasterio de San Mauricio, en Agauno, en el 522, y en otros varios monasterios de las Galias, donde se mantuvo hasta todo el siglo XII.

El “cursus” de San Cesáreo. — En las Galias, el *cursus* monástico más antiguo del cual poseemos fragmentos de algún valor es el implantado por Juan Casiano en su monasterio de San Víctor, en Marsella, y en el no menos famoso de Lerín, fundado por su amigo y discípulo Honorato, de donde salió gran número de abades y de obispos, que divulgaron la práctica en toda Francia. El más célebre de éstos fue San Cesáreo de Arles, el cual hacia el 502 extendió para sus monjes un *Ordo psallendi* conforme al uso de Lerín. El *cursus* practicado por este grupo de monasterios se inspiraba substancialmente, como confiesa el mismo Casiano, en el tipo por él observado entre los monjes de Egipto; constaba de siete horas diurnas, comprendidas prima y la vigilia. El oficio nocturno ferial cotidiano se componía de dos nocturnos, cada uno de doce salmos, distribuidos en el orden del salterio, cantados alternativamente con tres antífonas y seguidos de tres versiones (*missae*). En cambio, el oficio del sábado, del domingo y de las fiestas comprendía un solo nocturno, con doce salmos, tres antífonas y seis lecciones, de las cuales la primera era siempre sacada de una de las narraciones evangélicas de la resurrección.

Las laudes eran distribuidas así: un salmo de introducción, el 114, *Dilexi quoniam exaudiet me Dominus*, y sucesivamente el 117, *Confitemini Domino quoniam bonus*; el cántico del Éxodo *Cantemus Domino*; el 145, *Lauda anima mea Dominum*; el canto de los tres niños. *Benedicite omnia opera Domini*, y el grupo de los salmos 148, 149, 150, llamados por los antiguos Alvot = laudes, nombre que después fue extendido a todo el oficio de la aurora. Se recitaban dos himnos, el *Te Deum* y el *Gloria in excelsis*, y un *capitellum* o breve lección de la Sagrada Escritura.

San Cesáreo no recuerda las horas menores en su primitiva “regla para los monjes, pero las suplen la regla para las monjas y la otra de su sucesor, Aureliano, que, además de los himnos

y tres lecciones, traen los doce salmos de tercia, sexta y nona, y a veces dieciocho para las vísperas. Este último es llamado duodécima y está precedido por el lucernario, precisamente como en Oriente, y a veces terminado con una lección. Conforme al uso antiguo, los himnos en todas las horas no preceden, sino siguen siempre a la salmodia.

El “*cursus*” de San *Columbano*. — San Columbano (+ Bobbio en el 615), uno de los grandes representantes del cenobismo occidental, era irlandés, y tradujo en su *Regula Coenobialis* aquella tendencia a la mortificación corporal, aquella aversión a toda clase de bienestar físico, que existía en la índole totalmente mística de su patria y encontraba en los rigores de la ascesis monástica egipcia un ejemplo elevado. El *cursus officii*, compilado por él sobre las huellas de los *cursus* orientales, pero con sensibles retoques galicanos, reflejaba la austerioridad de la disciplina impuesta por él en sus monasterios.

El *cursus* del monasterio irlandés de Bangor comprendía: el lucernario-vísperas, el *Initiurn noctis*, un equivalente del *Completorium*; los nocturnos, los maitines o prima matutina (laudes) y *secunda*, correspondiente a nuestra prima, tercia, sexta y nona. En los días feriales de invierno, los nocturnos constaban de 36 salmos; los del verano, de 24; pero en el sábado y en el domingo de invierno están prescritos 35 salmos y 25 antífonas, y en los de verano, 36 salmos y 12 antífonas. En cambio, las horas diurnas eran muy breves: tres salmos con seis sufragios en forma de versículos, para dejar tiempo a la devoción privada de los monjes. Cada salmo estaba seguido por una postración o genuflexión. A los monjes estaba prohibida durante el oficio toda clase de distracción; el que no conseguía reprimir la tos era castigado con palos.

El “*cursus*” de San Benito. Es el más importante de todos por la larguísima difusión que tuvo y tiene todavía en los numerosos cenobios benedictinos, esparcidos en todos los rincones de Europa, y por la influencia que ejerció sobre el desarrollo del oficio de la Iglesia romana. San Benito, al componer, alrededor del 526, su *cursus*, se sirvió en gran parte de los elementos tradicionales que estaban en vigor en su tiempo tanto en Roma como en los monasterios de Oriente y de las Galias; en menor parte, ha puesto a contribución también su obra personal. Pero en esta elaboración ha demostrado un particular sentido práctico de moderación, aquella *discretio praecipua*, como se expresa San Gregorio, que ha asegurado a su regla y a su *cursus* la adhesión perenne de todas las naciones y de todos los siglos. San Benito adopta, como principio fundamental de su *cursus*, la recitación del Salterio entero durante una semana; Su ciclo eucológico es completo. Además de la vigilia nocturna, conoce las siete horas, comprendida completas, y todas las considera como horas diurnas. En cuanto a la vigilia, distingue entre el oficio ferial y el oficio dominical o festivo. He aquí el esquema de los dos tipos:

Oficio Nocturno Ferial.

Introducción. — *Domine, labia mea apenes* (fres veces). Ps. 3, Domine, quid multiplicati sunt... Ps. 94, Venite exultemus Domino, con antífona. *Hymnus (Ambrosianus)*. Nocturno, primera parte. -Seis salmos con antífonas. Versículo. Bendición del abad. Tres lecturas con tres responsorios. Nocturno, segunda parte. — Seis salmos con *Alleluia*. Breve lectura sacada de San Pablo (= *Capitulum*). Versículo. Conclusión: *Supplicatio litaniae* (= *Kyrie eleison*).

Oficio Nocturno Dominical y Festivo.

Introducción. — Como arriba. Nocturno, primera parte. — Seis salmos con antífonas. Versículo. Bendición del abad. Cuatro lecturas con cuatro responsorios. Nocturno, segunda parte. — Seis salmos con antífonas. Versículo. Bendición del abad. Cuatro lecturas con cuatro

responsorios. Nocturno, tercera parte. — Tres cánticos proféticos con *Alieluia*. Versículo. Bendición del abad. Cuatro lecturas del Nuevo Testamento con cuatro responsorios. *Te Deum*, entonado por el abad. Lectura del evangelio, hecha por el abad, al cual todos responden: *Amen*. Himno *Te decet laus*. Conclusión. Bendición del abad. Traemos a continuación el esquema del oficio festivo de las laudes, o, como lo llama San Benito, *Matutinorum solemnitas*. Introducción. — Ps. 66, *Deus misereatur nostri* (recitado *tractim*) V. Ps. 50, *Miserere mei Deus*. Otros dos salmos adaptados a la índole de la hora. Cántico de los tres niños (llamado *Benedictiones* en la regla). Laudes (el grupo de los salmos 148-150). Breve lectura del apóstol Pablo (*Capitulum*). Responsorio. Himno (Splendor paterna gloriae). Versículo. Canticum de evangelio (= *Benedictus*). Letanía (= *Kyrie eleison*). Pater noster. Las horas menores tienen una estructura más sencilla: un himno inicial, tres salmos, *Capitulum* y versículo, letanía, *Pater noster*. El oficio de las vísperas está constituido esencialmente como el de laudes, con la diferencia de que tiene solamente cuatro salmos y el *Magnificat* en lugar del *Benedictus*. La hora de completas (*ad Completónes se. psalmos*) consta de tres salmos: 4, *Cum invocarem*; 90, *Qui habitat in adiutorio*; Ecce nunc benedicte Dominum; el himno. *Capitulum* con versículo, la letanía y el *Pater noster*; no admitía el *Canticum Simeonis*.

Parte II.

Los Elementos Constitutivos del Oficio.

Los elementos constitutivos del oficio se pueden reducir a tres fundamentales:

I. Los salmos con sus antífonas. II. Las lecturas con sus responsorios. III. Las oraciones (colecta, preces).

Tal se presenta **desde la época primitiva la estructura de la oración canónica**, pasada substancialmente a la Iglesia de la liturgia sinagogal. Tertuliano alude a ello expresamente describiendo el orden de las vigencias: *Scripturae leguntur. aut psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur, aut peti-tiones delegantur*. Al final del siglo IV, Nicetas, obispo de Remesiana, enumera los oficios vigiliares, en los cuales los salmos, las lecturas y las oraciones se entrelazan armónicamente para nutrir y alegrar el alma de los fieles: *Et psalmis delectamur, et orationibus regimur, et interpositis lectioni-bus pascimur... Auditori quidem oratio ipsa fit pinguior, dum mens recenti lectione saginata, per divinarum rerum quas nuper audivit imagines currit*.

Todavía hoy, excepto las pocas añadiduras hechas más recientemente, como los himnos, los tres elementos dichos se encuentran como base del oficio.

De ellos: *a*) la salmodia tiene el fin más directo de tributar alabanza a Dios (elemento doxológico); *b*) las lecturas, el de instruir (elemento didáctico); *c*) las oraciones, el de pedir la ayuda divina en las contingencias cotidianas de la vida.

Trataremos en particular de estos elementos en los capítulos de la presente sección, estudiándolos naturalmente desde el punto de vista histórico-litúrgico.

1. Salmos y Salmodia.

El Salterio y Su Uso Litúrgico.

Llámase Salterio (del griego *ψαλτηριον* — instrumento de cuerda) a la colección de 150 poemas religiosos, llamados más propiamente Salmos (de *ψαλμός* = aire melódico, y, consiguientemente, el texto cantado), compuestos, bajo la inspiración de Dios, por David y por otros escritores hebreos para servir como cantos sagrados y como fórmulas de oración tanto en el uso litúrgico como en la devoción privada.

El Salterio es un libro complejo: *a)* por su contenido; porque abraza composiciones de toda especie poética: de la lírica a la didascálica, de la épica al epitalamio, del canto individual al himno colectivo; *b)* por sus autores; David fue, ciertamente, el principal, y con él reyes, jefes, levitas, sacerdotes, cantores y fieles desconocidos; *c)* por su valor; indiscutiblemente, muchos salmos muestran una perfección de concepto y de forma tal, que pueden estar a la par con los trozos mejores de la literatura profana, mientras otros revelan menor originalidad y una redacción literaria menos cuidada; *d)* por su finalidad; porque, mientras algunos salmos fueron compuestos expresamente para el uso litúrgico, otros, por el contrario, nacieron en circunstancias particulares extralitúrgicas, y sólo más tarde fueron introducidos en el culto con alguna ligera modificación.

El Salterio ha llegado hasta nosotros distribuido en cinco libros; el primero contiene los salmos del 1 al 40; el segundo, del 41 al 71; el tercero, del 72 al 88; el cuarto, del 89 al 105; el quinto, del 106 al 150. Los salmos están dispuestos en cada uno de los libros sin un especial criterio de fecha, de género o de autor. Cada uno de los cuatro primeros libros termina con una doxología particular; al quinto sirve de doxología el último salmo. Los cinco libros formaban tres distintos grupos en su origen. El primero, (yahvista), atribuido a David mismo o poco posterior a él, comprende los salmos 1 al 41, en los cuales casi constantemente — 272 veces contra 15 — Dios es llamado con el nombre sagrado oficial de Yahvé. El segundo (elohista) comprende los salmos 42-83 y un apéndice (84-89). En contraste con el grupo precedente, Dios es llamado 200 veces Elohim y sólo 44 veces Yahvé. Esta reunión, que contiene salmos de David, de Coré y de Asaf, parece que ha sido compilada en el tiempo de Ezequías; el suplemento, aún más tarde. El tercero, de carácter compuesto, comprende los libros cuarto y quinto; se distingue, en particular, el grupo de los “salmos graduales” (120.122-134). Según una tradición referida por 2 Mach. 2,13, el Salterio había sido reunido y reordenado definitivamente en tiempo de Esdras y Nehemías.

Los salmos habían tomado carácter litúrgico en los sacrificios del templo y en el servicio divino de las sinagogas. Esto resulta cierto no sólo de la tradición particular hebrea, que había adoptado el Salterio como libro oficial de canto, sino además por el contenido y por la misma estructura externa de los salmos. En los salmos 25:6; 26:6; 46:2.6s; 53:8; 67:5; 80:2, etc., se habla expresamente del canto de los salmos en las funciones litúrgicas. Muchos de los salmos, por su constitución, se parecen a cantos corales para ser ejecutados en el servicio divino; así los salmos 8, *Domine Dominus noster*; 23, *Domini est térra et plenitudo eius*; 45, *Deus noster refugium et virtus*; 94, *Venite, exultemus Domino*; 99, *lubilate Deo*; 113, *In exitu Israel de Aegypto*; 117, *Confitemini Domino*; 133, *Ecce nunc benedi-cite Domino*; 134, *Laúdate nomen Domini*, 135, *Confitemini Domino quoniam bonus*. Otros se revelan por su contenido como cantos decididamente litúrgicos; así, además de los ya notados, los salmos 145, *Lauda anima mea Domínum*; 146, *Laúdate Dominum quoniam bonus*; 141, *Lauda ierusalem, Dominum*; 148, *Laúdate Dominum de caelis*; 149, *Cántate Domino*; 150, *Laúdate Dominum in sanctis eius*, y además los grandiosos himnos a Yahvé de los salmos 67, *Exurgat Deus*; 95, *Cántate Domino*

canticum novum; 96, *Dominus regnavit, exultet térra*, etc. Otros dejan comprender por su fórmula final que han sido admitidos al uso litúrgico, como los salmos 3, 20, 27, 50, 123, 124, 130, 133, etc. Otros, en fin, por su inscripción demuestran que han sido compuestos con vistas a su empleo en el culto; así el 29, *Para la clausura de la fiesta de los tabernáculos*; el 30, *Para la consagración del templo*; los salmos 119-133, *Canto de las ascensiones*, para uso de los peregrinos que subían a Jerusalén, etc. Por lo demás, los salmos, que tenían en un principio carácter puramente personal, con su inserción en el Salterio entraron en el uso ritual, y así toda la reunión de los 150 salmos fue para los hebreos el libro de la oración litúrgica.

El Salterio, junto con los otros libros sagrados, pasó de la Sinagoga a la Iglesia primitiva, la cual no sólo lo recibió como un texto de oración inspirada colectiva e individual, sino que lo introdujo en su nueva liturgia, en la consideración de que en todas sus páginas se refleja el misterio de Cristo: *adúmbrala (est) imago Christi Redemptoris in ómnibus psalmis*. El, en efecto, había declarado (Lc. 24) que los salmos contenían los oráculos respecto a su misión; muchas veces había dado el ejemplo de orar y de argumentar sirviéndose de los salmos, substituyendo la propia persona por la del salmista y haciendo propios sus sentimientos. En las palabras de los salmos, decía San Agustín, yo escucho *Christi vocem vel psallentem, vel gementem, vel laetantem in spe, vel suspirantem in re*. Precisamente por este su contenido cristológico, la Iglesia ha orado siempre y orará con los salmos, expresión de la oración de Cristo; y escogiendo de ellos con preferencia los textos de la liturgia, intentó interpretar exactamente y expresar los sentimientos mismos de su divina Cabeza.

Este valor divino del Salterio es igualmente el motivo que lo ha hecho amar tanto por las almas más contemplativas de todos los siglos, las cuales hicieron de él su alimento preferido, hasta el punto de recitarlo por entero cada día y de repudiar en la oración litúrgica todo texto que no hubiese sido sacado de los salmos.

Además de esto, los salmos, por la universalidad de los sentimientos que expresan, coordinándolos todos constantemente hacia Dios, se prestan maravillosamente a interpretar las más variadas emociones del alma cristiana siempre que quiera adorar, dar gracias, alabar y volver propicio al Señor. “Las palabras de este libro (el Salterio) — escribía **San Atanasio** — abrazan toda la vida humana, cualquier estado de espíritu, toda emoción del alma... Sentís vosotros necesidad de penitencia y de perdón? ¿Estáis oprimidos por la desventura o por la tentación? ¿Habéis sufrido una persecución u os habéis escapado, escondiéndoos? ¿Quizá alguno de vosotros, triste o afligido, o bien, alegre por haber conseguido triunfar de un enemigo, quiere alabar, dar gracias y gloria a Dios? Recurra a los salmos; en ellos encontrará materia más que suficiente para su necesidad y podrá ofrecer a Dios, como si fuesen suyos, todos sus sentimientos.” He aquí por qué el **Salterio fue siempre en la Iglesia considerado como el libro por excelencia de la oración cristiana, no sólo para los sacerdotes y religiosos, sino también indistintamente para todos los fieles**.

Como tal, se explica la costumbre, tan difundida en la edad antigua, de estudiar los salmos, **aprendiéndolos de memoria**. Ya San Pablo invitaba a los primeros fieles a familiarizarse con los salmos: *Loquentes vobis met ipsi in psalmis, et hymnis et canticis spiritualibus*. Así lo había hecho él mismo encontrándose con Silas en la prisión de Filipos (Act. 14, 25). Más tarde, los Padres exhortaban a los monjes y a los clérigos y a todos los jóvenes de uno y otro sexo que querían consagrarse al servicio de Dios. San Pacomio, el autor de la primera regla claustral, obligaba a sus monjes al estudio del Salterio. El autor del *De Virginitate* amonesta a la virgen: *Psalterium habeto et psalmos edisce*. San Jerónimo escribía así al monje

Rústico: “Este libro no debe nunca faltar de tus manos, ni de delante de tus ojos; debes aprender los salmos literalmente de memoria.” Y en la carta a Eustoquio hace un gran elogio de las religiosas de Santa Paula, en Jerusalén, porque eran tenaces en el exigir la observancia de la regla que “ninguna monja pudiese permanecer si no sabía los Salmos. A este estudio se aplicaban también las niñas, y el mismo santo Doctor lo aconseja con grande insistencia a Laeta, noble dama romana, respecto a su hijita. **El concilio II de Nicea puso como condición absoluta el conocimiento de los salmos para la consagración episcopal;** en efecto, San Gregorio Magno rechazó, una vez consagrado obispo, a un sacerdote que no los sabía de memoria.

En cuanto al uso de las oraciones salmódicas en la oración privada, Tertuliano hasta su tiempo nos da testimonio sobre **la iglesia de África y de Italia** cuando exhorta a los obispos cristianos a competir entre ellos en el canto de los salmos. En la sección precedente demostramos nosotros cuan numerosas fuesen en los primeros siglos las personas devotas que en casa consagraban a Dios las primeras horas del día y de la noche con la recitación de salmos a propósito. Una carta enviada desde Belén por Paula y Eustoquio a su amiga Romana Marcela nos da idea de la popularidad alcanzada allí por los Salmos al final del siglo IV. “En esta pequeña aldea de Cristo, todo es campestre, **y, a excepción de los salmos, no reina más que el silencio.** De cualquier parte que venga, el aldeano, con la mano en el timón del arado, canta el *Alleluia*. El sudoroso segador se recrea con el canto de los salmos; el viñador, mientras corta con la hoz curva las uvas, canta un cántico davídico. Tales son los aires melódicos de este país, éstas sus canciones de amor.”

Es interesante recordar cómo en la antigua liturgia napolitana existía un rito que hasta ahora no se ha encontrado en otras partes, la *traditio psalterii*, el cual se hacía a los catecúmenos en la tercera dominica de Cuaresma, *Dom quando psalmi accipiunt*, anota el *Capitulare Evang.*, de Lindisfarne, escrito en el 658. Los catecúmenos eran invitados a aprender de memoria el salmo 22, *Dominus regit me...* considerado como una síntesis de los misterios de la religión cristiana, o bien, para los menos inteligentes, el 116, *Laúdate Dominum omnes gentes*.

Según un antiguo uso romano de origen oriental, introducido probablemente en el siglo V, al final de cada salmo (excepto en el triduo sacro y en el oficio de los muertos) se añade como conclusión el versículo doxológico *Gloria Patri... sicut erat*. San Benito lo adoptó en seguida en su *cursus monástico*, pero tardó en hacerse común. En las Galias, en tiempo de Amalario (+ 850), a pesar de que el concilio de Vaison (529) había decidido el adaptarse a la práctica romana, el *Gloria Patri* se intercalaba solamente cada cuatro salmos en el oficio ferial.

La práctica de insertar en la salmodia la pequeña doxología no era solamente una afirmación trinitaria en tiempos de la difusión del arrianismo, sino que constituía uno de tantos medios escogidos para distinguir un salmo de otro, o un grupo determinado de salmos, y para favorecer la recitación. En **Egipto**, según refiere Casiano, los primeros monjes gustaban tomar después de cada salmo un breve respiro en silencio y después se ponían de rodillas, a continuación de lo cual el abad recitaba una oración. En otras partes, como en **Jerusalén**, era regla recitar solamente una colecta. Esta costumbre, especialmente en los días feriales, estaba también muy en boga en Occidente, **en la liturgia galicana** y ambrosiana, en las reglas monásticas extra-benedictinas, y duró mucho en la Iglesia. Son varios los salterios de los siglos VIII y IX en los cuales a cada uno de los salmos sigue una oración destinada a parafrasear el sentido y a resumir el fruto.

El Texto Litúrgico del Salterio.

No hay duda de que **la Iglesia romana, la cual en los primeros tres siglos usó oficialmente el griego como lengua litúrgica**, se sirviese en la salmodia del texto griego llamado “de los LXX,” el cual, por lo que respecta a los Salmos, es una traducción del original hebreo hecha en Alejandría **cerca de 150 años antes de Cristo**. Pero en seguida debió sentirse la necesidad de una versión latina. Esta se tuvo en el siglo II, si bien no sabemos precisar la fecha del lugar de origen. Por San Agustín es llamada *Itala*; y, según él observa, su texto traducía muy servilmente **el griego de los LXX**.

Al final del siglo IV, habiendo sido notablemente alterados por las múltiples transcripciones los manuscritos de la *Itala* **que contenían el Salterio**, San Jerónimo en el 382-83 hizo en Roma una revisión. Hasta ahora se había sostenido que el texto salmódico corregido por él estaba representado por el así llamado *Psalterium Romanum*, en uso en Roma y en Italia hasta Pío V y todavía seguido en la basílica de San Pedro y quizá por el rito milanés, del cual nos quedan vestigios en el invitatorio (Ps. 94) de maitines y en varios textos del misal. Pero recientemente De Bruyne ha creído poder demostrar que el *Psalterium Romanum* no puede ser de San Jerónimo por los errores e interpolaciones de que está lleno. El primer salterio jeronimiano sería, por el contrario, el que él cita en las cartas por él escritas a Roma y en los *Commentarioli* por él compuestos al principio de su estancia en Palestina. La primera revisión del Salterio, hecha, como declara el mismo santo Doctor, *cursim*, un poco precipitadamente, fue corregida y perfeccionada en el 386, utilizando las *Hexaplas*, de Orígenes, estudiadas por él en Cesárea de Palestina. Esta segunda revisión llegó a nosotros con el nombre de *Psalterium gallicanum*, porque fue introducida primeramente en las Galias por San Gregorio de Tours (+ 593), y de allí, poco a poco, en todas las iglesias del Occidente; mientras, como observa dom De Bruyne, sería más exacto llamarla *Psalterium hexaplare*. Su texto es el que forma parte de la Biblia Vulgata y se recita después de la reforma de Pío V en el breviario.

San Jerónimo hizo todavía, hacia el 392, otra traducción latina de los Salmos directamente del original hebreo. Esta versión *iuxta hebraicam veritatem*, la mejor, sin duda, y todavía la más apreciada, no fue jamás admitida en la liturgia, probablemente para no ponerla en contraste con los textos salmodíeos de la *Vetus Latina*, entrados desde hacía siglos en el uso litúrgico y conocidos por todos de memoria.

Se admite unánimemente que la actual versión de los Salmos recitada en la oración canónica es muy defectuosa; y de todas partes se hacen votos para que sea oportunamente revisada. Sería quizá mejor una nueva traducción latina hecha sobre los textos originales, sirviéndose de las grandes ayudas de la sana crítica moderna. La difícil empresa fue hace poco felizmente conducida a término por los profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y a ella dio el reconocimiento oficial el papa Pío XII con su “motu proprio” *In cotidianis precibus*, del 14 de marzo de 1945, autorizando su uso tanto en la recitación pública como privada del breviario.

Pero, a pesar de una excelente traducción, los Salmos, por motivos de diverso género, tienen siempre necesidad de un estudio cuidadoso que facilite su plena inteligencia. **San Juan Crisóstomo ya desde su tiempo, y después muchas veces los Santos Padres, han deplorado en los fieles, y mucho más en los clérigos, la escasa comprensión del Salterio**, motivo siempre de una tibia y desgarbada recitación del santo oficio. Sería deseable que cada sacerdote se preparase con un estudio personal sobre los salmos, al menos los más difíciles, como se lee que hubiese hecho un monje de Cluny, el cual llevaba siempre consigo una *Glossa* de los salmos, que

consultaba siempre que salmodiando tropezaba con algún versículo obscuro.

Los Varios Géneros de Salmodia.

Los salmos del oficio público fueron siempre cantados. Eusebio llama, en efecto, a la salmodia μελωδεισθαι, porque la salmodia, según el alto concepto de los antiguos, confería la más digna expresión a las fórmulas de la oración. No hay duda de que la melodía de los salmos ha podido cambiar de un país a otro, y que, aun conservando alguna señal de un origen común, haya debido adaptarse a los gustos y al temperamento de los diferentes pueblos en los cuales había sido introducida. San Agustín constata esta diversidad en África: *De hac re varia est consuetudo*; y reprende a los fieles sus compatriotas por su descuido y por su dejadez en el canto, *pleraque in África ecclesiae membra pignora sunt*, mientras que los himnos inflamados de los donatistas sonaban como un reclamo de trompeta, *quasi ad tubas exhortationis inflammat*.

Pero, cualquiera que fuese la diversidad de las formas melódicas, **todos los Padres están unánimes en celebrar los piadosos atractivos de la salmodia eclesiástica.** San Basilio exalta la virtud de los salmos, que ungen todas las heridas del alma, y añade que “tal fuerza les viene a ellos de la modulación y de la suavidad del canto, que excita al alma al bien.” San Ambrosio describe el entusiasmo universal con que todo el pueblo cantaba los salmos: “El salmo es el canto de la tarde y de la mañana. El Apóstol manda a las mujeres callar en la iglesia, pero ellas tienen el derecho de cantar los salmos. Son el himno de todas las edades como de todos los sexos; oír a los viejos, a los jóvenes, a las vírgenes y a las más encantadoras niñas modular al unísono aquellos cantos y dulces cánticos. Los niños desean saberlos; y a aquellos que generalmente no quieren aprender, les es grato tenerlos en la mente. ¡Qué fatiga no cuesta el obtener el silencio durante las lecturas! Y, si uno habla, todos bisbiscean. Pero ¿se entona el salmo? Todo se hace silencio por sí mismo, todos los cantan sin tumulto. Se recita en casa, se repite en los campos; es el himno de la concordia, ya que qué lazo de los corazones no es la armonía de un pueblo que canta junto? Quién rehusaría perdonar a aquel que en la iglesia une su voz a la suya?” Son conocidas las palabras de San Agustín con las cuales ha celebrado la belleza y el poder misterioso de la salmodia: “¡Cuántas veces, oh Señor, he llorado oyendo tus himnos y tus cánticos, profundamente conmovido por la voz de tu Iglesia, voz que resonaba suavemente y penetraba en mis oídos, en tanto que la verdad se insinuaba en el corazón; piadosos afectos encendían mi alma y lágrimas saludables caían de mis ojos!”

La **antiguedad cristiana** nos ha transmitido tres diferentes formas litúrgicas de salmodia: *a) la salmodia responsorial; b) la salmodia antifónica; c) la salmodia directa.*

La salmodia responsorial.

Llámase así la salmodia ejecutada por un solista, que desarrolla melódicamente el texto del salmo, mientras al final de cada versículo, o en ciertos puntos determinados, el pueblo le responde con una breve aclamación. Es éste el tipo de canto salmódico más antiguo de la Iglesia, el único en uso hasta el siglo IV, que se relaciona directamente con la tradición de la Sinagoga. Los hebreos, por regla, ejecutaban así los salmos en las funciones del templo. Tenemos un típico ejemplo en el salmo 136 cantado por el gran coro de los músicos en la dedicación del templo, a cada versículo del cual se aclamaba con las palabras *quoniam in aeternum misericordia eius*. Esta frase final formaba una especie de estribillo, con el cual el pueblo respondía a la primera parte del versículo. El uso salmódico, juntamente con las respuestas intercaladas por el pueblo, es, por tanto, un antiguo uso judaico, que, por un hecho fácil de explicarse, pasó al servicio litúrgico de la Iglesia primitiva. El solista comenzaba por enunciar el título del salmo que estaba para

cantarse, después se desgranaban con ritmo melódico cada uno de los versículos, a cada uno de los cuales respondían todos los fieles con una frase estribillo siempre igual, sacada generalmente del principio o del final del salmo mismo o que expresa una especial sentencia, o con una fórmula aclaratoria, como *Benedictas Deus, Amen, Alleluia*. Ya en tiempo de San Pablo, los extranjeros y los que no sabían seguir la oración dicha o cantada por el solista respondían *Amen*. Numerosos testimonios de los escritores de los siglos IV y V atestiguan la difusión en toda la Iglesia, **tanto de Occidente como de Oriente, de la salmodia responsorial** tanto en el oficio como en la misa.

Nuestro misal ha conservado un antiguo ensayo en el canto de los tres niños, *Benedictas es*, los sábados de las temporas, a cada versículo del cual se repite: *Et laudabilis et gloriosas in saecula*. A causa de estas respuestas intercaladas del pueblo, el salmo así ejecutado era llamado *psalmus responsorius*, y la salmodia relativa, *cantas responsorius*. Así, en efecto, se expresa Eteria a propósito del oficio nocturno celebrado en Jerusalén: *psalmi respondentur*. No hay duda de que la ejecución del salmo responsorial requería en el cantor una pericia musical no común. Era su obligación, bajo la guía de ciertas melodías tradicionales, ejecutar el canto con modulaciones de voz más o menos complicadas según su habilidad personal y la solemnidad litúrgica. Pero hay que observar que los salmos responsoriales del oficio debían tener una línea melódica mucho más simple de lo que requería el solemne *Psalmus Responsorius* ejecutado durante la misa. San Agustín, en efecto, refiere que **San Atanasio hacía salmodiar en Alejandría al lector con una inflexión de voz tan moderada, que parecía más bien una lectura que un canto**. Parecida debía ser la práctica en las iglesias de África, porque el mismo santo Doctor registra el mismo reproche hecho a los católicos por los donatistas *quod sobrie psallimus in Ecclesia divina canticá prophetaram*. Todo esto deja suponer que las primitivas formas melódicas de la salmodia responsorial **debían de ser muy sencillas**; mientras más tarde, como atestigua San Agustín, el desarrollo del arte musical había adornado el Salterio davídico con las más suaves cantilenas.

No debe maravillar si, para precaverse de estos peligrosos adornos del arte, el canto fuese tenido por sospechoso en algunos ascetas más rígidos y en algunas reglas monásticas. *Psalmum dicas in ordine tuo* — escribía San Jerónimo al monje Rústico — *in quo non dulcedo vocis, sed mentis ajjec-tus guaeritur*; y más tarde, las constituciones cartujanas amonestan: *Quia boni monachi officium est plangere potius quam cantare sic cantemus voce ut planetas non cantas delectatio sit in corde*. Con todo esto, la Iglesia en todo tiempo permitió que los salmos revistiesen un digno aunque austero vestido musical. Casiodoro (+ 570) interpretaba exactamente el pensamiento cuando escribía: “Los salmos deleitan nuestras vigilias. Mientras los coros salmodian en el silencio nocturno, **la voz humana levanta a Dios un canto melódico, y con palabras moduladas con arte nos levanta hasta aquel de donde viene la palabra divina para la salud del género humano.**”

La salmodia responsorial en el oficio fue en seguida suplantada por el nuevo canto antifónico, más sencillo, más breve, más práctico. Encontramos los últimos vestigios en la regla de San Benito, la cual prescribe en el tercer nocturno del oficio dominical *tria canticá de “Prophetarum... quae canticá cum Alleluia psallantur* (c. II). En cambio, en la misa, el *Psalmus Responsorius* se mantuvo por largo tiempo; y, aunque mutilado en gran parte de sus versículos, conserva todavía la bella fioritura de los antiguos melismas.

La salmodia antifónica.

La antífona está constituida substancialmente por el canto alternado de los des coros, que

se responden mutuamente en la ejecución melódica del salmo. Difiere de la salmodia responsorial porque, mientras la característica de ésta consiste en el solo salmódico de un cantor, al cual responde el pueblo, **en el canto antifónico son, por el contrario, dos grupos corales que se responden recíprocamente.**

La antífona tiene precedentes muy remotos. Encontramos ya un clásico ejemplo en el himno mosaico de acción de gracias *Cantemus Domino*, ejecutado por los hebreos, después del paso del mar Rejo, a dos coros distintos, que se alternaban, hombres y mujeres. Leemos también de David que había dividido los cantores del templo en dos coros, los cuales se respondían mutuamente en el canto de los salmos. El historiador Sócrates **hace ascender la institución del canto antifónico a San Ignacio, obispo de Antioquía**, el cual, “habiendo oído a los ángeles cantar alternativamente himnos en alabanza de la Trinidad, **estableció en la iglesia de Antioquía esta manera de cantar.** La noticia tiene sabor de leyenda; pero, de los varios elementos dignos de fe, se puede deducir que este sistema de cantar estuviese en estimación desde hacía mucho tiempo en las iglesias siríacas y de Mesopotamia. De allí, en efecto, la tomaron y la implantaron en Antioquía, hacia la mitad del siglo IV, Diodoro y Flaviano, jefes del partido ortodoxo de aquella ciudad, para contraponerlo a la antifonía de los arrianos. Estos dos eminentes varones “dividieron a sus fieles ascetas en dos coros, y les enseñaron a salmodiar alternativamente los himnos de David.

Fueron estas piadosas asociaciones de ascetas y de vírgenes, viviendo en medio del siglo, los que en Antioquía, Edesa y Jerusalén inauguraron el nuevo canto, el cual, unido a la salmodia de las vigencias cotidianas por ellos introducidas, dio, como veíamos, un impulso inesperado al desarrollo de la oración canónica.

La antífona obtuvo entre los obispos y los fieles tales simpatías, además de servir también, como arma semejante, para combatir los cánticos heréticos de los arrianos, que a la vuelta de pocos años fue honoríficamente acogida por las principales iglesias del Oriente y del Occidente. Por estas últimas tenemos positivos testimonios respecto de Roma, donde fue introducida por el papa Dámaso; de Milán, llevadas por San Ambrosio en el 386; de la iglesia africana, según narra San Agustín. En un principio, el nuevo canto fue asociado al preexistente canto responsorial, como sabemos por Eteria y por San Basilio, que describe minuciosamente el desenvolvimiento del oficio vigiliar en Cesárea en el 375; después, poco a poco, la salmodia antifónica substituyó a la otra, eliminándola casi del todo. No se puede negar que la antifonía en el oficio se prestaba, mucho mejor que cualquier otra clase de canto, a mantener despierta la atención de una gran masa de fieles y para interesarlos más vivamente en la oración salmódica.

¿Cómo era ejecutado el canto antifónico? Wágner observa justamente que, en un principio, la antífona debía comprender un alternado de dos coros a voces dispares, que después se fundían en uno solo, cantando en octava. Pero cuando en el siglo IV hizo su ingreso triunfal en la Iglesia, se presentó solo y como canto alternado de dos coros; más aún, quedó como el único sentido anejo a esta expresión. Es después difícil admitir que desde un principio los dos coros se alternasen entre ellos cada uno de los versículos y de los salmos según el uso actual, ya que una práctica de este género supone un conocimiento no común de los salmos, que podía verificarse en un pequeño grupo de ascetas, pero era imposible encontrar en la masa de los fieles, los cuales muy poco sabían del Salterio y difícilmente podían disponer de códices.

Para superar la dificultad fue encontrada la antífona, es decir, un breve texto salmódico, cuya frase melódica era anunciada inmediatamente antes del salmo, después repetida por el coro “popular y más tarde intercalada a cada versículo o grupo de versículos, ejecutados por los

cantores o sacerdotes en lugar del coro. **San Juan Crisóstomo**, comentando el salmo 117, *Confitemini Domino*, al cual los asistentes respondían con el versículo *Haec dies quam iecit Dominas*, escribe: “El pueblo no conoce el salmo entero; por esto se ha establecido que él cante un versículo adaptado que contiene alguna sublime verdad.” Teodoreto, narrando la traslación de los restos de San Babilia, mártir en Dafnea, junto a Antioquía, bajo Juliano el Apóstata, dice que los que conocían bien los salmos cantaban los primeros, pero la multitud se limitaba a responder a cada versículo la antífona *Conius sunt omnes qui adorant sculptilia, qui gloriantur in simulacris*.

Este, de todos modos, es el hecho: que, ya en el siglo IV, los salmos y las antífonas propiamente dichas son recordadas como dos cosas muy distintas; y desde aquel tiempo en adelante, el estribillo **con el cual se alterna el canto salmódico es llamado antífona**, nombre que ha sido conservado hasta hoy.

La antífona, en sus modalidades originales, continuó siendo practicada en Occidente durante una buena parte de la Edad Media. Ya la manera misma con que entonces eran cantados los salmos y las antífonas, y lo son todavía hoy, presupone la repetición de la antífona a cada versículo. En efecto, para unir oportunamente el final del versículo con el comienzo de la antífona se usaban, por el mismo tono del salmo, varias fórmulas de terminación, correspondientes a la melodía inicial de la antífona, fórmulas llamadas *differentiae*. Suprimida la antífona intercalada, han quedado en los libros de canto las variantes finales, que, si melódicamente tienen un valor relativo, conservan un significado arqueológico.

Por lo demás, a principios del siglo IX, Amalario, en la descripción del oficio nocturno, recuerda seis antífonas repetidas alternativamente por dos coros después de cada versículo. Naturalmente, la repetición de la antífona prolongaba notablemente el oficio. Para no quitar demasiado tiempo al trabajo, se comenzó, por tanto, a omitir la repetición; de aquí, poco a poco, se limitó a repetir la antífona cada dos o tres versículos de los salmos de maitines y laudes, como todavía se hace en el salmo 94 en el invitatorio y en el tercer nocturno de Epifanía.

El canto antifónico en el oficio se desarrolló de manera distinta al de la misa. En ésta, las llamadas antífonas *ad Introitum*, *ad Offertorium* y *ad Communionem* fueron instituidas solamente para servir de marco ornamental a los ritos particulares, la entrada del celebrante, la ofrenda de los dones, la comunión. Recibieron una fórmula melódica muy rica, aunque inferior al salmo responsorial, porque eran ejecutadas por cantores de profesión, en los cuales frecuentemente el sentimiento artístico prevaleció sobre el litúrgico. Consiguientemente, la exuberancia musical de aquellas antífonas redundó en desventaja del salmo sobre el cual estaban insertas, así que éste fue olvidado y reducido a casi nada poco a poco.

En el oficio, por el contrario, la antífona es la cosa principal y no tiene que adornar ninguna acción litúrgica; existe y vive sólo para el salmo. Más aún, su ejecución quedó siempre encomendada a los monjes y a los clérigos, los cuales sabían naturalmente apreciar el sentido litúrgico de las formas del canto y eran tan concienzudos, que no se dejaban llevar a cambios radicales. Si existió una reducción, ésta no llegó nunca a sacrificar el carácter fundamental de la antífona, y el salmo quedó íntegro.

Merece también que se haga resaltar la simplicidad de la salmodia antifónica. “Aquí ninguno debe prevalecer; las varias formas que poco a poco se suceden son tales, que todos las pueden sostener, aun los que no tienen voz ni habilidad especial para el canto. Era ésta, en un principio, la característica de la salmodia antifónica, la cual en el oficio ha quedado siempre

inalterada. Las antífonas, principalmente las más antiguas, son de hechura simple, cada sílaba del texto lleva una o dos notas, raramente tres; además, muchas, como las de los días feriales, son del todo silábicas. Su importancia musical está en el preparar la fórmula salmódica correspondiente, de la cual forman parte como preludio. El diseño melódico del salmo corresponde al de la antífona, es un canto-tipo que se ofrece natural cuando varias voces dicen simultáneamente, sin pretensiones, el mismo texto. Su melodía, aun siendo accesible a todos, es de una simplicidad y una belleza estructural tal, que, cosa verdaderamente maravillosa, no fatiga, no cansa jamás aunque se repita a cada versículo del salmo. Los tonos antifónicos de los salmos del oficio son de aquellas creaciones elementales que en su camino a través de los siglos no han perdido nada de su frescura y de su fuerza; poseen siempre el secreto del agradar a millones de corazones y de levantarlos a Dios.”

La salmodia directa.

La salmodia directa (*psalmus in directum, tractus*) consiste en cantar el salmo desde el principio hasta el fin, siempre a coros alternados, pero sin adiciones responsoriales o antifónicas. Es el canto salmódico más sencillo y más cómodo. Los primeros que han hablado de él son Casiano y San Benito. Era un género de salmodia que convenía particularmente a las comunidades menos numerosas; *sí minor congregatio fuerit (psalmi), in directum psallantur*, nota San Benito (c. 17); o cuando sus miembros estuviesen cansados de las fatigas del día. Probablemente, en este segundo caso, el canto de los salmos se reducía a un simple recitado, o bien bastaba que un cantor, aunque fuera menos hábil, ejecutase el salmo con cierta cadencia, sin especial ornamento melódico. Los presentes lo escuchaban en silencio, sentados, limitándose a seguir mentalmente el sentido de las palabras. Así, según Casiano, se hacía también en los monasterios de Egipto.

San Benito prescribe el canto directo para el salmo 66 *-Deus, misereatur nosíri*, introductorio de las laudes matutinas, indicando que debía ser ejecutado *subtrahendo modice... ut omnes occurrant* (c. 17), es decir, cantando con una discreta lentitud a fin de dar a los monjes tiempo de encontrarse en coro para el comienzo de las laudes. Tal lentitud no pertenecía ya, por tanto, a la naturaleza de la salmodia directa, como quería Durando, sino que era sólo ocasional. También en las reglas de San Cesáreo y de San Aureliano se alude al *psalmus directaneus*, como también en el *Ordo ambrosiano* de Beroldo, una rúbrica del cual advierte que debe ser cantado por dos coros reunidos sin alternarse. También el I OR en la vigilia pascual, asignando al lector después de la lección el cántico *Cantemus Domino*, deja suponer que lo ejecutaría *in directum*.

Las Antífonas.

La antífona fue creada teniendo en cuenta una **doble función musical y litúrgica**. Musical, porque designa y prepara el tono en el cual deberá ser cantado el salmo, susceptible, como es fácil de comprender, de varias melodías. Pero mientras en un principio el salmo cantado debía ser lo principal, y la antífona lo simplemente accesorio, más tarde esta última se extendió y se enriqueció, atrayendo sobre sí todo el interés musical, y la cantilena salmódica se redujo a una serie de fórmulas estereotipadas. **Litúrgica, porque la antífona sugiere el pensamiento dominante a través del cual la Iglesia invita a interpretar el salmo.** El salmo 129, por ejemplo, *De profundis*, etc., forma parte tanto de las vísperas de difuntos con la antífona *Si iniquitates ob-servaveris, Domine...* como de las vísperas de Navidad con la antífona *Apud Dominum misericordia...* En ambos casos, la antífona precisa el sentido, o temeroso o confiado, pretendido por la liturgia con este salmo. **La antífona fue por esto justamente llamada la**

“clave del salmo.”

Podemos clasificar todas las antífonas en cuatro grandes categorías:

- a)* antífonas salmódicas;
 - b)* antífonas, evangélicas;
 - c)* antífonas históricas;
 - d)* antífonas independientes.
- a)* Las antífonas salmódicas.

Son aquellas que derivan su texto del mismo salmo que preludian. Tal era el uso primitivo, todavía conservado, salvo raras excepciones, en los oficios dominicales y feriales. Estas antífonas salmódicas forman breves frases, sacadas del comienzo del salmo o del versículo más característico, de modo que llaman sobre él desde el principio la atención del que canta. A veces, estas frases reproducen exactamente el versículo escogido, a veces lo han retocado algo, a veces, especialmente en las antífonas más largas, están hechos con perícopes sacadas de diversos versículos.

También los antiguos oficios vigiliares de Pascua, Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés, del triduo sacro y, además, los comunes de los apóstoles, de los mártires, de los confesores y de las vírgenes, que hacia el fin del siglo VIII constituían ordinariamente el oficio de los santos, seguían la regla de las antífonas salmódicas, escogidos o compuestos con el versículo que mostrase especial relación con la fiesta. Cuando estaba en vigor la práctica de repetir la antífona a cada versículo, todo el salmo era así iluminado por el pensamiento de la solemnidad expresado por la antífona. Aun sucedía esto mejor en el oficio de laudes, en el cual, a diferencia de los maitines o vísperas, que en tal solemnidad adoptaban salmos propios, se seguía el esquema salmódico dominical. Las antífonas para estos salmos, generalmente eran sacadas del pasaje evangélico del misterio y tejían casi la cronomistoria.

En la serie de las antífonas salmódicas hay que contar también la aclamación *Alleluia*, la cual, no obstante su sentido genérico, está unida originariamente a muchos salmos. Si como tal no da propiamente la clave litúrgica del salmo que introduce, da, sin embargo, el color a la atmósfera espiritual en la cual florece el canto de la salmodia. Sola o con otras, o unida a textos salmodíeos, expresa la alegría cristiana del tiempo de Pascua. Pero, aun fuera de este tiempo, en el siglo IV servía ya de antífona en el acostumbrado oficio nocturno en los monasterios de Egipto, y de ellos San Benito imitó la norma de su regla (c.9) de cantar los salmos del segundo nocturno ferial y los tres cánticos del tercer nocturno de la dominica con un *Alleluia* final. No es preciso creer, sin embargo, que este *Alleluia* terminativo fuese una simple aclamación, como ahora usamos en el breviario romano. Para los orientales, y hoy todavía en el rito ambrosiano, el canto del *Alleluia* después de la lección del Nuevo Testamento es un *Alleluia* muy prolíjo y eminentemente melismático.

En Roma, desde el siglo VIII, el *Alleluia* quedó como antífona de laudes en todas las dominicales del año, excepto la Cuaresma; la *Instructio* lo atestigua formalmente. Es desde el principio de aquel siglo cuando las laudes fueron doradas de antífonas propias.

La extrema sencillez literaria y melódica de las antífonas salmódicas es, sin duda, indicio de su muy grande antigüedad; Gevaert las asigna a los siglos V-VI. Si después se advierte que buena parte de las antífonas vigiliares se muestran tomadas del comienzo del salmo, es natural suponer que, en un principio, el *praecensor* haya adoptado tal sistema con fin esencialmente práctico; de este modo bastaba el códice del Salterio, sin tener que recurrir al antifonario. El

hecho de que los antiguos salterios destinados al coro están desprovistos de antífonas, puede ser una confirmación de este procedimiento.

Las antífonas “ad Evangelium.”

Tienen una importancia fundamental en la historia de la antífona las antífonas de los dos cánticos evangélicos, *Benedictus* y *Magnificat*, llamados también en los códices litúrgicos *antiphonae ad Evangelium, in Evangelio*. Es preciso notar en seguida que en el antiguo oficio, tanto romano como monástico, la antífona para los cánticos del evangelio (*Benedictus* y *Magnificat*), como se expresa San Benito (c.12), era en las dominicas la aclamación *Alleluia*, cantada tres o cinco veces; en cambio, en las ferias semanales era una breve frase sacada del cántico mismo. Posteriormente se quiso en los días festivos adornar el cántico con una antífona propia, cuyo texto ha sido sacado generalmente de la perícopa evangélica del día o de la solemnidad, muchas veces con singular amplitud, elaborándolo, si es preciso, mediante oportunas modificaciones. Su composición melódica y la de la fórmula salmódica añadida a ellos se adorna, especialmente en ciertos días solemnes, de singular belleza. “Los pequeños ejemplos de inspiración, que, mientras expresan con energía los sentimientos sugeridos por la fiesta, se desenvuelven en una melodía de sublime grandeza y además de una delicada interpelación del sentido de las paráboles.” Estos dos cánticos, seguidos de pie por todos los fieles, que responden a una voz, mientras el santuario está empapado por los perfumes del incienso, constituyen el apogeo litúrgico del oficio.

El Medievo buscaba la alta poesía repitiendo tres veces la antífona del cántico. Esta manera de cantar la antífona llamábbase *triumphare* o *triumphaliter canere*, denominación muy apropiada tanto por la triple repetición (*ferjan*) como por el carácter festivo. Durando habla de ello como de uso muy común. Otra práctica entonces igualmente en boga consistía ten cantar los cánticos con varias antífonas, de modo que a cada versículo o grupo de versículos se cantaba una diferente; escogiendo, del elenco que llevaba el antifonario, aquellos que tuviesen parentesco o identidad de tono con la antífona principal. Era una costumbre afín con la antífona primitiva, de la cual es, ciertamente, uno de los más antiguos testimonios. Esto resulta no solamente del hecho de que la liturgia bizantina tiene algo de análogo, y precisamente los más antiguos manuscritos del oficio traen numerosos ejemplos, sino también del nombre que se daba a este uso: *antiphonare. odie antiphonamus* es una rubrica que se encuentra muchas veces en los manuscritos.

Las antífonas históricas.

Pertenecen a esta serie las antífonas que reflejan en su texto algún episodio de la vida del santo conmemorado en el oficio. Actualmente no son muchas, pero los antiguos antifonarios traen un número mucho mayor.

De ellos pueden considerarse como anteriores a la época gregoriana los que tienen el texto sacado de los Evangelios, porque el santo por ellos celebrado encontraba allí las líneas históricas de su vida. Tales son la Virgen, los Santos Inocentes, San Juan Bautista, San Juan Evangelista, San Pedro y algún otro, como San Miguel. Nótese, sin embargo, que el antiquísimo oficio de San Pedro y San Pablo tenía exclusivamente antífonas salmódicas y es el que, substituido después por un oficio propio, pasó a formar el actual *Commane Apostolorum*.

Otras antífonas, en cambio, han sido sacadas de las actas de los mártires, generalmente aprócrifas, que circulaban en gran cantidad en los siglos V y VI. Tales son las de San Lorenzo, San Andrés, San Clemente, Santa Inés, Santa Águeda, Santa Cecilia y otros mártires, compuestas

durante el siglo VII o bien ya insertas en el oficio romano. Estas, generalmente, no tiene melodía propia, sino que imitan formas melódicas anteriores.

Las antífonas independientes.

Forman una serie aparte, dividida en tipos característicos. He aquí los principales:

a) Las antífonas mayores o de Adviento, que, evocando líricamente las más importantes figuras mesiánicas, preparan inmediatamente a la fiesta de Navidad.

b) Las antífonas cuyo texto comienza con *Hodie*, propias de las mayores solemnidades, que **son la imitación de un tipo análogo muy común en las liturgias orientales**. Estos se muestran ya al final del siglo V; antes aún si se tiene en cuenta un *praeconio* para la Epifanía — de carácter gnóstico — del siglo III. En Occidente, las antífonas y los responsorios *Hodie* son menos numerosos; pero **algunos presentan el tipo griego**, otros están compuestos más libremente, pero siempre sobre **el tipo bizantino**. **Se deben muy probablemente a los papas griegos y sirios de los siglos VII-VIII.**

c) Las numerosas antífonas independientes del salmo, y generalmente con texto muy desarrollado, **traducción de troparios bizantinos**, introducidos, como los precedentes, en la liturgia latina por los papas griegos de los siglos VII y VIII. Entre las principales recordaremos las antífonas *Sub tuum praesidium*, *Adorna thalamum tuum* y *Ave, grafia plena*, de la Purificación; *Nativitas tua, Dei Genitrix*, de la Natividad; *Mirabile mysterium*, de la octava de la Navidad; *Crucem tuam acforamus*, del Viernes Santo, y otras varias, especialmente del ciclo navideño, cuyos originales griegos se han perdido, **pero que conservan todavía todo su sabor oriental**.

d) Las cuatro grandes antífonas marianas, de las cuales trataremos en particular en la tercera parte.

e) Las antífonas *per viam*, llamadas así porque se cantaban durante las procesiones de algunas fiestas, como el 2 de febrero y el domingo de Ramos, y en las procesiones ocasionales. Estas antífonas tienen estilo pneumático, y no están, al menos ahora, acompañadas del canto de un salmo; sin embargo, en el pasado así lo estaban. El Ordo de San Amando lo declara: *Sí autem via longinqua fuerit ad ducendum, dicit psalmum cum antiphona*.

2. Los Himnos.

Los Precursores de la Himnodia Cristiana.

La inspiración **carismática**, que tanto conmovió a la primera generación, no encontró sólo los antiguos salmos davídicos para expresar con el canto la ola de los afectos hacia Cristo, sino en sus encendidas improvisaciones debió revestir muchas veces las alabanzas a Dios y a Cristo Redentor de nuevas formas rítmicas y melódicas, llenas de encanto y de eficacia. San Pablo habla de **un carisma de la salmodia**, aludiendo precisamente a los cantos nuevos, inspirados en la solemnidad del **momento litúrgico**, y de *himnos* y *odas espirituales*, como de composiciones sacras poetecas bien conocidas por los fieles. Tales composiciones de carácter lírico eran llamadas frecuentemente *psalmi*, porque estaban compuestas según el tipo de los salmos davídicos. Tertuliano los recuerda como todavía frecuentes en su tiempo en las reuniones para los ágapes, y Eusebio cita los testimonies de un escritor romano de la primera mitad del siglo II, que arguye al herético Artemón con la autoridad de los muchos salmos e himnos

compuestos por los fieles desde los primeros tiempos, que cantaban a Cristo, Verbo de Dios. En el siglo III, estos salmos extrabíblicos habían adquirido tanta popularidad, que el concilio de Antioquía, en el 269, tuvo palabras de reproche para Pablo, obispo de Salmosata, el cual les había condenado al ostracismo en su iglesia, “porque no eran sacados del Salterio de David, sino de origen del todo reciente.” Quizás él se había decidido a una medida tan rigurosa para suprimir muchas composiciones poco recomendables desde el punto de vista de la ortodoxia. Sabemos, en efecto, que los gnósticos de los siglos II y III, como Marción, Valentino, Lerace, Bardesano y Armonio, habían compuesto y difundido largamente un gran número de “salmos” heréticos, que, con el atractivo de la melodía, sembraban el error. Poco más tarde será ésta también para Arrio una de las armas de propaganda más eficaz. He aquí por qué, en la segunda mitad del siglo IV, el concilio de Laodicea (en. 59) prohibió que se cantasen durante el oficio litúrgico textos (el concilio los llama *fisalmi idavci* = privados) que no fuesen sacados de la Sagrada Escritura. La prohibición no fue aplicada en la práctica tan severamente. Muchos obispos permitieron el canto de aquellas composiciones privadas que revestían de formas selectas y dé bella melodía la doctrina ortodoxa; textos y cantos que después **en la iglesia bizantina se llamaron troparios, odas y cánones, tomando tanta parte en su brillante liturgia.** Esta postura más tolerante acabó por triunfar; más aún, quedó el sistema adoptado por la Iglesia durante el Medievo, que perdura hasta nuestros días.

Entre los antiquísimos cantos litúrgicos, todos de carácter **doxológico**, que sólo muy impropiamente pueden llamarse himnos, mientras no son más que oraciones líricas, en prosa, dispuestos con un cierto paralelismo, cuatro son traídas por las *Constituciones apostólicas* (c.380), es decir: *a) el Gloria in excelsis Deo*, como himno matinal; *b) el Alabad, joh niños! al Señor*, afín al anterior, pero más breve, como himno vespertino; *c) el Bendito seas, Señor*, como himno de acción de gracias después de la comida; *d) el Lumen hilare*, como himno lucernal. Otro antiquísimo himno matinal griego es el *Te decet laus*, escogido por San Benito como conclusión de los maitines de domingo.

La Nueva Métrica Cristiana.

El himno (del griego óμνος, derivado de υμνέω = cantar) era ya definido por Rufino *Laus Dei cum cantu*. En esta definición, como en la más elaborada de San Agustín, no se alude claramente a un elemento substancial de la himnodia, la forma métrica, si bien ésta sea fácilmente supuesta por la forma melódica. Más exactamente, por tanto, el Venerable Beda decía: *Humnus est laus Dei metrice scripta*.

El himno aparece como tal en la segunda mitad del siglo IV casi contemporáneamente; en Oriente, **con San Efrén Sirio y San Gregorio de Nacianzo**; en Occidente, con San Ambrosio. Estos dos últimos, y, después de éstos, otros poetas menores, en la composición de sus himnos siguieron las leyes tradicionales de la prosodia clásica. Pero la nueva himnodia cristiana no estaba hecha para quedar vinculada a las formas métricas y literarias del clasicismo greco-latino. Debía abrirse un nuevo camino, el de la poesía rítmica, en la cual el verso se funda no ya sobre la cantidad breve o larga de las sílabas, sino sobre el número y sobre el acento tónico de la palabra. Ha sido ésta una victoria de largo alcance y de inmensa ventaja para la Iglesia. Ya que la poesía cristiana no debía ser preferentemente una pura ejercitación literaria para el placer estético de un grupo de personas cultas, sino la expresión viva de la colectividad cristiana, que quería cantar los nuevos y excelsos **misterios de la fe en las asambleas litúrgicas**. Ahora, el pueblo advierte muy poco la cantidad de las sílabas. *De correptione vo calium* — decía San Agustín — *ei de productione non iudicat*; pero, en cambio, movido por el lenguaje que habla, tiende naturalmente

y presta oído mucho mejor al ritmo acentuado. La poesía métrica cristiana fue, por lo tanto, originaria y esencialmente poesía popular.

Por lo demás, es interesante notar cómo también los pocos poetas cristianos, los cuales no abandonaron el antiguo metro cuantitativo, escogieron, por lo general, formas métricas muy populares, teniendo cuidado de que el acento tónico de las palabras coincidiese, en cuanto fuera posible, con el acento largo, requerido por la métrica cuantitativa. Las estrofas en dímetros yámbicos, escogidos por San Ambrosio para sus himnos, gozaron de mucha popularidad por este motivo; ellos, si bien compuestos según las leyes de la cantidad, podían igualmente cantarse rítmicamente; y el pueblo las cantaba así.

La nueva poesía rítmica **nació en Siria, y encontró en San Efrén (+ 373) el primero, más célebre y más fecundo poeta.** En Occidente fue Auspicio de Toul (+ 470) el que adoptó primero los yámbicos rítmicos, derivación del *versus saturnias*, el metro favorito de la poesía popular profana de los romanos. Junto con esto era muy común el *versus popiilaris*, escogido por San Hilario para su himno a Cristo.

Adae cárnis glóriosae ét cadúci cóporis.

El *versus popularia* y el dímetro yámbico son los dos metros en los cuales fueron escritos la mayor parte de los antiguos himnos cristianos **tanto en latín como en griego**; prueba evidente del interés que tenía la Iglesia de salir al encuentro del gusto del pueblo, e indirectamente, a su corazón. No se puede negar que muchos de aquellos trozos poéticos son de escaso valor; pero la poesía rítmica en su ulterior desarrollo, especialmente después del 1000, alcanzó tal perfección artística, que ganó definitivamente para la propia causa las lenguas romances entonces nacientes.

La Himnodia Siríaca y Griega.

No está fuera de lugar aludir brevemente a la **himnodia sagrada siríaca y griega**, porque la primera sobre la segunda y ambas a su vez ejercieron **no pequeña influencia sobre** las formas y sobre el desarrollo de la himnodia litúrgica de la Iglesia occidental.

La himnodia siríaca se resume principalmente en la obra poética de **San Efrén, llamado el “Arpa del Espíritu Santo.”** Nacido en Nisibe, sobre el Eufrates, a principios del siglo IV, se retiró hacia el 363 a Edesa, donde compuso la mayor parte de sus célebres poemas (homilías métricas e himnos) con medida rítmica, **casi todos para el uso litúrgico.** Las homilías están divididas en estrofas de diversa extensión; el canto de las más largas estaba confiado a un coro; el de las más cortas, que servían de estribillo después de los primeros, al segundo coro. Otra particularidad de su poesía es el acróstico; cada estrofa del himno comienza con una letra del alfabeto (acróstico abecedario) o bien con letras que forman el nombre del autor. Las características de la himnodia siríaca fueron en seguida imitadas en Occidente, como lo prueban los abecedarios de San Hilario de Poitiers (+ 366) y otros que entraron en la himnodia visigótica e irlandesa. También la liturgia romana actual le es tributaria con los dos himnos de laudes de Navidad y las vísperas de Epifanía (*Hostis Herodes impie* según el texto antiguo) y parte del gran abecedario de Sedulio. El *Gloria, laus et honor*, de Teodulfo de Orleáns, de la procesión de Ramos; el himno *Audi, iudex mortuorum*, de la consagración del crisma el Jueves Santo, y el magnífico *Pange lingua gloriosi*, del Viernes Santo, son todavía cantados según las grandes formas de la antigua poesía de la Siria cristiana.

Cuando la poesía siríaca, hacia el siglo VII, caminaba hacia la decadencia, la himnodia griega había comenzado hacia poco su glorioso camino. En realidad, desde el siglo IV la iglesia bizantina había tenido sus poetas sagrados, como San Metodio, San Gregorio Nacianceno, Nono y Sinesio; pero sus himnos, compuestos según las reglas clásicas de la cantidad, no entraron en el

uso litúrgico donde los troparios, si bien escritos en prosa, representaban dignamente, por su lirismo y por su canto, la parte poética. Solamente a la mitad del siglo VI la himnodia griega con el gran Romanos, llamado el Melódico (+ 560), comienza a adquirir importancia de primer orden en el campo litúrgico literario. Romanos, Sergio de Constantinopla, Sofronio de Damasco, Andrés de Creta y San Juan Damasceno, que fueron los luminares, recogieron en sus cantos las nuevas formas de la poesía tónica siríaca y compusieron cánones, troparios, idiomeles y odas, ricos de profunda inspiración y animados de un vivo sentimiento de piedad hacia Dios y la Virgen santa. En la iglesia bizantina, tales producciones poéticas, a diferencia de cuanto sucedió en Roma, penetraron ampliamente en toda la vida litúrgica, tanto que, al menos en el oficio, prevalecieron sobre la prosa misma. Pero mientras numerosos troparios griegos pasaron durante los siglos VII y VIII al patrimonio de las liturgias occidentales, la himnodia griega propiamente dicha quedó siempre excluida.

3. Las Lecturas y los Responsorios.

Las Lecturas Escriturísticas.

Al elemento eucológico propiamente dicho (salmos, himnos), la Iglesia desde un principio quiso asociar **un elemento didáctico**, la lectura de los libros sagrados, a fin de que, según el aviso de **San Pablo el corazón y la mente de los fieles adquiriesen su alimento espiritual**. Por lo demás, ésta era la costumbre **judía**; más aún, las lecciones escriturísticas formaban el núcleo central del servicio sabático de las sinagogas. De la lectura pública de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento dan testimonio expresamente escritores de los tres primeros siglos, como **San Pablo, San Ignacio, la epístola a Diognetes, San Justino, Tertuliano, San Hipólito y San Cipriano**. *Baste como muestra la afirmación de Tertuliano: Coimus ad divinarum litterarum commemorationem*. Pero no es fácil distinguir si sus referencias dicen relación a la misa o a las sinaxis alitúrgicas; es cierto de todos modos que tales lecturas debían tener lugar en ambas.

En los siglos IV y V, en Oriente, la primera organización de la oración canónica en los ascetorios de los monasterios admitió solamente la salmodia y oraciones. Eteria no hace referencia a lecturas hechas durante los oficios vigiliares de los ascetas en Jerusalén. Pero muy pronto la lectura de los libros sagrados tuvo su parte en el servicio eucológico, especialmente durante las largas vigencias nocturnas de las comunidades monásticas, como ya lo habían hecho las iglesias seculares. San Basilio de Cesárea (+ 379) lo dice explícitamente: *Ideo et nostra sunt oracula divina, et ab Ecclesia Dei, tamquam dona divinitus missa, in singulis conventibus leguntur*. El historiador Sócrates, su contemporáneo, da informaciones análogas para las otras grandes iglesias de Oriente. Casiano, alrededor de esta época, dice que en los monasterios egipcios de San Pacomio, a los doce salmos del nocturno seguían dos lecciones, una del Antiguo Testamento, la otra del Nuevo (excluidos los Evangelios), excepto el sábado, el domingo y el tiempo de Pascua, en el cual ambas lecturas eran tomadas del Nuevo Testamento.

Para las iglesias occidentales, tenemos solamente el claro testimonio de **Nicetas, obispo de Remesiana** (+ 414), en Iliria: (En las vigencias) *et psalmos delectamur, et orationibus regimur et interpositis lectionibus pascimur*. Es muy probable que en Roma se hiciese lo mismo. Más aun, a principios del siglo V, no sólo el uso litúrgico romano **admitía en la lectura todos los libros escriturísticos**, sino que debía poseer ya una ordenación o canon que los asignaba a tiempos determinados. La *Vita Melaniae iunioris*, de la primera mitad del siglo V, indica que la

salmodia y las lecturas en los monasterios por él fundados se hacía *iuxta statutum canonem*, es decir, según una ordenación pre establecida, que era la de la Iglesia romana. Por lo demás, nada más natural que el que algunos libros o perícopas fuesen escogidos para ser leídos en particulares circunstancias o fiestas litúrgicas, como las profecías de Isaías o de Jeremías, en los días de la Pasión; los Actos, en Pascua y en Pentecostés. Pero mientras los libros del Antiguo Testamento eran leídos una vez durante el año, los Salmos, las cartas de San Pablo y el Evangelio, análogamente a cuanto se hacía en la misa, se leyeron desde el principio todos los días sin interrupción: *Psalmi omni tempore, evangelium et apostolum similier*, dice el *Ordo* de San Pedro, el más antiguo de la Iglesia romana (s.VII).

¿Cuál era la distribución de las lecturas bíblicas en el ciclo anual? Nosotros conocemos dos esquemas ligeramente diversos, de los cuales, uno (A), el más antiguo, consignado en el referido *Ordo* de San Pedro, de Juan Archicantor, representa la práctica romana anterior a San Gregorio; el otro (B), contenido en el *Ordo Librorum Catholicorum*, fue compilado en las Calías después de mitad del siglo VIII, si bien, fuera de Roma, el *Ordo* antiguo en alguna iglesia quedó todavía en vigor. He aquí los detalles de ambos: las lecturas están puesto una semana antes de Cuaresma, en correspondencia con el principio del antiguo año civil republicano. Reagrupándolos según los varios períodos del año eclesiástico, tenemos:

Cuaresma: El Pentateuco, o sea los cinco libros de Moisés, Josué y los Jueces, a los últimos de los cuales debía unirse el pequeño libro de Ruth. El Génesis en esta época, como en Milán y en Oriente, era leído cada día en las dos primeras semanas de Cuaresma.

Semana Santa: Trozos escogidos de las profecías de Isaías y de las Lamentaciones de Jeremías, *unde ad passionem Christi convenit*. Es de creer que antiguamente tenía lugar el Jueves Santo una lectura de Joñas, como dejan suponer los libros de Benevento y atestiguan, para Milán, los escritos de San Ambrosio y, para Verona, un sermón de Zenón.

Tiempo de Pascua: Las epístolas católicas, los Actos y el Apocalipsis. El *Ordo* de San Pedro se ha conformado al uso tradicional de las lecturas de la misa, que se transparenta todavía en nuestro misal.

De Pentecostés a las calendas de diciembre: Los Reyes, Paralipómenos, Salomón, Judit, Ester, Macabeos y Tobías. Faltan los dos libros de Esdras, influidos quizás por la duda sobre la canonicidad de los apócrifos homónimos.

De las calendas de diciembre a la Epifanía: Isaías, Jeremías y Daniel.

De la Epifanía a los idus de febrero: Ezequiel, profetas menores y Job. Es claro que el profeta Isaías, puesto en diciembre, como preparación a la Navidad, ha traído así a los otros libros proféticos. Daniel fue cambiado antes que Ezequiel para que se leyere antes del tiempo natalicio la célebre profecía mesiánica de las setenta semanas. Job fue unido a los profetas quizás porque le interpretaron como profeta de la paciencia del Mesías.

El *Ordo* no asigna un tiempo especial a las lecturas paulinas, porque su lectura era ordinaria durante el año, *omni tempore*, siendo asignadas a ellas las lecciones del tercer nocturno dominical en correspondencia con la epístola de la misa. También la perícopa del evangelio leída en el oficio se relacionaba con la de la misa.

Las Lecturas Hagiográficas.

La costumbre de leer en las asambleas cristianas la narración de la pasión de los mártires, se remonta, como ya hemos visto, a la época subapóstólica. Las relaciones del martirio de San Policarpo de Esmirna (155) y de los mártires de Lyon (177) demuestran cuánta diligencia

pusieron las iglesias en conservar la memoria de sus gestas y con cuánto fervor las recordaban los fieles en la memoria y en el corazón. *Solemnitate martyrum* — decía San Agustín — *exhortationes sunt martiriorum*. Esto tuvo lugar primero en el oficio de la vigilia del mártir, cuando, junto al sepulcro donde reposaba su cadáver, se celebraba la fiesta aniversario; pero más tarde se introdujo también en el oficio canónico. Encontramos una clara mención para Roma en la vida de Santa Melania. Su biógrafo Geroncio, refiriendo haber leído con la Santa la narración de las reliquias de San Esteban, observa que *consuetudo erat ei per vigilias sanctorum quinqué legere lectiones*.

No debemos creer, sin embargo, que el uso fuese muy frecuente, sea porque tales fiestas eran pocas y de carácter preferentemente local, sea porque el llamado *Decreto gelasiano* revela en la Iglesia romana una irreductible oposición a las historias anónimas novelescas de los santos, que circulaban en gran número en su tiempo. De todos modos, la práctica de las lecciones hagiográficas, como elemento ordinario del oficio, encuentra en Roma confirmación a principios del siglo VI en la regla de San Benito: *In sanctorum festivitatibus... lectiones ad ipsum diem pertinentes dicantur* (c.14). No hay duda de que San Benito debía tomar de Roma el modesto calendario santoral y el texto de las lecciones históricas relativas. Es probablemente a este exiguo *passionario* al que se refería San Gregorio Magno cuando en el 598, escribiendo a Eulogio de Alejandría, que le había rogado le enviase *cunctorum martyrum gesta*, respondía que *nulla (gesta) in Archivo huius nostrae vel in romanae urbis bibliothecis esse cognovi, nisi pauca quaedam in unius codicis volumine collecta*.

4. Las Oraciones.

La oración, tanto oral como mental, entraba ampliamente en los cánones salmodíeos de la vida ascética y monástica en los siglos IV y V **especialmente en Oriente;** nosotros hemos aludido varias veces a ella. En este capítulo queremos más bien tratar de los elementos eucológicos propiamente dichos con los cuales se inicia y se concluye el oficio.

Las Oraciones Iniciales.

Son tres las oraciones iniciales que tienen visiblemente como fin el preparar el alma a la oración y el pedir a Dios la gracia de rezar bien, según las bellas palabras de San Agustín: *Non laudabunt labia mea, nisi praecedat (Domine) misericordia tua. Dono tuo te laudabo. Non enim ego possum laudare Deum, nisi mihi donet laudare se* (In ps. 62, 12):

a) La oración *Aperi, Domine, os meum*, que no por precepto, sino por simple devoción (*laudabiliter*), se suele poner antes de los maitines. Aparece por vez primera en el siglo XI como oración privada del celebrante durante el canto del *Sanctus*, antes de comenzar el canon. Fue después acomodada a la recitación del oficio, con la añadidura de la cláusula *ut digne, atiente, ac devote...*

b) El *Pater, Ave, Credo*. Juan, obispo de Maiuma, en Oriente, en las *Pleroforíe*, escritas por él alrededor del 515, recomienda el *Pater* y el *Credo* como preparación inmediata a la oración. En Occidente se recitaban la oración dominical y el símbolo apostólico antes de maitines y a la hora de prima quizás desde el siglo VII, y ciertamente al final del siglo VIII. San Benito de Aniano (+ 823) prescribe a sus monjes el decirlas en voz baja delante del altar; pero

probablemente en esta época debían recitarse también en el oficio romano, porque los salterios de los siglos VIII y IX los traen ordinariamente. Juan de Avranches (+ 1079) observa que en su tiempo eran de uso general también entre el clero secular. En el breviario de la curia estaba prescrito solamente el *Pater* para ser recitado en silencio.

El *Ave María*, el popular saludo a la Virgen, ya desde el alto Medievo se asociaba naturalmente al *Pater noster* como afirmación de la gracia mediadora de María. Un canon del sínodo de Odón de París (1193) prescribe a los fieles reunir habitualmente las tres fórmulas en su oración. Naturalmente, al *Ave*, como ya decíamos, le faltaba todavía la segunda parte, *Sancta María...*

c) El versículo *Deus, in adiutorium meum intende, Domine, ad adiuvandum me festina*, seguido de la pequeña doxología *Gloria Patri* y del *Alleluia*. Constituye la verdadera introducción a las horas.

La invocación *Deus, in adiutorium...* sacada del comienzo del salmo 69, era de uso común en la devoción privada desde los tiempos más antiguos. **Casiano hace un cálido elogio, y dice que entre los monjes egipcios servía de jaculatoria para fomentar en ellos el espíritu de oración.** A él nace referencia Casiodoro, añadiendo que *quidquid mariachi assumpserint, sine huius versiculi trina iteratiorte non inchoent*⁴. San Benito lo adoptó como oración introductoria a todas las horas, excepto los maitines, en homenaje al principio por él proclamado en el prólogo de su regla: *Quidquid agendum inchoas, bonum ab Eo perfici instantissima oratione deposcas*; o bien, como alguno ha supuesto, para contraponer a las tendencias semipelagianas de su tiempo la afirmación católica de la necesidad de la gracia. Pero en maitines, en lugar del *Deus, in adiutorium*, San Benito puso el versículo *Diomine, labia mea aopenes; Et os meum an nuntiabit laudem tuam*, llamado *versus aperitionis* (salmo 50), en contraposición al *versus clusor*, y el *Pone, Domine, custodiam ori mea...* (del salmo 140), que cerraba la boca del monje después de completas, imponiendo el riguroso silencio nocturno, tan recomendado en las reglas monásticas.

Las Oraciones Conclusivas de los Nocturnos.

La salmodia de la vigilia tiene una conclusión eucológica, que consiste en un versículo a pregunta y respuesta, en la oración dominical y en una breve oración, la cual, sirviendo precisamente de final de los nocturnos, fue llamada *absolutio* (de *absolvere* = terminar). Pero, si miramos a los nocturnos del triduo sagrado, podemos conjeturar que el solo versículo concluía la oración salmódica del antiquísimo oficio romano, cuando no se habían añadido todavía las lecturas o al menos faltaban en ciertos días; al versículo fue unida después la fórmula de la *absolutio* y, finalmente (s.IX), el *Pater noster*.

Sabemos de cierto por Amalario que los franceses intercalaban el *Pater noster* entre el versículo y la *absolutio*, mientras que los romanos lo omitían. **El *Pater galicano* debía ser el resto de la oración y correspondiente postración usada en Oriente** y en Irlanda después de cada salmo. De todos modos, el uso franco terminó por prevalecer también en Roma. Amalario observa todavía que, entre los romanos, la fórmula de la *absolutio* era deprecativa y reclamaba la atención de los santos: (*Romani*) *dicunt aliquod capitulum tale quale istud est: Intercedente beato principe apostolorum Petro, salvet et custodiat nos Dominus*. Tenemos confirmación de éste en una colección del siglo IX que comprende diez de tales fórmulas, todas del género; y más tarde, por Durando, que escribe: *Per praeces, quae dominicam orationem ante lectiones sequuntur, imploratur Sanctorum intercessio*. Las antiguas absoluciones santorales no fueron admitidas en el breviario moderno; y las cuatro actualmente en uso, que se remontan al siglo XII, no tienen ya, excepto una, más que un sentido genérico.

El versículo es una frase breve generalmente salmódica (de donde le viene su nombre), que imprime de manera vibrante un sentimiento relativo al oficio del día y a la hora a la que pertenece. Se compone siempre de dos miembros, el primero de los cuales (versículo) es recitado por un cantor, el otro (responsorio) es respondido por el coro o por la asamblea. El fin del versículo es el de despertar de un posible sopor el espíritu de los salmodiantes para resumir el tema dominante de la oración; por esto encuentra oportunamente su puesto después de los nocturnos y se canta en tono más elevado, con una final pneumática característica.

La índole del versículo era ya precisada por Amalarlo: *Talis namque debet esse omnis versus, ui vel statum officii ad memoriam reducat vel statum temporis.* Véase, por ejemplo, el versículo de los nocturnos feriales: *Media nocte surgebam...* o bien: *Memor fui nocte...*; de Adviento: *Egredietur Dominas...*; de Pascua: *Surrexit Dominus de sepulcro...*; de los apóstoles: *In omnem terram...*; de María Virgen: *Elegit eam Deus...*

No hay duda de que los versículos pertenecen al núcleo primitivo del oficio romano, y de éste San Benito derivó el uso en su *cursus*. Según una ley muy antigua de la composición litúrgica, los diferentes versículos de un oficio festivo no deben ser más de cuatro, es decir, los de los tres nocturnos y los de laudes; y éstos, como ya decíamos, sirven para formar los responsorios breves de las horas, excepto los de prima y de completas, siempre iguales. De este modo, se puede decir que los versículos constituyen un elemento conectivo de todo el oficio festivo, haciendo repetir con insistencia cuatro conceptos que delinean sintéticamente el carácter de la fiesta.

Las Oraciones Conclusivas del Oficio.

Las preces.

La exhortación de San Pablo a Timoteo (1 Tim. 2:12) que se hagan obsecraitones, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ui quietam et tranquillam vitam agamus, ha sido la trama sobre la cual desde el primer siglo se ordenó la oración llamada de los fieles, recitada al final de la vigilia dominical, cuyo eco directo o indirecto vemos reflejarse en los escritos de los primeros siglos, comenzando por San Clemente Romano y por San Justino.

Esta en la segunda mitad del siglo IV, cuando podemos conocer el formulario, se nos presenta bajo doble forma, de letanía y de colecta; y como tuvo su puesto de honor en la misa a la clausura de la reunión catequética de los fieles antes del sacrificio, así, pasando a las horas canónicas, sirvió de conclusión de las grandes horas tradicionales, laudes y vísperas.

En Oriente prevaleció el título de letanía. Hablan de esto las *Constituciones apostólicas* (c.380), **San Juan Crisóstomo** (+ 407) y la **peregrina Eteria**, que le describe así su uso en las vísperas en la basílica de Jerusalén (c.385): *Uñus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diácono dicente singulorum nomina, semper pisinni plurimi stant respondentes semper: "Kyrie eleison."* En Occidente, las preces en el oficio debían también existir al final del siglo IV. Eteria lo hace suponer cuando dice: *Sicut solet esse consuetudo*, es decir, la costumbre de sus países occidentales. No tenemos sobre el particular otros testimonios positivos, salvo quizás una alusión del Ambrosiáster, que la llama *regula ecclesiastica* y dice que *ea utuntur sacerdosotes nostri*. En Roma, según los Padres del concilio de Vaison (529), al final del siglo V se había introducido en laudes y en vísperas el canto diverso del *Kyrie*, el cual debió de ser asociado, **como en Oriente, a las preces litánicas.** Probablemente, las preces romanas de aquel tiempo nos son indicadas por San Benito en su regla

(526). El distingue netamente entre *litania* y *supplicatio litaniae*. La primera (c. 12.13.17) es prescrita por él al final de laudes y de vísperas, y designa el formulario tradicional de las preces, seguido por el *Kyrie eleison* y el *Pater*; la *supplicatio litaniae, id est Kyrie eleison* (c.9,17), es, por el contrario, asignada al final de las otras horas, y designa el simple *Kyrie eleison* repetido varias veces, pero sin otras añadiduras.

Fuera de Roma, y particularmente en las Galias, las preces en el siglo VI eran preferentemente de tipo colectivo, en forma de versículos salmodíeos, solos o acoplados, terminados o no con la cláusula de las colectas, *aui vivis...* Nos trae un ejemplo el antifonario de Bangor (s.VII):

Pro baptizatis:

Salvum fac, populum tuum, Domine, et benedic haereditati tuae et rege eos et extolle, Domine, illos usque in aeternum. Miserere ecclesiae tuae catholicae, quam in tuo sanguine redemisti. Qui regnas... O Domine, salvum fac, o Domine, bene prosperare. Prosperitatem itineris praesta famulis tuis. Qui...

De la presencia de versículos salmodíeos en las preces da testimonio en el 506 el concilio de Agde, en Francia, cuando sanciona que *in conclusione matutinarum vel vespertinarum, missarum, post hymnos, capitella de fDsalmis dicantur* (c.30). Este término *capitella* o *capitula de psal-mis*, o también simplemente *capitulum*, como leemos en la regla contemporánea de San Cesáreo, resultó sinónimo de preces. El tradicional *Kyrie eleison* no fue, sin embargo, excluido, sino que quedó como preludio o como apéndice de las preces, dicho solo o, más comúnmente, tres veces y aún más.

En los siglos siguientes, las preces, introducidas también en la hora de prima, asumieron un marcado carácter penitencial con la inserción de versículos especiales para implorar el perdón de los pecados, y de los salmos *Miserere* y *De profundis*; de ahí el nombre de *preces flébiles* dado a aquéllas por los liturgistas medievales y también la costumbre de recitarlas de rodillas. Por este motivo, desde el tiempo de Amalario fueron excluidas del oficio pascual, de los domingos y de las fiestas, y más tarde, en el breviario de la curia, fueron arregladas en un texto muy prolífico, restringidas al Adviento y a la Cuaresma.

El breviario de los Menores llevaba también un breve formulario de preces para los domingos y los días ordinarios en prima y completas. Estas han quedado todavía en uso, si bien se muestran menos concordantes con el tradicional carácter festivo de la dominica.

La oración dominical.

Era natural que el *Pater noster*, la fórmula cotidiana de la oración enseñada por Nuestro Señor, **tuviese su puesto en la ordenación de la oración pública de la Iglesia**. En efecto, a ejemplo de la misa, en la cual la anáfora eucarística se concluye con la oración dominical, también el oficio le asignó su puesto conclusivo o porque era considerada como el resumen ideal de toda oración o, más probablemente, para que sirviese para cancelar los defectos ocurridos en la recitación del oficio, **conforme al pensamiento de las Padres antiguos**, que la consideraron como el *cotidianum baptisma*, hecho para cancelar los *debita cotidiana*.

Como quiera que sea, es un hecho que, en un principio, todas las horas terminaban regularmente con el *Pater noster*. Lo atestiguan desde el principio del siglo VI el concilio de Gerona, en España (517): *ómnibus diebus post matutinas, et vespertinas (horas), oratio dominica a sacerdote proferatur* (en. 10), y en Italia, en la misma época, San Benito, el cual prescribe que los *Agenda matutina vel vespertina* deben terminar con la *oratio dominica*, recitada por el abad, así también todas las otras horas. Tal debía ser, sin duda, el antiguo uso romano, que

se mantenía todavía en el siglo XII en la basílica lateranense, atribuido a una tradición apostólica: *Haec (ecclesia) —* escribe Juan Diácono (c. 1170) — *reservans apostolicam institutionem, nonnisi Dominica in officiis utitur oratione.* Y el *Ordo* de la misma iglesia nos da la rúbrica: *Expleto vero “Kirie”* (dicho nueve veces), *omnes sub silentio curvi dicant orationem do-minicam. Oratione vero expleta, hebdomadarius erigens se dicat sollemniter: “Et ne nos,” choro sibi respondente. “Sed libera nos”* (n.3).

San Benito, imitando quizá una costumbre galicana, dispuso que el *Pater* en laudes y en vísperas fuese recitado en alta voz, *audientibus ómnibus*, para que todos entendiesen la frase del perdón, *propter scandalorum spinas quae oriri solent*. Pero en las otras horas debía decirse *sub silentio*, pero alzando la voz a la penúltima petición *et ne nos...* a fin de que todos pudiesen responder: *Sed libera nos...* Este era precisamente el uso primitivo romano, residuo de la disciplina del arcano, cuando el *Pater*, iunto con el símbolo, eran consideradas fórmulas reservadas, de las cuales San Ambrosio decía: *Cave, ne incaute symboli vel domi-nicae orationis divulges mysteria.*

Con las preces litánicas, seguidas del *Pater*, terminaba el oficio antiguo. Hoy las dos fórmulas conclusivas casi han desaparecido, y poco a poco ha sido substituida, como veremos, por la oración propia del día.

La colecta y la bendición.

San Benito no conoció la colecta al final de las horas, al menos en el sentido moderno que damos a este término, ni siquiera el vetusto ceremonial de la basílica lateranense imitado por él. Pero la *Regula* (c.II) prescribe al abad, al término de los nocturnos y antes de comenzar las laudes, una fórmula de bendición: *et data benedictione, in cipient matutinas* (laudes), que ha sido probablemente la primera forma de la colecta con la que hoy termina cada hora canónica. En el Laterano sucedía lo mismo, como veremos. Pero en seguida aquella conclusión del oficio, siempre uniforme aun en los días más solemnes, debió parecer menos concluyente, y se pensó, en ciertas fiestas más características, en substituirla con una fórmula que sintetizase el pensamiento de la solemnidad. Es un hecho que los antiguos sacramentanos, comprendido el leoniano, contienen una serie más o menos numerosa de *Orationes matutinae vel ad vesperum*, puestas generalmente en los días más solemnes, las cuales se refieren al misterio de la fe y parecen haber sido hechas para el oficio. De todos modos, aquello que no podemos precisar para Roma en una época muy posterior, lo tenemos claramente declarado para las Galias por Amalario (f. 850). Este, explicando las cláusulas finales de las horas, después de haber hablado de las preces, escribe: *Postremo surgit sacerdos... et dicit stando orationem. Haec oratio in omni tempore subsequitur; idest, Paschali, Pentecostés, do-minicis diebus et festis... Quam orationem praecedit saluta-tio (Dominus oobiscum) et subsequitur benedictio (Benedicamus Domino), quam et gratiarum actio (Deo gratias) sequitur.* Por tanto, en los días de solemnidades, en las dominicas y en las fiestas, pero excluidas las ferias, se decía ya al final del siglo VIII una colecta en relación evidente con el misterio celebrado. La práctica ha pasado después al oficio romano y al breviario de la curia.

Es interesante notar cómo el dicho Juan Diácono, que nos ha transscrito el uso arcaico de la basílica lateranense acerca del fin de las horas, añade: *Sunt praeterea aliae quaedam collectae ad Matutinas vel Vespertas intitulatae, quae ab Apostólico, vel ab eius septem collateralibus epis-copis tantum, et non ab aliis penitus in ipsa ecclesia dici possunt.* “El motivo — escribe Schuster — por el cual en el Laterano no era lícito recitar estas colectas, excepto al papa y a sus cardenales obispos suburbicarios, era el que estas preces servían precisamente como fórmulas de

bendición sobre el pueblo. Ahora bien: en la catedral de Roma sólo el pontífice y sus obispos auxiliares podían bendecir a los fieles.” En efecto, si la *oratio super populum* de los sacramentalos es la antigua fórmula de bendición dada a los fieles al final de la misa, se explica muy bien cómo el gregoriano, y por esto nuestro misal, en las ferias de Cuaresma, cuando la misa era celebrada muy tarde, haga recitar la fórmula al final de las vísperas.

A la colecta sigue de parte del coro una invitación a bendecir al Señor: *Benedicamus Domino!* a lo cual todos responden: *Deo gratias*. Las dos aclamaciones, como hemos visto, estaban ya en uso en tiempo de Amalario; y las ricas formas melódicas de las cuales la piedad medieval las ha sacado demuestran qué importancia litúrgica tenían.

Parte III.

Cada Una de las Horas del Oficio.

1. Los Nocturnos.

La oración nocturna, no desconocida a las almas contemplativas del Antiguo Testamento se convirtió en cristiana por el ejemplo del Hijo de Dios, y de El **pasó la práctica a los apóstoles y a la Iglesia**, que la apreció sobre todas las horas del cuadrante sacro y **la dotó de particular carisma litúrgico**.

La vigilia dominical, en un principio prolongada durante toda la noche o poco menos (*pannuchia*), reducida después a medida más discreta, no fue solamente en los siglos de la persecución una necesidad práctica para escaparse a fáciles sospechas, sino que respondió al sentimiento **siempre vivo de la parusía**, que el Señor en las parábolas había dejado entender que habría de suceder de noche: *Benditos aquellos siervos que el Señor encontrará vigilantes a su llegada*.

También la vigilia ferial, como ciertas horas diurnas, fue puesta en seguida en relación histórico-mística con la vida del Señor, con la noche de la traición y de la captura y con aquellas que los discípulos pasaron angustiados y **llenos de incertidumbre de la resurrección después de la sepultura**. Más aún, según Hipólito, la tradición cristiana (*patres nostri*) asociaba a la oración nocturna la idea de una llamada a reunión de todas las criaturas terrenas y celestiales para la **glorificación de Dios y de una efusión tácita de su gracia sobre el mundo**.

He aquí por qué la oración nocturna, a pesar de su gravedad sobre los sentidos, embriagó siempre de su mística poesía las almas más generosas; y todavía hoy, en las órdenes monásticas, que la mantienen en su tradicional esplendor, como en las ascensiones solitarias de las almas contemplativas, nutre y exalta el espíritu hacia Dios y lo templa con eficacia insuperable para las luchas espirituales de la vida. La liturgia encomia justamente el tiempo dedicado a la oración nocturna como **el más sagrado**: *Ut quique sacratissimo Huius diei tempore; Horis quietis psallimus, Donis beatis muneret*.

La primitiva oración nocturna (*vigiliae*), traducida a su tiempo, como narrábamos, en los varios *cursus* de las iglesias monásticas y seculares, tomó en la alta Edad Media el nombre de *Officium nocturnale* o *Nocturnorum*. En Roma, en Milán y en Jerusalén comenzaba a una hora indicada generalmente con el término *ad galli cantum, ad gallicinium* (pero que no hay que

tomarlo al pie de la letra), y terminaba hacia el alba; *a primo gallo usque mane*, decía la nota que en el siglo VII firmaban los obispos suburbicarios romanos. San Benito prescribe para el tiempo de invierno (del 1 de noviembre a Pascua) la hora octava de la noche, es decir, alrededor de las dos; para el período estival, la anticipa proporcionalmente. Parece que después, en ciertas grandes ocasiones, se volvió a la disciplina antigua más severa de la *pannuchia*, porque los *Ordines romani* de los siglos VIII y IX prescriben para el oficio nocturno del triduo sacro: *Media nocte surgendum est*. Después, para los monjes, la práctica de la *pannuchia* entre el sábado y el domingo era también muy frecuente en Occidente.

La práctica de anticipar los maitines a la tarde del día precedente, que prevaleció después del abandono por parte de los clérigos del oficio en común, era ya conocida en el siglo XII y largamente difundida. El XIV OR de este tiempo fija los maitines en relación con las tinieblas a la tarde, *de sero* (n.82). Desde entonces la anticipación de maitines ascendió poco a poco hasta casi el mediodía, a pesar de una justa repugnancia de la Iglesia, la cual recientemente ha terminado por sancionarla.

La importancia preferente de la vigilia, en contraste con las horas del oficio, se ponía de relieve en la liturgia monástica medieval por una particular preparación, que se anteponía variadamente según las diversas reglas monásticas. Los estatutos de Cluny imponían la recitación de 15 salmos graduales, y frecuentemente también del grupo de los salmos 134-150, precedida por una triple oración **a la Santísima Trinidad**.

San Benito de Aniano (+ 821) hacía realizar antes a sus monjes una visita a cada uno de los altares de la iglesia, práctica ya en uso en el siglo XII y después hecha común en muchas órdenes religiosas. Algo parecido sucedía también en Roma.

Hemos ya aludido a las oraciones preliminares de los maitines, comunes también a las otras horas del oficio; pero la que constituye la introducción característica de la vigilia es el invitatorio, así llamado por la frase inicial del salmo 94, del cual se compone: *Venite, exultemus Domino*. El salmo, que quiere ser una fervorosa invitación universal a todas las criaturas para alabar a Dios, es cantado responsorialmente, intercalando un breve verso-estribillo por parte del coro, con el cual se subraya el motivo litúrgico del día, que será después desarrollado en el himno. Por ejemplo, *Christus natus est nobis. Venite, adoremus!*

El invitatorio como preludio de maitines ha sido, al menos en Occidente, feliz creación de San Benito, del cual lo derivó probablemente San Gregorio en el oficio romano.

Es cierto que el primitivo oficio romano no lo conocía; comenzaba, sin más, con el primer salmo de los nocturnos, como sucede todavía en el triduo sagrado y antiguamente también en el oficio de difuntos. Otras y mayores señales de su ausencia en un principio existían todavía en tiempo de Amalario (+ 850), el cual refiere que en Roma, en las fiestas más antiguas y más importantes del año, se cantaban en San Pedro en la misma noche dos oficios; el primero, el de la fiesta, carecía de invitatorio: *Primam (vigiliam) solet apostolicus faceré in initio noctis, quae jit*, sin invitatorio; el otro, en cambio, de la feria, lo tenía, según la costumbre; otra prueba existe en el oficio de la Epifanía, al principio del cual, como es sabido, se omite el invitatorio. Es evidente que cuando fueron escogidos los salmos de los nocturnos de esta solemnidad, y esto sucedió ciertamente durante el siglo V, si hubiese existido el salmo 94 como invitatorio, éste habría sido quitado para no dar lugar a una repetición. Si fue escogido este salmo, es prueba de que no se cantaba en un principio, porque el invitatorio no existía todavía. Cuando, después de San Gregorio, se introdujo éste en el *cursus* romano, para evitar una repetición, se prefirió dejar el oficio de la Epifanía en su forma primitiva, es decir, sin verso, sin invitatorio y sin himno,

como lo decimos todavía. Todo esto encuentra confirmación en los más antiguos antifonarios, en los cuales las antífonas o versículos del invitatorio forman un grupo aparte, no puesto en su lugar, sino colocado al final, como apéndice.

El canto del *Venite exultemus*, según San Benito, debía ejecutarse en estilo antifónico: *psalmus nonagesimus quartus cum antiphona*. Pero en el oficio romano se ha convertido en un canto responsorial, o sea confiado al solista, como ya atestigua Juan Archicantor: *cantat statim cui iussum fuerit invitatorium... ceteris respondentibus*. Esto explica la división del texto del *Venite exultemus*, no en versículos, como en los otros salmos, sino en estrofas — cinco solamente —, para dar facilidad al *praecenfor* de ejecutarlo más dignamente. Se notará además que el texto, todavía hoy después de la adopción del salterio galicano, está tomado del salterio romano, como los textos de las otras antífonas salmódicas, que en los días feriales intercalan el invitatorio.

Estas antífonas *ad invitatorium* eran en un tiempo muy numerosas y se encuentran en abundancia en los libros litúrgicos medievales y en los primeros breviarios impresos. Por fortuna, el breviario de Pío V las ha disminuido en gran parte.

El himno que sigue al invitatorio, y con el cual generalmente está coordinado, aporta al oficio ferial la impronta precisa de la hora nocturna, y por esto responde exactamente a su fin. Cambia en cada feria de la semana, pero esencialmente insiste sobre el concepto de que es preciso arrojar la pereza y el sueño y levantarse prontamente para dedicarse a la oración, que se purifique el corazón de toda mancha y que se pida a Dios el perseverar en el bien durante toda la jornada.

2. Las Laudes.

Índole y Esquema de las Laudes.

Al surgir un nuevo día, que, después del reposo nocturno, parece casi un renacimiento a la vida, el ser humano **ha sentido la necesidad de dirigirse a Dios con un pensamiento jubiloso de alabanza y de gratitud**. Las laudes son la expresión litúrgica de este sentimiento, que desde los primeros siglos forman universalmente el substrato de la oración oficial, una de las *legitimae orationes* impuesta por una costumbre que tiene fuerza de ley, y que en seguida, como hemos visto, se divulgó en las varias iglesias en ritos y formularios a propósito.

Las laudes, por ser oficio de aurora (*matuta*), tuvieron el nombre de *Agenda matutina*, *Matutinorum solemnitas* (San Benito), o simplemente *Matutini (psalmi)*, y más tarde, laudes, del grupo salmódico (148-150) que llevaba este nombre y les daba una impronta característica de alegría y de fiesta.

Con el primer formarse del *cursus* cotidiano, las laudes fueron el desahogo natural del oficio vigiliar de la dominica, del cual vinieron a formar la conclusión. Por eso, en un principio estaban íntimamente unidos, sin conseguir un oficio distinto. Esto se deduce fácilmente de la relación de Eteria, de San Benito y del mismo uso romano, que, en las vigilias arcaicas de las temporas, con el canto de las bendiciones (Dan. 3:52) señala naturalmente la transición entre el oficio nocturno y la misa matutina de la fiesta. Una señal de esta antigua conexión se mantiene todavía hoy en el oficio coral, que prohíbe la separación entre maitines y laudes.

Pero posteriormente, con la elaboración cada vez mayor del *cursus*, se sintió la necesidad, después de los largos nocturnos, de una breve pausa, aunque no fuese por otra cosa *propter*

necessitates fratrum; las laudes se separaron de la vigilia y acentuaron su carácter de *Officium aurorae*, símbolo de la luz espiritual del mundo, que es Cristo, y memorial de su gloriosa resurrección, acaecida al alba del tercer día. Por esto, a diferencia de la vigilia, se escogieron para formarla aquellos salmos que tenían alguna relación con la hora matutina y sugerían sentimientos de júbilo y de alabanza a Dios.

También, en relación con esto, Amalaro señalaba una antigua costumbre romana: *Sancta Romana Ecclesia hoc speciatim nobis insinuat per suam consuetudinem; ipsa enim quotcumque ordine vel numere lectionum viderit matutam (= aurora) procederé, ut audivi, dimittit nocturnale officium et incipit matutinale.* Así que el despuntar del alba era una señal categórica que truncaba, aunque no estuviese terminado, el oficio vigiliar, para dar paso inmediatamente a las laudes. Esto lo confirma Juan Archicantor y San Benito, el cual quiere que los salmos matutinos (= de laudes) se comiencen incipiente luce. **Por lo demás, idéntica era también la práctica oriental; Eteria lo atestigua expresamente:** *lam autem ubi ceperit lucescere, tum incipiunt matutinos hymnos dicere.*

El primitivo esquema salmódico de laudes, en uso en la Iglesia romana, comienza a conocerse en los siglos III y IV, **con alusiones esporádicas de escritores orientales y occidentales**, que se precisan y completan en el siglo sucesivo, de manera que permiten el reconstruirlo con suficiente certeza. Nosotros lo hemos expuesto ya en la primera parte, pero aquí lo exponemos más ampliamente, sirviéndonos de los preciosos estudios hechos sobre el particular por monseñor Callewaert.

4. El Oficio Vespertino.

El Lucernario.

Como las laudes son el canto de la Iglesia en la aurora, así las vísperas son el canto de la puesta del sol, mientras en el cielo comienza a brillar **Véspero**, la estrella de la tarde, **y en las casas se encienden las luces**. De aquí los varios nombres con los cuales se designó a esta hora en los libros litúrgicos y la celebraron los escritores de los primeros siglos: *vesperae, agenda o svnaxis vespertina, duodécima, hora lucernalis, lucernarium, eucharistia lucernalis.*

Hemos dicho en su lugar cómo una oración de la tarde entraba en el programa religioso de cada fiel como un deber santo, *legítima oraffo*, tanto más cuanto que las tradiciones religiosas, así hebreas como paganas, sugerían a sus prosélitos, al hacerse de noche, **un pensamiento áe gratitud hacia Dios, dador de la buena jornada.**

Pero, queriendo estudiar los orígenes y el desarrollo del oficio vespertino, no basta pararse en la expresión **de una oración aun salmódica recitada en casa**, y por esto con carácter del todo privado; es necesario buscar las primeras formas públicas. Estas se relacionan con dos elementos primitivos fusionados: *a) el uso judío-cristiano* de saludar ritualmente a la luz cuando, al hacerse de noche, **se encendía la lámpara, convertida en seguida en símbolo de Cristo, luz indefectible, y se daba comienzo a la vigilia dominical;** *b) los ágapes de la tarde, comunes en los tiempos subpostólicos y todavía más tarde.*

San Hipólito Romano (c.218), describiendo en la *Traditio* el rito *inferendi lampades in coena congregationis*, muestra al diácono, que, en medio de la reunión de los fieles, enciende la luz, después de lo cual **el obispo pronuncia una oración eucarística, con la cual da gracias a Dios, que, por medio de Jesús, su Hijo, nos ha iluminado revelándonos su luz**, que nos ha saciado con la luz del día y ahora nos da esta luz de la tarde. Prescribe después que, terminada la

cena, se canten salmos con *Alleluia* y se distribuya a los fieles la eulogia del pan, que “no es el cuerpo del Señor.” Refiriéndose siempre al mismo ritual, los llamados *Canones Hyppoliti*, de la mitad del siglo IV, dicen: *Si ágape fit, oel coena ab aliquo pauperibus paratur, die dominica tempore accensus lucernae, praesente episcopo, surgat diaconus ad acczndendum. Episcopus autem orat super eos et eum qui invitavit illos... Psalmos recitent antequam recedant... Quando autem episcopus sermocinatur sedens... Diaconus in ágape, absenté presbytero, vicem gerat presbyteri quantum pertinet ad orationem et fractionem pañis* (en.32).

Podemos, por tanto, sostener que el oficio agápico vespertino a principios del siglo III comprendía tres fases: *a) el lucernarium*, es decir, el rito de encender la luz y de santificarla con una fórmula eucarística; *b) el ágape*; *c) el canto de salmos con sermón y oraciones*. De estos tres elementos, el primero en separarse y en decaer fue el ágape. Los otros dos se mantuvieron por algún tiempo alineados el uno junto al otro, hasta que el primero decayó a su vez o se confundió con el tercero, que, asumiendo forma y carácter siempre más decididos, constituyó el oficio vespertino verdadero y propio.

Del lucernario como oficio distinto y preámbulo a las vísperas, tenemos en la Iglesia antigua testimonios tales como para poder deducir que fuese todavía casi universalmente practicado al final del siglo IV. **Para Oriente**, las *Constituciones apostólicas* en el libro 8, traen, sobre todo, las preces lucernales, entre las cuales el salmo 140, *Domine, Aclamad ad Te*, llamado por excelencia el *psalmus lucernaris*; después las preces vespertinas, ambas celebradas en una iglesia en presencia del obispo. San Basilio recuerda la anáfora eucarística pronunciada *ad lucernas* y, además, un vetusto himno, probablemente el *Lumen hilare*, cantado delante de la nueva luz, mientras el pueblo alternaba a sus estrofas el estribillo trinitario *Laudamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum Dei*. Es característica después la narración de Eteria, que describe los colores deslumbrantes del oficio de la tarde, realizado en la **Anástasis, de Jerusalén, cuando, en presencia del clero, de los ascetas y de todo el pueblo, del interior del Santo Sepulcro se sacaba afuera la litúrgica luz con la cual se iniciaba el lucernario**, *quod appellant hic licinicon, nam nos dicimus Lucernare*, mientras que el aula, de cuya bóveda pendían gran numero de lámparas, era iluminada como si fuese de día: *et fuit lumen infinitum*. Siguen los *psalmi lucernares sed et antiphonae diutius*, después de los cuales llega el obispo con su clero y se cantan *hymni et antiphonae... et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum sicut solet esse consuetudo*. Son los salmos y las preces de vísperas, que se concluyen con la letanía y con la bendición episcopal cuando es ya de noche.

En Occidente, en Milán, si el rito del lucernario no puede encontrar un explícito testimonio en los escritos de San Ambrosio, sin embargo, ha sobrevivido en la liturgia ambrosiana, en la cual, junto con el canto de los versículos lucernarios, se enciende todavía sobre el altar la luz simbólica; **en ciertas fiestas más antiguas se asocia la oblación del incienso**. Uranio, el biógrafo de San Paulino de Nola (+ 431), nos hace comprender que el salmo 131 debía formar parte del oficio lucernario; por esto, narrando la agonía del santo obispo, escribe: *Quasi ex somno excitatus, Lucernaria devotionis tempus agnoscens, extensis manibus, lenta licet voce Paravi lucernam Christo meo Domino decantavit*. En España, el lucernario era un oficio bien conocido. ***F.teria, española, lo deja entender: *Licinicon, nam nos dicimus Lucernare*. Un concilio de Toledo en el 400 ordena no celebrarlo en las parroquias rurales si al menos un sacerdote y un diácono no presidiesen la ceremonia, porque *nisi in ecclesia non legatur*. Entre los cantos de Prudencio, el sexto, *ad mcensum lucernae*: *Inventor rutilis, dux bone, luminis Qui certis vicibus tempora dividis, exalta el esplendor de la luz que el pueblo cristiano ofrece a Dios*

mientras el astro diurno *chaos ingruit horridum*. El rito mozárabe conserva todavía, como en Milán, el recuerdo de esta antigua oblación de la luz; ya que, después del triple *Kyrie eleison* de preludio y después del *Pater*, el diácono canta: *In nomine D. N. Iesu Christi. lumen cum pace*. El pueblo responde: *Deo gratias*, y comienza entonces el oficio verpertino propiamente dicho. Por último, en las Calías, las reglas monásticas de San Cesáreo y de San Aureliano distinguen claramente el *lucernarium*, con salmos y antífonas, y la hora de *duodécima*, es decir, el oficio vespertino.

En cuanto a Roma, el lucernario, a pesar de que había tenido precedentes antiguos indiscutibles, como hemos referido antes, en el siglo IV debió caer en desuso desde hacía tiempo; ningún escritor o documento habla, ni siquiera San Benito, tan afín en su oficio con los usos romanos. Y esto encuentra confirmación en el hecho de que, mientras en otras partes el lucernario había alcanzado su punto máximo de desarrollo en la fastuosa ceremonia del cirio pascual con la relativa *Laus cerei*, que tanto halagaba la vanidad de los diáconos, en Roma de todo esto no se encuentra señal alguna. La Iglesia romana no conoció la bendición del cirio de Pascua en su ritual antes del siglo VII.

“Con el triunfo definitivo de la liturgia romana sobre los ritos galicanos, fuera de los países de influencia ambrosiana, desaparece también el rito tan simbólico y lleno de poesía del antiguo lucernario, para no sobrevivir más que en la vigilia pascual. El ofrecimiento del incienso durante el canto del *Magnificat* en las vísperas, según el *cursus romano*, viene, casi sin saberlo, a substituir a la antigua oblación lucernaria. El incienso vespertino, si bien se refiere más directamente al sacrificio de la tarde del Antiguo Testamento, se inspira, sin embargo, en el mismo concepto que dio origen al lucernario, queriendo representar, **tanto por medio de la luz corno de los perfumes de aroma árabe, el sacrificio cruento del Calvario**, donde, entre los esplendores de una santidad substancial e infinita, el Pontífice del nuevo pacto elevó al cielo, flameante como una nube de incienso, su oblación pascual por la salvación del mundo.”

Las Vísperas.

Como antes decíamos, la costumbre de cerrar la terminación del día dominical con un oficio salmódico público, precedido en muchos lugares, **si no en todas partes, de un ágape, es ciertamente anterior a la paz constantiniana**. Se une, por lo demás, a aquella oración privada vespertina, cotidiana, sugerida siempre por la Iglesia y practicada efectivamente por los fieles. Añádase que, en la primera mitad del siglo IV, **las florecientes congregaciones de ascetas orientales habían dado un poderoso impulso a la oración colectiva**, que se convirtió después, con sus atrevidas iniciativas, **en oración pública y semioficial**; y no sorprenderá el que, al final del mismo siglo, el oficio de vísperas se nos presente regularmente celebrado cada domingo, y quizá cada día, en las iglesias más importantes del orbe cristiano.

Dejando a un lado el Oriente, nos limitamos a traer como prueba algunos testimonios sacados de escritores occidentales. Para las Galias, San Hilario de Poitiers (+ 366) escribe: *Progressus Ecclesiae in matutino misericordiae Dei signum sunt*. Para el África, San Agustín elogia la costumbre de una señora que solía dirigirse con sus esclavas a la iglesia *ad vespertinos illuc hymnos et orationes*; y en otras partes: *Acta sunt vespertina quae quotidie solent*. Para la alta Italia. San Ambrosio dice: *Diei ortus psalmum resultat, psalmum resonat occasus*; y en otro lugar, refiriéndose más claramente a un oficio celebrado en la iglesia, escribe: *Ut quodammodo procedentes in ecclesiam... ab Ipsi (se. Deo) incipiamus ei in Ipsi desinamus*.

En el siglo V y a principios del VI, una larga serie de concilios provinciales en las Galias y en España miran no tanto a establecer, cuanto a poner orden y uniformidad en la recitación del

oficio, y especialmente en las horas de laudes y de vísperas. Baste referir lo que sancionó en el 506 el concilio de Agde, presidido por San Cesáreo de Arles, que ejerció durante mucho tiempo gran influencia en las Galias y en Italia superior: *Quia convenit ordinem Ecclesiae ab omnibus aequaliter custodiri, studendum est, ut sicut ubique fit... et hymni matutirii vel vespertini diebus omnibus de-cantentur; et in conclusione matutinarum vel vespertinarum missarum (— oficios de laudes y de vísperas) capitella de psalmis (= las preces) dicantur; et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur.*

De los testimonios aducidos podemos, por tanto, deducir que, en los siglos IV y V, el oficio de vísperas era regularmente celebrado cada día en las principales iglesias de Occidente de la misma forma que las laudes.

Resta por ver el uso de Roma. Hay quien ha opinado recientemente que la Urbe hasta el siglo VII no conoció en su *cursus* la hora de vísperas, hora que ya era celebrada solemnemente en tantas otras iglesias. Pero no parece que tal opinión tenga en la debida cuenta varios datos importantes.

San Jerónimo (+ 420), muy práctico en las costumbres de Roma, enumera las vísperas entre las horas canónicas que recomienda repetidamente a la piedad de sus discípulas; a Leta: *accensa lucerna reddat sacrificium vespertinum*, y a Demetriades: *Praeter psalmorum et orationis ordinem quod tibi hora tertia, sexta, nona, ad vesperum... semjoer est exercendum.* Hablando del monasterio de Paula, en Jerusalén, donde es cierto que se seguía el *cursus* romano, escribe: Afane, *hora tertia, sexta, nona, vespertino, medio noctis per ordinem psalterium canebeant.* Del mismo modo obraba la joven Santa Meliana, aun siendo fiel secuaz de las costumbres romanas. Algo semejante a esto se encuentra en los dos vetustos sacramentalios romanos, el leoniano y el gelasiano, los cuales contienen una serie de *orationes ad vesperum*, que por su tenor muestran una evidente pertenencia al oficio cotidiano. Pero sobre todo se pone de relieve con Callewaert la importantísima contribución que al conocimiento del antiguo oficio romano vespertino dio la regla benedictina, cuyas estrechas relaciones con el *cursus* de la ciudad son admitidas por todos.

San Benito, del modo de expresarse en dicha regla, deja fácilmente entrever cuáles son las particulares novedades o modificaciones por él introducidas en su *cursus* monástico en comparación con las normas comúnmente seguidas en el oficio romano, y que supone conocidas por todos. Ahora bien: analizando la fraseología de la regla, resulta que el oficio de vísperas por ella prescrito no es, salvo determinadas particularidades, un *quid novi*, aunque presupone la existencia de un oficio análogo, del cual depende; oficio que no puede ser otro que las antiguas vísperas de Roma. Una característica confirmación de esto la da el sistema de las antífonas salmódicas relativas a los salmos vespertinales, y ya existentes desde el siglo VI. En el oficio romano, éstas forman una serie compacta e ininterrumpida, mientras en el benedictino se halla truncada y dispersa como consecuencia de la reducción de cinco a cuatro de los salmos de vísperas querida por San Benito.

La Organización Salmódica.

A través de la regla, es, por tanto, posible ascender hasta la forma primitiva (s.V) del oficio romano de vísperas. Se componía de cinco salmos antifonales, variables en cada día de la semana, escogidos en el grupo de los salmos que va del 106, *Dixit Dominus*, al 147, a excepción de aquellos ya asignados a otras horas. El domingo se cantaban los salmos 109-113 (fodavía conservados); en las ferias se continuaba la serie numérica, salvo pocas excepciones, hasta el 147, *Lauda Ierusalem*, que concluía las vísperas del sábado.

La antiguedad de tal orden salmódico la atestiguan todas las fuentes más remotas: desde el antifonario de San Pedro y el ordinario lateranense, hasta Amalario, Juan Archicantor y el uso de la iglesia de Inglaterra, llevado en el tiempo de San Gregorio Magno por San Agustín de Cantorbery. Una preciosa confirmación se encuentra en el vetusto *Ordo Vesperarum*, que se celebraba solemnemente en el Laterano el día de Pascua y en toda la octava sucesiva, cuyas rúbricas se han conservado en el I OR. Este no era más que el acostumbrado formulario de las vísperas dominicales, acentuado con particular solemnidad y avivado por una procesión de los neobautizados y del clero, que hacía sucesivamente estación en el altar de la confesión, cantando allí los salmos 109-111; en el baptisterio, el salmo 112, *Laúdate pueri*; en el oratorio de San Juan *ad vestem*, el salmo 113, *In exitu*, y en el de San Andrés *ad crucem*, el salmo 113, repetido una segunda vez.

El esquema salmódico quinario de las vísperas romanas fue modificado por San Benito reduciendo de cinco a cuatro los salmos, pero manteniendo la tradicional división del Salterio en dos grandes grupos 1-108 (*psalmi nocturnales*) y 109-150 (*psalmi vespertini*). Además, mientras los romanos no fraccionaban jamás los salmos, aunque fuesen largos, él los dividió en dos o más secciones. Pero, y esto argumentan en favor de la prioridad del oficio romano sobre el benedictino, el salmo 138, *Domine probasti me*, que, en las vísperas de la feria quinta, San Benito divide en dos secciones, es cantado, por el contrario, entero en las vísperas de San Pedro y San Pablo. Y la razón no puede ser más que ésta: **el salmo formaba parte del oficio de los santos apóstoles**, tornado por él del antiguo santoral romano y por él dejado intacto, como era justo, en su tradición litúrgica.