

¿UN TESTIMONIO DE LA PRIMITIVA  
«PALEOANÁFORA» LATINA?  
RASTROS DEL FORMULARIO ANAFÓRICO AFRICANO  
EN LA OBRA DE OPTATO, OBISPO DE MILEVI

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ MARTÍN

SUMARIO: 1. *¿Una tradición ritual africana?* 2. *Una plegaria «legítima»*. 3. *«Offerre pro una Ecclesia sancta catholica in toto orbe terrarum diffusa»*. 4. *El problema del «comunicantes»*. 5. *«Invocatio spiritus sancti»: ¿testimonio de una fórmula de «epiclesis» africana o confirmación de la «sección epiclética de la gran plegaria»?* 6. *Una conclusión abierta.*

Las fuentes literarias para el estudio de la celebración eucarística en el Africa del periodo tardorromano son relativamente escasas. Esta penuria documental, especialmente acusada durante la cuarta centuria, confiere gran valor a las noticias transmitidas por Optato de Milevi, único eslabón entre los testimonios procedentes de las obras de Tertuliano y Cipriano de Cartago, y Agustín de Hipona<sup>1</sup>.

A comienzos del siglo XX, H. Leclercq constataba la imposibilidad de enunciar muchas certezas acerca del rito eucarístico africano: «sur le rite africain nous pouvons être bref. On ne sait presque rien de certain sur la liturgie de cette Église»<sup>2</sup>. Las causas de semejante situación pueden resumirse en la carencia absoluta de libros litúrgicos procedentes de esta tradición: así, mientras B. de Gaif-

---

1. Acerca de la vida y obras del obispo nómada, vid. J.L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Optato de Milevi. Actualidad de un escritor afrorromano de la antigüedad tardía*: «Anuario de Historia de la Iglesia» 6 [Pamplona 1997] 275-304.

2. H. LECLERCQ, *Messe*: «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie» 11 [Paris 1933] 641-642.

fier afirmaba que «la ruine presque totale de la chrétienté africaine n'a laissé subsister aucun livre liturgique»<sup>3</sup>, J.A. Jungmann escribía que «de la misa africana no se nos ha conservado ningún texto completo»<sup>4</sup>. Por ello, M. Righetti concluye que «quanto all'Africa del Nord [...] non possiamo dire molto, stante l'assoluta mancanza dei suoi libri liturgici»<sup>5</sup>.

## 1. ¿Una tradición ritual africana?

Los libros de Optato de Milevi esbozan los rasgos generales de la estructura litúrgica de la celebración eucarística africana. El obispo númera habla de un rito acostumbrado —«*ritu solito*»— y de una solemne tradición o «*consuetudo solemnisis*»:

«Visa est puritas et ritu solito solemnisis consuetudo perspecta est, cum uiderent diuinis sacrificiis nec mutatum quicquam nec additum nec ablatum»<sup>6</sup>.

Ambos, rito y tradición, condicionan el desarrollo de la acción celebrativa, hasta tal punto que ninguno de sus elementos puede sufrir cambio, añadido o recorte alguno: «*nec quicquam mutatum, nec additum, nec ablatum*». Parece legítimo, por tanto, pensar en una cierta fijación litúrgica de las estructuras eucarísticas afrorromanas.

F. Cabrol opinaba que «il y a donc des formules consacrées et arrêtées. Saint Augustin les donne couramment; saint Optat et saint Fulgence les citent aux hérétiques de leur temps»<sup>7</sup>. Por otra parte, si bien no han llegado hasta nosotros libros propiamente litúrgicos, los sínodos africanos de finales del siglo IV y siglo V son las primeras fuentes que mencionan la existencia de «*libelli*», reclamando su examen y aprobación por parte de la autoridad eclesial<sup>8</sup>. De aquí que

3. B. DE GAIFFIER, *La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du passionnaire hispanique*. «Analecta Bollandiana» 72 [Bruxelles 1954] 145.

4. J.A. JUNGSMANN, *El Sacrificio de la Misa. Tratado histórico-litúrgico* [Madrid 1963<sup>4</sup>] 53:65.

5. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica 1: Introduzione generale* [Milano 1964<sup>3</sup>] 78:111.

6. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 3:12 (SC 413, 76:23-26 [CSEL 26, 100:15-18]). La noticia se enmarca en el contexto de una celebración del santo sacrificio acaecida a mediados de siglo IV con el fin de recomponer la unidad de la Iglesia.

7. F. CABROL, *Afrique (Liturgie post-nicéenne de l')*: «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie» 1 [Paris 1924] 656.

8. Cfr. M. RIGHETTI [1964] 169:272.

M. Righetti concluya que «si può dedurne pertanto che le Chiese di quelle fiorenti cristianità abbiano posseduto assai presto delle raccolte eucologiche o formulari per la Messa e i sacramenti più importanti»<sup>9</sup>.

No parece, sin embargo, que esta «*solemnis consuetudo*» citada por el escritor nómida sea indicio de una embrionaria distinción entre un rito ferial, sencillo y sobrio, y una asamblea eucarística más solemne y presidida por el obispo, para los días de fiesta. Antes bien, el contexto de la noticia da a entender que Optato se limita a consignar que aquella determinada celebración se realizó según el rito fijado por la propia tradición eclesial. De este modo, aunque no faltan partidarios de la duplicidad de modelos celebrativos en la Iglesia afrorromana<sup>10</sup>, esta tesis podría estar condicionada por usos posteriores.

Optato de Milevi nos sitúa, así, ante una estructura fundamental determinada por la tradición y, por ello, invariable; compuesta por gestos que nunca deben ser trastocados: «*nam quis dubitet uos*» —pregunta el escritor nómida a los cismáticos— «*illud legitimum in sacramentorum mysterio praeterire non posse?*»<sup>11</sup>.

Tal fijación estructural de las formas litúrgicas presupone la presencia de una tradición cultural propia, característica de la Iglesia afrorromana. Y, al mismo tiempo, permite concluir la identidad sustancial del desarrollo celebrativo de las asambleas eucarísticas de las comunidades católica y donatista. Sin embargo, tanto la naturaleza de este hipotético *rito africano* cuanto sus lazos con otras familias litúrgicas plantean problemas de difícil solución, a causa de la citada carencia de fuentes documentales directas.

No es de extrañar, por ello, que los estudios que han abordado esta cuestión ofrezcan conclusiones variadas, cuando no contrapuestas. De este modo, si bien la teoría más extendida defiende la relación recíproca entre los usos litúrgicos africano y romano, no faltan autores que encuentran similitudes con otras tradiciones, occidentales y orientales. Pese a la distinta solidez de los argumentos aducidos, ninguna hipótesis puede considerarse definitiva.

---

9. M. RIGHETTI [1964] 110:169.

10. Cfr. C. DOTTA, *La sinassi eucaristica attraverso le opere di S. Agostino: «Ambrosius»* 6 [Milano 1930] 202 y V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* [Roma 1947] 192.

11. *Sancti Optati Milevitani libri VII* 2:12 (SC 412, 264:2-4 [CSEL 26, 47:11-13]). El contexto precisa que esta afirmación se refiere, sobre todo, a la oración central del augusto sacrificio: la plegaria eucarística, de la cual no es lícito cercenar ninguno de sus elementos esenciales.

Siguiendo una tesis muy difundida a comienzos del siglo XX<sup>12</sup> —corriente que cristalizó en el artículo publicado por F. Cabrol en el «*Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie*»: «on admet assez généralement que la liturgie africaine, notamment la messe, est étroitement affiliée à la liturgie romaine»<sup>13</sup>—, J.A. Jungmann concluyó que los testimonios que han llegado hasta nosotros probarían la existencia de un tronco común romano-africano<sup>14</sup>, designado por M. Righetti con la expresión genérica de «tipo romano»<sup>15</sup>. Este autor, tras señalar que «qualche critico, dai pochi dati riferiti nelle opere degli scrittori africani, propende a metterne il rituale in rapporto con quello spagnolo-gallicano»<sup>16</sup>, explica que «dall'ampio panorama rituale che presentano gli scrittori africani e soprattutto S. Agostino a cavallo del IV-V secolo, quando più netto si può percepire l'orientamento generale della liturgia africana, ci pare risulti più probabile l'opinione di coloro che vi scorgono una sensibile affinità colla liturgia romana, anzichè, come vorrebbero altri, con quella antichissima spagnola o gallicana»<sup>17</sup>. Como razones en favor de esta teoría se adujeron tanto la proximidad geográfica como la existencia de fragmentos de oraciones comunes: «la proximité géographique de l'Afrique et de Rome, renforcée de quelques rapprochements de lambeaux de phrases, a incliné certains liturgistes à admettre une parenté plus ou moins étroite entre le rite africain et le rite romain»<sup>18</sup>.

En cuanto a la posible relación genética entre ambas tradiciones, apoyándose en algunos textos de Optato de Milevi, F. Cabrol pensó que la liturgia africana —y más en particular, su celebración eucarística— dependía por completo del rito romano<sup>19</sup>. Por el contrario, J. Gribomont señalaba que, más bien, serían los usos afrorromanos la fuente de la liturgia de la sede petrina<sup>20</sup>. Otros autores,

12. W.C. BISHOP, *The African Rite*: «Journal of Theological Studies» 13 [Oxford 1912] 250 cita los nombres de Le Brun, Palmer, Duchesne y Atchley.

13. F. CABROL [1924] 635.

14. «Las liturgias occidentales se dividen claramente en dos familias: la romano-africana y la galicana (...). De la misa africana no se nos ha conservado ningún texto completo, pero datos sueltos llegados hasta nosotros nos permiten concluir que en muchos puntos coincidía con la romana»: J.A. JUNGSMANN [1963] 53:65.

15. Cfr. M. RIGHETTI [1964] 78:111. Además del «rito africano», el autor incluye en este «tipo» a otros «ritos» itálicos, como los procedentes de las Iglesias de Milán, Benevento y Aquileya.

16. Cfr. M. RIGHETTI [1964] 78:111.

17. Cfr. M. RIGHETTI [1964] 109:168.

18. H. LECLERCQ [1933] 593, autor que, personalmente, se mostraba contrario a la existencia de una tradición romano-africana. También M. RIGHETTI [1964] 78:111 aducirá «la maggior facilità e frequenza di contatti attraverso il mare con Roma».

19. Cfr. F. CABROL [1924] 635.

20. «La liturgie africaine, attestée occasionnellement par Cyprien, se présente donc comme la source normale de la liturgie de Rome»: J. GRIBOMONT, *Ecclesiam adunare. Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didaché*: «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 27 [Louvain 1960] 26.

más cautelosos, pensaron que las concordancias deben entenderse no como vínculos de filiación, sino como semejanzas<sup>21</sup>.

El primer desacuerdo con la teoría romano-africana surgiría muy pronto, expresado por los relevantes autores W.C. Bishop<sup>22</sup> y A. Fortescue<sup>23</sup>. Por ello, algunos años más tarde, sin poner en tela de juicio las indudables características comunes con la liturgia romana, H. Leclercq propondría la adscripción del rito africano en el conjunto de tradiciones galicanas, como una variedad de los usos desarrollados en el solar hispánico: «on a soutenu l'opinion contraire et exposé les raisons qui feraient classer de préférence le rite africain dans la famille gallicane. Une des raisons qu'on a fait valoir est la ressemblance marquée entre la liturgie d'Afrique et celle d'Espagne. La plupart des preuves sont tirées de saint Augustin, mais il s'en trouve quelques-unes dans saint Cyprien et Tertullien, témoins d'un rite qui a pu se développer, mais non changer entre leur temps et celui de saint Augustin. Il en faudrait conclure que, dès qu'un rite spécial commença à se développer, l'Afrique, comme toute le reste de l'Occident, excepté Rome, évolua dans le sens d'une liturgie de type gallican». Y, asumiendo los razonamientos de A. Fortescue, concluía: «le rite africain primitif était plus voisin de celui de l'Espagne que de l'usage romain; quoiqu'il eut aussi ses particularités propres, et qu'il ait pu, dès le temps de saint Augustin, être déjà modifié sur certains points dans le sens romain»<sup>24</sup>.

Con algunas salvedades y matizaciones, tal hipótesis ha sido suscrita por A. Sage, K. Gamber y J. Pinell: «fundamentalis structura missae in ritu hispanico, in iis quae communia habet cum aliis ritibus occidentalibus, ex Africa latina advenisse videtur»<sup>25</sup>. Y, a este respecto, M. Ramis ha escrito recientemente: «la hipótesis de procedencia de la liturgia hispánica, al igual que la galicana, de un núcleo común africano, nos llevaría al estudio de la liturgia africana, más en concreto de la anáfora de esta liturgia. Pero la precariedad de las fuentes, impide un estudio comparativo válido y concluyente»<sup>26</sup>.

---

21. Así, G. CASATI, *La liturgia della Messa al tempo di S. Agostino: «Augustinianum»* 9 [Roma 1969] 484: «la liturgia della chiesa africana, la quale aveva il suo centro a Cartagine, era molto simile a quella della chiesa di Roma».

22. «It appears to me that the point has been very inadequately argued»: W.C. BISHOP [1912] 250.

23. Cfr. A. FORTESCUE, *The Mass. A Study of the roman Liturgy* [London 1913] 60-63.

24. H. LECLERCQ [1933] 593-594. No obstante, el autor no siempre es enteramente consecuente, pues en H. LECLERCQ, *Scrutin: «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie»* 15 [Paris 1950] 1039 escribe que, en los siglos IV y V, «l'Afrique se conformait, pour le baptême comme per les autres rites, à l'ordre en vigueur à Rome».

25. J. PINELL, *Liturgia Hispánica*; A. HÄNGGI-I. PAHL, «Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti» [Fribourg 1968<sup>2</sup>] 494. Cfr. A. SAGE, *Saint Augustin et la prière du canon: «supplices te rogamus...»*: «Revue des études byzantines» 11 [Paris-Bucarest 1953] 261, K. GAMBER, *Sakramentartypen* [Beuron 1958] 9 y J. PINELL, *Liturgia Hispánica* [Barcelona 1998] 25-69.

26. G. RAMIS, *La anáfora eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución: «Ecclesia Orans»* 14 [Roma 1997] 166.

El conjunto de noticias transmitidas por Optato de Milevi no permite alcanzar resultados absolutamente concluyentes. No obstante, confrontado con las referencias de otros escritores afrorromanos, su testimonio proporciona indicios más que suficientes para hablar de una liturgia autónoma, aunque muy emparentada con los usos posteriormente testimoniados por la tradiciones romana e hispánico-galicana.

Probablemente, no quepan ulteriores deducciones con contornos más definidos, pues el hipotético «rito africano» no tuvo ocasión de cristalizar en una tradición eclesial definitivamente consolidada, al ser truncaada por el derrumbe irremisible del mundo afrorromano, acaecido durante los siglos V a VII. Por esta razón, quizás baste con emplazar los usos culturales del norte de Africa en el sustrato profundo de una tradición latina que, tiempo más tarde, cuajaría en la formación de las distintas —y ya diferenciadas— familias litúrgicas occidentales.

Todos los especialistas constatan que la comunidad cristiana del norte de Africa fue la primera en adoptar el latín para sus reuniones de culto; unanimidad que no se da, por el contrario, a la hora de establecer el comienzo de tal praxis. Así, mientras J.A. Jungmann y M. Righetti defienden que, ya a finales del siglo II, la Iglesia africana era latina<sup>27</sup>, G. Casati opina que este proceso sería completado en la siguiente centuria<sup>28</sup>. Más radical la tesis de S. Marsili, para quien hasta mediados del siglo IV la lengua litúrgica del Africa romana era el griego<sup>29</sup>.

Tal primigenia latinidad llevó a F. Cabrol a pensar en un influjo directo del lenguaje litúrgico africano en la eucología romana: «le formulaire africain a exercé son influence sur la formation de la langue liturgique de l'Église romain»<sup>30</sup>. Y, en este sentido, aun consciente de la dificultad de determinar el origen y difusión de los formularios afrorromanos, J. Gribomont concluyó que los primeros textos litúrgicos latinos, compuestos en Africa, llegarían a Roma e

27. «La primera cristiandad latina de Occidente se nos presenta en el norte de Africa, a fines del siglo II, en una época en que en Roma predominaba aún la lengua griega»: J.A. JUNGSMANN [1963] 53:65. «È certo che colà, al tempo di Tertulliano, cioè alla fine del II secolo, le letture e in genere tutta la liturgia doveva già celebrarsi in latino»: M. RIGHETTI [1964] 108:165.

28. «Proprio in Africa, fin dal secolo III, il latino aveva sostituito il greco nella liturgia»: G. CASATI [1969] 484.

29. Cfr. S. MARSILI, *Dalle origini della liturgia cristiana alla caratterizzazione rituale*. AA.VV., «Anàmnesis 2: la liturgia, panorama storico generale» [Casale Monferrato 1978] 59.

30. F. CABROL [1924] 613.

Italia a partir del siglo III, donde convivirían con las oraciones de la primitiva liturgia de lengua griega: «il n'est pas question de déterminer l'origine première, ni l'aire de diffusion du texte —africaine—; on constate seulement la présence en Afrique des plus anciens textes latins chrétiens, à une date où l'on ne possède aucun reasegnement pour le reste de l'Occident. Rien n'empêche qu'en Italie et à Rome même, à côté de liturgies grecques, on ait connu dès le troisième siècle ces textes africains»<sup>31</sup>.

## 2. *Una plegaria «legítima»*

Como en todas las tradiciones litúrgicas, la gran oración consagrada de acción de gracias que el ministro pronunciaba sobre las ofrendas constituía el momento central y culminante de la entera celebración eucarística. Optato denomina a esta plegaria con los términos genéricos de «*oratio*» y «*prex*»<sup>32</sup>; vocablos que en la tradición afrorromana son relativamente comunes para designar a la anáfora.

A partir del testimonio de Cipriano de Cartago y Agustín de Hipona, M. Righetti concluyó que, como en la Iglesia de Roma, en las comunidades norteafricanas «*oratio*» y «*prex*» eran los sustantivos propios de la anáfora<sup>33</sup>. Como característicos del obispo de Hipona, E. Mazza menciona, además, la expresión «*prex mystica*», y P. Batiffol el vocablo «*acta*»<sup>34</sup>. Otras voces de la tradición africana parecen «*actio*», «*agenda*», «*quae aguntur*»<sup>35</sup>, y «*praedicatio*» o «*praedicatio canonis*»<sup>36</sup>.

Las noticias transmitidas por Optato presuponen la presencia de una oración ritualizada y fija, canónica, con una estructura literaria y

---

31. J. GRIBOMONT [1960] 26.

32. Cfr. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:1 (SC 413, 164:49-50 [CSEL 26, 144:14-15]).

33. Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica 3: La Messa* [Milano 1966] 209:343. Vid., también, G. CASATI [1969] 506.

34. Cfr. E. MAZZA, *Alle origini del Canone romano: «Cristianesimo nella Storia»* 13 [Bologna 1992] 1; y P. BATIFFOL, *Un texte peu remarqué de saint Augustin sur le Canon de la messe: «Journal of Theological Studies»* 16 [Oxford 1915] 538.

35. Cfr. F. CABROL [1924] 635 quien señala que «le mot semble passé de l'Afrique aux liturgies gallicanes et même à la romaine, qui garde la rubrique “infra actionem”».

36. Cfr. M. RIGHETTI [1966] 209:344 y E. MAZZA [1992] 1, quienes encuentran la expresión en una carta de Firmiliano procedente del epistolario de San Cipriano.

teológica bien delimitada y, quizás, con un mismo, aunque no uniforme, desarrollo eucológico. Dentro de un contexto eucarístico, el obispo milevitano habla, en efecto, de una plegaria según la tradición acostumbrada, «*supplicatio de more solito*»<sup>37</sup>; «legítima» o conforme a una norma que en la celebración cotidiana del sacrificio no puede modificarse:

«Iam et mendacium uestrum hoc loco iuste damnari potest, quo cotidie a uobis sacrificia condiuntur, nam quis dubitet uos illud legitimum in sacramentorum mysterio praeterire non posse? Offerre uos Deo dicitis pro ecclesia quae una est. Hoc ipsum mendacii pars est, una te uocare de qua feceris duas. Et offerre uos dicitis pro una ecclesia, quae sit in toto orbe diffusa. Quid? Si unicuique uestrum dicat Deus: quid offers pro tota qui non es in tota?»<sup>38</sup>.

La expresión «*illud legitimum*» encierra, sin duda, un cierto carácter jurídico. Y, en efecto, M. Labrousse la traduce por «*prière canonique*»<sup>39</sup>. En un contexto polémico, Optato predica tal característica del ofrecimiento del sacrificio «*pro Ecclesia in toto terrarum orbe diffusa*»; oblación que, contraviniendo la naturaleza de su propio movimiento, los cismáticos se veían obligados a realizar todos los días. Esta circunstancia supone que dicha petición, de algún modo, se encontraba ya fija en el texto de la plegaria, de manera que, pese a ser contraria a su teología e intereses, los donatistas se veían constreñidos a pronunciarla. De hecho, J.A. Jungmann considera que el pasaje confirmaría cómo, aún después de la ruptura de la comunión, los cismáticos conservaban las palabras «*toto orbe terrarum*» en su oración eucarística<sup>40</sup>. El obispo de Milevi emplaza, así, a sus adversarios ante una consecuencia del principio hermenéutico «*lex orandi, lex credendi*», axioma patrístico que, si en su versión típica del siglo V atañe a la polémica sobre la gracia<sup>41</sup>, una centuria

37. Cfr. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:1 (SC 413, 164:50 [CSEL 26, 144:15]).

38. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:12 (SC 412, 264:1-266:9 [CSEL 26, 47:10-17]).

39. M. LABROUSSE, *Optat de Milève: Traité contre les donatistes* [Paris 1995] 265.

40. Cfr. J.A. JUNGSMANN [1963] 195:707. Para el autor, que sigue las conclusiones de B. BOTTE, *Le Canon de la Messe romaine. Introduction et notes* [Louvain 1935] 54, la expresión surgiría en el siglo IV, cuando el término «*catholica*» había perdido su sentido primitivo a causa de su uso como epíteto distintivo de las comunidades ortodoxas y heréticas. Sin embargo, como más adelante veremos, la fórmula probablemente sea anterior.

41. Cfr. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire della «lex orandi»* [Roma-Brescia 1989] 14-26.

antes, en la obra del escritor númera, se expresa implícitamente referido a la doctrina sobre la unidad eclesial.

Cabe pensar, por tanto, que la fijación de la plegaria eucarística, lejos de limitarse a la estructura, afectaba también a su redacción; hipótesis defendida por P. Batiffol quien, remitiéndose al testimonio de Agustín, afirma que en el siglo IV «la prière sacerdotale n'est pas une prière laissée à l'improvisation du célébrant, c'est une prière reconnaissable, donc invariable [...] "memoriter"»<sup>42</sup>; y J. Gribomont: «cette liturgie africaine pourrait avoir eu un texte déjà assez ferme»<sup>43</sup>. Otros autores, sin embargo, restringen la inmutabilidad al relato de la institución<sup>44</sup> o sostienen, incluso, su carácter variable<sup>45</sup>.

El pasaje optatiano avalora, en cualquier caso, la antigüedad de la tradición eucológica afrorromana. El talante conservador del partido donatista, poco proclive a las novedades litúrgicas en cuanto paladín de los ancestrales usos de la Iglesia de Africa, implica, en efecto, que el origen de la plegaria debe encontrarse, al menos, en la tercera centuria, en un periodo anterior a la persecución imperial y la consiguiente ruptura de la comunión eclesial. Circunstancia que reviste un especial interés al contrariar uno de los «lugares comunes» más repetidos de la historia de la liturgia: «prima del secolo IV vigeva l'uso delle libere composizioni e non si era giunti ancora alla forma fissata ufficialmente»<sup>46</sup>.

Hasta nosotros no ha llegado ningún formulario, siquiera parcial, de la plegaria afrorromana<sup>47</sup>. Las fuentes documentales, sin embargo, no

---

42. P. BATIFFOL [1915] 541.

43. J. GRIBOMONT [1960] 27. El autor fundamenta su tesis precisamente a partir de la expresión «*Ecclesiam adunare*».

44. Cfr. F. VAN DER MEER, *San Agustín, pastor de almas* [Barcelona 1965] 511-512 y G. CASATI [1969] 508.

45. «Mais si nous ignorons la teneur de la prière africaine qui pouvait du reste varier en Afrique comme en d'autres églises, alors qu'elle demeurerait à Rome à quelques variantes près toujours la même»: A. SAGE [1953] 253. El autor se apoya en las disposiciones del sínodo de Milevi del año 416.

46. V. RAFFA, *Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica* [Roma 1998] 547.

47. «On ne s'attend pas à trouver ici un texte tant soit peu complet du canon africain»: F. CABROL [1924] 635; «le canon africain ne nous malheureusement pas connu»: A. SAGE [1953] 253.

carecen de alusiones<sup>48</sup>, de manera que no han faltado los intentos de su reconstrucción textual, aunque los resultados han sido, por lo general, bastante insatisfactorios. Tampoco han escaseado análisis de su estructura fundamental; pero las conclusiones, cuando no parciales, son divergentes.

Así, mientras W.C. Bishop redujo la anáfora africana a los elementos del trisagio, narración de la institución y epiclesis<sup>49</sup>, H. Leclercq propuso la siguiente estructura: prefacio, relato de la institución y anámnesis<sup>50</sup>. Estudios posteriores han preferido, sin embargo, recoger las expresiones estructurales transmitidas por las fuentes, especialmente agustinianas. En consonancia con el obispo de Hipona, que distinguía en la liturgia eucarística una oración de bendición, una oración de santificación y una oración de fracción, A. Sage parece inclinarse por estructurar la anáfora en dos apartados fundamentales: alabanza u «oración de bendición», y relato de la institución-consagración de naturaleza epiclética u «oración de santificación»<sup>51</sup>. K. Gamber, por último, diferencia los elementos de «*praefatio*», «*prex sancta*» y «*prex mystica*»<sup>52</sup>.

¿Da el obispo milevitano alguna noticia de la estructura y desarrollo eucológico de la gran plegaria consacratoria? Explícitamente, no. No obstante, sus libros incluyen numerosas referencias implícitas: cláusulas y sentencias que, de algún modo, manifiestan estrecha relación con la fórmula del «canon romano»<sup>53</sup> y de otros fragmentos anafóricos transmitidos en las tradiciones litúrgicas del occidente latino. Tales testimo-

48. «Toutefois, malgré cette règle du silence sur les mystères sacrés, il est fait des allusions discrètes aux prières du canon»: F. CABROL [1924] 635. Más aún, según el autor, los primeros testimonios de los elementos estructurales de la oración eucarística, tales como el diálogo previo al prefacio, la anámnesis, la alusión a Melquisedec de la plegaria romana y el «*amen*» conclusivo, procedían precisamente de la región norteafricana: cfr. F. CABROL [1924] 602-603.

49. Cfr. W.C. BISHOP [1912] 253.

50. «“Sursum corda, habemus ad Dominum” et prière eucharistique; “agios, agios, agios”; paroles de l’institution; mémoire de la passion (et de la résurrection) du Christ». Sin mencionar epiclesis e intercesiones, señala también la presencia de una bendición pronunciada por el celebrante después de la consagración: «il y a une bénédiction donnée par le célébrant après la consécration»: H. LECLERCQ [1933] 594. Tal reconstrucción descansa, como sabemos, en las conclusiones de A. Fortescue y depende de la hipótesis de la adscripción de la liturgia africana en el conjunto de las tradiciones «galicanas». Esta estructura ha sido también defendida por C. DOTTA [1930] 201-224.

51. Cfr. A. SAGE [1953] 254.

52. Cfr. K. GAMBER, *Ordo Missae Africanae. Der nordafrikanische Messritus zur Zeit des hl. Augustinus*: «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte» 64 [Freiburg im Breisgau 1969] 139-153.

53. Acerca del origen del *Canon Romano*, vid. F. CABROL, *Canon Romain*: «Dictionnaire d’Archeologie chrétienne et de Liturgie» 2 [Paris 1925] 1847-1905; B. BOTTE

nios permiten alcanzar, siquiera parcialmente, un profundo conocimiento de la oración eucarística africana.

3. «*Offerre pro una Ecclesia sancta catholica in toto orbe terrarum diffusa*»

Optato de Milevi menciona reiteradamente el ofrecimiento del sacrificio eucarístico por la Iglesia una santa y católica, extendida por toda la tierra. Un detenido análisis de su obra aporta los siguientes pasos:

«Offerre pro ecclesia quae una est [...] offerre pro una ecclesia in toto orbe diffusa»<sup>54</sup>; «huius sanctae ecclesiae est constituta persona et hanc esse catholicam quae sit in toto orbe terrarum diffusa»<sup>55</sup>; «concordasti cum fratre tuo et cum una ecclesia quae est in toto orbe terrarum»<sup>56</sup>; «ut dicerent illam esse catholicam quae esset in toto orbe terrarum diffusa»<sup>57</sup>; «ergo quia probauimus eam esse ecclesiam catholicam quae sit in toto terrarum orbe diffusa»<sup>58</sup>; «quod ecclesiam nostram, id est catholicam, quae continetur toto orbe terrarum»<sup>59</sup>; «ecclesia, in qua a Deo patre rex constitutus est Christus, qua est in toto orbe terrarum, in quo est una ecclesia catholica»<sup>60</sup>; «pariter iussit Christus in agro suo per totum orbem terrarum in quo est una ecclesia»<sup>61</sup>; «nam nostra non sunt qui et in radice manemus et in toto orbe

---

[1935]; B. BOTTE-Ch. MOHRMANN, *L'ordinaire de la Messe. Texte critique, traduction et études* [Paris-Louvain 1953]; B. OPFERMANN, *Die Erforschung der römischen Messkannons: «Theologie und Glaube»* 44 [Paderborn 1954] 263-279; J.A. JUNGSMANN [1963] 61-67:71-82; M. RIGHETTI [1966] 209:342-286:475; y C. GIRAUDO [1989] 488-503. Un resumen del *status quaestionis* en E. MAZZA [1992] 1-5 y V. RAFFA [1998] 545-598.

54. Cfr. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:12 (SC 412, 264:1-266:9 [CSEL 26, 47:10-17]). Vid. L. EIZENHÖFER, *Canon Missae Romanae. Pars altera: Textus Propinquus* [Roma 1966] 261:51. M. RIGHETTI [1966] 229:370-371 encuentra en la cita un testimonio de una fórmula litúrgica ampliamente extendida en la Iglesia antigua.

55. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:9 (SC 412, 260:20-262:21 [CSEL 26, 45:17-19]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53.

56. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 4:3 (SC 413, 86:19-20 [CSEL 26, 105:11-13]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271-272:53 y 608:94.

57. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 1:26 (SC 412, 228:11-12 [CSEL 26, 28:11-12]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53.

58. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:2 (SC 412 244:1-2 [CSEL 26, 36:4-5]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53.

59. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:13 (SC 412, 266:2-3 [CSEL 26, 47:22-23]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53.

60. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 3:2 (SC 413, 16:61-18:63 [CSEL 26, 71:16-18]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53.

61. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 7:2 (SC 413, 218:36-37 [CSEL 26, 170:1-2]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53 (la cita esta equivocada).

terrarum cum omnibus sumus»<sup>62</sup>; «in una communione esse cum toto orbe terrarum»<sup>63</sup>; «communicando toto orbi terrarum»<sup>64</sup>.

Formulaciones más o menos similares se advierten en otros testimonios de la tradición africana de los siglos III y IV-V, como Cipriano de Cartago: «ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit»<sup>65</sup>, y Agustín de Hipona: «quoniam ecclesiam eius, quae catholica dicitur [...] per orbem terrarum diffusam uidemus»<sup>66</sup>; «ipsa est enim ecclesia catholica [...] quod per totum orbem terrarum diffunditur»<sup>67</sup>; «quando dicebatur Ecclesia Christi futura per totum orbem terrarum [...] diffusa est Ecclesia per totum orbem terrarum»<sup>68</sup>; «interrogo Ecclesiam toto orbe terrarum diffusam»<sup>69</sup>; «ut illud quod Melchisedech obtulit Deo, iam per totum orbem terrarum in Christi Ecclesia videamus offerri»<sup>70</sup>; «id est, consideravi fidem orbis terrarum [...] id est in Ecclesia toto orbe diffusa»<sup>71</sup>; «per totum orbem terrarum expectate messem, per totum orbem terrarum crescite messem, per totum orbem terrarum zizania tolerate usque ad messem»<sup>72</sup>; «considerate ergo charitas vestra, aedificari adhuc istam domum toto, sicut praedictum est et promissum, orbe terrarum»<sup>73</sup>.

La reiteración de la fórmula en circunstancias tan dispares excluye una redacción casual o debida al azar. Antes bien, el enunciado parece un estereotipo, una cláusula cuyo origen quizás deba buscarse en un contexto litúrgico, como muestra su parentesco con una análoga secuen-

62. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 1:28 (SC 412, 234:15-17 [CSEL 26, 31:9-11]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53.

63. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 7:5 (SC 413, 234:6-7 [CSEL 26, 176:21]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 271:53, 294:56 y 637:100.

64. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:3 (SC 413, 170:22 [CSEL 26, 147:11]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 293:56 y 592:91.

65. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *De catholicae ecclesiae unitate* 5 (CSEL 3/1, 214:10-11 [PL 4, 502]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 264:52.

66. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Epistula* 49:2 (CSEL 34/2, 140:17-18 [PL 33, 189]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 276:54.

67. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Epistula* 52:1 (CSEL 34/2, 150:1-3 [PL 33, 194]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 227:54.

68. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Sermo* 22:4 (PL 38, 151). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 278:54.

69. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Sermo* 243:2 (PL 38, 1144). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 279:54.

70. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *De diuersis quaestionibus* 61:2 (PL 40, 49). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 281:54.

71. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Enarratio in psalmo* 26:13 (PL 36, 206). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 280:54.

72. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Sermo* 88:19 (PL 38, 550). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 295:56.

73. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Sermo* 336:1 (PL 38, 1472). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 296:56.

cia procedente de la anáfora romana: «*offerre pro ecclesia sancta catholica adunata toto orbe terrarum*»<sup>74</sup>.

En su descripción del «*ordo missae africanae*», K. Gamber se sirve, en efecto, del testimonio del obispo de Milevi para afirmar que a la proclamación del «prefacio» seguía la petición por la Iglesia<sup>75</sup>.

Si a esta expresión se añaden los términos «*accepta*» y «*munera*», con los que Optato describe la benevolencia de Dios Padre hacia los dones destinados a la ofrenda del sacrificio<sup>76</sup>, y la afirmación de que, en el altar, la plegaria se dirige siempre «*ad Patrem per Filium*»<sup>77</sup>, la afinidad temática y redaccional con la oración «*Te igitur*» de la plegaria romana aparece aún más manifiesta.

Además, tal relación se acentúa si se coteja el texto del Canon con otros fragmentos provenientes de la literatura afrorromana:

—«*clementissime pater*»: «*recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater*»<sup>78</sup>.

—«*rogamus ac petimus*»: «*sic Christo monente oramus et petimus, ut precem pro omnium salute faciamus*»<sup>79</sup>; «*quid ergo oramus et petimus ut adueniat regnum caelorum [...] quid precibus frequenter iteratis rogamus et poscimus ut adceleret dies regni*»<sup>80</sup>.

—«*accepta habeas [...] haec sancta sacrificia*»: «*item in sacrificiis quaecumque accepto habebat Deus descendebat ignis de caelo qui sacrificia consumeret*»<sup>81</sup>.

---

74. «In primis quae tibi offerimus pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare custodire adunare et regere digneris toto orbe terrarum»: *Canon Missae Romanae* (RED.S 1, 24:25-28 [SpicFri 12, 427-428]). Un amplio elenco de los textos de la antigüedad relacionados con esta fórmula en L. EIZENHÖFER [1966] 47-57.

75. Cfr. K. GAMBER [1969] 149.

76. Cfr. *Sancti Optati Mileuitani libri VII.6:1* (SC 413, 160:9.10 [CSEL 26, 143:1.2]).

77. Cfr. *Sancti Optati Mileuitani libri VII 3:11* (SC 413, 74:37-38 [CSEL 98:22-99:2]).

78. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Soliloquia* 1, 1:5 (PL 32, 872). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 135:36.

79. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *De dominica oratione* 17 (CSEL 3/1, 279:20-21 [PL 4, 530]). Otras variantes: «*oramus et petimus*» (CSEL 3/1, 276:25-26); «*petimus et rogamus*» (CSEL 3/1, 275:1-2); Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 191:42.

80. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *De mortalitate* 18 (CSEL 3/1, 308:20-23 [PL 4, 595]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 192:43.

81. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *Ad Quirinum* 3:101 (CSEL 3/1, 179:9-11 [PL 4, 776]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 215:45.

—«*munera ac dona*»: «et munera ac dona ecclesiae matris inplorant»<sup>82</sup>.

—«*adunare*»: «quando omnis ecclesiae populus et collectus sit et adunatus et iniuidua concordia sibi iunctus [...] illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens»<sup>83</sup>; «sic nec sacrificium deus recipit dissidentis [...] sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata»<sup>84</sup>; «ut [...] ostenderet Dominus quae esset ecclesia, quis episcopus eius unus diuina ordinatione delectus, qui cum episcopo presbyteri sacerdotali honor coniuncti, quis adunatus et uerus Christi populus dominici gregis caritate conexus»<sup>85</sup>; «nam quia nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat, uidemus in aqua populum intellegi, in uino uero ostendi sanguinem Christi. quando autem in calice uino aqua miscetur, Christo populus adunatur et credentium plebs ei in quem credit copulatur et iungitur [...] sic uero calix Domini nos est aqua sola aut uinum solum, nisi itrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius conpage solidatum. quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et conmolita et conmixta panem unum faciunt, sic in Christo qui est panis caelestis unum sciamus esse corpus, cui coniunctus sit noster numerus et adunatus»<sup>86</sup>; «denique unanimatem christianam firma sibi adque inseparabili caritate conexam etiam ipsa dominica sacrificia declarant. nam quando Dominus corpus suum panem uocat de multorum granorum adunatione congestum, populum nostrum quem portabat indicat adunatum: et quando sanguinem suum uinum appellat de botruis adque acinis plurimis expressum adque in unum coactum, gregem item nostrum significat conmixtione adunatae multitudinis copulatum. si Nouatianus huic pani dominico adunatus est, si Christi poculo et ipse conmixtus est...»<sup>87</sup>.

—«*pacificare adunare*»: «cogita quod filii Dei hi soli possint uocari qui sint pacifici, qui natuitate et lege diuina ad similitudinem Dei patris et Christi respondeant adunati»<sup>88</sup>.

82. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 73:24 (CSEL 3/2, 797:10-11 [PL 3, 1125]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 224:46.

83. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 66:8 (CSEL 3/2, 732:12-13.733:3-4 [*Epistula* 69: PL 4, 405-406]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 241:47.

84. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *De dominica oratione* 23 (CSEL 3/1, 285:1-5 [PL 4, 535]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 242:48.

85. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 61:3 (CSEL 3/2, 696:24 [PL 3, 974]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 244:48.

86. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 63:13 (CSEL 3/2, 711:12-712:10 [PL 4, 383-384]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 245:48.

87. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 69:5 (CSEL 3/2, 754:4-13 [PL 3, 1142]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 246:48-49.

88. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *De zelo et liuore* 18 (CSEL 3/1, 432:7-10 [PL 4, 652]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 243:48.

—«*una cum antistite et fidei cultoribus*»: «considerantes pariter ac scintes quod templa Dei sint membra nostra [...] eorum nos templorum cultores et antistites sumus»<sup>89</sup>; «Felix de Caesaraugusta fidei cultor ac defensor ueritatis»<sup>90</sup>.

—«*orthodoxis atque catholicae fidei cultores*»: «sed apud eos solos qui Christiani catholici, vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes, et recta sectantes»<sup>91</sup>; «Felix christianus, cultor legis Manichaei, his in ecclesia coram populo gestis subscripsi»<sup>92</sup>.

Obviamente, no todas las noticias proceden de un contexto litúrgico. Sin embargo, cualquiera que sea su origen tipológico, el uso de cláusulas estereotipadas supone la presencia de un lenguaje técnico eclesial que, si no encuentra directamente su modelo en los incipientes formularios eucológicos, al menos sí debió influir en su codificación.

Confrontado el conjunto de referencias africanas con la oración de apertura de la sección epiclética del «*Canon Romano*», se obtiene el siguiente resultado<sup>93</sup>:

«Te igitur, *clementissime pater, per Iesum Christum filium* tuum dominum nostrum supplices *rogamus ac petimus*, uti *accepta habeas* et benedicas *haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia* illibata, in primis quae tibi *offerimus pro ecclesia* tua *sancta catholica*, quam *pacificare* custodire *adunare* et regere digneris *toto orbe terrarum*, una cum famulo tuo papa nostro et *antistite* nostro et omnibus *orthodoxis atque catholicae* et apostolicae *fidei cultoribus*»<sup>94</sup>.

Aparte de las citaciones de L. Eizenhöfer, son pocos los estudios que han comparado el «canon romano» con las alusiones contenidas en la obra de Optato, pero todos, sin embargo, destacan su importancia. Así, si K. Gamber advierte el paralelismo entre los textos del pastor milevitano y el «*Te igitur*», pues ambas recensiones manifiestan que, después del prefacio, las plegarias eucarísticas africana y romana se abrían con la petición por la Iglesia<sup>95</sup>, para F. Cabrol el pasaje del libro

89. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *De habitu uriginum* 2 (CSEL 3/1, 188:12-16 [PL 4, 442]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 333:60.

90. CYPRIANVS CARTHAGINENSIS, *Epistula* 67:8 (CSEL 3/2, 740:10-11 [*Epistula* 68: PL 3, 1028]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 340:61.

91. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *De uera religione* 5:9 (PL 34, 127). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 334:60.

92. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Contra Felicem Manichaeum* 1:20 (CSEL 25/2 827:3-4 [PL 42, 536]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 349:62.

93. En negrita las referencias optatianas; en cursiva, las procedentes de otros autores afrorromanos.

94. *Canon Missae Romanae* (RED.S 1, 24:21-31 [SpicFri 12, 427-428]).

95. Cfr. K. GAMBER [1969] 149.

segundo<sup>96</sup> evoca, sin duda, a la anáfora romana: «un texte de saint Optat qui a rapport à l'oblation rappelle en effet une formule du canon romain»<sup>97</sup>. Más aún, según J. Jungmann, el obispo de Milevi proporciona el primer testimonio de la secuencia «*toto orbe terrarum*» como explicitación del adjetivo «*catholicæ*» que en el «canon» se predica de la Iglesia<sup>98</sup>, y E. Mazza recurre al texto optatiano para demostrar las semejanzas entre la anáfora alejandrina de san Marcos y la oración romana<sup>99</sup>.

Especial interés reviste la tesis de J. Gribomont quien, al no encontrar ecos de la expresión «*ecclesiam adunare*» en las versiones latinas de la Escritura pero sí en pasajes de contexto eucarístico provenientes de los escritos de Cipriano y Optato, sostiene que la liturgia africana es la fuente y el modelo para la petición por la Iglesia propia de la anáfora romana<sup>100</sup>. El autor subraya además que, como los donatistas custodiaban celosamente las antiguas costumbres de su Iglesia, la fórmula referida por el obispo milevitano procedía, sin duda, de un período bastante anterior al comienzo del cisma<sup>101</sup>. E. Mazza discrepa, en parte, de tales conclusiones, ya que en el texto de Optato tan sólo encuentra alusiones a la expresión «*toto orbe terrarum*» y no al verbo «*coadunare*»: «nel successivo sviluppo dei testi la tradizione africana, testimoniata da Ottato di Milevi, e la tradizione alessandrina qualificano la chiesa come “unica”, mentre la tradizione romana ignora l'attributo e si dota del verbo “coadunare”. Questi sono due sviluppi diversi a partire da un medesimo fondo comune: la richiesta della pace per la chiesa “toto orbe terrarum”»<sup>102</sup>.

Por ello, aunque por sí solo insuficientes, los libros de Optato parecen avalar la tesis de quienes juzgan que la anáfora africana habría sido modelo de inspiración de la plegaria romana: «la liturgie «africaine» (au sens défini plus haut) est, en de nombreux points —afirma J. Gribomont— le modèle direct que développe le Canon romain»<sup>103</sup>. De hecho, ya a comienzos del siglo XX, E. Bishop conjeturaba que la terminología del «*memento*» quizás procediera de la liturgia africana<sup>104</sup>. Y, en un estudio reciente, aunque emplace el origen del «canon» en la anáfora alejandrina de san Marcos y no acepte que la plegaria africana sea fuente y modelo de la oración romana, E. Mazza incluye las noticias norteafricanas en el conjunto de la tradición romana<sup>105</sup>. Esta relación entre

96. Cfr. *Sancti Optati Milevitani libri VII* 2:12 (SC 412, 264:1-266:9 [CSEL 26, 47:10-17]), texto ya mencionado.

97. F. CABROL [1924] 635-636.

98. Cfr. J.A. JUNGSMANN [1963] 195:707.

99. Cfr. E. MAZZA [1992] 23-24.

100. Cfr. J. GRIBOMONT [1960] 27-28.

101. Cfr. J. GRIBOMONT [1960] 24-26.

102. E. MAZZA [1992] 23-24.

103. J. GRIBOMONT [1960] 27.

104. Cfr. E. BISHOP, *On the early texts of the Roman Canon*: «Journal of Theological Studies» 4 [Oxford 1903] 571.

105. Cfr. E. MAZZA [1992] 1.

ambas tradiciones litúrgicas se advierte también en R. Taft, quien considera que, si el primer testimonio de la presencia del «trisagio» en la plegaria eucarística se encuentra en la obra del obispo africano Víctor de Vita, a finales del siglo V, tal uso se introdujo, sin embargo, por influjo de la sede petrina<sup>106</sup>.

Idéntico paralelismo se observa también en una fórmula anafórica procedente de la liturgia hispánica que, a diferencia de la plegaria romana, en la petición por la Iglesia incluye el participio «*diffusam*» transmitido por las fuentes africanas:

«Credimus, Domine sancte, Pater eterne, omnipotens Deus, Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum pro nostra salute incarnatum fuisse, et in substantia deitatis tibi semper esse equalem. Per quem te petimus et rogamus, omnipotens Pater, ut accepta habeas et benedicere digneris hec munera et hec sacrificia inlibata, que tibi in primis offerimus pro tua sancta Ecclesia catholica, quam pacificare digneris per uniuersum orbem terrarum in tua pace diffusam»<sup>107</sup>.

La fórmula, que pertenece a una oración «*post pridie*» —elemento variable de la anáfora hispánica que corresponde a los apartados estructurales denominados «anámnesis» y «epiclesis»<sup>108</sup>—, nos ha llegado en dos recensiones distintas y continúa con los siguientes términos: «memorare etiam, quese-mus Domine, seruroum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum Illorum reddunt uota sua Deo uiuo et uero, pro remissione suorum omnium delictorum. Quorum oblationem benedictam, ratam rationabilemque facere digneris; que est imago et similitudo corporis et sanguinis Ihesu Christi Filii tui ac Redemptoris nostri».

Omitido el embolismo inicial (sección anamnética de la oración: «credimus...equalem») —probablemente vinculado a las controversia arriana, de gran resonancia para la Iglesia hispánica por su particular coyuntura histórica—, el apartado epiclético de la fórmula presenta indudables semejanzas tanto con el texto del canon romano —conjunto oracional «*Te igitur*», «*memento*» y «*quam oblationem*»—, como con las referencias de los escritores afrorromanos; afinidades que plantean, una vez más, el problema de las mutuas relaciones entre las tradiciones litúrgicas del occidente latino.

Al transcribir la fórmula, V. Raffa se pregunta: «quale fu il rapporto del testo citato con il nostro Canone?». Y responde: «non è escluso che Milano, Roma e Spagna si siano ispirati ognuno alla propria maniera a un testo pree-

---

106. Cfr. R. TAFT, *The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier*: «Orientalia Christiana Periodica» 57 [Roma 1991] 307.

107. *Liber Ordinum* (BELs 83, 321-322) [cfr. *Liber mozarabicum Sacramentorum* (BELs 78, 501)]. Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 179:41.

108. Acerca de la naturaleza y estructura de la plegaria eucarística de la liturgia hispánica, vid. J. PINELL [1998] 159-177.

sistente»<sup>109</sup>. Sin embargo, por el carácter tardío del manuscrito, prefiere suponer que, en su composición, la oración hispánica depende del «canon», habiendo sido introducida, quizás, en un periodo posterior a Gregorio Magno († 604), momento en el que la plegaria romana estaba ya, prácticamente, definida en su totalidad<sup>110</sup>.

No obstante, es probable que sus raíces últimas no sean tan tardías<sup>111</sup> ni provengan de la anáfora romana. En efecto, aunque la inclusión en la anáfora hispánica de elementos estructurales variables, como el «*post pridie*», aconteció no antes de finales del siglo V y comienzos del siglo VI<sup>112</sup>, algunas de sus fórmulas podrían proceder de las cláusulas eucológicas del sustrato anterior y original de la plegaria<sup>113</sup>, en un estadio en el que la oración eucarística era fija y de algún modo común a todas las Iglesias occidentales de lengua latina; opinión que, en cierta manera, comparte A. Nocent: «i frammenti della liturgia ispanica chiamati “mozarabici” —se refiere sin duda a la fórmula del «*post pridie*— hanno un carattere arcaico che raggiunge l’origine del “canone romano”». Y, tras analizar someramente los testimonios transmitidos por la tradición, concluye: «la vicinanza esistente tra i testi, or ora citati, del *De Sacramentis*, del *Mai* [un fragmento anónimo arriano del siglo IV-VI, de origen romano] e della *liturgia ispanica*, dimostra che tutti provengono da una preghiera eucaristica già ben costruita e di cui riprendono largamente il vocabolario»<sup>114</sup>.

Esta «paleoanáfora» latina, raíz de los posteriores desarrollos diferenciados, pudo llegar al territorio hispánico desde Africa, ya que la redacción de sus cláusulas, en aquellos casos en los que contamos con referencias africanas, parece más cercana a los primitivos testimonios afrorromanos que al mismo Canon. De hecho, refiriéndose a la estructura de la plegaria eucarística, J. Pinell concluye: «el esquema de la misa hispánica empezó a constituirse paralelamente al del rito galicano. Ambos procedían probablemente de una anáfora fija antigua, recibida de una Iglesia madre, que hubiera podido ser la de Cartago»<sup>115</sup>.

109. Cfr. V. RAFFA [1998] 550.

110. Cfr. V. RAFFA [1998] 550.

111. C. GIRAUDDO [1989] 495 se sirve del «*post pridie*» para afirmar el estadio primitivo del Canon cuando «*Memento Domine*» y «*Quam oblationem*» formaban un único periodo sintáctico.

112. Cfr. J. PINELL [1998] 66 y [1968] 494.

113. De hecho, pese a su hipótesis de una introducción tardía, V. RAFFA [1998] 547 reconoce que, generalmente, la fórmula del «*post pridie*» se emplaza en los siglos IV-V. 114. A. NOCENT, *La celebrazione della eucarestia secondo il «Canone Romano»*: AA. VV., «Anàmnesis 3/2: Eucarestia, teologia e storia della celebrazione» [Casale Monferrato 1983] 235-236. El autor, que no menciona los testimonios africanos, se apoya en B. BOTTE-Ch. MOHRMANN [1953] 17-23.

115. J. PINELL [1998] 69. La tesis se funda en la característica situación de las intercesiones en la estructura eucarística propia de las tradiciones hispánico-galicanas: «dada la proximidad geográfica del Africa latina con Alejandría, y conociendo la tendencia de la escuela eucológica alejandrina de anteponer las fórmulas de intercesión a la plegaria

#### 4. *El problema del «communicantes».*

Los libros de Optato de Milevi contienen, además, algunas otras expresiones relacionadas con el texto de la anáfora transmitida por la liturgia romana. Un pasaje del libro VI encierra un hipotético eco a una secuencia de la fórmula del «canon»: «*pro spe salutis et incolumitatis suae [...] reddunt uota sua*».

En efecto, después de lamentar los sacrilegios donatistas contra los altares de la comunidad católica y de mencionar el carácter epiclético de la celebración eucarística, el obispo milevitano afirma: «in quibus [aras] et uota populi et membra Christi portata sunt [...] unde a multis et pignus salutis et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est»<sup>116</sup>; palabras que, según M. Righetti, serían una resonancia del texto de la oración romana del «memento»<sup>117</sup>.

Escritos afrorromanos incluyen otras cláusulas estereotipadas también presentes en la oración del «memento»<sup>118</sup>. Si, cualquiera que fuera su origen tipológico —bíblico, litúrgico o del culto imperial—, tales expresiones han quedado recogidas en el «canon romano» no parece improbable que se conocieran en la anáfora de la Iglesia africana.

Un problema semejante se advierte también en una segunda fórmula transmitida por la tradición hispánica entre el conjunto eucológico de otro elemento variable de su anáfora: la plegaria «*post sanctus*»<sup>119</sup>. Tal oración recoge, en efecto, algunas de las cláusulas de la plegaria inaugural del Canon romano: «per quem te supplices deprecamur, ut hanc oblationem famulorum tuorum, quorum tibi fides cognita est et nota deuotio, libens ac placatus accipias»<sup>120</sup>.

Por otra parte, locuciones tales como «*communicare memoriis apostolorum et sanctorum omnium*» y «*communicando toto orbi terrarum*»

---

eucarística, bien podría suponerse que dicho rasgo diferencial procediera también de un sistema de anáforas afrolatinas».

116. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:1 (SC 413, 160:6-9 [CSEL 26, 142:6-142:1]).

117. Cfr. M. RIGHETTI [1966] 241:391.

118. Fórmulas como «fides et deuotio», «sacrificium laudis», «redemptionis animae suae», «pro salute et incolumitate», «uota mea reddam», aparecen con relativa frecuencia en las obras de escritores africanos como Cipriano y Agustín, y en otros escritores romanos e itálicos: cfr. L. EIZENHÖFER [1966] 70-89.

119. La oración «*post sanctus*» enlaza el Trisagio con el relato de la institución, y tiene como fin encauzar la plegaria hacia las palabras consacratorias: J. PINELL [1998] 164-165.

120. *Liber Ordinum* (BELs 83, 328-329) [cfr. *Liber mozarabicum Sacramentorum* (BELs 78, 311)]. Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 431:70.

—cualidades que el obispo milevitano atribuye a toda celebración del sacrificio eucarístico—, muy reiteradas en el conjunto de la obra optatiana, podrían estar vinculadas con las cláusulas «*communicantes et memoriam uenerantes [...] beatorum apostolorum et martyrum [...] et omnium sanctorum*», posteriormente transmitidas en una de las oraciones de la sección de apertura de la anáfora romana.

Acerca del valor eucarístico del verbo «*communicare*», los testimonios de Optato, aunque implícitos, parecen elocuentes. No sólo porque el término posee en sus libros un significado prevalentemente litúrgico: participar en el santo sacrificio; sino también por el modo estereotipado con el que el verbo aparece junto a las expresiones «*toto orbe terrarum*» y «*memoriis apostolorum et sanctorum*».

Así, al advertir que, lejos de ser una entelequia ideal, la unidad de la Iglesia es una realidad objetiva y concreta, manifiesta y actualizada en la comunión universal, dirigiéndose a Parmeniano el obispo númida escribe: «quia tibi unitas displicet, hoc si crimen putas, argue nos Thessalonicensibus, Corinthiis, Galatis, septem ecclesiis, quae sunt in Asia, communicasse! Si nefas tibi uidetur aut si reatum putas memoriis apostolorum et sanctorum omnium communicasse, hoc nos fecisse non solum non negamus sed etiam gloriamur»<sup>121</sup>. Y, más adelante, al responder a la exégesis donatista de un texto de la Escritura (Ps 49:16), el pastor milevitano especifica cómo la comunión en la unidad no es sino la «*communio*» con la Iglesia una extendida por toda la tierra: «aut post quod lectum est: “Peccatori autem dixit Deus”, si sequerentur haec verba: Dissensio et schisma tibi displicuit, concordasti cum fratre tuo et cum una ecclesia quae est in toto orbe terrarum, communicasti septem ecclesiis et memoriis apostolorum, amplexus es unitatem, si haec subsequens lectio contineret, nobis timendum erat non esse potuimus peccatores!»<sup>122</sup>.

Aludiendo al primer pasaje y aunque concordando con su naturaleza litúrgica, J. Jungmann afirma que «difícilmente se puede suponer que “communicare” tiene aquí el sentido jurídico de pertenecer a la comunidad eclesiástica (“communicare ecclesiae catholicae”) [...] Más bien se puede pensar directamente en la Iglesia como “communio sanctorum”, en el sentido de que los fieles presentan a Dios sus ofrendas como miembros de la santa comunidad al venerar

121. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:14 (SC 412, 268:13-18 [CSEL 26, 49:7-12]). Vid. L. EIZENHÖFER [1966] 607:94. La comunión con las siete Iglesias es figura de la comunión universal.

122. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 4:3 (SC 413, 86:17-23 [CSEL 26, 105:9-15]; cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 608:94. Vid., también la expresión «*communicantes toto orbe terrarum*» en: «an quia uoluntatem et iussionem Dei secuti sumus amando pacem, communicando toto orbi terrarum?»: *ibid.* 6:3 (SC 413, 170:21-22 [CSEL 26, 147:10-11]), cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 592:91. Cfr., además, *ibid.* 2:6 (SC 412, 256:9-13 [CSEL 26, 43:4-7]); cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 591:91.

la memoria» de los santos cuyos nombres se citan<sup>123</sup>. Y, para sustentar esta opinión, defiende que el término «*memoria*» nunca poseyó en la plegaria eucarística el significado técnico de «monumento martirial».

La conclusión descansa sobre la hipótesis, muy extendida, de que la fórmula «*communicantes*» se añadió tardíamente al «canon», como un embolismo o prolongación del «*memento*», variable según el día del año y, por tanto, incluido no en la anáfora sino en el formulario propio del día, de donde su denominación clásica —en realidad, rúbrica— de «*infra actionem*». Esta suposición depende de la tesis ampliamente difundida de que, a finales del siglo IV, la plegaria romana, antes del relato de la institución, tan sólo conocía las oraciones del «*Te igitur*» y «*Quam oblationem*». Así, C. Callewaert sostuvo que el «*communicantes*» era extraño al Canon primitivo, pues no enlaza lógica ni gramaticalmente ni con «*Te igitur*» ni «*hanc igitur*», textos que le preceden y continúan<sup>124</sup>; mientras J. Jungmann pensaba que el conjunto de oraciones de intercesión se debió incorporar durante el siglo V<sup>125</sup>. Del mismo modo, si basado en la fórmula del «*post pridie*» de la anáfora hispánica, B. Capelle calificó al «*communicantes*» y «*hanc igitur*» como las «*deux prières les moins anciennes du canon, et dont le caractère adventice se trahit encore aujourd'hui para le "Per Christum" qui les termine*»<sup>126</sup>; a partir del mismo testimonio, también C. Giraudó juzga que ambas oraciones son cláusulas añadidas al primer estadio redaccional del «Canon»: «*possiamo pertanto ritenere, nel pieno rispetto del «textus receptus», che essi [las dos recensiones del «post pridie» hispánico] rappresentino di fatto un stadio redazionale antico, nel quale —sul filo conduttore de la tematica offertoriale— dal «Te igitur», passando rapidamente per il «Memento Domine», si giungeva immediatamente al «Quam oblationem», ossia all'epiclesi romana*»<sup>127</sup>.

Sin embargo, el análisis de la obra optatiana y las referencias procedentes de otros escritores afrorromanos muestran que las expresiones «*communicare memoriis apostolorum et sanctorum omnium*» y «*communicando toto orbi terrarum*» debieron pertenecer, de algún modo, al sustrato original de la plegaria eucarística africana. En efecto, frente a la postura de J. Jungmann, el testimonio del obispo milevitano subraya precisamente que «*communicare*» y «*memoriam venerare*» son dos realidades íntimamente relacionadas. En su polémica con los cismáticos, Optato destaca que la comunión en la fe presupone la unión con las «*memoriae*

123. J.A. JUNGSMANN [1963] 219:724, quien en su crítica se refiere a una interpretación de P. BATIFFOL, *Leçons sur le Messe* [Paris 1920<sup>7</sup>] 248. También M. RIGHETTI [1966] 233:378 opinaba que «*memoriam venerantes*» equivalía simplemente a «*facendo ufficiale commemorazione*».

124. Cfr. C. CALLEWAERT, *S. Léon, le «Communicantes» et le «Nobis quoque peccatoribus»*: «*Sacris Erudiri*» 1 [Steenbrugge 1948] 123.

125. Cfr. J.A. JUNGSMANN [1963] 189-190:705.

126. B. CAPELLE, *Innocent I et le canon de la messe*: «*Recherches de théologie ancienne et médiévale*» 19 [Louvain 1952] 15.

127. C. GIRAUDO [1989] 496.

*apostolorum*», lugares donde reposan Pedro y Pablo, símbolos de la unidad eclesial; unidad que se manifiesta y realiza con el ofrecimiento del santo sacrificio. Así, al referirse al obispo donatista de la urbe, afirma: «denique si Macrobio dicatur ubi illic sedeat, numquid potest dicere in cathedra Petri? Quam nescio si uel oculis nouit, et ad cuius memoriam non accedit quasi schismaticus contra apostolum faciens, qui ait: “memoriis sanctorum communicantes” [cfr. Rom 12:13]. Ecce praesentes sunt ibi duorum memoriae apostolorum. Dicite si ad has ingredi potuit aut obtulit illic ubi sanctorum memorias esse constat»<sup>128</sup>. Esta ligazón queda aún más marcada si tenemos en cuenta que ni en la versión Vulgata, que lee: «*necessitatibus sanctorum communicantes*»<sup>129</sup>, ni en las obras de Tertuliano y Cipriano, la sentencia paulina aparece con el término «*memoriis*»<sup>130</sup>. ¿Significa la lectura optatiana un mutuo influjo entre el texto bíblico y la cláusula anafórica? El contexto eminentemente eucarístico de la noticia así parece indicarlo<sup>131</sup>.

Por otra parte, un pasaje del libro VII relaciona estrechamente la comunión con la Iglesia extendida en toda la tierra con la «*cathedra Petri*», expresión que en la obra de Optato, además de aludir a una noción teológico-canónica, significa tanto el lugar de los restos del apóstol como de la sede material de su sucesor: «in una communione esse cum toto orbe terrarum numquid poteris approbare mendacium? Symbolum uerum et unicum retinere et defendere numquid poteris approbare mendacium? Cathedram Petri et clauas regni caelorum a Christo concessas, ubi est nostra societas, numquid poteris approbare mendacium?»<sup>132</sup>. Comunión universal con la cátedra de Pedro que, en otro texto, se presenta mediante la exposición del elenco de los obispos de Roma: «ergo cathedram unicam quae est prima de dotibus sedit prior Petrus cui successit Linus; Lino successit Clemens, Clementi Anacletus, Anacleto Euaristus, Euaristo Xystus [...] Liberio Damasus, Damaso Siricio, hodie qui noster est socius. Cum quo nobis totus orbis commercio formatum in una communionis societate concordat»<sup>133</sup>.

Idéntico vínculo entre «*communicare*» y «*memoria*» se encuentra explicitado en testimonios africanos posteriores al obispo de Milevi, tales como las actas

128. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:4 (SC 412, 246:3-9 [CSEL 26, 37:18-38:6]), cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 606:94.

129. No obstante, R. WEBER, *Biblia sacra iuxta vulgatam* [Stuttgart 1983] 1764 indica que dos manuscritos sí presentan la lección «*memoriis*».

130. Cfr. M. LABROUSSE [1995] 247.

131. Vid., también, RVFINVS PRESBYTER, *Origenis commentarius in epistulam ad Romanos* 9:12 (PG 14, 1220 [L. EIZENHÖFER [1966] 610:95]): «memini in Latinis exemplaribus magis haberi: Memoriis sanctorum communicantes [...] et meminisse sanctorum sive in collectis solemnibus». Sin embargo, otras referencias como «Ambrosiaster», Gaudencio y Pelagio (cfr. L. EIZENHÖFER [1966] 609:94-612:95) probablemente dependan, directamente, del texto bíblico.

132. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 7:5 (SC 413, 234:6-11 [CSEL 26, 176:21-177:1]), cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 637:100.

133. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 2:3 (SC 412, 244:1-246:15 [CSEL 26, 36:20-37:13]), cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 642:101.

del sínodo cartaginés del año 411, convocado para alcanzar la definitiva unidad eclesial: «Petilianus episcopus dixit: “Vnde coepisti? Quem habes patrem?” [...] Augustinus, episcopus ecclesiae catholicae, dixit: “In ecclesia sumus in qua Caecilianus episcopatum gessit et diem obiit. Eius nomen ad altare recitamus, eius memoriae communicamus tamquam memoriae fratris, non tamquam patris aut matris. Quaeris autem a me unde communio mea sumat exordium. Dominus ipse Christus adserit exordium communionis meae”»<sup>134</sup>; y la obra de Quodvultdeus: «a quorum consortio alieni inueniuntur omnes haeretici qui, relicta pace communionis et panis unius, dicta apostolorum in suis non ecclesiis sed plateis praedicant et eorum memoriis non communicant; separati a toto catholicum sibi nomen asciscunt; cum ipsa Hiersulaem Iacob et Stephanus primus martir, Iohannes apud Ephesum, Andreas et ceteri per totam Asiam, Petrus et Paulus apostoli in urbe Roma gentium ecclesiam quam in Christi domini doctrina erudierunt, pacatam unamque posteris tradentes sanguine memoriisque suis ex dominica passione sacrarunt. Huic generali ecclesiae communicans Christianus est et catholicus; ab hac segregatus haereticus est et Antichristus»<sup>135</sup>.

Por ello, si no responde a una secuencia estereotipada y ritual, procedente de un primitivo formulario eucológico, la reiteración de las cláusulas en un contexto eucarístico manifiesta al menos que, en el ofrecimiento del sacrificio —«*communicatio*»—, además de la petición expresada por la unidad de la Iglesia extendida por toda la tierra, no faltaba una explicitación de la conciencia de su celebración en la comunión apostólica y celestial, tal y como ha quedado recogido en la anáfora romana. Enunciado que, en el caso africano, lejos de ser tardío, como sostienen los comentaristas del «canon», probablemente se remonte al sustrato original de la oración consacratoria, al menos en la fórmula ya cristalizada que el obispo de Milevi testimonia para el periodo inmediatamente anterior al cisma.

Y, en efecto, también la obra de Agustín transmite algunas sentencias que recuerdan cuanto escribe el pastor nómada: «illi praecisi a compagine ecclesiae Christi, et partem tenentes, toum amittentes, nolunt communicare orbi terrarum, qua diffusa est gloria Christi. Nos autem catholici in omni terra sumus, quia omni terrae communicamus quacumque gloria Christi diffusa est»<sup>136</sup>; «in nomine Christi plebs Dei estis, plebs catholica estis, membra Christi estis: Non

---

134. *Gesta conlationis carthaginiensis anno 411* 3:229-230 (SC 224, 1168-1170 [PL 11, 1403]); cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 614:96.

135. QVODVULTDEVS, *De promissionibus et praedictionibus Dei* 4, 5:7 (SC 102, 600:25-602:37 [PL 51, 841]); cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 615:96.

136. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Enarratio in Psalmo* 56:13 (CChr.SL 39, 703:33-35 [PL 36, 669]), cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 596:92.

estis divisi ab unitate. Communicatis membris Apostolorum, communicatis memoriis sanctorum martyriis, difussorum per orbem terrarum»<sup>137</sup>.

Las fuentes africanas mencionan también que, en la celebración eucarística, se leían los «dípticos», elenco de los mártires y confesores propios de la Iglesia local. En su tercer libro, Optato recrimina a los cismáticos la impía costumbre —auténtica superstición— de añadir los nombres de algunos «*dubios martyres*» (secuaces de su partido, suicidas o violentamente percidos durante la represión de la revuelta) a los santos que durante las persecuciones confesaron su fe en Cristo hasta la muerte:

«Videte ne non solum uanum sed etiam superstitiosum sit sine bello mortuos ibi ponere ubi sunt qui in Christum confessi pro Dei nomine mori potuerunt»<sup>138</sup>.

¿Puede interpretarse esta noticia como una alusión a la praxis de recitar el elenco de los santos mártires durante la celebración eucarística? A la luz de los testimonios afrorromanos, la respuesta afirmativa parece muy probable.

Pocos años más tarde, Agustín escribirá: «ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei»; y da seguidamente la razón teológica y verdadera naturaleza del rito: «ubi non pro ipsis oratur: pro caeteris autem commemorationis defunctis oratur. Injuria est enim, pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari»<sup>139</sup>. Doctrina confirmada por otros pasajes: «unde, quod novunt fideles, distincti a defunctis loco suo martyres recitantur; nec pro eis oratur, sed eorum orationibus Ecclesia commendatur?»<sup>140</sup>. Ambos textos parecen suponer, además, una conmemoración específica de los fieles difuntos. Por último, M. Righetti recuerda cómo, en otra homilía, el obispo de Hipona refiere la recitación de veinte mártires africanos: «sic enim nobis sanctorum viginti Martyrum series recitata est»<sup>141</sup>.

137. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Sermo* 137:12,15 (PL 38, 762), cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 613:96.

138. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 3:8 (SC 413, 60:46-48 [CSEL 26, 91:22-25]). La expresión «*dubios martyres*» se encuentra en *ibid.* (SC 413, 58:36 [CSEL 26, 91:12]). El texto es una exégesis de Is 22:2: «et mortui in te, non mortui in bello», según la citación del escritor númida.

139. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Sermo* 159:1 (PL 38, 868).

140. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Sermo* 297:2 (PL 38, 1360).

141. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *Sermo* 325 (PL 38, 1448). Cfr. M. RIGHETTI [1966] 234:381.

Ahora bien, ¿tal lectura acontecía durante la plegaria eucarística? No resulta fácil contestar a este interrogante, pero tanto el estudio del uso del verbo «*communicare*» en la obra de Optato —detenidamente considerado—, como el análisis comparativo de las fuentes occidentales favorece tal hipótesis.

Partidarios de esta conclusión son F. van der Meer<sup>142</sup> y M. Righetti, para quien, aunque Agustín no explique el momento de su proclamación «è ben probabile che l'elenco glorioso dei martiri proclamato nella Messa» que testimonia el obispo de Hipona «sia stato il precursore del nostro «*communicantes*» inserito poi stabilmente nel Canone»<sup>143</sup>.

Y, si bien es cierto que —como sabemos— muchos especialistas sostienen el carácter tardío de esta oración en el conjunto del «canon», M. Righetti rechaza explícitamente la tesis de su introducción a finales del siglo V (Batiffol y Kennedy) o primera mitad de la misma centuria bajo León Magno (Callewaert, Borella, Frank), opinando que «il tipo, se non proprio il tenore, di questo formulario è certamente anteriore al V secolo, seppure non appartiene allo stesso periodo preniceno. La commemorazione dei martiri nel sacrificio è senza dubbio ben anteriore alla pace<sup>144</sup>», hipótesis compartida por A. Nocent para quien aunque «alcuni “*communicantes*” propri risalgono alla metà del V secolo [...] presuppongono tutti una formula comune già esistente»<sup>145</sup>.

De hecho, ya F. Cabrol había señalado que, aunque el primer indicio seguro de la costumbre de leer los dípticos en la plegaria eucarística se encuentra en la epístola de Inocencio I al obispo de Gubbio (año 417), «ce texte [...] qui constate une pratique des longtemps établie, est loin d'être le plus ancien». Y, refiriéndose al «memento» de difuntos, observa: «la terminologie du memento des morts romain n'est ni espagnole, ni gauloise, ni irlandaise, mais romaine ou romaine-africaine»<sup>146</sup>; conmemoración que también J. Jungmann supone que ocupaba en el norte de África el mismo puesto que en la anáfora romana, al término de la plegaria<sup>147</sup>.

---

142. Cfr. F. VAN DER MEER [1965] 512-513. El autor piensa que estas intercesiones, donde también se leían los nombres de santos de otras Iglesias, sucedían inmediatamente a la anámnesis postconsacratória; posibilidad esta última que nos parece infundada.

143. M. RIGHETTI [1966] 234:381.

144. M. RIGHETTI [1966] 234:381. No ocurriría otro tanto con los embolismos «*infra actionem*», sobre todo cristológicos, de la oración, que en muchos casos sí procederían del pontificado de León Magno.

145. A. NOCENT [1983] 239.

146. F. CABROL, *Diptyques*: «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie» 4 [París 1920] 1051 y 1067.

147. J.A. JUNGSMANN [1963] 327:800.

No obstante, no faltan autores que juzgan que, en Africa, la lectura de los «dípticos» acontecía durante la oración de los fieles previa a la liturgia eucarística<sup>148</sup> o entre estas «*precationes*» y la gran plegaria<sup>149</sup>; interpretaciones que, en última instancia, dependen de la adscripción de la tradición afrorromana en el conjunto de las liturgias hispano-galicanas, ya que en el rito hispánico estas intercesiones solemnes se proclamaban entre el ofertorio y el rito de la paz<sup>150</sup>. Sin embargo, es precisa y paradójicamente un fragmento anafórico de esta tradición el indicio de que tal emplazamiento, al menos en su sustrato original, no fuera primigenio.

En efecto, la fórmula del «*post pridie*» que contiene las cláusulas comunes con las oraciones de apertura del «canon romano» y que, como sabemos, quizás proceda de la anáfora primitiva que la Iglesia hispanorromana recibió de Africa, afirma: «memorare etiam, quesemus Domine, serurorum tuorum, qui tibi in honore sanctorum tuorum Illorum reddunt uota sua Deo». En esta sentencia, la expresión «*illorum*» parece ser, sin duda, una expresión genérica del elenco de los santos propio de cada Iglesia local, de tal manera que, como escribe C. Giraudo, en ella «è possibile intravedere “in nuce” quello che sarà più tardi il “communicantes”»<sup>151</sup>.

Por otra parte, según sostiene J. Pinell, las versiones hispánicas más arcaicas de los «dípticos» refieren la comunión con la Iglesia universal —circunstancia ampliamente testimoniada por Optato— mediante «palabras y expresiones del latín cristiano de un período muy determinado», de tal modo que «resonancias de los mismos en las cartas de san Cipriano de Cartago y en las actas del martirio de san Fructuoso de Tarragona, indicarían su procedencia de las iglesias del Africa latina, acreditando su uso en España durante el mismo siglo III»<sup>152</sup>.

En tal caso, el verbo «*communicantes*» «serviría de enlace entre la petición por las necesidades de la Iglesia católica, extendida por toda la tierra, y la comunidad local, y la manifestación plena y perfecta de su comunión definitiva en la asamblea celestial, expresada mediante la relación nominal de los santos universales y locales, cumplimiento último de la perfecta unidad en la fe.

148. Cfr. H. LECLERCQ [1933] 594.

149. Cfr. G. CASATI [1969] 504-505.

150. Cfr. J. PINELL [1998] 185.

151. C. GIRAUDO [1989] 495.

152. J. PINELL [1998] 158. El autor piensa que los textos, por su composición literaria rudimentaria, procederían de la fusión de una antigua plegaria litánica de intercesión. Ahora bien, ¿no podría pensarse, por su relación temática con los testimonios afro-romanos, en una original proveniencia anafórica?, máxime cuando, anteriormente, J. Pinell constata que «la aparición de los dípticos coincide históricamente con la composición escrita de las primeras anáforas, en el siglo III».

5. «*Invocatio spiritus sancti*»: ¿testimonio de una fórmula de «epiclesis» africana o confirmación de la «sección epiclética de la gran plegaria»?

El sexto libro de Optato alude, inequívocamente, a una invocación divina durante la celebración del santo sacrificio:

«Quid enim tam sacrilegum quam altaria Dei, in quibus et uos aliquando obtulistis, frangere, radere, remouere, in quibus et uota populi et membra Christi portata sunt, quo Deus omnipotens inuocatus sit, quo postulatus descenderit spiritus sanctus, unde a multis et pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est?»<sup>153</sup>

La dimensión eucarística de esta «invocación» —reiterada en otros dos textos: «quid uobis fecerat Deus qui illic [altar] inuocari consueuerat?»<sup>154</sup>, «an quia illic [basílica] inuocatus est spiritus sanctus?»<sup>155</sup>— queda aún más manifiesta por la continuación del pasaje: «quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi?»<sup>156</sup>.

Este fragmento ha sido, generalmente, considerado como un testimonio incontrovertible de la existencia de una fórmula epiclética en la anáfora de la Iglesia africana<sup>157</sup>. Ahora bien, ¿sugiere el obispo de Milevi la presencia de una «epiclesis» formal en la estructura de la plegaria eucarística?

La cuestión es debatida. La práctica totalidad de los especialistas piensa que la noticia optatiana debe interpretarse en el sentido de una invocación expresa, constitutiva de un apartado estructural propio<sup>158</sup>; tesis que no comparte A. Sage: «pour un témoignage plus explicite d'une épiclesse africaine, il faudrait

153. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:1 (SC 413, 160:4-10 [CSEL 26, 142:5-143:1]), cit. en L. EIZENHÖFER [1966] 780:121-122.

154. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:1 (SC 413, 162:25-26 [CSEL 26, 143:16-17]).

155. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:6 (SC 413, 182:15 [CSEL 26, 154:7]).

156. *Sancti Optati Mileuitani libri VII* 6:1 (SC 413, 160:14-162:15 [CSEL 26, 143:6]).

157. El «*status quaestionis*» de C. MAZZUCCO, *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive* [Bologna 1993] 169-170 tan sólo cita los trabajos de S. SALAVILLE, *L'Épiclesse africaine (d'après S. Optat)*: «Échos d'Orient» 39 [Bucaresti-Paris 1940-1942] y F. TRISOGLIO, *S. Ottato di Milevi. Ricerche storico-letterarie* [Milano 1953], y la respuesta contraria de A. SOLIGNAC, *Latine (Église)*: «Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique» 9 [Paris 1976] 329-382.

158. Cfr. P. BATTIFOL, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation* [Paris 1913<sup>3</sup>] 431; F. CABROL, *Épiclesse*: «Dictionnaire d'Archeologie chrétienne et de Liturgie» 5 [Paris 1922] 154; S. SALAVILLE [1940-1942] 268; F. TRISOGLIO [1953] 432-433; G.-C. SMIT, *Épiclesse et théologie des sacrements*: «Mélanges de science religieuse» 15 [Lille

en appeler à saint Optat de Milève [...] bien que cette requête puisse fort bien n'être encore qu'implicite»<sup>159</sup>, y recientemente ha rechazado A. Solignac, quien juzga que las referencias africanas «restent trop peu explicites pour attester la présence d'une épiclese dans l'anaphore latine»<sup>160</sup>.

De hecho, los demás testimonios aducidos en favor de la hipótesis, posteriores al obispo milevitano, tampoco aclaran demasiado. Es verdad que Agustín atribuye al Espíritu la santificación consacratoria del pan y vino eucarísticos: «corpus Christi et sanguinem dicimus; sed illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis Dominicae passionis: quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducat, non sanctificatur ut si tam magnum Sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei»<sup>161</sup>; pero de su referencia no se desprende necesariamente la existencia de una fórmula explícita de invocación pneumatológica<sup>162</sup>.

Por otra parte, los textos de Fulgencio de Ruspe, algo más tardíos (comienzos del siglo VI), no parecen concluyentes: «iam nunc etiam illa nobis est de Spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblatione nostrae munus, sancti Spiritus tantum missio postuletur»<sup>163</sup>; «cum ergo sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiae sacrificium postulatur adventus, nihil aliud postulare mihi videtur nisi ut per gratiam spiritualem in corpore Christi (quod est Ecclesia) caritatis unitas iugiter indisrupta servetur»<sup>164</sup>. M. Righetti piensa que ambos pasajes aluden, respectivamente, a dos oraciones de epiclesis: consacratoria, previa al relato de la institución, e impetratoria, después de la «anámnesis»<sup>165</sup>. Para la segunda epiclesis, M. Righetti cita otro fragmento de especial relevancia, pues recoge el relato de la institución: «agnosce igitur quid in offerendis sacrificiis agitur, ut exinde intelligas quare ibi adventus sancti Spiritus postuletur. Nempe illud impletur in sacrificiis offerendis, quod ipsum Salvatorem nostrum praecepisse beatus testatur Apostolus, dicens: "quoniam Dominus Iesus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit et dixit: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam

---

1958] 109; M. RIGHETTI [1966] 241:390-391; Ch. JONES-G. WAINWRIGHT- E. YARNOD, *The Study of Liturgie* [New York 1978] 192. F. CABROL [1924] 636 no afirma explícitamente el carácter epiclético del pasaje, pero lo incluye dentro de la secuencia estructural de la plegaria eucarística.

159. Cfr. A. SAGE [1953] 255.

160. A. SOLIGNAC [1976] 352.

161. AVGVSTINVS HIPPONENSIS, *De Trinitate* 3, 4:10 (PL 42, 874).

162. No obstante, M. RIGHETTI [1966] 241:391 considera que el texto agustiniano alude implícitamente a una oración de epiclesis preconsacratoria.

163. FVLGENTIVS RVSPENSIS, *Ad Monimum* 2:6 (PL 65, 184).

164. FVLGENTIVS RVSPENSIS, *Ad Monimum* 2:9 (PL 65, 187).

165. Cfr. M. RIGHETTI [1966] 241:391-392.

coenavit, dicens: hic calix novum Testamentum est in meo sanguine; hoc facite, quotiescumque bibetis, in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat”. Ideo igitur sacrificum offertur, ut mors Domini annuntietur, et eius faciat commemoratio [...] Quoniam ergo Christus pro nobis caritate mortuus est, cum tempore sacrificii commemorationem mortis eius facimus, caritatem nobis tribui per adventum sancti Spiritus postulamus»<sup>166</sup>.

El pasaje de Optato menciona, sin duda, una invocación dirigida al Padre: «*invocare Deus omnipotens*», y un consiguiente descenso del santo Espíritu: «*descendere Spiritus sanctus postulatus*»; pero esta circunstancia, que señala el doble carácter —ascendente y descendente— del acontecer eficaz de la gran plegaria, evoca primordialmente la naturaleza epiclética de la dinámica teológica de toda oración sacramental.

Ello no obstante, tanto el uso del participio «*postulatus*», como la afirmación, en voz pasiva, de una invocación a la tercera persona divina —transmitida en el texto paralelo: «*invocatus est spiritus sanctus*»—, implican que, «*a priori*», no pueda descartarse la posibilidad de que la anáfora conociera una invocación pneumatológica expresa.

Y, en efecto, a excepción —como sabemos— de A. Sage y A. Solignac, los estudios que han abordado el testimonio de Optato se inclinan a favor de la presencia de una oración formal y explícitamente epiclética posterior al relato de la institución que, contraria a la praxis romana, se situaría en la línea de las tradiciones anafóricas orientales, pero difieren a la hora de otorgarle un carácter consacratorio o postconsacratorio. Así, G.-C. Smit opina que el obispo milevitano sería testigo de una fórmula epiclética postconsacratoria, destinada a santificar los dones ya consagrados por las palabras instituyentes para transformarlos en realidades santas y santificadoras<sup>167</sup>. Por contra, según S. Salaville, esta fórmula de invocación al Espíritu se encaminaba a la consagración de las ofrendas y a la santificación de los fieles y era «*analogue à celle de la liturgie byzantine, c'est-à-dire une formule demandant l'intervention du Saint-Esprit pour opérer la transsubstantiation ainsi que l'application des fruits du sacrement et du sacrifice aux fidèles*»<sup>168</sup>. Apoyado en el pasaje del escritor númida, el autor concluye: «*dans l'argumentation de l'évêque de Milève contre les Donatistes, la sanctification ou consécration des oblates sur l'autel semble bien mise en relation avec une invocation du Saint-Esprit*»<sup>169</sup>.

---

166. FVLGENTIVS RVSPENSIS, *Contra Fabianum* 8:28 (PL 65, 789).

167. Cfr. G.-C. SMIT [1958] 109.

168. S. SALAVILLE [1940-1942] 268.

169. S. SALAVILLE [1940-1942] 271.

M. Righetti, en cambio, parece abogar por dos oraciones epicléticas, consacratoria e impetratoria, emplazadas respectivamente antes y después del relato de la institución, y defiende que «dall'esame dei testi [...] sembrerebbe dunque più probabile che l'invocazione epicletica, almeno in un punto, dovesse essere espressa ed esplicita»<sup>170</sup>.

Tal supuesto, sin embargo, se antoja improbable. El obispo de Milevi no ha dejado constancia ni de la formulación eucológica de tal «invocación», ni de su ubicación en la oración consacratoria. Además, los indudables paralelismos entre las alusiones anafóricas afrorromanas, los testimonios de la liturgia hispánica y la redacción del «canon romano», parecen insinuar que los pasajes del pastor milevitano constatan no tanto la existencia de una «fórmula de epiclesis» cuanto la presencia en la plegaria eucarística de una «sección epiclética»: un apartado estructural que, sin necesidad de una invocación explícita al Espíritu santo, poseería una naturaleza teológico-eucológica semejante al conjunto oracional que la anáfora romana transmite después de la proclamación del prefacio.

En efecto, las distintas tesis en favor de una «fórmula epiclética» parecen condicionadas por la controversia, tardía, acerca del «momento» de la consagración. No contempladas las semejanzas, ya detenidamente consideradas, entre las referencias africanas, la plegaria romana y los testimonios anafóricos hispánicos —todos ellos partícipes de una misma pertenencia común al tronco de las tradiciones litúrgicas latinas—, las noticias transmitidas por el obispo de Milevi han sido interpretadas a la luz de cuanto manifiestan aquellas liturgias orientales que sí poseen un elemento epiclético estructuralmente formal y explícito, pero que proceden de una matriz diversa. De hecho, tras haber sostenido la probabilidad de una invocación epiclética explícita, el mismo M. Righetti no tiene más remedio que concluir: «con tutto ciò, non possiamo trarne una deduzione assoluta; l'Epiclesi poteva essere tacita e sottintesa, evocata da un semplice «ut nobis fiat», come avviene ancora oggidi»<sup>171</sup>.

En otros términos, las referencias optatianas a una invocación para que el Espíritu intervenga en la celebración del santo sacrificio y consagre las ofrendas eucarísticas en el cuerpo y sangre de Cristo, no se sitúan

170. M. RIGHETTI [1966] 241:392. El autor se basa en los trabajos precedentes de E. Bishop y J. Laager.

171. M. RIGHETTI [1966] 241:392.

en el apartado eucológico de la «epíclesis» que las tradiciones litúrgicas orientales emplazan después del relato de la institución. Antes bien, según la característica propia de las anáforas latinas, el testimonio del obispo de Milevi, probablemente, concierne al conjunto de oraciones que, tras el apartado anamnético-celebrativo inaugural de la gran plegaria, conforman la apertura de su «sección epiclética».

La distinción, en un primer nivel estructural, de dos secciones fundamentales, anamnético-celebrativa y epiclético-invocativa, cuya diversa articulación conforma el criterio tipológico último de clasificación de las plegarias eucarísticas ha sido, recientemente, expuesta y defendida por C. Giraudo<sup>172</sup>. Según este criterio, el «canon romano» representaría un «tipo» particular en el conjunto de anáforas de dinámica epiclética, cuyo rasgo peculiar distintivo frente a los paradigmas siro-orientales y alejandrinos —propios también de esta «familia»—, radica, precisamente, en el hecho de que la «epíclesis para la transformación de las ofrendas» se encuentra antes y no después del relato de la institución.

Pues bien, esta estructura «romana» coincide sustancialmente con los indicios transmitidos por las fuentes de otras tradiciones occidentales latinas. Así, cuando Agustín de Hipona enuncia los diversos modelos eucológicos de las fórmulas de la liturgia eucarística, al tratar de la anáfora, escribe: «sed eligo in his verbis hoc intelligere [...] orationes, cum benedicatur et sanctificatur»<sup>173</sup>. Esta afirmación parece dar razón de las dos secciones de la gran plegaria —«*orationes*», en plural— ya que implícitamente distingue una «oración de bendición» (alabanza-acción de gracias) a la que sigue una «oración de santificación (consagración)» o, en otras categorías, un apartado «anamnético» al que sucede un apartado «epiclético». Y, del mismo modo, algunos años antes, Ambrosio de Milán, al referir en su catequesis la liturgia eucarística, precede la transcripción de la fórmula de la plegaria con el siguiente comentario: «consecratio igitur quibus verbis et cuius sermonibus? Domini Iesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur: laus deo, defertur oratio, petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris. Ubi venit, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc con-

---

172. Cfr. C. GIRAUDO [1989] 382-383. Estas dos secciones no deben confundirse con los elementos literarios o párrafos oracionales (alabanza-acción de gracias, narración de la institución, anámnesis, epíclesis, intercesiones y doxología) que internamente las articulan y constituyen en un segundo nivel estructural. Tal tesis se nos antoja acertada para la superación de las aporías y dificultades en torno al análisis y comprensión de las plegarias eucarísticas.

173. AVGVSTINVS HIPONENSIS, *Epistula* 149:2,16 (PL 33, 636). La referencia tiene especial valor ya que está dirigida a un clérigo de Italia: Paulino de Nola. Por otra parte, la continuación del texto da a entender que el obispo de Hipona juzgaba que la plegaria eucarística concluía con la oración dominical.

ficit sacramento»<sup>174</sup>. La plegaria aparece, por tanto, compuesta por dos elementos: «*laus*» y «*oratio*», «oración anamnética de alabanza y acción de gracias», y «oración epiclética de consagración» que, como subraya el obispo milanés, contiene en su corazón el relato instituyente, las palabras de Cristo que le confieren eficacia<sup>175</sup>.

Más aún, todavía en pleno siglo VII, Isidoro de Sevilla define la estructura de la anáfora hispánica a partir de dos fórmulas (quinta y sexta de su explicación del «*ordo missae*»): «*illatio*» (oración de alabanza-acción de gracias equivalente al prefacio romano) y «*conformatio sacramenti*» (oración epiclética consagratoria: «quinta deinde infertur illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque caelestium universitas provocatur, et Hosanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David, nascente salus mundo, usque ad excelsa pervenerit. Porro sexta exinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum, Christi corpori ac sanguini conformatur»<sup>176</sup>). Y, sin embargo, tras la remodelación de los elementos de la plegaria acaecida la centuria anterior, los libros litúrgicos coetáneos al obispo hispalense describían ya cinco apartados eucológicos fundamentales bien diferenciados: «*illatio*», «*post sanctus*», relato de la institución, «*post pridie*» y doxología. Consciente de esta discordancia, M. Ramis juzga, acertadamente, que «no hay datos objetivos para pensar en una posterior evolución de la estructura de la anáfora a partir de Isidoro»<sup>177</sup>, de manera que la única respuesta plausible a tal divergencia radica en la conciencia implícita de que la gran plegaria estaba constituida a partir de dos «ejes» oracionales, anamnético: «*illatio*», y epiclético: «*conformatio sacramenti*». De aquí que J. Pinell constate: «examinando una y otra vez las interpretaciones posibles, he llegado a la conclusión de que, al hablar de oración “sexta”, san Isidoro sólo podía referirse al conjunto formado por la “post sanctus”, el relato de la institución y la “post pridie”»<sup>178</sup>.

De este modo, la «epiclesis» testimoniada por Optato de Milevi se correspondería con la trama estructural y eucológica de la «epiclesis para la transformación de las ofrendas», transmitida por la anáfora romana en

174. AMBROSIVS MEDIOLANENSIS, *De sacramentis* 4:4,14 (CSEL 73, 52:10-16 [PL 16, 440]).

175. A este respecto, A. NOCENT [1983] 233 confirma: «sembra abbastanza evidente che, nel caso della “laus” si tratta dell’inizio della preghiera, del prefazio». No obstante, no nos parece que, como afirma, la «oratio è una intercessione che precede la consacrazione». Un análisis estricto del texto muestra que Ambrosio no distingue, en realidad, tres elementos oracionales, sino dos, aunque el segundo se componga de fórmulas de origen sacerdotal —eclesiales— y palabras de Cristo.

176. ISIDORVS HISPALENSIS, *De ecclesiasticis officiis* 15:2-3 (PL 83, 752-753).

177. G. RAMIS [1997] 160.

178. J. PINELL [1998] 194. Y, en otro momento: «la parte invariable [de la plegaria: relato de la institución] queda comprendida entre dos oraciones variables, la “Post sanctus” y la “Post pridie”, perfectamente enlazadas entre sí, como si las tres piezas tuvieran que formar un bloque único e indivisible»: *ibid.* [1998] 63.

la secuencia «*Te igitur*»-«*quam oblationem*», de cuyas fórmulas tanto la obra del obispo nómada como otros escritores afrorromanos han dejado suficiente eco.

En el caso afirmativo de tal hipótesis, las noticias de Optato cobran un incommensurable valor, pues no debe olvidarse que, como comenta C. Giraudo, este conjunto «corrisponde alla porzione indubbiamente più problematica del canon romano»<sup>179</sup>, probablemente a causa de su ausencia en la fuente primitiva más amplia y segura, el «tratado» *De sacramentis* (segunda mitad del siglo IV).

De hecho, «tra le innumerevoli teorie che sono state proposte [...] neppure è mancata quella di coloro che hanno ipotizzato nella storia del canone romano —peraltro a un'epoca che a nessuno storico è dato di conoscere— un vero e proprio terremoto letterario: un grupo di paragrafi orazionali (in particolare la sequenza che va dal “*Te igitur*” al “*Communicantes*”) che originariamente avrebbe figurato dopo il blocco “racconto-anamnesis”, sarebbe stato a questo inspiegabilmente anteposto (si vedano le ricostruzioni proposte da Probst, da Cagin, da Drews e soprattutto da Baumstark)». Rechazando la incongruencia de los presupuestos que están en la base de tales trasposiciones, C. Giraudo concluye: «da parte nostra non pensiamo che si possa giocare a scomporre e ricomporre gli elementi del canone romano, come si farebbe con le tessere di un mosaico di cui si vuole modificare il disegno. Al contrario, riteniamo che la specifica struttura del canone romano debba essere attentamente ricercata in quel rispetto del “*textus receptus*” che è compatibile con le testimonianze risultanti dalla sua storia»<sup>180</sup>.

Por otra parte, el hecho de que los fragmentos hispánicos que incluyen cláusulas relacionadas con el texto de este conjunto oracional se encuadren principalmente en un apartado eucológico posterior al relato de la institución no anula la hipótesis enunciada en tal supuesto, pues, como sabemos, ese marco procede ciertamente de la reorganización estructural de la anáfora acaecida en los siglos V-VI. Su proveniencia de un estadio en el que la anáfora hispánica poseería una sección epiclética implícita anterior al relato, semejante a la plegaria romana, resuelve la paradoja observada por J. Pinell: «a veces aparecen en la “*post sanctus*” elementos anamnéticos o epicléticos»<sup>181</sup>; pero no porque como explica el autor «sean más propios de la “*post pridie*”» —caso de las epiclesis de las liturgias orientales—, sino porque en las anáforas latinas ése era su lugar primigenio.

En última instancia, las referencias optatianas confirmarían la tesis de fondo que C. Giraudo propone para el «canon romano»: la secuencia oracional al relato de la institución es unitaria y constituye una auténtica «epiclesis para la transformación de las ofrendas». Sus fórmulas primeras, lejos de pertenecer —como generalmente se pretende— al elemento de las «intercesiones», forman una unidad con

---

179. C. GIRAUDO [1989] 494.

180. C. GIRAUDO [1989] 494-495.

181. J. PINELL [1998] 195.

la oración «*quam oblationem*», de tal modo que en ellas el aspecto «intercesorio» afecta no a un nivel estructural, sino temático. Más aún, el testimonio de Optato de Milevi comporta la conciencia de la naturaleza genuinamente «pneumatológica», aunque no necesariamente explícita, de esta sección; característica esta última que C. Giraud considera improbable, por no tener en cuenta las noticias africanas. Como afirma J. Pinell después de analizar la plegaria hispánica y el «problema» de la epiclesis: «la convicción de la necesidad de que la potencia divina actúe en la acción sacramental de la Iglesia está expresada en los textos de todas las liturgias. Se puede invocar la acción de la potencia divina con el nombre del Espíritu Santo, pero también se puede suplicar con otras imágenes»<sup>182</sup>.

## 6. *Una conclusión abierta*

Las circunstancias analizadas invitan a contemplar, de un modo firme, la posibilidad de un «arquetipo», de una primitiva «paleoanáfora» común en su origen a las distintas tradiciones litúrgicas latinas, quizás de origen africano y anterior al siglo IV, sustrato último de las plegarias eucarísticas de las Iglesias occidentales.

Tal oración, que gozaría de una conformación estructural propia —diferenciada respecto a las familias anafóricas orientales (alejandrina, siro-oriental y siro-occidental), únicas que generalmente se tienen en cuenta en los estudios sobre la plegaria eucarística—, habría llegado hasta nuestros días transmitida en sus rasgos primordiales en la fórmula del «canon romano».

Las consecuencias teológico-litúrgicas de esta hipótesis —pensemos en la controversia sobre la epiclesis preconsecratoria, en la tesis que sostiene la originalidad «romana» de la anáfora de la «*Traditio Apostolica*», o en el lugar común del carácter relativamente moderno del «canon» como oración centonizada...—, superan los fines de nuestro estudio, pero merecen sin duda la atención de nuevas aproximaciones.

José Luis Gutiérrez Martín  
 Facultad de Teología  
 Universidad de Navarra  
 PAMPLONA

---

182. J. PINELL [1998] 195.