

Algunas reflexiones a partir de una descripción comparativa de las anáforas del primer milenio

*Rvdo. Gabriel Díaz-Patrì*¹

1. Introducción: Las anáforas, su número y uso

La abundancia de anáforas es una de las características propias de los ritos orientales, lo que a primera vista los diferencia notablemente de los occidentales, en particular del rito romano. De hecho, en las liturgias orientales, aunque no cambia ningún elemento dentro de la anáfora según la fiesta o el tiempo litúrgico, se utiliza más de una anáfora, alternándolas según el año litúrgico o la elección del celebrante, según el caso. Solo el rito armenio es actualmente el único que tiene una sola anáfora, única e invariable, después de que las otras 11 presentes en los dos códigos de este rito que nos han llegado desde la Antigüedad hayan caído en desuso. En los demás ritos orientales existe una notable multiplicidad de anáforas. El caso extremo lo representa, sin duda, la tradición siria, ya que en ella se encuentran unas 80 anáforas, de las cuales los jacobitas utilizan normalmente una treintena. Los católicos utilizaban veinticinco anáforas en la época de Assemani (1709-1782), pero el misal de 1843 solo contiene siete; también el misal de 1922 contiene siete anáforas, pero ha sustituido cuatro por otras pertenecientes al rico tesoro de su tradición. La anáfora por excelencia en el rito sirio es la de San Jacobo, utilizada los domingos y en las fiestas del Señor, así como para la ordenación de un sacerdote, durante su primera misa y cuando la liturgia se celebra por primera vez en un altar; para las fiestas de la Virgen se utiliza a menudo la anáfora de San Juan Evangelista. Por lo demás, la elección de la anáfora se deja a la discreción del celebrante, aunque, en general, en los días ordinarios se utiliza comúnmente la de los doce Apóstoles.

También entre los demás ritos encontramos una cierta variedad de anáforas, aunque su número es más limitado. Así, entre los católicos etíopes encontramos diecisiete anáforas (de las cuales los monofisitas solo reconocen catorce).

La primera edición del misal maronita (1594) incluía catorce anáforas, la mayoría de las cuales coinciden con las sirias correspondientes; la segunda edición de 1716 mantiene el mismo número, pero sustituye tres.

¹ Conferencia pronunciada con motivo del XIV Coloquio del CIEL, Roma, 30 de enero de 2025.

Los coptos y los caldeos tienen solo tres anáforas cada uno, que utilizan solo en ocasiones determinadas. El rito bizantino ha conservado solo dos anáforas, la de San Juan Crisóstomo y la de San Basilio, que la primera sustituyó en la Edad Media y que actualmente se utiliza solo en diez ocasiones durante el año litúrgico. En algunas localidades de rito bizantino se ha introducido la costumbre de celebrar la fiesta de Santiago con una liturgia propia, que tiene como centro la Anáfora de Santiago.

Las dos iglesias de la India, la malabar y la malankara, utilizan respectivamente la liturgia siríaca oriental y occidental.

En la iglesia occidental, el único rito que perdura sin haber adoptado el canon romano es el rito mozárabe; también en este rito hay una gran variedad de anáforas, debido a que, con excepción del diálogo introductorio, el *Sanctus* y el relato de la Institución, el «canon» está compuesto por partes variables que cambian casi en cada misa dentro de una estructura por lo demás fija. De este modo, el contenido de toda la anáfora varía de un día para otro, como ocurría, por otra parte, en el antiguo rito galicano del primer milenio y probablemente también en el celta. Así, la mayor parte del contenido de lo que estructuralmente sería la anáfora no pertenece propiamente *al Ordo Missae*, sino al «propio», por utilizar la terminología del rito romano.

El propio Cánón Romano, aunque actualmente tiene una estabilidad mucho mayor, presenta algunas partes variables con breves textos propios de algunas fiestas. El hecho de que en los misales actuales los textos, ahora escasos, de las prefacios y las variantes del *Hanc Igitur* y de *los Communicantes* puedan insertarse sin dificultad tipográfica *en el Ordo Missae* lleva a considerarlos como parte del mismo; pero en realidad también pertenecen al *propio*, aunque, por razones prácticas, es aconsejable la disposición habitual. De hecho, el testimonio más antiguo de los textos litúrgicos romanos, el que se denomina impropriamente *Sacramentario Leonino* (siglo VI), recoge dichos textos en *el suyo propio* (dada la incompletitud de la única copia conservada, no sabemos cómo sería *el Ordo missae* de este sacramentario, suponiendo que contuviera uno). No podría ser de otra manera, ya que en la parte que nos ha llegado encontramos nada menos que 267 prefacios, prácticamente uno por cada misa, y en algunos casos más de uno por misas para el mismo santo o para la misma fiesta; por ejemplo, la fiesta de Santa Cecilia tiene cinco formularios diferentes de misa, cada uno con su propio prefacio (fol. 120r-122r), pero en otros casos hay aún más². En este Sacramentario también hay casi una decena de *Hanc igitur proprii*.

² Por ejemplo, hay 28 formularios para la fiesta de los santos apóstoles Pedro y Pablo y 14 para la fiesta de San Lorenzo.

2. Características compositivas

Veamos ahora las características compositivas de la multitud de anáforas mencionadas anteriormente.

El esquema de la anáfora se puede dividir en dos secciones: en la primera, se alaba a Dios por su naturaleza divina y se le da gracias por la creación y la redención. La segunda sección es una invocación que tiene como punto focal la transformación de los dones en el cuerpo y la sangre de Cristo.

El tipo más difundido en Oriente es el de la tradición antioquena, en uso entre los sirios occidentales, los bizantinos y los armenios que, en cierto sentido, se refieren a la metrópoli de Antioquía como su «iglesia madre». Esta tradición está representada por las anáforas de San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Santiago, la anáfora armenia, pero también por la anáfora copta de San Basilio y las anáforas I y III de los caldeos y los malabares. Aunque cada una tiene sus propias características y redacción, todas tienen una estructura común y algunos temas fundamentales constituyen su temática doctrinal. Estos ya aparecen en *las Constituciones Apostólicas*.

A continuación, presentamos una lista de estos temas fundamentales que, naturalmente, constituye solo un esquema sintético, ya que no existe una anáfora que los contenga todos, sino que algunas anáforas poseen algunos y otras anáforas otros; además, su orden aparece frecuentemente alterado.

Tras el diálogo introductorio, que generalmente termina con la respuesta de los fieles «es digno y justo», la idea se retoma con la fórmula «Es verdaderamente digno y justo».

La oración se dirige a Dios Padre (aunque a veces se menciona al Hijo y al Espíritu Santo) con la expresión «Creador» o «Señor de la Creación», con la posibilidad de un relato más o menos detallado (en el caso de *las Constituciones Apostólicas*, extremadamente detallado) de la obra de la creación.

A continuación, se comienzan a recordar las obras realizadas por Dios en favor de la humanidad:

Creó al hombre de la nada, lo dotó de inteligencia y libre albedrío, lo colocó en el Paraíso; después de su caída en el pecado, no lo abandonó, sino que le dio la ley, los profetas, el sacerdocio y los holocaustos prefigurativos.

Pero, sobre todo, finalmente le dio a su propio Hijo, que se humilló encarnándose y habitó entre los hombres, llevó a cabo la «economía» (de la salvación), enseñó los preceptos, destruyó la idolatría, condujo al conocimiento del Padre y se ganó un pueblo elegido mediante el bautismo.

Infine si è consegnato alla passione per noi, è morto, è disceso agli inferi, è risuscitato, è salito ai cieli, si è seduto alla destra del Padre, tornerà per giudicare gli uomini secondo le loro opere.

Este largo relato se interrumpe en un momento dado (el lugar exacto varía según el ánfora) con el canto del Sanctus: los hombres, uniéndose a las jerarquías celestiales, cantan el himno «Santo, Santo, Santo...».

Una vez terminado, el celebrante reanuda su oración con la expresión «Tú eres Santo» o «verdaderamente, Tú eres Santo...», y generalmente se invoca a las tres personas de la Santísima Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

El Señor, como coronamiento de toda la obra de salvación, dejó el memorial de su Pasión, por lo que a continuación llega el relato de la Institución: se reproducen las palabras pronunciadas por el Señor durante la última cena, al final de la cual se dice la fórmula «Haced esto» o «Cada vez...», etc.

A continuación, sigue la anamnesis, que puede incluir: los sufrimientos salvíficos de Nuestro Señor, la cruz, el entierro durante tres días, la resurrección, la ascensión, su estar sentado a la derecha del Padre, su segunda venida.

Y a menudo concluye con la expresión «te ofrecemos lo que es tuyo de lo que es tuyo, en todas las cosas y por todas las cosas» o similar.

Estructuralmente, estas anáforas «antioqueñas» tienen la característica de incluir el «relato de la institución» en la primera sección anafórica, es decir, al final del relato de la obra de salvación.

A las palabras de la consagración le sigue la epiclesis; posteriormente, tienen lugar las conmemoraciones (*dípticos*).

En cuanto a las intercesiones, la revisión de la Iglesia de Antioquía, al menos a partir del siglo VI, comienza a dividir las en seis partes fijas, en las que primero se hace una súplica por la jerarquía eclesiástica, por los fieles vivos y por los reyes; luego se hace memoria de los santos, los doctores y los difuntos.

Las anáforas de tipo «alejandrino», es decir, las utilizadas por las iglesias que se refieren a la metrópoli de Alejandría como su iglesia madre, tienen en cambio la característica de insertar el «relato de la institución» en la segunda sección anafórica, la «epiclética», después de haber realizado las conmemoraciones (*dípticos*); también se puede observar la presencia, siempre en esta segunda sección, de dos epiclesis: la primera es una transición al «relato de la institución», mientras que la segunda es la invocación propiamente dicha para la «transformación» de los dones y de los que participan en la Eucaristía, que por lo tanto se encuentra al final de la anáfora.

Con el tiempo se extendió la costumbre de recitar la anáfora (total o parcialmente) en voz baja. Parece ser que la Iglesia sirio-oriental fue la primera en adoptar la anáfora silenciosa a finales del siglo V.

Aunque el esquema visto, con sus variantes en cuanto al orden de los elementos y su contenido, es el fundamental, existen, en el variado mundo de las anáforas, algunos casos que se apartan bastante de él.

El ejemplo más extremo de ello lo constituyen sin duda las anáforas «marianas» que encontramos en la liturgia etíope (de María Virgen Hija de Dios, de Nuestra Señora María Madre de Dios), en las que todos los elementos se centran desde el punto de vista de la Virgen.

Como curiosidad, citamos la llamada «Liturgia de San Pedro», presente en algunos manuscritos griegos y eslavos. En ella encontramos el canon romano ligeramente modificado para que se disponga a la manera de una anáfora oriental. El manuscrito más antiguo que se conserva de la Liturgia de San Pedro data de alrededor del año 1050. Adaptada a las normas litúrgicas orientales, esta traducción dio lugar a una «liturgia mixta», conocida también por los monjes athonitas, pero utilizada principalmente en su zona de origen, es decir, en el sur de Italia. Modificada para ajustarse a los ritos bizantinos locales, en el siglo XVI fue refundida según el orden romano.

Entre las tres anáforas añadidas a la segunda edición del Misal Maronita (1716) se encuentra la llamada «Anaphora Sanctae Romanae Ecclesiae» (anaphora della Chiesa romana), compuesta expresamente para esta edición por André Scandar, arcipreste maronita, profesor de árabe en la Universidad romana de la Sapienza e intérprete oficial de la Congregación de *Propaganda Fide*, quien, mezclando tradiciones, tomó algunos elementos del canon romano y los insertó en la estructura de una anáfora siríaca.

En otra anáfora maronita, la «de San Pedro», también conocida con el término siríaco «sharar», el sacerdote se dirige al Hijo en segunda persona, en lugar de dirigirse al Padre como es habitual.

Pero el caso más desconcertante es sin duda el de la Anáfora de Addai y Mari. Los manuscritos más antiguos que han llegado hasta nosotros no contienen ningún rastro del relato de la institución, es decir, de las palabras de la consagración.

En la tradición malabar, el relato fue incluido, por influencia de los misioneros latinos, en el Misal corregido siguiendo las disposiciones del sínodo de Diamper/Rozian, en el siglo XVI; el relato se sitúa entre la anáfora y los ritos de fracción.

En los misales caldeos impresos (Mosul 1901 y 1936) y sirio-malabar (1962 y 1986), se ha incluido en la segunda oración de la anáfora.

Sin embargo, los no católicos de la Iglesia de Oriente siguen utilizando la anáfora sin el relato de la institución.

Los estudiosos ofrecen tres explicaciones principales para la ausencia de dicho relato en la anáfora: nunca lo ha contenido (E. Ratcliff, G. Dix). Originalmente estaba presente, pero se ha perdido (A. Raes, B. Botte, Bouyer, Dalmais). En la anáfora maronita «Sharar» se podría encontrar la posición y la forma del relato que falta (W. F. Macomber).

3. Intentos de respuesta a la cuestión del origen de las anáforas

Ya en la descripción de la oración de los cristianos por parte de San Justino, apenas un siglo después del inicio del cristianismo, encontramos un esquema fundamental bipartito, en continuidad con los antecedentes bíblicos.

La relación entre el culto cristiano y la liturgia judía se ha dado por sentada durante mucho tiempo. Pero desde hace algún tiempo, los estudios se han centrado específicamente en descubrir qué estructuras litúrgicas judías deben relacionarse con la Eucaristía cristiana y, en particular, con la anáfora.

En primer lugar, hay un elemento común que distingue el culto cristiano y la liturgia judía de las prácticas religiosas de la antigüedad pagana:

La oración, tan antigua como el hombre, responde a sus necesidades más profundas. En civilizaciones antiguas como Egipto y Babilonia, la oración ritual desempeñaba un papel fundamental en los ceremoniales y sacrificios, a menudo dotada de poderes mágicos y reservada a sacerdotes expertos. El estudioso Joseph Heinemann destaca que la oración judía se distingue por su visión monoteísta, su intimidad con Dios y la ausencia de magia o negociaciones con la divinidad.

De hecho, durante el período del Segundo Templo surgió el culto comunitario regular, una innovación extraordinaria que transformó la oración en un acto de culto autónomo junto a los sacrificios del Templo. Tras la destrucción del Templo, la oración sustituyó a los sacrificios, convirtiéndose en un elemento central de la vida religiosa judía. Los rabinos establecieron reglas precisas, haciendo que la oración comunitaria fuera obligatoria y accesible, incluso para quienes rezaban solos, pero siempre como parte del «nosotros» comunitario.

El culto judío influyó en las primeras liturgias cristianas, que, sin embargo, se diferenciaron por el papel preeminente del *leiturgos* como intermediario con Dios. La fórmula de *la berakhah*, introducida para distinguir las oraciones fijas de las personales, se convirtió en norma en el siglo III d. C., pero la sinagoga siguió equilibrando la uniformidad y la variedad, acogiendo elementos poéticos para mantener la frescura y la fluidez en el culto.

En cuanto a la historia de los orígenes del culto cristiano, los historiadores del culto se han interesado especialmente por el vínculo entre la oración litúrgica cristiana y la judía. Desde el siglo XVII se ha defendido la tesis de que la primera tenía su origen directamente en la segunda.

4. Dix y Bouyer: La anáfora derivada de las oraciones judías

Pero fue principalmente con el estudio del monje anglicano Gregory Dix, *The shape of the liturgy*³, cuando la investigación sobre la Eucaristía cristiana pasó a primer plano para encontrar el origen, el desarrollo y las formas principales de la Eucaristía. El punto fundamental en el que Dix centra su atención es precisamente el de la derivación de la anáfora de la liturgia judía de la mesa.

En el mismo ámbito se sitúa la obra de Louis Bouyer⁴. Él considera que las raíces judías de la oración eucarística cristiana son incuestionables: «Las primeras fórmulas de la Eucaristía cristiana [...] no son más que fórmulas judías, aplicadas, con la adición de algunas palabras, a un nuevo contenido»⁵. Pero, mientras que Dix había limitado su investigación a la oración judía que rodea la bendición de la mesa, Bouyer centra su atención en todas las oraciones judías que conocemos: las *berakot* de la mesa, pero también las relacionadas con la proclamación del *Shemá* y la *Tefilá*, la «oración por excelencia» recitada tres veces al día. También señala una similitud entre la anáfora de tipo «alejandrino» y las 18 bendiciones de *la Tefilá*, sobre todo en las intercesiones implorantes de la anáfora, observando un paralelismo en el orden y el contenido⁶.

Muchos otros estudios podrían situarse en la misma línea, revelando una intención y un método: iluminar la totalidad de la Anáfora extendiendo al máximo las relaciones con la liturgia judía.

4. Ligier y la génesis de la anáfora

En la misma época (mediados de los años 60), Louis Ligier⁷, tras realizar minuciosas comparaciones textuales, observa que un método de investigación destinado a maximizar la relación entre las oraciones judías y las anáforas cristianas corre el riesgo de ser más adecuado para encontrar similitudes y subestimar las diferencias y peculiaridades. Insiste, por ejemplo, en subrayar que el «relato de la institución» constituye un elemento que transforma el estilo de la oración y hace

³ Gregory Dix. *The shape of the liturgy*. Londres, Dacre Press, 1945.

⁴ Louis Bouyer. *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*. París, Desclée, 1966.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ L. Ligier, *Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur*, en «Nouvelle Revue Théologique»* 82 (1960) 40-55; Ídem, *De la Cène de Jésus à l'anaphore de l'Église*, en «La Maison-Dieu» 87 (1966) 7-49; Ídem, *De la Cène du Seigneur à l'Eucharistie*, en «Assemblées du Seigneur» 1 (1968) 19-57.

insostenible una derivación «mecánica» a partir de las bendiciones judías. Sin embargo, desde el punto de vista formal, identifica el relato de la institución en la Anáfora con un elemento nada desdeñable de las oraciones judías de mesa: los «embolismos narrativos» (embolon: injerto). De ello se deduce que el origen y el desarrollo de la anáfora pasan de una preponderancia inicial del esquema característico de las oraciones judías de mesa (birkat ha-mazon) a un esquema en el que el embolismo «historia de la institución» se convierte en el elemento constante y central.

5. Audet y la *berakah* como arquetipo

Al trazar este status quaestionis, es necesario destacar especialmente el estudio de J.P. Audet⁸. No se detiene en cada una de las «bendiciones», sino que afirma que es el «género literario» de la «bendición» (Beraka), reconstruido por él en su estructura y sus leyes, el que habría dado lugar al género literario de la anáfora cristiana.

Este género literario tiene las siguientes características:

1. Oración dirigida a Dios, caracterizada por un verbo de dirección y acción (llevar) constituido por el participio *bârûk* (bendito);

2. La motivación, la descripción y la proclamación del motivo por el que Dios es «bendito», es decir, de lo que Dios ha hecho, dan origen a la actitud interior expresada en la primera parte de la bendición: el sentimiento —dice Audet— de «agradecimiento».

Siempre según Audet, la *berakah*, en su posterior desarrollo cultural, adquiere un tercer momento o parte: el de la súplica o epiclesis; al final habrá también un momento conclusivo, doxológico.

Esta estructura tripartita se completaría, según nuestro autor, por el hecho de que en la terminología neotestamentaria y posteriormente en las anáforas cristianas, el término hebreo *barak* (בָּרַךְ bendecir, dar gracias, o incluso postrarse o arrodillarse) se traduce por el grupo de verbos εὐλογεῖν (*eulogein*) y εὐχαριστεῖν (*eucharistein*), y estos tienen una identidad de contenido que los proyecta a ambos sobre la raíz *barak*: la de la alabanza. Sin embargo, la tesis ha encontrado oposición, ya que algunos estudiosos se niegan a identificar *eucharistein* con *barak*, sosteniendo que la inclusión de este verbo en la tradición del Antiguo Testamento no pasa por *barak*, sino por

⁸ J. P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l'« eucharistie chrétienne »*, en « Revue Biblique » 65 (1958) 371-399; Ídem, *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie*. «Nova et vetera», en «Ephemerides Liturgicae» 80 (1966) 353-385.

yadah (יָדָה)⁹. Solo de esta manera *eucharistein* conserva su sentido de alabanza, de agradecimiento y, sobre todo, el más denso e importante, es decir, el sentido sacrificial.

6. Giraud y la historia de las formas

Cesare Giraud, que durante muchos años investigó sistemáticamente los orígenes de las anáforas, quiso definir su investigación como un «ensayo de liturgia comparada»¹⁰, más concretamente, una aplicación del método comparativo a los textos anafóricos, a la luz de la historia de las formas. Según él, «en esta investigación sobre el origen de los formularios litúrgicos no es posible proceder por modelos arquetípicos únicos y exclusivos, sino por series de modelos igualmente arquetípicos. Y así estudiar la continuidad entre la confesión veterotestamentaria, la *berakah* y la anáfora cristiana»¹¹. La anáfora es, ante todo, un hecho literario que se desarrolla a partir de modelos hebreos del Antiguo Testamento, pasando por la bendición, hasta llegar a la liturgia cristiana.

De la consideración de las formas dependientes de la tipología de la alianza veterotestamentaria surge la estructura bipartita fundamental de la oración de alianza, que se articula en una protasis en indicativo (o sección anamnética-celebrativa, como él la llama) y una apódosis en imperativo (o sección epiclética). A su vez, las dos partes de la estructura bipartita están conectadas entre sí por una relación de «consecuencia jurídica», a menudo evidenciada por la recurrencia de la partícula lógico-temporal «y ahora». De hecho, la protasis en indicativo (o sección anamnética-celebrativa) fundamenta jurídicamente la apódosis en imperativo (o sección epiclética). Entre ambas existe una relación especular: una está hecha para la otra.

Así identifica en la Plegaria Eucarística una «matriz eucológica» que deriva de la *תּוֹדָה* (*todah*) del Antiguo Testamento, entendida como confesión del vasallo hacia el soberano en una estructura de alianza. Esta se articula en dos secciones: la alabanza anamnésico-celebrativa (que recuerda la fidelidad de Dios y la infidelidad del pueblo) y la petición epiclética (que invoca la intervención divina basándose en este recuerdo). Esta forma bipartita revela una riqueza literaria y teológica compartida entre la oración veterotestamentaria, judía y cristiana.

⁹ Este verbo tiene una serie de significados, el significado literal de «yadah» cf. יָדָה (yad, mano) es el de tender o estirar la mano y luego «lanzar» o «disparar», pero con mayor frecuencia se refiere, en un contexto religioso, a alabar, dar gracias o confesar (el nombre de Dios (Hiphil) o los pecados (Hithpael)).

¹⁰ Cesare Giraud, SJ. «Genesi e struttura dell'anafora alla luce del metodo comparativo. Storia di una ricerca: metodologia, acquisizioni e questioni aperte» en F. TAFT y G. WINCKLER (ed.), *Comparative Liturgy: Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, OCA 265, Roma 2001, pp. 563-582.

¹¹ Ibid.

Todah —de la raíz יָדָה (*yadah*, confesar)— tiene un significado que expresa la relación interpersonal; significa efectivamente «confesar al Señor» y «confesar el propio pecado»: es la actitud de un pueblo que sabe que es «aliado» de Dios.

En el Nuevo Testamento, *yadah* se convirtió en *eucharistein*, dar gracias, lo que se entiende mucho más allá del significado resumido de gratitud, de agradecimiento por un regalo. «Hacer la eucaristía» es ciertamente «dar gracias», pero es sobre todo confesar culturalmente la fidelidad de Dios y confesar nuestra infidelidad; es hacer la anamnesis de una acción salvífica que involucra las relaciones interpersonales entre Dios y el hombre, relaciones que se han desarrollado en una «historia de salvación».

La oración judía prefiere el verbo *eulogein* (bendecir) a *eucharistein* (confesar), aunque a nivel celebrativo sean intercambiables. Los textos del Nuevo Testamento, en cambio, tal vez para mantener las distancias con el judaísmo, han privilegiado el antiguo «confesar» y lo han relacionado con *eucharistein*, produciendo un equilibrio inestable en el proceso de sustitución.

Pero a menudo, en las oraciones del Antiguo Testamento y del judaísmo, la comunidad orante, para sostener teológicamente la petición que está haciendo, inserta (injertando) un texto bíblico de promesa y lo hace citando directamente la palabra de Dios, que habla en primera persona. Este elemento se denomina técnicamente embolismo (*embolon*: injerto), como ya había observado Ligier. Este «injerto» está ampliamente atestiguado en la eucología del Antiguo Testamento, en toda la eucología judía y en la eucología cristiana anafórica y no anafórica. En la anáfora cristiana, se insertan, a modo de embolismo, las propias palabras, en primera persona, del «texto de la promesa» con el que el Señor, en vísperas de su pasión, se entregó proféticamente en el signo del pan partido y del cáliz de sangre derramada para el perdón de los pecados, para reunir a los hijos de Dios dispersos (Jn 11,53).

Giraudó añade que se debería considerar la anáfora «en paralelo con los formularios de la eucología no anafórica, como, por ejemplo, la bendición de la fuente, la bendición del crisma, la bendición de los esposos, las oraciones de absolución, sobre todo orientales (pero también occidentales), las oraciones de la unción de los enfermos, los formularios de ordenación, *el Exultet* romano, etc. Todos estos formularios se someten, de hecho, a una misma forma literaria».

La línea metodológica de Giraudó, expuesta en varios de sus escritos, intenta indicar un origen de la anáfora no mecanicista, sino identificado a nivel de continuidad de la estructura literaria oratoria de los formularios que se refieren a la «confesión» veterotestamentaria.

7. La liturgia de la sinagoga y la anáfora cristiana. Hipótesis, dificultades

Según autores como Bouyer, la oración sinagoga judía ya estaría fijada en el siglo I y el rito eucarístico de los primeros cristianos simplemente habría tomado prestada su primera parte de un servicio de tipo sinagoga.

Sin embargo, a mediados del siglo XX se iniciaron por primera vez estudios científicos sobre la historia de la liturgia sinagoga, a cargo de estudiosos judíos, entre los que destaca Joseph Heinemann, en amplias publicaciones, pero sobre todo en su fundamental volumen *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*¹², así como en su enseñanza.

Estos estudios han puesto de manifiesto la excesiva simplificación de las teorías que suponían que la oración judía había permanecido inalterada durante ocho o nueve siglos, dado que el ritual judío completo más antiguo que se conoce es la recopilación de Amram Gaon, que data solo del siglo IX, es decir, un siglo después del manuscrito más antiguo del *Sacramentario Gelasiano* y varios siglos después de las anáforas cristianas atestiguadas en papiros como los de Estrasburgo, Barcelona o Manchester.

De un período anterior tenemos algunos manuscritos encontrados por casualidad en 1896 en la *genizá* de una sinagoga de El Cairo, una antigua iglesia cristiana que se había convertido en sinagoga en 882: algunos de ellos podrían remontarse al siglo VIII. En cuanto a Amram Gaon (el jefe de la yeshivá de Sura, en Mesopotamia), habría recibido el encargo de los judíos de España de documentar el orden de las oraciones y sus leyes; sin embargo, no disponemos de un manuscrito con la versión original del *sidur*, sino solo de versiones vivas filtradas por las tradiciones de sus usuarios. Por esta razón, es imposible saber qué palabras escribió realmente Amram.

Finalmente, en 1486, la familia Soncino en Italia imprimió el primer *sidur*, lo que revolucionó la forma de rezar judía. Las oraciones, que inicialmente eran competencia de aquellos que podían memorizarlas y luego de aquellos que tenían acceso a los raros manuscritos, se hicieron disponibles para todos.

Una congregación de fieles podía participar más plenamente que nunca, en lugar de limitarse a escuchar pasivamente *al hazán* y recitar algunos estribillos. La imprenta estandarizó el *sidur* y, al mismo tiempo, contribuyó a la difusión de nuevas oraciones.

En esencia: no se sabe más de las liturgias judías de los tres primeros siglos que de las liturgias cristianas de la misma época. Este conocimiento se obtiene tratando de establecer la prehistoria de

¹² Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns* (Studia judaica): 9. Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1977. Una revisión de la obra publicada originalmente en hebreo con el título: *Ha-Tefilah bi-tekufat ha-Tana'im yeha-Amora'im*. Véase también *Literature of the synagogue Edited, with introductions and notes, by Joseph Heinemann with Jakob J. Petuchowski*. Behrman House, Inc., Nueva York, 1975. Reimpresión de Gorgias Press 2006. Introducción de Richard S. Sarason. También es importante su trabajo de revisión para la edición hebrea revisada de 1972 del clásico estudio de Ismar Elbogen de 1913, *Jewish Liturgy in its Historical Development*.

los textos posteriores, a través de las discusiones litúrgicas recogidas en la Mishná (finales del siglo II) y en el Talmud (siglos IV-V), pero se basa inevitablemente en muchas conjeturas que durante mucho tiempo se han presentado de forma acrítica como certezas. Vemos, pues, que es muy arriesgado sacar conclusiones demasiado precisas de la comparación de los textos de la antigua liturgia cristiana con el ritual judío conocido en nuestros días.

Al mismo tiempo, sin embargo, a veces la influencia del ritual judío no consistía en que los cristianos adoptaran las mismas costumbres que los judíos, sino en que hicieran lo contrario para distinguirse de ellos; otras veces, en cambio, podían ser los judíos los que tuvieran que diferenciar sus prácticas de las de los cristianos. No obstante, no podemos descartar por completo la posibilidad de que se trate simplemente de casos de desarrollos paralelos totalmente independientes, sin relaciones causales. Por último, hoy se observa que el cristianismo primitivo y el judaísmo tannaitico son dos religiones que se formaron en el mismo período y en las mismas condiciones: no hay razón para no suponer un desarrollo paralelo y recíproco de las dos religiones, durante el cual a veces el judaísmo interiorizó las ideas de su rival en lugar de lo contrario.

Por otra parte, muchos estudiosos cristianos, al igual que muchos estudiosos judíos del pasado, han tendido a limitar su investigación sobre los antecedentes judíos exclusivamente a las tradiciones rabínicas presentes en la Mishná, el Talmud y otros escritos. Aunque fueron estas tradiciones las que dieron forma a la ortodoxia judía posterior y, en consecuencia, crearon la impresión de que también constituían la corriente dominante de la práctica judía a principios del siglo I, debemos tener cuidado de no tomar esta impresión como un hecho. En la mayoría de los casos, las influencias parecen provenir más bien de las tradiciones de los movimientos judíos presentes en el siglo I, pero que desaparecieron de la circulación tras la destrucción del Templo, que de las tradiciones rabínicas codificadas como judaísmo ortodoxo en los siglos posteriores. El famoso liturgista Paul Bradshaw afirma que «no tenemos motivos para suponer que los primeros cristianos conversos procedieran del partido fariseo y, a juzgar por las controversias documentadas en el Nuevo Testamento, tenemos todas las razones para esperar lo contrario, por lo que debemos fijarnos en lo que sabemos sobre otras formas de creencias y prácticas judías en el siglo I para identificar posibles influencias en las primeras tradiciones del culto cristiano»¹³.

Esto se ve confirmado por el hecho de que una reciente, aunque controvertida, escuela de estudios judíos ha sostenido que el movimiento rabínico permaneció al margen de la sociedad judía al menos hasta el siglo III o IV de la era cristiana, y que incluso entonces adquirió influencia de

¹³ Véase Paul Bradshaw, *La Liturgie chrétienne en ses origines*, Cerf, 1995.

forma muy gradual y no se convirtió en dominante social y religiosamente hasta el siglo VI o incluso más tarde. Es posible que aún queden por hacer nuevos descubrimientos en la investigación en este campo.

En una conferencia de 2007¹⁴ , el propio Bradshaw, con el objetivo de llegar a una evaluación más realista y evitar muchas de las falsas conclusiones a las que se ha llegado con mucha frecuencia, decía:

Parte del problema deriva de la propensión de algunos estudiosos cristianos a seguir utilizando material de estudio judío ya obsoleto para demostrar una conexión entre las prácticas. A pesar de que muchos de los textos judíos con los que se buscaba un paralelismo solo se conocían por fuentes que databan de épocas mucho más recientes que el siglo I, en el pasado esto no se consideraba un problema: las generaciones anteriores de estudiosos judíos consideraban que la tradición litúrgica judía había mostrado una notable estabilidad a lo largo de los siglos, por lo que una referencia a alguna costumbre en el Talmud podía considerarse tranquilamente como una prueba de su existencia muchos siglos antes, sobre todo si lo que se decía al respecto se atribuía a alguna figura de la antigüedad¹⁵ .

Por lo tanto, Bradshaw considera urgente llegar a una evaluación más realista y revisar muchas de las conclusiones falsas a las que se ha llegado¹⁶ . La erudición judía predominante reconoce ahora que, al igual que la liturgia cristiana, las prácticas judías han sufrido cambios y desarrollos significativos a lo largo de su historia, y especialmente después de la destrucción del Templo, que supuso una transformación fundamental del judaísmo.

Por ejemplo, hoy en día los estudiosos judíos coinciden casi por completo en afirmar que el seder pascual posterior no existía durante el período del Segundo Templo y, aunque algunos han intentado reconstruir el modelo ritual de la fiesta antes de la destrucción del Templo, incluso estos esfuerzos han sido cuestionados. Por lo tanto, los estudiosos más prudentes dudarían en trazar cualquier paralelismo directo entre la Última Cena y el seder rabínico. Igualmente condenados al fracaso son los frecuentes intentos de encontrar estrechas similitudes verbales entre los textos de oración judíos tardíos y los de los primeros cristianos.

¹⁴ Paul Bradshaw «Jewish Influence on Early Christian Liturgy: A Reappraisal», en: *Liturgies in East and West. Ecumenical relevance of early liturgical development*, pp. 47-60. Actas del Simposio Internacional Vindobonense I, Viena, 17-20 de noviembre de 2007. Feulner, Hans-Jürgen [ed.]. - Münster i. W. (2013).

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

Del mismo modo —y cito una vez más a Bradshaw—, incluso lo que parecen ser las primeras oraciones cristianas para las comidas, contenidas en el orden eclesiástico conocido como *Didaché*, han sido objeto de especial atención en un intento por encontrar paralelismos. Bouyer, por ejemplo, hizo la sorprendente afirmación de que aquí solo se cambiaron unas pocas palabras y frases del supuesto original hebreo, el *Birkat ha-mazon*, o bendición después de las comidas. Esta afirmación se ha revelado, a la luz de las investigaciones actuales, claramente falsa¹⁷.

8. El canon inaprensible: el origen y la forma primitiva del Canon Romano, varias hipótesis

Basta con echar un vistazo para darse cuenta de que el Canon Romano presenta una estructura muy diferente a la bastante lineal y clara de las anáforas orientales descritas anteriormente. Sin embargo, los medievales no discutieron la cuestión histórica del Canon; aceptaron el texto tal como era, considerándolo de alguna manera sagrado (a veces atribuyéndolo, al menos en términos generales, al mismo San Pedro), limitándose a comentarlo e interpretarlo mística y teológicamente. Del mismo modo, autores más recientes como Gihl o Thalhoffer, pertenecientes a la vieja escuela, se contentaron con explicar aquí y allá algunas adiciones o cambios, basándose principalmente en la información transmitida por *el Liber Pontificalis*; sin embargo, no se interesaron por investigar el origen y el desarrollo de todo el Canon.

Por otra parte, ya a principios del siglo XX los estudiosos comenzaron a preguntarse si el orden recibido era el original. Duchesne, por ejemplo, pensaba a finales del siglo XIX que en el Canon Romano muchas partes no se encontraban en su posición original¹⁸.

Un análisis más detallado de la estructura del Canon y del orden de las oraciones que lo componen, la comparación con otras oraciones antiguas y algunas variaciones de su texto en las diferentes versiones que se nos han transmitido confirman la impresión de que muchas partes no se encuentran en su posición original, lo que indicaría la presencia de un desarrollo histórico.

De hecho, se han encontrado razones tanto internas (una mayor coherencia de algunos elementos del Canon cuando se reorganizan según un orden que parece más natural o lógico) como externas, como la comparación con otros ritos en los que pasajes paralelos, a menudo exactamente correspondientes, se encuentran en un orden diferente.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Cf. Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien : étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. París: Thorin. 1889.

Se han propuesto diversas teorías para explicar cuál era el antiguo orden de los elementos del Canon, por qué y cuándo se modificó. Aunque a principios del siglo XX se aceptaba generalmente que se había producido una reelaboración, existen diferentes teorías en cuanto a las reconstrucciones concretas propuestas y la datación de dicha reelaboración. Otra cuestión que solo puede abordarse mediante conjeturas es la relación entre el Canon Romano y otras antiguas anáforas litúrgicas.

El estudioso que se enfrenta a todas estas hipótesis no encontrará fácil determinar cuál de ellas tiene mayor probabilidad. Todas, o casi todas, poseen al menos un cierto grado de probabilidad, pero todas presentan dificultades, generalmente porque los documentos de que disponemos pueden interpretarse de diferentes maneras.

Muchos autores confían optimistamente en poder resolver todas las dificultades con su propia teoría. Drews, por ejemplo, es emblemático. Al presentar su solución, que considera «definitiva», dice: «Todos los esfuerzos que los intérpretes de la Misa han realizado hasta ahora han sido en vano; pero ahora espero que su trabajo haya llegado a su fin». Sin embargo, cuatro años más tarde, tras leer la teoría de Baumstark, cambió de opinión sobre un punto importante y modificó su propia teoría.

Fortescue, que se había burlado del caso de Drews, dice: «No añadiremos más confusión proponiendo otra solución que, como sus predecesoras, debería resolver todas las dificultades y sustituir a las demás». Sin embargo, declara: «Parece posible descubrir, al menos por conjetura, algo más sobre el origen de nuestro rito. Se puede considerar cierto y aceptado por todas las partes que nuestro Canon no se encuentra ahora en la forma en que fue compuesto originalmente. Se trata de una reorganización y, casi con toda seguridad, de un fragmento. La misa que celebramos hoy es una forma notablemente abreviada y reescrita». Y continúa: «Podemos, con razonable certeza, distinguir dos fases en este desarrollo: primero, el texto del Canon en latín fue compuesto o traducido del griego. Esto produjo, al menos en gran parte, las oraciones que conocemos, pero en un orden diferente. En segundo lugar, en algún momento estas oraciones fueron reordenadas (y abreviadas si no lo estaban ya) para formar el Canon gelasiano».

Entre las teorías propuestas para explicar esto, Fortescue distingue dos líneas principales:

Está la escuela de los benedictinos franceses Dom Cagin y el abad Cabrol, que busca la solución en el rito galicano; y la escuela de la mayoría de los estudiosos alemanes, que se fija en los ritos orientales (Antioquía o Alejandría).

La principal cuestión en la que estas escuelas divergen es el lugar de origen de las oraciones, ahora dispersas, que constituían la Intercesión (es decir, los dos *Memento*, el *Communicantes* y el *Nobis quoque*).

Los benedictinos piensan que estas oraciones se recitaban antiguamente durante el Ofertorio, los alemanes que siempre habían pertenecido al Canon, pero que en otro tiempo se encontraban en un orden diferente.

La carta del papa Inocencio I a Decenzio es quizás el documento en torno al cual gira la cuestión en el siglo V: de hecho, hay una declaración importante sobre la lectura de *los dípticos* y, por lo tanto, sobre el lugar de la Intercesión. Decenzio solía colocarla antes de la forma de la Consagración, como también lo hace *De Sacramentis*. Pero Inocencio parece decir que debería venir después: «Primero deben hacerse las ofrendas y luego, aquellos a favor de quienes se han hecho las ofrendas, deben ser nombrados; por lo tanto, deben ser nombrados durante los santos misterios, no en la parte que viene antes, para que podamos abrir el camino a las oraciones que siguen a través de los misterios mismos».

Dado que el estado actual de la Intercesión romana es uno de los principales problemas de la Misa, esta declaración es de gran importancia; sin embargo, estamos muy lejos de haber resuelto la cuestión: si Inocencio solo quiere decir que la Intercesión debe hacerse en el Canon en lugar de antes de él, como piensan el abad Cabrol y Dom Cagin, no hay duda de que hay mucho que decir a favor de su teoría. Pero si quiere decir que debe seguir a la Consagración, tenemos una prueba clara de que en Roma se mantenía antiguamente el orden de Jerusalén-Antioquía (y el de *las Constituciones Apostólicas*).

A Fortescue le parece que Inocencio quiere decir precisamente eso; las últimas palabras parecen decisivas: «ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus». No ve cómo esto puede entenderse sino como que las oraciones siguen a la Consagración. «Esto nos lleva, concluye Fortescue, al elemento principal de la teoría de Drews. Que, en definitiva, parece ser más probable que cualquier otra».

Pero, continúa Fortescue, «la cuestión es tal que quizá la gente siempre tendrá opiniones diferentes», por lo que su conclusión es principalmente una lamentación por el hecho de que no podamos tener certeza sobre el origen de nuestro Canon.

Al final, lo único que se puede decir que no sea pura conjetura es lo que él mismo dijo al principio: «Podríamos partir del *Sacramentario gelasiano* como nuestra primera fuente y decir que no sabemos cómo, cuándo o dónde se compuso la misa romana tal y como aparece. Esto evitaría

cualquier problema».¹⁹ Aunque luego, como hemos visto, el propio Fortescue no resistió la tentación de pronunciarse sobre las hipótesis planteadas.

A principios del siglo XX, Herbert Lucas s. j., aunque adoptó una postura eminentemente apologética, no dejó de hacer algunas observaciones importantes sobre el rigor científico de algunas de estas posiciones: «No hay que olvidar nunca que, aunque no se puede excluir por completo el ejercicio de una conjetura razonable, la conjetura es, al fin y al cabo, admisible solo cuando falta una prueba, directa o indirecta; y, sobre todo, que nunca se debe recurrir al método conjetural, salvo cuando existan bases sólidas y positivas para creer que hay un problema real que resolver. Nel caso delle formule liturgiche, per esempio, la semplice circostanza che un erudito immagina di poter disporre una serie di preghiere in un ordine più logico, o che potrebbe migliorare la loro formulazione, di per sé non costituisce una ragione sufficiente per intraprendere il compito di una ricostruzione congetturale»²⁰ . Y continúa, citando a Brightman: «Es fácil comparar los párrafos romanos con sus paralelos en el rito sirio, y luego reordenarlos en orden sirio; pero esto difícilmente demuestra que alguna vez se hayan colocado en ese orden»²¹ .

Además, hay que actuar con mucha cautela para no atribuir un peso excesivo a los ejemplos de simple paralelismo verbal entre oraciones que pueden encontrarse en dos o más liturgias. Y con razón, ya que, de hecho, ese paralelismo verbal por sí solo no prueba nada: se encuentran paralelismos casi en todas partes. Un autor puede enumerar los paralelismos más evidentes entre Roma y Jerusalén y, basándose en ellos, reconstruir el Canon siguiendo las líneas de la liturgia de Santiago. Esto parece convincente, hasta que se descubre que otro autor encuentra similitudes igualmente evidentes con Alejandría, Galia o España, proponiendo una reorganización igualmente ingeniosa según su orden.

Por otra parte, las razones internas, como el criterio de «una mayor coherencia», son en gran parte subjetivas. Lo que puede parecer una explicación convincente para algunos no resulta lo suficientemente objetivo como para convencer a todos.

Lucas concluye: «La hipótesis parece favorecer a quienes defienden una cierta unidad orgánica más o menos perfecta del Canon Romano, en lugar de a aquellos escritores que imaginan ver en él una especie de batiburrillo, en el que la mayoría de las partes que lo componen se consideran

¹⁹ «Podríamos partir del libro de Gelasio como nuestra primera fuente y decir que no sabemos cómo, cuándo ni dónde se compuso la misa romana tal y como se muestra en él. Esto nos ahorraría muchos problemas». Adrian Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy*. Londres; Nueva York: Longmans, Green. 1914.

²⁰ Herbert Lucas s.j. *Holy mass: the Eucharistic sacrifice and the Roman liturgy*. St. Louis: B. Herder; Londres: Manresa Press. 1914

²¹ Ibid.

desplazadas de alguna manera de su lugar correcto. No puedo evitar pensar que son sintomáticos de una cierta inquietud crítica característica de nuestro tiempo, que puede llevar fácilmente incluso a los estudiosos más eruditos a ir demasiado lejos en el campo de las conjeturas sin fundamento. [...]».

Más recientemente, Giraudo, quien, como hemos dicho, ha trabajado a fondo en el estudio comparativo de la anáfora, dirá que la atención a la evolución de la forma literaria es capaz de «arrojar plena luz incluso sobre la compleja estructura del canon romano, dispensándonos de hipotetizar esos desplazamientos inverosímiles que tanto gustaban a Baumstark, Drews y dom Cagin». A continuación, clasifica las anáforas en dos grupos²² :

- Anaforas de dinámica anamnésica: son las anaforas antioquenas o sirio-occidentales y, al menos en tendencia, las anaforas hispanas, galicanas y ambrosianas, cuya estructura muy lineal es de fácil comprensión.

- Anaforas de dinámica epicletica: son las anaforas caldeas (Addai, Mari y Sarar), las anaforas alejandrinas y el canon romano.

9. Dificultades inherentes a cualquier intento de reconstrucción histórica

Llegados a este punto, permítanme una digresión que me parece de gran importancia. A veces, quienes se dedican a la investigación histórica tienen una actitud que recuerda a la de quienes, al leer una novela policíaca, tratan de descubrir al autor del crimen por deducción. En este caso, sería lógico partir del supuesto de que el culpable debe ser necesariamente uno de los personajes mencionados en algún momento de la historia, aunque al final, en las obras más logradas del género, sea el que menos se imagina. Pero nunca se dará un caso de trama tan torpe que al final de la historia el asesino resulte ser alguien que nunca ha aparecido antes en escena, que no solo nunca ha sido mencionado, sino que ni siquiera tiene relación con ninguno de los personajes de la historia.

En la vida real, sin embargo, no se puede descartar que el «culpable» de un delito sea una persona totalmente desconocida, de la que nunca se ha tenido noticia; es más, no es raro que este sea precisamente el caso.

Y eso es precisamente lo que ocurre muy a menudo en la investigación y la reconstrucción histórica: el autor de un texto determinado no tiene por qué ser necesariamente uno de los autores conocidos de la época; la tentación de atribuirlo sistemáticamente a uno de ellos denotaría la actitud inadecuada del lector de novelas policíacas al que acabo de referirme.

²² Ibid.

Otra comparación válida es la del investigador que se encuentra ante el material recopilado como si se tratara de un montón de piezas de un rompecabezas que ha encontrado por casualidad y que se empeña en combinar y encajar, sin recordar que no tiene ninguna certeza de que las piezas que ha encontrado estén completas, o incluso de que todas pertenezcan a un mismo rompecabezas. A este respecto, podrían aplicarse las palabras que Shakespeare pone en boca de su Hamlet: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que sueña tu filosofía».

10. Elemento clave a menudo pasado por alto: la cultura oral como contexto cultural

El ya citado Heinemann advertía a los estudiosos que no aplicaran los instrumentos de la crítica textual, desarrollados para la transmisión escrita, a los formularios litúrgicos judíos, que derivan de la oralidad. Esto se ve cuando, una vez fijados también en forma escrita, dichos formularios mantienen características orales en recursos literarios como paralelismos, simetrías y sinónimos.

El mismo criterio debería aplicarse a la liturgia cristiana antigua, que también se desarrolló en una cultura oral. Giraud advertirá sobre los peligros de una visión errónea: «la búsqueda sistemática del llamado texto primitivo, a menudo obtenido a costa de amputaciones forzadas, siempre acaba produciendo un texto más, que además no está validado por ninguna tradición»²³.

Metzger describe las dificultades inherentes de la siguiente manera:

Los vestigios que han escapado a las diversas causas de destrucción y al deterioro debido al paso del tiempo representan solo una parte, a veces extremadamente reducida, de los monumentos y escritos que pudieron existir en un lugar determinado en una época determinada. Además, los cristianos modernos que quieren estudiar la liturgia de los primeros siglos deben realizar una verdadera acrobacia mental. Están tan acostumbrados a rituales escritos, completos y obligatorios, que corren el riesgo de proyectar el funcionamiento actual de la liturgia sobre los primeros siglos de la Iglesia. La verdad es que durante el primer milenio la liturgia se organizaba según prácticas muy diferentes a las nuestras: la tradición oral y la autonomía institucional eran la norma. Por esta razón, la documentación disponible sobre los primeros siglos es necesariamente limitada, y su

²³ Ibid.

interpretación es tanto más difícil cuanto que nos preguntamos continuamente si se trata de una muestra suficientemente representativa.²⁴

La cultura oral es, de hecho, un aspecto fundamental para comprender la liturgia del primer milenio. Pero conceptos como el aprendizaje y la transmisión «de memoria», estrechamente relacionados con ella, no tienen en este caso el significado que evocan para nosotros, es decir, un texto fijo que se aprende memorizando fielmente y luego se repite tal cual. De hecho, la cultura oral siempre incluye en cierta medida un elemento de «improvisación» que conduce a una inevitable variabilidad del texto, que, aunque conserva su identidad esencial, se «encarna» en diferentes formulaciones. La «reproducción fiel» en estas culturas no es sinónimo de «literalidad» (que, como su propio nombre indica, presupone la existencia de «letras», que sin embargo, por definición, aquí no existen, ya que se trata precisamente de una transmisión «oral»).

También el término «improvisación», que, como acabamos de decir, está estrechamente relacionado con la cultura oral, es motivo de equívocos. Porque en la época moderna «improvisación» es exactamente lo contrario de la idea de «previsión»; es sinónimo de «imprevisibilidad», «irreflexión», algo que no se ha preparado de antemano y que en muchos contextos ha adquirido mercedamente una connotación muy negativa.

Pero, en la cultura oral (predominante en la cultura antigua, pero aún presente en tiempos recientes en algunos pueblos) es exactamente lo contrario: la improvisación implica una preparación previa, no a nivel de previsión detallada de lo que se debe decir o hacer en cada una de sus partes y detalles, sino en la larga y difícil adquisición del hábito que permitía que la improvisación estuviera siempre «bajo control».

La diferencia entre la improvisación y la lectura de un texto previamente establecido (y esto se aplica tanto a la literatura como a la música) podría compararse con la diferencia entre quien solo es capaz de leer correctamente un texto escrito en una lengua cuya fonética, reglas de pronunciación y vocabulario conoce al menos vagamente, y quien es capaz de transmitir el mismo contenido hablando en una lengua que domina.

²⁴ «No hay que olvidar tampoco la destrucción que puede calificarse de natural, debido al desgaste de los libros destinados no a permanecer en buen estado en las bibliotecas, sino a pasar de mano en mano para su uso repetido. Como resultado, los vestigios que han escapado a las diversas causas de destrucción y al deterioro debido al paso del tiempo representan solo una parte, a veces extremadamente pequeña, de los monumentos y escritos que pudieron haber existido en un lugar determinado en un momento dado. Además, los cristianos modernos que desean estudiar la liturgia de los primeros siglos deben dar un verdadero salto mental. Están tan acostumbrados a los rituales escritos, completos y obligatorios, que corren el riesgo de proyectar el modo de funcionamiento actual sobre los primeros siglos de la Iglesia. La verdad es que, durante el primer milenio, la liturgia se organizaba según prácticas diferentes a las nuestras: la tradición oral y la autonomía institucional eran la norma. Por esta razón, la documentación disponible sobre los primeros siglos es necesariamente limitada, y su interpretación es tanto más difícil cuanto que uno se pregunta constantemente si constituye una muestra suficientemente representativa». Marcel Metzger. *Historia de la liturgia. Las etapas principales*. The Liturgical Press. Collegeville, Minnesota, 1997, p. 8.

En el caso de la improvisación, lo que está «previsto», lo que ya está «arreglado», son las reglas de la improvisación, su «gramática»; una vez que se dominan, es posible expresar fielmente los contenidos sin tener un texto fijo. Cabe señalar, por cierto, que estas reglas constituyen además una protección eficaz contra la mediocridad.

La improvisación, tal y como se entendía en ese contexto, lejos de «facilitar las cosas», las hace mucho más complejas, ya que no se trata de hacer espontáneamente lo que se nos ocurre. Por un lado, es necesario conocer las reglas de la improvisación, lo que implica un largo proceso de adquisición de estas reglas; por otro lado, es necesario tener un bagaje suficiente de elementos (equivalente al «vocabulario» del ejemplo anterior) para dar contenido a esta improvisación y, sobre todo, hay que ser capaz de prever, sobre la marcha, adónde se va a llegar.

Sobre este bagaje de recursos, Giraud dice:

Si no creyéramos en esos recursos, tendríamos que decir que el hombre antiguo, cuando hablaba con Dios, era un tosco, capaz solo de soltar dos palabras. Sin embargo, es cierto lo contrario: el hombre que depende de la tradición oral es un refinado, es una biblioteca teológica ambulante. Cuando habla, no hace más que leer en su *mens theologica* lo que la revelación ancestral y la experiencia de fe de sus padres le han transmitido²⁵.

Este rico mundo de la cultura oral y sus características han sido ignorados en los últimos siglos, cuando se pensaba que la memoria y la improvisación eran algo imperfecto y defectuoso en el mundo de la comunicación, como si se tratara solo de una obra de cultura escrita «fallida». La transmisión escrita y el posterior proceso de descodificación de un texto ya fijado constituyen ahora el paradigma de la fidelidad al «original».

Solo a principios del siglo XX se comenzó a estudiar seriamente la cultura oral y a descubrir su riqueza cultural y, sobre todo, su importancia para comprender las culturas antiguas. Un pionero en este sentido fue el jesuita francés Marcel Jousse (1886-1961), nacido en un entorno rural de Francia que aún conservaba gran parte de la cultura oral. Reflexionó sobre ella después de adquirir una profunda formación científica y realizar estudios de sociología del lenguaje. Se interesó especialmente por lo que él llamaba los pueblos «verbomotores»²⁶, dedicándose sobre todo al estudio de la transmisión de la cultura religiosa en el judaísmo bíblico y posterior, y proponiendo nuevas formas de comprender esta literatura que podían aplicarse a temas difíciles como la «cuestión

²⁵ Ibid.

²⁶ La única obra que publicó fue: *Études de psychologie linguistique. Le Style oral rythmique et némotecnique chez les Verbo-moteurs*. París, Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1925. Póstumamente Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*. Tomo I París: Les Éditions Resma, 1969. Posteriormente, los tres volúmenes se publicaron juntos por Gallimard en 2008.

sinóptica» en el estudio del Nuevo Testamento. Fue profesor de antropología lingüística en *la École d'Anthropologie* y director del *Laboratoire de rythmo-pédagogique de Paris*. Sus cursos en *la École d'Anthropologie de Paris*, en la Sorbona y en *el Collège de France*, entre 1920 y 1950, siempre estaban abarrotados²⁷.

Posteriormente, otros investigadores se dedicaron al estudio de las culturas orales tanto de la Antigüedad o la Edad Media como de pueblos geográficamente aislados. La popularización de algunos de estos aspectos de contraste cultural alcanzó su apogeo con la publicación en 1962 de la obra de amplia difusión *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, es decir, *La galaxia Gutenberg*, de Marshal McLuhan²⁸.

En los años sesenta, Joseph Heinemann destacó la importancia de tener en cuenta la cultura oral en el ámbito de la liturgia judía: según él, las oraciones judías eran originalmente creaciones del pueblo llano. Los idiomas y las formas de oración característicos, y de hecho las propias oraciones estatutarias de la sinagoga, no eran en primer lugar producto de la deliberación de los rabinos en sus academias, sino más bien improvisaciones espontáneas y sobre el terreno de la gente que se reunía en diversas ocasiones para rezar en la sinagoga. Dado que las ocasiones y los lugares de culto eran numerosos, era natural que dieran lugar a una gran cantidad de oraciones, que presentaban una amplia variedad de formas, estilos y modelos.

Así, la primera fase del desarrollo de su liturgia se caracterizó por la diversidad y la variedad, y la tarea de los rabinos fue sistematizar e imponer un orden a esta multiplicidad de formas, modelos y estructuras. Según Heinemann, esta tarea se llevó a cabo a posteriori; solo después de que las numerosas oraciones hubieran surgido y se hubieran familiarizado con las masas, los Sabios decidieron que había llegado el momento de establecer cierta uniformidad y estandarización. Solo entonces procedieron a inspeccionar cuidadosamente las formas y modelos existentes, a descartar algunos y aceptar otros, a decidir qué oraciones debían ser obligatorias en qué ocasiones y con qué oraciones un hombre «cumplía con sus obligaciones». Este proceso de estandarización se produjo solo de forma gradual.

Aunque algunas de sus conclusiones han sido cuestionadas por estudiosos judíos más recientes —por ejemplo, que se podía trazar una línea evolutiva directa desde lo que él llamaba «las

²⁷ La Asociación Marcel Jousse publicó sus cursos originales inéditos distribuidos de la siguiente manera: 12 lecciones *École d'Anthropobiologie* 1948, 246 lecciones en la Sorbona 1931-1957, 300 lecciones en la *École de Hautes Études* 1934-1945, 351 lecciones en *la Escuela de Antropología* 1932-1951 y unas 90 lecciones en *el Laboratorio de Ritmo-Pedagogía*. Un total de 20 000 páginas.

²⁸ McLuhan, Marshall. *La galaxia Gutenberg: la creación del hombre tipográfico*. Toronto, Canadá: University of Toronto Press. 1962

creaciones de la gente común» hasta los posteriores textos de oración rabínicos—, sin embargo, gran parte de lo que escribió se ha convertido en algo generalmente aceptado, en particular la opinión de que nunca existió un único texto estándar original de oraciones judías, sino más bien una amplia gama de variantes existentes entre los diferentes grupos judíos. De hecho, algunas de estas variantes anteriores pueden identificarse en las prescripciones posteriores.

Heinemann considera que la labor de los primeros rabinos consistió en establecer la estructura y el contenido básico de cada una de las principales secciones litúrgicas —la secuencia de la Amidá y las bendiciones que rodean la recitación del Shemá—, incluido el número y la progresión temática de las bendiciones individuales y sus fórmulas de bendición iniciales y finales, pero no su formulación exacta. La formulación precisa de las oraciones, siempre según Heinemann, habría sido improvisada cada vez por quienes las recitaban, utilizando sin duda frases de uso común y un vocabulario estereotipado, con la repetición de algunas expresiones felices, como es típico de la recitación y la transmisión oral.

Muchos estudiosos aceptan hoy en día una versión más limitada de la tesis de Heinemann sobre la fluidez inicial en la formulación precisa de las oraciones, pero la contribución duradera de este autor a los estudios litúrgicos judíos ha sido su trabajo sobre la retórica y el estilo de los diferentes géneros de oración (sus «formas y modelos» retóricos). Asoció de manera convincente los diferentes rasgos retóricos y estilísticos a las diferentes funciones y contextos situacionales de los géneros de oración (como la oración pública, la oración privada, las letanías para recitar en procesión, las oraciones penitenciales para situaciones de extrema necesidad, etc.).

En el ámbito católico, no fue hasta 1981, con la obra de Allan Bouley, O.S.B., que lleva el sugerente título *De la libertad a la fórmula: La evolución de la oración eucarística desde la improvisación oral hasta los textos escritos*²⁹, cuando se abordó la cuestión de forma sistemática y en profundidad. Al establecer claramente la coexistencia de la oración libre, la oración escrita individual y el inicio de fórmulas fijas, la anáfora eucarística clásica puede ahora entenderse en términos que no requieren una conexión directa entre los testimonios manuscritos fragmentarios y dispares. De este modo, se equilibran las obras que tratan de la oración eucarística únicamente a través de un estudio textual y resuelven los problemas en términos de fórmulas fijas.

Por otra parte, se tratan de identificar las razones que llevaron a la oración libre e individual a ceder el paso a fórmulas fijas que serían las mismas en Oriente y en Occidente: la preocupación por

²⁹ Allan Bouley. *De la libertad a la fórmula: la evolución de la plegaria eucarística desde la improvisación oral hasta los textos escritos*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1981. Estudios sobre la Antigüedad Cristiana, vol. 21.

la ortodoxia, la influencia de las sedes eclesiásticas dominantes, la frecuencia de las celebraciones y las limitadas dotes del celebrante.

Para concluir, me gustaría mostrarles un ejemplo concreto de esta identidad profunda, rigurosamente fiel al contenido, pero al mismo tiempo decididamente alejada de la «literalidad» tal y como la entendemos en los tiempos modernos de la cultura escrita y, sobre todo, de la imprenta.

A tal fin, he decidido utilizar el relato de la institución de la Eucaristía que contiene las palabras de la Consagración, comparando la forma en que aparece en una muestra tomada del bosque de anáforas orientales y occidentales que han llegado hasta nosotros. No solo porque estas palabras constituyen una parte central de la anáfora, sino también porque pretenden reproducir fielmente el texto transmitido por la Sagrada Escritura. Pero hay otra particularidad, y es que este texto ha llegado hasta nosotros en cuatro versiones diferentes (los tres Evangelios sinópticos y San Pablo), que a su vez muestran el mismo fenómeno que hemos descrito anteriormente: unidad e identidad esenciales, pero concretadas en formas editoriales muy diferentes.

En particular, me gustaría subrayar cómo, por un lado, los textos litúrgicos reproducen elementos de las cuatro fuentes escriturales, combinándolos con bastante libertad y añadiendo incluso nuevos términos y expresiones secundarias absolutamente ausentes en los textos escriturales, y cómo, por otro lado, presentan pasajes con coincidencias «intersecantes» entre las formulaciones orientales y occidentales.

Conclusiones

Es urgente una revisión seria de la metodología utilizada para el estudio del desarrollo de la liturgia en el primer milenio, y en particular de la anáfora. La metodología que se utiliza habitualmente, que trata de restaurar un hipotético «urtext» aplicando los principios desarrollados en el siglo XIX para realizar una «edición crítica» de un texto clásico, presupone la existencia, en un momento dado, de un texto único producido por un Virgilio, un Cicerón o un Horacio. Sin embargo, este método, aplicado a textos litúrgicos (tanto cristianos como judíos) nacidos en un contexto totalmente diferente, es claramente inadecuado. Por lo tanto, es necesario revisar la visión habitual, teniendo en cuenta las características de la cultura oral en la que nacieron los textos litúrgicos y que estuvo presente de alguna forma hasta la época carolingia e incluso después (sería interesante aplicar esta perspectiva, por ejemplo, al estudio de las abundantes variantes de textos más recientes como las «apologías» y otros textos correspondientes a las llamadas «partes blandas» de la liturgia). Una lectura a la luz de la cultura oral, que, aunque más limitada con el paso del tiempo, seguía siendo predominante, y de su «pariente cercano»: la improvisación basada en

esquemas preestablecidos, podría arrojar luz sobre aspectos en los que la identidad esencial y, al mismo tiempo, la adición o sustracción de elementos, así como las variaciones de vocabulario y expresiones, no se explican suficientemente si se consideran variantes textuales debidas a la intervención de un copista en un contexto de cultura escrita.

Por otra parte, estos textos, aunque nacieron en un contexto de oralidad que creemos esencial tener en cuenta, se han ido fijando gradualmente en la escritura; este hecho tampoco debe pasarse por alto, ya que los textos inicialmente orales han llegado a constituir una realidad híbrida desde el punto de vista de su transmisión, dando lugar finalmente al texto escrito, por lo que deben considerarse textos vinculados no solo a la oralidad, sino también a la escritura.

Nota explicativa de las tablas

Para dar un ejemplo de las coincidencias y discrepancias entre anáforas de origen diferente que podrían explicarse por la hipótesis de una improvisación en el contexto de la cultura oral, tomaremos un elemento que, con la excepción del caso ya citado de la anáfora de Addai y Mari, es común a todas: las palabras de la institución y su contexto.

En primer lugar, compararemos el canon romano con los cuatro pasajes de la Escritura que le sirven de fuente (para ello seguimos el texto latino de *la Vetus latina*).

El canon romano coincide principalmente con el texto del Evangelio de Mateo, con la excepción de las palabras «Simili modo postquam cœnatum est», que solo encuentran un paralelo en I Cor y en Lucas, que reproducen ambos el mismo texto: «Similiter ... postquam cœnavit».

Por otra parte, el «pro vobis» de la consagración del *Sanguis* solo se encuentra en el Evangelio de Marcos.

A continuación, compararemos el canon romano con otras anáforas de la tradición occidental y oriental.

Veremos que la mayoría de los elementos del Canon Romano que no están presentes en la Escritura³⁰, también se encuentran en una u otra de las anáforas paralelas. Estos elementos coinciden más bien con el texto de San Pablo de I Corintios, que aparece en una columna al final.

En la segunda tabla, las columnas corresponden a los ritos occidentales: romano, galicano, mozárabe y el texto citado en *De Sacramentis* IV, 6, 27, considerado hoy como auténtico de San Ambrosio.

A continuación, los siguientes ejemplos de tipo antioqueno: Teodoro de Mopsuestia, la anáfora maronita conocida como «Sharar», el texto de *las Constitutiones Apostolicae* y el de Hipólito.

Por último, el grupo de anáforas de la tradición alejandrina (la conservada en la Biblioteca John Rylands data del siglo VI), *la Anaphora Cyrilli Alexandrini*, la recensio *Coptica Anaphorae S. Marci Graecae*, *la Anaphora Basilii Caesariensis Alexandrina*, todo ello comparado con la de San Marcos, que, repetida en la primera columna, sirve de enlace entre los dos grupos.

Los textos están tomados de Hänggi, Pahl *Prex eucharistica; textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* Friburgo, Éditions universitaires, 1968.

³⁰ El texto del canon incluye entre paréntesis la formulación del Canon para el Jueves Santo y las partes añadidas posteriormente en el llamado «Canon dominicus papae Gelasii» (Misal de Stowe Roy. Irish Acad. Dublín, Ms. D II 3).

Explicación de las fuentes y los signos utilizados:

Negrita: elementos comunes con las fuentes bíblicas u otra anáfora.

Cursiva: solo se encuentran en el canon romano en comparación con los otros ejemplos de la tabla.

Subrayado: elementos comunes pero desplazados.

CANON ROMANUS	<i>Mt.</i>	<i>Mc.</i>	<i>Lc.</i>	<i>ICo.</i>
	<p>Prima autem die azymorum [...]</p> <p>Vespere autem facto,</p> <p>discumbebat cum duodecim discipulis suis. Et edentibus illis[...]</p>	<p>Et primo die azymorum quando Pascha immolabant, Vespere autem facto, venit <u>cum duodecim</u>. Et discumbentibus eis,</p> <p>et manducantibus...</p>	<p>Venit autem dies azymorum, in qua necesse erat <u>occidi</u> pascha. [...]. Et cum facta esset hora,</p> <p>discubuit, et duodecim apostoli cum eo. [...]</p> <p>Et accepto calice gratias egit, et dixit : Accipite, et dividite inter vos. Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis donec regnum Dei veniat.</p>	<p>Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam</p>
<p><i>Qui pridie quam pateretur,</i></p> <p>accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas et elevatis oculis in cælum ad te</p>	<p>Cœnantibus autem eis, accepit Iesus panem</p>	<p>manducantibus illis accepit Iesus panem</p>	<p>et accepto pane</p>	<p>Dominus Iesus in qua nocte tradebatur</p> <p>accepit panem</p>

<p><i>Deum Patrem suum omnipotentem tibi gratias agens benedixit fregit deditque discipulis suis dicens:</i></p>	<p>et gratias agens et benedixit ac fregit deditque discipulis suis dicens</p>	<p>et benedicens fregit et dedit eis dicens</p>	<p>gratias egit et fregit et dedit eis dicens</p>	<p>et gratias agens fregit et dixit</p>
<p>Accipite et manducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum</p>	<p>Accipite et comedite Hoc est corpus meum</p>	<p>Sumite Hoc est corpus meum</p>	<p>Hoc est corpus meum quod pro vobis datur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>	<p>Accipite et manducate Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>
<p>Simili modo <u>postquam cœnatum est accipiens et hunc præclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas:</u> <i>item tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens:</i></p>	<p>et accipiens calicem gratias egit et dedit illis dicens:</p>	<p>et accepto calice gratias agens dedit eis et biberunt ex illo omnes Et ait illis:</p>	<p>Similiter et calicem, postquam cœnavit dicens:</p>	<p>Similiter et calicem, postquam cœnavit dicens:</p>

<p><i>Accipite et bibite ex eo omnes.</i> Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti <i>mysterium fidei:</i> qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum</p>	<p>Bibite ex hoc omnes Hic est enim sanguis meus, novi testamenti qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum</p>	<p>Hic est sanguis meus, novi testamenti qui pro multis effundetur.</p>	<p>Hic est calix novum testamentum in sanguine meo qui pro vobis fundetur.</p>	<p>Hic calix novum testamentum est in <u>meo sanguine</u></p>
<p><i>Hæc <u>quotiescumque</u> feceritis in mei memoriam <u>facietis.</u></i></p>	<p><i>Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei. (Cf. Mc. Supra)</i></p>		<p>[Hoc facite in meam commemorationem] <i>[Vide supra]</i> <i>[Dico enim vobis quod non bibam de generatione vitis donec regnum Dei veniat.]</i> <i>[Vide supra]</i></p>	<p>Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat.</p>

MARCI EVAN.	Theod. Mops.	Sharar	Const. Apost.	Hyppol.	ICor
<p>Qui ipse Dominus et Deus, et summus rex noster Iesus Christus nocte qua tradebat seipsum pro peccatis nostris,</p> <p>et mortem pro omnibus subibat carne,</p>	<p>Qui cum apostolis suis</p> <p>ea nocte qua traditus est,</p>	<p>Memoriam facimus, Domine, passionis tuae,</p> <p>quemadmodum docuisti nos.</p> <p>In qua nocte tradebaris Iudaeis,</p>	<p>Memores igitur eorum, quae propter nos pertulit, gratias agimus tibi, Deus omnipotens, non quantum debemus, sed quantum possumus, et mandatum eius implemus.</p> <p>In qua enim nocte tradebatur,</p>	<p>Qui</p> <p>cumque traderetur</p> <p>voluntariae passioni, ut mortem solvat</p> <p>et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos illuminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet,</p>	<p>Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam</p> <p>Dominus</p> <p>Iesus in qua nocte tradebatur</p>

<p>recumbens cum sanctis discipulis et apostolis,</p> <p>accepit pa- nem in sanctas, et immaculatas, et inculpatas manus suas, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit, fregit, deditque sanctis et beatis discipulis et apostolis dicens:</p>	<p>celebravit mysterium hoc magnum, tremendum, sanctum et divinum: accipiens pa- nem</p> <p>in manibus suis sanctis,</p> <p>benedixit</p> <p>et fregit, deditque</p> <p>discipulis suis</p> <p>et dixit:</p>	<p>accepisti, Domine, pa- nem in manus tuas puras et sanctas,</p> <p>et elevasti oculos in caelum ad Patrem tuum glorio- sum,</p> <p>benedixisti, signasti, sanctificasti, Domine, fregisti et dedisti</p> <p>discipulis tuis, beatis apostolis, et dixisti eis:</p>	<p>sumpsit pa- nem</p> <p>sanctis et immaculatis</p> <p>manibus suis et elevatis oculis ad te, Deum suum et Patrem,</p> <p>fregit ac dedit</p> <p>discipulis</p> <p>dicens:</p>	<p>accipiens pa- nem,</p> <p>gratias tibi agens</p> <p>dixit:</p>	<p>accepit pa- nem</p> <p>et gratias agens</p> <p>fregit</p> <p>et dixit</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Accipite, comedite. Hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur, et distribuitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Hoc est corpus meum, quod pro vita mundi frangitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Hic panis est corpus meum, quod pro mundi vita frangitur et datur, et erit sumentibus in remissionem delictorum et veniam peccatorum; accipite et manducate ex hoc, et sit vobis ad vitam aeternam.</p>	<p>Hoc est mysterium novi testamenti, accipite ex eo, manducate: hoc est corpus meum, quod pro multis frangitur in remissionem peccatorum.</p>	<p>Accipite, manducate, Hoc est corpus meum quod pro vobis confringetur.</p>	<p>Accipite et manducate Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem.</p>
<p>Similiter et calicem postquam cenavit accipiens, miscensque vino et aqua, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum, et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p>	<p>Similiter et super calicem gratias egit,</p>	<p>Etiam super calicem similiter</p>	<p>Similiter calicem ex vino et aqua mixtum</p>	<p>Similiter et calicem</p>	<p>Similiter et calicem, postquam cœnavit</p>

<p>sanctificavit, implevit Spiritu sancto, et tradidit sanctis et beatis discipulis suis et apostolis dicens:</p>	<p>et dedit illis</p>	<p>laudasti, glorificasti</p>	<p>sanctificavit et dedit iis</p>		
<p>dixitque:</p>	<p>dixitque:</p>	<p>et dixisti, Domine:</p>	<p>dicens:</p>	<p>dicens:</p>	<p>dicens:</p>
<p>Bibite ex eo omnes. Hic est</p> <p>sanguis meus Novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur, et distribuitur in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite</p>	<p>Hic est</p> <p>sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effunditur</p> <p>in remissionem peccatorum. Accipite igitur vos omnes, edite ex hoc pane, et bibite ex hoc calice,</p> <p>et ita facite quotiescumque congregabimini</p>	<p>Hic calix</p> <p>[est] sanguis meus testamenti novi, qui pro multis effundetur</p> <p>in remissionem peccatorum; accipite</p> <p>et bibite ex eo omnes, et prosit ad redemptio- nem delictorum et ad remissionem peccato- rum, et ad vitam aeter- nam. Amen.</p>	<p>Bibite ex eo omnes, hic est</p> <p>sanguis meus, qui pro multis effunditur</p> <p>in remissionem peccatorum;</p> <p>hoc facite</p>	<p>Hic est</p> <p>sanguis meus, qui pro vobis effunditur.</p> <p>Quando hoc facitis,</p>	<p>Hic calix novum testamen- tum est in meo sanguine.</p> <p>Hoc facite quotiescumque bibetis</p>

in meam commemorationem.	in mei memoriam.		in meam commemorationem;	meam commemorationem facitis.	in meam commemorationem.
<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem meam annuntiabitis, et resurrectionem meam, et ascensionem confitebimini, donec veniam.</p>		<p>Quotiescumque enim ex hoc sancto corpore illo manducaveritis, et ex hoc calice vitae et redemptionis biberitis, mortis</p> <p>et resurrectionis Domini vestri memoriam faciatis</p> <p>usque ad diem magnum adventus eius. P.: Mortis tuae, Domine, memoriam facimus, etc.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et bibetis hunc calicem, mortem meam annuntiabitis,</p> <p>donec veniam.</p>		<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis</p> <p>donec veniat.</p>

MARC (Vide supra)	J. RYLANDS LIBR.	CYR. ALEX.	BAS. ALEX.	ICor
Qui ipse	Quoniam ipse	Quippe Filius tuus unigenitus		
Dominus et Deus,	Dominus et Deus	Dominus, Deus,		
et summus rex noster	et salvator	salvator		
	et summus rex noster	et rex noster		
Iesus Christus	Iesus Christus,	omnium Iesus Christus,		Dominus Iesus
			Reliquit nobis hoc magnum pietatis mysterium.	
nocte qua tradebat seipsum	nocte qua tradebat seipsum	ea nocte qua tradidit se ipsum,	Cum enim traditurus foret se ipsum	in qua nocte tradebatur
		ut pateretur		
pro peccatis nostris, et mortem	pro peccatis nostris et perferebat mortem	pro peccatis nostris, ante mortem, quam propria sua voluntate suscepit pro nobis omnibus. <i>P.: Credimus.</i>	in mortem	
			pro mundi vita. <i>P.: Credimus.</i>	
pro omnibus subibat carne, recumbens cum sanctis discipulis et apostolis, accepit panem	pro omnibus,			
	panem accepit	Accipit panem in manus suas	Accipit panem	accepit panem
in sanctas, et immaculatas, et inculpatas	in sanctas et immaculatas	sanctas, immaculatas,	in sanctas, immaculatas,	
		puras, beatas,	et beatas	
	et intemeratas			
manus suas,	manus suas,	et vivificantes,	suas manus,	

<p>suspiciens in caelum</p> <p>ad te Patrem suum, Deumque nostrum et Deum universorum, gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit,</p> <p>fregit, deditque sanctis et beatis discipulis et apostolis dicens: (elata voce) Accipite, comedite.</p> <p>Hoc est corpus meum,</p> <p>quod pro vobis frangitur,</p> <p>et distribuitur in remissionem peccatorum. <i>P.: Amen.</i></p> <p>Similiter et calicem postquam caenavit accipiens,</p>	<p>suspexit in caelum</p> <p>ad te, Deus, suum Patrem,</p> <p>gratias egit, benedixit,</p> <p>sanctificavit,</p> <p>fregit, dedit sanctis discipulis et apostolis dicens: Accipite, manducate ex hoc omnes.</p> <p>Hoc meum est corpus novi testamenti, et quod pro multis distribuitur in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter, postquam cenavit, accepit calicem,</p>	<p>et suspexit in caelum,</p> <p>ad te Deum Patrem suum,</p> <p>et omnium Dominum, et gratias egit. <i>P.: Amen.</i> Et benedixit illum. <i>P.: Amen.</i> Et sanctificavit illum. <i>P.: Amen.</i> Et fregit illum, et dedit illum suis discipulis sanctis, et apostolis puris dicens: Accipite, manducate ex eo vos omnes.</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis frangitur, et pro multis tradetur</p> <p>in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem. <i>P.: Amen.</i></p> <p>Similiter et calicem post cenam,</p>	<p>cumque aspexisset in excelsa caelorum</p> <p>ad te Patrem suum, Deum nostrum et Deum universorum, gratias egit. <i>P.: Amen.</i> Benedixit. <i>P.: Amen.</i> Sanctificavit. <i>P.: Amen.</i> Fregit, dedit sanctis suis discipulis et apostolis dicens: Accipite, manducate.</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis et multis frangitur et datur</p> <p>in remissionem peccatorum.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter et calicem postquam cenasset,</p>	<p>et gratias agens</p> <p>fregit</p> <p>et dixit Accipite et manducate</p> <p>Hoc est corpus meum</p> <p>quod pro vobis tradetur.</p> <p>Hoc facite in meam commemorationem.</p> <p>Similiter et calicem, postquam cenavit</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>miscensque vino et aqua, suspiciens in caelum ad te Patrem suum, Deumque nostrum, et Deum universorum, gratias egit, benedixit, sanctificavit, implevit Spiritu sancto, et tradidit sanctis et beatis discipulis suis et apos- tolis dicens: Bibite ex eo omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur, et distribuitur in remissionem pecca- torum. P.: Amen. Hoc facite in meam commemora- tionem.</p>	<p>gratias egit, communicavit cum propriis suis discipulis et apos- tolis dicens: Bibite omnes ex eo. Hic meus est sanguis qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem pecca- torum. Hoc facite in meam commemora- tionem.</p>	<p>miscuit vino et aqua, et gratias egit. <i>P.: Amen.</i> et benedixit eum. P.: Amen. et sanctificavit eum. P.: Amen. et gustavit, deditque eum suis, praeclaris, sanctis discipulis et apos- tolis dicens: Accipite, bibite ex eo vos omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis effunditur et pro multis dabitur in remissionem pecca- torum. Hoc facite in meam commemora- tionem. <i>Amen.</i></p>	<p>cum miscuisset ex vino et aqua, gratias egit. <i>P.: Amen.</i> benedixit. P.: Amen. sanctificavit. P.: Amen. gustavit, et iterum dedit sanctis suis discipulis et apos- tolis dicens: Accipite, bibite ex eo omnes. Hic est sanguis meus novi testamenti qui pro vobis et multis effunditur in remissionem pecca- torum. Hoc facite in meam commemora- tionem.</p>	<p>dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine. Hoc facite quotiescumque bibetis in meam commemora- tionem.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis,</p> <p>mortem meam annuntiabitis,</p> <p>et resurrectionem meam, et ascensionem confitebimini,</p> <p>donec veniam.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, bibetis autem et calicem hunc,</p> <p>meam mortem annuntiate</p> <p>et meam resurrectionem</p> <p>confitemini.</p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis ex hoc pane, et bibetis ex hoc calice,</p> <p>annuntiate mortem meam,</p> <p>et confitemini resurrectionem meam,</p> <p>et memoriam mei agite, donec veniam.</p>	<p>Quotiescumque enim manducaveritis panem hunc et calicem hunc bibetis,</p> <p>mortem meam annuntiatis</p> <p>et resurrectionem, ascensionemque meam confitemini,</p> <p>donec veniam.</p> <p><i>P.: Amen. Amen. Amen.</i></p> <p><i>Mortem tuam, Domine (annuntiamus et tuam sanctam resurrectionem atque ascensionem confitemur).</i></p>	<p>Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis,</p> <p>mortem Domini annuntiabitis</p> <p>Donec veniat.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------