

APUNTES PARA LA HISTORIA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA EN LOS PRIMEROS SIGLOS DE HISPANIA

MANUEL GONZÁLEZ LÓPEZ-CORPS

Los autores que han estudiado la historia del culto cristiano están de acuerdo en afirmar que desde comienzos del s. III la estructura de la preparación para convertirse en cristiano, por medio de los sacramentos, ya está determinada en sus líneas fundamentales¹.

Según el dicho de Tertuliano «Los cristianos no nacen, se hacen»². Este proceso del nuevo nacimiento en el agua y en el Espíritu cuajó en la antigüedad cristiana en la institución catecumenal. En este autor africano encontramos, por vez primera, la palabra *cathechumenus* para designar al candidato a la Iniciación Cristiana. Catecúmeno es aquella persona que ha escuchado la Buena Noticia de Jesucristo; el anuncio ha suscitado la fe y comienza una conversión inicial a la persona del Señor en su Iglesia.

El tema que nos ocupa, por su interés, ha sido bien tratado por eminentes liturgistas, teólogos o historiadores. Siguiendo el camino trazado por el eminente benedictino G. Prado en línea con P. Puniet, la Iniciación Cristiana en España fue abordada monográficamente por M. Gros, T. C. Akeley, Ph. Beitia, D. Borobio y F.J. Calvo Guinda. P. de Clerck en su intento de acercarse a los orígenes de la fórmula bautismal no pudo por menos que rastrear en las Iglesias de la Península Ibérica. Lo mismo le ocurriría a P. Galtier a la hora de estudiar la *consignatio* o confirmación en las Iglesias de Cartago, Roma y el resto de Occidente. El interés creciente por la antigua liturgia hispana, mantenida con denuesto por la mozarabía, nos regaló, entre otras, ricas aportaciones de F. J. Rivera y de J. Pijuan. Los obras de A. Carpin sobre el Bautismo y luego sobre la Eucaristía en Isidoro de Sevilla pueden considerarse magistrales. A comienzos tercer milenio G. Ramis ha publicado un estudio del tema desde las fuentes litúrgicas hispano mozárabes. A pesar de que los *ordines* se presentan muy

¹ P. F. Bradshaw, *Alle origini del culto cristiano. Fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli*, *Monumenta Studia Instrumenta Liturgica* 46, C. Vaticano 2007. Esta obra es decisiva, sin embargo, al tratar sobre España dice: «*Manchiamo di fonti dettagliate per le usanze liturgia di queste región prima del V secolo, e possiamo soltanto congetturare quali potessero essere le tradizioni anteriori a partire da fonti successive*» (p. 193).

² *Apologeticum* 18, 4 (CSEL 69, 46).

mutilados es un trabajo muy completo donde se presentan los dos testigos del *Liber Ordinum* y el Antifonario de León (ss. X y XI). No olvida el investigador mallorquín todo lo referente a la conclusión mistagógica con la deposición de las albas (L6) y las aportaciones de la antigua tradición bética testimoniada por el Misal de Cisneros.

Con todo, el esfuerzo es ímprobo para escudriñar datos en los siglos que preceden a la era áurea visigótica, a la que pertenecen Isidoro y su discípulo Ildefonso³. Desde el concilio de Elvira, primero celebrado en la Península que ya legisla sobre cuestiones de Iniciación Cristiana, y el s. VII, donde encontramos *Fg"Geengukcuykeku"QhLekku"* de Isidoro y el *De cognitione baptimsi* de Ildefonso, hay un largo trecho⁴. En él se va organizando el catecumenado, se celebran conjuntamente los tres sacramentos de la Iniciación Cristiana en la misma acción litúrgica y se va profundizando en la teología sacramental⁵. La era isidoriana o época áurea escapa ya de los límites de estos *Apuntes*.

1. Hispania, heredera de la teología católica

Comenzamos constanding sobre las Iglesias de Hispania lo mismo que del resto de las Iglesias de Occidente: de los tres primeros siglos apenas tenemos información⁶. Son tiempos de improvisación creadora, oral y escrita; se sigue un esquema prefijado heredado de la tradición con formulaciones bíblicas. Además, por lo que a nosotros respecta, hay que tener en cuenta, como acertadamente afirma González Ruiz, que

los orígenes de la fe en España proceden de múltiples fuentes y de distintos puntos geográficos... [Hoy, en un estudio científico,] se trata más bien de comprobar de qué Iglesias de la cristiandad proceden mayoritariamente los influjos que la liturgia hispana recibe durante los inicios del movimiento general de renovación litúrgica que se experimenta en el Occidente latino a partir del último cuarto del siglo IV... Sobre la base de un esquema común, las distintas comunidades cristianas inician un proceso de diferenciación ritual. Muchos liturgistas opinan que el movimiento de renovación tuvo su cuna en África y no en Roma⁷.

³ Cf. X. Basurko, *Historia de la Liturgia*, Bibl. Lit. 28, CPL, Barcelona 2006, 82-94. 122-129.

⁴ Cf. M. S. Gros, «Liturgia y legislación conciliar en la Hispania visigoda», *Phase* 241 (2001) 29-45. El trabajo se centra en el s. VII

⁵ Cf. J. M. Hormaeche Basuri, *La pastoral de la Iniciación Cristiana en la España Visigoda. Estudio sobre el De cognitione baptimsi de san Ildefonso de Toledo*, Estudio Teológico San Ildefonso de Toledo, Toledo 1983; A. Carpin, *Il Battesimo in Isidoro di Siviglia*, Bolonia 1984.

⁶ Para la reflexión originante, cf. M. E. Boismard, *El Bautismo Cristiano según el Nuevo Testamento*, Desclee, Bilbao 2003.

⁷ R. González Ruiz, «La obra de unificación litúrgica del concilio IV de Toledo», en *Hispania Gothorum. S. Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Ed. Museo Sta. Cruz, Toledo 2007, 275.

En efecto, tampoco se puede olvidar que, en los siglos IV y V, son intensos los contactos entre Hispania y Roma, Milán, la Galia Narbonense y el Norte de África. A esto se añade que el s. VI será de un mayor contacto e intensa relación con las Iglesias de Oriente. Todo ello en un proceso interesante de inculturación, por utilizar una palabra cercana a la comprensión hodierna.

La teología bautismal, después de la revelación neotestamentaria, está primeramente representada por la *Didaché* que muestra una concepción del Bautismo de tinte paulino⁸. Entre los documentos más antiguos de los Padres Apostólicos, en la llamada carta de Bernabé, se enseña que el hombre *nace de nuevo* orientado hacia la esperanza escatológica. Ignacio de Antioquia nos ofrece toda una teología sobre el tema en conexión con la historia de la salvación desde una perspectiva martirial. El autor de la II Clemente desarrolla el tema de la iluminación y del sello del Espíritu (*sfragis*) con las implicaciones morales que conlleva. La inhabitación del Espíritu en el bautizado aparece muy clara en la doctrina de Hermas. La teología de los Padres Apologetas tiene sus exponentes en san Justino que denomina *iluminación* al comienzo de la vida sacramental y profundiza en el tema de la regeneración por la Pasión de Cristo. Este autor transmite la praxis eclesial de su tiempo donde se bautizaba a los niños. San Ireneo de Lyon desarrolla en su teología de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia por el Bautismo. Orígenes inicia el concepto de *mysterium* en relación con el Bautismo, presenta una teología tipológica y desarrolla, desde el tema del pecado, la llamada a la conversión y a la penitencia, tan presentes después en la Bética en los escritos de san Gregorio de Elvira. Para Orígenes el hombre manchado por el pecado es renovado por el Espíritu y consagrado a la Trinidad. Tertuliano presenta el sacramento como necesario para la salvación. El Africano hace una teología del agua frente a los judíos y gnósticos. En su tratado *Sobre el Bautismo* describe su celebración, presidida por el obispo, donde encontramos la bendición del agua, el óleo y la imposición de manos. Todo subrayando un profundo significado de incorporación a la comunidad cristiana⁹. Este autor influirá decisivamente en Hispania siendo citado literalmente en Gregorio de Elvira e incluso en las *Etimologías* del hispalense¹⁰.

⁸ Para la edición crítica de este documento y su traducción con introducción y excelentes notas, véase: J. J. Ayán Calvo, *Didaché. Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*, Ed. Ciudad Nueva ("Fuentes patristicas", n. 3), Madrid 1992, 17-111. Notemos que se diferencia la *Didaché* de otro opúsculo previo judío, escrito originariamente en griego, que nos ha llegado con el título de *Doctrina Apostolorum*, págs. 115-123. Cf. C. N. Jefford, *The Didache in Context: Essays on its Text, History and Transmission*, Brill Academic Publishers, Leiden 1995; J. A. Draper, *The Didache in Modern Research*, Brill Academic Publishers, Leiden 1996.

⁹ Cf. *De Bapt.* 6-8 (CCL I, 282s)

¹⁰ Cf. J. Rico Pavés, «La patristica toledana y las herejías en la época visigoda», en *Hispania Gothorum...*, 297-311.

2. Algunos testimonios: Padres y Concilios

Si nos centramos únicamente en Hispania descubrimos que los testimonios literarios cristianos se remontan al s. IV. Dejando a un lado a Osio de Córdoba (+ 358) y a Potamio de Lisboa (+ 361 c.), citaremos únicamente a Paciano de Barcelona (+390 c.) y nos detendremos en Gregorio de Elvira (+ 394). Aunque un estudio atento debería incluir a Baquiario, al poeta Prudencio (+ 405 post.) e incluso Prisciliano (+ 385)¹¹.

2.1. Tarraconense

De la Tarraconense nos ha llegado el testimonio de San Paciano (+390 c.). Buen conocedor de la teología del Norte de África, escribió un tratado *Sobre el Bautismo*, una exhortación *Sobre la Penitencia* y tres cartas donde ataca el rigorismo de los novacianos¹². El *Sermo de Baptismo* es una instrucción para los *competentes*, catecúmenos ya próximos al bautismo. En ella, el santo obispo de Barcelona, enseña cómo nacemos y nos renovamos en el Bautismo después de haber renunciado al diablo. Expone primero la doctrina del pecado original que aboca al hombre a la muerte¹³: de su cautividad nos libró Cristo; tomando la naturaleza humana, redimió al hombre de la esclavitud del pecado y lo presentó puro e inmaculado a los ojos de Dios. Paciano describe la lucha que Cristo sostuvo con Satanás hasta la muerte de cruz, a la que siguió la gloria de la resurrección. Esta victoria de Cristo se hace nuestra porque, así como naciendo en Adán se hizo el hombre pecador, así renaciendo en Cristo se hace santo. Cristo nos engendra en la Iglesia por el Bautismo, para que, así como Cristo resucitó, también nosotros vivamos vida nueva. A. Elberti reconoce que este autor distingue netamente entre el sacramento del Bautismo y el de la

¹¹ Se debería tener en cuenta, asimismo la obra de S. Toribio de Astorga, Hidacio de Chaves, Avito de Braga, Calcidio, Cosencio, Pastor, Severo de Mallorca, Siagrio y el *Itinerarium Egeriae*. Del siglo V deberíamos tener en cuenta la obra de de Orosio de Braga con las repercusiones de la magistral y elaborada teología sacramental de san Agustín (transformación del hombre, la incorporación a la Iglesia, su necesidad y la fe en la salvación).

¹² Escribió también el *Cervus*, obra hoy perdida, contra los desórdenes con que se celebraba el año nuevo en su ciudad. Buen teólogo, escribió con elegancia y en un tono amable; Cf. Pacien de Barcelone, *Écrits. Introduction, Texte critique, Commentaire et Index par Carmelo Granado, S.J.*, Sources Chrétiennes, Paris 1995.

¹³ C. Granado, «Teología del pecado original en Paciano de Barcelona», en *Estudios Eclesiásticos* 65 (1990) 129-146.

Confirmación. De hecho emplea el término *crismatio* y *sacramentum antistitis*¹⁴. El tarraconense atribuye el don del Espíritu a la crismación¹⁵.

2.2. Bética

En la Bética encontramos a san Gregorio de Elvira (+ 394) donde podemos reconocer aspectos de la teología y la ritualidad en su *Tractatus [Origenis] de libris sanctorum Scripturarum*¹⁶. Se trata de veinte homilías en las que se comentan y se interpretan varios pasajes del Antiguo Testamento. Aunque independientes, se escribieron para la acción litúrgica. De hecho parecen homilías catequéticas dirigidas a quienes iban recibir próximamente el bautismo. En ellas se alude al Bautismo y explica el camino de conversión que lleva hasta él. El sacramento y su relación con la penitencia es una constante en esta obra; se alude a la penitencia por los pecados como condición para recibirlo. El iliberitano atribuye al Bautismo el lavado de las culpas y la integración en el cuerpo de Cristo, la Iglesia.

En este itinerario aparecen la sal y el signo de la cruz: ambos en relación con *los espíritus inmundos*. El elemento purificador de la sal es denominado: «sal de la palabra celeste..., sal de la divina sabiduría y sal que mata el gusano del pecado»¹⁷.

X, 21: Y, por eso, estos gusanos, es decir, estos espíritus inmundos, seductores y corruptores de las almas y de los cuerpos, fueron arrojados en primer lugar por la sal de la palabra celeste, de modo que el cuerpo salado con la sal de la divina sabiduría fuese restituido de nuevo a la santidad, como dice el Señor a sus discípulos: *Vosotros sois la sal de la tierra* (Mt 13, 27), a fin de que la carne del hombre no fuese ya tierra gusanosa, sino sabia sal que mata el gusano del pecado.

Aparece también el signo de la cruz como expresión de la victoria en la lucha:

XIV, 19: Y como habían de creer en Cristo Dios, Hijo de Dios, aquellos gentiles que iban a obtener, por el signo de la cruz, la victoria sobre los enemigos, es decir, los espíritus inmundos...

¹⁴ Cf. A. Elberti, *La Confermazione nella tradizione della Chiesa latina*, San Paolo, Cinisello Balsano 2003, 116-118.

¹⁵ *Ep* 3, 3 (PL 13, 1065). También Isidoro enseñará, más tarde, que la imposición de manos viene acompañada de una unción (DEO II 27, 3s).

¹⁶ Somos deudores de los datos aportados por d. Francisco G³ García, estudioso de san Gregorio en la Fac. teológica de san Dámaso (Madrid).

¹⁷ En África, aparecerá la expresión *sacramentum salis*.

Sin embargo, aunque San Gregorio no describe sistemáticamente las etapas de la Iniciación, en las homilías se descubre un catecumenado perfectamente organizado y con terminología coincidente con otras iglesias de Occidente¹⁸. En el santo de la Bética también aparece el vocabulario común:

XII, 22: Pues primero la palabra de la ley entra en el **catecúmeno** como en el albergue del cuerpo, después el misterio del sacramento esconde al **competente** en el secreto del alma como en la pérgola del lino, y en tercer lugar al **fiel** se le lleva a las partes superiores de la casa a través de los distintos grados de las virtudes hasta el culmen del Espíritu Santo.

Sin demasiado detalle transmite los siguientes elementos: baño en la piscina, profesiones de fe, promesas bautismales, vínculos de disciplina, y calor del Espíritu Santo. Veamos la cita:

XIV, 26: Este barro, contaminado por los vicios y ensuciado con las manchas del pecado de Adán, fue roto como castigo de la transgresión, porque no había sido todavía cocido por el fuego del Espíritu en el horno de la Iglesia; por eso fue roto y modelado de nuevo como arcilla en el agua del bautismo, para que el artesano que es el Señor, al que se le llama alfarero, hiciera apta y capaz de recibir la gracia celestial al alma sumergida en la piscina bautismal (*piscina lavacri*) y puesta luego en el torno del evangelio, y torneada por los reiterados movimientos de las profesiones [de fe] (*professionum*), compactada con las promesas [bautismales] (*sponsionibus*), comprimida por los vínculos de la disciplina y encendida por el calor del Espíritu Santo.

En el siguiente texto se evidencian los elementos: penitencia, limosna, gracia del crisma y disciplina evangélica. No aparece aquí la referencia al baño bautismal. La *disciplina* aparece al final del proceso, mientras que en el anterior la conclusión es el calor del Espíritu Santo:

XVI, 29: Mas, si quieres preparar una cataplasma para el alma herida, que reduzca sus tumores y cure sus vicios, disponte a hacer penitencia de tus delitos, con la que ofrezcas la cataplasma preparada con la medicina de las buenas obras, como limosna a los necesitados, y derrama con diligencia también el **aceite**, esto es, la gracia enjundiosa del **crisma**, y aprieta las vendas, esto es, los vínculos de la disciplina evangélica.

La conocida parábola del Buen samaritano da pie para una bella y ocurrente catequesis sobre la Iniciación Cristiana:

¹⁸ Veremos en el Concilio de Elvira que, a principios del s. IV en Hispania, ya se había desarrollado el catecumenado.

XVI, 30: Pero como aquel pueblo no quiso emplear estos medios, sus almas no pudieron curarse, como fue curado aquel herido del evangelio que, bajando de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de ladrones, y a quien recogió el samaritano del evangelio y, después de curarle las heridas con **vino y aceite**, es decir, de ofrecerle **la gracia del crisma y la redención de su sangre**, lo vendó con los vínculos del evangelio, lo cargó sobre el jumento de la ley, lo llevó a la posada de la Iglesia, lo confió al posadero, esto es, al ángel de la Iglesia, entregándole dos denarios para su cuidado, o sea, dos monedas con la efigie real, esto es, con la inscripción del Padre y del Hijo.

Para presentarnos, por fin, el orden de elementos de la Iniciación:

XVII, 26: Por lo demás, la carne es **bautizada** para que el alma sea purificada, la carne es **ungida** para que el alma sea consagrada, la carne es **signada** para que el alma se salve, la carne queda cubierta con la **imposición de las manos**, para que el alma sea iluminada por el Espíritu Santo, la carne se **alimenta** del cuerpo de Cristo y bebe su sangre, para que el alma se sacie de Dios.

Este texto lo ha tomado San Gregorio de la teología africana de Tertuliano¹⁹. Es donde más claramente nos habla, por su orden, de los ritos alrededor del Bautismo y de sus efectos: bautismo (*abluitur*), unción (*ungitur*), signación (*signatur*), imposición de manos (*manuum impositione*), comunión (*corpore ac sanguine Christi*)²⁰. Se comienza por el Bautismo y se termina por la Comunión eucarística. Entre ambos se halla la imposición de manos, a la que se atribuye la iluminación del Espíritu Santo²¹. Hemos de decir que este orden de los elementos de la Iniciación Cristiana en África, en principio, lo hemos de aceptar para Hispania. El iliberitano podía haber escogido otros textos de la obra de Tertuliano para justificar sus afirmaciones, o podía haber cambiado el orden de los elementos en su préstamo literario para adaptarlo al esquema ritual de la práctica en uso. Comparemos los esquemas rituales que nos presentan los textos:

XII, 22:	XIV, 26:	XVI, 29:	XVII, 26:
*Catecumenado (Palabra)		*Penitencia y buenas obras	

¹⁹ *De resurrectione carnis* 8, 3 (CCL 2, 931).

²⁰ Para la temática del orden cronológico y su importancia sacramental, cf. M. Zachara, *L'ordine dei sacramenti dell'Iniziazione Cristiana*, Thesis ad lauream n. 299, P.I. L. S. Anselmi, Lublin 2003.

²¹ A estos elementos podríamos añadir la cita de XVII, 25: «... y revistió la carne con sus sacramentos y sus instrucciones (*sacramentis suis disciplinisque vestivit*)» tomado asimismo de Tertuliano (*De resurrectione carnis* 9, 1; CCL 2, 932).

XII, 22:	XIV, 26:	XVI, 29:	XVII, 26:
*Competente (Sacramento)	*Bautismo *Profesiones de fe *Promesas bautismales	*¿...?	*Bautismo
		(*Derramar la gracia del crisma)	*unción
	*Disciplina evangélica	*Disciplina	*(Sacramentos e instrucciones)
*Fiel (Culmen del Espíritu Santo)	*Espíritu Santo		*Signación *Imposición de manos (Espíritu Santo) *Comunión

El cuadro muestra la variedad de los esquemas que nos han llegado. El más coherente, también por comparación con otras tradiciones, es el que San Gregorio toma de Tertuliano. Aunque esto nos plantea un problema. De ese esquema coinciden con otros del bético el Bautismo, la Unción y la Comunión. Constatamos que nuestro autor no menciona en ninguna otra ocasión esa signación, aunque sí al Espíritu Santo, sin que se relacione claramente con la imposición de manos²².

El catecumenado evoluciona en la nueva situación de la Iglesia reconocida como oficial dentro de un Imperio Cristiano. Ser cristiano no representa ya un peligro sino una ventaja. Baste anotar que hace falta ser al menos catecúmeno para poder aspirar a un cargo público. Esto pone el proceso catecumenal a una dura prueba.

2.3. El s. V

En el s. V, a pesar de las invasiones de los bárbaros, la sociedad ha dejado de ser mayoritariamente pagana. Aunque haya conversiones de judíos y de paganos y la admisión de los arrianos el bautismo de adultos va disminuyendo progresivamente ya que el de niños se generaliza. En comienzos de siglo muere Aurelio Prudencio Clemente (+ 410 c.), abogado y estudioso de retórica, consejero privado del emperador Teodosio. En su poema *Apoteosis* habla de la unción postbautismal realizada con crisma por el obispo en la frente del neófito. Y

²² Sobre el Año Litúrgico el iliberitano nos ofrece también testimonio de la observancia del tiempo de Cuaresma y de la Cincuentena pascual (VII, 15). Sin embargo, no se puede descartar que en el s. IV se bautizase también en la fiesta de Epifanía.

en *Psychomachia* reafirma lo dicho con la expresión «*post inscripta oleo frontis signacula, per quae unguentum regale datum est, et chrisma perenne...*»²³.

2.4. El s. VI

Para el siglo VI un estudio sistemático debería rastrear los trabajos de Apringio de Beja, Justiniano de Valencia o Justo de Urgel. Y, sobretodo, la información que nos proporcionan los concilios. Este siglo, en plena época visigótica, es el inicio de una época dorada de la Iglesia en España que se expresa en la personalidad de sus sabios obispos y teólogos, la rica vida conciliar y en el esplendor de una liturgia propia que hoy denominamos hispana por el solar de su desarrollo y mozárabe por su pervivencia posterior²⁴. De entre los teólogos cabe destacar a san Martín de Braga (+580), con su tratado litúrgico *De trina mersione* y el catequético *De correctione rusticorum*, san Eutropio de Valencia (+ 610 c.), Liciano de Cartagena (+ 603), Severo de Málaga y Leandro de Sevilla (+ 600).

2.5. Concilios

La actividad conciliar, exponente y clave de su vitalidad, es intensa en la Iglesia de la Península Ibérica. Su estudio será una fuente preciosa en la tentativa de conocer la estructura de la Iniciación cristiana²⁵. Estas asambleas son expresión de la peculiar vitalidad de una Iglesia donde la *lex credendi* convive con la *lex orandi* en una admirable simbiosis en vista de la *lex agendi*²⁶. Un

²³ Sus *Obras completas* (A. Ortega, ed.) están publicadas en BAC 427, Madrid 1981.

²⁴ Cf. D. Borobio, *La Iniciación Cristiana*, Sígueme, Salamanca 1996, 117-141; J. Rico Pavés, *Los sacramentos de la Iniciación Cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo*, *EpqEt o cek»p"["Gwectkw]c*, Instituto Teológico "San Ildefonso", Toledo 2006, 228ss.

²⁵ Por su accesibilidad seguimos la edición de J. Vives - T. Marin - G. Martínez, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* (= CVHR), Barcelona-Madrid 1973. Contamos, en los concilios editados, con la edición de G. Martínez Díez - F. Rodríguez, (ed.), *La Colección Canónica Hispana IV* (= CCH), *Concilios Galos. Concilios Hispanos: Primera parte*, CSIC, (MHS, Serie canónica IV), Madrid 1966-1984; *Concilios Hispanos: Segunda parte*, CSIC, (MHS, Serie canónica V), Madrid 1992.

Para la coyuntura histórica: J. Orlandis, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona 1976. Para el contexto de cada asamblea: Id., *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986. Las colecciones canónicas visigodas fueron estudiadas por Z. García Villada, «Las colecciones canónicas en la época visigoda», *Razón y Fe* 102 (1939) 471-480. Recientemente el tema ha sido especialmente investigado por G. Martínez Díez. Además de su estudio sobre la *Hispana*, nos interesan para nuestro tema: Id., «La colección canónica de la Iglesia sueva. Los "Capitula Martini"», *Bracara Augusta* 21 (1967) 224-243; Id., «El Epítome Hispánico. Una colección canónica española del siglo VII. Estudio y texto crítico», *MC* 36 (1961) 5-90 y 37 (1962) 321-466; Id., «Los Concilios de Toledo», en *Anales Toledanos III. Estudios sobre la España visigoda*, Toledo 1971, 119-138.

²⁶ Cf. A. M. Triacca, «Preoccupazione pastorale e "mobilità umana" nella Chiesa ispano-visigotica. "Saggio" dalla documentazione dei concili locali», en *L'epoca patristica e la pastorale della mobilità umana*, Pontificium Consilium de Spiritualibus Migrantium atque Itinerantium Cura,

rápido recorrido nos permitirá tener conciencia de lo que se legisla en nuestra materia²⁷.

Al abordar la actividad conciliar distinguimos dos grandes fases:

- La *romana* hasta las invasiones bárbaras. En ella se sitúan los ámbitos hispano y galo.

- La *gótica* después del establecimiento de los nuevos pueblos donde se sitúan los ámbitos galo-franco, visigótico y suevo.

a) El Concilio de Elvira (c. 300)²⁸, celebrado en época romana y ámbito hispano, aborda varios temas litúrgicos²⁹. Estamos aún en un periodo donde las Liturgias siguen líneas muy comunes, salvo pequeñas particularidades. Así, el c. 10 presenta la figura del *cathechuminus* como aquel que ha de ser admitido *ad fontem lavacri*. Este tiempo de preparación antes de recibir el bautismo de la gracia dura normalmente dos años (c. 42). En él deben acudir regularmente a la iglesia (c. 45) Acabado este tiempo deben recibir el Bautismo, sin que el obispo, ministro del sacramento, deba recibir dinero alguno (c. 48).

El concilio iliberritano comienza a apartarse de algunas costumbres litúrgicas comunes. Así, el c. 48 prohíbe el lavatorio de los pies a los neófitos: *Neque pedes eorum lavandi sunt a sacerdotibus vel clericis* (CVHR 10)³⁰.

En el canon 38 aparece el ministro del bautismo *kp"pgegukvcvg"kpŁtokvcvkuł"* En peligro de muerte un laico podría bautizar, pero si el neófito llega a sobrevivir *"cf"grkueqrwo" gwo" rgtfwecv." wv" rgt" ocpwu" korqukvkqpgo" rgtŁek" posset*. Encontramos, pues, el gesto de la imposición de las manos como gesto episcopal después del baño de regeneración. La misma idea aparece en el caso del Bautismo realizado por diáconos que rigen una comunidad de fieles sin obispo ni presbítero: *grkueqrwu" gqu" rgt" dpgpfkevkvkqpgo" rgtŁektg" fgdgdkv"* (c. 77).

El canon 28 habla de las ofrendas de aquellos que no comulgan³¹, probablemente, en contexto eucarístico, pero sin que podamos situar el momento

Padua 1989, 179-200. Allí el autor remite a un estudio propio: «Cristologia nel "Liber orationum psalmographus"». Un saggio di catechesi patristica cristocentrica pregata», en S. Felici (ed.), *Cristologia e catechesi patristica* 2, Roma 1981, 123-172.

²⁷ Cf. J. Pijoan, «La liturgia en els primers concilis de Catalunya», AST 67 (1994) 165: «Són escassíssims els cànons que fan referència a l'eucaristia. ...Els concilis no diuen res sobre dia, hora i lloc de la celebració de la missa».

²⁸ CVHR 1-15; CCH IV 233ss.

²⁹ Penitentes, pinturas en las iglesias, ayuno, culto funerario, catecumenado, Bautismo, etc.

³⁰ De la existencia de este antiguo gesto postbautismal en la Iniciación Cristiana poseemos el magnífico testimonio ambrosiano *De lotionem pedum* (*De Sacram.* III,1,1-7 SC 25,73) y, de su permanencia, la secuencia que nos ofrece la Iglesia céltica en el Misal de store 32.

³¹ *De oblationibus eorum qui non communicant* (CVHR 6).

preciso de tal presentación³²: «*Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere*»³³.

Como en la mayoría de los cánones de este primer concilio hispano, se pone de manifiesto la íntima relación entre la *lex orandi* y la *lex vivendi*. La contribución a la mesa eucarística era algo tradicional en la Iglesia y de alguna manera imperada³⁴.

El canon 29 no deja de ser extraño a nuestra comprensión, sin embargo, nos permite tener conocimiento de la *recitación de los nombres* en la oblación del altar³⁵. Es el primer testimonio que poseemos de una lectura de Dípticos:

*Inerguminus qui ab erratico spiritu exagitatur,
huius nomen neque ad altare cum oblatione esse recitandum...*³⁶

³² No se precisa si la oblación tiene lugar en la Misa ni, dado el caso, el momento de la misma, pero tiene como finalidad la celebración que preside el obispo pues viene puesta en relación con la recepción de la comunión.

³³ El canon expresa la relación existente entre recibir de lo entregado y recibir la Comunión en la comunión de la Iglesia. La misma praxis que excluía de presentar la oblación al que no tomaba parte en la comunión se regulará, poco más tarde, en el c. 5 del concilio de Ancira (314) y en el c. 11 del Niceno (325) (cf. K 376.407). Lo sancionaron de manera universal los *Statuta Ecclesiae Antiqua* 49 (s. V): *Oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario, neque in gazophylacio recipiantur* (CCL 148, 174). El canon pone de manifiesto la importancia de la mediación sacerdotal. El laico no depone directamente sobre el altar la ofrenda, es el sacerdote quien la recibe. El concepto de que Dios acepta la oblación de las manos del sacerdote lo expresaría así san Agustín: «[*Christus*] *accepit abs te, quod offerret pro te: quomodo accipit sacerdos a te, quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis... Sacerdos noster accepit a nobis quod pro nobis offerre. Accipit gpk o "c"pqdki"ectpg o="kp"kruc"ectpg"xkevko c"hcervwu"guv000"ucetkLekwo"hcervwu"guv»* (Enarr. in Ps 129, 7 CCL 40, 1894s).

³⁴ La oblación de los fieles está documentada entre otros por san Cipriano (+ 258), san Ambrosio (+397), san Jerónimo (+420), san Agustín (+430), san Cesáreo de Arlés (+542), san Gregorio Magno (+604) y el *Ordo Romanus* (OR) I. Las Constituciones Apostólicas establecían la materia de las ofrendas: «No se ha de llevar cualquier cosa al altar, salvo en su época, las espigas nuevas, las uvas, también el aceite para la santa lámpara y el incienso para el momento de la divina oblación. Las demás cosas que se presenten sean destinadas a la casa, como presentes para el obispo o los presbíteros, pero no para el altar» (VIII, 47,3-4 SC 336,274-276). Sabemos por las mismas Constituciones (VIII, 12,3 SC 336,178) que los dones aportados por el pueblo eran llevados por los diáconos al altar. Lo mismo decía la Tradición Apostólica: *offerant diaconi oblationes* (c. 4). C. Mohrmann afirma que las aportaciones de los fieles se convirtieron en Occidente en una auténtica *processio oblationis* [*Missa*, VC 12 (1958) 76]. Más tarde, en Roma según atestiguan los *Ordines*, el traslado de los dones fue una tarea clerical sin solemnidad especial: OR I, 69ss (OR II, 91ss).

³⁵ M. Smyth, *Ante altaria. Les rites antiques de la messe dominicale en Gaule, en Espagne et in Italie du Nord*, Cerf, París 2007.

³⁶ CVHR 6. El concepto *oblatio* puede hacer relación tanto a la presentación de los dones que han de ser consagrados como al hecho mismo de su consagración. Ya en san Cipriano se usa el término *ucetkLekwo* "para designar la ofrenda que se trae de casa para la Misa (*De opere et eleemosynis*, 15 CSEL 3, 384).

La recitación de los nombres en la ofrenda eucarística es, desde antiguo, común en la celebración cristiana³⁷. Dom Cagin afirma que esto tenía lugar antes de la Plegaria Eucarística y que originariamente se seguía la misma práctica en todo el Occidente sin diferir de Oriente en este punto³⁸.

Descubrimos, asimismo, en la referencia a la presentación de las oblaciones la aceptación por parte del obispo:

De oblationibus eorum qui non communicant:

*Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus acipere non debere*³⁹.

Una vez más se pone de manifiesto la coherente relación entre la *lex orandi* y la *lex vivendi*: es un doble pero único movimiento, aportar al altar y recibir del altar.

b) Del concilio de Zaragoza (380)⁴⁰ se conservan ocho cánones. El segundo habla ya de la institución cuaresmal en el año litúrgico. El tercero prohíbe el gesto devocional de llevarse la Eucaristía a casa. La asamblea expresa así cómo la Comunión no es un acto de devoción privada: forma parte del orden de la celebración comunitaria⁴¹.

El canon cuarto es particularmente interesante ya que ordena que no se falte a la reunión eclesial en los días que van desde el 17 de diciembre hasta la Epifanía

³⁷ San Cipriano la presenta como algo común: «*Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocari*» (Ep. I, 2 CSEL 3, II, 466). También se nombran a los penitentes: «*Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores penitentiam iuxta tempore... ad communicationem admittuntur et offertur nomen eorum et, nondum penitentia acta... Eucharistia illis datur*» (Ep. 16,2 CSEL 3, II, 519). Por lo que se refiere a la conmemoración de los difuntos tenemos el testimonio de san Cirilo de Jerusalem (Cat. 5, 9-10 SC 126, 158-161).

³⁸ Cf. *Paléographie Musicale* 71.

³⁹ c. 28 (CVHR 6).

⁴⁰ CVHR 16-18. CCH 291ss.

⁴¹ Es interesante la expresión usada: «*Eucharistiae gratiam*» (CVHR 17). En el *De Spectaculis*, obra de mediados del siglo III, aparece la costumbre, por parte de los fieles, de llevarse la Eucaristía a sus casas: «*causus secum sanctum... gerens secum ut assolet eucharistiam...*» (De Spec. 5 CSEL 3 III, 7s). San Basilio, en su carta 92 del año 360 nos transmite la práctica de Egipto donde la Eucaristía era conservada en los domicilios: *porque todos los monjes que viven en los desiertos, donde no hay sacerdotes, conservando la comunión en casa, la reciben por sí mismos; y en Alejandría y en Egipto, cada uno, aún los seculares, por lo común, tienen comunión en casa y comulga por sí mismo cuando quiere* (PG 32,484. La traducción es nuestra). De Alejandría poseíamos, en las homilías de Orígenes, el testimonio del exquisito cuidado para con la Eucaristía: *Hom. in Exodo* 13, 3, 66ss (SC 321, 385ss). En Oriente conocemos la custodia eucarística en las casas por Juan Crisóstomo: *Hom. 24 in 1 Cor* 10 (PG 61,205).

(6 de enero). Probablemente estamos ante una preparación intensa del Bautismo que se celebraba en esa fecha navideña.

c) En el concilio de Toledo I (400)⁴² los Padres comienzan haciendo referencia a la unidad de actuación en campo litúrgico y con la profesión de fe del Niceno⁴³.

En el canon 2 se hace referencia a los penitentes que después de pública penitencia, son reconciliados ante el altar⁴⁴. Nos informa de diversos tipos de ministros: *ostiarios...*, *lectores...*⁴⁵, *subdiaconos...* (c. 2), *diaconus* (c. 3). Se recuerda a los clérigos la asistencia diaria a Misa (c.5), al fiel que debe comulgar cuando participe en la Misa (c.13)⁴⁶ y se vuelve a reiterar que se consume la Eucaristía al recibirla de manos del obispo (c.14). Son interesantes dos afirmaciones: es un error dar autoridad y venerar otras Escrituras que las que recibe la Iglesia católica (c.12)⁴⁷ y asimismo proceder en la administración del Bautismo -como hacía Prisciliano (+385)- en contra de la sede de san Pedro (c.18)⁴⁸. Nos da noticia de la existencia del crisma recordando que sólo el obispo lo consagra. Los diáconos y subdiáconos deben presentarte antes del día de Pascua para recogerlo y distribuirlo por las comunidades (c. 20). Este canon recuerda que el presbítero puede ungir con el crisma, nunca el diácono. Estamos ante la Iniciación Cristiana celebrada por el obispo y, probablemente en el campo, por los presbíteros y diáconos.

d) La asamblea agatense en el Languedoc (506)⁴⁹ es el concilio de la transición entre la Iglesia galo-romana y la Iglesia galo-franca. Agde ha sido denominado concilio nacional del reino visigodo⁵⁰. Aquí reside el interés por el estudio de

⁴² CVHR 19ss. CCH 323ss. Para los concilios toledanos remitimos a la magnífica síntesis de E. Vadillo Romero, «Los Concilios de Toledo», en *Hispania Gothorum...*, 215-230.

⁴³ «*Convenientibus episcopis in ecclesia Tolet... Consedentibus presbyteris, adstantibus diaconibus et ceteris qui intererant concilio congregatis*» (CVHR 19). Esta asamblea conciliar concluirá con la lectura de los artículos de la fe comenzando por el Credo de Nicea. Dice que dichos artículos fueron compuestos por los obispos de las diversas regiones de Hispania y enviados por el papa de la Urbe, León. En él leemos sobre el Espíritu Santo: «*a Patre Filioque procedens*» (CVHR 26).

⁴⁴ «*... divino fuerit reconciliatus altario*» (CVHR 20).

⁴⁵ Se dice de éstos que no son quienes han de leer la Epístola o el Evangelio; repite la misma disposición en el c. 4 (CVHR 20).

⁴⁶ CVHR 23.

⁴⁷ CVHR 27.

⁴⁸ CVHR 28.

⁴⁹ CCL 148, 189ss. El Epítome Hispano (= EH) ofrece un resumen de los 47 cánones de este concilio (23,387).

⁵⁰ HEV 77: «...Concilio nacional del reino visigodo... donde se completaría la nueva posición de la Iglesia católica como institución fundamental del Reino visigodo de Tolosa. En el concilio

sus cánones: son una fuente valiosísima de información sobre las instituciones de la Iglesia de la Galia revelándonos el contexto visigótico en el que se sitúa. Agde es presidido por san Cesareo de Arlés (+542) cuya sede metropolitana era la principal del reino visigodo de Tolosa en la cual estaban integradas las Iglesias hispanas.

El c. 13 instituye que el domingo de Ramos se entregue el Credo a los catecúmenos⁵¹. El Símbolo se insertará como un elemento dentro de la estructura celebrativa de dicho domingo: «*Symbolum etiam placuit ab omnibus ecclesiis una die, id est ante octo dies dominicae resurrectionis, publice in ecclesiae competentibus tradi*»⁵².

El c. 44 toma claro partido por la ministerialidad episcopal de la bendición prohibiendo que el presbítero bendiga al pueblo⁵³. Lo reitera en el c. 47 cuando recuerda la obligación de asistir los domingos a Misa⁵⁴ permaneciendo al menos hasta que el obispo imparta la bendición.

Dentro del orden de la celebración eucarística encontramos dos elementos interesantes: la *traditio symboli* y la bendición antes de la comunión.

e) El primer canon del concilio de Gerona (517)⁵⁵, en la Tarraconense de ámbito visigótico, ya muestra su preocupación por la unificación litúrgica⁵⁶. El ideal expresado es que la práctica de la Iglesia metropolitana se observe en toda

estuvieron representadas 34 diócesis de la parte gálica del reino».

⁵¹ Sin duda se situaba esta entrega después del Evangelio en consonancia con lo que dice el c. 18 de I Orange (441) [CCL 148,78ss]. Según la recensión del Epítome: *Catecumenis audit evangelium* (EH 15, 368,17). A veces se indicará la referencia del Epítome hispano para mostrar cómo en la colección canónica española de uso común en época pre-isidoriana tales determinaciones eran conocidas ampliamente.

⁵² c. 13 (CCL 148,200).

⁵³ Según la recensión del Epítome, dice Riez (439) en el c. 4: *Benedictionem presbiteri det.* Prescripción que como hemos visto modifica el agatense. El concilio de Orleans III (538) en su c. 32 se situará en la misma línea diciendo que si el obispo está presente dé la bendición (CCL 148 A, 125). Sin embargo, la *Expositio missae* preve la posibilidad de una bendición más simple cuando preside un presbítero (R I, 4, 4). Cfr. R. Cabié, *Les lettres attribuées a St. Germain de Paris*, BLE 73 (1972)183-192). La bendición reservada exclusivamente al obispo aparece imperada en el c. 26 del concilio Orleans I (SC 353, 87). El Misal mozárabe impreso mantiene también la bendición aún cuando celebra un presbítero (PL 85, 119C; 563).

⁵⁴ Cfr. Elvira c. 21 (CVHR 5). Cfr. G. Morin, «Le Canon du Concile d'Agde sur l'assistance à la Messe entière et la façon de l'interpréter», *EL* 49 (1935) 360-366.

⁵⁵ CVHR 39ss. CCH 283ss.

⁵⁶ En torno a esta misma fecha encontramos en la Galia dos concilios con pretensiones litúrgicas: Epaón 517 (CCL 148 A, 20ss) y Lyon [a. 518-523] (CCL 148 A, 39ss). En el c. 6 de éste último nos interesa la información de que el penitente permanece en la iglesia «*usque ad orationem plebis, quae post evangelia legitur, orandi in locis sanctis spatium praestaremus*» (CCL 148A, 41).

la provincia: «*ita in nomine Dei in omni Terraconense provincia tam ipsius missae ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur*»⁵⁷.

Sobre la Iniciación se recuerdan los dos días más solemnes para su celebración: La Pascua y la Navidad. Con todo se establece que los enfermos pueden ser iniciados en cualquier época del año.

f) El Toletano II (527)⁵⁸ reitera la legislación del Toledo I (400): reprueba la consagración del santo crisma por los presbíteros. Estos deben pedir cada año el santo crisma al obispo propio *cum tempus paschalis festivitatis advenerit*.

g) El concilio de Lérida (546)⁵⁹ nos informa del lugar específico que tienen los catecúmenos en la celebración (*intra cathecuminos*), y junto a ellos los penitentes⁶⁰. Todos formando la asamblea (*católicos*)⁶¹, bajo la clemente dirección del obispo para realizar la oblación eucarística⁶².

Dentro de la estructura celebrativa encontramos la Misa de los Catecúmenos como ámbito único al cual se admiten a los pecadores: «...*usque ad missam tantum catucuminum in ecclesia admittantur*»⁶³. Esto debe suponer una *dimissio* en la celebración.

También se nos da noticia del bautismo de los niños (c. 13). Asimismo, la legislación acerca de los penitentes nos da a conocer que la comunión se distribuía bajo las dos especies: «...*a communione corporis et sanguinis Domini*...»⁶⁴.

⁵⁷ CVHR 39. De la misma manera se expresará el concilio vecino convocado por los metropolitanos de la Borgoña y celebrado en Epáon tres meses después del gerundense: «*Ad celebranda diuina qhLekc"qtflkpg o."swg o" o gvtqrqmkvcpk"vpggv."rtqwkpekncgu"qgtw o"qdugt xctg"fgdgdwpv i"*(c. 27). El c. 26 continuaba la legislación expuesta en Agde (c.14) reiterando que son consagrados con crisma los altares que son de piedra (CCL 148,200)

⁵⁸ CVHR 42ss.

⁵⁹ CVHR 56. CCH 297ss.

⁶⁰ c. 9 (CVHR 58).

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*: «...*"gv"rqwgc" o qfgt cvkqpg"gv"eng o gpvk"grkueqrku"Lfgnkdwu"kp"qdn cvkqpg"gv" gwe j c tkvkâ" communicent*».

⁶³ c. 4 (CVHR 56). Se volverá a decir algo semejante en el c. 9 (CVHR 57-58). Se constata que algunos penitentes rehusaban abandonar la celebración (c. 10 CVHR 58). «Sin embargo, antes de ser despedidos eran consolados en las "*eulogiae*" o pan bendito que, a modo de comunión no eucarística, les era distribuido hasta que por la reconciliación solemne se hicieran dignos de participar del cuerpo y sangre del Señor»: F. J. Lozano Sebastián, *La Penitencia canónica en la España romano-visigoda*, Burgos 1980, 67-68. La bendición de este pan la encontramos en el LO 94s. También se halla otra versión en la tradición impresa: *Benedictio panis* (PL 85, 529). Lesley comenta: «*Etiám antequam manus lavaret, sacerdos eulogias benedicebat tempore communionis iis distribuendas qui ad communicandum apti non erant*» (PL 85,539 nota a).

⁶⁴ c.7 (CVHR 57).

h) La asamblea conciliar de Valencia (549)⁶⁵ nos ofrece un interesante orden de la liturgia de la Palabra:

...ut sacrosancta evangelia ante munerum inlationem vel missam catechuminum in ordine lectionum post Apostolum legantur, quatenus salutaria praecepta f q o k p k " p q u w t k " k g u w " E j t k u v k " x g n " u g t o q p g o " u c e g t f q v k u " p q p " u q m w o " L f g n g u " u g f " g v k c o " catechumini, poenitentes, sed et omnes qui e diverso sunt, audire licitum habeant. Uke " g p k o " r q p v k L e w o " r t c g f k e c v k p q g " c w f k v c 000⁶⁶.

Este primer canon guarda una estrecha relación con el c. 18 de Orange I manifestando la relación entre las asambleas episcopales de la Galia y España.

Se nos da cuenta de una práctica peculiar: la preparación de las ofrendas previa a la proclamación evangélica que el concilio pretende resituar tras la Liturgia de la Palabra⁶⁷.

La reorganización conciliar nos presenta, a su vez, la existencia de dos partes bien definidas en la celebración eucarística:

- Una que podríamos denominar didáctica, -para los catecúmenos, los penitentes y otros que desean oír-, donde encontramos la lectura del Apóstol y la centralidad de la proclamación evangélica, a la que se suma la predicación del obispo.

- Otra que iniciaría con la presentación de las ofrendas⁶⁸.

El eje estaría determinado por la despedida de los catecúmenos y penitentes (*ante ... missam*)⁶⁹. Destaca en la redacción de este canon la finalidad

⁶⁵ CVHR 61ss. CCH 313ss. Poco después de la celebración de esta asamblea sinodal sobrevendrá una progresiva influencia bizantina en estas tierras de Levante, de la Cartaginense y en la Bética. De las conquistas de Justiniano (+565) en la Península nace la provincia imperial de Spania, con capital civil y eclesiástica en Cartagena. La capital de la Hispania visigoda se traslada a Toledo por Atanagildo (+567) aunque su sucesor Liuva (+572) la sitúa otra vez en Narbona.

⁶⁶ CVHR 61.

⁶⁷ Esta presentación de ofrendas previa a la proclamación del Evangelio aparece en el Misal de Stowe 6 - 7.

⁶⁸ La procesión de las ofrendas es atestiguada por el concilio de Orleans I (511) en el c. 14: *in c m v c t k " q d n c v k p g " L f g k " e q p h g t g v w t "* (Cfr. CCL 148A, 9). Orleans IV (541) en el c. 4 especifica que en la ofrenda del cáliz no se presente más que vino, fruto de la vid, con agua (CCL 148A, 133). Mácon II (585) hace notar la inhibición de algunos cristianos en la presentación de ofrendas y decreta que los domingos, hombres y mujeres presenten pan y vino como liberación de sus pecados para así merecer ser asociados a la ofrenda de Abel. El c. 5 trata sobre la contribución económica pero no especifica que sea durante la Eucaristía (CCL 148 A, 240. 241). El concilio de Auxerre (605), c. 8, volverá a recordar la materia de la ofrenda: en el divino sacrificio del altar no se puede ofrecer la bebida con miel (*mulsa*) sino únicamente vino mezclado con agua. Considerando pecado que el presbítero use *in consecrationem sanguinis Christi* con otra bebida que no sea vino (CCL 148A, 266).

⁶⁹ Del texto parece deducirse que también los penitentes habían de abandonar el templo antes de la presentación de las ofrendas. Ya vimos que así lo establecía igualmente el c. 4 del concilio de

evangelizadora de la homilia como actualización de la Palabra proclamada⁷⁰, en medio de una comunidad plural compuesta por fieles, catecúmenos, penitentes y simpatizantes paganos (*sed et omnes qui e diverso sunt*)⁷¹.

Encontramos la expresión *munera inlationem*⁷² que no solo pone en relación las ofrendas con su finalidad sino que además nos revela el nombre de la que sabemos es el nombre de la quinta plegaria en las oraciones del sacrificio eucarístico (*inlatio / illatio*)⁷³.

i) El concilio de Braga (561)⁷⁴, en ámbito suevo, es la expresión oficial de la conversión de este pueblo al catolicismo⁷⁵, como consecuencia de los esfuerzos misioneros de un eclesiástico proveniente del oriente bizantino: el panonio Martín, abad y obispo de Dumio y Braga⁷⁶.

La preocupación por llegar *ad uniformem concordiae regula*⁷⁷ lleva a redactar el c. 4 (*De ordine missarum*) donde se ordena celebrar la misa *more romano* según el esquema recibido de la Sede Apostólica⁷⁸.

Lérida (CVHR 56).

⁷⁰ Se sitúa en una línea de continuidad con el concilio de Orleans III (538), donde se señala la importancia de la participación en toda la Misa: el c. 32 manda que ningún laico abandone la celebración antes que se diga la oración del Padrenuestro y antes que el obispo dé la bendición, si estuviera presente (Cfr. CCL 148A,125).

Lo mismo habían dicho Agde (506) en el c. 47 (CCL 148, 189ss) y el gran concilio de Orleans I del 511 -la magna asamblea de la Iglesia franca- en el c. 26 (Cfr. CCL 148A,11).

⁷¹ c. 1 (CVHR 61).

⁷² *Ibid.*

⁷³ Según la expresión que transmitirá san Isidoro y que llegará hasta nosotros: «*Inlatio in ucpevkEcvkqpg"qdhcvkqpkui*» (DEO I,15, CCL 113 17)

⁷⁴ CVHR 65ss; EH 32, 406. Para una mayor información sobre este concilio: D. Ramos-Lissón, «Los Concilios hispánicos antes de Recaredo», en J. Orlanis - D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona, 138-150.

⁷⁵ El reino suevo ocupaba un amplio espacio en Noroeste peninsular: una ancha franja desde el norte de Lisboa hasta Asturias (Cfr. HEV 106.112). La Iglesia bracarense estaba integrada por trece diócesis en torno a las sedes metropolitanas de Braga y de Lugo. La sumisión de los suevos al reino visigodo se producirá en 585.

⁷⁶ «...es interesante señalar cómo Martín de Braga se encontraba muy relacionado con personalidades influyentes del mundo franco de la época, tales como la reina Radegunda..., Venancio Fortunato y Gregorio de Tours» (HEV 108). Sobre la respuesta de Vigilio véase también J. Janini, «El gelasiano “*de missarum solemniss*”», *HS* 11 (1958) 103, nota 36.

⁷⁷ CVHR 71.

⁷⁸ «...*praecipue quum et de certis quibusdam causis instructionem apud nos sedis apostolicae habeamus, quae ad interrogationem condam venerandae memoriae praecessoris tui Profuturi ab ipsa beatissimi Petri cathedra directa est*» (CVHR 70). Cfr. c.4 (CVHR 72). Para el canon romano y los *capitula apta* variables, véase el trabajo de A. Chavasse, «Messe du Pape Vigile (537-555), dans le Sacramentaire Léonien», *EL* 64 (1950) 161-213; 66 (1952) 145-219. Cfr. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925, 101.

Se suscita asimismo la necesidad de un sistema uniforme en el orden de lecturas⁷⁹, prohibiéndose taxativamente la lectura de textos no bíblicos y de composiciones poéticas⁸⁰. Precioso testimonio sobre el ámbito celebrativo nos trasmite cuando veta la entrada a seculares al interior del santuario del altar para recibir la comunión⁸¹.

La expresión «*In oblatione commemoratio*» muestra que se hace mención de los nombres de los difuntos⁸². Sin especificar ni el modo ni el desarrollo del rito, tenemos constancia «*fg"eqnıcvkqpg"Łfgnkwo*», es decir, «*qdnıcvkq"Łfgnkwo."swcg" in nummis offertur... aut per festivitatem martyrum aut per commemorationes defunctorum*»⁸³. De estas conmemoraciones *in oblatio* quedan excluidos los suicidas (c. 16) y los catecúmenos (c. 17).

j) San Martín de Dumio (+579), apóstol de los suevos, desplegó sus dotes de organizador de la liturgia plasmando su actividad en el concilio bracarense segundo (572)⁸⁴. Desde el canon primero observamos el interés de este concilio

⁷⁹ c. 2 (CVHR 71).

⁸⁰ «...*ut extra psalmos vel canonicarum scripturarum novi et veteri Testamenti nicil poetice compositum in ecclesia psallatur*»: c. 12 (CVHR 73). Aquí el concilio no dice expresamente que estos cantos sean para la Misa. No se puede descartar que la intencionalidad primera sea el Oficio Divino; sin embargo podemos pensar que esto se aplica igualmente a la celebración de la Eucaristía. Cfr. Braga II, c. 66 (CVHR 102).

⁸¹ c. 13 (CVHR 74). Esta legislación será seguida en el c. 4 del concilio Tours II (567), donde se halla presente san Germán de París (+576). Los laicos no pueden acercarse al altar *quo sancta misteria celebratur*. Pero a diferencia de lo legislado en la Península, los laicos (varones y mujeres), en la Galia, pueden acceder al ámbito del altar para orar y para recibir la comunión: «...*sed pars illa, quae a cancellis versus altare dividitur, choris tantum psallentium pateat clericorum. Ad orandum et communicandum laicis et foeminis, sicut mos est, pateant sancta sanctorum*» (CCL 148 A,178). El concilio de Laodicea (tit.4) había sido tajante: «*ut mulieres ad altare non ingrediantur*» (CCL 149, 305. 222).

San Cesáreo se dirigirá al conjunto de la asamblea definiéndola por su situación en el aula de la celebración: «...*tam in plebe positus quam in altario constitutus*» (*Serm.* 80 SC 330, 254). El espacio sagrado estaba delimitado por un cancel separando el santuario (*sancta sanctorum*) del *chorus*, lugar propio del clero. A esta separación contribuyó notablemente la complicación del canto y la necesidad de ministros especializados: Cf. C. Braga, *La genesi storica delle rubriche*, en AA.VV. *Introduzione agli studi liturgici*, Liturgica 1, Roma 1962, 40. Esta triple disposición de la asamblea la pondrá de manifiesto el c. 18 del toledano IV: «...*et tunc demum corporis et sanguinis Domini sacramentum summat, eo videlicet ordine, ut sacerdos et levita ante altare communicent, in choro clerus, extra chorum populus*» (CVHR 198). La misma distribución aparece en el Antifonario de León (fol 3) al presentar el canto en la asamblea: «*Canebant in templo triplici coris sacrıs. Unusque canebat, alter uero subpsalmabat, tertiusque gloria laudabat trinum deum... Corus ad aram, corus in pulpitu stabat, corusque in templo resonabat suabiter*» (AL 5).

⁸² c. 16 (CVHR 74); c.17 (CVHR 75). No podemos saber el lugar preciso de estos *Nomina*.

⁸³ c. 21 (CVHR 76).

⁸⁴ CVHR 78ss; EH 33,408.

para nuestro argumento⁸⁵. Se legisla que el obispo, en la visita pastoral, examine primeramente a los clérigos acerca de la forma que tienen de bautizar y celebrar la misa. Asimismo, que los catecúmenos acudan los veinte días anteriores al bautismo a la purificación de los exorcismos. En esos días se ha de enseñar especialmente el Símbolo de la fe: *Credo in Deum Patrem omnipotentem*. El canon cuarto hace referencia al crisma afirmando: el bálsamo, que ha sido consagrado mediante la invocación del Espíritu Santo, se reparte por las iglesias para el sacramento del Bautismo.

El canon séptimo da fe del bautismo de niños.

Se legisla la comunicación del inicio de la Cuaresma a fin de celebrar unánimemente las solemnidades pascuales⁸⁶. El anuncio se haría después del Evangelio de la Misa de Navidad⁸⁷. Tal precepto alcanzaría a las demás Iglesias hispanas ya que encontramos noticias de su práctica en el *Liber Commicus*⁸⁸.

El mismo canon noveno, tras señalar que el metropolitano anuncie de antemano a los obispos la fecha de Pascua, continúa: «...*dimisso populo præcipiant quadragesima observare ieiunia et mediante quadragesima ex diebus XX baptidiandos infantes ad exorcismi purgationem offerre*»⁸⁹.

k) Las actas del concilio bracarense segundo añaden una serie de cánones de los primitivos Padres de Oriente seleccionados por san Martín para ser observados en las diócesis de su influencia. De esta selección que el dumiense hace de los concilios antiguos sobresale el canon 49 donde se vuelve a recordar que se admita al Bautismo con tres semanas de antelación. En estos veinte días los que van a ser iniciados han de aprender el Credo y el Jueves de la última semana deben dar cuenta de él (*reddant*) al obispo o al presbítero. Hasta ese Jueves dura el ayuno cuaresmal. En esos días previos a la Pascua los diáconos o acólitos deben procurar el crisma que el obispo ha consagrado (c. 51).

El canon 53 nos da noticia de un edificio especial para celebrar la Iniciación: *baptisterium*. El texto del canon, después de haber hablado del Jueves Santo puede aludir a la costumbre de la *reseratio fontis* o apertura del baptisterio después de haber sido sellado al comienzo de la Cuaresma.

El canon 55 recoge la materia de la ofrenda:

⁸⁵ CVHR 81. Otros aspectos de la influencia bracarense pueden verse en J. Janini, «Cuaresma visigoda y carnes tollendas», AA IX (1961) 21-25.

⁸⁶ Cfr. c. 9 (CVHR 84); Janini, «Cuaresma...», 21.

⁸⁷ c. 9 (CVHR 84). El contemporáneo concilio galicano de Auxerre (561-605), en el c. 2 decreta anunciar el comienzo de la Cuaresma en el día de Epifanía (Cfr. CCL 148A, 265). Se sigue la misma práctica ya expresada en el c.1 del concilio Orleans IV del 541 (CCL 148A, 132).

⁸⁸ Cfr. LC I, lxxix.

⁸⁹ CVHR 84.

*Non oportet aliquid aliud in sanctuario offerre
praeter panem et vinum et aquam...*⁹⁰

Decide sobre las posturas de la Misa que, según la tradición apostólica, tanto los domingos como los días que van desde Pascua hasta Pentecostés se han de observar en la oración: «*non prostrati neque humiliati sed erecto vultu ad Dominum ... quia in ipsis diebus gaudium resurrectionis Domini celebramus*»⁹¹.

1) El concilio III de Toledo (589) ha sido bien estudiado con motivo de su pasado XIV centenario⁹²; y el concilio IV de Toledo del 633, presidido por Isidoro, cuya obra de unificación litúrgica acaba de ser presentada por Ramón González Ruiz⁹³. La liturgia hispana⁹⁴, que es un aspecto capital para entender el genio y la expresión teológica, espiritual y pastoral de estos siglos, será tratada en estas *Conversaciones* por el Prof. Juan M. Ferrer⁹⁵.

En el siglo VII, con el cual se concluye este breve recorrido, encontramos la figura eminente, y la ingente producción, del obispo hispalense san Isidoro (+

⁹⁰ CVHR 100. Un canon ya visto anteriormente en la Galia y que había sido tomado del África: *Wv"lp"ucetkŁekq"vcprwo"rcpku"gv"ecnkz"qhlgtcwwt* (III Cartago c. 24; CCL 149,333).

⁹¹ c. 57 (CVHR 100). En la Antigüedad, orar *ad Dominum* y orar hacia Oriente era la misma cosa. Por otra parte, orar vueltos hacia Oriente determinaba la posición con respecto al altar: Cfr. M. Metzger, «La place des liturgies à l'autel», *RSR* 45 (1971) 113-145. Este artículo responde a Otto Nussbaum, *Des Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, Bonn 1965, I.II. En él se tiene en cuenta prácticamente toda la documentación e investigación precedentes sobre el argumento del altar y su posición en las diversas liturgias según estudios arqueológicos. Metzger llega a las siguientes conclusiones: «*Cette longue enquête a donc montré clairement que l'orientation des liturgies était une pratique universelle* (p. 134)... *la pratique de l'orientation pendant la prière était si impérative que même dans les églises ayant l'abside en Ouest les liturgies se tournaient vers l'Orient et donc, dans ces églises-là, vers la nef*» (p. 135). Se ofrece una síntesis en K. Gamber, «Conversi ad Dominum...», en *Römische Quartalschrift* 67 (1972) 49-64. A. Gerhards, «Versus Orientem-versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage», en *Theologische Revue* 98 (2002) 15-22. El estado de la cuestión con bibliografía actualizada en A. Gerhards, «Il dibattito sull'orientamento: riflessione teologica», en Aa.Vv., *Spazio liturgico e orientamento*, Qiqajon-Bose, Magnazo 2007, 167-187 y Cf. M. G. López-Corps, «Orientem versus. Consideraciones en torno al altar», en Asociación Española de Profesores de Liturgia (XXIX Jornadas de la AEPL), *La Eucaristía al inicio del tercer milenio*, II, Grafite, Madrid 2007, 171-227.

⁹² Cf. Aa. Vv., *Concilio III de Toledo, XIV Centenario 589-1989*, Arzobispado de Toledo, Toledo 1991.

⁹³ Cf. González Ruiz, «La obra de unificación litúrgica del concilio IV de Toledo...», 269-284.

⁹⁴ Cf. M. G. López-Corps, «Liturgia Hispana», en *Diccionario del agente de Pastoral Litúrgica* (Dir. J. A. Abad), Monte Carmelo, Burgos 2003, 347-354.

⁹⁵ J. M. Ferrer Grenesche, «La liturgia hispano-mozárabe», en *Hispania Gothorum...*, 255-268.

636), maestro de nuestro san Ildefonso y, probablemente, uno de los personajes más eruditos de la Europa cristiana de su tiempo.

3. Hacia un estudio sincrónico del proceso de Iniciación Cristiana

Para hacer tener una idea general del proceso de la Iniciación Cristiana en la más remota antigüedad hemos de recurrir necesariamente a la segunda parte de la denominada *Traditio Apostolica*⁹⁶. Su esquema, con las naturales adaptaciones, será el seguido por todas las Iglesia de Oriente y Occidente⁹⁷. Esta colección de Ordenamientos Eclesiásticos antiguos que recoge material desde el siglo II de las Iglesias de Egipto y de Siria, ofrece la primera descripción completa del Bautismo, la Crismación y la primera participación en la Eucaristía⁹⁸. Según este Ordenamiento los que han sido llamado a participar de la vida en Cristo y se preparan para ello forman un *Ordo*, en el que son sometidos a un período de prueba. En este período se distinguen tres estadios:

- preparación remota de los llamados *catachoumenoi*;
- preparación inmediata formado por los *photizomenoi* o *electi*;
- profundización desde la experiencia espiritual por medio de las catequisis mistagógicas.

⁹⁶ Cf. J. Magne, *Tradition Apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres*, Paris 1975 (presenta una bibliografía muy amplia). G. Dix, *Apostoliké Parádosis. The Treatise of the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, Londres, SPCK-Nueva York 1937 (2ª ed. revisada por H. Chadwick; otra edición reciente en Alban Press, 1992). B. Botte (ed.), *La Tradition Apostolique de S. Hipolyte. Essai de reconstitution*, Aschendorff Verlagsbuchhandlung, Münster 1963 (Únicamente la traducción francesa, cf. Sources Chrétiennes 11 [1946]; texto latino y francés en *Sources Chrétiennes* 11bis, 1968). El último estudio científico: P. F. Bradshaw - M. E. Johnson - L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, (Fortress Press), Minneapolis 2002. Conviene tener en cuenta: A. Nicolotti, «Che cos' è la Traditio apostolica di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione», *Rivista di Storia del Cristianesimo* II/1 (2005) 219-237.

⁹⁷ Cf. Rico Pavés, *Los sacramentos de la Iniciación Cristiana...*, 213-250. Para el tercer sacramento de la Iniciación es muy interesante la obra de E. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, EDB, Bolonia 2005. Lamentablemente ignora lo referente a España.

⁹⁸ Cf. Ediciones y estudios en *Clavis Patrum Graecorum* (CPG), 1730-1743. E. J. Yarnold presenta una breve síntesis en Ch. Jones-G. Wainwright-E. Yarnold, *The Study of Liturgy*, SPCK, Londres 1978, 59s. También remitimos al trabajo de A. Faivre, *La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne*, en *Revue de Science Religieuse* 54 (1980) 204-215. 273-297 (en la pág. 207 se presenta un esquema de los diferentes Ordenamientos); 55 (1981) 31-42. Los últimos estudios sobre el tema: A. J. Maclean, *The Ancient Church Orders*, Gorgias Press LLC, 2004; J. Mühlsteiger, *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung*. Duncker & Humblot, Berlín 2006.

3.1. Preparación remota

Tres elementos señalan la singularidad de esta preparación inmediata: el primer examen, el tiempo que dura el catecumenado y el contenido doctrinal del mismo.

- *El primer examen*. En cuanto uno estaba decidido a prepararse al Bautismo, tenía que presentarse a los “doctores” (catequistas) encargados de someterlos a un examen en nombre de la Iglesia para verificar la autenticidad de la conversión y la recta búsqueda de la fe en la vida de la Iglesia. De la garantía del candidato responde un *sponsor* o padrino.

- *Ingreso ritual*. En África la introducción al catecumenado llevaba consigo la signación en la frente, la imposición de manos como exorcismo y la gustación de la sal. El rito de la sal, del que hablará profusamente Isidoro, se practicaba ya en la Iglesia africana⁹⁹. Ya vimos, en el siglo IV, como san Gregorio de Elvira hace referencia a la sal de la sabiduría. Según el hispalense este gesto que se remonta a los Padres es admonición para no volver a la vida pasada, evitando que suceda al catecúmeno lo que a la mujer de Lot, y anuncio de cómo la doctrina de Cristo impregna la vida del catecúmeno. La sal con sus efectos benéficos -da sabor a los alimentos- hace referencia a la identidad del cristiano. Tiene también un efecto *apotropaico* ya que está vinculada con el exorcismo. El rito de la sal, asimismo, pretende expresar que la vida del catecúmeno, en contacto con la Palabra de Cristo, adquiere un sabor nuevo, un significado y un valor diverso. Igual que en el AT los sacrificios eran salados antes de ser ofrecidos así el cristiano, a imagen del Maestro, entrega su vida en oblación, muere en el sepulcro del agua para recibirla de nuevo santificada por el Espíritu y ser así sal de la tierra. Es muy significativo que en la ritualidad hispana la sal aparezca al principio de la vida del creyente y en su final¹⁰⁰.

Esta *entrada* en el catecumenado se realizaba tanto con los adultos como con los niños. Así comenzaba un periodo, de tres años según la *Traditio apostólica*, y de dos según nuestro concilio de Elvira. Es un tiempo de auténtica prueba, por lo que no pocos retrasan su Iniciación hasta la edad adulta prolongándose indefinidamente la situación de catecúmenos.

- *Catequesis*. La *Traditio* nos informa de las diversas *instrucciones* a los aspirantes dirigidas por el catequista. Los catecúmenos deben participar, además, en la liturgia de la Palabra de la reunión eclesial aunque separados de los fieles.

⁹⁹ Agustín, *De catechizandis rudibus* 26 (PL 40, 344). En Roma da testimonio del uso de la sal el Diácono Juan, *Epistula ad Senarium* 3 (PL 59, 402). Los libros litúrgicos hispanos que han llegado hasta nosotros no conocen la degustación de la sal.

¹⁰⁰ En efecto, en las exequias, según el Rito hispano, la sal se usa para rociar la sepultura y expresar la fe en la resurrección de la carne.

Durante este período los aspirantes debían de abandonar las ocupaciones incompatibles con la vida cristiana (aquellas relacionadas con el culto pagano, el servicio militar o la administración imperial).

3.2. Preparación inmediata

La preparación inmediata se desarrolla durante el tiempo litúrgico de la Cuaresma, cuando en España se practicaba el rito peculiar y expresivo de la *signatio fontis* –de la que se hace eco Ildefonso pero cuyo origen temporal desconocemos-. Al comienzo de este tiempo, de índole penitencial y catecumenal, se sellaba la fuente bautismal que no se volvía a abrir ritualmente hasta el Triduo Pascual (Jueves Santo para preparar el agua en orden a la noche pascual o bien antes de la Vigilia).

Esta preparación cuaresmal viene caracterizada por los siguientes elementos:

- i) el segundo examen y la inscripción del nombre;
- ii) los exorcismos;
- iii) la enseñanza doctrinal, con la *traditio* y *redditio symboli*;
- iv) la iniciación a la oración y
- v) la renuncia a Satanás con la adhesión a Cristo.

Si el examen es favorable, los nombres de los candidatos se inscriben en el “libro de la Iglesia”, comparado espiritualmente con el Libro de la Vida. Esto podía hacerse o bien al principio de la Cuaresma o bien el domingo *in vicesima*, tres semanas antes de la Pascua. En esta preparación intensa sobresalen los exorcismos u oraciones de súplica que tienen como objeto arrancar al candidato de las fuerzas del mal y adherirlo a Cristo. La catequesis, de corte bíblico y doctrinal, es más intensa centrándose especialmente en la explicación de los artículos del símbolo de la fe o *Credo*. Esta *traditio* hace del catecúmeno un *competente*. Después de aprender el Credo, resumen catequético y confesión de fe, en forma de compromiso personal deberá ser repetido por el catecúmeno: es la *redditio symboli* que tenía lugar el Domingo de Ramos o también el mismo Jueves Santo¹⁰¹. Materia catequética es la iniciación a la vida de oración.

Los solemnes ritos de la renuncia a Satanás (*apotaxis*) y adhesión a Cristo (*syntaxis*), clausuran la preparación inmediata. El catecúmeno planta cara a Satanás mirando hacia Occidente, el lugar de la tiniebla y de la muerte, y renuncia a las pompas del diablo¹⁰². Como expresión de conversión y adhesión a

¹⁰¹ En la Iglesia de África la *traditio* se hacía quince días antes de Pascua, y la *redditio* ocho días después, es decir, el Domingo de Ramos. Cf. V. Saxer, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIè au IVè siècle*, Spoleto 1988, 381ss.

¹⁰² Cf. López-Corps, *Orientem versus...*, 183.

Cristo Señor se vuelve hacia Oriente, el lugar del que viene la luz, donde Yhwh Dios había plantado el Paraíso, y sabiéndolo recobrado, hace profesión solemne de fe trinitaria en Dios Padre, Hijo y Espíritu.

La noche santa de la Pascua, más tarde y excepcionalmente también en la Navidad del Señor, hombres y mujeres, adultos y niños, renacían a la vida nueva de la gracia por la inmersión -única o triple- en el agua, la donación del Espíritu Santo -por la imposición de las manos y la unción con el crisma- y la primera participación en la Eucaristía.

El *competente* bajaba a las fuentes bautismales en ayunas y desnudo. La fuente sagrada solía tener tres escalones de bajada y tres de subida, con el pavimento se cumple el número simbólico del septenario tan expresivo en la liturgia hispana¹⁰³.

En la fuente se escucha la invocación trinitaria (cf. DEO II, 25) y el candidato experimenta en la *actio* sacramental el mismo *Mysterium Christi*, el acontecimiento pascual realizado por Cristo¹⁰⁴. El agua de la fuente no es si no aquella que manó del costado abierto de Cristo en la cruz. El hombre sumergido en el agua viene liberado del pecado original que le excluye del Reino de Dios. Esta es la teología hispana que se ha recibido de san Agustín.

Después de la ablución hay un gesto de imposición de manos. Un signo de la cruz está ya atestiguado en el s. III. A la que, según Galtier, un siglo más tarde se añadiría la unción postbautismal que sería única. Ya vimos que Paciano atribuía a la crismación el don del Espíritu¹⁰⁵. También, según Isidoro, la imposición de manos viene acompañada de una unción¹⁰⁶. El hispalense explicará en las Etimologías, confirmando lo expuesto en su tratado litúrgico *De Ecclesiasticis QhLekku*. en qué consiste el sacramento del Crisma y sus efectos:

*Nam sicut in Baptismo peccatorum remissio datar,
kvc"rgt"wpvkkqpg o "ucpevkLecvkq"Urktkwu"cfjkdgwvt í*¹⁰⁷.

¹⁰³ En el tratado isidoriano *Fg"Geengukcwkeku" QhLekku* encontraremos una catequesis sobre el significado de estos siete grados vinculando la renuncia a Satanás al descenso y la confesión de fe a la subida de la fuente bautismal. El pavimento, que hace el número siete, se pone en relación con el horno de la Pasión a la cual descendió el Jesús, el Enviado por Dios. Así estaba ya figurado -tipológicamente- en el horno de Babilonia al que descendió el ángel del Señor para proteger a los tres jóvenes (cf. DEO II, 25, 4).

¹⁰⁴ Cf. M. G. López-Corps, *Dimensión teológica de la acción litúrgica*, en J. L. Gutiérrez-Martín - F. M. Arocena - P. Blanco (dir.), *La liturgia en la vida de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2007, 227- 240.

¹⁰⁵ Cf. *Ep* 3, 3 PL 13, 1065.

¹⁰⁶ Cf. DEO II 27, 3s

¹⁰⁷ Cf. *Etymologiarum liber* VI, 43.47-49.

Su afirmación es tajante: «*Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis*»¹⁰⁸.

A pesar de las excepciones, de las que ya se hace eco el concilio de Elvira (c. 77) al hablar del Bautismo, el ministro del sacramento de la Iniciación es solamente el Obispo. También lo enseñaba san Paciano: «*Lavacro enim peccata purgantur; chrismate sanctus Spiritus infunditur; utraque vero ista, manu et ore antistitis impetramus: atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo*»¹⁰⁹.

El neófito, hecho hijo de Dios, limpio del pecado por la inmersión en las aguas de la gracia y santificado con la efusión del Espíritu, recibido por la imposición de las manos del obispo y la unción con el santo crisma, entra con la vestidura blanca en la sala del convite del Cordero. Por primera vez contemplaba la celebración de los misterios, hasta entonces oculta a sus ojos. Los velos que cubrían el *sanctuarium*, donde se encontraba el altar hacia Oriente, dejaban ver los dones que los diáconos habían preparado. Escuchaba, en los dípticos, la retahíla de oraciones siempre variables, la recitación de los nombres y participaba en el gesto de la paz. No era menor su asombro ante las moniciones diaconales pidiendo atención hacia las oraciones que, culminando con el Padrenuestro el número sagrado de siete, consagraban el sacrificio. El nuevo cristiano, que aclamaba con reiterados *amenes* y *agios*, veía por primera vez, entre las nubes de incienso al Santo que se entregaba a los santos de los cuales formaba ya parte por el Bautismo y la Crismación. Ahora, tras la solemne bendición se acercaba a las cancelas del *chorus*, los hombres con las manos descubiertas, las mujeres con el velo de su cabeza cubriendo sus palmas, para recibir el pan de la salvación y la sangre derramada para la Redención. Así concluía sacramental y efectivamente la Iniciación Cristiana en la Hispania antigua.

Este era el esquema común aunque, en la misma España romana y visigoda, hubiera no pocas variantes en los detalles ceremoniales.

3.3. *Catequesis mistagógicas*

En la costumbre hispana el domingo de Resurrección, el lunes y el martes de la octava componían una especie de *triduo pascual* postsacramental. El martes de Pascua se deponían las vestiduras blancas. Después de la celebración eucarística, y ante las cancelas del altar, los neófitos recibían una bendición. El homiliario toledano presenta un sermón particular pronunciado ante los que dejaban ritualmente las túnicas y pasaban a ocupar su lugar en la asamblea con los demás cristianos.

¹⁰⁸ *Ibid* VI, 19, 39.

¹⁰⁹ *Sermo de Baptismo* 6 (PL 13, 1093).

De este tiempo de profundización mistagógica recogemos la doctrina de san Paciano de Barcelona:

Por lo tanto, queridos hermanos, de una vez para siempre hemos sido lavados, de una vez para siempre hemos sido liberados y de una vez para siempre hemos sido trasladados al reino inmortal; de una vez para siempre, «dichosos los que están absueltos de sus culpas, a quienes les han sepultado sus pecados». Mantened con fidelidad lo que habéis recibido, conservadlo con alegría, no pequéis más. Guardaos puros e inmaculados para el día del Señor¹¹⁰.

4. Estructura general de la Iniciación en las Fuentes litúrgicas hispano-mozárabes

Siguiendo la investigación de Ramis presentamos, de manera conjunta, el esquema completo de la Iniciación Cristiana según las fuentes litúrgicas¹¹¹:

Primer domingo de Cuaresma

- *Signatio fontis*

Domingo *in vicesima*

- Anuncio para la inscripción al bautismo

- Ritos de inscripción:

- a) invitación a inscribirse
- b) sermón
- c) inscripción
- d) exorcismos
- e) signación
- f) imposición de manos
- g) signación hecha por el Obispo

(Estos ritos se repiten el domingo siguiente, el domingo *De Lazaro*)

- Ritos sobre los competentes:

- a) oración
- b) signación

¹¹⁰ Del sermón de S. Paciano, obispo, sobre el Bautismo, nn. 6-7 (PL 13, 1093-1094).

¹¹¹ G. Ramis Miquel, «La Iniciación Cristiana en la Liturgia Hispánica», en Asociación española de Profesores de Liturgia, *Fundamentos teológicos de la Iniciación Cristiana* (XXIII Jornadas de la AEPL), Ed. Grafite, Baracaldo 1999, 119-144; Id., *La Iniciación Cristiana en la Liturgia Hispánica*, Ed. Grafite, Bilbao 2001.

Días feriales

- Ritos con los que se han inscrito para el bautismo

€# A terciá:

- a) exorcismos
- b) signación
- c) despedida

€# A nona:

- a) signación
- b) despedida

- Ritos con los *competentes*

€# A terciá:

- a) invitación a la oración
- b) despedida

€# A nona:

- a) invitación a la oración
- b) despedida

Domingo de Ramos

- Bendición del óleo:

- a) triple aliento sobre el óleo
- b) oración de exorcismo
- c) oración de bendición

- Procesión de la sacristía al coro con el óleo

- Rito del *epheta*:

- a) exorcismo dicho por un diácono
- b) proclamación de la Palabra de Dios
(*Prophetia, Apostolus, Evangelium*)
- c) un exorcismo pronunciado por el Obispo
- d) tres exorcismos recitados por diáconos y clérigos
- e) signación
- f) unción con el óleo bendecido en las orejas y en la boca
- g) imposición de manos acompañada de tres oraciones
- h) sermón

- La *traditio symboli*:

sermón con la entrega del símbolo repetido tres veces

- Bendición del crisma

Jueves Santo

- *Redditio symboli* antes de la misa *ad nonam*
- *Reseratio fontis*?

Vigilia pascual

- Al empezar la proclamación de la tercera lectura de la vigilia pascual, procesión a la fuente bautismal (obispo, presbíteros y diáconos).
- *Reseratio fontis* con su oración.
- Bendición de la fuente bautismal:
 - a) insuflación sobre el agua
 - b) oración de exorcismo
 - c) primera oración de bendición
 - d) infusión del óleo en el agua
 - e) segunda oración de bendición
- Baño bautismal:
 - a) triple renuncia a Satanás
 - b) petición del nombre
 - c) triple profesión de fe
 - d) una sola inmersión bautismal
- Confirmación:
 - a) crismación en la frente
 - b) imposición de manos
- Velación y comunión
- Procesión de retorno a la iglesia
- Sermón después de proclamado el evangelio de la misa

Martes de Pascua

- Deposición de las vestiduras blancas:
 - a) procesión hasta el altar, acabada la celebración de la misa
 - b) comunión
 - c) oración de despedida
 - d) bendición
 - e) monición diaconal de despedida

5. A manera de corolario

Si se permite utilizar el concepto tan caro a L. Bouyer, diría que estamos ante el proceso de un *descubrimiento*. Una persona, por pura gracia, encuentra el sentido de una vida espiritual y en ella la presencia de Dios personal. Desde el *analogíum*, que hoy llamamos ambón, la proclamación de la Palabra Divina

le muestra la certeza de la comunicación con Dios que habla y al que se le puede escuchar. Tras el descubrimiento de pertenencia la Iglesia viva, ámbito sacramental donde se experimenta la compañía del Pastor y de los hermanos, es *nutrido* en la catequesis. En Ella, las *fuentes de agua* del baptisterio le revelan el manantial de gracia que brota del Cordero inmolado en la Cruz, pero al mismo tiempo en pie y vivo para siempre como *Kyrios*. Reconociéndose señalado con la marca espiritual y pneumática del *perfume* del Dios vivo, se le abren por fin los velos que cubren el santuario cuyo altar es la mesa situada hacia Oriente de donde brota la luz. La mesa *preparada ante los enemigos*, Satanás y su cortejo; la mesa donde *un cáliz rebosa*; donde está el fruto, contrapunto de aquel del Paraíso. Allí, un nuevo mandato resuena: *Tomad y comed. El que coma de este pan vivirá para siempre*. Será la catequesis postbautismal, mistagógica, la que le irá haciendo pasar del signo al significado para que, según la *lex agendi* de la Iglesia, viva conforme a lo que ha creído y celebrado.

Esto, que fue así durante los siglos de fe previa a la era isidoriana en la que emerge también san Ildefonso, fue así en el solar hispano en los siglos difíciles de falta de libertad con el martirio de los mozárabes y, con la ayuda de Dios, queremos que sea así entre nosotros hasta que el Señor vuelva *in claritate de coelis*.

LA INICIACIÓN CRISTIANA Y OTROS RITOS EN LOS RITUALES HISPANOS

JUAN MIGUEL FERRER GRENSCHE

Nuestra reflexión quiere ayudar a conocer a partir de los Libros Litúrgicos Hispanos, singularmente el *Liber Ordinum Episcopalis* (Pontifical)¹ y el *Liber Ordinum Sacerdotalis* (Ritual)², una serie de ritos litúrgicos no sacramentales contenidos en estos libros que, tras la Iniciación Cristiana, vienen a prolongar la integración eclesial y social de los niños, adolescentes y jóvenes. No es pues un tema directamente de Iniciación Cristiana, pero sí de la pastoral que ayuda y acompaña a que la gracia de los Sacramentos de la Iniciación, cuando éstos se reciben en la primera infancia, produzca en el ya cristiano todo su efecto e impulse eficazmente sin desarrollo personal hasta la madurez humana y cristiana.

Abordamos esta cuestión convencidos de su actualidad y porque representa un factor decisivo para hacerse una idea completa de lo que era el proceder de la Iglesia Hispana en la época ildefonsiana, a la hora de abordar la transmisión de la fe en el seno de las familias católicas practicantes. Pretendemos pues servirles un modesto complemento a las aportaciones centrales de estas jornadas de estudio y avivar su carácter de “conversaciones” ayudando a descubrir las convergencias entre aquellas preocupaciones pastorales de la época de San Ildefonso y las nuestras.

Si sobre la Iniciación Cristiana Hispana el trabajo de investigación síntesis, ineludible a mi entender como punto de referencia, es el del profesor Gabriel Ramis³, para nuestro tema el estudio básico de referencia es el del profesor Jaime Sancho⁴. Aquí para no ser un mero repetidos, procuraré ceñirme en mi estudio a una reflexión a partir de los Ritos tal como aparecen en las fuentes.

¹ *Liber Ordinum Episcopalis*, Cod. Silos, Arch. Monástico, 4, ed. J. Janini, Silos 1991, [citaremos S3].

² *Liber Ordinum Sacerdotalis*, Cop. Silos, Arch. Monástico, 3, ed. J. Janini, Silos 1981, [citaremos S4].

³ G. Ramis, *La iniciación cristiana en la liturgia hispánica*, Bilbao 2001.

⁴ J. Sancho, *Ritos de la infancia y la adolescencia en el antiguo rito hispánico*, en *Psalendum*, Studia Anselmiana 105, Roma 1992.

Sobre el eco de actualidad de esta cuestión me remito a la autoridad de la propuesta del profesor Adrian Nocent en el volumen dedicado a los Sacramentos en *Anámnesis* (3/1)⁵, donde afirmaba:

Pero nos podemos preguntar si la iglesia no puede crear un nuevo uso. Si bautizase, como lo hace actualmente, después se conferiría la Confirmación y la Eucaristía, por ejemplo, en la edad del uso de razón. De tal modo se recuperaría la práctica del orden propio de los tres sacramentos: bautismo, confirmación, eucaristía... Tras haber recibido los sacramentos de la iniciación, el cristiano de siete años está obligado a seguir una catequesis en principio intensa, luego, tras los doce años, más espaciada, que le acompañará hasta la edad de los 18 ó 20 años; catequesis cuya importancia hay que evaluar, siendo siempre obligatoria so pero de no poder ser admitido a una profesión de fe solemne ante el Obispo y la parroquia... Quien no quisiera realizar esta profesión de fe, que tendría que ser inscrita en el libro de Bautismo, no podría acercarse ya a los sacramentos, puesto que estos son signo de la fe.

En un sentido parecido se pronunciaba el profesor Sancho en el inicio de su artículo ya citado⁶, cuando afirmaba:

La solución podría venir de una seria revisión de los ritos de la Iniciación Cristiana, de modo que se siguiese su orden tradicional, pero con un ritual más explícitamente adaptado a los niños en edad de discreción. Pero este cambio litúrgico debería estar acompañado de una seria preparación catequética y de otra posterior que se orientara hacia otras celebraciones “para-sacramentales” en la pubertad y en la juventud; esta catequesis debería tener un fuerte carácter mistagógico, de forma que se tomase conciencia de la dignidad cristiana que se recibió cuasi gratuitamente en la Iniciación Cristiana y se llegase de forma iniciática a sucesivas profesiones de fe y celebraciones de la Penitencia y la Eucaristía que hiciesen a los jóvenes cristianos cada vez más conscientes y comprometidos”. En la conclusión de su artículo añade también el profesor Sancho esta afirmación: “Conclusiones. La primera de ellas es que la Iglesia hispano-visigótica sintió la necesidad de bendecir las diferentes etapas de la vida de modo que estas -celebraciones de la vida- actualizasen la Iniciación Cristiana recibida poco después del nacimiento. A esta necesidad proveyó con la creación de unos ritos de belleza y profundidad asombrosas.

Apoyados en estas reflexiones y estudios pasemos a ofrecer nuestra modesta aportación al tema de estas “conversaciones de Toledo” 2007.

⁵ A. Nocent, «I tre sacramenti dell'Iniziazione cristiana», en *Anámnesis* 3/1, Génova 1986, 129-130 particularmente (la traducción es mía). 1

⁶ J. Sancho, o.c., 208-209 y 244-245 (la conclusión citada).

1. Cuáles son estos ritos y dónde se encuentran

El estudio de D. Jaime Sancho comienza ofreciéndonos una perspectiva de conjunto que resumimos así⁷:

A) Oratio super eum qui capillos in sola fronte tondere vult (S 4, pp 86-87):

Te invocamus aeternae omnipotens deus ut habundantia fontis tuae benedicas hunc famulum tuum *ill.* Et super caput istius coronam aeternae uita inponas, et tribuas ei longitudine <m> dierum in seculum seculi. Ut gratiam per manus inpositionis accipuat, sicut dauid per manus samuelis accepit, quod in apostolorum tuorum tipo prefiguratum est. Nos quoque domine indigni famuli tui rogamus, ut huic famulo tuo *ill.* / quum ei manum in nomine tuo imponemus, eum paracliti tui dona repleas, et uita aeternae cum omnibus sanctis paginam libri uita adscribas. Quia deus es.

Postea. ORATIO. Domine iesu christe qui es caput.

Domine iesu christe quae es caput nostrum et corona omnium sanctorum, respice propitius super infantiam huius famuli tui *ill.* Qui in tuo nomine sua celebrans uota, capillos capitis sui / in sola fronte tonsurus, ut per huius benedictionis copiam ad iubenilem se etatem peruenire congaudeat, letabundus cum parentibus et magnificus cum omnibus fidelibus, ut de hac uita quandoque ad futuram gloriam tuam saluandus perueniat. Quo iubente.

BENEDICTIO. Benedic domine hunc famulum tuum *ill.* Nostri oris alloquio, et eum tuo locupleta dono. Amen. Fideli uota concreseat, et semper tuo adiutorio floreat. Amen. Uitam suam onestissime perducatur, et semper in mandatis tuis benedictus adsistat. Amen.

B) Oratio super parvulum, quem parentes ad doctrinam offerunt. (S4, p. 87):

Domine iesu christe qui os mutorum aperuisti et linguas infantium fecisti dissertas, aperi quesumus os famuli tui *ill.* Ad percipiendum sapientie tue donum, ut in doctrina qua nunc inquoat perfectissime doceatur, et tibi domino iesu christo semper / laudes et gratias referat. Pater.

BENEDICTIO. Benedicat tibi dominus benedictione celesti, et repleat te septiformis <gratia> spiritus sancti. Amen. Det tibi dominus de rore celi et de pinguedine terrae, ut affluens in te exuberet limphos fidei, et documentum catholicae ueritatis. Amen. Habeat in te sancta et uera mater aeclesia sui augmentum et iure possessionis mirifice lucrum, que cum domino et saluatore nostro expectat obtinere gaudium infinitum. Amen.

⁷ Citamos tan sólo S4 y S3, las fuentes editadas más recientes y accesibles.

Nec enim aliud non est sub celos, in qua (= quo) nos salbos fleri oportet, nisi in te salbatore [m] et redemptor <e> [i] nostro bono et pio, munifico et copioso, diuino et humano. Specialiter ergo te, fons pietatis et bonitatis, rogamus, quie postasti infirmitates nostra, et lang <u> ores curasti, / [quas uis] <quamuis> indigni et peccatores, per temetipsum, ut huic plage et percussure uel pestis, quam pro peccatis populo tuo iussisti, hoc unguentum remediabile concedas. Et sicut censuram tuam peccantes trement, ita curam sentiant confidentes. Amen.

Oratio super parvulum quando eum parentes ad doctrinam offerunt (S3, p. 78):

<PRECES>

Oremus dei omnipotentis. Ut in uisceribus huius famuli sui *Ill.* Spiritum sapientie infundere dignetur.

Prestante.

K (yrie eleyson), K (yrie, K (yrie).

COMPLETURIA

Domine Ihesu Christe, qui os mutorum aperuisti, et linguas infantium fecisti dissertas; aperiri, quesumus, os famuli tui *Ill.* Ad percipienda sapientia <e> tua <e> dona. Ut in doctrina, qua nunc inc< h>oat, perfectissime doceat <ur>, et tibi domino Ihesu Christo semper laudes et gratias referat.

C) Benedictio super parvulum, quem in ecclesia ad ministerium Dei detonditur (S4, p. 88):

Deus qui cordium arcana cognoscis et interiora hominum solus inspector intelligis; te supplices petimus et precamur ut presentem seruum tuum *ill.* ad te ex seculari uita conuersum, diuinitatis / tuae benedictione locupletes. Sensibus eius spiritum gratiae septiformis infundas. Cordis eius ignorantiam pellens, mentem tibi placibilem facias quam iugiter inlustrando possideas. Hortisque temptamenta teterrimi et carnis inlecebras ita ab eo repellas, ut et pristina uitiorum contagia careat, et perennis regni premia te tribuente percipiat. Amen. Quia multe pi (tatis).

ITEM ALIA ORATIO DE QUO SUPRA. Manda deus benedictionem et uitam usque in seculum huic famulo tuo *ill.* ut unguentum quod descendit in capite, totum maneat et in corpore. Eodemque spiritu famulo tuo pasce, quo caput nostrum unigenitum tuum dignatus es adimplere. Et ipsa dote sanctificationis ditescat membrorum eius conpago, qua floruit nostre sanctificationis origo. Amen.

Ordo super pavulum qui in ecclesia tonditur (S3 p. 78-79):

Sinite paruulos. Require.

<Preces>

Oremus dei. Ut hunc famulum suum *Ill.* In sorte sanctorum suorum adnumerari dignetur.

Prestante.

K (yrie eleyson), K (yrie), K (yrie).

COMPLETURIA

Domine Ihesu Christe, qui dixisti discipulis tuis:

“Sinite parvulos uenire ad me: talium est enim regnum celorum”; tuam supplices misericordiam deprecamur super hunc famulum tuum *Ill.* ut placatus eum repicias. Ut qui ad cultum religionis deuotissime propter honorem nominis tui offertur sanctis martyribus *Ill.* tuis, [ut] in ecclesia tua catholica iugiter de seruiens, per interuentum omnium sanctorum tuorum concedas et misericordiam tuam, adque profectum bone uite a te merea <tur> [mur] accipere. Ut proficiat a te, Christe, in sapientia et castitate, et per bona opera mereatur eterni <tati> s coronam Pater.

BENEDICTIO

Douotinonem huius famuli tui *Ill.* domine clementer intende, et eius nota propitiatus suscipe.

Benedictionis tue auxili <o> [um] gubernetur, et in ecclesia tua rectis semitis gradiatur.

Amen.

Ut congressio pudicitie, per regula Christi tui suscipiat repromissionis stolam.

Amen.

In nomine sancte trinitatis perfice in pace.

Cada fuente ofrece un formulario, como ya afirma el mismo profesor Sancho⁸ se trata de los ritos no de la infancia y adolescencia en general sino los que abren la puerta de la institución de los “oblatos”, una suerte de Seminarios Menores de la época que han de considerarse aparte del objeto de nuestro estudio. No obstante sirven para recordar que el planteamiento vocacional es esencial en este proceso postiniciático⁹.

D) Ordo super eum qui barbam tangere cupii (S4, pp 90-91).

Quum uenerit is qui barbam benedicere desiderat, explicita secundum more <m> missa antequam absoluat diaconus, accedit ad scerdotem / iuxta cancellos. Et tollens sacerdos de cereo benedicto ceram in granos extremos in dextro et sinistro, similiter et in medio mento ponens dicit: In nomine patris et filii et spiritus sancti reg (nantis). Post haec dicit A (ntiphonam):

⁸ J. Sancho, o.c., 229.

⁹ Ver como se realizaba este discernimiento vocacional en mi estudio.

Sicut unguentum a capite quod descendit in barba in barba aaron manda huic domine benedictionem et uitam usque in seculum. VR. Ecce quam bonum.

Dicta uero Gloria repetit caput antiphonae. Deinde dicit has orationes cum sua benedictione:

ORATIO. Sicut unguentum a capite quod descendit in barbam, in barbam aaron, descendat quesumus, domine deus noster super hunc famulum tuum *ill*. Benedictio maiestatis tuae. Ut qui dono misericordie tuae ad hanc usque se gaudet iubenilem peruenire aetatem, et in tuo nomine sua celebrat uota, et a tua clementia benedictionem expectat, ita petimus domine ut infusione [m] sancti spiritus tui / benedictus, et unitate fidei muniatur, et uirtute caelestis gratiae decoretur. Amen.

ALIA. Sanctificator animarum ineffabilis deus cui conplacet equitas et sincera conscientia semper accepta est, tua pia erga presentem famulum tuum pretende suffragia, sanctitatis et puritatis in eo amplifica uota. Ut tuae claritatis dignatione respectus, et unguenti salutaris persistat imbre perfusus, et a suis maneat prauitatibus absolutus. Ut eum dignum ad habitationem gloriae tuae maiestatis inueniat, et cor eius possidens atque regens spiritus sanctus per secula infinita possideat. Pater.

BENEDICTIO. Christe domine qui es caput in te credentium uirorum, da unguentum uerticis tui in barbam famuli tui / cum tua gratia, et benedictione decoris perfectionisque descendere. Amen. Ut tam operum suorum quam sensu- <u> m innobatione, te duce in uirum perfectum ualeam peruenire. Amen. Quo et unitate fidei in se habitatione per te consociet, et consummatione uitate significatione sanctificet. Amen.

Ista explicita intromittit in anulo aureo barbam cum cera, et in anulo barbam et egtc o "ecrwncv" swk" dcdco "vcpi kv" fkegpu<"Kp"pqokpg"rcvtku"gv"Lnkk"gv spiritus sancti. Et accipitur in linteo nitido.

[Anathema sit qui biberit barbam alienam, quia consuetudo est hereticorum.]

Peracta ista omnia, absoluit diaconus dicens: Missa acta est. Et post haec si est monachus, radet barbam.

Et dum ceperit ambulare ac de ecclesia egredere, decantatur ei a clero hec antiphona, aut si uoluerit subsequenter alleluaticum:

Benedictus es in ciuitate et benedictus in agro et beneficte religue tue / benedictus eris ingrediens et regrediens. Gloria. A. Gloriam et magnum.

Se trata pues de un rito de infancia (A), un rito al entrar en la escuela o en el inicio de la catequesis postsacramental (B) y un rito de la juventud, inicio de la edad adulta (D). A este precedería un discernimiento vocacional del que se

hace eco la bendición para los niños destinados al servicio de la Iglesia (C) y el proceso que a ésta sigue.

En nuestro planteamiento actual se trataría de un rito postbautismal en el momento del “despertar” infantil, aun antes del uso de razón (A), de un rito tras el uso de razón, al inicio del tiempo más intenso de la formación cristiana (B) y, finalmente de un rito que señalaría la mayoría de edad y la capacidad de posicionamientos vocacionales (D).

Iremos, a continuación, estudiando cada uno de ellos.

2. El rito del despertar

(ordo ad benedicendum eum qui capillos in sola fronte tondere vult)

Comienza con una oración (*te invocamus*) en la que el signo externo al que se alude es la imposición de la mano, la figura que se menciona es la corona (tal vez por la vinculación con la cabeza y el pelo y la misma forma de cortar éste) y el personaje citado como modelo es David, el profeta-rey escogido por Dios desde su infancia por la unción de Samuel.

Esta primera oración sirve de admonición y a modo de una epiclesis que busca asegurar la eficacia de la acción litúrgica en cuestión (Sancho ve en ella un memorial de la confirmación ya recibida)¹⁰.

Sigue una segunda oración (*Domine Jesu Christe qui...*) que conecta con el tema de la corona como figura, pero la espiritualiza al presentar a Cristo como la verdadera corona de los santos, aquí ya aparece la alusión al rito que acompaña esta plegaria, cortas los cabellos de la frente al niño (o la niña, no se concreta). Esta oración central del rito alude a la edad infantil en que este se celebra, señala su proyección sobre el proceso de gracia que ha de conducir a la criatura hasta la edad juvenil, se une la ofrenda del cabello y el deseo de caminar bajo la bendición divina en fidelidad a Cristo Maestro y Pastor.

El rito concluye con una triple bendición, signada por tres amenes, que implora el cumplimiento de los fines del presente rito ayudando a la consecución de una vida santa por parte del niño ahora tonsurado en su frente a modo de diadema o corona de pelo sobre ella (dejando atrás crecer la melena a diferencia de la tonsura clerical como señalaron Sancho y Férotin).

Todo este rito encontraba su desarrollo en el marco de las prácticas religiosas de las familias cristianas que deseaban educar a sus hijos en la fe y que acudían a la Iglesia en los momentos más significativos de la vida de sus hijos, aquí en concreto cuando, dejando de ser ya unos bebés, empezaban a despertar en su capacidad de aprender, una etapa que condicionará en buena medida lo que lleguen a ser de jóvenes y de adultos. El momento se marca por un uso social-

¹⁰ J. Sancho, o.c., 212.

cultural, el momento en que se empieza a cortar el flequillo de los niños, y la liturgia proyecta sobre ese hecho la luz de la fe, haciendo uso de la evocación de los sacramentos ya recibidos, así como de las figuras y personajes del Antiguo y Nuevo Testamento, David y Jesucristo. Ahora bien, la idea clave es la necesidad de la gracia divina, presente en ellos desde su Iniciación, para poder vivir la infancia y llegar a la juventud con bien, creciendo en honestidad de vida y virtud de modo que su corona o diadema en la frente sea prenda de la que un día, de vivir en verdad así, le aguarda (hecha de salvación consumada y gloria).

El profesor Sancho¹¹ sitúa este rito, en paralelismo con el juvenil de cortar la barba, al final de la Misa y celebrado ante las “cancelas” (él dice del Altar, el texto no especifica, pueden ser y así más bien lo creo yo, las cancelas que separan la nave de la zona clerical del crucero en la división de tres coros o zonas de la que habla el Antifonario de León¹²). El lugar destaca el carácter laical del rito así como la alusión de la segunda oración a una tarea y un gozo a conseguir conjuntamente con sus padres, como señaló también Sancho¹³.

Me gustaría insistir precisamente en el papel e importancia, en este momento, de la tarea educativa de los padres. La Iglesia con su oración (oratio super ordo ad benedicendum) coopera, pero la tarea de los padres es en este momento crucial, aportando su ejemplo y testimonio de vida. Sigue ocurriendo hoy¹⁴. Con esto también quiero insistir en que este rito no sólo significa una gracia para los niños, sino también un acicate y una luz para los padre que los presentan a la Iglesia una vez más.

Finalmente quisiera señalar la dimensión trinitaria de este ordo. Una primera oración se dirige al Padre, como fuente, la segunda a Jesucristo, nuestra cabeza y corona, el autor de la gracia y finalmente se ofrece una tercera fórmula, una bendición, donde podríamos ver reflejado al Espíritu, bendición del padre por mediación del Hijo. Aparecería aquí una concepción también clara de esta acción litúrgica como obra de la Santísima Trinidad¹⁵, es decir, como una actualización en la vida del niño y de su familia de la historia de salvación trazada por Dios Trinidad en la Historia, idea muy frecuente en nuestra tradición hispana.

¹¹ J. Sancho, o.c., 211.

¹² L. Brou-J.Vives (dirs.), *Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León*, Monumenta Hispaniae Sacra I=MHS), serie litúrgica V, 1, Barcelona-Madrid 1959, f3, 28-29, p5

¹³ J. Sancho, o.c., 219.

¹⁴ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1231, 1250-1252 y 1254-1255.

¹⁵ Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1077-1109.

2. El rito de la edad de la discreción, el inicio de una intensa formación catequética

(...*ad doctrinam offerunt*)

En este caso nos encontramos ante dos formularios aparentemente distintos: el de S3 con unas “preces” y una “completuria” y el de S4 con dicha “completuria”, sin título, y una bendición. Yo me inclinaría a pensar, como Sancho, en que nos encontramos ante un formulario incompleto en las dos versiones. En una faltaría la fórmula inicial de tipo súplica epiclética, casi inspirada en las preces del Oficio Divino hispano (S4) otra en la que faltaría la triple bendición final.

De ser así nos encontraríamos nuevamente ante un formulario trimembre, típico del Rito Hispano, con una primera fórmula dirigida a “dei omnipotenti”, una segunda oración dirigida a “Domine Ihesu Christe” y una tercera, que sería una “Bendición”, algo casi idéntico estructuralmente al rito anteriormente considerado.

La primera fórmula, a modo de “prez”, es muy breve, se presenta concisa y directa como una epiclesis que pide, para quien comienza su formación catequética escolar fuera de casa, el “espíritu de sabiduría” y la luz interna para aprender comprendiendo y gustando las cosas de Dios, este modo de aprender es también aludido con la expresión “in visceribus huius” de esta plegaria. Se trata de un saber que afecta y cambia la vida, que hace nueva a la persona y que completa la iniciación cristiana ya recibida en su dimensión sacramental.

La segunda fórmula, común a nuestras dos fuentes (S3 y S4) es la oración “*Domine Ihesus Christe*”. Plegaria que alude a la imagen y rito catecumenal de la “ephetatio”, rito vinculado a la apertura del oído para aprender y de la boca para alabar y dar testimonio, donde resuena el episodio de la “apertura” del sordomudo de nacimiento de los evangelios (Mc 7, 34) y la alabanza que los niños tributaron a Cristo en su entrada triunfal en Jerusalén, como señala Sancho¹⁶.

La catequesis escolar¹⁷ aparece aquí como aprendizaje doctrinal, pero también como escucha de oración y vida, en un sentido integral de la cristianización de la persona, ya incorporada a Cristo y a su Iglesia, sacramentalmente. Es en la fe y en la oración de la Iglesia donde se instruyen y a las que se integran desde este momento los niños.

La tercera pieza de este rito es la bendición trimembre, con una clarísima referencia a que la bendición por antonomasia es el Espíritu Santo, aquí, en el primer miembro de la bendición con su gracia septiforme, que nuevamente evoca, en el contexto de estos ritos postiniciáticos, el sacramento de la Confirmación

¹⁶ J. Sancho, o.c., 223.

¹⁷ Llamo así a la catequesis intensa y sistemática que, de ordinario se impartía en iglesias y monasterios, fuera del ámbito estrictamente familiar.

recibido en la primera infancia de estos ahora bendecidos en el momento de incorporarse a la formación cristiana escolástica.

Los otros dos miembros de la bendición destacan el papel de la Iglesia, como maestra, en esta etapa de la formación de los adolescentes, como hasta este momento la asumieron directamente los padres. Actúa aquí la Iglesia como mediadora de la gracia y la verdad que Cristo trajo del Cielo, una Iglesia que al transmitir la doctrina viva de Cristo (Mt 25) cumple un mandato ligado al de bautizar y experimenta en ello la alegría propia de la maternidad.

Posiblemente, hemos de constatar que este paso significase no el acceso a una enseñanza o catequesis general, sino la incorporación a un sistema educativo de los niños concebido en función de la instrucción del clero, el conocido como instituto de los oblatos. No obstante hay que afirmar que con el paso del tiempo, especialmente a partir del 527, II Concilio de Toledo, se estructura un proceso formativo general que cubre hasta la edad de los 18 años y sólo a partir de tal momento, tras una libre elección, unos iniciaban ya su formación estrictamente clerical y otros se incorporaban a la vida seglar¹⁸. Aunque también es posible que la “*Benedictio super parvulum qui in ecclesia ad ministerium Dei detonditur*” significase tal entrada en la institución de los Oblatos y el formulario que aquí consideramos fuese exclusivo del ingreso en una general instrucción sistemática religiosa. Todo esto sin excluir que a una primitiva fórmula de entrada en los Oblatos, netamente clerical y conservada como reliquia en los manuscritos (cosa frecuente en nuestro Rito), que sería la “*Benedictio super parvulum qui in ecclesia ad ministerium Dei detonditur*”, hubiese otra posterior, concebida cuando esta Institución adquiere un sentido amplio de formación cristiana hasta los 18 años de edad, que sería nuestra “*oratio super parvulum, quen parentes ad doctrinam offerunt*”. Sinceramente esta última hipótesis es la que personalmente más me convence tanto por su adecuación a la evolución del Instituto de los Oblatos, como por la ausencia de noticias sobre otra institución para la formación infantil en la época.

La lección que sí se sigue para mí en este rito es la del carácter integral de esta formación cristiana, buscando el desarrollo completo del niño, como un anticipo de la moderna escuela católica que aquí nace, a mi parecer, de la conjunción entre la antigua escuela romana y la experiencia docente de la Iglesia ejercida en el antiguo catecumenado.

¹⁸ Cf. J. Fenández, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, particularmente pp 42-44 y 71-118.

3. El rito de llegada a la madurez (*ordo super eum qui barbam tangere cupit*)

El rito hecha sus raíces en las antiguas costumbres sociales precristianas identificando la madurez con la pubertad y la aparición del vello facial del varón. El mismo texto en sus rúbricas alude a costumbres desviadas (por supersticiosas o heréticas) que los católicos no realizan en estos ritos. El rito se sitúa entre los 13 años, de la tradición judía sobre la madurez social, y los 18 años a los que aluden las normas canónicas visigóticas sobre la opción vocacional de los oblatos. La ausencia de la referencia a los padres, como apunta Sancho¹⁹, confirma el carácter de “rito de paso” a la madurez del joven.

Se trata de un rito general, independiente de la ulterior vocación que siga el fiel, Sancho lo considera eminentemente laical²⁰ y así parecen expresarlo con su tenor los textos litúrgicos. Evidentemente se trata de un rito para varones y no parece tener un paralelo en relación con las jóvenes.

El rito tiene lugar, como los anteriores, al final de la Misa, junto a las cancelas. Es más solemne pues le precede una antífona y culmina con otra antífona, la primera fija, la última a escoger (se puede tomar una antífona o un aleluyático, Sancho señala que una es para los laicos y otra para los clérigos, pero yo no entiendo así la rúbrica)²¹. Su estructura se compone, como en los ritos anteriores, de tres fórmulas, dos oraciones y una bendición, con el Padrenuestro tras la segunda plegaria como originalidad. El signo o acción de cortar la barba inicia antes de la primera antífona, poniendo cera del Cirio Pascual en la barba a la derecha, la izquierda y el centro, invocando a la Santa Trinidad y culmina con la segunda parte de la acción: el cortado de la barba tras la bendición, invocando también al Padre, al Hijo y al Santo Espíritu. En el caso de los monjes se añade el rasurado total de la misma tras el rito general. Sigue la despedida de la asamblea litúrgica y la última antífona acompaña la salida de la iglesia del joven.

Vemos el tenor de las tres fórmulas principales que componen el rito. La *primera oración* (*Sicut unguentum a capite...*), conectando con la precedente antífona conforme a la tradición hispana, se dirige a “*Domine Deus noster*”, que hemos de entender como Dios Padre, y nuevamente tiene un carácter epiclético, “*ita petimus domine ut infusionem sancti spiritus tui benedictus...*”

Es evidente que tanto la presencia del Cirio Bendecido como esta innovación inicial del Espíritu Santo asientan este rito en la Iniciación Cristiana y en la Pascua. El texto, además, sitúa el momento de la acción sagrada en la vida del joven y su progreso, dando gracias por haber llegado hasta la juventud, tal y como se pedía ya en el rito del despertar, e invocando la bendición divina en el

¹⁹ J. Sancho, o.c., 235.

²⁰ J. Sancho, o.c., 232.

²¹ Cf. J. Sancho, o.c., 232 y 244.

inicio de esta nueva etapa de su vida. Tal bendición habrá de traducirse en un mantenerse en la fe de la Iglesia y un adquirir la belleza espiritual con una vida justa guiada por el Espíritu Santo invocado.

La *segunda fórmula* (*ucpevkŁecvqt" cpkoctwo" kpghhcdknku" Fgwu*) se dirige claramente al Espíritu Santo, frente a lo común que es dirigirla a Cristo, pesa aquí mucho la imagen de la unción aarónica que baja por su barba y que evoca la unción del Espíritu Santo ahora en el tiempo de la Iglesia. Pide los dones de la equidad y la conciencia sincera, la santidad y la pureza, para lo cual se suplica el auxilio divino.

Al rito parece atribuírsele un carácter expiatorio sobre la anterior vida del joven para hacer posible una mayor comunión con Dios, en la que se presenta el cuerpo del joven como Templo de Dios. Todo ello, tal como señaló muy acertadamente el profesor Sacho²², se ve como un activar la gracia de la Iniciación Cristiana ya recibida, singularmente la del Bautismo y la Confirmación.

Seguiría a esta segunda fórmula el rezo del Padrenuestro y a continuación la Triple Bendición, aquí curiosamente dirigida a Cristo. Parece que quedaba el escrúpulo de que una de las tres fórmulas no estuviese dirigida a Jesucristo al orientarse aquí la segunda al Espíritu Santo.

La bendición en su primer miembro pide la belleza resplandeciente de la cabeza, el varón, que habrá de actuar como jefe (en la familia o en la Iglesia), tiene que compartir la belleza espiritual de Cristo. En el segundo miembro de la bendición se insiste en una idea, que ya apareció anteriormente, que es la de la perseverancia en la recta fe como vínculo con Dios y su Iglesia para alcanzar, con el desarrollo de su vida, la perfección consumada, lo que llamaríamos la santidad.

Conclusión

Al llegar a este punto de nuestro estudio compartimos con el profesor Sancho la admiración por la belleza y el meticuloso entramado de estos ritos que él magistralmente analizó.

Nos llama la atención cómo se conjugan en ellos la fontalidad y cimiento de la Iniciación Cristiana recibida en la primera infancia y un acompañamiento familiar y eclesial de la vida del niño, mareado por sus principales momentos de desarrollo natural, que busca asegurar el armónico crecimiento de lo humano y lo sobrenatural en cada cristiano, desde el primer despertar del conocimiento hasta la madurez.

Como limitación descubrimos el carácter marcadamente varonil de estos ritos, no sólo el de cortar la primera barba. Todo parece apuntar a unas prácticas

²² J. Sancho, o.c., 242

realizadas sólo con niños. Posiblemente la causa hay que buscarla en el origen de todos estos ritos en al antigua institución de los oblatos y su función de seminario clerical, aunque luego evolucionase a un carácter más amplio de formación humana y cristiana predical. No obstante el papel de la mujer en aquella sociedad parece bastante secundario o marginal y la Iglesia, pese a la importancia dada a la vida consagrada femenina²³, parece no se vio sustraída de tal influjo.

Hecha esta importante salvedad creo que la presencia en la praxis pastoral de ritos de este tipo, particularmente pensados para los ambientes familiares cristianos y en el marco de una recepción de los sacramentos de la Iniciación según su orden teológico y con una mayor unidad desde la primera infancia, sería de gran provecho y utilidad.

Este modo de proceder pone en evidencia una concepción de la vida ligada a la presencia de Dios y de su gracia y un modo de entender educación cristiana y catequesis donde se da a Dios su protagonismo y donde no se reduce la formación a mero aprender sino que se integran las diversas dimensiones de la persona y su desarrollo.

Resulta muy interesante, a mi entender, comparar este praxio antigua de la Iglesia de tiempos de San Ildefonso con una serie de Ritos enraizados en la piedad popular de ciertas iglesias que nacieron de la acción evangelizadora de España, siglos más tarde, en América. Voya presentar aquí brevemente unos ritos frecuentes en Méjico y que recojo en al formulación que presenta el sacerdote Jesús García Ibarra²⁴.

Las *celebraciones a los quince años* son más solemnes, se trata de ritos dentro de la celebración eucarística. Incluyen dos formularios: a) Cristo, el mayor amigo; b) Juventud que sigue a Cristo.

Los dos constan de “monición de entrada”, “promesa de seguir a Cristo”, tras la homilía, y de una “oración de los fieles. Después de la comunión se hace la respectiva “Consagración a los quince años” (que es más bien un texto de acción de gracias).

Se unen las ideas de la acción de gracias por la vida transcurrida, la petición de la gracia y el compromiso de seguir a Cristo.

La “Promesa de seguir a Cristo” se mueve en el contexto de renovación de los compromisos bautismales de nuestro ritual de la confirmación (en los modelos alternativos).

²³ Cf. S 4, XX Benedictio de veste deo vote; XXI Ordo ad Benedicendam virginem; XXII Ordo vel benedictio ad velandas devotas; XXIII Ordo ad ordinandum abbatissam.

²⁴ J. García, *Manual de celebraciones sacramentales*, Mexico 1993. Particularmente: Celebración para la presentación al templo de un niño, 254-255; Celebración para la presentación en el templo de una niña a los tres años, 252-253; Celebración de los quince años, 187-197.

Con lenguajes distintos, aquí más devocionales y en línea de acción de los padres o de los jóvenes, allí, en los textos hispanos, de un modo más litúrgico y destacando la acción divina, pero lo cierto es que hay un evidente paralelismo entre estos y aquellos ritos en las edades, el sentido y la finalidad pastoral aunque la conexión y articulación con la Iniciación Cristiana gana en nuestros antiguos formularios.

No obstante estas prácticas, aún hoy vigentes, nos ayudan a comprender la posibilidad real de inspiraciones y adaptar a nuestras situaciones actuales aquellas intuiciones y prácticas que caracterizaron la época ildefonsiana y que conjugaban la praxis de una Iniciación integrada y en la primera infancia con un compromiso eclesial y familiar de seguir, con la ayuda y dirección divina, desarrollando los dinamismos de los sacramentos ya recibidos en un proceso educativo que atraviesa infancia, adolescencia y juventud, hasta llegar a la edad adulta, caracterizada por el discernimiento vocacional.

Creo que tenemos elementos suficientes de lo viejo y de lo nuevo para poder plantear una alternativa al actual proceso de iniciación cristiana de los niños bautizados en la infancia en el seno de familias católicas practicantes.

Es obvio que hemos de tener otros caminos formativos e itinerarios de iniciación para quienes provienen de familias alejadas o poco practicantes pero que a lo largo de su infancia, juventud o edad adulta piden ser iniciados en la fe o completar una iniciación incoada y nunca completada.

No quisiera terminar estas mis modestas reflexiones sin una alusión muy concreta a la importancia que se le daba en la Iglesia Hispano-Visigoda a la pastoral vocacional e incluso a lo que hoy llamamos “Seminarios Menores”. Familias, en primer lugar, el Obispo, la Iglesia entera, asumía esta tarea de dotarse de obreros para la mies del Señor de un modo responsable y cada vez más serio. Los padres ofreciendo generosos a sus hijos, el Obispo acogiendo a su mesa y buscando a los sacerdotes más aptos para educarlos con santidad y ciencia, los llamados “Primicerius”, la comunidad entera ayudando a sostener, orando y acompañando el proceso formativo de estos niños.

El compromiso en esta tarea y el grado de dedicación a ella habla de la fe de toda una Iglesia en el siglo ildefonsiano sin la cual ni el saber ni el esplendor del culto, ni la fortaleza de las virtudes hubiesen sido posibles. Esta cultura vocacional, este interés por la siembra de la vocación sacerdotal y religiosa desde la infancia y el esmerado cuidado en la formación integral de niños y jóvenes fue, con toda seguridad el alma de una sociedad cristiana vigorosa que pronto se vería probada a fuego bajo la dominación musulmana. La fidelidad mozárabe y su fuerza martirial indiscutible dependieron en gran medida de esta tarea vocacional en el siglo precedente.

También hoy urge una pastoral completa de la Iniciación cristiana, que desemboque en una concepción vocacional de la vida donde la llamada de Dios,

que es permanente y no conoce edades, pueda ser acogida y secundada. Sería muy de lamentar que por el cansancio de unos, la confianza descuidada de otros, por la falta de valor para cortar a tiempo las tendencias dañinas, se perdiese lo ya conseguido o se dejase de hacer lo necesario para una recuperación prioritaria e imprescindible para la pervivencia de una Iglesia Local.

Una sana pastoral familiar y unos ritos y pastoral de Iniciación adecuados, han de estimular en los padres cristianos la gran responsabilidad de no regatear a Dios los hijos que de El , autor de la vida, han recibido, no como propiedad sino como responsabilidad y oportunidad de gracia para su maduración y crecimiento como personas y como matrimonio.

