LOS ORÍGENES DE LA LITURGIA HISPANO-MOZÁRABE

Ramón Gonzálvez Ruiz

Este trabajo tiene por objeto volver sobre un tema de gran transcendencia religiosa y cultural y también de gran complejidad, sobre el que la investigación histórica contemporánea no puede presumir de haber realizado progresos sustanciales. La falta de documentos litúrgicos y de testimonios históricos apropiados no ha impedido, sin embargo, que haya sido enfocado bajo nuevas perpectivas, las cuales nos han acercado en buena medida a una mejor comprensión del problema.

El grado de arraigo de una liturgia autóctona es muestra evidente de la consolidación de la iglesia en un territorio. Se implanta firmemente el cristianismo cuando las instituciones eclesiásticas se insertan en el seno de la cultura de un pueblo. Las instituciones fundamentales de la iglesia pueden ser de variada naturaleza. Las más fácilmente observables para el historiador son las que afectan al territorio (obispados y parroquias), a las personas (obispos, clero y pueblo), al derecho (concilios y decretales) y a los símbolos de la fe (expresión de unas mismas creencias que mantienen unidas a las comunidades cristianas). En este trabajo no es mi intención adentrarme por alguno de estos caminos.

Aquí deseo abordar el desarrollo de este culto católico a partir de los tiempos en que la fe cristiana se ha convertido ya en la religión mayoritaria de la población peninsular. Es indudable que incluso en tiempos de persecución, al cristianismo hispánico no le había faltado el vigor suficiente para afrontar y superar dificultades notables, como pueden ser la apostasía de algunos de sus dirigentes, según ocurrió en al caso de los obispos Basílides y Marcial a mediados del siglo III. La superación de estos obstáculos es un índice del vigor de las adhesiones personales a la fe de la comunidades cristianas.

En este trabajo pretendo situarme principalmente en la franja temporal que arranca de la época en que la cristiandad hispánica experimenta las turbulencias políticas y sociales suscitadas por las invasiones bárbaras. No trato del proceso de cristianización, sino que el objetivo consiste en analizar las primeras manifestaciones conocidas del culto cristiano y, en cierta medida, comprobar hasta qué punto la iglesia ha echado raíces en medio de la cultura de aquellos pueblos.

La época considerada va aproximadamente desde los tiempos en que tienen lugar las invasiones hasta el fin del reino visigodo de Toledo (siglos V-VII), es decir, el amplio espacio comprendido entre las dos grandes invasiones de la

Península. En medio de ese tiempo hay una raya histórica, marcada por un acontecimiento tan sustantivo como la celebración del Concilio III de Toledo (589), en que el catolicismo adquiere rango de religión oficial del Estado. Este hecho es de tal magnitud que hace que haya un antes y un después en toda consideración histórica que verse sobre esta época.

Tratamos de la liturgia hispánica, una de las instituciones medulares del mundo cristiano peninsular, intentado situar en el tiempo, en la medida en que es eso es posible, el largo proceso de su creación. Las fuentes disponibles son más bien avaras en noticias. La mayor parte de ellas se basan principalmente en los cánones conciliares.

En el tratamiento de estas fuentes, tan peculiares, es preciso tener presente la norma metodológica enunciada por Pinell: «Para entender y determinar exactamente qué es lo que defienden por tradición o introducen como novedad los cánones litúrgicos de los concilios de la España visigótica, es necesario colocarlos en un contexto histórico. Me refiero, naturalmente, al contexto histórico-litúrgico; es decir, al grado, o mejor, a la fase, de formación o evolución, en que se hallaba entonces la liturgia, según testifican los mismos concilios u otras fuentes de la historia»[1].

Todas las instituciones eclesiásticas desempeñan una función de robustecimiento interno y consolidación con relación a las comunidades eclesiales. Todas van asegurando a lo largo de los siglos la pervivencia del grupo y la transmisión de los contenidos de la fe. Pero unas son más sustantivas que otras. En sus comienzos las comunidades cristianas pueden no estar todavía estructuradas territorialmente, pueden carecer de un cuerpo normativo de derecho para regir la vida colectiva, pueden desarrollarse sin la presencia de ciertos grados de la jerarquía, pero es impensable que carezcan de una *lex orandi*, de una práctica litúrgica, plasmada en unos ritos. La iglesia es inconcebible sin el ejercicio del culto aún en sus más remotos orígenes.De ello nos informan las fuentes del Nuevo Testamento y los primeros testimonios históricos acerca de la iglesia antigua, tanto de origen cristiano como pagano.

En este trabajo me voy a referir casi exclusivamente al *ordo misae*, a la liturgia eucarística, y poco al oficio de las horas, el cual presenta mayores dificultades de interpretación. La complejidad del estudio de este último deriva del hecho de que deben considerarse por separado los oficios catedralicio y monástico, que diferían entre sí.

La iglesia española anterior a la invasión de los musulmanes y la que vivió bajo el dominio musulmán nos ha dejado un monumento religioso y cultural de incalculable valor, no demasiado conocido. Su liturgia, denominada con los apelativos de mozárabe, visigótica, toledana y más modernamente hispánica, recoge, por ejemplo, una buena parte de la actividad literaria y poética de los hispanos en los siglos V-VII[2]. Ninguna de las liturgias occidentales, con excepción de la romana, ha llegado hasta nosotros tan completa en sus textos como ella.

---

1 Jordi PINELL, «Credo y comunión en la estructura de la misa hispánica, según disposición del III Concilio de Toledo», *Concilio III de Toledo. XIV Centenario* (Toledo 1991) 336.

2 Así, por ejemplo, el conjunto de su himnología religiosa abarca cerca de 200 himnos, de los cuales la mitad pueden ser de procedencia extranjera, 16 son del poeta español Prudencio, unos 50 son de poetas hispanos anónimos y otros 40 fueron compuestos después de la invasión musulmana. Este hecho demuestra que la actividad creadora e la liturgia hispánica continuó hasta la misma ápoca de su supresión en el siglo XI. Cf. Ursicino DOMÍNGUEZ DEL VAL, «Características de la Patrística hispana en el siglo VII», *La Patrología Toledano-visigoda* (Madrid 1970) 23.

Su gestación dura largos siglos. La época creativa arranca de mucho antes de la entrada de los visigodos en la Península y se prolonga hasta después de la invasión musulmana. Del tronco apostólico se deriva un esquema eucológico común, el cual mediante un proceso que podríamos llamar de aculturación, se va adaptando a las necesidades y a la idiosincrasia de las comunidades locales. Así se da comienzo también a su desarrollo, diversificación y enriquecimiento.

1. Los cuatro primeros siglos

A guisa de introducción voy a resumir aquí el estado de la cuestión por lo que hace a los conocimientos que poseemos en esta materia durante los cuatro primeros siglos de la era cristiana.

El sabio bolandista Johannes Pinius realizó su *Iter hispanicum* por España en 1721 y se detuvo de una forma preferente en Toledo. En esta ciudad tomó contacto con varios eruditos y sabios del tiempo y pudo contemplar con asombro las celebraciones de la liturgia hispano-mozárabe que, por decisión de Cisneros, se continuaban practicando, como una reliquia escondida en sus últimos reductos, en la capilla del Corpus Christi de la Catedral de Toledo y también en dos parroquias urbanas, la de Santa Eulalia y la de Santas Justa y Rufina. Quedó fascinado por la belleza de los ritos y por el aroma de arcaísmo litúrgico que en ellos se percibía. Alguien le habló de los venerables códices visigóticos existentes en la Biblioteca Capitular, que guardaban aquella bellísima liturgia. Los examinó todos y ha dejado una buena descripción de cada uno como apéndice de su obra. En los largos meses de su estancia en la ciudad recopiló cuantos datos pudo sobre los orígenes y características de aquella perla escondida. Años después publicó en Amberes en el tomo VI, prelimiar al mes de julio, un *Tractatus historico-chronologicus De Liturgia antiqua Hispanica, Ghotica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta*, que después vería la luz en forma independiente[3]. Pinius conocía a la perfección toda la literatura cristiana antigua y apoyándose en un perfecto dominio de las fuentes, preparó su estudio sobre la base de una concienzuda acumulación de testimonios literarios, prácticamente exhautiva. El análisis de los datos, muy minucioso, le condujo a la conclusión de que nada o casi nada seguro se podía decir sobre el desarrollo de la liturgia hispánica durante los cuatro primeros siglos del cristianismo. Nuestro desconocimiento, añade, se extiende no sólo a los orígenes y desenvolvimiento de la liturgia hispánica, sino también a todas las liturgias occidentales de raíz latina. Dos siglos después, intentando reconstruir la trayectoria histórica del culto cristiano a partir de las fuentes literarias durante el siglo IV, Manuel Sotomayor ha llegado a una conclusión muy similar: «nuestro conocimiento directo sobre el modo en que se desarrollaba es prácticamente nulo»[4].

Sin embargo, esto no quiere decir que debamos renunciar al intento de profundizar en el estudio de sus orígenes. Pinius creyó encontrar la solución en el recurso al examen de las fuentes literarias que nos hablan acerca de los puntos de proce-

3 Johannes PINIUS, *Tractatus historico-chronologicus de Liturgia Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta* (Antverpiae Anno Domini 1729).

4 Manuel SOTOMAYOR, *Historia de la Iglesia en España*. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (Madrid, BAC, 1979) 278.

dencia del cristianismo hispano. Partía del supuesto de que la iglesia madre de donde una iglesia local ha recibido la evangelización, de ella ha recibido también las formas del culto. Tesis en principio no descaminada, pero imposible de verificar, porque estamos ayunos de datos que nos permitan reconstruir el proceso acerca de cómo y de dónde vino a Hispania el anuncio de la buena nueva evangélica. Para probar su tesis, Pinius aducía el conocido testimonio, demasiado tardío, del papa Inocencio I en su epístola a Decencio del año 414, en la cual reclama para Roma el honor exclusivo de haber instituido iglesias en todo el occidente por medio del apóstol Pedro o de alguno de sus sucesores. Pinio sacó la conclusión: «Eodem itaque spectat institutio liturgiae Hispanicae quo spectat institutio eclesiarum et plantatio Catholicae fidei in Hispania, ad cathedram utique Romanam santi Petri»[5]. La convicción del origen romano de la iglesia española arraigó pronto como tradición antigua, unánimemente aceptada, según se desprende del testimonio de San Isidoro de Sevilla: «Ordo autem missae vel orationum quibus oblata Deo sacrificia consecrantur primum a Sancto Petro est institutus»[6]. La misma convicción duraba tenazmente fuera de España en tiempos de Gregorio VII y éste fue el motivo aducido por el papa reformador para abolir en toda la Península el antiguo rito hispánico e introducir en ella el romano-galicano en siglo XI[7]. Este convencimiento generalizado ha dominado casi universalmente la historiografía española hasta nuestros días.

Historiadores españoles contemporáneos, fiándose de testimonios literarios y hallazgos arqueológicos, no siempre concluyentes, han propugnado el origen africano del cristianismo peninsular. Así lo han hecho muy especialmente los profesores Diaz y Díaz y Blázquez. Como pruebas han aducido, sobre todo, la carta sinodal del obispo de Cartago San Cipriano del año 254, y otros obispos africanos, en respuesta al problema planteado en las iglesias hispanas de Mérida y Astorga-León por la presencia en ellas de unos obispos libeláticos. El recurso a Cartago como punto destacado de la cristiandad occidental sería por parte de los querellantes una muestra de reconocimiento no sólo de la superioridad de las iglesias africanas sobre las hispanas, sino también del punto originario de donde procedían[8]. Pero los que así han argumentado no han tenido en cuenta suficientemente que otra de las partes en discordia, Basílides, el obispo inculpado, se había acogido, por su parte, al juicio de la iglesia de Roma. Si esta vía se hubiera demostrado válida, sería completamente lícito suponer también una dependencia respecto de las fórmulas eucológicas en las celebraciones litúrgicas. Ahora bien, el documento cartaginés no lleva necesariamente a la primera de dichas conclusiones, por lo cual la dependencia litúrgica no puede darse como indubitable. Así que por este camino tampoco podemos tener seguridad alguna acerca del punto originario de la liturgia hispana.

---

5 PINIUS, o.c., pág. 2, párrafo 8.

6 S. Isidorus, *De ecclesiasticis officiis*, Lib.I, Cap. 15.

7 Ramón GONZÁLVEZ, «The persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080», *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080.* Ed. Bernard F. REILLY (New York, Fordham University Press 1985) 157-185. Versión castellana con el título «La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080», *Anales Toledanos* XXVII (1990) 9-33.

8 Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, «En torno a los orígenes del cristianismo hispánico», *Las raíces de España* (Madrid 1967) 435-436; José María BLÁZQUEZ, «Posible origen africano del cristianismo español», *Archivo Español de Arqueología* 40 (1967) 31-32.

Sotomayor ha demostrado en varias ocasiones cuán engañosa es la suposición del origen africano del cristianismo peninsular, haciendo hincapié en la procedencia múltiple de la iglesia hispánica y en la configuración, muy diversificada, de las comunidades que surgieron en el territorio de Hispania en los primeros siglos, coexistiendo unos acusados desniveles de impregnación cristiana en las poblaciones de las distintas regiones y provincias. El análisis de las noticias respecto de los intercambios culturales, humanos, militares y comerciales invita más bien a pensar que las corrientes de ideas, creencias, lenguaje, etc., se dieron con mucha más intensidad respecto de Roma que de África, pues la primera continuaba ostentando el prestigio de ser la cabeza del imperio. A una conclusión muy similar se llega también por el análisis estilístico de los sarcófagos paleocristianos[9].

En los primeros cuatro siglos es impensable de todo punto suponer una uniformidad de rito litúrgico en todas las tierras de la Península Ibérica. Otorgada la paz religiosa por Constantino a pincipios del siglo IV, las comunidades comenzarían un desarrollo rápido, con una creciente intercomunicación entre ellas y los puntos neurálgicos del occidente cristiano, de tal forma que, partiendo de un particularismo litúrgico sumamente acentuado, de alguna manera se iniciaría ya un proceso de unificación ritual, en una forma parecida a como sucedió con el proceso de unificación del derecho canónico. Hay que tener en cuenta que la liturgia es el elemento eclesiástico dotado de mayor conservadurismo y, por tanto, más resistente al cambio, por lo cual el proceso de aproximación de las manifestaciones litúrgicas entre las distintas iglesias locales seguiría un curso extremadamente lento.

Algunos han insistido en que los tres primeros siglos de la Iglesia habrían constituido en materia litúrgica «un período en que la regla era, sobre todo, la improvisación»[10]. A pesar de los testimonios aducidos de Hipólito de Roma y Gregorio de Tours[11], esta hipótesis me parece difícil de sostener en su versión más rigorista, porque choca frontalmente con el tradicionalismo propio de las primitivas comunidades cristianas y con su apego a las tradiciones apostólicas. Además los testimonios citados son susceptibles de más de una interpretación: Quizás ciertos obispos más formados en las reglas de la retórica se permitían algunas libertades o perífrasis en las fórmulas eucológicas, pero es más difícil creer que estas «improvisaciones» modificaran las estructuras básicas de las celebraciones. Si la norma general hubiera sido la inspiración personal y la diversificación regional, se hubieran producido durante los tres primeros siglos unas divergencias de tal magnitud que las distintas modalidades litúrgicas no hubieran podido reconocerse como elementos procedentes de un tronco común.

San Isidoro, para quien no era un secreto la variedad de ritos e incluso las disparidades dentro del mismo rito hispánico, hizo esfuerzos ingentes por conseguir la unificación completa en el Concilio IV de Toledo del 633, aunque no lo consiguió del todo, como veremos después. Pues bien, San Isidoro asegura que la celebración del sacrificio de la misa «uno eodemque modo universus peragit orbis»[12], no siendo

9 SOTOMAYOR, *o.c.*, 122-149; SOTOMAYOR, «Los primeros tiempos del cristianismo en Andalucía», *XX Siglos. Cristianismo en Andalucía*, Año I, Números 3-4 (1990) 15-16.

10 Anthony WARD et Cuthbert JOHNSON, en: Marius Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (réimpresión de l'édition de 1912, Roma , Edizioni Litugiche,1995) 9.

11 Cyrille VOGEL, *Mediieval Liturgy. An Introduction to the Sources* (Washington, Pastooral Press, 1986) 31-33.

12 San Isidoro, *De ecclesiasticis officiis*, ibid.

óbice la variedad de las ceremonias. En los distintos ritos prevalece, según San Isidoro, la unidad esencial sobre la diversidad ceremonial. Este es con toda probabilidad el sentido de su afirmación.

La celebración de algunos concilios daría lugar a poner de manifiesto las disparidades litúrgicas y la necesidad de eliminar las divergencias más llamativas, así como la de subrayar las identidades. Los concilios de Elvira (302), I de Zaragoza (380) y I de Toledo (400) demuestran la necesidad de hacer frente de forma solidaria a problemas comunes que superaban los límites territoriales de cada uno de los obispados y que no rebasaban, por otro lado, las fronteras de la Hispania romana. La simple celebración de estos concilios y, sobre todo, su recepción como normativos en cuestiones disciplinares, indican en los jerarcas cristianos la conciencia de una responsabilidad compartida en el interior de un territorio que abarcaba más o menos todo el suelo peninsular. En dichas asambleas conciliares se tuvieron que poner de manifiesto las convergencias y las divergencias en la celebración de los divinos misterios y la necesidad de proceder a una praxis más uniforme. La asimilación de elementos ajenos estaría determinada por su valor pastoral y por su generalización en otras iglesias. Es bien notorio que las reuniones conciliares desde siempre han dado lugar a unos intensos y fecundos intercambios de todo tipo entre los padres conciliares de distintas procedencias, contactos a los que no serían ajenos tampoco sus acompañantes. Es necesario suponerlos muy fructíferos precisamente en unos tiempos en que la liturgia se encontraba en un proceso permanente de creación y desarrollo. Así que tuvo que haber trueques de experiencias pastorales, tanto entre los obispos como también a niveles inferiores de los altos dignatarios que los acompañaban. Por otra parte, no se debe olvidar que obispos hispanos asistieron a concilios celebrados fuera de la Península o viajaron por distintas regiones y no pudieron por menos de hacerse portadores, a su retorno, de muchas novedades litúrgicas, ya introducidas con éxito en otras latitudes. Seguramente un cierto proceso de unificación litúrgica comenzaría en el siglo IV e incluso antes y se fue implantando lentamente, hasta el punto de que en tiempos de San Isidoro todavía no había culminado. Y nunca se llegaría a la unificación completa, como veremos después al tratar del tema de las dos tradiciones del rito hispánico.

Las tres asambleas conciliares hispanas del siglo IV dieron origen a una abundante legislación canónica, que tenía repercusiones evidentes en la liturgia y en los sacramentos, pero estamos muy mal informados sobre las formas rituales de las celebraciones. Numerosas disposiciones sobre el bautismo, la confirmación, la penitencia, la comunión, el matrimonio, el catecumenado y las cualidades de los ordenandos se encuentran en el concilio de Elvira, pero ni una sola palabra sobre la estructura litúrgica de los ritos. Hay, en cambio, algunas disposiciones con valor litúrgico, como las relativas a la celebración del domingo (c.21: sobre los que no acuden a la iglesia en tres domingos seguidos, que sean apartados de la comunión durante un tiempo), la pascua y la introducción de la fiesta de Pentecostés (c.43), que indican que a principios del siglo IV ya está bien perfilado el esquema básico del ciclo del año litúrgico. No parece estarlo, en cambio, el tiempo litúrgico de la cuaresma, pues se establecen períodos de ayunos en todos los meses del año, menos las vacaciones estivales de julio y agosto (c.23) y todos los sábados (c.26)[13].

13 José VIVES et alii, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963) 5-9.

En el concilio de Zaragoza del 380 aparecen muchas indicaciones litúrgicas: El domingo es día festivo y no se debe ayunar; nadie falte a la iglesia durante la cuaresma (c.2) [14]. Asegura Janini que en el siglo IV la organización litúrgica de la cuaresma era embrionaria o quizás inexistente para el conjunto territorial de Hispania [15]; el ciclo de la Epifanía aparece muy destacado precedido de una preparación penitencial de 21 días antes del 6 de enero, ciclo litúrgico en que los cristianos deben asistir a la iglesia (c.4), evitando todo tipo de reuniones de sabor tal vez priscilianista [16]. De aquí se deduce que la fiesta de Navidad aún no se celebraba como solemnidad independiente, pero por el testimonio de Baquiario se sabe que en otras regiones de Hispania ya se había introducido [17]. Es claro que en unos lugares iban más adelantados que en otros y esto concuerda con la afirmación básica de la que partimos en este trabajo: Durante los primeros siglos la sustancial unidad litúrgica se mantiene al mismo tiempo que coexiste sin estridencias con numerosas variantes locales.

El concilio I de Toledo del año 400 contiene los primeros indicios inequívocos que apuntan a la liturgia hispana, tanto en lo relativo a la misa como al oficio. La eucaristía se celebra diariamente. Si un clérigo no asiste al oficio diario (así entiende el P. Pinell la palabra *sacrificium*, que Vives traduce como sacrificio diario), no será tenido como clérigo (c.V); el penitente, que haya hecho penitencia pública por causa de homicidio o de pecados muy graves, solamente en caso de necesidad puede ser admitido en el grado de los lectores y ostiarios, sin estar autorizado para leer ni el evangelio ni la lectura apostólica (*evangelium et apostolum*) (c.II); de la misma manera el subdiácono que hubiera contraido segundas nupcias ha de ser contado entre los lectores u ostiarios, de forma que no se le permita leer el evangelio y la lectura apostólica (*evangelium et apostolum*) (c.IV). El sentido de estos cánones nos lleva al conocimiento no sólo del número de lecturas de la misa sino también al de su terminología. En efecto, la liturgia hispana ha conservado hasta los tiempos de la última reforma, como uno de sus elementos distintivos, frente a la liturgia romana tradicional, la estructura triple en las lecturas de la misa, con la respectiva denominación de *Prophetia, Apostolus, Evangelium*. Y aunque el concilio toledano del 400 no menciona expresamente la primera de ellas, se deduce del contexto que su lectura era competencia de los lectores y ostiarios, mientras que para leer el *Apostolus* y el *Evangelium* se requería, por lo menos, el orden del subdiaconado [18].

El síntoma más claro y específico de la presencia de una liturgia propia en las tierras de España es el contenido del canon IX del mismo concilio I de Toledo. Este ya no se refiere a la misa, sino al oficio. En dicho canon, los padres conciliares prohibieron que ninguna profesa ni viuda, sin la presencia del obispo o de un presbítero, pueda cantar en su casa las antífonas, asistida por un confesor o por un siervo suyo, porque el lucernario sólo puede leerse en la iglesia y, si se hace en una villa, debe ser siempre bajo la presidencia de un ministro competente, obispo, pres-

14 De este canon y su transmisión textual ha dado una interpretación original José JANINI, «Cuaresma visigoda y casnes tollendas», *Anthologica Annua* 9 (1961) 16-17.
15 *Ibid*, pág.17.
16 VIVES, 16-18.
17 SOTOMAYOR, o.c., 279.
18 VIVES, o.c., 20-25.

bítero o diácono[19]. Recuérdese que la liturgia hispana ha conservado también hasta nuestros días la primitiva denominación de lucernario para la ceremonia inicial de la hora canónica de la tarde, que comienza con el encendido de la lámpara, su elevación por parte del diácono y la consiguiente aclamación: *In nomine Domini nostri Jesu Christi lumen cum pace*, seguido de la recitación o canto del salmo lucernario y, a continuación, de oraciones, antífonas, salmos, aleluia, himno y otros elementos litúrgicos[20].

Esta hora canónica estaba relacionada con la costumbre del encendido de las candelas vespertinas para alumbrar la casa o la iglesia. Se comprende que en el año 400 las señoras devotas –profesas y viudas–, tal vez impedidas por achaques físicos o por la distancia –quizás por residir en el campo–, para tomar parte en el rito canónico, habían comenzado a introducir en sus casas esta costumbre devocional, según una ceremonia imitada de las celebraciones oficiales de la iglesia. Si no tenían quien las acompañase, se ayudaban en la recitación o canto de las voces de un confesor o de algún siervo también devoto, sin contar con ningún tipo de aprobación.

La presencia de monjes aspirantes a ser reconocidos oficialmente con una espiritualidad superior a la de los simples clérigos (deseaban que se les reconociera ser «más observantes de la ley», según la versión de Vives), de la cual nos habla el canon VI del concilio I de Zaragoza, sugiere que sus grupos organizados pudieron dar origen ya por entonces a variantes litúrgicas adaptadas a las necesidades peculiares de las comunidades monásticas[21].

2. La liturgia hispánica en los siglos V y VI.

En su *Tractatus historico-chronologicus* se lamentaba Pinius de la no supervivencia de cualquier libro litúrgico que nos permita conocer el estado de la liturgia en el siglo IV, queja que ampliaba, con razón, a todas las liturgias occidentales. Sólo disponemos de noticias aisladas procedentes de fuentes canónicas y literarias.

Como ha puesto de manifiesto Janini, siguiendo a Bourque, fue en Roma y a fines del siglo IV, por influencia del papa Siricio, cuando se produjo una innovación litúrgica de tal transcendencia que alteraría por completo la historia de todas las liturgias occidentales «La gran reforma litúrgica consistió, según Janini, en apartarse de la antigua costumbre del formulario fijo para la misa, introduciendo nuevos modos de plegaria con la variedad de colectas, *communicantes* y prefacios para las diversas fiestas y ferias. Ello caracterizó desde entonces a la liturgia de Occidente»[22]. El papa Siricio (384-399) fue un hombre modesto, pero dotado de una extremada sensibilidad para la creación literaria. Autor también de las primeras decretales, es muy conocida la que dirigió a Himerio, obispo de Tarragona[23].

Esta reforma o revolución litúrgica, como también se puede llamar, fue consecuencia de otra innovación no menos importante, efectuada unos años antes tam-

19 VIVES, o.c., 22.
20 PINELL, en DHEE II, 1311.
21 VIVES, o.c., 17.
22 José JANINI, *S. Siricio y las Cuatro Témporas* (Valencia 1958) 16.
23 Véase el texto en PL 13, 1131-1147.

bién en Roma. En efecto, entre los años 360 y 380 se produjo la sustitución del griego por el latín en la liturgia romana, no se sabe si durante el pontificado del papa Liberio (352-366) o de su sucesor Dámaso (366-384)[24]. La eliminación de la lengua griega en la liturgia romana condujo a la inaplazable necesidad de la creación de un latín litúrgico de corte clásico, sobrio, elegante y bien medido. El papa Siricio, según Janini, al comprobar las ventajas de la lengua latina, tal vez se movió a introducir los formularios variables en las misas[25]. Con lo cual los dos cambios se introdujeron casi al mismo tiempo y uno sería el desencadenante del otro.

A mayor abundamiento, se sabe que en el siglo IV también tuvo lugar otra innovación de carácter codicológico de notable transcedencia. Casi todos los escritos se venían transmitiendo tradicionalmente en soportes de papiro y algo menos en pergamino, pero el libro continuaba con la presentación tradicional en forma de rollo. Se sabe que ya los cristianos de fines del siglo I preferían el libro en forma de códice al libro en forma de rollo y esta elección probablemente está relacionada con su deseo de diferenciarse de los judíos, quienes en sus sinagogas continuaron aferrados al rollo (Lucas 4,17-20). Por su parte, también los escritores latinos paganos persistían en su tradicional preferencia por el mismo tipo de libro en forma de rollo, preferencia que duraba todavía en el siglo IV. Se ha dicho que los tres grandes momentos de la historia de la escritura son: La invención de la escritura, la aparición del libro en forma de códice y el descubrimiento de la imprenta[26]. Pues bien, en el siglo IV en la liturgia y en otros ámbitos no religiosos se generalizó del todo el uso del libro en forma de códice, es decir, el libro compuesto por una secuencia de hojas dobladas en forma de cuadernos, cosidas por el lomo. La utilizaciòn preferente del códice en las ceremonias de la iglesia debe ponerse en relación con la costumbre cristiana de orar y escuchar la palabra de Dios en pie, frente a la costumbre del rollo, cuya copia y lectura requería la postura sentada, porque el rollo comúnmente se apoyaba en las rodillas. El códice era mucho más práctico para el manejo y para la lectura, porque permitía la lectura selectiva y no continua, disociando el texto de la palabra, se escribía por ambas caras, se almacenaba y se transportaba más cómodamente y eliminaba el tedioso problema de desenrollar con una mano y enrollar con otra las largas tiras de papiros o pergaminos cosidos[27]. Además facilitaba las remisiones de unas páginas a otras con cierta comodidad, mientras que para esta misma operación el rollo ofrecía dificultades de manejo y pérdida de tiempo. La forma de códice de los libros cristianos se generalizó, sobre todo, en la copia de las biblias. Hay que recordar que las biblias se preparaban también para servir como leccionarios, acotando con signos especiales las perícopas de cada festividad y de ahí la necesidad de un sistema de remisiones. De este modo el uso del códice se extendió al resto de los libros litúrgicos en la iglesia. La única excepción fueron los rollos para el canto del *Exultet* en la vigilia pascual, que, por otros motivos, no ajenos a la propia liturgia, se mantuvieron en vigor hasta muy entrada la Edad Media. Habría que averiguar si las innovaciones litúrgicas fueron consecuencia de las innovaciones codicológicas o al contrario.

---

24 JANINI, *S. Siricio*, 59.
25 Id, *Ibid*, pág.60.
26 Colette SIRAT, «Du rouleau au codex», *Le Livre au Moyen Age* (París, Presses du CNRS, 1988) 14-21.
27 Barbara A. SHAILOR, *The Medieval Book* (University of Toronto Press 1991) 6-8.

Desearíamos conocer el impacto real de estas innovaciones romanas sobre el cristianismo de la Península Ibérica. ¿Cuál era la lengua litúrgica en uso? ¿Se produjo también en España el cambio del griego por el latín en la segunda mitad del siglo IV? Si esto fuera así, la difusión y recepción de los *libelli* romanos recibiría una explicación mucho más coherente, por la necesidad de suplir el vacío creado. Y además, encontraría una explicación mucho más fácil el hecho de que los textos de la liturgia hispana, tal como los concemos hoy, no reflejan una situación evolutiva que pueda ser anterior al siglo V, según la opinión común de los filólogos. Aún así, es de suponer que el cambio de lengua litúrgica apenas afectaría a las estructuras propias del rito hispánico.

El papa Siricio puso en boga el nuevo sistema de los llamados *libelli missarum*, los cuales desde el punto de vista codicológico es probable que adoptaran la forma de cuadernillos sueltos de libros (biniones, terniones, cuaterniones, etc.), según la extensión del texto copiado. De esta forma se podían reproducir con facilidad. La sencillez de su estructura material les aseguraba una copia poco costosa y, por consiguiente, una amplísima circulación. Los *libelli* contenían las partes variables de la misa, especialmente las cuatro o cinco colectas, el prefacio y alguna otra pieza litúrgica intercambiable en el rito romano [28]. En su obra de reforma litúrgica, Siricio tuvo la suerte de ser sucedido e imitado durante todo el siglo V por hombres de la talla de Inocencio I, León Magno y Gelasio I, papas estilistas de una elevada formación retórica. Estos papas no sólo continuaron la obra comenzada, sino que en buena parte también la retocaron y la mejoraron.

Así surgió una colección de formularios de las partes variables de la misa para la liturgia romana, cuyo ejemplar principal y más antiguo se encuentra en un manuscrito de la Biblioteca Capitular de Verona y es conocido por los liturgistas con el nombre de Sacramentario de Verona, el cual, a veces es conocido también con el nombre de Sacramentario Gelasiano. Dicho oracional es una amplísima compilación de fórmulas litúrgicas agrupadas por meses. Su estudio ha llevado a varios historiadores a formular diferentes hipótesis, no siempre coincidentes, pero hoy se acepta generalmente que la mayor parte de los libelli fueron compuestos en los siglos V y VI, tomándolos del archivo pontificio de Letrán [29]. Según Janini, un ejemplar del Gelasiano fue traído probablemente a la Península Ibérica antes del año 600, porque las oraciones y los prefacios de Gelasio I sirvieron en España como modelos de expresión para el lenguaje litúrgico [30].

Por su parte, el análisis filológico del latín litúrgico hispánico nos sitúa, según Díaz y Díaz, en los siglos VI y VII. Desde el punto de vista estrictamente litúrgico, «parece que puede darse por conclusión definitiva el hecho de que los redactores de la misa española buscaron inspiración en una colección de *libelli* de los papas del siglo V, análoga a la conservada en el manuscrito de Verona» [31]. La recepción de la colección gelasiana en España se advierte con claridad en las numerosas expresiones litúrgicas imitadas y retocadas de los *libelli* romanos del siglo V [32].

---

28 VOGUEL, *o.c.*, 37-38.
29 VOGUEL, *o.c.*, 38-46.
30 José JANINI, «Sacramentorum praefationes y liturgia visigótica», *Miscelánea Férotin* (Barcelona 1965) 141-142.
31 JANINI, *ibid.*, 146.
32 JANINI, *ibid.*, 161.

Como consecuencia de las novedades adoptadas por la prestigiosa iglesia de Roma, primero lentamente a lo largo del siglo V y luego con mayor intensidad en los siglos VI y VII, surgieron en muchas partes grupos de imitadores, reformadores y creadores, expertos en la composición del género literario litúrgico en el seno de la gran familia de las liturgias latinas occidentales. La variedad de formularios de la misa dio lugar a un fecundo período de creatividad. El intercambio de *libelli* entre las distintas regiones cristianas de Europa se fue haciendo moneda corriente. El flujo de trueques y préstamos no sólo se produjo desde Roma hacia dichas iglesias, italianas, hispanas, francas, sino también en sentido contrario, desde todas partes hacia Roma y, por supuesto, entre unas regiones y otras de unos mismos territorios [33]. El intercambio parece que afectó más al estilo, al contenido teológico y pastoral y al *cursus* o ritmo musical de las expresiones literarias de los formularios que a las estructuras litúrgicas propias de cada rito, las cuales continuaron siendo sumamente conservadoras y no se prestaban a ser alteradas con facilidad. Así lo demuestra el hecho de que la liturgia hispánica no aceptase la institución romana de las Cuatro Témporas del año, si bien parece que en la Tarraconense llegaron a instaurarse las letanías, a tenor de los cánones 2 y 3 del Concilio de Gerona del año 517 [34]. Por su parte, la liturgia ambrosiana de Milán opuso tenaz resistencia, hasta que al fín acabó por asumirlas después de varios siglos de tanteos [35]. Lo que más se imitaron fueron los giros, las expresiones acuñadas, las formas canonizadas (*Ausdrücken*).

Toda esta gran obra literaria se llevó a cabo a pesar de las adversidades de los tiempos, producidas por la invasión y ocupación de tierras llevada a cabo por los bárbaros y caracteriza desde el punto de vista de la historia de la liturgia a los siglos V y VI. Por supuesto, que no fue la liturgia un elemento insensible que se mantuviera al margen de los acontecimientos sociales, antes bien, muchas fórmulas litúrgicas, especialmente en las colectas, reflejan las angustias de los pueblos, la inseguridad, la falta de paz, el clima bélico y sus secuelas de hambres y de pestes.

No estamos bien informados sobre el proceso de crecimiento y asimilación de la liturgia en las diversas regiones de Hispania. Parece que no fue uniforme, pero se acentuó durante el siglo VI. Es indudable que se estaba todavía en una situación muy alejada de la unificación litúrgica. La aparición de la figura del obispo metropolitano [36] pudo tener un efecto ambivalente. Por una parte, la configuración de la liturgia hispana se fue regionalizando, porque, según el concilio de Gerona del 517, la iglesia metropolitana debía ser tenida como modelo litúrgico para toda la provincia eclesiástica, tanto en la misa como en el oficio [37]. Este regionalismo periférico parece que se muestra con claridad en las decisiones que toman en materia litúrgica los concilios provinciales de la época. El de Tarragona del 516 en su canon VI, por ejemplo, ordena que todos los clérigos se reúnan para las vísperas del sábado, que todos los días se celebren vísperas y maitines, porque faltando el clero,

---

33 Según este mismo autor, la adopción de fórmulas no romanas por Roma tuvo lugar con motivo de los cambios producidos en la iglesia franca en el siglo VIII, durante la reforma carolina.

34 SOTOMAYOR, *Historia de la Iglesia*,387.

35 JANINI, *S. Siricio*, 122-123.

36 José María MARTÍ BONET, «Proceso y factores de los pueblos hispano-visigodos. La estructura metropolitana», *Concilio III de Toledo.IXV Centenario (589-1989)* (Toledo 1991) 543-563.

37 SOTOMAYOR, *o.c.*, 387.

se ha comprobado que en las iglesias menores ni siquiera se encienden las lámparas. La ley más explícita se encuentra en el canon I del concilio de Gerona del 517, el cual emana esta disposición general: «en la celebración de la misa establecemos que la práctica de la iglesia metropolitana se observe también en toda la provincia Tarraconense, tanto en el orden de la misa como en las costumbres de la salmodia y de la administración de los sacramentos» (= «tam ipsius missae ordo quam psallendi vel ministrandi consuetudo servetur»)[38]. Este testimonio es capital y parece un indicio manifiesto de que dentro de una misma provincia eclesiástica habían coexistido hasta este tiempo notables disparidades litúrgicas en la misa, en el oficio y en el ritual. Es muy probable que a comienzos del siglo VI esta fuese la situación habitual en casi todas las diócesis de la Península. En el mencionado concilio, en los cánones II y III los obispos aceptan la práctica de las letanías en la semana después de Pentecostés y en noviembre, acompañadas con ayunos y abstinencias.

Al mismo tiempo, el hecho de adoptar a la iglesia metropolitana como modelo litúrgico exclusivo para las diócesis sufragáneas tendía a crear unidades regionales litúrgicas, impermeables a las influencias del resto de las provincias eclesiásticas de la Península.

Una importante desviación de la disciplina litúrgico-canónica detecta el Concilio II de Toledo del año 527, cuando el obispo Montano de Toledo, exige perentoriamente en cuanto tal metropolitano, que quede eliminada la costumbre de que, en sede vacante, el santo crisma sea consagrado por presbíteros, como se habían atrevido a hacer en Palencia[39] El concilio I de Barcelona del 540 manda en sus cánones I y II que el salmo 50 se diga antes del cántico y que en los maitines se dé la bendición a los fieles igual que en las vísperas[40]. Todo esto supone la existencia de una liturgia ya muy bien estructurada.

El concilio de Valencia del 549 ordena que el evangelio se lea después del *Apostolus* y antes de presentar las ofrendas, para que la predicación del obispo pueda ser oida por los catecúmenos y los infieles, porque la escucha de la palabra puede dar ocasión para su conversión. Es de notar cómo esta decisión fue tomada con una clara visión pastoral, de donde podemos deducir que muchas innovaciones serían introducidas en la liturgia hispánica por motivos similares. Así se comprende que el hecho de legislar en esta materia es debido a que algunas iglesias se habían desviado de la práctica tradicional o no habían caído en la cuenta de que había que organizar los ritos en favor de la posibilidad de conversión de aquellos asistentes especialmente necesitados de escuchar la palabra divina[41].

3. La obra de Martín de Dumio en el reino suevo.

El caso del reino suevo es notable desde el punto de vista litúrgico. Convertido al catolicismo y habiendo llegado Martín de Dumio a las tierras del noroeste de la Península, a partir de mediados del siglo VI se inicia un magnífico despliegue reli-

38 VIVES, *Concilios*, 39.
39 VIVES, *Ibid.*, 46-47.
40 VIVES, *Ibid.*, 33.
41 VIVES, 61.

gioso en todo el reino. En Braga se celebran dos concilios, uno en el año 561 y otro en el 572, que son el exponente de la vitalidad del pequeño reino galaico-portugués. Al primero asiste Martín como abad-obispo de Dumio y al segundo asiste ya en calidad de metropolitano de Braga. Él es el alma de todo el movimiento reformador. Conseguida la unidad nacional y sellada la unidad religiosa con la conversión de los suevos, el reino se apresuró a pasos acelerados hacia la consecución de la unidad canónica y litúrgica. El camino seguido le había sido indicado por el papa Vigilio en una carta dirigida a Profuturo, obispo de Braga en el 538, documento que los obispos suevos tenían en gran veneración. En el primer concilio de Braga se dedica todavía una atención preferente al problema de la unidad de la fe (o sea a la erradicación del priscilisnismo), pero el segundo objetivo es claramente el de conseguir la unidad en el orden discipinar y litúrgico, como se indica en la introducción, con el fin de que, «si acaso por descuido de la ignorancia o por incuria del largo tiempo transcurrido hay entre nosotros algunas variedades o dudas, las reduzcamos a una misma fórmula razonable y verdadera»[42]. Promulgados los 17 anatematismos antipriscilianistas, se leyó la carta de Vigilio a Profuturo y enseguida manifestaron su propósito: «si quid per ignorantiam apud quosdam variat, ad uniformem concordiae regulam praescribtis inter nos capitulis adstringatur»[43]. Pocas veces se ha sentido con mayor fuerza la necesidad de la unidad. Y a continuación propusieron una serie de capítulos, de los que son buena muestra los siguientes: «Todos tuvieron por bien de común acuerdo, que se guarde un único e idéntico orden en la salmodia, tanto en los oficios matutinos como vespertinos. Y no se recen diversa y privadamente, ni se mezclen las costumbres de los monasterios con la norma eclesiástica» (c.I) =unificación de los oficios matutinos y vespertinos, con neta separación de las costumbres monásticas. «También se tuvo por bien que en las misas y vigilias de los días festivos, todos lean unas mismas lecciones y no diversas» (c.II) = unificación del sistema del leccionario festivo. Pero el canon más significativo es el IV: «También se tuvo por bien que la misa se celebre por todos según una misma fórmula («ordo missae»), aquella que Profuturo, en otro tiempo obispo de esta iglesia metropolitana, recibió por escrito de la misma autoridad de la sede apostólica». = unificación del «ordo missae», según el modelo romano enviado a Profuturo. Con estas disposiciones es evidente que el catolicismo hispano-suevo adquirió una impronta netamente romana. Y en la Península es el primer intento de unificar a nivel nacional la liturgia de todo un reino.

El segundo concilio de Braga, que ya fue presidido por Martín de Dumio como metropolitano de Braga, no hizo más que remachar la unidad. El canon más importante desde el punto de vista litúrgico es el IX, en que se establece la norma de que sean los metropolitanos quienes anuncien a los obispos de su provincia la fecha de la celebración de la pascua y éstos la promulguen el día de Navidad, con el fin de que puedan organizar pastoralmente el comienzo de la cuaresma, las letanías, los ayunos, los exorcismos y el bautismo de los niños[44]. Con esta medida se buscaba también la unificación del eje central sobre el que gira todo el ciclo del año litúrgico y en torno a él la planificación de las actividades pastorales correspondientes.

42 VIVES, 66.
43 VIVES, 71.
44 VIVES, 84.

Pero la obra de Martín de Dumio no quedó reducida a estos dos concilios. Su obra escrita es relativamente extensa y ejerció un enorme influjo. Siendo él de procedencia oriental, le eran conocidas las disposiciones de los concilios de Oriente. Aparte de algunas obras que él mismo tradujo del griego, redactó unos *Capitula Martini*, que son una compilación de cánones elaborada a base de disposiciones extraídas de los concilios orientales y también de cánones del Concilio I de Toledo del año 400, adaptados a la iglesia sueva. Contienen muchas normas canónicas y litúrgicas. Martín de Dumio era un hombre muy abierto a todas las influencias exteriores. García Moreno ha subrayado la intensidad de los contactos del pequeño reino con las Galia merovingia por la ruta marítima del Cantábrico[45] y, por tanto, su orientación no hacia el poderoso vecino visigótico, sino al franco. Según Thompson, se debe situar hacia el 552 la migración de una nutrida colonia de bretones hacia las costas norteñas de Galicia y la creación de una diócesis para ellos cerca de Mondoñedo[46]. Todo esto no dejaría de influir en las cuestiones eclesiásticas del reino. Sotomayor ha hecho notar que la obra reformadora de san Martín de Dumio denota una evidente tendencia a la incomunicación de aquel reino con el resto de la Península y con Africa. En cambio, no se interrumpieron los contactos con Roma y con Oriente, ni tampoco con el reino franco[47].

No se sabe muy bien cómo resistió al paso del tiempo todo el esfuerzo que hizo este hombre admirable, porque muy pocos años después de su muerte, el reino suevo primero fue declarado vasallo del reino visigodo por de Leovigildo y luego conquistado por el mismo rey en el 585. Es muy probable que la reforma litúrgica sobreviviera a estas adversas circunstancias, pero no resistiría mucho más allá de la unificación nacional litúrgica decretada en el Concilio IV de Toledo del 633, que tiene unos cánones claramente dirigidos contra las prácticas bracarenses. Varios obispos suevos de confesión arriana habían abjurado de su fe en el Concilio III de Toledo, lo que indica que ni siquiera la unidad de la fe se había logrado del todo antes del 589.

4. La liturgia hispánica en el siglo VII.

La fragmentación de la Península Ibérica en el siglo VI era una realidad que se daba en todos los terrenos: En el de la liturgia y también en el de la política, que era mucho más relevante. Para la liturgia hipánica se han señalado estrechos parentescos con liturgias vigentes en varias zonas, generalmente con las tierras periféricas peninsulares y con las circunvecinas. Así se han rastreado las influencias procedentes de Bizancio, de Roma, de Africa, de las Galias, de Milán. En efecto, los intercambios de todo tipo con dichas tierras son intensos en los siglos de la consolidación definitiva de la liturgia hispánica. A su vez, las liturgias occidentales han recibido el impacto de la Península Ibérica. Por lo que hace al Oriente, hay que decir que en este tiempo Bizancio estaba muy cerca, tan cerca que limitaba con Hispania por el sureste peninsular y por Africa.

45 Luis A. García Moreno, *Historia de la España visigoda* (Madrid, Cátedra, 1989) 108.
46 García Moreno, *o.c.*, 109.
47 Sotomayor, *o.c.*, 398.

A mediados del siglo VI los monarcas godos estaban muy lejos de dominar todo el territorio peninsular. Algunas de las zonas más independientes de su dominación se hallaban en el sur. No sólo la Bética, sino ciudades como Córdoba y Sevilla no reconocían al rey visigodo. La extrema debilidad de estos monarcas les llevó a correr aventuras peligrosas. A este propósito es digno de mencionar aquí el experimento bizantino en el levante español, propiciado por ellos. Atanagildo, un usurpador que luchaba contra su rival Agila y que fue el primer rey del que se dice que puso su trono en Toledo como centro de la monarquía, solicitó la intervención de los imperiales, que dominaban ya todo el norte de Africa. Los mandos militares bizantinos, dueños de Italia y de todo el norte de Africa, hicieron desembarcar en el 552 una primera oleada de tropas en la costa levantina, ocupando sin resistencia una gran franja de tierras desde Cádiz casi hasta Valencia, que Atanagildo les ofreció a cambio de apoyo militar a su causa. El establecimiento de una cabeza de puente sobre la Península Ibérica tenía en la mente de los bizantinos la clarísima finalidad de la reconstrucción de los antiguos límites del imperio romano. La inclusión de esta zona del sudeste hispánico en territorio del Imperio no fue duradera, pero, aunque la presencia bizantina en dichas tierras no superó los 75 años, tuvo, sin embargo, notables consecuencias en todos los órdenes. No hay que olvidar que dicha cabeza de puente se creó siendo la monarquía visigoda todavía oficialmente arriana y que la expulsión de los bizantinos se efectuó cuando ya se había transformado en católica. Mientras los godos fueron arrianos, continuaban siendo gentes extrañas en el cuerpo social de occidente y, por tanto, objeto de posibles medidas de cruzadas políticas y bélicas por parte del Imperio[48]. Todos los reyes godos, desde Leovigildo hasta Suintila, lucharon con más o menos éxito por desembarazarse de este extraño enclave, hasta que terminó cayendo finalmente el último reducto de la ciudad de Cartagena hacia el año 625. Sin embargo esos casi 75 años de presencia bizantina coinciden con momentos fundamentales de la historia del reino godo, especialmente con el Concilio III de Toledo, la conversión del rey y del pueblo al catolicismo, la unificación de los pueblos hispanorromano y godo, el reconocimiento de la iglesia católica como institución medular del reino toledano. Como saben muy bien los historiadores de la época visigoda, el imperio bizantino, tan lejano y tan cercano, tan conocido por los hispanos y tan admirado, desempeña a la vez un papel de rechazo y de modelo para muchas instituciones del reino visigodo. Es combatido y al mismo tiempo imitado. Su fastuoso aparato protocolario es tenido en cuenta a la hora de introducir el boato mayestático en el hábito de los reyes, en la titulación de sus nombres y en su sacralización, en la forma de ejercer una política eclesiástica de corte cesaropapista, en el desarrollo ceremonial de las asambleas conciliares, en las fórmulas de cortesía entre las personas de alta representación. En suma, el reino visigodo después del concilio III de Toledo vivió siempre con un ojo puesto en Constantinopla, aunque por otra parte detestara a los imperiales. La provincia bizantina de España, que dependía del exarcado de Cartago, tuvo hacia el interior de la Península un protagonismo mucho más profundo que lo que podría sugerir la superviviencia política de su zona de influencia. Según Hillgarth, sin su presencia catalizadora no se explica la sublevación de Hermenegildo ni el giro posterior de su hermano Recaredo hacia el catolicismo.

48 Jocelyn N. HILLGARTH, «El Concilio III de Toledo y Bizancio», *Concilio III de Toledo. XIV Centenario* (Toledo 1991) 300.

En este sentido, es indudable que la liturgia hispánica no pudo quedar al margen de todo este entramado de influencias y así lo manifiesta expresamente el canon 2 del concilio III de Toledo, por donde se ve que los padres conciliares conocen muy bien las costumbres litúrgicas bizantinas, algunas de las cuales les sirven de modelo, como afirma Pinell. Lo más probable es que la dominación bizantina en el levante español no afectara para nada a las prácticas litúrgicas de las iglesias hispanas del sureste. Sin embargo, la liturgia bizantina se practicaría entre las tropas imperiales allí acantonadas y en iglesias propias. Sabemos, por ejemplo, que Justiniano mandó edificar en Ceuta una magnífica iglesia a la Theotokos, como una puerta abierta al Imperio situada en el Estrecho [49]. Los contactos fueron constantes y los viajes a Constantinopla de personajes hispanos destacados son tan conocidos que no es menester encarecerlo, comenzando por San Leandro y Juan de Bíclaro, los dos pilares fundamentales del Concilio III de Toledo.

Al mismo tiempo que con el Oriente bizantino, el reino visigodo mantuvo una intensa comunicación con Africa. Como consecuencia de la ocupación vándala, este territorio hubo de sufrir en sus carnes las profundas heridas de una agresiva política de persecución, a veces sistemática, por parte de los arrianos. El reino vándalo hizo intentos serios de conversión forzosa al arrianismo de los católicos africanos sometidos. Los numerosos obispos africanos solicitaron constantemente la ayuda de Bizancio y los invasores sabían que los africanos mantenían intactas sus simpatías políticas hacia el Imperio. El general Belisario desbarató el reino vándalo en el año 534, integrando la ciudad y el Norte de Africa en el imperio de Justiniano. Los católicos africanos opusieron entonces resistencia a la política de Justiniano y hubo migraciones al exterior, como la de Donato y sus monjes, que vinieron a la Península y fundaron el monasterio Servitano, del que salió el abad Eutropio, otro de los campeones del Concilio III de Toledo. La iglesia africana tenía por este tiempo una gran personalidad y, en opinión de Fontaine, era la más culta de occidente. San Ildefonso habla con elogio de la biblioteca que trajo Donato [50]. Todos los avatares, positivos o negativos, de las iglesias africanas eran perfectamente conocidos en la Península [51]. Pinell pone de manifiesto los paralelismos entre las liturgias de ambas zonas. Especialmente llamativas son las coincidencias de los sistemas de lecturas entre las liturgias hispana y la de san Agustín.

El repliegue de los godos hacia el interior de la Península Ibérica a raíz de la derrota de Vouillé (507), les permitió mantener como suya una lengua de tierra más allá de los Pirineos. Territorio ambicionado por los merovingios y francos, apenas pudieron conservar integrado en el reino de Toledo a este trozo de la antigua Galia romana. La provincia Narbonense desempeñó, sin embargo, la función de pasillo tendido hacia el resto de la cristiandad europea, como corredor de comunicación [52]. Tierra de frontera, fue siempre también una zona de conflictos [53]. No estaba muy

49 HILLGARTH, *o.c.*, 299.

50 SAN ILDEFONSO, *De uiris illustribus*. Ed. Carmen Codoñer Merino (Salamanca 1972) 120.

51 María Elvira GIL EGEA, «De la conferencia de Cartago del 484 al III Concilio de Toledo. El triunfo del catolicismo», *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*, 403-407.

52 Janet L. NELSON, «A propos des femmes royales dans les rapports entre le monde wisigothique et le monde franc à l'époque de Reccared», *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*, 465-474.

53 Federico UDINA MARTORELL, «La Tarraconense y la Narbonense en la época del III Concilio de Toledo», *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*, 645.

poblada, ni sobresalía por su cultura. Su misión fue la de facilitar los contactos de todo orden, también en el terreno litúrgico.

El concilio III de Toledo del 589 se centró en el problema de la conversión de los visigodos y en la total eliminación del arrianismo. Sin embargo, tomó unas de las medidas litúrgicas más espectaculares que se conocen: El credo nicenoconstantinopolitano debía ser recitado por todos los asistentes en la misa de la liturgia hispánica. Este mandato se encuentra en el canon II, es decir, en el comienzo mismo de las deliberaciones conciliares. El mandato vino, según se dice, por ruegos del rey Recaredo, pero también se manifiestan otros motivos pastorales, como la reverencia de la fe y la ayuda de las inteligencia de los hombres, con la evidente intención de ser aprendido y recitado de memoria por los fieles, para eliminar hasta sus últimas raíces los resíduos del arrianismo. La decisión es universal, es decir, que afecta a todas las iglesias de España, de Galia y de Galicia, es decir, también al antiguo reino suevo. El modelo que se toma es el las iglesias orientales («secundum formam orientalium ecclesiarum»), se manda que se haga diariamente (según Pinell, la rúbrica del canon no refleja bien el contenido del texto del canon) y se ordena colocar en un lugar insólito de la estructura de la misa: Al comienzo del rito preparatorio para la comunión, antes del Padre Nuestro. La situación del Credo en este lugar es uno de los signos más distintivos de la liturgia hispánica, según Pinell, pues en la bizantina la recitación del Credo se hace entre el signo de la paz y el prefacio; en la ambrosiana, entre el ofertorio y la oración *super oblata*; y en la romana al final de la liturgia de la palabra. Así, la profesión de la fe en las otras liturgias, especialmente en la romana, es una respuesta de fe a la palabra proclamada, mientras que en la hispánica es un testimonio externo de ortodoxia y una purificación del corazón antes de la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo (canon II: «fides vera manifestum testimonium habeat et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant»)[54].

Aunque este canon del Concilio III de Toledo de por sí tendía a la uniformidad, fue el Concilio IV de Toledo del 633, presidido por San Isidoro, el que afrontó con decisión el tema de la unificación litúrgica. Este propósito se manifiesta en los prolegómenos mismos del concilio, a instancias del rey Sisenando. Los padres conciliares declaran:»Juzgamos necesario tratar conforme a su deseo y al nuestro lo que toca a los sacramentos divinos que son administrados en las iglesias de España diversamente y en forma ilícita»[55]. El canon II de este concilio es toda una declaración programática: «Tenemos por bien que todos los obispos que estamos enlazados por la unidad de la fe católica, en adelante no procedamos en la administración de los sacramentos de la iglesia de manera distinta o chocante, para evitar que nuestra diversidad en el proceder pueda parecer, delante de los ignorantes o de los espíritus rastreros como error cismático y la variedad de las iglesias se convierta en escándalo para muchos. Guárdese, pues, el mismo modo de orar y de cantar en toda España y Galia, el mismo modo en la celebración de la misa, la misma forma en los oficios matutinos y vespertinos. Y en adelante los usos eclesiásticos entre nosotros, que estamos unidos por una misma fe y en un mismo reino, no discreparán, pues esto es lo que los antiguos cánones decretaron: Que cada provincia guarde unas

54 VIVES, 125.
55 VIVES, 186-187.

mismas costumbres en los cánticos y misterios sagrados» (= «ut omnes sacerdotes qui catholice fidei unitate complectimur, nicil ultra diversum aut dissonum in ecclesiasticis sacramentis agamus, ne qualibet nostra diversitas apud ignotos seu carnales schismatis errorem videatur ostendere et multis existat in scandalum varietas ecclesiarum. Unus ergo ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Spaniam atque Galliam conservetur, unus modus in missarum sollemnitatibus, unus in vespetinis matutinisque officiis, nec diversitas sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo qui una fide continemur et regno; hoc enim et antiqui canones decreverunt, *ut unaquaque provincia et psallendi et ministrandi parem consutudinem teneat*»[56].

Pinell ha hecho una bellísima interpretación de este y los otros 14 cánones litúrgicos del Concilio IV de Toledo. Según él hay que ver en este conjunto un verdadero género literario, que responde a unas peculiaridades redaccionales propias y exige un adecuado método de interpretación. La unidad litúrgica se postula, según la letra de este canon, como una consecuencia de las unidades ya conseguidas: la unidad religiosa y la unidad política: «una fide continemur et regno».

Los otros cánones litúrgicos tratan sobre la fecha de la pascua, la forma del bautismo por simple inmersión, los oficios y ayunos del Viernes Santo, la vigilia pascual, la oración del Padre Nuestro diaria en la misa, la exclusión del cántico del aleluia en cuaresma, sobre el lugar de la recitación de los laudes después del evangelio, sobre el uso de los himnos litúrgicos, el canto diario del himno de los tres jóvenes en la misa, de la doxología «Gloria y honor al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo por los siglos de los siglos Amen» al final de los salmos y en los responsorios, del lugar de la bendición al pueblo. No vamos a entrar aquí en el comentario de cada uno de estos puntos, pero sí es preciso subrayar que la lista es por demás interesante, porque indica seguramente que éstos eran los puntos principales de las discordancias litúrgicas que se observaban entre las diversas iglesias de la Hispania visigótica.

La redacción de estos cánones es obra muy probable del mismo san Isidoro, su principal promotor y presidente. San Isidoro, que ya se encontraba en una dorada ancianidad, había escrito acerca de la liturgia hispánica en dos momentos antecedentes: Una en su obra de juventud *De ecclesiasticis officiis*, primer tratado de liturgia conocido, redactado antes del año 615; y en el libro VI de sus *Etimologías*, obra de madurez, cuyos postulados debió tener la oportunidad de aplicar en el Concilio toledano[57].

El último párrafo del canon II contiene una disposición del máximo interés, puesto que nos da la clave para entender la situación de la liturgia en lo que podríamos llamar el postconcilio: Ordena que cada provincia debe observar la misma costumbre litúrgica en el oficio y en la misa («ut unaquaque provincia et psalllendi et ministrandi parem consuetudinem teneat»). La interpretación que da Pinell de este texto es que «el modelo inmediato de la acción litúrgica es el de las celebraciones tal como se realizan en la catedral de la respectiva provincia»[58]. No sé si el sabio benedictino expresó del todo lo que parece que sentía a este respecto. Este párrafo final del canon establece que en cada provincia eclesiástica la iglesia metropolitana, bajo la dirección de su obispo, se constituya en efecto como responsable de la unidad litúrgica en la misa y en el oficio. Así como el concilio general legisla

56 VIVES, 188.
57 PINELL, «Credo y comunión...», *Concilio III de Toledo*, 336-337.
58 PINELL, ibid., 338.

para la totalidad del reino, la iglesia metropolitana se encarga de asegurar la uniformidad a nivel provincial. No es solamente que sirva de modelo para el resto de las iglesias sufragáneas y que el modelo a imitar sea la iglesia metropolitana, sino que la ejecución de lo preceptuado por el concilio es tarea que compete como tal a dicha iglesia metropolitana.

Es muy probable que no en todas las provincias se llevara a cabo la reforma y la unificación en un período de tiempo prudencial. El proceso de la unificación fue lento en ciertas provincias, hasta el punto de que en ellas debió ser interrumpido bruscamente por la invasión musulmana. Por eso, la unificación litúrgica nacional quedó sin concluir.

El siglo VII no sólo contempló la aplicación casi unánime de las directrices unificadoras del Concilio IV de Toledo, sino que fue también un siglo creativo desde el punto de vista litúrgico. Parece que no se alteró la estructura de la misa, pero se compusieron muchos textos para misas nuevas, se introdujeron himnos y se organizaron los libros litúrgicos. La extensión de esta exposición no permite ir más allá de unas simples menciones. Sabemos que notables personajes del siglo VII, tanto de Toledo como de otras demarcaciones eclesiásticas pusieron su talento literario a disposición de la iglesia para la composición de nuevos textos litúrgicos. Un destacado dominador del estilo litúrgico fue san Ildefonso de Toledo, a quien se le encomendó, según parece, la composición de la misa de Santa María, que fue mandada celebrar en el canon 1º del Concilio X de Toledo[59].

La figura más sobresaliente fue, sin lugar a dudas, la de san Julián, arzobispo de Toledo (680-690). Según su biógrafo y sucesor Félix, los arquetipos de los libros litúrgicos de la España visigoda fueron organizados por él. En opinión de Janini, «los testimonios de San Isidoro de Sevilla y San Ildefonso de Toledo manifiestan que en la sexta y séptima centuria hubo una gran actividad litúrgica hispánica, una época de fecunda creación. Pero se trataba de colecciones de plegarias, es decir, de *libelli* del oficio, de la misa y del ritual. En cambio, Félix de Toledo testifica que su predecesor Julián organizó los arquetipos del *Liber orationum*, del *Liber Missarum* y de los *ordines*, recogidos luego en el *Liber Ordinum*»[60]. Por otro lado, sabemos también que preparó el *Liber commicus*, o leccionario, del cual san Julián mismo afirma que mejor debería llamarse *Liber commatus*, por su estructura llena de pausas para la correcta recitación por los lectores. También se conoce la existencia del *Antifonario* o libro musical, igualmente corregido en Toledo. No es el momento de entrar aquí en un análisis más detallado.

La fase julianea de fines del siglo VII sería la culminación de la creación de la liturgia hispánica. Es el fin de la etapa de los *libelli* y la puesta en circulación de verdaderos libros litúrgicos autónomos. Y también el límite final –en modo alguno definitivo– del proceso de la unificación nacional.

5. El problema de las dos tradiciones del rito hispánico

El examen de los manuscritos de la vieja liturgia hispánica había creado grandes quebraderos de cabeza a los liturgistas modernos, al advertir las notables dis-

59 PINELL, *Ibid.*, 338.

60 José JANINI, «Roma y Toledo. Nueva problemática de la liturgiua visigoda», *Estudios sobre la Liturgia mozárabe* (Toledo 1965) 47-53.

crepancias litúrgicas entre unos y otros. Así, por ejemplo, en ciertos manuscritos el adviento constaba de cinco domingos, en otros de seis; la selección de las lecturas de la misa no es la misma en unos y otros; la hostia es partida en siete partes, según unos manuscritos, y en nueve, según otros; los cánticos del ofico son diferentes; las estructuras de las horas se distinguen entre sí, etc. Pinell ha hecho una larga enumeración de estas divergencias[61]. Nadie sabía dar una explicación a este fenómeno hasta que el mismo Pinell llegó a la conclusión que el problema no se podía resolver, si no se daba por supuesta la existencia de dos tradiciones dentro del mismo rito. A la primera él mismo la llamó A, y según su opinión, sería propia de las iglesias del centro y norte de la Península. A la segunda la designó como B, es de sabor más arcaico y sería propia más bien de las comunidades del Sur[62].

Lo que Pinell apuntó en un principio como hipótesis no ha hecho mas que recibir posterioremente nuevas confirmaciones. Yo mismo encontré fortuitamente un testimonio histórico de notable valor en una época de gran vacío documental, al descubrir y publicar los comentarios del canciller don Pedro López de Ayala en su *Crónica del reinado de Pedro I de Castilla*, a propósito de los mozárabes toledanos de su tiempo. Cuando él escribe a fines del siglo XIV, las parroquias mozárabes de Toledo son seis y así se han mantenido invariables desde tiempos inmemoriales. El canciller recoge la leyenda de que los moros otorgaron a los cristianos que quedaron en la ciudad una especie de pacto, según el cual dispondrían de dichas seis iglesias, para oir sus misas y sus horas. Y añade: «E dicen en las tres iglesias dellas el oficio segund la ordenanza de Sant Leandre e en las otras tres segund la ordenanza de Sant Isidro, que fueron arzobispos de Sevilla e sanctos homes e ordenaron el oficio e servicio divinal cómo se dixesen las horas..., empero las palabras de la consagración todas son unas»[63]. El sagaz canciller advirtió la diversidad de usos litúrgicos en los dos grupos de parroquias mozárabes de Toledo y quiso dejar constancia de cómo en unas parroquias siguen la «ordenanza» de San Leandro y en las otras la «ordenanza» de San Isidoro. El canciller, que había sido en su juventud canónigo de la catedral de Toledo[64], donde su propio padre también había sido racionero, demostró ser un hombre sumamente observador y así dejó constancia de esta aparente anomalía de que en un mismo rito y dentro de una misma ciudad la comunidad mozárabe toledana estuviese dividida en dos observancias litúrgicas diferentes[65]. Él da la explicación popular de su tiempo, la cual probablemente venía ya de muy atrás. Las dos variantes convivían sin ninguna rivalidad interna. La leyenda había equiparado a ambas, pues si una de las tradiciones se acogía a la autoridad de San Leandro, la otra lo hacía a la de San Isidoro. Y para subrayar la unidad interna, recalca que las palabras de la consagración son idénticas.

Las ediciones de Cisneros se hicieron eco de esta realidad, puesto que él editó la tradición B y, por eso mismo, puso por título a sus ediciones *Missale mixtum secundum regulam Beati Isidori, dictum Mozarabes* (ed. Toledo 1500, por Pedro de

61 PINELL, DHEE II, 1304-1305.

62 Jordi PINELL, «Los textos de la antigua liturgia hispánica», *Estudios sobre la Liturgia Mozárabe* (Toledo 1965) 111.

63 Pedro LÓPEZ DE AYALA, *Crónica del rey Don Pedro*, ed. BAE, tomo LXVI (Madrid 1953) 422.

64 Pero LÓPEZ DE AYALA, *Crónicas*. Edición, prólogo y notas de José Luis Martín (Barcelona, Planeta 1991) XLVII-XLVIII.

65 Ramón GONZÁLVEZ, «El canciller don Pedro López de Ayala y el problema de las dos tradiciones del rito hispánico», *Liturgia y música mozárabes* (Toledo 1978) 105-110.

Hagenbach). El genuino significado de la referencia al santo sevillano (*secundum regulam Beati Isidori*) ha traído de cabeza a todos los liturgistas modernos, desde Cisneros para acá. Su misterioso contenido no ha encontrado una explicación satisfactoria hasta que Pinell propuso la hipótesis de las dos tradiciones, hipótesis que ha dejado de serlo cuando se contrastó con la nueva lectura del documento del canciller de Castilla. Quizás sería el momento de abandonar unas denominaciones propuestas por Pinell como provisionales y enlazar con la verdadera tradición antigua conservada en Toledo. Aunque de indudable origen legendario, tal vez sería más adecuado llamarlas «tradición Isidoriana» y «tradición Leandrina».

Ambas tradiciones han mantenido sus divergencias, conviviendo fraternalmente en la ciudad de Toledo hasta la reforma de Cisneros de fines del siglo XV, en que se adoptó como única la tradición B, la Isidoriana, que es también la que ha sido objeto de reforma en estos últimos años, por obra del cardenal González Martín.

¿De dónde procede la tradición B y cómo llega a Toledo? La tradición B es tan legítima y auténtica como la A. En ambas se utiliza un mismo *Liber Missarum* y un mismo Oracional festivo. La explicación, no siempre aceptada por todos, es que la tradición B llegó a Toledo con la migración masiva de mozárabes procedentes del sur, huyendo de las persecuciones de los almorávides y almohades. Esta masiva migración tuvo lugar, sobre todo, a mediados del siglo XII, cuando los cristianos mozárabes escaparon de la dura represión de los almohades, musulmanes muy fanatizados que procedían de Africa. Comunidades enteras de mozárabes andaluces se vieron forzados a abandonar sus tierras de origen, huyendo con sus obispos y arcedianos, con sus reliquias y sus libros y se establecieron en la ciudad de Toledo y sus aledaños. Se conocen los nombres del obispo Clemente, electo de Sevilla, que se asentó en Talavera y los de Ecija, Niebla y Sidonia, los de Denia y de Valencia, que buscaron cobijo en Toledo. Nada menos que seis obispos, es decir, cristiandades enteras, fueron desarraigadas y acogidas en Castilla. Llegó también el arcediano de Málaga, hombre considerado como santo y obrador de milagros en vida. Otros emigrados procedían de Granada, Guadix, Córdoba y Baeza, probablemente capitaneados por sus líderes religiosos. También vino el de Marchena. Grupos mozárabes llegaron de Mérida y hasta de Africa. Se les asignaron tres parroquias personales, para que en ellas pudiesen practicar sus ritos con plena libertad. Las parroquias mozárabes de la tradición B (Isidoriana) tenían como titulares a las santas Justa y Rufina, a San Torcuato y a San Marcos. Los mozárabes nativos de Toledo y de las restantes procedencias (tradición A, Leandrina) disponían de otras tres circunscripciones parroquiales, bajo la advocación de San Lucas, San Sebastián y Santa Olalla[66]. Todas ellas carecían de territorio, siendo su jurisdicción exclusivamente personal.

De esta manera los grupos mozárabes de Toledo, muy diversificados por sus orígenes, su impregnación de cultura y lengua árabes y por sus prácticas litúrgicas ancestrales, encontraron un acomodo aceptable en Toledo, ciudad que se convirtió para ellos en un polo de libertad durante la Baja Edad Media. Todo ello fue consecuencia de una operación de alta política de Alfonso VI, el cual necesitaba gentes para repoblar las ciudades y tierras reconquistadas y desoyó en este punto los apre-

66 Hoy sólo quedan dos parroquias personales, la de Santa Olalla y la de Santas Justa y Rufina. La primera era cabeza de la tradición A y la segunda de la B. La reforma de Cisneros las unificó y hoy la tradición A, quizás la más toledana de origen, ha caído en desuso.

miantes requerimientos de Gregorio VII, que urgía para que aboliese la liturgia hispánica en todo su reino. La abolición en efecto, fue decretada en el concilio de Burgos del año 1080, pero tal prescripción nunca fue aplicada a las comunidades mozárabes. Los sucesores de Alfonso VI en el trono de Castilla no modificaron esta línea de conducta, antes bien continuaron atrayendo gentes a la arriesgada tarea de la repoblación, ofreciendo a cambio horizontes de libertad. Esta combinación de circunstancias hizo que los mozárabes y su liturgia consiguieran finalmente sobrevivir. De esta manera la minoría cristiana de los mozárabes fue salvada por los reyes castellanos. Los propios mozárabes, a su vez, consiguieron salvar sus peculiares tradiciones litúrgicas, que, sorteando incontables dificultades, han sobrevivido hasta nuestros días.

Con bastante probabilidad la tradición B o Isidoriana era propia de una provincia eclesiástica del sur de la Península, donde al final del reino visigodo aún no habían conseguido dar cumplimiento al proceso de la plena unificación litúrgica. Parece que ésta no puede ser otra que la de Sevilla, precisamente la sede de San Isidoro, del obispo que había sido el campeón de la unidad en el Concilio IV de Toledo.