

Perspectivas del rito bizantino sobre el *Offertorium*¹

Daniel Galadza

Introducción

Aquí en Roma —donde el rechazo papal de la errónea actitud anterior del *ritus praestantior latini* aún no ha sido comprendido por la Curia Romana ni plenamente aceptado por el resto de la Iglesia católica— no es raro encontrarse con una misa católica romana con «concelebración interritual» y la inclusión de «elementos orientales», en particular cantos litúrgicos del rito bizantino adaptados para su uso en la misa. Una de las prácticas favoritas y más extendidas es cantar el *Cherubikon*, o Himno Querúbico, «Nosotros, que representamos místicamente a los querubines...», que se entona durante el traslado de los Dones de la Gran Entrada en la Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo y San Basilio el Grande, según el rito bizantino, durante el *Offertorium* de la misa católica romana.² Es de suponer que esta elección se debe a la belleza del canto y a la suposición de que la procesión de los Dones en la Gran Entrada del rito bizantino equivale a la procesión de los Dones en el *Offertorium* del rito romano.

Sin embargo, es precisamente esta suposición la que motivó al liturgista jesuita P. Robert F. Taft a emprender una investigación sobre el traslado de los Dones en la Divina Liturgia de rito bizantino en su tesis doctoral, defendida en el Pontificio Instituto Oriental aquí en Roma en 1970, publicada por primera vez en 1975 y conocida en el ámbito de los estudios litúrgicos y más allá, en su cuarta edición, como el segundo volumen de su estudio en varios volúmenes, *Una historia de la liturgia de San Juan Crisóstomo*. La tesis principal de Taft era que «en sí misma, la idea misma de un “ofertorio” u “oración del ofertorio”, en el sentido moderno del término, es ajena a la estructura primitiva de la liturgia bizantina y, de hecho, constituye una redundancia en todas las liturgias. Los dones se ofrecen en la anáfora, y cualquier otra cosa es superflua».³

¹ Algunas partes de este ensayo se basan en el artículo de Daniel Galadza, «Liturgy at the Great Church after Iconoclasm», en *The Cambridge Companion to the Byzantine Church*, ed. Andrew Mellas y Bronwen Neil (Cambridge: Cambridge University Press, 2026), pp. 273-291.

² Véase, por ejemplo, Monastères de Bethléhem de l'Assomption de la Vierge et de saint Bruno, *La Sainte Pentecôte* (Camporeggiano: Service de la Liturgie des Monastères, 2016), pp. 48-49.

³ Robert F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of the Gifts and other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, 4th edition, OCA 200 (Roma: Instituto Pontificio Oriental, 2004), 273. Para una evaluación reciente de esta obra y su impacto en los estudios litúrgicos bizantinos, véase Stefano Parenti, “The Great Entrance. A Paradigm of Liturgical History Fifty Years Later”, *Ex Fonte – Journal of Ecumenical Studies in Liturgy* 5 (2026), 567–601.

Sin embargo, a pesar de la insistencia de Taft en que la auténtica concepción del «ofertorio» en el rito bizantino está directamente relacionada con la oración eucarística central de la Anáfora, dedicó un capítulo entero de su libro *The Great Entrance* a las conexiones entre la naturaleza de ofrenda de la Anáfora, las alusiones prolépticas al ofertorio y a la consagración en las oraciones preparatorias de la Prothesis, y a refutar diversas teorías erróneas que sugieren que la Prótesis pudo haber estado relacionada en algún momento con el traslado de los Dones, dando crédito a una interpretación de la Gran Entrada como un *Offertorium* del rito bizantino.⁴

En esta breve y esquemática reflexión, me gustaría repasar algunas de las oraciones que se consideran parte del ofertorio en el rito bizantino dentro de su contexto litúrgico en la Divina Liturgia, centrándome en las oraciones de la Prótesis y la oración de la Proskomedē en el rito bizantino actual, así como en el significado de sus títulos griegos relacionados con la «ofrenda» en el rito bizantino. Estas cuestiones relacionadas con el *Offertorium* también están conectadas con la cuestión del «momento de la consagración» en el pensamiento bizantino, debido al lenguaje proléptico presente en muchas de las oraciones.

1. Los posibles escollos de las perspectivas occidentales sobre la liturgia oriental

Antes de abordar directamente la cuestión de las perspectivas del rito bizantino sobre el *Offertorium*, es necesario comentar los escollos que entraña abordar la liturgia oriental desde una perspectiva occidental, sin tener en cuenta los aspectos teológicos, espirituales, canónicos y litúrgicos distintivos de la vida de las Iglesias de rito bizantino. Como ya señaló hace muchas décadas René Bornert —cuyo manual sobre comentarios litúrgicos bizantinos de 1966 sigue siendo una referencia clásica hasta el día de hoy—, hay dos problemas y escollos principales que deben evitar los estudiantes y participantes de la liturgia bizantina en Occidente.⁵

El primer problema es el «unilateralismo ecuménico», que consiste en estudiar el rito bizantino y la tradición griega con el único propósito de demostrar su afinidad con la tradición latina. De hecho, una comparación entre los comentarios mistagógicos bizantinos y las *Expositiones missæ* de la Edad Media latina pondría fácilmente de manifiesto que ambas corrientes paralelas se nutren de una fuente común. Pero al insistir en exceso en las similitudes, se corre el riesgo no solo de pasar por alto las profundas divergencias, sino

⁴ Taft, *The Great Entrance*, 257-275.

⁵ René Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du vii^e au xv^e siècle*, Archives de l'Orient Chrétien* 9 (París: Institut français d'études byzantines, 1966), 39-40.

también de plantear problemas y buscar soluciones ajenas al genio del pensamiento teológico greco-bizantinos y a la práctica litúrgica. Así pues, los problemas y controversias teológicas de la Iglesia católica romana no son los de la Iglesia ortodoxa, ni son necesariamente los de las Iglesias católicas orientales de rito bizantino. El énfasis en la presencia real a través de las celebraciones del *Corpus Christi*, la preocupación por el «momento de la consagración» o las nuevas devociones piadosas, como la Divina Misericordia, o bien no son relevantes o bien carecen de autenticidad para el pensamiento teológico de la experiencia litúrgica bizantina. La liturgia y la teología bizantinas los han abordado de una manera diferente.

El segundo peligro es el del oportunismo litúrgico, que consiste en recurrir a la liturgia bizantina en busca de una respuesta a los problemas litúrgicos de la Iglesia católica romana de hoy, ya sean teóricos o prácticos, doctrinales o pastorales. Sin duda, es legítimo recurrir a las tradiciones en busca de orientación para el presente. Pero, como señala Bornert, «trasladar nuestras preocupaciones al pasado es exponernos no solo a menospreciar la originalidad de una época ya pasada, sino también a descuidar elementos auténticos de la tradición».⁶

Algunos ejemplos de la Divina Liturgia del rito bizantino pueden ayudar a ilustrar esto. Justo al comienzo de la Divina Liturgia, al entrar en la iglesia junto con el diácono concelebrante, recitar las oraciones comunes y venerar los iconos, el presidente pide a Dios que

«extienda su mano desde su santa morada en las alturas y me fortalezca para el servicio que me ha encomendado, para que, presentándome sin culpa ante su temible trono, cumpla la obra sacerdotal incruenta».⁷

En lugar de hacer hincapié aquí en una teología «*in persona Christi*», el comentarista bizantino Simeón de Tesalónica señala que el celebrante es el siervo de Dios y que es Dios quien sirve a sus propios siervos.⁸ Hay que admitir, sin embargo, que esa teología «*in persona Christi*» tampoco está tan presente en los textos litúrgicos latinos.

⁶ *Ibid.*, 40.

⁷ *Ieratikón according to the Simonopetra Tradition. Published with the blessing of Archbishop Alexander (Golitzin)*, ed. Silviu Bunta con Matthew-Peter Butrie (s. l.: Cherubim Press, 2019), 67. El *eucologio* más antiguo que incluye el texto completo de esta oración es el código Harley 5561 de la British Library (siglo XIII). Véase *Θεία Λειτουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἐν Ἀθῶ μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου* (Agion Oros: Ἱερά μεγίστη μονὴ Βατοπαιδίου, 2020), 61.

⁸ San Simeón de Tesalónica, *The Liturgical Commentaries*, ed. and trans. Steven Hawkes-Teeples, Studies and Texts 168 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2011), 170–171.

A lo largo de todas las oraciones de la Divina Liturgia, el celebrante guía verdaderamente a la asamblea reunida de fieles en su culto común, sin destacar casi nunca su propia persona. De hecho, la única ocasión en que el celebrante habla de sí mismo en primera persona del singular en la Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo es en la primera oración antes de entrar en el santuario, mencionada anteriormente; en los diálogos con el diácono, al pedirle sus oraciones; y en la siguiente oración antes de la Gran Entrada, durante el canto del Himno Querúbico, cuando suplica a Dios que le haga digno de acercarse a los misterios divinos y participar en el

ministerio sacerdotal de este sacrificio litúrgico e incruento... Pues a ti me acerco inclinando mi cabeza, y te suplico: no apartes de mí tu rostro, ni me excluyas de entre tus hijos, mas concede que el pobre pecador e indigno siervo tuyo te ofrezca estos dones. Pues tú eres quien ofrece y es ofrecido, quien recibe y es distribuido, Cristo nuestro Dios, y a ti te rendimos gloria, junto con tu Padre sin origen y tu Espíritu santísimo, bueno y dador de vida, ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén.⁹

Aunque las oraciones del celebrante por sí mismo y por el pueblo están redactadas en su mayoría en primera persona del plural, el pueblo casi nunca oye estas oraciones, ya que se recitan «místicamente» (*mystikōs*), lo que en esencia significa que se recitan en voz baja desde la Antigüedad Tardía. Ha habido un acalorado debate sobre esta cuestión desde la época del emperador Justiniano en el siglo VI, quien promulgó leyes que ordenaban que las oraciones se recitaran en voz alta. A esto se opuso Narsai de Edesa, quien insistió en que muchas oraciones eran el diálogo privado del sacerdote con Dios. Del mismo modo, el monje palestino Juan Moschos señaló el peligro de rezar la Anáfora fuera de contexto, como hacían los niños mientras pastoreaban ovejas en los campos. (¡Y por hacerlo, les caía un rayo!) El debate cambió con la mayor introducción de las lenguas vernáculas en el culto y la incorporación de los micrófonos en el siglo XX, lo que permitió que las oraciones se escucharan y se entendieran, pero planteó interrogantes sobre cómo debía recitar las oraciones el oficiante, cómo debía cantar el pueblo los himnos que, con el tiempo, acabaron por tapar las oraciones, y qué significaba realmente la «participación activa» (*participatio actiosa*) en la Divina Liturgia.

⁹ Trad. al inglés de *Ieratikon según la tradición de Simonopetra*, 100-101.

A pesar de que estas hermosas y profundas oraciones han permanecido inaudibles durante los muchos siglos transcurridos desde que se convirtieron en silenciosas, la imponente experiencia de la Divina Liturgia bizantina dejó huella en quienes la vivían, aunque no entendieran ni una sola palabra. Hans-Joachim Schulz atribuye esto a la *Symbolgestalt*, o matriz simbólica, de la Divina Liturgia, consagrada para siempre en la afirmación del patriarca Germano de Constantinopla, según la cual «la iglesia es el cielo en la tierra, donde habita y se mueve el Dios del cielo»¹⁰ y a la leyenda, tan citada, de los emisarios de Kiev enviados a Constantinopla «para examinar la fe griega», quienes contemplaron entonces «la gloria del Dios de los griegos» en Santa Sofía de Constantinopla, sin saber si se encontraban en el cielo o en la tierra.¹¹

2. Oraciones del ofertorio en la Divina Liturgia bizantina

Una vez aclaradas estas salvedades, echemos un vistazo a las oraciones que los estudiosos occidentales han identificado como ofrenda del rito bizantino en Oriente. Aparte de la Anáfora, tal y como destaca Taft, están la Oración de la Prótesis, como parte de los ritos preparatorios previos a la bendición inicial de la Liturgia de la Palabra, y la Oración de la Proskomidē, inmediatamente después de la Gran Entrada, en la transición de la Liturgia de la Palabra a la Liturgia de la Eucaristía.

2.1. Oración de la Prótesis

La Oración de la Prótesis, que constituye la culminación del rito de preparación de los Dones eucarísticos y la única oración del rito, reza así:

Ἐπειτα ὁ Διάκονος λέγει·

Entonces el diácono dice:

Ἐπὶ τῇ Προθέσει τῶν τιμίων Δώρων, τοῦ Κυρίου
δεηθῶμεν.

Oremos al Señor por los preciosos dones
ofrecidos.

Καὶ ὁ Ἱερεὺς λέγει τὴν Εὐχὴν τῆς Προθέσεως·

El sacerdote recita la Oración de la Prothesis:

¹⁰ San Germán de Constantinopla, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Paul Meyendorff, Popular Patristics Series 8 (Crestwood/NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), 56–57.

¹¹ Robert F. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*. 2nd revised and enlarged edition (Rome: Pontifical Oriental Institute, 2001), 143–144.

Ὁ Θεός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον Ἄρτον, τὴν τροφήν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας, Σωτῆρα καὶ Λυτρωτὴν καὶ Εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἀγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν Πρόθεσιν ταύτην, καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιον σου Θυσιαστήριον. Μνημόνευσον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόανθρωπος, τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προσήγαγον· καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου Μυστηρίων.

Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Dios, nuestro Dios, enviaste el pan celestial — el alimento para todo el mundo—, nuestro Señor y Dios, Jesucristo, Salvador, Redentor y Benefactor, para bendecirnos y santificarnos. Ahora bendice esta ofrenda y recíbela sobre tu altar en lo más alto de los cielos. Acuérdate de quienes trajeron la ofrenda y de aquellos por quienes fue traída, pues tú eres bueno y amas a la humanidad. Presérvanos sin juicio en la celebración de tus divinos misterios.

Que sea santificado y glorificado tu nombre, el más venerado y magnífico, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y siempre, y por los siglos de los siglos. Amén.

La oración se refiere a Jesús como el «pan celestial» enviado por Dios en tiempo pasado (es decir, ἐξαποστείλας, participio aoristo activo masculino singular) y luego bendecido ahora (es decir, εὐλόγησον, verbo imperativo aoristo activo de segunda persona del singular), pidiendo a Dios que lo reciba (es decir, πρόσδεξαι, verbo en aoristo imperativo medio de segunda persona del singular) sobre su altar en lo más alto de los cielos, recordando a quienes lo trajeron (προσενεγκάντων, es decir, participio aoristo activo masculino plural) y para quienes lo trajeron (προσήγαγον, es decir, verbo en aoristo indicativo activo de tercera persona del plural). Cabe señalar que todo esto se dice antes de la bendición inicial de la Divina Liturgia propiamente dicha.

Una peculiaridad del uso de esta oración en la Divina Liturgia Jerárquica es que el obispo que preside recita esta oración en un momento distinto al de la Prótesis, al comienzo de la Divina Liturgia. Debido a la naturaleza de la Liturgia Jerárquica Bizantina, durante la cual el obispo no entra en el santuario ni se acerca al altar hasta la Pequeña Entrada, mucho después de que el rito de la Prótesis haya concluido normalmente, el obispo aún no se encuentra presente en el santuario cuando se preparan los Dones del pan y el vino. Así pues, han surgido tres prácticas en respuesta a la ausencia del obispo en este rito al comienzo de la Liturgia: (1) el obispo recita la oración justo antes del traslado de los Dones al altar —la Gran

Entrada—, mientras él mismo completa la Prótesis;¹² (2) el obispo recita la oración durante la Gran Ectenia al comienzo de la Divina Liturgia, desde el centro de la iglesia, lejos de los Dones preparados en la mesa de la Prótesis, y solo añade partículas conmemorativas al *diskos*, o patena, al completar la Prótesis durante la Gran Entrada;¹³ (3) el obispo no recita la oración en absoluto, ya que todo el rito lo lleva a cabo uno de los sacerdotes concelebrantes antes de la Divina Liturgia y el obispo no añade partículas conmemorativas durante la Gran Entrada.¹⁴ Taft señaló una evolución en los libros litúrgicos griegos y eslavos, desde el silencio absoluto sobre el papel del obispo a la hora de conmemorar a alguien en la Prótesis o de recitar la oración, hasta rúbricas más elaboradas en la Gran Entrada para describir las conmemoraciones y la recitación de las oraciones por parte del obispo.

Cabe señalar que la documentación original de Taft —algo imprecisa— sobre el contenido de los libros litúrgicos modernos para la Divina Liturgia Jerárquica, así como parte de su argumentación basada en ella, ha sido actualizada por sus alumnos, el P. Stefano Parenti y la Hna. Vassa Larin.¹⁵

La desaparición del *skeuophylakion* —lugar donde se presentaban y preparaban los Dones en un edificio separado fuera de la iglesia antes de la Gran Entrada— hizo imposible que el obispo participara en la Prótesis. En lugar de que el papel del obispo en la Prótesis se eliminara simplemente, la hermana Vassa observa acertadamente que, en ocasiones, el rito se duplicaba, repitiéndose la Oración de la Prótesis del comienzo de la Liturgia durante la Gran Entrada. Tras una detallada visión general de la práctica griega y eslava desde el siglo X hasta la actualidad, la hermana Vassa concluye que estos diversos usos «se esfuerzan por *incluir* al jerarca en el rito preparatorio de una forma u otra [...] desde una mera bendición jerárquica de los ministros de la Prótesis hasta la recitación del texto completo del rito en la nave por parte del obispo», en lugar de en la mesa de preparación del santuario, lo que implica que «la

¹² Por ejemplo, Ἀρχιερατικόνъ ѿλѣи Слѣжебникъ Сватѣтельскѣй (Roma: Въ тѣпографіи крѣптоферратскѣа Обѣтели, 1973), 65. Vassa Larin, “The Bishop as Minister of the Prothesis? Reconsidering the Evidence in Byzantine and Muscovite Sources,” en *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected papers of the second international congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17-21 september 2008*, ed. B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos, Eastern Christian Studies (Leuven: Peeters, 2012), 319-330, aquí 320, señala que el Archieratikon publicado en Atenas en 1994 incluye la oración tras la finalización de la Gran Entrada.

¹³ Véase *Чиовникъ архіерейскаго свѣщеннослѣженіа*, vol. 1 (Moscu: Издание Московской Патриархии, 1982), 58. El obispo conmemora a los vivos y a los difuntos en la Prótesis antes del traslado de los Dones durante la Gran Entrada, pero no recita esta oración. Véase *Чиовникъ архіерейскаго свѣщеннослѣженіа*, 82-83.

¹⁴ Esta es la práctica actual en la Iglesia greco-católica ucraniana, que recoge la opción (1) en sus libros impresos, pero en la realidad nunca se lleva a cabo.

¹⁵ Véase Larin, “The Bishop as Minister of the Prothesis?”; Robert F. Taft and Stefano Parenti, *Storia della liturgia di S. Giovanni Crisostomo. Il Grande Ingresso. Edizione italiana rivista, ampliata e aggiornata*, Ἀνάλεκτα Κρυπτοφέρρης 10 (Grottaferrata: Monastero Esarchico, 2014), 451-460.

mano del jerarca se percibía como necesaria para “completar” verdaderamente la acción inicial de la Divina Liturgia»,¹⁶ lo que pone en práctica una observación de Simeón de Tesalónica, según la cual «todo lo que realiza en la Iglesia el clero menor se hace por medio de la mano del obispo»,¹⁷ y sigue las prescripciones del Concilio de Constantinopla de 1276, según las cuales todos deben completar la Prótesis si hay un obispo presente.¹⁸

2.2. Oración de la Proskomidē

Una segunda oración: «Oh Señor Dios todopoderoso, el único santo, el único que acepta los sacrificios de alabanza» (Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν), que se recita inmediatamente después de la Gran Entrada, también resulta interesante, ya que se consideraba una oración de ofrenda debido a su título y contenido. Se creía que el título de la oración, «Oración de la Proskomidē» (Εὐχὴ τῆς Προσκομιδῆς), hacía referencia a la preparación de los Dones, también conocida como Proskomidē (ἡ προσκομιδὴ), sobre todo porque así es como la mistagogia de Germano de Constantinopla utiliza el término: «La proskomedē (προσκομιδὴ), que tiene lugar en el altar (ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ) situado en el skeuophylakion (ἧτοι ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ), simboliza (ἐμφαίνει) el lugar del Calvario, donde Jesús fue crucificado».¹⁹ Por el contexto, queda claro que la descripción de Germano se refiere a los ritos inmediatamente anteriores a la Gran Entrada, a pesar de que describa el Rito de la Prótesis con el corte y la preparación del pan y el vino en su lugar habitual, antes de las Antífonas de la Divina Liturgia.²⁰ Fueron precisamente estas descripciones las que dieron lugar a la teoría —hoy universalmente rechazada gracias a las investigaciones de Taft y otros— de que la preparación original de los Dones tenía lugar en este momento de la Divina Liturgia, y no al principio, como se hace hoy en día.²¹

Teniendo en cuenta el contexto litúrgico de la oración, Taft ha sugerido que el término *proskomidē* se refiere al *accessus ad altare* antes de la Anáfora (como parte integrante de la

¹⁶ Larin, “The Bishop as Minister of the Prothesis?”

¹⁷ *Ibid.*, 330.

¹⁸ *Ibid.*, 325, basado en Alexander Rentel, *The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary*, Tesis doctoral inédita (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2003), 177–184.

¹⁹ St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Meyendorff, 84–85.

²⁰ *Ibid.*, 70–73.

²¹ Para un resumen, véase Pavlos Koumarianos, “Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology,” *Greek Orthodox Theological Review* 52: 1–4 (2007), 63–102.

misma).²² El contenido de la oración, que habla de «aceptar los sacrificios de alabanza de aquellos que te invocan», también pide a Dios que «acepte», «traiga» y «te presente estos dones y sacrificios espirituales» al altar. Debido a diversas suposiciones, la puntuación del texto griego y su traducción a otras lenguas se vieron influidas por la idea de que se trataba de una oración de ofrenda equivalente a la *oratio super oblata* o *secreta* latina. Sin embargo, una traducción más fiel del texto ayuda a corregir esta visión, presentando la oración como una petición a Dios con tres súplicas:

Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς, ὑπὸ τοῦ Ἱερέως λεγομένη μυστικῶς, μετὰ τὴν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τραπέζης τῶν θείων δώρων ἀπόθεσιν.

Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας πνευματικὰς, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὐρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνώσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ἐπὶ πάντα τὰν λαόν σου. [...]

Ἐκφώνησις·

Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ Παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ Χόρος· Ἀμήν.

Oración de la Proskomidē, recitada místicamente por el sacerdote, tras colocar los dones divinos sobre la Mesa Sagrada.

Oh Señor Dios todopoderoso, único santo, único que aceptas los sacrificios de alabanza de quienes te invocan con todo su corazón, acepta también la oración de nosotros, los pecadores, y llévanos a tu santo altar, y haz que podamos presentarte estos dones y sacrificios espirituales, por nuestros propios pecados y por las faltas del pueblo. Y haznos dignos de hallar gracia ante tus ojos, para que nuestro sacrificio te sea aceptable y para que el buen Espíritu de tu gracia descanse sobre nosotros, sobre estos dones que aquí se presentan y sobre todo tu pueblo. [...]

Exclamación:

Por la misericordia de tu Hijo unigénito, con quien eres bendito, junto con tu Espíritu santísimo, bueno y dador de vida, ahora y siempre, por los siglos de los siglos.

Coro: Amén.

Aquí se le pide a Dios que acepte nuestra oración por tres intenciones: que los ministros sean conducidos al altar; que sean capaces de ofrecer; que sean hechos dignos, para que los sacrificios sean aceptados y el Espíritu descienda sobre ellos, sobre los dones y sobre el

²² Para una explicación del término προσκομιδή, véase Stefano Parenti, «Nota sull'impiego del termine προσκομιδή nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.)», **Ephemerides Liturgicae** 103 (1989), 406–417; Koumarianos, «Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology», 68–72.

pueblo».²³ Esta interpretación concuerda con la del comentario litúrgico del siglo XI conocido como la *Protheoria* de Nicolás y Teodoro de Andida.²⁴ Así pues, Taft concluye que la oración «definitivamente no es una oración de ofrenda».²⁵

La confusión sobre la naturaleza de esta oración está relacionada, quizá, con los diversos significados posibles de la palabra griega *proskomedē* (προσκομιδή) y con el uso problemático de esta palabra como sinónimo de *prothesis* (πρόθεσις). Como ha señalado el padre Pavlos Koumarianos, la definición más precisa de *proskomedē* (προσκομιδή) en las fuentes antiguas sería la oración eucarística central de la Anáfora y, por lo tanto, se aplicaba al título de la oración inmediatamente anterior al comienzo de la Anáfora.²⁶ No obstante, tanto en el uso antiguo como en el moderno, el término *proskomedē* (προσκομιδή) también puede referirse a toda la Divina Liturgia en general, de principio a fin.²⁷

3. El contexto litúrgico de las oraciones

Como revela la confusión terminológica relacionada con *prothesis* y *proskomedia*, el contexto litúrgico es importante. Sin embargo, al considerar el contexto litúrgico de estas oraciones y su relación con el ofertorio, hay que tener en cuenta que la Divina Liturgia de rito bizantino tiene una compleja historia de desarrollo, con múltiples capas de oraciones, himnos y acciones rituales de diferentes regiones, superpuestas unas sobre otras a lo largo de los siglos. Mientras que los manuscritos más antiguos de la Divina Liturgia, que datan de finales del siglo VIII, solo incluyen muy pocas rúbricas y comienzan con la Oración de la Prótesis presentada anteriormente, en el siglo XIII ya aparecen en los manuscritos oraciones preparatorias adicionales, y en el siglo XIV las acciones rituales del clero pasan a estar altamente reguladas y coreografiadas por la *diataxis* patriarcal. Teniendo esto en cuenta, pasemos al contexto litúrgico de estas oraciones.

Tras las oraciones de entrada y de vestición de la Divina Liturgia viene el Rito de la Prótesis, ya mencionado anteriormente, en el que la conmemoración no se limita a una sola «intención» del sacerdote que «celebra la misa». Más bien, las conmemoraciones pueden abarcar a todos los miembros de la raza humana en su conjunto: pasados y presentes, vivos y

²³ Taft, *The Great Entrance*, 357.

²⁴ Véase *ibíd.*, 358.

²⁵ *Ibíd.*, 357.

²⁶ Para conocer la evolución del título de esta oración y cómo llegó a denominarse simplemente «Oración de la Proskomidia» (Εὐχή τῆς Προσκομιδῆς), véase Koumarianos, «Prothesis and Proskomide: A Clarification of Liturgical Terminology», 84–86.

²⁷ *Ibíd.*, 68–72.

difuntos. Aunque los manuscritos más antiguos ya incluyen una oración, este rito se estableció en el siglo XIV, mediante la codificación de la *diataxis* atribuida al patriarca de Constantinopla Filoteo Kokkinos.²⁸ Esta oración ya aparece en el texto griego más antiguo que se conserva de la Liturgia de San Basilio el Grande, el *euologio* griego del siglo VIII, el códice Barberini gr. 336, que hoy se conserva en la *Biblioteca Apostólica Vaticana*.²⁹ Su texto revela que la oración equivale a un ofertorio en las liturgias eucarísticas de rito bizantino, ya al comienzo de la Divina Liturgia, y no durante el traslado de los Dones desde el lugar de la Prótesis. El rito, celebrado en una mesa lateral dentro del santuario al menos desde el siglo XII, se llevaba a cabo originalmente en un edificio separado conocido en Bizancio como el *skeuophylakion*, y los Dones se llevaban solemnemente en procesión a la iglesia durante la Gran Entrada.³⁰

Pasando a la Liturgia de San Juan Crisóstomo en el mismo manuscrito, el *euologio* del Códice Barberini, encontramos una oración diferente del rito de la Prótesis para la Liturgia de San Juan Crisóstomo, que ha desaparecido de la práctica litúrgica bizantina. La oración reza así:

Señor, Dios nuestro, que te has ofrecido a ti mismo como cordero inmaculado por la vida del mundo, mira hacia nosotros, hacia este pan y hacia esta copa, y haz de ellos tu Cuerpo y tu Sangre purísimos para la comunión de las almas y los cuerpos. Porque tu nombre, el más honorable y magnífico, es bendito y glorificado...³¹

El hecho de que dicha oración, en la que se invoca a Dios para que transforme el pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, se recite justo al comienzo de la Divina Liturgia — en lugar de durante la oración eucarística central de la Anáfora—, podría llamar la atención, dando la impresión de que la oración señala un «momento de consagración». En la tradición alejandrina, de la que se cree que esta oración específica pasó a formar parte del *euologio* Barberini y de la que aún hoy se utiliza una variante en la liturgia copta,³² ya se podría atribuir un carácter consagrador a esta parte inicial de la celebración eucarística.

²⁸ Véase Galadza, «Liturgy at the Great Church after Iconoclasm», 278.

²⁹ Barberini gr. 336, fol. 1r; *Евхологий Барберини гр. 336. Издание текста, предисловие и примечания*, ed. E. Velkovksa y S. Parenti, trad. S. Golovanov (Omsk: Golovanov, 2011), 267 (n.º 1).

³⁰ Vasileios Marinis, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 20-21 y 31-34.

³¹ Barberini Gr. 336, fol. 23r; *Евхологий Барберини гр. гр. 336*, 281 (n.º 23).

³² Véase Mikhail, *Presentation of the Lamb*.

Aunque atribuir un carácter consagratorio a esta oración no equivale a creer que el pan y el vino se transforman en el Cuerpo y la Sangre de Cristo en ese preciso momento, comentaristas litúrgicos del siglo XV, como san Simeón de Tesalónica, defendieron a los fieles que se postran ante los Santos Dones tras la Prótesis, especialmente durante el traslado de los Dones al altar en la Gran Entrada. Según Simeón, el pueblo lo hace no solo porque con el pan se ofrecieron oraciones por sus propias intenciones, sino porque el sacerdote ya había pedido que fueran recibidos «en Tu altar celestial» en la Oración de la Prótesis, preparándolos así para la consagración como ofrendas a Dios y antitipos del Cuerpo y la Sangre del Señor.³³

4. El momento de la consagración en el pensamiento bizantino

El «momento» sacramental de la consagración en el pensamiento bizantino no se examinaba originalmente en las categorías de forma y materia, tal y como se codificó en la escolástica del Occidente latino. Popularmente, el «momento de la consagración» en el Oriente bizantino era la epiclesis, considerada equivalente a las *verba Christi* del relato de la institución que se favorecía en Occidente. No obstante, numerosos autores bizantinos, entre ellos Nicolás Kabasilas y Simeón de Tesalónica, entendían que el poder consagratorio de la epiclesis debía unirse a las palabras de Cristo en el relato de la institución, lo que culminó con la incorporación del *tropario* de la Tercera Hora —atestiguado por primera vez en la *diataxis* de Demetrio Gemisto en 1389— con el fin de destacar la importancia de la epiclesis. El *tropario* —originalmente un himno de la Liturgia de las Horas— se insertó aquí de forma un tanto torpe en la epiclesis como una oración recitada por el clero para destacar este momento como consagratorio.³⁴

A pesar de estas opiniones, otros comentaristas bizantinos posteriores a la resolución de la iconoclasia en el siglo IX interpretaron sistemáticamente que la elevación de los Dones antes de la fracción, previa a la comunión del clero y los fieles, constituía el momento culminante de la consagración. De hecho, tras la epiclesis y antes de la elevación, el diácono reza «por los preciosos Dones que han sido presentados y consagrados» (Ὑπὲρ τῶν προσκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν), lo que sugiere

³³ Simeón de Tesalónica, *Comentarios litúrgicos*, 128-131. El término «antitipos» se utiliza para describir los dones eucarísticos en la Anáfora de San Basilio el Grande, y Stefanos Alexopoulos ha sugerido que el uso de este término fue recibido con recelo tras el iconoclasmo. Véase Stefanos Alexopoulos, «La influencia de la iconoclasia en la liturgia: un estudio de caso», en *Tradiciones de culto en Armenia y el Oriente cristiano vecino*. Un simposio internacional en honor del 40º aniversario del Seminario Armenio de San Nersés, ed. Roberta R. Ervine (Crestwood/Nueva York: St. Vladimir's Seminar Press, 2006), 127-137, aquí 130-131.

³⁴ Stefano Parenti, *L'Anáfora di Crisostomo. Testo e contesti*, Jerusalemer Theologisches Forum 36 (Münster: Aschendorff, 2020), 346-352. La oración fue eliminada definitivamente de la práctica griega a finales del siglo XIX.

que, al orar por los Dones, quizá aún faltaba algo por completarse. Numerosos relatos hagiográficos presentan el *topos* de un hombre santo que celebra la Eucaristía y que, justo cuando está a punto de elevar el Pan eucarístico y de proclamar: «Las cosas santas son para los santos», es interrumpido: el Espíritu Santo desciende y santifica los Dones. Los ejemplos más destacados son la *Vida de san Teodoro de Sikeón* (h. 641), la *Vida de san Esteban Sabaitas* (escrita por Leontios, h. 794), la *Vida de san Juan Crisóstomo* (escrita por Simeón Metaphrastes, h. 1000) y la *Vida de san Bartolomé de Simeri*. En ocasiones, este acto ritual iba acompañado del mismo *tropario* de la Tercera Hora mencionado anteriormente.³⁵

La exclamación del celebrante, «Las cosas santas son para los santos» (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις), en el momento de la elevación y la fracción, se remonta a san Cirilo de Jerusalén en el siglo IV, y subraya la conexión entre los Santos Dones consagrados y los fieles llamados a la santidad y a la comunión de estos Santos Dones. Esta misma conexión se hace explícita anteriormente en la Divina Liturgia, en la epiclesis anafórica, cuando el celebrante pide, reza e implora a Dios: «envía tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre estos dones aquí ofrecidos» como parte del «culto razonable» o «racional» —la expresión paulina λογικὴ λατρεία (Romanos 12, 1-2)— de entregar toda la propia existencia al servicio y al sacrificio a Dios, comúnmente utilizada en las oraciones e himnos bizantinos para definir la naturaleza de la liturgia cristiana.³⁶

5. Observaciones finales

Tras todo lo dicho, permítanme formular varias observaciones finales:

1. A pesar de las similitudes externas entre los elementos del *Offerotrium* del rito romano y la Gran Entrada bizantina, los estudiosos han demostrado desde hace tiempo las limitaciones de aplicar o imponer el espíritu de un rito sobre otro. Si bien el enfoque comparativo de los estudios litúrgicos es sumamente beneficioso, hay que ser consciente de sus limitaciones, evitando el «unilateralismo ecuménico» y el «oportunismo litúrgico».
2. Si bien la Anáfora es sin duda el ofertorio del rito bizantino *por excelencia*, tal y como sostiene Taft, existen otras oraciones de la Divina Liturgia que expresan un

³⁵ Véase Michael Zheltov, «The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought», en *Issues in Eucharistic Praying*, ed. Maxwell E. Johnson (Collegeville/MN: Liturgical Press, 2010), 263-306, aquí 293-301; Parenti, *Anafora*, 356.

³⁶ Trad. al inglés de *Ieratikón*, 109; Taft, *Beyond East and West*, 247.

carácter de ofertorio, en particular la Oración de la Prótesis, que concluye los ritos preparatorios antes de la bendición inicial del comienzo de la Divina Liturgia, lo que confirma la importancia de la unidad de todas las oraciones y ritos de la Divina Liturgia en su conjunto como ofertorio.

3. El papel del obispo en la preparación de los Dones ha cambiado con el tiempo, lo que ha dado lugar a varias prácticas conocidas en la actualidad, lo que plantea la cuestión de si, según la teología litúrgica del rito bizantino, está realmente obligado a recitar la Oración de la Prótesis.

4. La unidad de estas oraciones se ve aún más resaltada por el lenguaje proléptico de algunas de ellas, lo que sugiere una especie de carácter consagrador que conduce a la Anáfora. Por lo tanto, estas oraciones no pueden entenderse de forma aislada, sino únicamente dentro de su contexto litúrgico y en relación unas con otras.

5. A pesar de la unidad de estas oraciones, surgió cierta confusión respecto a su función específica debido al uso de los términos *prothesis* (πρόθεσις) y *proskomedē* (προσκομιδή) como sinónimos, lo que sugería erróneamente que la Prótesis tenía lugar durante la Gran Entrada. No obstante, ciertos elementos de la Prótesis se han trasladado a la Gran Entrada en la Divina Liturgia Jerárquica para permitir, en cierta medida, la participación del obispo en el rito.

Al final, sin embargo, el significado de la Gran Entrada puede entenderse a través de un himno entonado por los fieles mientras tiene lugar, más que por cualquiera de las oraciones recitadas por el sacerdote. Mientras el oficiante reza la oración de petición de apología por sí mismo (en primera persona del singular), el pueblo canta (en primera persona del plural):

Nosotros, que representamos místicamente a los querubines y cantamos el Himno Tres veces santos a la Trinidad vivificante, dejemos ahora a un lado todas las preocupaciones de la vida... Para que podamos recibir al Rey de todos, escoltado invisiblemente por huestes de ángeles. Aleluya, aleluya, aleluya.

El padre Taft analizó el significado del Himno Querúbico como una mistagogia de nuestra propia participación en la Divina Liturgia: el «Rey de todos» a quien recibimos es el Señor, en su Cuerpo y Sangre en la Eucaristía, pero también como Verbo de Dios en la proclamación de las Escrituras, de modo que el himno «Tres veces santo» se refiere tanto al *Sanctus* de la Anáfora que está por venir, como al Trisagio de la Liturgia de la Palabra que ya se ha cantado. Así, el Himno Querúbico explica a los fieles lo que está ocurriendo en los ritos litúrgicos precisamente en el momento en que tienen lugar, cuando pasamos de la Liturgia de la Palabra a la Liturgia de la Eucaristía.³⁷

Esta interpretación coexiste con un significado aplicado a la Gran Entrada que explica el traslado de los Dones como una procesión fúnebre del Cuerpo de Cristo hacia el Sepulcro, simbolizado por el altar. Este simbolismo del cortejo fúnebre durante la Gran Entrada se ve reforzado por la recitación del tropario del Sábado Santo por parte del clero, de nuevo de forma inaudible para los oídos del pueblo: «El noble José bajó Tu cuerpo purísimo del madero. Lo envolvió en un sudario limpio y, con especias aromáticas, lo depositó en un sepulcro nuevo».³⁸ Este texto se compuso originalmente como un himno, cantado posteriormente por los fieles el Sábado Santo durante el depósito del sudario en el sepulcro, y en los Maitines de los domingos a lo largo del año, cuando se añade una frase final para enfatizar la resurrección de Cristo del sepulcro. En este momento de la Divina Liturgia, sin embargo, se ha añadido para destacar el enfoque mimético e histórico que conecta las acciones de la Divina Liturgia con momentos de la vida de Cristo. Así, en el comentario litúrgico del patriarca Germano de Constantinopla, el mismo edificio de la iglesia, que es el «cielo terrenal» de Dios, «representa simultáneamente la crucifixión, el entierro y la resurrección de Cristo». Una ordenación sistemática de todas las asociaciones simbólicas asignadas a las partes de la iglesia por Germano da como resultado una larga lista de lugares y símbolos recurrentes. Por ejemplo, la mesa sagrada (*hagia trapeza*) y el altar (*thysiastērion*) se corresponden con el lugar del sepulcro donde fue depositado Cristo, el trono de Dios en el que descansó en la carne, la mesa de la Última Cena prefigurada en la mesa que contenía el maná descendido del cielo, el sepulcro sagrado de Cristo y el santuario celestial y espiritual.³⁹ Este es solo un ejemplo de lo que el P. Taft y el P. Alexander Schmemmann lamentaban como

³⁷ Taft, *Beyond East and West*, 221–223.

³⁸ *The Sacred and Divine Liturgy of Our Holy Father John Chrysostom*, 89.

³⁹ St Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, ed. and trans. Meyendorff, 58–60.

«la victoria de la alegoría sobre la sobria practicidad y el simbolismo arraigado en el verdadero significado de los ritos sacramentales».⁴⁰

En conjunto, estas explicaciones sobre el significado de la Gran Entrada combinan la alegoría con el carácter práctico y el simbolismo arraigado en los ritos litúrgicos, que, en este momento, no constituyen un ofertorio del rito bizantino, sino un traslado de los Dones. Para hablar de un ofertorio, hay que fijarse en la Prótesis al comienzo de la Liturgia, cuyo carácter de ofrenda, simbólico y sacrificial, continúa en la Anáfora y a lo largo de todo el servicio de la Divina Liturgia.

⁴⁰ Taft, *Great Entrance*, 427.