

**ESTUDIO, EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DEL *SERMO
IN DIEM APPARITIONIS DOMINI*, RECOGIDO
EN LONDON, BRITISH LIBRARY,
ADD. 30853, FF. 277V-280V**

M^a. EUGENIA PÉREZ GORDILLO
Universidad de Salamanca
mareugpergor@usal.es

RESUMEN

En este trabajo ofreceremos la primera edición crítica completa del *Sermo in diem apparitionis Domini* que se recoge en los ff. 277v-280v del códice London, British Library, Add. 30853, anteriormente conservado en el Monasterio de Santo Domingo de Silos, en Burgos, y datado a finales del s. XI. El artículo incluye además un estudio literario y de fuentes, un análisis lingüístico, una comparación entre los testimonios que han conservado este texto, así como las ediciones precedentes de otros autores y la correspondiente traducción del mismo. A partir de este estudio, arrojaremos nueva luz sobre cuestiones relativas a su datación, procedencia y fuentes, concluyendo que se trata de un texto hispánico perteneciente a la tradición litúrgica toledana.

Palabras clave: Crítica textual, Edición de textos, Hispania medieval, Literatura homilética, Liturgia hispano-mozárabe.

ABSTRACT

This work offers the first complete critical edition of the *Sermo in diem apparitionis Domini* which is contained in the ff. 277v-280v of the codex London, British Library, Add. 30853, previously preserved at Santo Domingo de Silos Monastery, in Burgos, and dated end of the XI century. The article also includes a literary study and references, a linguistic analysis, a comparison between testimonies which have kept other versions of this text, as well as preceding editions from other authors and the translation of the document itself. Based on this study, we will shed some more light on issues related to its dating, origin and sources, concluding that it is an Hispanic text belonging to the Toledan liturgical tradition.

Keywords: Literary criticism, Text edition, Medieval Hispania, Homiletic literature, Hispanic-Mozarab liturgy.

LA TRADICIÓN MANUSCRITA ¹

El *Sermo in diem apparitionis Domini*, en adelante *Serm. app. Dom.*, es una breve pieza litúrgica compuesta por ocho *lectiones*, en las que se tratan, entre otros asuntos, la Manifestación del Señor y la Adoración de los magos. Se conocen, que sepamos, dos manuscritos que la transmiten: London, British Library, Add. 30853, ff. 277v-280v (*L*), y London, British Library, Add. 30844, ff. 131vb-133va (*B*), conocido con el nombre de Sacramentario de Toledo.

El códice London, British Library, Add. 30853 (*L*) procede del monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos) y las conclusiones de datación, a las que se han llegado tras décadas

1 Trabajo asociado al GIR "Antigüedad Tardía y Alta Edad Media en Hispania" (ATAEMHIS) de la Universidad de Salamanca; y resultado del Proyecto de Investigación PID2020-116175GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

de estudio, permiten situarlo a finales del s. XI². Se trata de un manuscrito en escritura visigótica y compuesto por 324 folios,

2 Consultado en una reproducción digital en blanco y negro. Bibliografía básica: G. Morin, *Anecdota Maredsolana I: Liber Comicus siue Lectionarius missae quo Tole-tana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Denée (Maredsoli in Monasterio S. Benedicti) 1893, 406-425 (lo data en el s. XI); M. Férotin, *Histoire de l'abbaye de Silos*, Paris (Ernest Leroux) 1897, 273-274; Z. García Villada, *Paleografía española precedida de una introducción sobre la paleografía latina e ilustrada con veintinueve grabados en el texto y ciento diez y seis facsimiles en un album aparte*, vol. 1: *Texto*, Madrid (Centro de Estudios Históricos) 1923, 104 (también piensa que es del s. XI); R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español: estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el s. XI*, vol. 1, Madrid (Espasa Calpe) 19292 (retrasa la fecha de datación al s. X); M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris (Firmin-Didot et Cie) 1912 (reimpr. Roma [C.L.V.-Edizioni liturgiche] 1995) 882-885 (lo considera propio del s. XI, al igual que Morin y Férotin); R. Étaix, "Nouveau sermon pascal de saint Césaire d'Arles", *Revue Bénédictine* 75 (1965) 201-211 (204) (ajusta un poco más la cronología y cree que se trata de un códice de finales del s. XI o principios del s. XII); J. M. Pinell, "Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio", J. F. Rivera Recio (ed.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo (Diputación Provincial) 1965, 109-164 (es el autor que más adelanta la datación, considerándolo del s. IX); R. Grégoire, "Chapitre VI. L'Homélaire de Tolède", en *Les Homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma (Herder) 1966, 161-234 (p. 161) (como Étaix, piensa que es de finales del s. XI o principios del s. XII); R. Maloy, "The Sermo-nary of St. Ildephonus of Toledo: A Study of the Scholarship and Manuscripts", *Classical Folia* 25 (1971) 137-301 (277) (se apoya en la datación propuesta por Morin: del s. XI); W. M. Whitehill, "The Manuscripts of Santo Domingo de Silos. À la recherche du temps perdu", en J. Pérez de Urbel (ed.), *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel, OSB*, vol. 2, Silos (Abadía de Silos) 1976, 271-303 (286) (también defiende la data del s. XI); M.C. Díaz y Díaz, *Las primeras glosas hispánicas*, Barcelona (Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras) 1978, 32-36 (en el s. XI); A. Millares Carlo, *Corpus de códices visigóticos*, vol. 1: *Estudio*, en M. C. Díaz y Díaz, A. M. Mundó, J. M. Ruiz Asencio, B. Casado Quintanilla, E. Lecuona Ribot (eds.), *Corpus de códices visigóticos*, Las Palmas de Gran Canaria (Universidad de Educación a Distancia, Centro Asociado de Las Palmas de Gran Canaria) 1999, 88-89 (nº 117); G. Straka, "Pour une révision de la date des gloses de Silos ?", *Hommage à Bernard Pottier*, vol. 2, Paris (Klincksieck) 1988, 749-763 (753-754) (vuelve a proponer que el ms. pertenece al s. XI); S.A. García Larragueta, *Las Glosas Emilianenses: Edición y estudio*, Logroño (Comunidad Autónoma de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos) 1984, 27 (en el s. XI); F. Bezler, "De la date des gloses de Silos", *Revista De Filología Española* 71 (1991) 347-354 (354) (del s. XI); J. M. Ruiz Asencio, "El manuscrito de las glosas silenses", en C.

que pueden estructurarse en tres partes. Desde los ff. 2r a 231r se extiende el cuerpo principal del manuscrito, conocido con el nombre de *Homiliae Toletanae* (CPL 1997), una colección anónima de noventa y dos piezas de carácter litúrgico, reunida en torno a la segunda mitad o final del s. VII³. Por otro lado, tenemos dos cuerpos de *Addenda* que ocupan, el primero, los ff. 231r-276v, y el segundo, los ff. 277v-308v. Salvo una epístola apócrifa dirigida al obispo de Nîmes, Pierre Ermengaud (1080-1090), que actúa a modo de separación entre ambos, las piezas de los *Addenda*, al igual que las de las

Hernández Alonso, J. Fradejas Lebrero, G. Martínez Díez (eds.), *Las glosas emilianenses y silenses: edición crítica y facsímil*, Burgos (Ayuntamiento de Burgos) 1993, 110-118 (113) (vuelve a retomar la tesis de Étaix y Rivera Recio, fechando el códice hacia finales del s. XI o comienzos del s. XII); M.C. Vivancos Gómez, "Homiliario BL, Add. 30853", en *Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del Monasterio de Santo Domingo de Silos*, Silos (Abadía de Silos) 1996, 163-183 (164-166) (sigue pensando que se trata de finales del s. XI o principios del s. XII); J. M. Ruiz Asencio, I. Ruiz Albi, M. Herrero Jiménez, "Estudio y edición crítica del manuscrito de las Glosas Silenses (Add. 30853 de la British Library)", en J. M. Ruiz Asencio, M. Herrero Jiménez, I. Ruiz Albi (eds.) *Las Glosas Silenses. Estudio crítico y edición facsímil. Versión castellana del Penitencial*, Burgos (Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua) 2020, 81-148 (en este reciente trabajo se decantan finalmente por hacerlo de finales del s. XI).

3 Bibliografía de las *Homiliae Toletanae*: R. Étaix, "Nouveau sermon pascal de saint Césaire d'Arles", *Revue Bénédictine* 75 (1965) 201-211 (203); R. Grégoire, "Chapitre vi. L'Homélaire de Tolède", en *Les Homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma (Herder) 1966, 161-234 (161); Id., "Chapitre ix. L'homélaire de Tolède", en *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spoleto (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo) 1980, 293-319 (293); F.J. Tovar Paz, "Homiliae Toletanae", en *Tractatus, Sermones atque Homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardeoantigua y visigoda*, Cáceres (Universidad de Extremadura) 1994, 236-274; Id., "Género literario de los textos de origen hispano en las *Homiliae Toletanae* (s. VII). Sentido retórico y líneas de investigación para el futuro", en M. Pérez González (ed.), *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)*, León (Universidad de León) 1995, 371-378; A. Millares Carlo, o. c., 85-86 (nº 109); M.A. Sánchez Sánchez, "Las *Homiliae Toletanae*", *La primitiva predicación hispánica medieval: tres estudios*, Salamanca (Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas) 2000, 173-184 (184); N. Chase, *The «Homiliae Toletanae» and the theology of lent and easter*, Leuven (Peeters) 2020.

Homiliae Toletanae, son todos sermones de carácter litúrgico. Por último, entre los ff. 309r-324v se transmite un *Poenitentiale criminum* (CPL 1895), famoso por contener las denominadas *Glosas Silenses*, uno de los testimonios más antiguos del romance⁴. Se piensa que el manuscrito completo fue escrito por un único amanuense y, de hecho, la mayoría de las correcciones que presenta son de la misma mano que copia (*L*²). En general, el manuscrito presenta graves errores de transmisión y copia que podrían deberse a la consulta de un modelo ya muy corrupto y/o al poco conocimiento de la lengua latina que pudo haber tenido el copista, como veremos más adelante. El texto que nos ocupa se encuadra entre los ff. 277v-280v, es decir, dentro del segundo cuerpo de *Addenda* que hemos mencionado anteriormente⁵. Los *Addenda* recibieron esta denominación gracias a Grégoire, el primero que hizo una diferenciación nominal entre las tres partes del códice y otorgó un número a cada texto según su orden de aparición en dichas partes. De este modo, en los *Addenda* tenemos *Add. 1*, *Add. 2*, *Add. 3*, etc. hasta veintiséis. Nuestro *Serm. app. Dom.* se corresponde con el *Add. 17* que, concretamente, es el primero con el que comienza el segundo cuerpo de estos textos anexos. Nosotros, no obstante, hemos preferido referirnos a él por el título con el que se ha transmitido en *L*, *Sermo in diem apparitionis Domini*.

Por su parte, el Sacramentario de Toledo London, British Library, Add. 30844 (*B*) está datado a finales del s. X o comienzos del s. XI y, al igual que *L*, procede del monasterio

4 Edición del *Poenitentiale criminum* de F. Bezler, L. Körntgen, *Paenitentialia Hispaniae*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 1998.

5 R. Grégoire, "Chapitre VI. L'Homélaire de Tolède", en *Les Homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma (Herder) 1966, 161-185 (183); Id., "Chapitre IX. L'homélaire de Tolède", en *Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spoleto (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo) 1980, 293-319 (317-318).

de Santo Domingo de Silos ⁶. Está escrito a doble columna, en minúscula visigótica y se compone de 177 folios. Los 172 primeros transmiten el *Liber mysticus*, que recoge el *De uirginitate perpetua beatae Mariae* (CPL 1247) de Ildefonso de Toledo (ff. 1r-33r), incompleto y estructurado en seis lecciones; una serie de oficios y misas propios de la liturgia hispano-mozárabe (ff. 33r-170r), y unas *Lectiones de Letanias Canonicas* (ff. 170v-172v) ⁷. Finalmente, desde el f. 173r al f. 177v encontramos un fragmento del *Liber Canticorum* también de la liturgia hispano-mozárabe (CPL 1944) ⁸. Esta última parte parece de otro códice anterior, quizás de finales del s. IX o principio del X ⁹. El texto objeto de estudio, aquí con el título *Item sermo*, se transmite en los ff. 131vb-133va. La

6 Consultado en una reproducción digital en color en la página web de la British Library: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_30844_f001r. Bibliografía: M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris (Firmin-Didot et Cie) 1912 (reimpr. Roma [C.L.V.-Edizioni liturgiche] 1995) 608-614; A. Millares Carlo, *Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas*, Madrid-Barcelona (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto P. Enrique Flórez) 1963, 33-34; J. Janini, "Officia Silensia. Liber Mysticus. I. A Sancta Maria usque ad Ascensionem Domini (Cod. Londres, British Museum, Add. 30844)", *Hispania sacra* 29 (1976) 325-381; A. Boylan, "The Library at Santo Domingo de Silos and its Catalogues (Xth-XVIIIth Centuries)", *Revue Mabillon* 3 (= t. 64) (1992) 59-102; V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino (eds.), *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De uiris illustribus*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 2007, 95-96; S. Zapke, A.M. Mundó, *Hispania Vetus. Manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición francorromana* (ss. IX-XII), Bilbao (Fundación BBVA) 2007, 298; J. Castro Sánchez (ed.), *Hymnodia Hispanica*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 2010, 12.

7 Vide A. Millares Carlo, *o. c.*, 33-34; V. Blanco García, J. Campos Ruiz, *Santos Padres Españoles I: San Ildefonso de Toledo, La virginidad perpetua de Santa María, El conocimiento del bautismo, El camino del desierto*, Madrid (La Editorial Católica) 1971, 16; V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino (eds.), *o. c.*, 95-96.

8 Sobre este fragmento, vide J. Janini, "El fragmento silense de *Liber Canticorum*: Londres, British Museum, ms. add. 30844 f. 173-177v", *Estudios bíblicos* 39 (1981) 155-163.

9 V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino (eds.), *o. c.*, 95-96.

característica más relevante de su texto es que transmite una versión abreviada del *Serm. app. Dom.*: omite los pasajes que se encuentran en los ff. 277r-278v de *L*, concretamente desde « nam sicut – in Vethlem » y vuelve a retomar el texto a partir de « dominus apparuisse dicitur », en el f. 278v de *L*.

Además, existe un amplio pasaje de este sermón en otra de las piezas que se recogen en *L*. Sin embargo, la pieza de la que hablamos no se encuentra en los *Addenda*, sino que forma parte, de las denominadas *Homiliae Toletanae*. Concretamente, se trata de la *Homilia Toletana* 10 (ff. 28r-v), a partir de ahora *Hom. Tol.* 10, y el pasaje en cuestión (en el f. 28v) es el de la fórmula de Anunciación de la Pascua. Férotin ya anunció en una nota a pie de página que esta fórmula recogida en la *Hom. Tol.* 10 había sido editada (junto con la del *Serm. app. Dom.*) por Morin en sus *Anecdota Maredsolana*, vol. 1, p. 409 y 424¹⁰. Su texto dice así:

Hom. Tol. 10 (f. 28v): Erit igitur per misericordiam Dei, anno presenti, sub era illa, initium beate Quadragesimę die illo, Cena uero Domini nostri Ihesu Xpisti dię illo, Passio quoque ipsius Domini nostri Ihesu Xpisti dię illo, Resurrectio uero eiusdem Domini nostri Ihesu Xpisti dię illo. Vnde orton ut ita iuste, caste, sobrię et pię uibere studeamus, ut ad eandem sanctam sollemnitatem absque ullo crimine et cum habundantia bonorum operum pertingere mereamur.

La aparición de esta fórmula de Anunciación de la Pascua en otro texto, transmitido esta vez en las *Homiliae Toletanae* nos lleva a pensar que, muy probablemente, el *Serm. app. Dom.* tuvo que haber sido elaborado antes del momento de cofección del homiliario. Como avanzábamos en la descripción del testimonio *L*, las *Homiliae Toletanae* fueron reunidas hacia la segunda mitad o finales del s. VII, pero, al igual que

10 M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris (Firmin-Didot) 1904 (reimpr. Roma [Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 83] 1996) 529, n. 1.

con la datación del códice, se han barajado varias propuestas. Aunque la mayor parte de la crítica considera que fueron compuestas durante la segunda mitad del s. VII, hay quienes piensan que se elaboraron a mediados de ese siglo y quienes juzgan que posiblemente se deba a finales del s. VII o comienzos del VIII¹¹. Aunque nuestra intención aquí no es ofrecer una datación más precisa de las *Homiliae Toletanae*, estas referencias nos permiten, al menos, fijar un *terminus ante quem* para la redacción del *Serm. app. Dom.*: tuvo que ser anterior al final del s. VII (en la segunda mitad muy posiblemente) pues, de no ser así, la fórmula de Anunciación de la Pascua no habría aparecido también en la *Hom. Tol. 10*.

Todos estos materiales nos permitirán hacer un estudio pormenorizado y exhaustivo del texto en cuestión. Además, para el pasaje de la fórmula de Anunciación de la Pascua, podremos hacer uso de una tercera versión, la de la *Hom. Tol. 10* del manuscrito *L*, que se encuentra en los ff. 28r-v.

11 Para la segunda mitad del s. VII, *vide* C. Lambot, "Le sermon de S. Augustin sur la priere publié par Dom A. Wilmart", *Revue des études augustiniennes* 2 (1956) 132-133; H. Barré, "Le sermon pseudo-augustinien App. 121", *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 9 (1963) 111-137 (p. 116); R. Grégoire, "Chapitre VI. L'Homélaire de Tolède", *Les Homélaïres du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma, 1966 (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes, 6), pp. 161-234 (p. 161); Id., "Chapitre IX. L'homélaire de Tolède", *Homélaïres liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spoleto, 1980 (Biblioteca degli Studi Medievali, 12), pp. 293-319 (p. 293); F. Bezler, L. Körntgen, *o. c.*, xxxviii, y M.A. Sánchez Sánchez, *o. c.*, 184. Para mediados del s. VII, *vide* E. Dekkers, A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis, 1993 (= 19511, 19612) (Corpus Christianorum, Series Latina) 1997 y G. Morin, "Critique des sermons attribués à Fauste de Riez dans la récente édition de l'Académie de Vienne", *Revue Bénédictine* 9 (1892) 49-61 (51). Para finales del s. VII o comienzos del s. VIII, *vide* M.C. Díaz y Díaz, *Anecdota Visigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Salamanca (Universidad de Salamanca) 1958, 63-66.

ESTUDIO LITERARIO Y DE FUENTES

Se desconoce quién fue el autor de este sermón, así como la data exacta de su elaboración y posterior inclusión en el códice. Por ello, uno de los objetivos de este trabajo será buscar todos los indicios que nos ayuden a desvelar estas cuestiones, entre otras. Como veremos, no solo el contenido del texto nos dará detalles acerca de su posible origen hispano (la fórmula de Anunciación de la Pascua, el cuarto misterio que mostraba la divinidad de Jesucristo o el tema principal en torno al cual se han construido los demás), sino que también el estudio de sus fuentes podría indicarnos la fecha aproximada de su elaboración.

El texto está estructurado en ocho *lectiones* que evidencian su carácter litúrgico, tal como dijimos al comienzo de este trabajo. La liturgia vigente en Hispania en el momento de confección de las *Homiliae Toletanae* era la que actualmente conocemos con el nombre de liturgia hispano-mozárabe, de la ya que ya hemos hecho mención varias veces en este artículo ¹².

12 Este rito ha conocido, no obstante, diferentes denominaciones según las características que han podido observarse en él: ya sea por las fuentes en las que se ha basado, por la época en la que se originó, por el lugar en el que se conservó, por el posible o posibles autores, o por la comunidad que durante más tiempo lo mantuvo vigente (*vide* J. Colomina, 'Temas de espiritualidad cristiana en la eucología eucarística hispanomozárabe', *Teología espiritual* 42 (1998) 61-84 (p. 64) e Id., *La fe de nuestros padres. Temas de fe y vida cristiana en la misa hispanomozárabe*, Toledo (Instituto de Estudios Visigótico Mozárabes) 2000, 11). Sin embargo, con las actuales ediciones del *Missale hispano-mozarabicum* parece que el problema de nomenclatura se ha resuelto hacia el lado de «liturgia hispano-mozárabe» (*vide*, *Liber Commicus I: Proprium de Tempore*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1991; *Missale Hispano-Mozarabicum I: Proprium de Tempore*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1991; *Missale Hispano-Mozarabicum: Ordo Missae. Liber Offerentium*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1991; *Missale Hispano-Mozarabicum II: Proprium de Sanctis*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1994; *Liber Commicus II: Proprium de Sanctis*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1995).

Este rito se caracterizaba por la importancia que adquirió el domingo como realidad teológico-litúrgica, considerándose el día eucarístico por antonomasia y haciendo que el año litúrgico tuviese así un carácter abierto y cíclico: se concibe como una suma de celebraciones. Asimismo, se fijaron distintas festividades en honor a los santos y mártires cristianos, como un modo de mantener vivo su recuerdo y venerarlos. Por último, fueron instaurados los tiempos litúrgicos en torno a los cuales se organizaron en el calendario tanto la celebración dominical como las solemnidades y festividades de los santos y mártires. De este modo, existen el tiempo litúrgico de Adviento, el de Navidad, el de Cuaresma, el de Pascua y el tiempo Cotidiano, que pone de manifiesto ese carácter cíclico y sin conclusión que singulariza a este rito.

El *Serm. app. Dom.* estaba destinado a ser leído el día de la Epifanía o Manifestación del Señor, solemnidad esta que se celebraba el día 6 de enero y que se encuadraba, al igual que la Navidad (25 de diciembre), la Circuncisión y el inicio del año civil (ambas el 1 de enero), dentro del tiempo de Navidad. El término *apparitio*, utilizado en los textos hispanos para denominar a la Epifanía, debe ser traducido como « Manifestación », para evitar la confusión sobre su significado, esto es, las distintas señales que mostraron la divinidad de Jesucristo ¹³.

Sabemos, a raíz de su mención en el c. 4 del Concilio I de Zaragoza (año 380), que la celebración de la Epifanía en Hispania se realizaba ya en el s. IV d. C. y que esta se introdujo antes que la solemnidad de la Navidad ¹⁴. De hecho, durante

13 A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, Barcelona (Centre de Pastoral Litúrgica) 2017, p. 140.

14 Su texto es el siguiente, de acuerdo con la edición de G. Martínez Díez, F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, vol. 4: *Concilios Galos, Concilios Hispanos. Primera parte*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1984, 291-296 (294-295): *Vt tribus hebdomadis quae sunt ante epiphania, ab ecclesia nemo*

mucho tiempo tuvo una importancia superior a esta última, pues se cree que no se introdujo en Hispania hasta el s. V, al igual que sucedería en la Galia. También en Isidoro de Sevilla vemos esa preeminencia de la Epifanía, proclamada por los apóstoles, en contraposición a la fiesta de la Navidad, instaurada por los Padres de la Iglesia ¹⁵.

Por otro lado, aunque en los textos de época visigótica la solemnidad de la Epifanía quedó reducida a una mera celebración de la Adoración de los magos, en la práctica del oficio aún podía verse tanto esa supremacía con respecto a la Navidad, como el objetivo principal de su festejo: el recuerdo del bautismo del Señor en el río Jordán y, por extensión, la posibilidad de ser bautizado en este día ¹⁶. En el c. 4 del Concilio de Gerona del año 517 (época ya en la que el día de la Natividad se había introducido plenamente en la misa hispano-

recedat. Item legit: Viginti et uno die quo a sextodecimo Kalendas Ianuarias usque in diem epiphaniae, qui est octauo Idus Ianuarias, continuis diebus nulli liceat de ecclesia absentare nec latere in domibus nec sedere in uillam nec montes petere nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam. Quod qui non obseruauerit de susceptis, anathema sit in perpetuum. Ab uniuersis episcopis dictum est: Anathema erit. Para más información sobre este hecho, *vide* L. García Iglesias, 'Sobre el canon IV del primer Concilio de Zaragoza', en G. Fatás Cabeza (ed.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza (Institución Fernando el Católico) 1981, 189-199; J. Orlandis, D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona (Universidad de Navarra) 1986, 68-80; A. Ivorra, *o. c.*, 133.

¹⁵ Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* (CPL 1207) 1, 26 (C.-M. Lawson (ed.), *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 1989, 29, 2/5): *Natalis domini dies ea de causa a patribus uotiuae solemnitate institutus est, quia in eo Christus pro redemptione mundi nasci corporaliter uoluit, prodiens ex uirginis utero qui erat in patris impelrio*; Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* (CPL 1207) 1, 27 (C.-M. Lawson (ed.), *o. c.*, 30, 2/6): *Epiphaniarum diem proinde festa solemnitate uiri apostolici signauerunt, quia in eo est proditus stella saluator quando uenerunt magi Christum in praesepe iacentem adorare offerentes competentia munera Trinitatis, aurum, thus et myrram, regi deo atque passuro*. *Vide* A. Ivorra, *o. c.*, 135.

¹⁶ J. Pinell, *Liturgia hispánica*, Barcelona (Centre de Pastoral Litúrgica) 1998, 282.

mozárabe y se había convertido, junto con el de la Epifanía, en una de las dos solemnidades más importantes del tiempo de Navidad) vemos que la administración del bautismo a los catecúmenos era también una práctica propia de la solemnidad de la Navidad y no solo de la Epifanía o la Pascua ¹⁷.

La relación entre ambas solemnidades, Epifanía y Navidad, llegó a ser tan estrecha que en Hispania aún se confundían en torno a los ss. IV-V, sobre todo en las iglesias situadas al Noroeste peninsular y pertenecientes a la provincia eclesiástica de Braga ¹⁸. Los textos elaborados en esta época nos han dejado algunas evidencias al respecto, la más notable la fórmula de Anunciación de la Pascua. Esta fórmula cumplía la función de hacer recordar a los fieles las solemnidades propias del Triduo Pascual y solía pronunciarse el día de la Epifanía ¹⁹. Sin embargo, algunos textos procedentes de Lugo, Astorga o Tuy, entre otras ciudades, han conservado el testimonio de que se realizaba el día de Navidad (25 de diciembre) ²⁰. Por tanto, que un determinado texto recoja esta fórmula en uno u otro día supone un indicio más para averiguar dónde y cuándo pudo haberse elaborado. El *Serm. app. Dom.* anuncia la festividad de la Pascua el día de la Epifanía, el 6 de enero, y lo hace recordando qué días han de celebrarse los

17 Este c. 4 dice así (ed. de G. Martínez Díez, F. Rodríguez, *o. c.*, 286): *Vt pascha tantum et natale Domini baphtismum detur, excepto his qui in languore consistunt. De cathecumenis baphtizandis id statutum est, ut, quia in paschae sollemnitate uel natalis Domini, quando magis sollemnitatis celebritas maior est, rariores ad baphtizandum ueniunt, ceteris sollemnitatibus infirmi tantummodo debeant baphtizari, quibus quocumque tempore conuenit baphtismum non negari. Vide J. Orlandis, D. Ramos-Lissón, o. c., 113-114 y A. Ivorra, o. c., 135.*

18 M. Férotin, *o. c.*, 523-524.

19 No solo tenemos los testimonios hispanos. Por ejemplo, en el canon II del Concilio de Auxerre del año 578 o en el I del Concilio IV de Orleans (año 541) se ordena a los presbíteros anunciar la festividad de la Pascua en el propio día de la Epifanía. *Vide M. Férotin, o. c.*, 524, n. 3.

20 M. Férotin, *o. c.*, 524, n. 1.

acontecimientos más sobresalientes de la vida de Jesucristo previos a su resurrección (lect. VIII, 29-31). Por consiguiente, que esta fórmula de Anunciación aparezca en el día de la Epifanía y no en el de Navidad, nos indica, por un lado, que el sermón tuvo que haber sido escrito en torno al s. V o posterior (sin duda ya en época visigoda) y, por otro, que su autor no pertenecía a ninguno de los ámbitos eclesiásticos del Noroeste hispano, pues, en ese caso, se habría anunciado el día de Navidad.

No sabemos, sin embargo, en qué año se pronunció el sermón. En la versión que de este conservamos, las referencias a la « era »²¹, « die » y « luna » se acompañan de los demostrativos « illo » e « illa » (lect. VIII, 31). El copista dejó espacios en blanco, con el objetivo de que fuesen completados con los datos concretos del año y del día en que se pronunciase dicho texto y posteriormente esos huecos se rellenaron con los pronombres « illo » e « illa », que, por sus rasgos paleográficos, podemos afirmar que fueron añadidos por otra mano que ya no escribía en visigótica.

En cuanto al contenido de esta fórmula de Anunciación de la Pascua, vemos que hace mención a cuatro de las solemnidades más importantes en torno a las cuales se fijó el calendario y la liturgia hispano-mozárabe: la Cuaresma, la Cena, la Pasión y la Resurrección de Cristo. La Cuaresma finaliza conmemorando la última cena de Jesús. Después de esta, se inicia el Triduo Pascual, periodo de tiempo en el que se recuerda la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. La mención de estas solemnidades no es aleatoria. Si a estas añadimos el resto de las celebraciones a las que se ha hecho alusión en el texto, la Encarnación, la Navidad, y la Manifestación

21 En Hispania se fechaba por la era hispánica, que comienza 38 años antes que la datación por la Encarnación (es decir, el año 1 d. C. se corresponde con el de la era hispánica 39).

(Epifanía), tenemos seis de las siete solemnidades principales de la liturgia hispano-mozárabe (solo falta la Circuncisión). Esto otorga al texto en sí un carácter anular, cíclico, acabado o perfecto, propio de este rito y que ya pudimos apreciar al mencionar una de sus características principales: hacer del domingo una realidad teológico-litúrgica.

Esta fórmula aparece normalmente detrás de la lectura del Evangelio. En nuestro texto se presenta en la última *lectio*, después de una cita en la que podemos intuir un eco del Evangelio de Juan (6, 31): « Odię namque panum ... multitudinem potiori miraculo » (lect. VII, 28). No obstante, veamos antes el contenido de las otras siete *lectiones*.

Como bien hemos dicho anteriormente, los textos hispanos referentes al día de la Epifanía se limitaron únicamente a celebrar la Adoración de los reyes. El *Serm. app. Dom.* es un buen ejemplo de ello, ya que prácticamente la mitad del texto tratará este tema. Parte de una breve contextualización, en la que se hace hincapié en la celebración de la Manifestación del Señor y que además nos llama la atención por la siguiente oración: « etenim postquam Domi-nus noster Ihesus Xpistus natiuitatis suę aduentum mundum istum inlustrare dignatus est » (lect. I, 1). En ella, podemos observar la presencia de dos de los misterios de la fe cristiana: el misterio de la Palabra y el de la Trinidad. Las Sagradas Escrituras están inspiradas en la Palabra de Dios y no en invenciones humanas: es el propio Dios quien dicta al profeta o predicador, y quien se expresa a través de la naturaleza humana. Esto es lo que se conoce como el ministerio de la Palabra, es decir, Dios es concebido como la Palabra enviada a los hombres y, por tanto, la palabra humana se encuentra al servicio de aquella, o lo que es lo mismo, de Dios ²². Asimismo, en este pasaje también entra en juego el

22 C. Chaparro Gómez, "Isidoro de Sevilla y los géneros literarios", *Excerpta Philologica* 1/1 (1991) 175-188 (181).

misterio de la santísima Trinidad: Dios, Hijo y Espíritu Santo son un mismo dios en tres divinas personas. Por tanto, no debe resultarnos inverosímil pensar que el propio Jesucristo, como hijo de Dios, pero también como Dios en sí mismo, testimoniara la proximidad de su nacimiento en el mundo a través de las palabras enviadas al profeta.

Esa palabra transmitida por el profeta adquirió un carácter teocéntrico y evitó el uso de artilugios literarios y construcciones enrevesadas que la obstaculizaran y distrajesen al receptor del mensaje. Es así como el cristianismo cambia el concepto de comunicación, pues pretende una transmisión sencilla, rápida y, sobre todo, clara de los contenidos. A raíz de ese cambio de concepción, se produjo una alteración en los códigos literarios tradicionales, que condujo al desarrollo de nuevos géneros y subgéneros literarios, entre ellos el de las *homiliae*²³. Este tipo, en contraposición a los *tractatus* y los *sermones*, se caracterizaba por la reelaboración y adaptación de los textos precedentes, desprovendolos de cualquier figura literaria y demás complejidades lingüísticas que impidiesen a los fieles, fuesen estos doctos o no, comprender la Palabra de Dios²⁴. Por ello, podríamos decir que las homilias se convirtieron en uno de los nuevos géneros literarios que mejor se ajustaron a ese «ministerio de la Palabra», otorgando más preeminencia al contenido que a la forma en sí²⁵.

23 C. Chaparro Gómez, *art. c. 175-188* (181-188).

24 F.J. Tovar Paz, "Homiliae Toletanae", en *Tractatus, Sermones atque Homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres (Universidad de Extremadura) 1994, 83-90; Id., "Género literario de los textos de origen hispano en las *Homiliae Toletanae* (s. VII). Sentido retórico y líneas de investigación para el futuro", en M. Pérez González (ed.), *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)*, León (Universidad de León) 1995, 371-378 (373-374).

25 C. Chaparro Gómez, *art. c. 175-188* (181).

¿Cuál es ese contenido que nos transmitió el profeta a través de la palabra de Jesús y que evidenciaba su nacimiento, antes incluso de que este sucediera? A esta pregunta responde la sucesión alternativa de oráculos y lecturas de las Sagradas Escrituras, que viene a continuación y que se extiende desde « nam sicut scriptum » (lect. I, 2) hasta « in Vethlem Dominus apparuisse dicitur » (lect. III, 15), es decir, prácticamente las cuatro primeras *lectiones*. En ellas, es muy interesante el uso de los tiempos verbales: por un lado, aparecen en futuro aquellos verbos que relatan las profecías narradas en el Antiguo Testamento y que lógicamente fueron pronunciadas antes del nacimiento de Jesús, indicando su llegada a este mundo. Y por otro, encontramos en pasado aquellos verbos que describen el cumplimiento de esas profecías. De este modo, tenemos una sucesión intercalada de profecías y hechos verificados en vida de Jesús que confirman que el tema central, en torno al cual se ha confeccionado este texto, es el de la Adoración de los magos de Oriente y su llegada a Belén guiados por la estrella de Jacob.

La primera referencia al tema en cuestión está basada en el Evangelio de Mateo (2, 1): « In Vethlem Iudee tunc magis in Oriente nobum signum apparuit quod pulcritudine sui fulgoris magnum terris regem ostenderet » (lect. I, 3). No son muchas las fuentes que hemos podido localizar en el texto y la mayoría, como en este caso, se basan en el pasaje bíblico al que hacen referencia. En este fragmento (y otro que veremos más adelante), hemos encontrado algunas semejanzas con el *Tractatus in Matthaëum* (CPL 218) de Cromacio de Aquilea que nos lleva a pensar que el autor del *Serm. app. Dom.* pudo haber consultado el manuscrito con la obra del obispo aquilense para la elaboración de este primer fragmento. No obstante, debemos advertir que estas referencias al *Tractatus in Matthaëum* de Cromacio de Aquilea son muy sutiles y podrían

no ser lo suficientemente importantes como para poner en relación ambos pasajes ²⁶:

Serm. app. Dom. (lect. I, 2/3): ²Nam sicut scriptum <est>: « ³In Vethlem Iudee tunc magis in Oriente nobis signum apparuit quod pulcritudine sui fulgoris magnum in terris regem ostenderet ».

cf. Cromacio de Aquilea, *Tractatus in Matthaëum*, 4, 1 (p. 211, 15/19): Nouum signum stellae de caelo magis ostenditur, per quod Dominus caeli ac terrae, rex Iudaeorum agnoscitur natus, ille scilicet de quo scriptum erat: *Orietur stella ex Iacob et exsurget homo ex Israhel*, ut per significationem stellae et hominis, in Filio Dei diuinae et humanae naturae coniunctio nosceretur ²⁷.

Asimismo, el autor del texto ha decidido utilizar este evangelio para la celebración de la Epifanía, porque, de hecho, era lo habitual en los textos sobre la *Apparitio Domini*, que conservamos de la misa en el rito hispano-mozárabe. La liturgia hispánica estaba bien arraigada en la Península Ibérica hacia los ss. VI y VII; sin embargo, poco a poco fue cambiando en algunos núcleos mozárabes, dando lugar a dos tradiciones litúrgicas diferentes: la castellano-leonesa (A) y la toledana (B) ²⁸. Son varias las diferencias que pueden observarse en ambas

26 Más adelante, veremos otra pequeña coincidencia de nuestro sermón con el mismo tratado IV de Cromacio de Aquilea, haciendo relación esta vez a Matth. 2, 2, la verdadera fuente del texto.

27 Edición de R. Étaix, J. Lemarié, *Chromatii Aquileiensis opera*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 1974, 185-498.

28 Sobre la problemática de las dos tradiciones del rito hispano, vide J. Pinell, "El problema de las dos tradiciones del antiguo rito hispánico. Valoración documental de la tradición B, en vistas a una eventual revisión del Ordinario de la Misa mozárabe", en *Liturgia y música mozárabes. Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 1975*, Toledo (Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio) 1978, 3-44; R. González Ruiz, "El canciller Don Pedro López de Ayala y el problema de las dos tradiciones del rito hispánico", en *Liturgia y música mozárabes. Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 1975*, Toledo (Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio) 1978, 105-110; A. Ivorra, *o. c.*, 42-43; J.P. Rubio Sadia, "Los mozárabes frente al rito romano: balance historiográfico de una relación

tradiciones (como la ordenación y la correspondencia de los textos, o la estructura del oficio y de la misa), pero las dos siguen la estructura central del rito hispano. La última edición publicada del *Missale hispano-mozarabicorum* ha reunido los textos conservados de una y otra tradición. Esto hace que, sobre todo, en las lecturas bíblicas de la liturgia de la palabra y en algunas oraciones de la misa se propongan dos textos, uno perteneciente a la tradición toledana y otro a la castellano-leonesa, dándose así un ciclo bienal: Año I (tradición A) y Año II (tradición B) respectivamente. Habíamos dicho al comienzo de este mismo párrafo que nuestro *Serm. app. Dom.* se había confeccionado siguiendo la tónica de los textos sobre *Apparitio Domini* del rito hispano-mozárabe. Es posible precisar este marco general: la lectura del Evangelio de Mateo es común en los textos del año I (Matth. 2, 1-23) y II (Matth. 2, 1-15). Sin embargo, varios indicios nos permiten suponer que el *Serm. app. Dom.* se construyó siguiendo las directrices marcadas por la tradición toledana (B).

El primero de ellos lo tenemos en la primera *lectio* del sermón: el autor, haciendo uso del tiempo futuro y de los sintagmas « in ueteri lege » y « ante multa secula prenuntiatum », nos ofrece la primera profecía tomada del libro de los Números (24, 17), que dice así: « Orietur stella ex Iacob et consurget omo de Srahel qui redimat gentes multas » (lect. I, 4). Si este texto hubiese sido elaborado a partir de un modelo perteneciente al año I, es decir, a lo pautado según la tradición castellano-leonesa, el autor habría utilizado al profeta Isaías (Is. 60, 1-6. 9-14b. 18s)²⁹. Sin embargo, encontramos el libro de los Números, lo que nos indica que el sermón se construyó

polémica", *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia Medieval* 31 (2018) 619-640. En contra se muestra J. Janini en su *Liber missarum de Toledo y libros místicos*, vol. 2. Toledo (Instituto de estudios visigóticos-mozárabes de Toledo) 1983, 62.

²⁹ A. Ivorra, *o. c.*, 430.

siguiendo la tradición toledana ³⁰. Esto nos hace precisar aún más su datación. En efecto, prestando atención a su tradición (B) y previsible adscripción toledana, podemos decir que probablemente fue elaborado en una época en la que las dos tradiciones litúrgicas se distinguían ya fácilmente por algún escritor originario de la diócesis de Toledo. Por tanto, esta referencia al libro de los Números nos permite atrasar aún más la propuesta de datación y situar su redacción en torno al s. VII. Por otro lado, el posible uso de una fuente que veremos más adelante, podría apoyar esta teoría y considerarse un *terminus post quem*, para la datación de este texto.

Pasamos ahora a la segunda *lectio*. En ella, se nos relata que los magos llegaron a Jerusalén (« Iherosolimam ueniunt », lect. II, 5) guiados por el resplandor de una estrella (« inusitato luminis eius instigati fulgore », lect. II, 5), que dejará atónitos a los doctores de los judíos y al rey Herodes (« turbati Iudeorum doctores una cum rege Erode », lect. II, 6), el primero procedente de ascendencia extranjera (« ex alienigenis », lect. II, 6). Será el patriarca Jacob el que sirva ahora de conector (« illud uetustum oraculum Iacob patriarchę », lect. II, 7) e introduzca el siguiente oráculo extraído esta vez del Génesis (49, 10): « Non deficiet princeps ex Iuda neque dux de femoribus eius donec ueniat cui depositum est et ipse erit et expectatio gentium » (lect. II, 8).

Esta profecía será relevante para explicar los hechos que acontecieron tras el nacimiento de Jesús y que se narran en la tercera *lectio*. Hablamos de la línea sucesoria del reino de Judea. El relato continúa explicando que efectivamente siempre habían reinado en Judea príncipes y reyes de la estirpe de Judá (« semper ex sua stirpe principes siue reges Iudei abuisse probantur », lect. III, 9), hasta que Herodes fue enviado allí como vasallo de Roma, convirtiéndose así en el

30 A. Ivorra, *o. c.*, 141.

primer rey procedente de un linaje extranjero (« ex alienigenis », lect. III, 10). Este hecho, que aparentemente puede hacernos creer que se había incumplido el oráculo del Antiguo Testamento, no impidió que naciera de una virgen de Israel (« rex ille cęlestis ex Srahelitica uirgine nasci dignatus est », lect. III, 11) el rey celestial que sería la esperanza de los pueblos (« expectatio gentium », lect. III, 11; Gen. 49, 10) y al que adorarían unos magos guiados por una estrella. Si prestamos atención a este último pasaje de la tercera lección, el autor del texto pudo haber consultado nuevamente (aunque debemos advertir una vez más que no es una fuente segura) el tratado IV del *Tractatus in Mathaeum* (CPL 218) de Cromacio de Aquilea³¹. No obstante, la referencia vuelve a ser el Evangelio de Mateo (2, 2), que se introduce con el sintagma « sicut in Euangelio » (lect. III, 11):

Serm. app. Dom. (lect. III, 11): In diebus ergo eius rex ille cęlestis ex Srahelitica uirgine nasci dignatus est, et, quia in eo complenda erat et expectatio gentium, magi illi sicut in Euangelio ad eum orandum, duce stella, uenerunt.

Matth. 2, 2: dicentes: Vbi est qui natus est rex Iudaeorum? Vidimus enim stellam eius in Oriente, et uenimus adorare eum.

cf. Cromacio de Aquilea, *Tractatus in Matthaem*, 4, 4 (p. 214, 105/109): Requirit itaque ab eis tempus stellae uisae, misit eos in Bethleem, quasi et ipse cuperet adorare eum... Non enim adorare, sed perimere Dominum cogitabat. Magi interea usque ad locum duce stella perueniunt, et creatorem caeli, demonstrante signo caeli, cognoscunt³².

Otro episodio muy conocido, que aparece en esta tercera *lectio* y que aconteció justo después del nacimiento de Jesús, fue la matanza de los Inocentes, denominada en latín: *Allisio Infantium*. La referencia a este suceso aparece de manera

31 El sintagma « duce stella » no es habitual en los textos de este período. De hecho, sólo lo hemos localizado en este pasaje.

32 Edición de referencia: R. Étaix, J. Lemarié, *o. c.*, 185-498.

sucinta en nuestro texto, casi imperceptible. El hecho de que el *Serm. app. Dom.* se atenga a la tradición toledana es coherente con la breve mención a la degollación de los inocentes; el relato *in extenso* de este suceso es más propio de la tradición castellano-leonesa³³. Por tanto, la referencia a la *Allisio Infantium*, se debe, al igual que la fórmula de Anunciación de la Pascua, a un mero recordatorio de que ese misterio se celebraría dos días después de la Epifanía, es decir, el 8 de enero, con el fin de que los fieles lo tuvieran presente³⁴.

El pasaje (lect. III, 2), en el que podemos ver esta inapreciable mención a la degollación de los inocentes, está basado en el Evangelio de Mateo (2, 7-8). Que el autor del texto vuelva a hacer uso de este evangelio no es aleatorio. Al construir un texto en forma de anillo, pretende fijar la atención del lector u oyente en algo importante. Ese algo importante es el tema principal del texto: la llegada de los magos que, guiados por una estrella, acuden a Belén para adorar al recién nacido. Por tanto, vuelve a recordarnos que este es el acontecimiento principal que hemos de celebrar el día de la Epifanía, al menos en los textos litúrgicos de la Hispania de época visigoda, tal y como estamos intentando demostrar a lo largo de este trabajo. No obstante, utiliza otros mecanismos textuales y retóricos para hacer ver que los « magos » y la « estrella » son los ejes en torno a los que gira el texto.

Por un lado, en el comienzo de la cuarta *lectio* se nos describe, de manera minuciosa y detallada, todas las características que podían observarse en dicha estrella, como la belleza de su luz o la fuerza de su brillo, apreciable desde los lugares más recónditos de la tierra (lect. IIII, 13). Sin embargo, por otro lado, y esta vez de un modo más sutil, pero con mucho

33 A. Ivorra, *o. c.*, 141.

34 *Vide* A. Ivorra, *o. c.*, 141; J. Pinell. *Liturgia hispánica*, Barcelona (Centre de Pastoral Litúrgica) 1998, 283.

más valor para la ideología cristiana, el autor del *Serm. app. Dom.* hace hincapié en el tema principal con una deliberada repetición de los términos « magos » y « estrella ». Hemos comprobado que ambos términos aparecen hasta en siete ocasiones a lo largo del texto, algo que en un principio podría parecernos aleatorio, pero que demuestra una intencionalidad. En el cristianismo el número siete, ocupa un lugar preeminente, al igual que el tres. Indica la perfección, lo acabado (Gen. 2, 1-3); por tanto, su uso nos muestra la importancia de un hecho respecto a otro. Que utilice este método, nos lleva a pensar en ese deseo de hacer aún más manifiesto el contenido principal en torno al cual se ha elaborado el sermón. A continuación, pueden observarse los lugares donde aparecen:

Orietur stella ex Iacob... (lect. I, 4)	In Vethlem Iudee tunc magis in Oriente... (lect. I, 3)
Hanc ergo stellam in Oriente... (lect. II, 5)	... magi illi sicut in Euangelio... (lect. III, 11)
... duce stella uenerunt... (lect. III, 11)	... magos illuc ire p̄cepit... (lect. III, 12)
... dum itinerent stella monstratur... (lect. III, 13)	Igitur magis, dum itinerent... (lect. III, 14)
... foris stelle fulgore... (lect. III, 15)	Hic adtoniti magi foris... (lect. III, 15)
... stella indice demonstratur... (lect. V, 16)	Dum ab Oriente magis uenientibus... (lect. V, 16)
... nobo splendore stelle fulgentis indicio... (lect. VI, 24)	... magorum uultibus clauit... (lect. VI, 25)

Siguiendo con la cuarta *lectio*, concretamente al final, podemos observar el uso del verbo *apparuisse*. Cuando los magos, tras ser guiados por la estrella, cuya luz había sido creada por el autor de la misma y había cumplido su función de conducirlos hasta el recién nacido (« Sicque sui officium luminis luminum demonstrat auctorem », lect. III, 14), reconocen en Él la inmensidad de su majestad (« in illis tam modicis artubus magestatis inmensitatem interius cognoscentes », lect. III, 15). La expresión del reconocimiento de la inmensidad de su majestad en los diminutos miembros del recién nacido nos recuerda mucho a la del sermón 190 de Agustín de Hipona (CPL 284):

cf. Agustín de Hipona, *Sermones*, 190 (p. 349, 185/189): Qui cum accepisset in manibus infantem Christum, et cognouisset paruulum magnum: *Nunc dimittis, inquit, domine, seruum tuum, secundum uerbum tuum, in pace: quoniam uiderunt oculi mei salutare tuum*³⁵.

No obstante, lo que se produce en este momento es el acto conocido con el nombre de Manifestación del Señor, en latín *apparitio Domini*. En efecto, no es hasta el final de la cuarta *lectio*, cuando se presenta el objeto de celebración del día de la Epifanía, la Manifestación del Señor. Excluyendo el inicio del texto, hasta este momento habíamos realizado un recorrido por los diferentes episodios acaecidos antes del nacimiento de Jesús y a lo largo de su vida, en los que, de algún modo, nos había indicado su llegada a este mundo, y la Adoración de unos magos que habían sido guiados por una estrella desde Oriente. De hecho, la quinta *lectio* se inicia con una oración que actúa como recordatorio de todo esto, a la vez que introduce el nuevo tema que se tratará: se nos habla de la

³⁵ Edición de B. Peebles, "St. Augustine, Sermo 190: The Newberry - Yale Text", en E. Dekkers (ed.), *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O. S. B. XII lustra complenti oblata*, Brugge (Sint Pietersabdej) 1975, 339-353.

manifestación de la divina persona de Cristo, después de que los magos reconociesen en Él la majestuosidad de Dios. Para narrar este suceso (lect. IIII, 15), el autor se inspira nuevamente en el Evangelio de Mateo (2, 13). Sin embargo, si prestamos atención al final de esta *lectio*, que, por otro lado, se asemeja bastante al *Sermo* 204D (CPL 284) de Agustín de Hipona, hay algunas coincidencias con otro texto de autor hispano que, sin duda, son más atrayentes para nuestro estudio y podrían arrojar aún más luz a las cuestiones que queremos desvelar sobre la datación y posible autoría del sermón. Hablamos del *De uirginitate sanctae Mariae* (CPL 1247) de Ildefonso de Toledo, que se inspira a su vez, claramente, en el *De fide catholica contra Iudaeos* (CPL 1198) de Isidoro de Sevilla:

Serm. app. Dom. (lect. V, 16): Dum ab Oriente magis uenientibus stella indice demonstratur et redemptor gentium, Iudea quidem natus alto condam misterio, gentibus sic ostenditur, ecce puer parbus et dominus magnus...

cf. Agustín de Hipona, *Sermones*, 204D, 3 (p. 98, 9/11): Et stetit stella super illum locum ubi erat puer Christus, ubi erat paruus magnus, ubi erat latens deus, ubi erat infans uerbum³⁶.

cf. Ildefonso de Toledo, *De uirginitate sanctae Mariae* (p. 79, 899/903): Magi namque, ab Orientis parte uenientes, natiuitatem Christi primi stella indice nuntiauerunt, ut, quem artis eorum princeps ante tempus praedixerat cum stellae uisu nascentem surrexisse hominem demonstrarent³⁷.

En el texto de Ildefonso podemos ver, ciertamente, algunas semejanzas que nos hacen pensar en una posible influencia. Si esto fuese así, la fecha de elaboración del *De uirginitate* de Ildefonso, el año 656, podría ofrecernos un *terminus post*

36 Edición de C. Weidman, *Augustinus sermones selecti*, Salzburg (De Gruyter) 2015, 89-100.

37 Edición de V. Yarza Urquiola, *De uirginitate sanctae Mariae*, en V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino (eds.), *o. c.*, 147-273.

quem para la redacción del *Serm. app. Dom.* ³⁸. Esta fuente es a la que nos referíamos anteriormente cuando pensábamos que la redacción del texto se había realizado según la tradición B y que, por tanto, habría que datarlo en torno al s. VII. Si aceptamos, entonces, que Ildefonso pudo estar detrás de este pasaje del *Serm. app. Dom.*, no solo estaríamos apoyando esa teoría, sino que además podríamos afirmar, aunque con cautela, que fue escrito posteriormente al año de confección del *De uirginitate sanctae Mariae*. Por otro lado, que pensemos que este pasaje pudo haberse inspirado en la obra de Ildefonso no es aleatorio. El obispo toledano (607-667), no solo ha sido considerado, junto con su sucesor, Julián de Toledo (644-690), el autor de algunas de las piezas del códice, sino que también ha sido empleado como modelo para la elaboración de otras tantas ³⁹. Por tanto, podríamos establecer que la elaboración del *Serm. app. Dom.* tuvo que producirse antes de la data de las *Homiliae Toletanae*, de mediados o finales del s. VII (*terminus ante quem*) y posteriormente a la fecha del *De uirginitate sanctae Mariae* de Ildefonso de Toledo (*terminus post quem*), muy probablemente en la segunda mitad del s. VII. Como vemos, la franja temporal es muy estrecha, lo que nos permite limitar aún más la datación.

La Manifestación del Señor trajo consigo lo que se conoce como encarnación del Verbo, esto es, la unión de su naturaleza divina y humana en su sola persona, con el fin de salvar a la humanidad de todos sus pecados. Gracias a esta encarnación, Jesús poseía las características y facultades propias de su naturaleza humana, pero también las de su esencia divina.

38 Sobre la datación de esta obra, *vide* V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino (eds.), *o. c.*, 21-27.

39 G. Morin, "Homiliae Toletanae", en *Anecdota Maredsolana I: Liber Comicus sive Lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Denée (Maredsoli in Monasterio S. Benedicti) 1893, 406-425 (406); F.J. Tovar Paz, *o. c.*, 239-240.

En la siguiente *lectio*, el sermón describe estas dos naturalezas a partir de construcciones paralelas antitéticas, formadas por adjetivos, adverbios, preposiciones e incluso verbos, que oponen las peculiaridades que el recién nacido posee como hombre en este mundo (« iacet... plorat... eiulat... a terrenis nutritur... sugit ubera... deget in antris... », lect. V, 16; « parvulum in gremio matris... ad nos procedentem... hic conspicauilem... hic temporalem... hic pusillum. », lect. V, 17; « hic crescit... hic nobis est... hic infans... hic humiliter secundum etatis infantiam ore ualbutit. », lect. V, 18), y como Señor en el cielo (« regnat... iudicat... triumphat... a celestibus adoratur... cui serbiunt sidera... imperat astris », lect. V, 16; « perfectum ineffabili manentem in sinu Patris... numquam exinde recedentem; ibi inuisiuilem... ibi inextimabilem... ibi inmensum... » lect. V, 17; « Illic nempe permanet... illic semper est... illic Verbum... illic ineffabiliter sine temporibus sillauisque personat... », lect. V, 18). En esta correlación de contraposiciones y paralelismos, podríamos ver otro pasaje del mencionado sermón 190 de Agustín de Hipona (CPL 284), en el que, según creemos, pudo haberse inspirado:

Serm. app. Dom. (lect. V, 16): ... iacet et regnat, plorat et iudicat, eiulat et triumphat; a terrenis nutritur, a celestibus adoratur; sugit ubera, cui serbiunt sidera; deget in antris, imperat astris.
cf. Agustín de Hipona, *Sermones*, 190 (col. 1009): In praesepi iacet, sed mundum continet: ubera sugit, sed Angelos pascit: pannis inuoluitur, sed immortalitate nos uestit: lactatur, sed adoratur: locum in diuersorio non inuenit, sed templum sibi in credentium cordibus facit ⁴⁰.

Asimismo, cuando refiere que, aun estando en el seno de María, jamás se separó del Padre, vislumbramos una posible semejanza, esta vez mucho más clara, con el sermón 195 del propio obispo hiponense:

40 Edición de PL 38, 1007-1009.

Serm. app. Dom. (lect. V, 17): Vide ergo parvulum in gremio matris, sed crede perfectum ineffabili manentem in sinu patris.

cf. Agustín de Hipona, *Sermones*, 195 (col. 1019): Speciosus ut sponsus, fortis ut gigas, amabilis et terribilis, seuerus et serenus, pulcher bonis, asper malis, manens in sinu Patris, impleuit uterum matris ⁴¹.

Y ya en la sexta *lectio*, esta enumeración de contrastes finaliza con la siguiente oración: « Et tamen non duo, sed unus Xpistus, nec diuiditur locis, nec confusus est in naturis. Vnus ergo in utraque substantia naturarum proprietatem in una persona conserbat » (lect. VI, 19). En ella, vuelve a hacerse hincapié en la encarnación, es decir, en la distinción de ambas naturalezas unidas en la sola persona de Cristo.

A raíz de esta distinción de naturalezas se abrió un debate en torno a la autoría del texto en sí. En la reedición del *Serm. app. Dom.* en los suplementos de la *Patrologia Latina*, Hamman señala que quizás podría ser un sermón de Agustín de Hipona ⁴². De hecho, en varias ocasiones a lo largo del texto, hemos podido comprobar que, aunque de manera muy sutil y para nada estricta, algunos sermones del obispo hiponense habrían podido ser utilizados como fuentes para la elaboración de este texto. Sin embargo, no creemos que esto sea tan relevante como para considerarlo el autor del mismo. Es verdad que el estilo literario y oratorio del texto nos recuerda al de Agustín. Con todo, compartimos la opinión de Férotin, para el que era imposible que un teólogo anterior a la segunda mitad del s. V expresase en tales términos cuestiones como la distinción de las naturalezas y la unidad de la persona en Cristo, tal y como vienen detalladas en nuestro texto ⁴³. Por

41 Edición de *PL* 38, 1017-1019.

42 A. Hamman (ed.), *Patrologiae Latinae cursus completus a J.-P. Migne editus et Parisiis, anno Domini 1844, excusus. Series Latina: Supplementum*, vol. IV,4, Paris (Garnier frères) 1970 (reimpr., 1990) 1938.

43 M. Férotin, *o. c.*, 526.

tanto, todo vuelve a indicarnos que el sermón, casi con toda seguridad, fue confeccionado por un autor posterior al s. V. Además, los indicios hacia un origen toledano son más fuertes que esta posible influencia augustiniana. De este modo, que en la lect. V, 16 hayamos encontrado coincidencias con Ildefonso de Toledo y que el texto siga la tradición toledana (B), nos apunta que previsiblemente pudo haber sido obra de un autor del s. VII, casi con toda seguridad de la segunda mitad.

Siguiendo con el texto, el autor se dirige a sus lectores u oyentes diciendo que ya han conocido esa encarnación, ese descendimiento del Verbo de Dios desde el cielo y, por tanto, ya creen (« imo potius et credidisti », lect. VI, 22) que el Hijo de Dios, asumida la carne, nació del útero de la Virgen (« Patris æterni Filium, adsumptam carnem, Virginis procedentem ex utero », lect. VI, 22). A partir de ahora, veremos con qué otros signos (« signis », lect. VI, 23) se dio a conocer. Estos signos, a los que el texto hace referencia, no son más que los otros tres misterios que se conmemoraban en el día de la Epifanía y que pueden encontrarse en cualquiera de los textos litúrgicos hispanos de época visigoda: el bautismo de Jesús en el río Jordán, las bodas de Caná y la multiplicación de los panes y los peces. Sin contar la ya mencionada Adoración de los magos, a la que vuelve a hacer alusión con estas palabras: « Dudum namque ad Sraheliticis pastoribus angelorum monitu eius exordia patuerunt, odierno uero die, nobo splendore stelle fulgentis indicio, gentium reges, a solis ortu uenientes, natum in terris regem, prostratis uultibus, adoraberunt, offerentes de thesauris suis aurum, thus et mirra: aurum quippe regi, thus Deo, mirra sepulture » (lect. VI, 24). En esta ocasión, el autor introduce dos nuevos elementos: la anunciación de los ángeles a los pastores y la ofrenda de los dones, uno por cada ser divino.

Es en la penúltima lección donde se presentan, de un modo muy resumido, esos tres misterios que complementan los textos de la misa del día de la Epifanía. El autor ha decidido estructurarlos a partir del uso recurrente del adverbio « odie » (lect. VII, 26, 27, 28), de modo que podamos diferenciar perfectamente dónde comienza y dónde finaliza cada uno. El primero de ellos hace referencia al bautismo del Señor en el río Jordán. Ya habíamos hablado anteriormente de la posibilidad que tenían los catecúmenos y los enfermos de ser bautizados en el día de la Epifanía. El signo del bautismo se entendía como una nueva observación del misterio pascual, es decir, gracias a él, la Iglesia volvía a descubrir la obra del Cordero de Dios, que asume los pecados de su pueblo, purificándolo con su propia penitencia y conduciéndolo al misterio de la Santísima Trinidad ⁴⁴.

Según las narraciones de los cuatro evangelistas (Matth. 3, 1-12; Marc. 1, 1-8; Luc. 3, 1-9, 15-17; Ioh. 1, 19-28), cuando Jesús se introdujo en las aguas del Jordán para ser bautizado, se abrió el cielo y descendió el Espíritu Santo en forma de paloma proclamándolo Hijo de Dios. Esta demostración de la filiación divina de Jesús es interpretada por los cristianos como una manifestación, una teofanía del misterio de la Trinidad, de ahí que en la liturgia hispano-mozárabe sea uno de los cuatro misterios propios que conformaban el día de la Epifanía. Más tarde, la Iglesia católica le otorga el nombre de *Fiesta del Bautismo del Señor* y comienza a celebrarlo después de la Epifanía.

Sin embargo, si volvemos a consultar las Sagradas Escrituras, concretamente la Epístola a los Gálatas (3, 27), este episodio de la vida de Jesús adquiere otro significado, que es el que se menciona en nuestro texto: Jesús no se introdujo en el Jordán para purificar su carne (« non ut ipse per labracrum

⁴⁴ J. Pinell, *o. c.*, 282.

carnis purificationem indigeret », lect. VII, 26), sino que santificó las aguas con su soplo (« sanctificaret diuino spiramine aquas », lect. VII, 26), para que ellas mismas tuvieran el poder de purificar con el bautismo sagrado al mundo mancillado por los vicios (« pollutum uitiis mundum babtismate sacro ablueret », lect. VII, 26). Hemos encontrado un paralelo que menciona este sentido del bautismo de Jesús en el séptimo himno de Ambrosio de Milán (CPL 163):

Serm. app. Dom. (lect. VII, 26): Odię namque Xpistus, fluenta Iordanis ingrediens, fluminis undas corporis sui tinctione sacrabit, non ut ipse per labacrum carnis purificationem indigeret, sed potius ut sanctificaret diuino spiramine aquas, in quibus pollutum uitiis mundum babtismate sacro ablueret.

cf. Ambrosio de Milán, *Hymni*, 7, 1 (pp. 344-347, 1/20): Inluminans Altissimus | micantium astrorum globos, | pax uita lumen ueritas, | Iesu, faue precantibus, | seu mystico bap-tismate | fluenta Iordanis retro | conuersa quondam tertio | praesenti sacraris die; | seu stella partum uirginis | caelo micans signaueris | et hoc adoratum die | praesepe magos duxeris; | uel hydriis plenis aquae | uini saporem infuderis; | hausit minister conscius | quod ipse non impleuerat, | aquas colorari uidens, | inebriare flumina; | mutata elementa stupent | transire in usus alteros ⁴⁵.

En la búsqueda de paralelos indirectos que coincidiesen con el *Himno 7* de Ambrosio de Milán y que siguiesen el pasaje bíblico narrado en Matth. 2, 1-15, Zeffass señala la existencia de un sermón para la Epifanía, editado por Férotin a partir del Sacramentario de Toledo (nuestro códice *B*), que, junto a otro de mayor extensión recogido en el Homiliario de la misma ciudad (*L* en nuestras siglas), parecía aproximarse mucho al himno del obispo milanés ⁴⁶. Según él, la cercanía de

⁴⁵ Edición de J. Fontaine, *Ambroise de Milan, Hymnes*, Paris (Les éditions du Cerf) 1992.

⁴⁶ A. Zeffass, *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Chritusfesten des Kirchenjahres*, Tübingen (A. Francke) 2008, 53-54.

ambas versiones respecto al texto ambrosiano, así como el origen y la datación de los dos testimonios suponen un hecho significativo que nos lleva a pensar que, efectivamente, el autor de estos consultó y tomó como modelo para su elaboración un manuscrito que contenía el *Himno 7* del obispo milanés. Además, ello sugiere que el texto ambrosiano circulaba ya como texto de referencia en la liturgia hispánica de la diócesis de Toledo, es decir, la imperante hacia el año 600 d. C. Por tanto, esta posible fuente para el *Serm. app. Dom.* podría considerarse una evidencia más de que, en efecto, el texto tuvo que ser elaborado por un autor hispano de época visigoda, perteneciente al s. VII, como hemos apuntado en varias ocasiones.

La segunda señal o misterio hace referencia a las bodas de Caná y a la transformación del agua en vino. Tras agotarse la bebida en medio del banquete, Jesús hizo traer unas vasijas con agua y la convirtió en un vino lleno de sabor (« fatuos fontis latices in uini sapore conuertit », lect. VII, 27), con el fin de que se reconociera en él la fuerza de su poder divino (« ut agnoscatur quanta sit diuini uirtus imperii » (lect. VII, 27). Este poder hace que los elementos, bajo sus órdenes (« iussis eius », lect. VII, 27) y entregándose a otros fines (« in alteros usus transeant », lect. VII, 27), olviden su propia naturaleza e incluso su nombre (« pareant suę nature oblita uel nominis », lect. VII, 27). Este acto vuelve a identificarse como una manifestación de la divinidad de Cristo (de ahí que también se celebre el 6 de enero), ya que solo un dios sería capaz de cambiar la naturaleza de todos los elementos existentes en el mundo. El *Serm. app. Dom.* se basa en el Evangelio de Juan (6, 10).

Por último, el cuarto misterio es original del rito hispanomozárabe y, respecto a los demás, convierte en único al formulario de la misa de la Epifanía en Hispania, lo que vuelve a indicarnos que este sermón tiene un origen visigodo. Se

trata de la multiplicación de los panes y los peces, que, junto al resto de misterios, también se celebraba el 6 de enero. El texto pone en relación, por un lado, el milagro que obró Jesucristo al dar de comer a cinco mil hombres con apenas unos trozos de pan (« panum fragmine quinque milium ieiuna uirorum turba refecta est... nunc paucis panibus sub Euangelii ueritatem innumeram satiaret multitudinem potiori miraculo. », lect. VII, 28) y, por otro, la lluvia de maná que Dios envió a los israelitas en su largo bagaje por el desierto (« Sraheliticam plebem pauerat celesti manna in eremo », lect. VII, 8) tras ser expulsados de Egipto. El primero está inspirado en el Evangelio de Juan (6, 10-11 y 6, 31), pues, a pesar de que Mateo (14, 19-21), Marcos (6, 41-44) y Lucas (9, 14-16) relatan el mismo episodio, solo Juan menciona que Jesús realizó el milagro con panes, y no con panes y peces como lo hacen los otros tres evangelistas. El segundo milagro, por su parte, está basado en lo relatado en el libro del Éxodo (16, 4), aunque también podríamos ver un eco en el Salmo 77, 24.

En ningún momento el texto nos indica que estos acontecimientos fueron realizados por personas diferentes; es más, se utiliza un único sujeto para ambas acciones: « qui ». Sin embargo, existen dos sintagmas que ponen de manifiesto que los causantes de estos milagros fueron dos seres diferentes: « sub Legis umbra », hace referencia al Antiguo Testamento y, por tanto, a Dios Padre, y « sub Euangelii ueritatem », evidencia que ese acto fue narrado en el Nuevo Testamento y llevado a cabo por Jesucristo, Hijo de Dios. ¿Cuál es el objetivo del autor? ¿Qué pretende hacernos ver al emplear un único sujeto que, como demuestran los dos sintagmas anteriores, hace referencia a personas distintas que realizaron cada una un milagro diferente y, que además, uno fue mucho más portentoso que el otro (« potiori miraculo », lect. VII, 28)? Una vez más, queda manifiesto que Jesús es el Hijo de Dios, pero también Dios en sí mismo. Por tanto, Dios es el realizador de

ambas acciones, pues las características y cualidades de su naturaleza divina fueron traspasadas a Jesús en el día de su nacimiento y las aúna junto con las propias de su esencia humana.

Falta por analizar la octava y última lección del *Serm. app. Dom.* Esta se compone de la ya mencionada fórmula de Anunciación de la Pascua que tiene como objetivo principal recordar las festividades del Triduo Pascual (« uestris Deo deuotis mentibus etiam Pasce sollemnia pronuntiamus », lect. VIII, 29): la Cena, Pasión y Resurrección de Cristo. Además, también menciona la Cuaresma como tiempo litúrgico que antecede a la Pascua y que sirve de preparación a esta. De hecho, que en el texto aparezca « nunc igitur, dilectissimi fratres, qui adfuitis ęclesię Dei, diem apparitionis Domini nostri Ihesu Xpisti agnoscere meruistis » (lect. VIII, 30), nos puntualiza la relevancia que tenía en esta época que los fieles acudiesen a la iglesia, cuanto más en los periodos de preparación a las diferentes festividades. Se sabe, por el cuarto canon del Concilio I de Zaragoza, que había un tiempo de preparación para la fiesta de la Epifanía que duraba veintiún días; al parecer, en estas tres semanas algunos fieles disponían sus ánimos espiritualmente a través de una conducta ascética que, como era natural, había empezado a preocupar a la jerarquía ⁴⁷. Por ello, este c. 4 insiste tanto en que habrá anatema para todos aquellos fieles que inclumplan la obligación de asistir a la iglesia, tanto en ese periodo preparatorio, como en el mismo día de la Epifanía.

El sermón concluye, por último, con una exhortación, invitación o llamada a una vida ejemplar de acuerdo con la que predicó Jesús: una vida justa y piadosa, casta y moderada, en la que vivamos sin pecado y en la que hagamos buenas acciones; una vida alejada de los placeres del mundo, basada en la

⁴⁷ Vide L. García Iglesias, o. c., 196.

confesión de los pecados, en la que no volvamos a actuar injustamente, en la que seamos misericordiosos y en la que deseemos la concordia sinceramente. En definitiva, se nos invita a llevar una vida que nos permita llegar a Cristo repletos de clemencia y misericordia, para no ser condenados por la eternidad. Este tipo de exhortaciones finales era muy característico de los sermones eclesiásticos confeccionados para ser recitados ante los fieles o catecúmenos a lo largo del año. Por ello, no es de extrañar que se haga hincapié en vivir de acuerdo con la religión cristiana en un día tan importante para todos los creyentes, como era el día de la Manifestación o Epifanía del Señor.

CONCLUSIONES SOBRE EL ORIGEN Y DATACIÓN DEL *SERMO IN DIEM APPARITIONIS DOMINI*

Tomando en consideración lo dicho en este análisis acerca del contenido y las fuentes del *Serm. app. Dom.*, podemos exponer unas conclusiones que, aunque sujetas a futuras revisiones en base a nuevos indicios, arrojan algo más de luz a las cuestiones sobre la datación y el origen de este texto. Parece claro, por lo comentado a lo largo de este estudio, que se trata de un texto hispánico perteneciente a la tradición litúrgica toledana (B), que había comenzado su andadura en torno al s. VII. Por otro lado, si consideramos como cierta la referencia al *De uirginitate sanctae Mariae* (CPL 1247) de Ildefonso de Toledo, escrito en el año 656, podemos establecer un *terminus post quem* para su redacción. Asimismo, la también existencia de la fórmula de Anunciación de la Pascua en la *Hom. Tol. 10*, nos hace pensar que el *Serm. app. Dom.* tuvo que ser elaborado con anterioridad al momento de confección de las *Homiliae Toletanae*, es decir, antes del final del s. VII, previsiblemente en la segunda mitad, lo que, sin duda, limita en gran medida la fecha de elaboración. No obstante, el *terminus ante*

quem más seguro lo ofrece la data del testimonio más antiguo que se nos ha conservado de su texto, esto es, el Sacramentario de Toledo, el códice *B*, de finales del s. X o inicios del s. XI.

ESTUDIO GRÁFICO Y LINGÜÍSTICO DEL TESTIMONIO *L*

Por lo que respecta a la lengua del *Serm. app. Dom.* (de acuerdo con el texto del manuscrito *L*, que seguimos en nuestra edición), prestaremos atención en un primer momento a los rasgos gráfico-fonéticos que hemos hallado en el texto. Comenzando por el vocalismo, se han localizado usos derivados de la confusión de vocales. Puede señalarse la vacilación entre *e/i*⁴⁸. La grafía de nominativo singular « *sedis* », en lugar de « *sedes* », se ha debido, sin duda, a la confusión de ambas vocales *y*, posiblemente a la influencia del genitivo « *regalis* » (lect. III, 10)⁴⁹. Es muy probable, además, que haya podido afectar la influencia masiva de los parisílabos *-is, -is*, mucho más numerosos que los nominativos en *-es* de la tercera declinación. En « *stigmatis* », por el contrario, volvemos a la confusión entre las vocales *e/i*; proviene de « *stemma* » *y*, aunque la evolución esperable habría producido una simplificación de la consonante geminada *mm* > *m* (*stemma* > *stimmatis* > *stimatis*), aquí tenemos una vacilación entre « *stigma* » *y* « *stima* », posiblemente por influjo de una falsa etimología con « *stigma* », lo que supone, además, la confusión de los términos de origen griego idénticos « *stemma* » *y* « *stigma* »⁵⁰.

48 Sobre la confusión de las vocales *e/i*, vide J. Gil, "Notas sobre fonética del latín visigodo", *Habis* 1 (1970) 45-86 (49-58); P. Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, vol. 3: *Lautlehre*, München (Beck) 1996, 14-26 (para *e > i*), 34-40 (para *i > e*); J.C. Martín-Iglesias, "Notas críticas sobre el texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998) 127-177 (131).

49 J.C. Martín-Iglesias, "El latín de los *Antikeimena* (CPL 1261) de Julián de Toledo", *ALMA* 73 (2015) 23-54 (28).

50 Sobre esta forma, vide B. Löfstedt, "Zum spanischen Mittellatein", *Glotta* 54 (1976) 117-157 (122); P. Stotz, o. c., 22; J.C. Martín-Iglesias, "Notas críticas sobre el

Por otro lado, conservamos dos ejemplos del uso de *i/y* en « misterio » por « mysterio » (lect. V, 16); « sillauis » por « syllabis », con empleo de *u* en lugar de *b* (lect. V, 18): « mirra » por « myrrha », con supresión de la *h* (lect. VI, 24), nuevamente « misterium » por « mysterium » (lect. VIII, 29)⁵¹. También, hemos de anotar la transcripción « Iherosolimam » (lect. II, 5) a partir de la forma griega Ἱεροσόλυμα y no Ἱερουσαλήμ: no estamos ante una confusión de *ou* con *u*, sino que, ante la existencia de ambas formas ya antiguas, el autor ha decidido transcribir la primera⁵².

Por último, en cuanto al vocalismo se refiere, es frecuente la monoptongación de *ae > e/ę*. La elección de una *u* otra grafía, como veremos más adelante, no parece responder a ningún criterio aparente y puede darse en cualquier posición⁵³.

Pasando ahora al consonantismo, cabe destacar el notable betacismo o uso de *b* por *u* en « nobum » (lect. I, 3), « crebit » (lect. III, 9), « cognobisset » (lect. III, 12), « cerbicibus » (lect. IV, 15), « parbus » (lect. V, 16 [2]), « serbiunt » (lect. V, 16), « parbulum » (lect. V, 17), « nobus » (lect. V, 18), « conserbat » (lect. VI, 20), « nobo » (lect. VI, 24), « adoraberunt » (lect. VI, 24), « labacrum » (lect. VI, 26), « deserbiunt » (lect. VII, 27), « rebelatum » (lect. VIII, 29) y « uibere » (lect. VIII, 32); así como dos casos que podrían llevar a la confusión de tiempos

texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998) 127-177 (130).

51 Sobre la confusión *y/i*, vide P. Stotz, *o. c.*, 74-75; J.C. Martín-Iglesias, *art. c.*, 162.

52 Sobre el uso *o/u*: J. Gil, *art. c.*, 58-65; M. Rodríguez-Pantoja, "Notas de ortografía isidoriana", *Habis* 5 (1974) 65-91 (73-74); P. Stotz, *o. c.*, 61-68; P. Stotz, 6-8 y 63-64; J.C. Martín-Iglesias, *art. c.*, 131.

53 Vide Criterios de esta edición, p. 24. Para la monoptagación de *ae > e*, vide M.C. Díaz y Díaz, "El latín de la Península Ibérica: Rasgos lingüísticos", en M. Alvar, A. Badía, R. de Balbín, L.F. Lindley Cintra (eds.), *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1: *Antecedentes. Onomástica*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1960, 153-197 (160-161).

verbales: « coruscabit » (lect. VI, 25) y « sacrabit » (lect. VI, 26). No obstante, también hemos encontrado grafías inversas en « Vethlem » (lect. I, 1; lect. III, 12; lect. III, 15), « inuisiulem » (lect. V, 17), « conspicauilem » (lect. V, 17), la ya mencionada « sillauis » (lect. V, 18) y « ualbutit » (lect. V, 18).

Se han localizado varios casos de pérdida de la *h* que afectan, en particular, a la aspiración inicial prevocálica y a su empleo en los grupos aspirados *ph* y *th*, notados a menudo mediante las consonantes sordas simples correspondientes⁵⁴: « pasce » (lect. VIII, 29), « pulcritudine » (lect. I, 3), « omo » (lect. I, 4), « abuisse » (lect. III, 9), « erode » (lect. II, 6; lect. III, 10), « erodes » (lect. III, 12), « mirra » (lect. VI, 24 [2]), « odierno » (lect. VI, 24), « odię » (lect. VII, 26, 27, 28) y « ortor » (lect. VIII, 32). Este fenómeno continúa un largo proceso en la fonética del latín, que se inicia ya en época republicana⁵⁵. No obstante, como es sabido, la enseñanza en la escuela había creado la aspiración gráfica para señalar el uso de la consonante *h* en términos como « michi » o « nichil »⁵⁶. En nuestro texto existe un caso de este tipo en el término « nichilominus » (lect. II, 5).

54 Sobre la confusión de la *h*, *vide* M.C. Díaz y Díaz, "El latín de la liturgia hispánica", en J.F. Rivera Recio (ed.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo (Diputación provincial) 1965, 55-87 (reimpr. in Id., *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Aldershot, 1992 [Variorum Collected Studies Series, CS377], nº II) 67-68; J.C. Martín-Iglesias, *art. c.*, 138; J.C. Martín-Iglesias, "El latín de las *Epistulae Wisigothicae*", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 34.1 (2014) 37-60 (43).

55 J.C. Martín-Iglesias, "El latín de los *Antikeimena* (CPL 1261) de Julián de Toledo", *ALMA* 73 (2015) 23-54 (27).

56 J. Gil, "El latín tardío y medieval (ss. VI-XIII)", en R. Cano Aguilar (ed.) *Historia de la lengua española*, Barcelona (Ariel) 20041 (20052), 149-182 (159). *Vide* J. Bastardas Parera, "El latín de la Península Ibérica: El latín medieval", en M. Alvar, A. Badía, R. de Balbín, L. F. Lindley Cintra (eds.), *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1: *Antecedentes. Onomástica*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1960, 251-290 (268).

Siguiendo con el uso de la *h*, existe una vacilación a la hora de representar el sonido /θ/ en palabras de origen griego, como « *tesauris* » (lect. VI, 24) o « *talamorum* » (lect. VII, 27), que podía haber sido transcrito con *th*, como « *thus* » (lect. VI, 24 [2]), pero que vuelve a ser un ejemplo más de esa tendencia a eliminar la *h* en este periodo. De hecho, « *thus* » es la única palabra de origen griego, procede de θύος, que representa la /θ/ con la grafía *th*. Por último, hemos encontrado un caso de recomposición con « *habeo* » por falsa etimología en « *habundantia* » (lect. VIII, 32) ⁵⁷.

Se han detectado, asimismo, algunos casos de confusión en la sonoridad de las oclusivas, siempre en coda silábica ⁵⁸. El primero de ellos lo encontramos en « *babtismate* » por « *baptismate* » (lect. VII, 26), con una sonorización de la oclusiva labial sorda *p* a la sonora *b*. Otro caso de sonorización de oclusivas, pero esta vez una dental final, sería el del pronombre neutro « *illut* » en lugar de « *illud* » (lect. II, 7).

Siguiendo con las confusiones consonánticas, debemos mencionar el uso de *x* en lugar de *s* en la forma « *inextimabilem* » por « *inaestimabilem* », con, además, la monoptación de *ae* en *e* (lect. V, 17) ⁵⁹. Y también la pérdida del apéndice labial en la oclusiva labiovelar sorda latina /k^w/, que lleva consigo una confusión entre la *c* y la *qu* en « *condam* » por « *quondam* » (lect. V, 16) ⁶⁰. No descartamos, con todo, un influjo del verbo « *condo*, -ere ».

⁵⁷ P. Stotz, *o. c.*, 159; J.C. Martín-Iglesias, *art. c.*, 27.

⁵⁸ Vide J.C. Martín-Iglesias, "El latín de las *Epistulae Wisigothicae*", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 34.1 (2014) 37-60 (43).

⁵⁹ Sobre la confusión en el uso de *x/s*, vide L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla (Editorial Católica Española) 1975, 19; P. Stotz, *o. c.*, 315-317; J.C. Martín-Iglesias, "Notas críticas sobre el texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998) 127-177 (138).

⁶⁰ Vide J. Gil, "El latín tardío y medieval (ss. VI-XIII)", en R. Cano Aguilar (ed.) *Historia de la lengua española*, Barcelona (Ariel) 20041 (20052), 149-182 (158-159); J.C.

Pasando ahora al uso de las geminadas, se ha localizado una confusión en el término « mittigemus » en lugar de « mittigemus » (lect. VIII, 32), motivado seguramente por influjo del verbo « mitto »⁶¹. También existen varios ejemplos de consonantes que no han asimilado, la gran mayoría a causa de la reconstrucción etimológica del preverbo⁶². Tenemos dos usos de *nl* que no asimila a *ll* en « inlustrare » (lect. I, 1) y « inlecebris » (lect. VIII, 32); otro dos que no han dado el paso de *nm* a *mm* en « inmensum » (lect. III, 13; lect. V, 17) e « inmensitatem » (lect. III, 15); un caso de *dt* que no convierte a *tt* en « adtoniti » (lect. III, 15), y un ejemplo de *ds* que no ha asimilado a *ss* « adsumpta » (lect. VI, 22). Además, este último término no ha sufrido la recurrente simplificación de la oclusiva intermedia en los grupos de tres consonantes, por lo que ha respetado bastante bien su forma clásica⁶³. Por último, se ha conservado también la grafía etimológica del preverbo *in-* ante oclusiva labial, por influjo escolar, en lugar de la forma asimilada *im* en « inpensius » (lect. I, 1) e « inpenderet » (lect. III, 12).

No obstante, sí existen ejemplos de otras geminadas que han sufrido un proceso de asimilación y posterior simplificación de sus consonantes⁶⁴: « duo<s> sed » (lect. VI, 19),

Martín-Iglesias, "El latín de los *Antikeimena* (CPL 1261) de Julián de Toledo", *ALMA* 73 (2015) 23-54 (26).

61 Sobre la confusión de geminadas, *vide* D.L. Norberg, *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris (A. & J. Picard) 1968 (reimpr. 1980) 108; V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire*, Paris (Klincksieck) 19813 (reimpr. 2006) 59-60; J.C. Martín-Iglesias, "Notas críticas sobre el texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998) 127-177 (131).

62 *Vide* J. Gil, *art. c.*, 152.

63 J.C. Martín-Iglesias, "El latín de las *Epistulae Wisigothicae*", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 34.1 (2014) 37-60 (43).

64 Sobre la asimilación y posterior simplificación de *cs* > *ss* > *s*, *vide* J. Gil, *art. c.*, 161. Sobre el paso de « spectare » > « expectare », *vide* B. Löfstedt, *Studien über die Sprache der Langobardischen Gesetze*, Stockholm (Uppsala) 1961, 111-112; P. Stotz, *o. c.*,

procedente de « duos sed », seguramente se deba a un error del copista por una asimilación debido a la fonética sintáctica. En la lect. II, 7 tenemos un caso especial: la forma « su » de la oración « ... quo Iudam patriarcham Iudeorum su prophetali specie benedixit... », donde con toda probabilidad nos hallamos ante un nuevo hecho debido a la fonética sintáctica: la asimilación de la consonante sonora a la sorda y la notación simple de la secuencia en origen geminada: « sub prophetali » se leería a menudo « supprophetali » (de hecho, así derivó hasta nuestra forma « suponer »: *subponere* > *supponere* > suponer) y ello llevaría a pronunciarlo [supprophetali], lo que genera « su prophetali » también. Es decir, la pronunciación de estos dos sonidos oclusivos labiales contiguos se realizaba ya desde antiguo de un modo tan asimilado, que apenas fueron distinguidos por el copista, que, según suponemos, no era muy docto en latín. Este caso, en especial, junto a otro que veremos más adelante, nos hace pensar que el texto fue copiado al dictado, lo que explicaría que se produzcan errores de este tipo. Por desgracia, no tenemos otros materiales que avalen nuestra propuesta, pues *B* y, por tanto, la edición que Férotin hace de su versión omiten esta parte del texto. Por último, aunque se trate de un mero hecho gráfico y no *stricto sensu* fonético, la grafía de los grupos *-xs-*, cuando la *s-* es etimológica, se ha visto reducida a *-x-* simple ⁶⁵: « expectatio » por « exspectatio » > « expectatio » (lect. II, 8; lect. III, 11).

Y finalmente, hemos localizado en « magestatis » (lect. III, 15) una notación de la semiconsonante *yod* [j] mediante la

120. Sobre la confusión en el uso *x > s*, vide n. 53. J.C. Martín-Iglesias, "Notas críticas sobre el texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998) 127-177 (138-139).

65 Sobre la asimilación y posterior simplicación de *cs > ss > s*, vide J. Gil, *art. c.*, 161. Sobre el paso de « spectare » > « expectare », vide B. Löfstedt, *o. c.*, 111-112; P. Stotz, *o. c.*, 120. Sobre la confusión en el uso *x > s*, vide n. 53. J.C. Martín-Iglesias, *o. c.*, 138-139.

grafía *g*, provocada por la palatalización de la [g] ante *i* ⁶⁶; en « *proprietatem* » por « *proprietatem* » (lect. VI, 20) una eliminación, por disimilación a distancia, del segundo rótico en una secuencia *r ... r*, y en « *tradictionis* » por « *traditionis* » (lect. I, 1) una grafía generada por falsa etimología con *dictio*, de *dictus*, en lugar de la correcta *ditio*, de *tra-datio* > *traditio*, con apofonía de la vocal.

Respecto a la morfología, también hemos hallado algunos rasgos interesantes que mencionar. Si comenzamos con la flexión nominal, además del uso del nominativo « *sedis* » (lect. III, 10) ya señalado, se aprecia un uso de acusativo singular actuando como sujeto en la primera palabra del texto « *diem* » (lect. I, 1) ⁶⁷. Asimismo, aunque pueda deberse a la confusión recurrente en esta época de las vocales *e* e *i*, el nominativo singular de la 3ª declinación « *sedis* », en lugar de « *sedes* », también puede estar originado por el influjo del genitivo « *regalis* » (lect. III, 10), como habíamos mencionado anteriormente en la parte de fonética ⁶⁸. Por otro lado, nos ha sorprendido el uso de la forma « *artubus* » (lect. III, 15) con la desinencia primigenia de dativo y ablativo plural de la 4ª declinación en *-ubus*, en lugar de la analógica y más común en *-ibus* procedente de la 3ª declinación. Seguramente sea una vez más producto del influjo escolar, con el fin de distinguir « *artubus* » del dativo y ablativo plural de « *ars, artis* », « *artibus* ».

Asimismo, tenemos un caso de dativo de interés en « *Iudeis factus es rex* » (lect. III, 10) y otro de ablativo intrumental en « *nobo splendore* » (lect. VI, 24).

⁶⁶ Sobre la palatalización de *gi* y la grafía inversa « *magestatis* », vide J. Gil, *art. c.*, 159.

⁶⁷ Sobre el uso de acusativos en función de sujeto, vide J.C. Martín-Iglesias, “El latín de las *Epistulae Wisigothicae*”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 34.1 (2014) 37-60 (44).

⁶⁸ Sobre la forma « *sedis* » en nominativo singular, vide J.C. Martín-Iglesias, “El latín de los *Antikeimena* (CPL 1261) de Julián de Toledo”, *ALMA* 73 (2015) 23-54 (28).

Hemos encontrado también un uso de la contrucción preposicional *post* + ablativo y no con acusativo, como rige la norma clásica, en « *post tantorum eius denuntiatione signorum* » (lect. VIII, 29). No obstante, también podríamos estar ante un caso de caída de la *-m* final de « *denuntiatione* », es decir, un acusativo con falta de notación de la nasal final. Esto significaría que se trata de un mero error de copia y no una contrucción preposicional excepcional, algo que veremos en otro caso más adelante. Férotin, de hecho, ya se decantó por esta segunda explicación en su edición, de ahí que hayamos decidido adoptarla también en la nuestra ⁶⁹.

Por último y en relación a la flexión nominal, debemos mencionar un error de copia que ha dado « *properantibus* » en lugar de « *properantius* », en el pasaje « ... *magos illuc ire precepit, non ut ille obsequium inpenderet, sed exitium properantius prepararet.* » (lect. III, 12). Si conservásemos « *properantibus* », estaríamos atribuyendo este dativo a los magos y, por tanto, el sentido de la oración cambia sustancialmente. Por ello, nos hemos visto obligados a corregirlo por « *properantius* ». Esta forma, de hecho, puede suponer que un ancestro generó el error con betacismo: « *properantius* » se escribió como « *properantiuus* », dando como resultado « *properantibus* ».

En cuanto a la flexión verbal, hemos encontrado un ejemplo propio de la confusión en el uso de los verbos deponentes ⁷⁰. De la forma « *amplector, -exus* », tenemos en voz activa el siguiente caso: « *in nobis subiectis misericordes simus, sincera mente concordiam amplectemur* » (lect. VIII, 32). Este

69 M. Ferotin, *o. c.*, 527; A. Hamman (ed.), *o. c.*, 1987.

70 Sobre la vacilación en las voces deponentes, *vide* P. Flobert, *Les verbes déponents latins des origines à Charlemagne*, Paris (Les Belles lettres) 1975, 246-285 y 333-348; B. Löfstedt, *art. c.*, 122; P. Stotz, *o. c.*, 131-133; J.C. Martín-Iglesias, "Notas críticas sobre el texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998) 127-177 (144).

uso de « amplectemur » por « amplectamur » muestra la tendencia hacia la desaparición de los verbos en voz deponente, que ya venía desarrollándose desde antiguo.

Con relación a la sintaxis, el texto muestra algunas faltas de concordancia. Un error referido a la concordancia sujeto-predicado, encontramos en « semper ex sua stirpe princeps siue reges Iudei abuisse probantur » (lect. III, 9), donde, en efecto, el nominativo singular « princeps » debería encontrarse en número plural, « principes », para no romper la correspondencia con el verbo « probantur ». Asimismo, « igitur magis, dum itineret, stella monstratur » (lect. III, 13), experimenta otra falta de concordancia, ya que el verbo en singular « itineret » hace referencia a « magis »; por tanto, debe aparecer en plural. Este error parece haber sido motivado por una asimilación de número a la palabra precedente, « stella ».

Podrían parecer faltas de concordancia, pero a mi juicio no son más que meros errores de transmisión, los dos casos siguientes. En la lección II, 5 encontramos « hanc... conspectum » por « hanc... conspectam ». Muy probablemente, esta aparente ausencia de correspondencia pudo haber sido provocada por un error de copia respecto al modelo, que contenía una *a* demasiado abierta y que el copista pudo haber confundido con una *u*, dada la semejanza en la escritura de ambas letras visigodas. En « innumera satiaret multitudinem » vemos claramente que el copista ha anotado « innumera » por « innumeram », la forma correcta de este adjetivo en caso acusativo. Esto se explica por la tendencia ya avanzada de suprimir la nasal final de algunas formas, pues ya no se pronunciaban, o al menos no tan estrictamente, en la lengua hablada. De esta falta de notación del acusativo, ya habíamos hablado más arriba respecto a « denuntiatione ». Por tanto, aunque estos casos no supongan una falta de concordancia, en el caso de « hanc... conspectum » e « innumera » o una construcción preposicional

fallida, en el de « denuntiatione », pueden parecerlo al lector no instruido en latín, por ello hemos de mencionarlos y han sido corregidos en nuestra edición.

Volviendo a la tendencia evolutiva de prescindir de la *m* final del acusativo como rasgo distintivo para los hablantes, en la lect. V, 16 tenemos un caso de acusativo romance. En la oración « Dum ab Oriente magis uenientibus stella indice demonstratur » podríamos pensar que « indice » forma una construcción de ablativo absoluto con « stella ». Sin embargo, aún necesitaríamos un sujeto para « demonstratur » que únicamente podría ser « stella » por esa terminación en *-a* de nominativo de la primera declinación. Pero, si hacemos de « stella » el sujeto de « demonstratur » y rompemos la construcción de ablativo absoluto, « indice » quedaría suelto. La solución que hemos dado a esta disyuntiva es hacer de « indice » un acusativo en función de complemento predicativo, que ha perdido la « *m* » final. No obstante, también podría entenderse como una dativo de finalidad, que presenta esta forma en *-e* por influjo del ablativo.

Hemos atestiguado, además, un uso de acusativo absoluto en « adsumptam carnem » (lect. VI, 22), construcción, por lo demás, bastante común en latín medieval ⁷¹.

Por otro lado, algo común que ya ocurría en época clásica y que ha trascendido al latín del periodo visigodo es el uso de la pasiva perifrástica con elisión del verbo « sum » en « scriptum <est> » (lect. I, 2), « turbati <sunt> » (lect. II, 6).

También era habitual la elisión de los antecedentes en las oraciones de relativo y, aunque el siguiente caso pueda parecerlo, no es más que un alejamiento entre el antecedente nominal y el pronombre relativo que remite a él, es decir, nos

71 Sobre la construcción de acusativo absoluto, *vide* J.C. Martín-Iglesias, "El latín de las *Epistulae Wisigothicae*", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 34.1 (2014) 37-60 (48).

encontramos ante un caso de hipérbaton. En « Hinc adtoniti magi foris stelle fulgore, intus gratiæ radiati munere, diuinum puerum flexis adorare cerbicibus atque in illis tam modicis artubus magestatis immensitatem interius cognoscentes, trinis muneribus indiuiduo honore glorificant, ob quam natus in Vethlem Dominus apparuisse dicitur » (lect. III, 15), el antecedente de « ob quam » viene especificado, pero se encuentra bastante alejado del pronombre relativo. La única forma que nos encaja, tanto por su morfología (género femenino, número singular al igual que el pronombre relativo « quam ») como por el contexto oracional, es « stelle », aunque no esté lo suficientemente próxima a la oración de relativo que la determina. Podemos aducir otro caso de hipérbaton, aunque no tan pronunciado como el anterior, en la contrucción correlativa « Sed neque hic dies lucifluo tantum fulgore sideris magorum uultibus claruit, sed etiam multis Xpisti signorum uirtutibus coruscabit » (lect. VI, 25). Es habitual que « neque » y « tantum » aparezcan juntos en este tipo de contrucciones. No obstante, como podemos observar en este pasaje también pueden ir deslindados con una o varias palabras entre ambos.

Por último, como habíamos adelantado anteriormente para el caso « su prophetali », hemos hallado otro posible error de copia al dictado en « Illic ineffabiliter sine temporibus sillauisque personat, hic humiliter secundum etatis infanti amore ualbutit » (lect. V, 18). Si traducimos el texto literalmente, veríamos claramente que el sintagma « secundum infanti amore » presenta una incoherencia de contenido: hay una oposición clara entre « sine temporibus / secundum etatis infanti », por un lado, y « sine... sillauis... personat / ore ualbutit », por otro. Resulta imposible resolver esta incoherencia a partir de la versión de este texto. No obstante, al contrario de lo que pasaba con « su prophetali », sí tenemos otros materiales que avalen nuestra propuesta. Si consultamos la lectura que transmite el códice *B* nos damos cuenta de que el

texto cambia ligeramente, presenta un corte de palabras diferente: el copista de *B* escribió « *infantiam ore* », y no « *infanti amore* », como recoge *L*. Por tanto, el texto *B*, « *infantiam ore* », es sin duda correcto, y revela que el escriba de *L* había cometido un falso corte (*infantiamore* > *infanti | amore* > *infanti amore*), derivado nuevamente de su falta de conocimiento de la lengua en la que se encontraba escrito el texto que le estaban dictando, el latín. Este error es claramente un error separativo de *L*: supone que *B* es independiente de *L*, y, por tanto, demuestra que *B* es un testimonio fundamental y que ha de ser utilizado en nuestra edición.

LAS EDICIONES PRECEDENTES

El *Serm. app. Dom.* no ha sido editado de manera crítica hasta la fecha. No obstante, contamos con la transcripción diplomática que Morin realizó de uno de los fragmentos más sobresalientes y notorios del texto: la fórmula de Anunciación de la Pascua: « *Nunc igitur, dilectissimi fratres... Idcirco ortor uos* » (lect. VIII, 30-32) ⁷².

Asimismo, Férotin, interesado también por esa fórmula de Anunciación de la Pascua, editó la versión abreviada de ese mismo texto que conserva el manuscrito *B* ⁷³. En razón a esto, Férotin nos refiere que, efectivamente, el códice *L* recoge también esta fórmula en el f. 28v (*Hom. Tol.* 10) y f. 288v (*Serm. app. Dom.*), y que, con anterioridad a él, Morin ya hizo una transcripción de estas versiones en sus *Anecdota Maredsolana*,

⁷² G. Morin, *Anecdota Maredsolana I: Liber Comicus siue Lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Denée (Maredsoli in Monasterio S. Benedicti) 1893, 424.

⁷³ M. Férotin, *o. c.*, 526-529

p. 409 (*Hom. Tol. 10*) y p. 424 (*Serm. app. Dom.*), tal y como comentábamos en el apartado de tradición manuscrita ⁷⁴.

Por otro lado, A. Hamman, en su cuarto suplemento a la *Patrologia Latina*, en el que analiza e introduce las ediciones de algunas de las piezas que transmite el manuscrito *L*, recoge el texto de la versión de *B* (estudiado y editado por Férotin) frente a la redacción larga de *L* (que, como hemos visto en la descripción de los manuscritos, llega a extenderse casi dos folios más). Esto, sin duda, lleva a equívoco al lector, pues puede pensar que el texto que refiere Hamman para *L* es el *Serm. app. Dom.*, que estamos estudiando. Sin embargo, se trata de la versión algo más breve que transmite de él *B*⁷⁵.

Todas estas variantes y las demás que pueden verse en la edición aportan material de interés para el estudio de las relaciones entre los manuscritos y, en este caso, para constatar la independencia de los códices entre sí. A partir de este pasaje podemos concluir que *L* transmite una adición lo suficientemente separativa como para demostrar que, aun estando en la misma biblioteca y siendo *B* más antiguo que *L*, este último no ha podido ser copiado de *B*. En cuanto a las dos versiones que se recogen en *L* de esta fórmula de la Anunciación, dado que la *Hom. Tol. 10* omite el sintagma « luna illa » y que, comparando ambos textos completos, la extensión es significativamente diferente, podemos concretar que, seguramente, el *Serm. app. Dom.* ha sido utilizado como fuente para la elaboración de la *Hom. Tol. 10*, aunque se encuentre en una posición posterior en el manuscrito *L*. Este dato revierte especial importancia pues respalda aún más nuestra teoría de hacer de las *Homiliae Toletanae*, compuestas en la segunda

⁷⁴ La versión completa de *B* que editó Férotin y el pasaje referente a la Anunciación de la Pascua que recoge *L* se encuentran también en URL <<http://www.hispanomozarabe.es/Liturgia/Antigua/ord-anun1.htm>> (09.04.2021).

⁷⁵ A. Hamman (ed.), *o. c.*, 1986-1987.

mitad o finales del s. VII, el *terminus ante quem* de redacción del *Serm. app. Dom.*

CRITERIOS DE ESTA EDICIÓN

Para la edición del *Serm. app. Dom.* hemos tomado como base la lectura que contiene el manuscrito *L*; en primer lugar, porque no ha sido editado completo hasta ahora, al contrario de *B*, y, por otra parte, porque transmite la versión del texto más completa. Si bien se ha respetado, en la medida de lo posible, las lecturas de *L*, en algunas ocasiones nos hemos visto forzados a introducir algunas correcciones o aceptar la lectura del testimonio *B* por razones de índole sintáctica o morfológica, en su mayoría. Desde esta perspectiva, respetamos la ortografía de *L*, salvo en el desarrollo de las abreviaturas *Ihs* en « Ihesus », *Xps* en « Xpistus » y *Srhl* en « Srahel », así como sus derivados, por ejemplo *Srhliticam* en « Sraheliticam »⁷⁶. También, hemos decidido conservar la monoptongación en *ę* o *e* del diptongo *ae*, según aparece en el códice. El uso indiferente de *e* o *ę* para marcar esta diptongación no parece responder a un motivo aparente. De hecho, a pesar de que encontramos « *ę*lis » (LECT. II, 6), « *ę*lestis » (LECT. III, 11), « *ę*lo » (LECT. VI, 21) con *ę*, también tenemos « *celestibus* » (LECT. V, 16) y « *celestis* » (LECT. VII, 28), escrito con *e*. Igualmente, aparecen « *ę*tiam » y « *etiam* » (LECT. VIII, 29); « *odię* » y « *die* » (LECT. VIII, 32); en el prefijo *pre/prę*, tenemos « *prę*ceptit » (LECT. III, 12) pero también « *prenuntiatum* », « *prepararet* », « *presenti* » y « *preteritas* ». Por último, en la notación minúscula y mayúscula de las semiconsonantes y vocales solo empleamos las grafías *i/I* y *u/U*, no *j/J* ni *v/U*.

⁷⁶ Sobre estas formas con aféresis de la vocal inicial, debida a ultracorrecciones motivadas por el fenómeno de la prótesis vocálica, *vide* A. Carnoy, *Le latin d'Espagne d'après les inscriptions. Étude linguistique*, Bruxelles 19062 (reimpr. Hildesheim (G. Olms) 1983) 110-113; J. Gil, *art. c.*, 155-156.

Por último, es preciso detenernos en el pasaje que más complejidad puede suscitar al lector de este estudio: la fórmula de la Anunciación. De esta existen tres versiones manuscritas: dos transmitidas por *L*, la *Hom. Tol.* 10 (f. 28v) y el *Serm. app. Dom.* (ff. 280r-v), y una transmitida en *B*. Férotin (*Liber Ordinum*, 528) y Hamman (*PLS*, IV, 1987) editaron la versión de *B*; también Férotin (*o. c.*, 529) y Morin (*Liber Comicus*, 409), la de la *Hom. Tol.* 10, y solamente Morin (*o. c.*, 424) editó la versión del *Serm. app. Dom.* Al tratarse de versiones diferentes, existen algunas variantes textuales entre ellas, las más notables son las que vamos a explicar a continuación:

El pasaje « Resurrectio eiusdem Domini nostri Ihesu Xpisti die illo luna illa », que se conserva en el *Serm. app. Dom.* (lect. VIII, 32) y en la *Hom. Tol.* 10 (f. 28v), se encuentra omitido en *B*. Por otro lado, la *Hom. Tol.* 10 tampoco conserva el final de este pasaje « luna illa », pero sí aparece en *B*, seguido del sintagma « die illo » que designaba la fecha de la festividad anterior a la Resurrección, la « Passio ». Asimismo, hemos decidido aceptar en la edición, las adiciones de los pronombres « illo » e « illa », pues a pesar de que sean posteriores a la mano que copia el texto en *L* (tanto en la *Hom. Tol.* 10 como en el *Serm. app. Dom.*), en *B* han sido escritas por el mismo amanuense que transmite el resto del texto, aunque con tinta roja; por tanto, las hemos conservado a partir del testimonio de *B*.

EDICIÓN CRÍTICA ⁷⁷

⁷⁷ Las abreviaturas y las ediciones de las fuentes antiguas citadas son las siguientes (*faltan las ediciones*): Aug., *Serm.* = Augustinus Hipponensis ep., *Sermones* (CPL 284); Chromat., *In Matth.* = Chromatius Aquileiensis ep., *Tractatus in Matthaum* (CPL 218); Ambros., *Hymn.* = *Hymni Ambrosiani* (CPL 163); Ildf. Tol., *De uirgin.* = Ildefonsus Toletanus ep., *De uirginitate sancta Mariae* (CPL 1247); Férotin¹ = M. Férotin, *o. c.*, 526-528.; Férotin² = A. Hamman, *Patrologiae Latinae cursus completus a J.-P.*

Sermo in diem apparitionis Domini

I. ¹Dies iste, karissimi fratres, Epiphanię, idest, apparitionis Domini per cunctis Dei ęclesiis ritu catholice traditionis inpensius celebratur, etenim postquam Dominus noster Ihesus Xpistus natiuitatis suę aduentum mundum istum inlustrare dignatus est. ²Nam sicut scriptum <est> : « ³In Vethlem Iudee tunc magis in Oriente nobum signum apparuit quod pulcritudine sui fulgoris magnum in terris regem ostenderet », sicut et in ueteri Lege, ante multa secula prenuntiatum, legitur : ⁴*Orietur stella ex Iacob et consurget omo de Srahel qui redimat gentes multas.*

II. ⁵Hanc ergo stellam in Oriente conspectam, inusitato luminis eius instigati fulgore Iherosolimam ueniunt. ⁶Ibique, sciscitantes quinam tunc natus esset in terris, cuius regni claritas ostenderetur in cęlis, turbati <sunt> Iudeorum doctores una cum rege Erode, qui tunc in Iudea ex alienigenis primus regni apicem ministrabat. ⁷In quo nichilominus illut uetustum oraculum Iacob patriarchę ore depromptum impletum sine dubio cernitur, quo Iudam patriarcham Iudeorum su prophetali specie benedixit : ⁸*Non deficiet princeps ex Iuda neque dux de femoribus eius donec ueniat cui depositum est et ipse erit et expectatio gentium.*

III. ⁹Denique ex eo tempore, quod gens illa in multitudine crebit, semper ex sua stirpe principes siue reges Iudei abuisse probantur. ¹⁰Ad ubi sedis illa regalis stigmati ante Erode regnandi terminos fecit, ipse illuc ex alienigenis Iudeis factus est rex. ¹¹In diebus ergo eius rex ille cęlestis ex Srahelitica uirgine nasci dignatus est et, quia in eo complenda erat et expectatio

*Migne editus et Parisiis, anno Domini 1844, excusus. Series Latina: Supplementum, vol. IV,4, Paris (Garnier frères) 1970 (reimpr., 1990), 1986-1987; Férotin = Férotin¹ Férotin²; Morin = G. Morin, *Anecdota Maredsolana I: Liber Comicus siue Lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Denée (Maredsoli in Monasterio S. Benedicti) 1893, 424.*

gentium, magi illi sicut in Euangelio ad eum orandum, duce stella, uenerunt. ¹²Excruciatu ergo Erodes non fide deuotionis, sed comento iniquitatis, ubinam Xpistus nasceretur, cum ex oraculo cognobisset Eum in Vethlem Iude nasciturum, magos illuc ire precepit, ut, cum reuersi fuissent, plenius de eius apparitione cruento regi referrent, non ut ille obsequium in-penderet, sed exitium properantius prepararet.

III. ¹³Igitur magis, dum itinerent, stella monstratur, que axem deserens poli, per crassum aeris uolitans, corpus lactea luce refulgens, immensum iubar, micantibus radis utrumque, diffundit. ¹⁴Sicque sui officium luminis luminum demonstrat auctorem. ¹⁵Hinc adtoniti magi foris stelle fulgore, intus gratie radiati munere, diuinum puerum flexis adorare cerbicibus atque in illis tam modicis artubus magestatis immensitatem interius cognoscentes, trinis muneribus indiuiduo honore glorificant, ob quam natus in Vethlem Dominus apparuisse dicitur.

V. ¹⁶Dum ab Oriente magis uenientibus stella indice demonstratur et redemptor gentium, Iudea quidem natus alto condam misterio, gentibus sic ostenditur, ecce puer parbus et dominus magnus, pro nobis utique parbus, in se autem permanens magnus, iacet et regnat, plorat et iudicat, eiulat et triumphat; a terrenis nutritur, a celestibus adoratur; sugit ubera, cui serbiunt sidera; deget in antris, imperat astris. ¹⁷Vide ergo parbulum in gremio matris, sed crede perfectum ineffabili manentem in sinu Patris; ad nos procedentem, sed numquam exinde recedentem; ibi inuisiuilem, hic conspicauilem; ibi inextimabilem, hic temporalem; ibi immensum, hic pusillum. ¹⁸Illic nempe permanet, hic crescit; illic semper est, hic nobis est; illic Verbum, hic infans; illic ineffabiliter sine temporibus sillauisque personat, hic humiliter secundum etatis infantiam ore ualbutit.

VI. ¹⁹Et tamen non duos, sed unus Xpistus, nec diuiditur locis, nec confusus est in naturis. ²⁰Vnus ergo in utraque substantia naturarum proprietatem in una persona conserbat. ²¹Audistis, fratres dilectissimi, Verbum Dei descendentem de celo. ²²Audistis, imo potius et credidistis, Patris eterni Filium, adsumptam carnem, Virginis procedentem ex utero. ²³Nunc uero cognoscite quibus eius natiuitas signis toto claruit mundo. ²⁴Dudum namque ad Sraheliticis pastoribus angelorum monitu eius exordia patuerunt, odierno uero die, nobo splendore stelle fulgentis indicio, gentium reges, a solis ortu uenientes, natum in terris regem, prostratis uultibus, adorerunt, offerentes de tesaris suis aurum, thus et mirra: aurum quippe regi, thus Deo, mirra sepulture. ²⁵Sed neque hic dies lucifluo tantum fulgore sideris magorum uultibus clariuit, sed etiam multis Xpisti signorum uirtutibus coruscabit.

VII. ²⁶Odie namque Xpistus, fluenta Iordanis ingrediens, fluminis undas corporis sui tinctione sacrabit, non ut ipse per labacrum carnis purificationem indigeret, sed potius ut sanctificaret diuino spiramine aquas, in quibus pollutum uitiiis mundum babtismate sacro ablueret. ²⁷Odie festis talamorum conuiuuiis, poculis penitus iam consumptis, fatuos fontis latices in uini sapore conuertit, ut agnoscat quanta sit diuini uirtus imperii, cui elementa deserbiunt, ut iussis eius pareant sue nature oblita uel nominis, in alteros usus transeant. ²⁸Odie namque panum fragmine quinque milium ieiuna uirorum turba relecta est, ut, qui olim sub Legis umbra Sraheliticam plebem pauerat celesti manna in eremo, nunc paucis panibus sub Euangelii ueritatem innumeram satiaret multitudinem potiori miraculo.

VIII. ²⁹Ob hoc, fratres karissimi, post rebelatum in corpore nascentis Xpisti Domini nostri misterium, post tantorum eius denuntiationem signorum, uestris Deo deuotis mentibus etiam Pasce sollempnia pronuntiamus. ³⁰Nunc igitur,

dilectissimi fratres, qui adfuistis ecclesie Dei, diem Apparitionis Domini nostri Ihesu Xpisti agnoscere meruistis, diem quoque Passionis eius, ipso iubante, cognoscite. ³¹Erit igitur anno presenti, sub era illa, initium beate Quadragesime die illo, luna illa, Cena uero Domini nostri Ihesu Xpisti die illo, luna illa; Passio quoque ipsius Domini nostri Ihesu Xpisti die illo; Resurrectio eiusdem Domini nostri Ihesu Xpisti die illo, luna illa. ³²Idcirco orton uos, dilectissimi fratres, ut ita iuste et pie, caste et sobrie uibere studeamus, ut ad eandem sanctam sollemnitatem absque ullo crimine et cum habundantia bonorum operum pertingere mereamus, a cunctis mortalium inlecebris uoluptatum tam corda quam corpora nostra mundemus, per confessionem peccatorum iram Domini mittigemus, preteritas iniquitates non iteremus, in nobis subiectis misericordes simus, sincera mente concordiam amplectemur, ut sacratissime Passionis dies socios nos faciant Dominice resurrectionis, nec inueniat quemquam in nobis Xpistus regrediens, quem damnare, sed repperiat in cunctis, quos clemens atque misericors iubeat coronare, qui uiuit et regnat.

Fontes: Sacrae Scripturae

lectio I: 3 in vethlem – ostenderet] *cf.* Matth. 2, 1 || 4
orietur – multas] Num. 24, 17

lectio II: 8 non deficiet – gentium] Gen. 49, 10

lectio III: 11 expectatio gentium] Gen. 49, 10 | ad eum
orandum] Matth. 2, 2 || 12 excruciatu – prepararet] *cf.* Matth.
2, 7-8

lectio IIII: 15 dominus – dicitur] *cf.* Matth. 2, 13

lectio VI: 24 natum – sepulture] *cf.* Mathh. 2, 11

lectio VII: 26 odie – ablueret] *cf.* Matth. 3, 1-12; *cf.* Marc. 1,
1-8; *cf.* Luc. 3.1-9,15-17; *cf.* Ioh. 1.19-28 || 27 odie – transeant]

cf. Ioh. 2, 6-10 || 28 odię – refecta est] cf. Matth. 14, 19-21; cf. Marc. 6, 41-44; cf. Luc. 9, 14-16; cf. Ioh. 6, 10-11 | ut qui – eremo] Ex. 16, 4-15; cf. Ps. 77, 24; cf. Deut. 8, 3; cf. Deut. 8, 16; cf. Ios. 5, 12; cf. Nehemiae 9, 20 | nunc – miraculo] cf. Ioh. 6, 31

Fontes: Auctores antiquiores

lectio I: 3 in vethlem – ostenderet] cf. Chromat., *In Matth.* 4, lin. 15/19 (p. 211)

lectio III: 11 in diebus – uenerunt] cf. Chromat., *In Matth.* 4, lin. 105/109 (p. 214)

lectio IIII: 15 in illis – cognoscentes] cf. Aug., *Serm.* 190, lin. 185/189 (p. 349)

lectio V: 16 ab oriente – demonstratur] cf. Ildef. Tol., *De uirgin.* lin. 899/903 (p. 79) (cf. etiam Aug., *Serm.* 204D, lin. 9/11 (p. 98) | iacet – astris] cf. Aug., *Serm.* 190, lin. 17/21 (col. 1009) || 17 in gremio – sinu patris] cf. Aug., *Serm.* 195, lin. 53/55 (col. 1018)

lectio VII: 26 odię – ablueret] Ambros., *Hymn.* 7, lin. 1/20 (pp. 344-347)

Apparatus criticus

lectio I (B L): 1 dies] B *Férotin*, diem L | per] *codd.*, pro *Férotin* || cunctis ... eclesiis] L *Férotin*², cunctas ... ecclesias *Férotin*¹ | aduentum] L, aduentu B *Férotin* | dignatus est] L, dominus apparuisse dicitur *add.* B *Férotin* || 2 nam sicut – apparuisse dicitur] L, *om.* B *Férotin*

lectio II (L): 5 conspectam] *scripsi*, conspectum L || 7 quo] *scripsi*, quod L

lectio III (L): 9 principes] *scripsi*, princeps L || 12 prope- rantius] *scripsi*, properantibus L

lectio III (L): 13 itinerent] *scripsi*, itineret L || 14 officium] L², offium L¹ || 15 hinc] *scripsi*, hic L | cerbicibus] L², cerbus L¹

lectio V (B L): 16 iudea] L, in *praem.* B Férotin | se] B² L Férotin, om. B¹ || 17 parbulum] B L² Férotin, parbulus L¹ | ibi] B Férotin, eras. L || 18 infantiam – ualbutit] B Férotin, infanti amore ualbutit L

lectio VI (B L): 19 duos] Férotin, duo L || 20 substantia] L Férotin, substantiam B || 23 nunc] *codd.*, hunc Férotin || 24 israheliticis] israhelicis B Férotin | mirra] *codd.*, mirram Férotin || 25 coruscabit] L, coruscauit B

lectio VII (B L): 26 odię] L, hoc die B Férotin | sacrahit] L, sacrauit B Férotin | ipse] L, ipe B | per] L Férotin, om. B | purificationem] B² L Férotin, purifica caret diuino spiramine tionem B¹ || 27 odię] L, hoc die B Férotin | festis] *codd.*, festiuis Férotin | talamorum] B² L, tamorum B¹ | quanta – uirtus] L, om. B, potestas Férotin || 28 odię] L, hoc die B, hodie Férotin | namque] L, quinque *add.* B Férotin | panum] L, panuum B | sraheliticam] B Férotin, srahelitica L | ueritatem] *codd.*, ueritate Férotin | innumeram] B Férotin, innumera L

lectio VIII (B L): 29 xpisti – nostri] *codd.*, domini nostri ihesu christi Férotin | denuntiationem] Férotin, denuntiatione *codd.* || 30 diem] L Férotin Morin, om. B || 32 iteremus] L² Férotin, itremus L¹, interemus B | amplectemus] L, amplectamus B Férotin¹ Férotin² | dies] L, om. B, mysteria Férotin | nec] *codd.*, non Férotin | regnat] L, cum spiritu sancto unus deus in secula seculorum amen B Férotin

TRADUCCIÓN ⁷⁸

Sermón en el día de la Manifestación del Señor.

I. Queridísimos hermanos, el día de la Epifanía, es decir, el de la Manifestación del Señor, es celebrado ampliamente por todas las iglesias de Dios según el rito de la tradición católica, efectivamente, después de que nuestro Señor Jesucristo juzgó digno anunciar la llegada de su nacimiento a este mundo. Pues, tal y como está escrito: *En Belén de Judea apareció entonces a unos magos en Oriente una nueva señal que con la belleza de su fulgor anunciaba a un gran rey en las tierras, al igual que se lee también en la antigua Ley, anunciado muchos siglos antes: Nacerá una estrella del linaje de Jacob y surgirá un hombre procedente de Israel que redimirá a muchos pueblos.*

II. Por lo tanto, al ver esta estrella en Oriente, instigados por el inusitado fulgor de su luz, vienen a Jerusalén. Y allí, queriendo saber quién había nacido entonces en las tierras, de qué reino era la claridad que se mostraba en los cielos, perturbados se encontraban los doctores de los judíos junto con el rey Herodes, que, siendo el primero procedente de tierras extranjeras, ejercía por aquel entonces en Judea el poder supremo del reino. Se observa que, sin duda, por nada dejó de cumplirse en esto aquel antiguo oráculo salido de la boca del patriarca Jacob, con el que de forma profética bendijo al patriarca de los judíos, Judá: *No faltará un príncipe del linaje de Judá ni un caudillo procedente de sus ascendientes, hasta que venga aquel a quien se aguardó y él será también la esperanza de los pueblos.*

III. Entonces, desde el momento en que aquel pueblo creció en multitud, se atestigua que los judíos siempre tuvieron príncipes y reyes de su propia stirpe. Pero, cuando aquella

⁷⁸ La traducción ha sido realizada a partir una primera versión debida al Prof. J.C. Martín Iglesias.

casa de linaje real llegó a los términos de su reinado antes de Herodes, él, que procedía de tierras extranjeras a las judías, fue hecho rey. Por lo tanto, en tiempos de este, aquel rey celestial se dignó nacer de una virgen israelita y, puesto que en él debía cumplirse *también la esperanza de los pueblos*, los magos, según se dice en el Evangelio, vinieron para rezar ante Él, siendo su guía una estrella. Así pues, Herodes, atormentado no por la fe de su devoción, sino por la maldad de su iniquidad, sobre dónde nacería Cristo, cuando conoció por el oráculo que Él iba a nacer en Belén de Judea, ordenó a los magos ir hasta allí, para que, cuando hubiesen vuelto, refiriesen detalladamente al cruel rey acerca de su manifestación, no para dedicarle un obsequio, sino para preparar su muerte apresuradamente.

III. A los magos que venían de Oriente se les muestra, mientras viajaban, una estrella, que, abandonando el eje del polo y volando por la densidad del aire, extiende su cuerpo resplandeciente con una luz blanca y su inmensa cola con rayos refulgentes a ambos lados. Y así la función de su luz muestra al creador de las luces. En consecuencia, los magos, atónitos por fuera por el brillo de la estrella e irradiados por dentro por el presente de la gracia, inclinando sus cuellos para adorar al niño divino y reconociendo muy interiormente la inmensidad de su majestad en aquellos miembros tan pequeños, glorifican con tres regalos en un indivisible honor a aquella por la cual se les anuncia que el Señor, naciendo en Belén, se ha manifestado.

V. Mientras la estrella se aparece como guía a los magos que vienen de Oriente y el redentor de los pueblos, nacido, ciertamente, en Judea con un profundo misterio, se muestra así a las gentes, he aquí que el pequeño niño y el gran Señor, pequeño, en todo caso, para nosotros, pero permaneciendo en sí mismo grande, yace tumbado y reina, llora y juzga, chilla y

triunfa; es alimentado por los seres terrenales y adorado por los celestiales; chupa las mamas aquel a quien las estrellas sirven; vive en un portal, gobierna en las estrellas. Por lo tanto, observa al pequeño en el regazo de su madre, pero cree que permanece perfecto en el seno inefable del Padre, que ha venido hasta nosotros, pero que nunca se ha alejado de allí; allí invisible, aquí visible; allí eterno, aquí temporal; allí inmenso, aquí muy pequeño. Efectivamente, allí permanece, aquí crece; allí está siempre, aquí es nuevo; allí es el Verbo, aquí un niño; allí suena de forma inefable, sin tiempos ni sílabas, aquí balbucea de forma humilde con la boca debido a la infancia de su edad.

VI. Y, sin embargo, no son dos, sino un solo Cristo, y no está dividido en dos lugares ni confundido en dos naturalezas. Por tanto, uno solo conserva en una sola persona, en una y otra sustancia, la propiedad de sus naturalezas. Habéis escuchado, dilectísimos hermanos, que el Verbo de Dios descendió del cielo. Habéis escuchado, o más bien, habéis creído también, que el Hijo del Padre eterno, asumida la carne, nació del útero de la Virgen. Mas conoced ahora con qué signos su nacimiento brilló ante todo el mundo. Pues bien, mientras sus orígenes se proclamaron a los pastores israelitas por el aviso de los ángeles, en el día de hoy, siendo una señal el nuevo esplendor de una refulgente estrella, los reyes de los pueblos, que llegaban desde la salida del sol, inclinadando sus rostros, adoraron al rey que ha nacido en esas tierras, ofreciéndole de sus tesoros oro, incienso y mirra: sin duda, oro al rey, incienso al Dios, mirra a la sepultura. Pero este día no solo brilló con el resplandeciente fulgor de la estrella ante los rostros de los magos, sino que también irradió luz con las muchas virtudes de las señales de Cristo.

VII. Pues en el día de hoy Cristo, penetrando en la corriente del Jordán, consagró las aguas del río con el contacto

de su cuerpo, no porque él deseara la purificación de su carne por medio del baño, sino, más bien, para santificar con el sople divino las aguas en las que lavaba al mundo mancillado por los vicios con un bautismo sagrado. En el día de hoy en los convites festivos de las bodas, cuando ya se habían consumido ya las bebidas por completo, convirtió las insípidas aguas de una fuente en el sabor del vino, para que se conociese cuán grande era la virtud del poder divino, al que sirven los elementos, hasta el punto de que obedecen sus órdenes, olvidándose de su naturaleza o de su nombre, y se entregan a otros usos. Así pues, también en el día de hoy con los trozos de unos panes es saciada una turba hambrienta de cinco mil hombres para que, quien, en otro tiempo, bajo la sombra de la Ley, había alimentado en el desierto a la plebe israelita con el maná del cielo, ahora con unos pocos panes bajo la verdad del Evangelio saciara a una multitud innumerable por medio un milagro más poderoso.

VIII. Por esto, queridísimos hermanos, después de que haya sido revelado el misterio del nacimiento de Cristo, nuestro Señor, en su cuerpo, después de la anunciación de sus tan grandes señales, con vuestras corazones devotos a Dios, pronunciamos también las solemnidades de la Pascua. Así pues, dilectísimos hermanos, que habéis acudido a la iglesia de Dios y habéis merecido conocer el día de la Manifestación de nuestro Señor Jesucristo, conoced también ahora el día de su Pasión con su ayuda. Así pues, en el presente año, era tal, el inicio de la dichosa Cuaresma será el día tal, luna tal; asimismo, la Cena de nuestro Señor Jesucristo será el día tal, luna tal; la Pasión también de nuestro Señor Jesucristo será el día tal; la Resurrección de nuestro mismo Señor Jesucristo será el día tal, luna tal. Por eso, dilectísimos hermanos, os exhorto a que nos esforcemos por vivir tan justa y piadosamente, tan casta y moderadamente, que merezcamos llegar a esa misma santa solemnidad sin ningún pecado y con

abundancia de buenas obras: purifiquemos tanto nuestros corazones como nuestros cuerpos de todas las seducciones de los placeres mortales, mitiguemos la ira del Señor a través de la confesión de los pecados, no entremos de nuevo en iniquidades pasadas, seamos misericordiosos con los que están sometidos a nosotros, abracemos la concordia con un corazón sincero, de modo que los santísimos días de la Pasión nos hagan partícipes de la resurrección del Señor y Cristo, cuando vuelva, no encuentre entre nosotros a nadie a quien condenar, sino que halle en todos a quienes, el clemente y misericordioso, decida coronar, Él, que vive y reina.

BIBLIOGRAFÍA

- H. Barré, "Le sermon pseudo-augustinien App. 121", *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 9 (1963) 111-137.
- J. Bastardas Parera, "El latín de la Península Ibérica: El latín medieval", en M. Alvar, A. Badía, R. de Balbín, L. F. Lindley Cintra (eds.), *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1: *Antecedentes. Onomástica*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1960, 251-290.
- F. Bezler, "De la date des gloses de Silos", *Revista De Filología Española* 71 (1991) 347-354.
- F. Bezler, L. Körntgen (eds.), *Paenitentialia Hispaniae*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 1998.
- V. Blanco García, J. Campos Ruiz, *Santos Padres Españoles I: San Ildefonso de Toledo, La virginidad perpetua de Santa María, El conocimiento del bautismo, El camino del desierto*, Madrid (La Editorial Católica) 1971.
- A. Boylan, "The Library at Santo Domingo de Silos and its Catalogues (xith-xviiiith Centuries)", *Revue Mabillon* 3 (= t. 64) (1992) 59-102.
- A. Carnoy, *Le latin d'Espagne d'après les inscriptions. Étude linguistique*, Bruxelles 1906² (reimpr. Hildesheim (G. Olms) 1983).
- J. Castro Sánchez (ed.), *Hymnodia Hispanica*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 2010.
- C. Chaparro Gómez, "Isidoro de Sevilla y los géneros literarios", *Excerpta Philologica* 1/1 (1991) 175-188.

- N. Chase, *The «Homiliae Toletanae» and the theology of lent and easter*, Leuven (Peeters) 2020.
- J. Colomina, *La fe de nuestros padres. Temas de fe y vida cristiana en la misa hispanomozárabe*, Toledo (Instituto de Estudios Visigótico Mozárabes) 2000.
- Id., "Temas de espiritualidad cristiana en la eucología eucarística hispanomozárabe", *Teología espiritual* 42 (1998) 61-84.
- E. Dekkers, A. Gaar, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis (Corpus Christianorum, Series Latina) 1995³ (= 1951¹, 1961²).
- M.C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Salamanca (Universidad de Salamanca) 1958, 63-66
- Id., "El latín de la Península Ibérica: Rasgos lingüísticos", en M. Alvar, A. Badía, R. de Balbín, L.F. Lindley Cintra (eds.), *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. 1: *Antecedentes. Onomástica*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1960, 153-197.
- Id., "El latín de la liturgia hispánica", en J.F. Rivera Recio (ed.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo (Diputación provincial) 1965, 55-87 (reimpr. en Id., *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du vii^e au x^e siècles*, Aldershot [Variorum Collected Studies Series, CS377] 1992).
- Id., *Las primeras glosas hispánicas*, Barcelona (Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Letras) 1978.
- U. Domínguez del Val, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, vol. 4., Madrid (Fundación Universitaria Española) 1998.
- R. Étaix, "Nouveau sermon pascal de saint Césaire d'Arles", *Revue Bénédictine* 75 (1965) 201-211.
- R. Étaix, J. Lemarié (eds.), *Chromatii Aquileienses opera*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 1974, 185-498.
- M. Férotin, *Histoire de l'abbaye de Silos*, Paris (Ernest Leroux) 1897.
- Id., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris (Firmin-Didot) 1904 (reimpr. Roma [Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 83] 1996).
- Id., *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris (Firmin-Didot et Cie) 1912 (reimpr. Roma [C.L.V.-Edizioni liturgiche] 1995).
- P. Flobert, *Les verbes déponents latins des origines à Charlemagne*, Paris (Belles lettres) 1975.

- J. Fontaine (ed.), *Ambroise de Milan, Hymnes*, Paris (Les éditions du Cerf) 1992.
- L. García Iglesias, "Sobre el canon IV del primer Concilio de Zaragoza", en G. Fatás Cabeza (ed.), *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, Zaragoza (Institución Fernando el Católico) 1981, 189-199.
- S.A. García Larragueta, *Las Glosas Emilianenses: Edición y estudio*, Logroño (Comunidad Autónoma de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos) 1984.
- Z. García Villada, *Paleografía española precedida de una introducción sobre la paleografía latina e ilustrada con veintinueve grabados en el texto y ciento diez y seis facsimiles en un album aparte*, vol. 1: *Texto*, Madrid (Centro de Estudios Históricos) 1923.
- J. Gil, "Notas sobre fonética del latín visigodo", *Habis* 1 (1970) 45-86.
- Id., "El latín tardío y medieval (ss. VI-XIII)", en R. Cano Aguilar (ed.) *Historia de la lengua española*, Barcelona (Ariel) 2004¹ (2005²), 149-182.
- J. Gil, B. Löfstedt, "Sprachliches zu Valerius von Bierzo", *Cuadernos de Filología Clásica* 10 (1976) 271-304.
- R. González Ruiz, "El canciller Don Pedro López de Ayala y el problema de las dos tradiciones del rito hispánico", en *Liturgia y música mozárabes. Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 1975*, Toledo (Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio) 1978, 105-110.
- R. Grégoire, "Chapitre VI. L'Homélaire de Tolède", en *Les Homéliers du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, Roma (Herder) 1966, 161-234.
- Id., "Chapitre IX. L'homélaire de Tolède", en *Homéliers liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spoleto (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo) 1980, 293-319.
- A. Hamman, *Patrologiae Latinae cursus completus a J.-P. Migne editus et Parisiis, anno Domini 1844, excusus. Series Latina: Supplementum*, vol. IV,4, Paris (Garnier frères) 1970 (reimpr., 1990).
- A. Ivorra, *Liturgia hispano-mozárabe*, Barcelona (Centre de Pastoral Litúrgica) 2017.
- J. Janini, "Officia Silensia. Liber Misticus. I. A Sancta Maria usque ad Ascensionem Domini (Cod. Londres, British Museum, Add. 30844)", *Hispania sacra* 29 (1976) 325-381.

- Id., "El fragmento silense de *Liber Canticorum*: Londres, British Museum, ms. add. 30844 f. 173-177v", *Estudios bíblicos* 39 (1981) 155-163.
- Id., *Liber missarum de Toledo y libros místicos*, vol. 2. Toledo (Instituto de estudios visigóticos-mozárabes de Toledo) 1983.
- C. Lambot, "Le sermon de S. Augustin sur la priere publié par Dom A. Wilmart", *Revue des études augustinienes* 2 (1956) 132-133.
- C.-M. Lawson (ed.), *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 1989.
- Liber Commicus I: Proprium de Tempore*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1991.
- Liber Commicus II: Proprium de Sanctis*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1995.
- B. Löfstedt, *Studien über die Sprache der Langobardischen Gesetze*, Stockholm (Uppsala) 1961.
- Id., "Zum spanischen Mittellatein", *Glotta* 54 (1976) 117-157.
- R. Maloy, "The Sermonary of St. Ildephonsus of Toledo: A Study of the Scholarship and Manuscripts", *Classical Folia* 25 (1971) 137-301.
- G. Martínez Díez, F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana*, vol. 4: *Concilios Galos, Concilios Hispanos. Primera parte*, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1984.
- J.C. Martín-Iglesias, "Notas críticas sobre el texto de la *Vita Desiderii* de Sisebuto", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 56 (1998) 127-177.
- Id., "El latín de los *Antikeimena* (CPL 1261) de Julián de Toledo", *ALMA* 73 (2015) 23-54.
- Id., "El latín de las *Epistulae Wisigothicae*", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 34.1 (2014) 37-60.
- R. Menéndez Pidal, *Orígenes del español: estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el s. XI*, vol. 1, Madrid (Espasa Calpe) 1929².
- A. Millares Carlo, *Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas*, Madrid-Barcelona (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto P. Enrique Flórez) 1963.
- Id., *Corpus de códices visigóticos*, vol. 1: *Estudio*, en M. C. Díaz y Díaz, A. M. Mundó, J. M. Ruiz Asencio, B. Casado Quintanilla, E. Lecuona Ribot (eds.), *Corpus de códices visigóticos*, Las Palmas de Gran Canaria (Universidad de Educación a Distancia, Centro Asociado de Las Palmas de Gran Canaria) 1999.
- Missale Hispano-Mozarabicorum I: Proprium de Tempore*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1991.
- Missale Hispano-Mozarabicorum: Ordo Missae. Liber Offerentium*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1991.

- Missale Hispano-Mozarabicorum II: Proprium de Sanctis*, Barcelona (Coeditores litúrgicos) 1994.
- G. Morin, "Critique des sermons attribués à Fauste de Riez dans la récente édition de l'Académie de Vienne", *Revue Bénédictine* 9 (1892) 49-61
- G. Morin, "Homiliae Toletanae", en *Anecdota Maredsolana I: Liber Comicus siue Lectionarius missae quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur*, Denée (Maredsolani in Monasterio S. Benedicti) 1893, 406-425.
- D.L. Norberg, *Manuel pratique de latin médiéval*, Paris (A. & J. Picard) 1968 (reimpr. 1980).
- J. Orlandis, D. Ramos-Lissón, *Historia de los Concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona (Universidad de Navarra) 1986.
- B. Peebles, "St. Augustine, Sermo 190: The Newberry - Yale Text", en E. Dekkers (ed.), *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O. S. B. XII lustra complenti oblata*, Brugge (Sint Pietersabdej) 1975, 339-353.
- J. M. Pinell, "Los textos de la antigua liturgia hispánica: fuentes para su estudio", J. F. Rivera Recio (ed.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, Toledo (Diputación Provincial) 1965, 109-164.
- Id., "El problema de las dos tradiciones del antiguo rito hispánico. Valoración documental de la tradición B, en vistas a una eventual revisión del Ordinario de la Misa mozárabe", en *Liturgia y música mozárabes. Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes: Toledo, 1975*, Toledo (Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio) 1978, 3-44.
- Id., *Liturgia hispánica*, Barcelona (Centre de Pastoral Litúrgica) 1998.
- L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla (Editorial Católica Española) 1975.
- M. Rodríguez-Pantoja, "Notas de ortografía isidoriana", *Habis* 5 (1974) 65-91.
- J.P. Rubio Sadia, "Los mozárabes frente al rito romano: balance historiográfico de una relación polémica", *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia Medieval* 31 (2018) 619-640.
- J. M. Ruiz Asencio, "El manuscrito de las glosas silenses", en C. Hernández Alonso, J. Fradejas Lebrero, G. Martínez Díez (eds.), *Las glosas emilianenses y silenses: edición crítica y facsímil*, Burgos (Ayuntamiento de Burgos) 1993, 110-118.
- J. M. Ruiz Asencio, I. Ruiz Albi, M. Herrero Jiménez, "Estudio y edición crítica del manuscrito de las Glosas Silenses (Add. 30853 de la British Library)", en J. M. Ruiz Asencio, M. Herrero

- Jiménez, I. Ruiz Albi (eds.) *Las Glosas Silenses. Estudio crítico y edición facsímil. Versión castellana del Penitencial*, Burgos (Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua) 2020, 81-148.
- M.A. Sánchez Sánchez, "Las *Homiliae Toletanae*", *La primitiva predicación hispánica medieval: tres estudios*, Salamanca (Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas) 2000, 173-184.
- P. Stotz, *Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters*, vol. 3: *Lautlehre*, München (Beck) 1996.
- G. Straka, "Pour une révision de la date des gloses de Silos ?", *Hommage à Bernard Pottier*, vol. 2, Paris (Klincksieck) 1988, 749-763.
- F.J. Tovar Paz, "Homiliae Toletanae", en *Tractatus, Sermones atque Homiliae: El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres (Universidad de Extremadura) 1994, 236- 274.
- Id., "Género literario de los textos de origen hispano en las *Homiliae Toletanae* (s. VII). Sentido retórico y líneas de investigación para el futuro", en M. Pérez González (ed.), *Actas I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)*, León (Universidad de León) 1995, 371-378.
- V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire*, Paris (Klincksieck) 1981³ (reimpr. 2006).
- I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas: edición crítica y estudio*, Murcia (Universidad de Murcia [etc]) 1989.
- M.C. Vivancos Gómez, "Homiliario BL, Add. 30853", en *Glosas y notas marginales de los manuscritos visigóticos del Monasterio de Santo Domingo de Silos*, Silos (Abadía de Silos) 1996, 163-183.
- J. Vives, T. Marín Martínez, G. Martínez Díez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid (Instituto Enrique Flórez) 1963.
- C. Weidman (ed.), *Augustinus sermones selecti*, Salzburg (De Gruyter) 2015, 89-100
- W. M. Whitehill, "The Manuscripts of Santo Domingo de Silos. À la recherche du temps perdu", en J. Pérez de Urbel (ed.), *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel, OSB*, vol. 2, Silos (Abadía de Silos) 1976, 271-303.
- V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino (eds.), *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De uiris illustribus*, Turnhout (Typographi Brepols editores Pontificii) 2007, 147-273.
- S. Zapke, A.M. Mundó, *Hispania Vetus. Manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición francorromana (ss. IX-XII)*, Bilbao (Fundación BBVA) 2007.

- A. Zeffass, *Mysterium mirabile. Poesie, Theologie und Liturgie in den Hymnen des Ambrosius von Mailand zu den Chritusfesten des Kirchenjahres*, Tübingen (A. Francke) 2008.