

2.1. PRIMEROS PASOS

Dejando para más adelante lo que pueda encontrarse en la reflexión de algunos Padres de la iglesia y en los mismos textos litúrgicos, los estudios sistemáticos sobre este campo litúrgico son de época contemporánea. No es fácil, ni posiblemente del todo exacto, hablar de la teología del año litúrgico. Acabamos de indicar que los estudios doctrinales sobre esta cuestión son bastante recientes y, por tanto, se mueven en el terreno de las aproximaciones. En nuestro caso, por tratarse de una introducción general al año litúrgico, creemos que es mejor moverse en un ámbito más modesto y, a la vez, más pedagógico. Por ello trataremos a continuación de las líneas de investigación que aparecen en los mencionados estudios y de sus conclusiones.

a) Comienzo de los estudios sistemáticos:

Odo Casel

Entre las diversas aportaciones, la más notable y la de máximo interés es la de O. Casel (+ 1948). Podemos decir que fue él quien abrió el camino de estos estudios y que gran parte de sus conclusiones deben aceptarse sin reservas. Su teoría sobre el misterio del culto, así como la crítica de los puntos débiles de la misma, a pesar de ser bien conocida, es una orientación fundamental a la que debe referirse cualquier trabajo posterior.

O. Casel no ofreció nunca una síntesis ordenada de su pensamiento sobre esta cuestión. Por temperamento y por su profundo conocimiento de la antigüedad cristiana y pagana le repugnaba una construcción lógicamente estructurada de tipo aristotélico. No quiso reconocer nunca su pensamiento en los esquemas que de él presentaban sus adversarios. Sin embargo, la visión orgánica de las ideas de Casel se encuentra en su libro sobre el culto. Su pensamiento puede completarse con los innumerables estudios parciales que publicó en *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* entre los años 1926 y 1941.

La noción del misterio del culto supone para O. Casel, a la vez, la persona de Jesucristo y su obra para la salvación de la iglesia. Así, la iglesia está comprometida en el misterio de Cristo hasta formar parte de él íntegramente. A través de los signos del misterio del culto (tiempo-sacramentos), el creyente puede entrar en la salvación de Cristo. La originalidad de la enseñanza de O. Casel va más allá de esta doctrina común. El añade que, en el culto, no encontramos solamente la persona del Redentor, sino también su propia obra, que se hace presentar por la acción sacramental de la iglesia, con el color de la festividad que se celebra.

El acto cultural, realizado de una forma ritual, no sólo recuerda el acto pascual de Cristo, sino que lo hace presente. Cada una de las celebraciones permite estar íntimamente en comunión con este acto pascual de Cristo, en el cual él, pasando por el sufrimiento y la muerte a la gloria de *Kyrios*, hace pasar con él a la iglesia *de la muerte adámica del pecado a la vida espiritual de hijos en el espíritu de adopción*. Para Casel, lo que se hace presente no es simplemente la virtud del acto pascual, sino la misma obra redentora de Cristo. De este modo llega O. Casel a la idea de celebración litúrgica partiendo del mismo concepto de celebración y, más concretamente, de celebración religiosa: ésta es el memorial objetivo de la acción del Señor para que podamos tomar parte en ella.

Para profundizar en el cómo de este hecho, objeto de estudio de la teología actual, Casel recurre a bellas expresiones de la patrística, ya conocidas, como la de san León: *Lo que Cristo tenía de visible ha pasado a los sacramentos*, o la de san Ambrosio: *En los sacramentos es donde os encuentro*. Justamente, Casel fundamenta su reflexión históricoteológica en la patrística, en el análisis de la noción del misterio según san Pablo y en los misterios del culto pagano. Si exceptuamos este último aspecto, porque hoy día se ve más claramente la independencia de la originalidad del cristianismo en este sentido, también nosotros encontraremos en los mismos lugares caminos válidos de investigación.

O. Casel parte de un concepto de liturgia que considera el misterio del culto como el resultado de la acción conjunta de Cristo y de la iglesia. El año litúrgico es el desarrollo y la síntesis del único misterio pascual. Para nuestro autor, lo que la iglesia propone durante el año no es principalmente el misterio de Cristo y de los santos como un ejemplo a imitar. Si fuera así, bastaría con que se nos propusiera su vida histórica, no su misterio. Este consiste en la misma salvación que Cristo revela progresivamente al mundo, y en la cual convoca a todos a participar, para entrar en comunión con él, en el curso del año litúrgico.

Para Casel, el año litúrgico es el mismo misterio de Cristo, el mismo sacramento de salvación que Cristo, Dios y hombre, realizó de una vez para siempre, y que perdura eternamente en su entidad y debe ser participado en el tiempo por todos los hombres. Los hombres mortales no quedan absorbidos o agotados por la limitación del año, sino que a través del año siguen el camino del Señor y participan así de su victoria.

El año litúrgico celebra los acontecimientos históricos de Cristo no como tales, es decir, no en su materialidad histórica, sino en cuanto signos eficaces de salvación, en la cual, por la acción de Cristo, puede participar el hombre. Las acciones salvíficas del Cristo histórico forman parte de ese plan de Dios en virtud del cual se revelan en el tiempo de los hombres, santificándolos y haciéndolos entrar en el valor permanente de este acontecimiento que trasciende el tiempo.

b) En los documentos de la iglesia

En la historia de más de cuatro siglos de existencia de la Sagrada Congregación de Ritos, actualmente Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino, no se encuentra un solo documento doctrinal sobre liturgia. Bien se ve que este simple hecho podría dar lugar a sabrosos comentarios sobre la actuación pasada de este organismo.

1. La encíclica "Mediator Dei"

Esta encíclica es el primer documento que se ocupa del año litúrgico de un modo global, desde un punto de vista doctrinal y seriamente, con el intento de fomentar una espiritualidad. Debemos referirnos a este documento, publicado por el papa Pío XII en 1947, porque, además de las razones antes mencionadas, el segundo apartado de la tercera parte se dedica íntegramente al año litúrgico. Por primera vez el tema era tratado de un modo oficial y como algo más que un simple hecho que debía regularse jurídicamente.

Este primer tratado de liturgia general y especial marca el comienzo de un camino nuevo, dado que la cumbre jerárquica de la iglesia empieza a ocuparse de todo aquello que la iniciativa privada ya venía construyendo desde hacía unos cien años. Recordemos, como ejemplo, la iniciativa de Dom Guéranger, para no mencionar los esfuerzos de la reforma galicana de los siglos **xvii** y **xviii**.

A pesar de que no se trata todavía de un compromiso de la iglesia oficial, la *Mediator Dei* supone un paso muy importante. Quiere ser un documento de orientación doctrinal y de práctica cristiana, en la cual, sin embargo, el miedo y las condenas no han desaparecido todavía. La doctrina del año litúrgico se mueve, ciertamente, en un terreno que supone un progreso.

Este documento pontificio, en una de sus páginas, dice que, *al evocar estos misterios de Jesucristo, pretende la sagrada liturgia, en el año litúrgico, que todos los- creyentes participen de ellos en tal manera, que la divina Cabeza del cuerpo místico viva plenamente su santidad en cada uno de los miembros.* (nº 39). Y en otro lugar continúa diciendo: *El año litúrgico, que la piedad de la iglesia alimenta y acompaña, no es la fría e inerte representación de unos hechos que pertenecen al pasado ni una simple y desnuda evocación de tiempos pretéritos, sino más bien es Cristo mismo que vive siempre en su iglesia y que prosigue aquel camino de inmensa misericordia que comenzó en esta vida mortal cuando pasó haciendo el bien, con el bondadosísimo fin de que las almas de los hombres se pongan en contacto con sus misterios y vivan en algún modo por ellos* (nº 41).

Es ésta una valoración ontológica del año litúrgico que permite avanzar en la teología iniciada. De tal forma que los autores más avanzados -incluso el mismo Casel, según parece- vieron en estas afirmaciones de la encíclica como el eco de su línea de reflexión sobre la presencia del misterio en el año litúrgico.

Desgraciadamente, este optimismo fue frenado por una declaración del Santo Oficio en la que se afirmaba que no era ésta la interpretación correcta del documento. No se trata -decía el Santo Oficio- de una presencia histórica, sino mística y sacramental, si bien real, como afirman algunos autores, porque el sentido de la encíclica aparece claro cuando se lee íntegramente el texto; como ejemplo de ello, el Santo Oficio hacía referencia a las palabras de la encíclica que seguían inmediatamente después del último párrafo citado antes: *Estos misterios no están siempre presentes y obran de ese modo incierto y oscuro que suponen algunos autores modernos, sino tal como nos lo enseña la doctrina católica; puesto que, según el parecer de los doctores de la iglesia, son ejemplos eminentes de perfección cristiana y fuentes de gracia divina por los méritos y la intercesión del Redentor.*

Esta actitud, sin embargo, no detuvo los estudios en curso, los cuales permitieron una toma de posición mucho más clara en el concilio Vaticano II.

De hecho, la encíclica había afirmado la presencia del misterio en el año litúrgico, si bien rechazaba *ese modo incierto y oscuro*. A pesar de que más adelante afirma que los misterios actúan como *ejemplos eminentes de perfección cristiana y fuentes de gracia... que perduran en nosotros por su efecto...*, todo esto no explica suficientemente esta presencia, anunciada por el mismo documento como *presente y operante, y menos aún la afirmación que se hace anteriormente: Al evocar estos misterios de Jesucristo, pretende* (contendit) *la sagrada liturgia que todos los creyentes participen de ellos* (nº 39).

Hay que notar, de todas maneras, que si bien la encíclica intenta entrar en el campo de la reflexión teológica, se mueve más cómodamente en el terreno moralizante y ejemplar. Podemos incluso afirmar que éste es su peso específico, como lo demuestra todo el mencionado capítulo y las explicaciones que ofrece sobre cada uno de los tiempos litúrgicos. Al leer estas páginas vemos aparecer constantemente las palabras ejemplo,, meditación, imitación, etc.

2. La Constitución sobre la sagrada liturgia del concilio Vaticano II

Todo el capítulo V de esta constitución habla del año litúrgico. Constituye como un tratado sencillo, con el acento puesto en los criterios que deben orientar la futura reforma litúrgica. Por esta razón se presentan los principios teológicos que deben fundamentar dicha reforma, sobre todo en los números 102 y 106, que se refieren al domingo. El número 102 dice:

"La santa madre iglesia considera deber suyo *celebrar* con un sagrado recuerdo, en días determinados a través del año, la *obra salvífica* de su divino Esposo. Cada semana, en el día que llamó 'del Señor', conmemora su resurrección, que una vez al año celebra también, junto con su santa Pasión, en la máxima solemnidad de la Pascua.

Además, en el círculo del año desarrolla todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor. Conmemorando así los misterios de la Redención, abre las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que, *en cierto modo, se hacen presentes en todo tiempo*, para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación." (nº 102).

En este texto se afirma claramente una cierta presencia del misterio de Cristo. La iglesia celebra con un recuerdo sagrado la obra salvadora. La salvación se hace, pues, presente por un recuerdo, *sacra recordatio*; no es una memoria puramente subjetiva, sino que supone el poder sacramental de la liturgia. Esto queda todavía más claramente afirmado en el número 106, al hablar del domingo.

El misterio que la iglesia celebra sobre todo una vez a la semana, y de forma más total una vez al año, es el misterio de la muerte y la glorificación del Señor. Quizá nunca se había afirmado con tanto vigor la presencia absoluta del misterio pascual en el culto cristiano.

La celebración semanal y anual de la Pascua era la única celebración durante los primeros siglos. Sin embargo, la redención realizada por Cristo comienza en su nacimiento y no llega a plenitud hasta que se alcance el tiempo del retorno glorioso del Señor. Por ello, a partir del siglo IV, como dice bellamente la constitución, *la iglesia en el círculo del año desarrolla todo el misterio de Cristo*; la misma constitución, en este texto, nos indica que el Adviento, citado en último lugar, se refiere más directamente a la parusia que a la navidad del Señor.

Debemos recalcar que esta totalidad del misterio de Cristo no es algo que se proponga primariamente a la contemplación, sino el actuar de Cristo para ponerse en relación directa y personal con los fieles, puesto que se trata de llenarlos de la gracia de la salvación, lo cual se hace posible gracias a que el misterio de Cristo, en cierto modo, *se hace presente en todo tiempo*. El texto habla claramente de la presencia objetiva del misterio, ya que se trata de ponerse en contacto con él.

Es verdad que en la expresión "en cierto modo se hacen presentes", en este contexto no hay una presencia del misterio tan directamente afirmada como en la doctrina de O. Casel. Se habla directamente de la presencia del *poder santificador y de los méritos* del misterio del Señor. Pero es posible afirmar que el contenido de ambas explicaciones no es excesivamente divergente, pues este poder santificador no es algo del pasado y además se dice explícitamente que *se hace presente en todo tiempo*.

Por último, debemos tener presente que en todo este texto juega un papel importante la doctrina teológica sobre el concepto de memorial, el cual supone recuerdo del pasado, presencia y espera.

Sea como sea, el misterio que celebramos es siempre el misterio de Cristo, el cual se hace presente *quedammodo* sobre todo en la eucaristía, en el marco ritual y simbólico constituido por el binomio palabra-acción de la fiesta que se celebra.

2.2. DATOS PARA UN ESTUDIO DE LA TEOLOGÍA DEL AÑO LITÚRGICO

Hemos visto los elementos que intervienen en el planteamiento de la cuestión. Tenemos ya la primera respuesta. Lo que se diga posteriormente es un intento de ir progresando en la profundización de lo conseguido. Hemos llegado ya a la conclusión de la presencia actuante del misterio de Cristo en la iglesia, con el acento puesto en tal tiempo o en tal otra festividad del año litúrgico, por el camino de la historia de la salvación, por el valor simbólico sacramental y de la liturgia y por el análisis de los textos que nos ofrece la tradición litúrgico-patristica. Es básicamente por estas rutas por donde discurre hoy en día la investigación, la cual, por otro lado, ha conseguido ya un grado notable de madurez.

a) El tiempo y la historia de la salvación

Respecto al tiempo, el análisis bíblico nos permitirá pasar de una concepción del tiempo que lo considera sólo bajo su aspecto funcional a una concepción que lo contempla intrínsecamente ligado con la liturgia. Más allá de su aspecto cósmico, la sagrada Escritura ve el tiempo como el lugar de la acción creadora y salvadora de Dios, que crea el tiempo no para quedarse fuera de él, sino para revelarse a través de él. Dios tiene la iniciativa del tiempo, en el cual él se convierte en el autor de una historia que tiene como objeto la salvación universal del hombre (1 Tim 2,4). Un análisis de Ef 1,3-14 nos haría ver hasta dónde llega la acción de Dios en el hombre, actualizada en el tiempo. Esta acción supone: 1) una elección de acuerdo con la decisión benévola del mismo Dios; 2) una actuación en dos tiempos, en primer lugar en favor de los judíos (v. 12) y después en favor de los paganos (v. 13); 3) la realización de la promesa en la plenitud de los tiempos; 4) todo ello llevado a término por Cristo en toda esta historia de salvación que se extiende desde el designio de Dios hasta su concreción en la realidad del hombre.

En esta magnífica visión, el tiempo es el lugar de la salvación que parte de Cristo y tiene en él su plena realización. Se dibuja aquí un proceso histórico en el cual el pensamiento de Dios se realiza de forma progresiva hasta el tiempo de la plenitud. No estamos situados en el plano del tiempo cósmico (*chrónos*) en su movimiento circular, sino en el plano del tiempo histórico (*kairós*), que está destinado a que en él se realice el acontecimiento de la salvación, el cual le confiere todo su sentido.

Algo parecido podría deducirse de la teología del prólogo del cuarto evangelio (Jn 1,2-14). El Hijo, realidad inmutable y eterna, creador en el seno del Padre, se hace presente, en un momento determinado del tiempo, en la realidad de la carne humana, y es la palabra que *ilumina*, para que los hombres participen de su *plenitud de gracia*

y de verdad. Es el tiempo de la encarnación; Cristo, así, se convierte en el principio, el centro y el final del tiempo cósmico. Ha llegado el tiempo verdadero.

A pesar de movernos en el terreno de una breve síntesis, no podemos dejar de mencionar el capítulo 11 de la carta a los Hebreos. El autor, para confortar a los cristianos hebreos en la prueba que sufren, les enseña que la fe nos pone en contacto con el verdadero sentido de la historia, en la cual se hace presente la salvación de Dios, salvación que no alcanza su plenitud hasta el cumplimiento total de la promesa, el tiempo de Cristo.

Partiendo siempre de la realidad natural del tiempo cósmico, las antiguas religiones habían dado sentido religioso a los diferentes momentos del año: día, semana, mes, estaciones. La revelación de Israel hará que las fiestas primitivas pasen del estadio puramente cósmico al estadio histórico. El día será el lugar del sacrificio de la mañana y de la tarde (Núm 28,3-4); la semana, caracterizada por un día principal, el Sábato, pasa de día de reposo a día del recuerdo de la liberación (Dt 5,12-15).

En las fiestas de las estaciones será donde se notará más el cambio de fiestas cósmicas a fiestas soteriológicas. La fiesta de la primavera, fiesta de los Azimos, será la Pascua, que celebra el recuerdo del paso libertador de Dios. La fiesta del comienzo del verano, la de las cosechas, será la fiesta de las siete semanas (cincuenta días en relación con la Pascua, Pentecostés), en la cual se conmemora la alianza libertadora del Sinaí. La fiesta de la recogida de los frutos otoñales pasará a ser la fiesta de los Tabernáculos, en recuerdo de la época del desierto. Más en concreto: toda festividad estaba relacionada con la Pascua como centro de la organización del tiempo litúrgico. La semana tenía siete días, como la duración de la Pascua; ésta era el punto de partida en la alianza del Sinaí, celebrada en Pentecostés; la fiesta de los Tabernáculos recordaba la liberación del desierto, fruto de la Pascua. A la luz del Nuevo Testamento, todas estas realidades de la antigua alianza, que recordaba, haciéndola presente, la salvación de Dios, quedarán reducidas a símbolos, figuras y, finalmente, sombras (Heb 8,5; 10,1) de la única realidad, que es Cristo, el pontífice de los bienes futuros (Heb 9,11). El mismo Cristo había afirmado que era preciso que en su acontecimiento pascual se cumpliera todo lo que estaba profetizado en la ley, los profetas y los salmos (Lc 24,44-49).

En adelante, la realidad de la salvación, Cristo, estará con nosotros hasta el fin del mundo (Mt 20,20). En él ha comenzado el año de gracia del Señor (Lc 4,19). Con Cristo entra en el tiempo el hoy de Dios (Lc 4,21), pues no en vano Cristo es el mismo *ayer y hoy y siempre* (Heb 13,8). El ha creado nuestro *hoy* cristiano, porque no se ha colocado en la línea del tiempo cósmico, sino en la continuidad de la historia de la salvación. La riqueza de Dios se hace presente sobre todo en el tiempo de la encarnación.

El mandato de Cristo de realizar la Pascua sacramentalmente (Lc 22,19ss) ha situado esta celebración en el marco de nuestro tiempo, haciendo de nuestra historia la historia de salvación. Y así como la Pascua de Israel era el centro de las celebraciones litúrgicas del día, de la semana y del año, así también la Pascua cristiana, cumbre de la realidad salvadora, es el centro, el principio y el fin de toda liturgia cristiana.

b) El año litúrgico celebra el misterio de Cristo en el tiempo

Todo lo que hemos dicho anteriormente ilumina directamente nuestra reflexión doctrinal sobre el año litúrgico.

La acción litúrgica, celebrada durante el curso de un año, realiza la síntesis de la historia de la salvación, pero sin encerrarla dentro de su círculo. La liturgia, que hace presente de forma sacramental el misterio de Cristo, sintetiza la historia de la salvación, igual que Cristo sintetiza en sí mismo el pasado y el futuro. Por el hecho de que Cristo ha entrado en la gloria, su salvación no deja de ser histórica.

El año litúrgico no es otra cosa que el momento en el cual la totalidad de la historia de la salvación, es decir, la obra de Cristo en sus diversas proyecciones temporales de pasado, presente y futuro, entra en el tiempo concreto de un determinado grupo humano, en el espacio de un año. Con ello, el año litúrgico no hace otra cosa que subrayar el valor natural de síntesis propio de la línea temporal de la historia de la salvación celebrada en el tiempo de la iglesia peregrina, en el interior de la unidad natural del factor tiempo (el año), que se hace presente de una manera ritual según la naturaleza propia de la liturgia.

La concepción lineal de la historia de la salvación, propia de la tradición bíblica, parece chocar con la dificultad de la estructura del año litúrgico, que se presenta más bien en forma circular, con su retorno anual, de acuerdo con la concepción griega del tiempo.

Esto es cierto si consideramos la realización histórica de la salvación situada al mismo nivel que cualquier otra historia, es decir, como una sucesión continuada de hechos que se producen continuamente. Pero sabemos que la historia de la salvación consiste, más bien, en hacer entrar la salvación como totalidad en la vida humana, porque la salvación es siempre *Cristo ayer, hoy y siempre*.

En este aspecto, el retorno de un nuevo año, en relación con el precedente, es más bien un punto en la línea recta temporal de la historia de la salvación. La forma circular del año no crea un círculo cerrado, sino un círculo en forma de espiral que, por esto mismo, está siempre abierto. El ciclo del año, al celebrar la totalidad del misterio de Cristo en este espacio de tiempo, coincide en su final con el mismo contenido de celebración del final del año anterior, pero lo reencuentra en un plano superior y, por tanto, más avanzado que el año precedente. Se acostumbra a decir que el final de un año litúrgico desemboca en el propio comienzo para volver a iniciar la misma celebración; pero esto no es exactamente así, porque se trata de una línea abierta y no de un círculo cerrado. Teniendo en cuenta, como hemos indicado, que el reencuentro se produce en el nivel superior de un nuevo año, es más propio hablar de

una línea continua temporal, como una especie de horizontal recta, tendida siempre hacia nuevas actualizaciones en el futuro, porque es una historia que continúa. En efecto, la venida histórica de Cristo es el momento central de la salvación manifestada al mundo, pero la historia de la salvación continúa en el sentido de que Cristo es el principio de la nueva alianza -la nueva historia- que él anticipa, pero que el hombre no ha alcanzado todavía totalmente.

c) El misterio de Cristo celebrado en el sacramento

Entramos ahora en otro aspecto de primer orden para la teología del año litúrgico. No es suficiente tener claro el sentido del tiempo de los cristianos, en el cual se realiza progresivamente la salvación de Dios; debemos ver también de qué manera esta salvación se hace presente en ese tiempo. La respuesta es: a través del sacramento de la fe. Por lo cual se debe recurrir a la teología de los sacramentos para poder avanzar en este campo. Nos limitaremos, pues, aquí a remitir a este tipo de estudios, sin dejar de mencionar los aspectos que más afectan a nuestro tema.

Por su misma naturaleza, los sacramentos deben tender a desplegar toda su capacidad de significación. Sólo así son signos de la fe capaces de actualizar el misterio. *De este modo, el simbolismo no es un adorno accesorio del misterio ni una pedagogía provisional, sino el recurso coesencial de su comunicación. Tal es la profundidad de inserción teológica y ontológica del rito, del simbolismo ritual, en el misterio. Tal es el vínculo entre el misterio y el símbolo.* Es justamente el símbolo concreto, en acto, que es el rito. Es el simbolismo el que sostiene, alimenta, vivifica, en el contexto de palabras y de acciones, al mismo rito, recreándolo. En este contexto es donde la unión entre rito y tiempo de salvación aparece como necesaria. El rito que prescindiera del significado concreto histórico de salvación propio del tiempo litúrgico sería menos rito, vería disminuida su naturaleza de ser cosa significativa y, a la larga, se degradaría y perdería eficacia.

El simbolismo es el medio de expresión del misterio histórico en la continuidad del tiempo. No se trata de un alargamiento artificial: el tiempo entra efectivamente en el contexto del misterio, y la acción simbólico-ritual es el medio de su expresión. El sacramento es, pues, el intermediario entre el misterio y la historia.

Una vez glorificado, Jesucristo escapa a nuestras posibilidades normales de visión. A partir de ese momento, ¿cuál es la manera de entrar en contacto con el Señor que queda para los que están sujetos al tiempo de la historia? Sin duda, la fe. Pero ¿es esto suficiente? No, ya que si así fuese habríamos perdido parte de la dimensión que inaugura la encarnación del Señor. Si Dios se ha encarnado (se ha hecho carne), es para que el hombre pueda encontrarlo de nuevo humanamente a través de los signos visibles. En la re-presentación simbólica del misterio realizado una vez para siempre Dios ofrece al hombre la posibilidad de este contacto más íntimo. De hecho, en esto consiste el misterio cultural de la iglesia que él fundó. Gracias a los sacramentos de la iglesia encontramos de nuevo al Señor glorificado, y no sólo espiritualmente, sino de un modo corporal, a través de toda la economía de signos humanos que prolongan para nosotros la humanidad de Cristo.

El tiempo de la iglesia es la continuación de la historia sagrada, y los sacramentos prolongan las maravillas de Dios en favor de los hombres. Los sacramentos, pues, como acontecimientos característicos del tiempo de la iglesia, no son simples acontecimientos que se inscriben cronológicamente después del gran acontecimiento de la Pascua para conservar su memoria. No tienen sentido si no dan entrada al misterio en su fase transhistórica, anticipando desde el hoy de la historia humana los últimos tiempos. Para comprender mejor esta eficacia sacramental es conveniente que no se olvide la triple dimensión del sacramento en relación con el tiempo: todo sacramento comporta una referencia al pasado (Pascua histórica), al presente (comunicada a los hombres históricos) y al futuro (anticipación de la realización pascual en la iglesia).

Es en la eucaristía, como centro de la vida sacramental, donde se concentra en grado eminente todo el misterio de Cristo, hasta el punto de que toda misa es Pascua, Adviento, Epifanía... La eucaristía, por tanto, se relaciona íntimamente con la fiesta y contiene sintéticamente todo aquello que la fiesta amplía con una mayor riqueza de signos.

El año litúrgico celebra las grandes acciones de Cristo, en las cuales la voluntad salvífica de Dios se manifiesta y se realiza. Pero no son las acciones humanas de Cristo en su aspecto humano de lugar y de tiempo, sino en su aspecto de acciones salvadoras del Verbo que se expresa en su humanidad de Cristo, trasciende el lugar y el espacio y alcanza la totalidad de su cuerpo, que es la iglesia. El año litúrgico, en el curso del tiempo mensurable, es la figura de toda la salvación de Cristo, cumplida en sí mismo, pero que va realizándose hasta que llegue la plenitud del reino.

d) El tiempo en la eucología litúrgica y en los Padres

No sería justo que dejáramos sin mencionar la otra dirección que debe seguir una teología del año litúrgico. Se trata del estudio de los textos litúrgicos, sobre todo de la riqueza documental de las fuentes antiguas y de los Padres.

En todos estos textos resuena con una perenne actualidad el *hoy* de Dios. Nos transmiten con incomparable frescor la actualidad de la fiesta que se celebra. Unos pocos ejemplos serán suficientes para convencernos de ello. Dice la iglesia al celebrar la Navidad: *Hoy nos ha nacido el Señor*; al celebrar la Epifanía: *Hoy la iglesia se ha unido a su celestial Esposo*; por Pascua: *Este es el día en que actuó el Señor*; en Pentecostés: *Hoy el Espíritu Santo se apareció a los discípulos*. No es necesario insistir; el estudio analítico y sistemático aportaría con seguridad unos resultados de gran valor. Para los límites de esta exposición de tono meramente indicativo, lo citado ya es suficiente. Sin embargo, ¿cómo podemos olvidar las palabras tan familiares del antiguo Misal latino con que

comenzaban muchas oraciones de las grandes festividades: *Deus qui hodierna die...*? El Sacramentario Gregoriano usa este lenguaje como algo casi connatural.

Con respecto a los Padres, todavía resulta más difícil decir algo que no sea el simple enunciado del hecho. San León, en sus sermones sobre las festividades del año litúrgico, es maestro consumado en este tema. Veamos un ejemplo: *Debemos participar en este sacramento de la pasión... ¿Quién celebra a Cristo sufriente, muerto y resucitado sino aquel que sufre, muere y resucita con él? Para todos los hijos de la iglesia, los misterios de la regeneración ya han comenzado; es absolutamente necesario, sin embargo, realizar en las obras lo que ya se ha cumplido en el sacramento* (Sermón 19).

Pero tiene más fuerza aún el texto siguiente de san Ambrosio: *Lo que sucedió en otro tiempo lo vemos cada día. Las maravillas de Cristo no dejan de ser actuales, a pesar de su antigüedad, sino que vivifican por la gracia; no son enterradas por el olvido, sino que se renuevan por la fuerza. Para el poder de Dios nada hay que sea abolido, nada que sea pasado, sino que por su grandeza todo es presente, todo aquel tiempo es hoy*" (Sermón 9).

No podemos extendernos más en estos textos y tampoco nos es lícito disminuir su fuerza al presentarlos fuera de contexto y sin la variedad de matices que sólo puede apreciarse en el latín original en que fueron escritos. En esta enumeración de Padres, podríamos citar, muy acertadamente, a Crisóstomo, Agustín, etc.

Sin duda que en la liturgia y en los Padres, el acontecimiento es fuertemente afirmado. Con tensión hacia la escatología, está siempre presente en el *hoy* de la iglesia. Los acontecimientos salvíficos aparecen siempre como una tensión entre el momento histórico y la parusía. De este modo, dichos acontecimientos son como una cierta transformación del tiempo.

Los Padres afirman simultáneamente la unidad de la fiesta, la unidad de la obra de salvación y la unidad del año litúrgico. Y en esta visión unificadora del tiempo no existe contradicción.

e) El año litúrgico en los Leccionarios

La celebración litúrgica, al menos desde el siglo V, si no es anterior, supone un sistema fijo de lecturas bíblicas para el ciclo de un año. Puesto que la palabra de Dios es connatural a la celebración litúrgica, desde los orígenes precedía a la eucaristía una lectura más o menos continua de la palabra divina. Al lado de ella, y ciertamente al menos a partir del siglo III, existe una selección de lecturas propias, en armonía con la significación de la fiesta: Pascua, Pentecostés, más tarde Navidad y Ascensión, la preparación de la Pascua y el tiempo pascual.

El desarrollo de los tiempos fuertes y más tarde del resto del año litúrgico lleva consigo una ordenación de las lecturas que había cristalizado ya en el siglo VI. A través de esta organización, que da lugar a los Leccionarios, sobre todo a partir de los de la liturgia romana para Occidente, se dibuja una teología del año litúrgico, que expresa la vivencia que del mismo tenía la comunidad eclesial. A ella y a los Leccionarios actuales también hay que recurrir como otra fuente de estudio en el momento de elaborar una teología del año litúrgico.

El concilio Vaticano II ya había establecido: "Abranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que, en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la sagrada Escritura" (SC 51). Los libros litúrgicos de la reforma del Vaticano II lo han concretado en un ciclo trienal festivo para la eucaristía (el ferial es el mismo cada año para los tiempos fuertes, y para el evangelio de los días entre semana. Para la segunda lectura es bienal en los tiempos de durante el año). Para la Oración de las Horas se establece un curso de lectura anual, que se puede sustituir por un segundo bienal, mucho más completo (Liturgia Horarum 143 y 145).

La visión teológica global se consigue analizando este conjunto de las lecciones de la misa y el oficio, puesto que la selección de unos tiene en cuenta a los otros. Esto no obstante, en la celebración dominical de la eucaristía y en el ciclo bienal del oficio se descubre -el meollo fundamental de esta teología, que parte de la base de ofrecer un panorama de toda la historia de la salvación.

Por lo que a los Leccionarios dominicales se refiere, la organización de los tiempos fuertes actuales es suficientemente indicativa de la intencionalidad doctrinal, puesto que tienen por centro la Pascua, habida cuenta de los tiempos que la preparan y de los que la prolongan, además de Adviento y Navidad. En los respectivos apartados que dedicamos a estos tiempos quedan ya indicadas las líneas generales de esta dirección.

Las lecturas de todo el año litúrgico presentan orgánicamente, a lo largo de un ciclo temporal, los diversos misterios de la vida de Cristo. Esto, que queda claro para los tiempos fuertes, no lo es menos en el ciclo trienal para los treinta y cuatro domingos de durante el año. En efecto, en ellos encontramos una lectura casi continua de un evangelio sinóptico para cada año. Según el matiz de cada uno de ellos, antes de la Cuaresma nos presentan el principio del ministerio de Jesús. Después de Pentecostés vienen las parábolas. Mc 6 se interrumpe para dar cabida a la multiplicación de los panes según Jn 6, fragmentado en cinco secciones. Los últimos domingos, centrados en el discurso escatológico, desembocan en el domingo 34, que suelda bien con el Adviento mediante la celebración de la realeza universal de Cristo.

Las perícopas del Antiguo Testamento no constituyen un todo seguido de un domingo a otro, pues generalmente se han escogido con relación directa, a modo de profecía, al evangelio del día.

La segunda lectura ofrece una lección continuada durante varios domingos de un libro del Nuevo Testamento no leído en los tiempos fuertes sin relación con el evangelio, y suele estar al margen de la línea teológica.

Los redactores de los Leccionarios se han esforzado en presentar los textos más importantes que vengan a ser un reflejo de toda la Biblia, leída en su mayor parte en la celebración, como expresión de la fe de la comunidad y de un

proceder cristiano, atendiendo también a la tradición de la iglesia de leer unos determinados libros de la sagrada Escritura en ciertos tiempos y festividades.

f) La fiesta y el hombre

Para dar una visión más exacta del tema que estamos tratando, sería conveniente hacer un estudio de la fiesta en la vida del hombre. Alrededor de la fiesta entran en juego una gran cantidad de elementos religiosos. Su estudio, en la historia de las religiones, descubre muchas características aplicables a la fiesta del hombre de hoy. Son estas características las que nos descubren hasta qué punto la fiesta es connatural en la vida del hombre. Se tendrían que estudiar sus características, su religiosidad, su significación..., todo lo cual constituiría el elemento antropológico de la fiesta litúrgica.

Una breve ojeada nos muestra en seguida que la fenomenología de la fiesta del hombre primitivo se inscribe en su contexto místico-religioso. La fiesta, más que como un tema particular, aparece como un núcleo donde se unen los motivos principales de la temática religiosa. Para el hombre antiguo, la expresión religiosa, mito y rito, es una afirmación ontológica. El mito explica la realidad sagrada como una acción originaria de los dioses, principio de todas las cosas. Al repetir esta acción a través de los ritos, el hombre puede rehacer su actuación caduca y deshecha. Esta actividad humana se inscribe en un tiempo profano -el del caos natural-, que supone el tiempo sagrado en el cual la actividad de los dioses restituye la creación originaria y la armonía del hombre. El hecho de hacer presente el tiempo sagrado de los dioses de cuando en cuando es la *fiesta*, que viene a ser un *signo* de estos momentos originarios. Pero la fiesta no es solamente un signo, sino que es *eficaz*, porque hace presente el tiempo de los orígenes. Mircea Eliade, al tratar el ceremonial del año nuevo babilónico, dice que tenemos la prueba de que la conmemoración de la creación era, efectivamente, una *reactualización* del acto cosmogénico en los rituales y en las fórmulas que se pronuncian en el transcurso de la ceremonia ¹.

La fuerza creadora de la fiesta se concreta en la lectura solemne del mito, narración histórica de la creación, que es una palabra eficaz. La fiesta es, pues, el tiempo de la re-creación general.

No hace falta proseguir, porque no es nuestro propósito extendernos en este punto. Se comprende, sin embargo, el atractivo que puede tener, para el estudio de la fiesta, el análisis de muchos elementos que encontramos también en el año litúrgico: tiempo sagrado, tiempo profano, rito, palabra, eficiencia, orígenes que la fundamentan, etc.

Desde este punto de vista, son elementos que interesan para nuestro estudio. Y fue, sin duda, esto lo que sugestionó a O. Casel en 1918, 1919 y 1921, hasta el extremo de hacer de ello el punto de partida de su estudio sobre la eficiencia de la fiesta. Posteriormente, Casel ya introduce el elemento escriturístico, pero no por ello deja de admitir que el misterio pagano ilumina al misterio cristiano. Si en nuestros días se está de acuerdo en que la idea cristiana del tiempo no tiene nada que ver con la destrucción y la renovación cíclica del tiempo, que son propias de las religiones no bíblicas, esto es debido a la memoria de la objetividad de la salvación histórica por la cruz.

Sin embargo, el desarrollo de un Calendario litúrgico cíclico era, antropológica y sociológicamente, inevitable. Antropológicamente, porque toda aprehensión humana del tiempo va unida a la simbología primaria de los ritos cósmicos -alternancia regular del día y de la noche, meses lunares, estaciones...- y de los ritmos *antropológicos* de la respiración, nacimiento, crecimiento... De allí el inevitable conflicto entre el memorial judío histórico-profético (y más aún del memorial cristiano-escatológico) y la ritualización pagana del tiempo.

El cristianismo, que tenía una urgencia misionera universal, se vio obligado a pactar; la fiesta de Navidad es un ejemplo claro de este proceso. La iglesia no perdió mucho en esta negociación: ritualizando el tiempo a lo largo del año litúrgico, articula la vida del hombre sobre la de Cristo y extiende la concentración dominical o anual de la Pascua en el curso del año. El problema teológico no es cómo deshacerse de este ciclo simbólico de la ritualización del tiempo, sino asegurar una fe crítica y operante que sea capaz de no dejarse encerrar en lo que tiene de independiente con respecto a los elementos culturales.

Sin el sentido de lo *sagrado*, la fiesta podría ser simplemente un cese del trabajo, un quedar libre, con el riesgo de invertir el orden de medio-fin, función-valor. Al redimirlo de lo *profano*, la fiesta devuelve al hombre las diversas manifestaciones posibles, de las cuales no está ausente la trascendencia. La suspensión del trabajo lleva al descubrimiento de la actividad gratuita, que es favorable tanto para descubrir las dimensiones del hombre como la apertura a Dios. El paso del *homo faber* al *homo ludens* es de una enorme importancia, pero hay que conectar con los valores de orden superior. La adoración no es solamente el otro aspecto del hombre, sino la condición para que la civilización sea humana. La experiencia ética encuentra una interpretación más concreta en la hermenéutica de la trascendencia, o, si preferimos otra expresión, en la presencia trascendente.

La fiesta convoca para la asamblea de los nómadas, ya que el hombre es un viandante nunca satisfecho porque no ha conseguido todavía todo lo que espera. La celebración festiva y la praxis de la fe lo hacen entrar en la escatología. La fiesta nos convierte de viandantes en ciudadanos del cielo y nos introduce en la asamblea festiva de los santos.

JOAN BELLAVISTA
EL AÑO LITÚRGICO

Paulinas. Madrid 1985, págs, 28-55

.....

1. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Cristiandad, Madrid 1972, 58.