

Para vivir

EL AÑO LITÚRGICO

José Manuel Bernal



José Manuel Bernal

Para vivir

EL AÑO LITÚRGICO

Una visión genética de los ciclos y de las fiestas



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra)

1997

Prólogo

Este libro no es una reedición de mi *Iniciación al año litúrgico*. Aquél ha servido de base para la gestación y composición de esta nueva obra en la que, además de tomar en consideración las nuevas aportaciones aparecidas en estos últimos doce años, he intentado prestar una mayor atención a la liturgia renovada del Concilio Vaticano II y dar a toda la obra un talante más pastoral, más didáctico y más cercano a los agentes de la animación litúrgica. Aspectos éstos requeridos, por otra parte, por el estilo de la colección en la que aparece el libro.

La obra de mayor envergadura aparecida en estos últimos años, después de haber sido publicado mi primer libro, es la de Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Cerf, París 1990. El autor había sido citado en mi libro al hacer referencia a un importante artículo suyo publicado en la revista francesa *La Maison-Dieu*. Desde aquel momento pude apreciar el rigor de su investigación y el alto interés de sus planteamientos. La lectura del libro, posterior por supuesto al artículo, ha confirmado mis primeras impresiones y comparto buena parte de sus puntos de vista, de modo especial el tratamiento genético del tema. Disiento, sin embargo, en cuanto a las reservas manifestadas por el autor respecto al desarrollo de las estructuras del año litúrgico que, a mi juicio y a juicio de numerosos expertos, ha caminado de una celebración unitaria del misterio pascual hacia unas formas de celebración fragmentada concebidas, no en clave sacramental y misteriosa, sino en clave historicista y dramatizante. Éste es el punto no aceptado por Talley y que, sin embargo, es la clave de interpretación de mi obra. A mi juicio, es tan sorprendente la abundancia de datos que avalan esta línea de interpretación que en ningún momento he pensado abandonarla.

Durante estos últimos doce años me ha sido posible hacer un seguimiento de los comportamientos litúrgicos, tanto en el ámbito de los pequeños grupos y comunidades cristianas de base como en el seno de asambleas parroquiales urbanas más numerosas y complejas. Ha sido una experiencia nueva y enriquecedora. La verdad es que cuando la celebración es experimentada desde el lado de los fieles los hechos adquieren

connotaciones nuevas; sobre todo un horizonte más abierto y una perspectiva más ajustada. Este hecho ha dado a mis apreciaciones una dimensión más realista y más objetiva. He descubierto, además, rincones de la realidad y facetas que hasta ahora desconocía. Estoy seguro de que esta circunstancia ha de garantizar, por mi parte, un servicio más cualificado, más útil y eficaz a los pastores y responsables de la animación litúrgica.

Al finalizar este prólogo querría expresar el deseo de que este libro, que escapa seguramente a los planteamientos directamente pastoralistas y prácticos de otros escritos sobre el año litúrgico, ayude a los pastores a crearse criterios personales correctos, con conocimiento de los apoyos históricos y teológicos que están en la base de las estructuras, ciclos y fiestas del año litúrgico. Desearía que sean estos criterios personales, y no las recetas de la hojita pastoral de turno, los que guíen a los responsables en el montaje y enfoque de las celebraciones. Desearía que los pastores fueran capaces de crear celebraciones de calidad, donde las formas de expresión, los gestos, los cantos, las palabras, los símbolos, los objetos se libran de la rudeza del lenguaje de la calle y aparecieran dotados de una cierta nobleza, capaces de envolver a toda una asamblea en un poderoso clima espiritual cargado de emoción religiosa y libre, por otra parte, de intencionalidades moralizantes y pragmáticas. Desearía, finalmente, que esas formas de expresión tuvieran la fuerza suficiente y el arraigo para transportar a toda la asamblea a una experiencia profunda del misterio; a una experiencia que fuera, al mismo tiempo, personal y comunitaria, envolvente y transformadora, capaz de provocar nuevas vivencias y de asumir nuevos compromisos.

Pongo punto final a estas palabras dando las gracias a mi esposa María Dolores que, con su experiencia y fina sensibilidad, me ha ayudado muy eficazmente en la composición de este libro sugiriéndome la revisión de puntos de vista, o la matización de juicios y afirmaciones excesivamente tajantes; además, gracias a la última lectura del original que ella ha llevado a cabo con ejemplar paciencia, este libro aparecerá sin duda correctamente escrito y libre de erratas. Gracias también a los amigos de dentro y fuera de Logroño que me han animado a llevar adelante esta nueva obra.

*Navidad de 1996
José Manuel Bernal*

Introducción

Este libro no es ni una historia del año litúrgico ni una interpretación teológica, pura y simple, del mismo. Tampoco he buscado al elaborarlo ninguna utilidad práctica inmediata. Ni es un «vademécum» al uso para preparar las homilias dominicales, ni un manual de liturgia. En este libro se introducen abundantes datos de tipo histórico, sobre todo testimonios de la tradición, y se incorporan, cuando llega el caso, apuntes que bien pueden servir para elaborar una reflexión teológica más desarrollada o para actualizar una vivencia más profunda del misterio de Cristo celebrado a lo largo del año. En todo caso, lo que más me ha preocupado desde el primer momento es ofrecer al lector una comprensión global y coherente de esa estructura litúrgica que hemos dado en llamar *año litúrgico*, de sus ciclos y de sus fiestas y, más que nada, de la dinámica profunda que lo penetra.

Pero esa dinámica profunda sólo podrá ser percibida mediante una visión genética. Es decir, era imprescindible descubrir la génesis del año litúrgico. Ver cómo han ido fraguando sus estructuras, partiendo de un núcleo original embrionario que, a mi juicio, no es otro que la eucaristía dominical. A partir de ahí, era necesario descubrir el paso de la pascua semanal, el domingo, a la celebración anual de la misma. Había que detectar igualmente cómo la pascua, celebrada una vez al año, se constituía en piedra angular de un grandioso edificio cuyos muros no han sido contruidos de la noche a la mañana, sino a lo largo de un prolongado proceso de sedimentación y de asentamiento. Así han ido tomando cuerpo progresivamente la cuaresma y la cincuentena pascual. El último bloque en aparecer ha sido el ciclo que celebra el nacimiento del Señor.

Hay que tener presente, sin embargo, que este largo proceso de gestación no es el resultado del azar o de una fuerza ciega. Tampoco ha sido concebido de manera arbitraria o caprichosa. Ni es producto, como puede adivinarse, de un genio prodigioso personal que concibiera desde el principio y de una vez para siempre una estructura de tal envergadura. El año litúrgico es el resultado de una larga experiencia de Iglesia, de una vivencia comunitaria constante y profunda del misterio pascual de Cristo

y de una necesidad irresistible de expresar tal vivencia en formas culturales.

Mi preocupación constante ha sido descubrir las razones profundas, las motivaciones de fondo que han ido animando, sobre todo a lo largo de los primeros siglos, la configuración de edificio tan singular. No ha sido fácil. Ni albergo la pretensión de haber acertado siempre en mis interpretaciones. Porque ante el dato histórico, simple y descarnado, es posible montar sugestivas conjeturas o interpretaciones brillantes que no siempre se ajustan a la realidad. En todo caso, lo que aquí ofrezco es una interpretación global del año litúrgico, tanto en su vertiente histórica como en la teológica y espiritual. No sé si se ajusta plenamente a la realidad. Sí creo, sin embargo, que es armónica y coherente.

Con todo, debo dejar claro que mi punto de partida no es ni arbitrario ni personal. En el fondo no he hecho sino aplicar la afirmación del Concilio cuando asegura que a lo largo del año la Iglesia celebra el acontecimiento pascual de Cristo. Esta idea, que Odo Casel fue el primero en intuir y desarrollar, es la clave de interpretación de todo el libro. En última instancia, la entera configuración del trabajo responde a esta afirmación fundamental. De ahí su unidad interna. No obstante, esta declaración, proclamada por el Concilio como un hecho global, debía ser analizada y verificada en todos sus extremos. Mi trabajo ha consistido precisamente en llevar adelante esta tarea.

He dicho que este libro no alberga la pretensión de ofrecer un material con efectos prácticos inmediatos. Y es cierto. Sin embargo, estoy convencido de que, a la larga, la lectura del mismo podrá ayudar a entender la dinámica y la estructura de los ciclos, la orientación y el contenido de los mismos. Servirá también para comprender el sentido de las fiestas, su contenido teológico y su significación pastoral. A la postre, podrá iniciar a los creyentes en una experiencia cultural del misterio de Cristo, celebrado a lo largo del año, y a una vivencia leal y comprometida del mismo. Si esto se consigue, mi esfuerzo no habrá sido inútil.

I

**ESTRUCTURA
ANTROPOLÓGICA**

1

Rituales sagrados y regeneración del tiempo

Nadie pone hoy en duda las numerosas y sorprendentes conexiones existentes entre el culto cristiano y otras formas de culto no cristianas. Una gran variedad de ritos y de formas simbólicas culturales existentes en la liturgia cristiana son patrimonio común de la humanidad. Es un error pensar que todo el conjunto ritual cristiano sea una especie de don divino venido de lo alto. Gracias a los esfuerzos de la escuela teológica de Maria Laach y, en particular, a los estudios de Odo Casel¹ hemos superado hoy las perspectivas un tanto simplistas de las conocidas apologías del cristianismo elaboradas en los siglos XVIII y XIX² y hemos llegado al convencimien-

¹ La obra más importante, traducida al castellano, en la que O. Casel aborda esta problemática, es: *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953. De entre los estudios sobre la obra caseliana hay que señalar aquí los siguientes: A. Gozier, *Dom Casel*, Fleurus, París, 1968; I. Oñatibia, *La presencia de la obra redentora en el Misterio del Culto*, Vitoria 1954; J. M. Bernal, *La presencia de Cristo en la liturgia*: Notitiae, 216-217 (1984) 455-490.

² Cf. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana* III. Siglos XVIII, XIX y XX, Herder, Barcelona 1992, 276-278. H. R. Schlette, *Religiones no cristianas en Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, 5, Herder, Barcelona 1974, 1023-1028 (Cito textualmente: «En relación con la historia de la conducta de la Iglesia con las religiones no cristianas, dominaron

to de que el cristianismo, desde sus orígenes, ha hecho suyos numerosos elementos rituales provenientes de otras tradiciones religiosas a los que ha conferido un contenido específicamente cristiano.

Por eso, al emprender este estudio sobre el año litúrgico, me parece sumamente importante analizar el modo de concebir el tiempo en las comunidades humanas y religiosas más arcaicas. En los estu-

diamente las condenaciones, las descalificaciones, el desconocimiento y la mala inteligencia de las religiones», 1024); M. Guerra, *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Historia de las Religiones. 2, Los grandes interrogantes*, Eunsa, Pamplona 1980, 335-369. Aun cuando la intransigencia dogmática de las apologías del cristianismo tuvieron su momento álgido durante los siglos XVIII y XIX, me sorprende encontrar en la actualidad posturas de radical incompreensión y de condena respecto a las religiones no cristianas como la que reflejan las palabras del conocido liturgista italiano A. M. Triacca: «Son interpretaciones profanas (del tiempo), y por tanto con algunas incrustaciones de lo mágico, opresivo, esclavizante, subyugante, las interpretaciones del tiempo propias de las religiones creadas por el pensamiento y la imaginación de los hombres: *retorno mítico del tiempo...*; *ilusiones de un nirvana* etéreo... En general, estas concepciones religiosas, aunque pseudosagradas, con la categoría *tiempo* potencian lo *tremendum*... Del mismo modo, resultan erróneas las concepciones del tiempo...» (*Tiempo y liturgia* en D. Sartore, A. M. Triacca, J. M. Canals, *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1973).

dios que se han llevado a cabo sobre el particular resulta sorprendente constatar las numerosas afinidades existentes con la concepción cristiana del tiempo. Una incursión en esta selva de ideas y comportamientos, por muy breve y sucinta que sea, nos ha de ayudar, sin duda, a un conocimiento más completo de lo que es la celebración cristiana del tiempo y a un tratamiento del tema en una perspectiva mucho más amplia.

Para confeccionar esta especie de introducción antropológica y religiosa sobre el tiempo me he servido de los interesantes y numerosos estudios del conocido historiador de las religiones Mircea Eliade, cuyas obras, casi en su totalidad, han sido traducidas al castellano. A mi juicio, este autor nos brinda la clave exacta para entender el tiempo como plataforma excepcional en la que la comunidad religiosa, mediante gestos y acciones rituales repetidos incesantemente y de forma periódica, imita y actualiza las acciones salvíficas primordiales. De este modo la comunidad cultural, accediendo a las fuentes de su misma existencia, participa en el acto salvador que la regenera y salva ³.

1. Tiempo y eternidad

Tiempo y eternidad no son dos caras de la misma moneda. En realidad son dos cosas completamente diversas. Yo, cada uno de nosotros, podemos tener una experiencia inmediata del tiempo. Lo controlamos. Lo medimos. Tenemos conciencia del pasar del tiempo. Éste aparece implicado en nuestra condición corporal. Por tener un cuerpo, un cuerpo medible y palpable, ocupamos un lugar en el espacio. Ocupación que inexorablemente está marcada por el tiempo, por la duración. Es precisamente el

³ Voy a citar únicamente las obras más importantes: M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, IV, Cristiandad, Madrid, 1980, *Tratado de Historia de las Religiones*, II, Cristiandad, Madrid 1974, 171-195 (*El tiempo sagrado y el mito del eterno retorno*), *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967, 70-113, *El mito dell'eterno ritorno*, Borla, 1966, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid 1974, 63-100, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid 1968

cuerpo el que nos ubica en el espacio y nos introduce también en el tiempo ⁴.

De la eternidad, sin embargo, no tenemos experiencia alguna. La imaginamos. Al igual que los judíos y los escritores del Nuevo Testamento, imaginamos la eternidad como una duración larga, como un tiempo sin principio ni fin, como un algo ilimitado. Otras veces pensamos que la eternidad es ese espacio infinito que se coloca antes de la creación y después del fin del mundo. En medio está el tiempo, el tiempo de los hombres, el tiempo de la historia, como un gran paréntesis

A Dios lo imaginamos inmerso en esa oscura eternidad, solitario y aburrido, hasta que en un momento determinado decide crear el mundo. En ese momento –así lo imaginamos– cesa la eternidad y comienza el tiempo. A lo sumo, concebimos el correr del tiempo como una carrera paralela, vertiginosa, compitiendo casi con el correr solemne y poderoso de la eternidad. Concebimos la eternidad como un océano inmenso dentro de cuyas aguas aparece el tiempo como una gota insignificante, como una porción de eternidad ⁵.

Pero todo esto es fruto de la imaginación, de la fantasía. No tiene apoyo real. Y es que el concepto de eternidad es prácticamente inasequible. De entrada, hay que decir que la eternidad no es la contrapartida del tiempo. La eternidad no está «al principio» o «al final» del tiempo. Ésta es algo que trasciende el tiempo y lo fundamenta. Es la fuente de donde éste mana incesantemente y lo que le da sentido. Quizá la definición más acertada sea la que nos ofrece Boecio: «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio» ⁶. En este sentido, la eternidad no es una duración que se extiende sin fin, sino una duración que con toda su longitud está como resu-

⁴ Cf E. Barbotin, *El lenguaje del cuerpo* I, Eunsa, Pamplona 1977, 135-140, C. Castro Cubells, *El sentido religioso de la liturgia*, 1964, Madrid 541-554, A. Kuchgassner, *La puissance des signes. Origines, formes et lois du culte*, Mame, París 1962, 481-495.

⁵ Cf Carlos Castro Cubells, *El sentido religioso*, 235-237, J. de Finance, *Eternidad*, en *Sacramentum Mundi*, 909

⁶ *De consolazione philosophiae*, V, 6 PL 63, 858

mida en un solo momento, en un momento que es constante, que se identifica con el ser mismo. En la eternidad no hay «antes» y «después», «arriba» y «abajo», porque todo es acto purísimo, presencia incesante, inagotable.

2. Tiempo y duración

Hay una forma de entender el tiempo como duración. Es la experiencia más inmediata. Es el tiempo que se mide con el reloj. El tiempo de las largas esperas, de las inacabables noches de insomnio. El tiempo biológico que ve correr nuestros años, testigo permanente de nuestro desgaste físico, de nuestras arrugas, de nuestras primeras canas. Es el tiempo de los calendarios, dividido en meses, semanas y días, que va deshojándose, como en los viejos almanques de pared, día a día, inexorablemente.

Este tiempo es anodino, insignificante, neutro. Es algo objetivo, y su ritmo está marcado por el continuo flujo cósmico de días y de noches, de estaciones y de años. Pero este tiempo, que es el mío, se transforma en un espacio o porción temporal que ocupo y que extraigo de la historia del mundo; una especie de alojamiento en el que mi vida va tomando cuerpo y desarrollándose. Yo estoy en «mi tiempo» como estoy en «mi lugar». Este espacio temporal es mío y lo vivo desde dentro. Es, en cierto modo, yo mismo.

Este tiempo cronológico, sin embargo, es la plataforma en la que acaecen los grandes acontecimientos de la historia, las gestas importantes de los grandes personajes y, también, los eventos entrañables de nuestra pequeña historia personal y familiar. Este tiempo, que se identifica con el correr de la historia, constituye igualmente el espacio privilegiado para las grandes intervenciones de Dios, que irrumpe en la historia de los hombres para transformarla en historia de salvación. Por eso la duración es como la materia prima, el elemento básico en el que se instala la acción del hombre en su ansiosa búsqueda de comunicación con Dios. Estas connotaciones de tiempo y espacio, condicionantes inexorables de la acción humana en el mundo, hacen que ésta se

convierta en historia y el hombre en protagonista imprescindible de la misma ⁷.

3. Tiempo mítico e historia

Pero esta forma de concebir el tiempo, elaborada sobre todo desde el campo de las filosofías occidentales, escapa a la manera de entender el tiempo en el ámbito de las sociedades más tradicionales y arcaicas. Para el hombre primitivo apenas si tiene algún sentido concebir el tiempo como simple duración o como historia. El tiempo del quehacer diario, de las acciones vulgares y comunes, sólo tiene sentido en la medida en que éstas imitan y repiten las acciones ejemplares paradigmáticas, realizadas por los grandes héroes en el tiempo mítico, en el «gran tiempo». Las acciones del hombre son reales, es decir, tienen sentido auténtico, en la medida en que reproducen los grandes gestos de «aquel tiempo», en la medida en que participan de una realidad que les trasciende. El valor de las acciones del hombre no aparece vinculado a su condición física en sí, sino al hecho de que reproducen un acto primordial, repiten un ejemplar mítico. Para el hombre arcaico no hay acto alguno que no haya sido realizado y vivido anteriormente por otro, por alguien que no es un hombre. Lo que él hace ha sido ya hecho por otro; su vida es la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros. Ciertamente, en este caso la noción de lo «real» o de lo «no real» escapa a la conceptualización de las metafísicas occidentales ⁸.

¿Qué es el tiempo mítico? Por supuesto, no hay que identificarlo ni con la eternidad, que trasciende el tiempo, ni con la prehistoria, concepto proveniente del campo de la ciencia. El tiempo mítico es el tiempo primordial, el tiempo en que se sitúan las gestas maravillosas de los héroes míticos. Es el tiempo verdaderamente real, el tiempo paradigmático que confiere realidad y sentido a las acciones de los hombres a lo largo de la historia ⁹.

⁷ Sobre este punto cf. R. Barbotin, *El lenguaje del cuerpo*, I..., cap. II, *El tiempo humano*, 135-199.

⁸ Cf. M. Eliade, *El mito dell'eterno ritorno...*, 56-59.

⁹ Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia...*, II, 178-181.

Este tiempo ni se inventa ni se instituye por decreto, artificialmente. Es la memoria colectiva la que transforma, de manera inconsciente pero profunda, la historia en mito. La memoria colectiva, como demuestran los fenomenólogos e historiadores de la religión, es capaz de transformar en el espacio de dos o tres siglos un acontecimiento histórico en una leyenda o en un mito. La memoria popular reiene con dificultad las connotaciones «individuales» de los acontecimientos de la historia. Porque funciona con estructuras diversas: *categorías* en vez de *acontecimientos*, *arquetipos* en vez de *personajes históricos*. El personaje histórico se identifica progresivamente con el modelo mítico, con el héroe, y el acontecimiento se interpreta en términos de mito ancestral¹⁰.

Este proceso de «mitificación» o de transformación de la historia en mito es frecuente y se encuentra en numerosas tradiciones antiguas. Los hebreos, a fin de poder «soportar la historia», es decir, las derrotas militares y humillaciones nacionales, interpretan los acontecimientos contemporáneos mediante el antiquísimo mito cosmogónico-heroico de la victoria provisional del dragón, que, a su vez, será definitivamente vencido por el mesías¹¹.

De esta manera, el mito acontece en un tiempo –valga la expresión– intemporal, en un instante sin duración, como ciertos místicos y filósofos se representan la eternidad.

4. Tiempo sagrado y tiempo profano

El tiempo sagrado es esencialmente distinto de la duración profana. Esta es irrelevante, anodina, opaca. Ya lo he comentado antes. El tiempo sagrado, por el contrario, está preñado de sentido, es capaz de transformar la duración profana en ocasión favorable a la intervención poderosa y benéfica de lo absoluto. Es el tiempo de las grandes revelaciones, del encuentro maravilloso del hombre con las fuerzas sobrenaturales y divinas. Por eso el tiempo sagrado puede llamarse también «tiempo hierofánico».

¹⁰ Cf. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno...*, 65-69.

¹¹ Cf. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno...*, 59.

A esta categoría pertenece el tiempo en que acontece la celebración de un ritual, a través del cual se repiten e imitan las grandes gestas realizadas en el tiempo mítico. También éste es un tiempo sagrado, un tiempo hierofánico. A lo largo de la historia, el tiempo mítico es recobrado y hecho presente mediante la celebración de un ritual. Por eso precisamente el tiempo mítico es un tiempo sagrado. Finalmente, los ritmos cósmicos, en la medida en que revelan la sacralidad radical subyacente al cosmos, se convierten también en tiempo sagrado.

En realidad, todo tiempo puede convertirse en tiempo sagrado. Cualquier momento puede llegar a ser, en cualquier instante, hierofánico. Esto responde a la capacidad radical, inherente a todas las cosas creadas, de convertirse en elementos hierofánicos, capaces de remitir a realidades divinas y sobrenaturales. Todo tiempo, para decirlo de una vez, está abierto al tiempo sagrado, es decir, puede revelar lo absoluto y lo trascendente.

Aun cuando todo tiempo es radicalmente sagrado, al menos como posibilidad, sin embargo, de hecho, el tiempo sagrado constituye una especie de ruptura o paréntesis dentro de la duración profana. Entra aquí como ingrediente un aspecto clásico que caracteriza a la sacralidad: la separación. Por eso el tiempo sagrado aparece como desenganchado de la duración profana, como algo aparte, como algo dotado de un sentido distinto y cargado de fuerza. Es el tiempo capaz de asumir el pasado mítico y de proyectarlo a la realidad del presente como un elemento de regeneración y de rescate¹².

5. Tiempo sagrado y tiempo cósmico

El tiempo, en sí, no es homogéneo. La valoración del mismo es múltiple y su significación es incluso contradictoria. La mentalidad primitiva ha distinguido siempre entre días «fastos» y días «nefastos», tiempos «fuertes» y tiempos «débiles», períodos de tiempo «concentrado» y tiempo «diluido». Los días y los períodos de tiempo no tienen, pues, la

¹² Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia...*, II, 181-182.

EL CONCEPTO DE TIEMPO EN EL NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento, lo mismo que en el griego clásico, existen numerosas palabras para expresar la categoría de tiempo o conceptos afines. Para elaborar esta breve nota técnica, de carácter lingüístico y bíblico, me he servido de H -Chr Hahn, *Tiempo* en Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV, Sígueme, Salamanca 1984, 262-284

αἰων [aion] eon, tiempo de vida, tiempo del mundo, largo tiempo, *eternidad*. El concepto de eternidad, en el pensamiento bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, hace referencia a un tiempo ilimitado, pero nunca como una categoría opuesta a la temporalidad. Esta interpretación del concepto de *eternidad* en clave de tiempo ilimitado se contradice abiertamente a la interpretación de la filosofía platónica y de la filosofía moderna, en las que existe

una abierta oposición entre eternidad y temporalidad. Con este término lo que se intenta expresar es *el tiempo del mundo*, el trascurso de los sucesos del mundo, la historia universal. La palabra *aion* aparece más de cien veces en los escritos del Nuevo Testamento

καιρος [kairos] tiempo, coyuntura, momento, instante. En el Nuevo Testamento, donde la palabra aparece 85 veces, *kairos* designa un tiempo determinado. Hace referencia a la convicción cristiana de que con la venida de Jesús ha empezado un *kairos* absolutamente singular, que califica todos los restantes tiempos. Es el tiempo de gracia que esperaron los profetas y que ahora se hace realidad con Cristo. «La apertura hacia el futuro, afirma G. Dellinger, citado por H -Chr Hahn, caracteriza absoluta y necesariamente la concepción del tiempo en el Nuevo Testamento. El acontecimiento escatológico

apunta hacia el *Dios todo en todas las cosas* (1 Cor 15,28). Solo desde esta perspectiva es este un tiempo totalmente lleno, un tiempo totalmente de Dios y con ello es eternidad» (p. 272)

Χρονος [chronos] tiempo, periodo de tiempo. El vocablo aparece 54 veces en el Nuevo Testamento. Este es el tiempo creado y dominado por Dios. Es el espacio en el que se instala la acción divina, es la condición natural y necesaria en la que se hace presente la acción de Dios en el mundo. «*Chronos*, concluye H. Chr. Hahn, no es una magnitud absoluta, sino que es espacio y forma de visión para la acción histórica de Dios y para la respuesta del creyente, que es configuradora del tiempo. El creyente ve determinada su actualidad concreta por el tiempo veterotestamentario de preparación, por el tiempo de plenitud de Jesucristo y por el que queda abierto para el Dios que viene a él» (p. 276)

misma significación ni son valorables de la misma manera. Ello significa que la duración es susceptible de motivaciones y destinos diversos, a veces contrapuestos. Este hecho confiere al correr del tiempo unas cadencias especiales y un ritmo determinado. También se constata cómo este hecho da pie a la articulación del tiempo en ciclos y fiestas, dando con ello origen a la confección de los calendarios¹³.

A partir de esta constatación cabe preguntarnos sobre las causas originantes o motivos de esta distribución del tiempo en períodos, ciclos y fiestas. En realidad nos estamos preguntando por el origen de la dimensión hierofánica del tiempo. En este sentido hay que reconocer que los ritmos cósmicos son un factor importante en todo este proceso de valoración del tiempo. Cuando hablo de ritmos cósmicos me refiero a los solsticios, a las fases de la luna, a las estaciones e incluso al continuo sucederse de los días y las noches; en definitiva, al permanente

rodar de la naturaleza. Sin embargo, hay que señalar que, por encima del ritmo cósmico, quizá haya influido de manera más decisiva en la articulación del tiempo la misma vida religiosa de las sociedades humanas.

La influencia del ritmo cósmico es indiscutible. Tanto el «drama lunar» como el «vegetal» han revestido una extraordinaria significación espiritual en la mentalidad del hombre arcaico. Las ideas de ritmo y de repetición se consideran como una «revelación» de las hierofanías lunares. A pesar de ello, hay que reconocer que la referencia cósmica es un factor secundario en el cómputo del tiempo. Las fiestas, en las sociedades arcaicas, no celebran el ritmo cósmico en sí o el fenómeno natural en sí, sino la dimensión hierofánica y reveladora que éstos poseen. Las fiestas de primavera no celebran la primavera en sí, sino la significación religiosa del renacimiento de la naturaleza y la renovación de la vida. La fuerza de determinados períodos del año y las características peculiares cósmicas que los configuran

¹³A. Kirchgassner, *La puissance de signes*, 484



invitan, con todo, a considerarlos como tiempos aptos para determinadas fiestas. Así, la primavera –por recoger el ejemplo evocado anteriormente–, con la recuperación vigorosa de las energías vitales, es un tiempo de bendición, un tiempo para celebrar la vida y la fecundidad. El invierno, en cambio, cuando la vida parece que se apaga y el vigor se desvanece, es un tiempo apto para el retiro y la profundización interior.

Tiempo sagrado y tiempo cósmico, a pesar de ofrecer afinidades y convergencias indiscutibles, deben ser considerados como entidades formalmente distintas¹⁴.

6. Arquetipos míticos y rituales sagrados

Cuando hablo de «arquetipos míticos» me refiero a los acontecimientos, a las acciones ejemplares y paradigmáticas que han tenido lugar en el origen del tiempo –*in illo tempore*–, en el tiempo mítico. Estas acciones son obra de seres divinos, de héroes y personajes míticos. A ellos se atribuye el establecimiento del orden, la creación de instituciones sociales y culturales; en suma, toda la obra civilizadora. A sus acciones y a sus gestos, a todo su comportamiento, se les confiere un carácter ejemplar y modélico. En ellos se funda el patrón de toda conducta humana y de todo comportamiento. En realidad en ellos se inicia la historia y en ellos se concluye. Esta es, por supuesto, una historia sagrada. Ahora bien: mientras el hombre de las civilizaciones modernas se siente creador y protagonista de la historia, el hombre de las sociedades arcaicas se reconoce como la terminación de una historia mítica. Su cometido como hombre, a lo largo del tiempo, no consiste en crear la historia, sino en repetir los gestos y comportamientos primordiales, realizados de una vez para siempre en el tiempo mítico. Solamente en este caso, es decir, en la medida en que sus acciones reproducen e imitan las acciones ejemplares de los héroes míticos, aquéllas tienen sentido y realidad.

Sería un error, sin embargo, suponer que el hombre arcaico ha vivido de espaldas a la historia. Tampoco podemos imaginar su vida como una repetición ininterrumpida de los gestos ejemplares relatados en los mitos. Hay que reconocer que, incluso en las sociedades más tradicionales, se ha dado un progreso y se han asimilado elementos nuevos, de orden cultural, social o religioso. Sin embargo, dado que la «memoria histórica» en estas sociedades casi no existe, como he indicado anteriormente, el hombre arcaico ha tendido siempre a proyectar toda nueva adquisición en el tiempo primordial, a referir todos los acontecimientos al mismo horizonte atemporal de los orígenes míticos. En ciertas sociedades tradicionales bastaban algunas generaciones para que una innovación reciente fuera considerada una revelación primordial.

Ahora bien, los rituales sagrados se consideran como una forma privilegiada de imitar y repetir las acciones primordiales, realizadas por los dioses y los héroes, narrados en los mitos. La repetición ritual de las acciones míticas regenera el tiempo, establece un espacio sagrado y mantiene permanentemente la conexión del hombre con los antepasados míticos. La ejecución periódica del ritual provoca la regeneración espiritual y garantiza el mantenimiento del orden original.

En relación con los «arquetipos míticos» y la imitación ritual de los mismos es importante considerar el indudable interés que reviste la narración del mito. Estos, como ha podido entenderse a lo largo de estas páginas, refieren acontecimientos que han tenido lugar *in principio*, en el instante primordial, y sirven de modelo a las ceremonias rituales. Al narrar un mito se reactualiza el tiempo sagrado en que tuvieron lugar esos acontecimientos primordiales. Para el hombre arcaico los mitos no son creaciones fantásticas e irreales. Al contrario. Por pertenecer a la esfera de lo sagrado y estar en relación con seres sobrehumanos, el mito es considerado por el hombre arcaico como algo verdadero y real¹⁵.

¹⁴ Cf. M. Eliade, *Tratado de Historia...*, II, 182-189; *Imágenes y símbolos...*, 74-80; *El mito dell'eterno ritorno...*, 71-122.

¹⁵ Cf. M. Eliade, *El mito dell'eterno ritorno...*, 13-70.

7. Repetición ritual y regeneración del tiempo

Como acabo de indicar, en las sociedades arcaicas los rituales sagrados imitan las acciones primordiales –los arquetipos míticos– y las reproducen. Por eso, cada vez que se repite el rito se imita el gesto arquetípico del dios o del antepasado, el gesto que tuvo lugar en el origen del tiempo, en el tiempo mítico. Entra aquí, por tanto, una connotación especial, una idea nueva: la idea de periodicidad y la de repetición. Los rituales no se ejecutan de una vez para siempre. Hay que repetirlos una y otra vez, de forma periódica e insistente, penetrando e impregnando progresivamente la duración temporal en la que aparece inserta nuestra existencia cotidiana y desacralizada.

Al ejecutar reiterada y periódicamente el ritual, el acontecimiento primordial, imitado en el rito, se hace presente aquí y ahora, en este instante. No sólo el acontecimiento. También el tiempo mítico se reproduce y representa, por muy remoto que podamos imaginarlo. Mircea Eliade, recogiendo un ejemplo concreto de la tradición cristiana, asegura que «la pasión de Cristo, su muerte y su resurrección, no sólo se conmemoran durante los oficios de la Semana Santa, sino que tienen lugar realmente en ese momento ante los ojos de los fieles. Y el verdadero cristiano debe sentirse contemporáneo de esos acontecimientos transhistóricos, puesto que, al repetirse, el tiempo teofánico se hace presente»¹⁶. En la cena pascual hebrea, cada uno de los comensales debía tener la convicción de que, a través del rito, estaba compartiendo junto con sus antepasados la salida de Egipto, experimentando de esta forma el paso de la esclavitud a la libertad, de la tristeza al gozo, del llanto a la alegría festiva, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida¹⁷.

¹⁶ *Tratado de Historia de las religiones*, 176.

¹⁷ He aquí, a este propósito, la advertencia que figura en el ritual de la cena pascual judía «De generación en generación, cada uno de nosotros tiene el deber de considerarse como si él hubiera salido de Egipto. No son solamente nuestros padres los que han sido liberados, sino que nosotros también hemos sido liberados con ellos» (A. Hanggi, I Pahl, *Præx Eucharistica Textus e varis Liturgis antiquioribus selecti*, Editions Universitaires, Friburgo 1968, 24

De todo esto hay que deducir que la época mítica no es, sin más, un tiempo pasado, sino también un tiempo presente y futuro. Queda claro, en fin, que el tiempo originario sirve de modelo a todos los tiempos y que lo que ocurrió un día se repite sin cesar.

Esta posibilidad de reactualizar en el presente las acciones primordiales, consideradas ejemplares y arquetípicas, no puede quedar reducida de modo exclusivo a los rituales, ya que todas las acciones esenciales de la vida, aun las que consideramos profanas, como la pesca, la caza, la recolección de frutos, la agricultura, etc., todo gesto significativo, imita los gestos originales de los antepasados míticos. Y es que, a juicio de los historiadores de la religión, como he indicado antes, para el hombre arcaico no hay acto alguno que no haya sido realizado y vivido anteriormente por otro, un dios o un héroe. La vida humana se configura, por tanto, como la repetición ininterrumpida de gestos inaugurados por otros.

Esta repetición periódica de los gestos originales tiene como finalidad la regeneración del tiempo. Esta acción regeneradora lleva consigo la ruptura de la duración profana y la abolición de la historia. Por otra parte, esta ruptura supone la transformación del tiempo profano en tiempo sagrado. Ya lo he indicado antes. La celebración periódica de las fiestas, tal como éstas aparecen articuladas en los calendarios, e incluso la imitación de un gesto arquetípico realizada por cualquiera en cualquier momento, es capaz de abolir el tiempo profano –el tiempo de la duración y de la historia–, transportando de alguna forma a quienes ejecutan la acción ritual a la época mítica. Este proceso de transformación sacralizadora, conseguida mediante la repetición periódica del ritual o mediante la imitación espontánea de los gestos míticos, es considerada como una regeneración del tiempo y como el inicio e inauguración de una nueva era¹⁸.

8. Regeneración del tiempo y vuelta a los orígenes

Tal como acabo de indicar, la regeneración del

¹⁸ Cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, 71-122

LA ERA SAGRADA

(dayaks ngayus de Borneo del Sur)

La era sagrada de este mundo, creada y otorgada por la divinidad, tiene un comienzo y un final. El comienzo fue la creación, el final llegará con el paso del tiempo. Estrictamente hablando, esta era dura tan solo un año. El comienzo tiene lugar con la aparición del patendo (la constelación de Orion) y con el inicio de las labores en los campos. El curso del año viene determinado por las diversas faenas en los bancales de arroz, que se inician hacia la segunda mitad del mes de mayo. En este momento, los hombres, bajo la dirección de los notables de la aldea, buscan lugares aptos en los bosques para plantar sus bancales. Cada familia se encarga del suyo, y señala como posesión propia el terreno desbrozado. Se cortan los matorrales y las lianas y se talan los grandes árboles. Desde mediados de agosto hasta mediados de septiembre, los árboles talados, que entretanto se han secado, se queman y luego se abona la tierra con las cenizas. El arroz se planta entre mediados de septiembre y mediados de octubre. La cosecha se recoge de febrero a marzo. Durante el año sagrado, la vida, el trabajo y el reparto de las faenas entre hombres y mujeres quedan bajo las divinas normas reguladoras. Todo se realiza conforme a la voluntad de la divinidad total ()

No está permitido alterar durante el año sagrado el orden de los trabajos. La comunidad entera constituye una unidad, y el quebrantamiento arbitrario e intencionado de esta unidad

sería causa de daño no solo para los culpables, sino para la futura cosecha.

El año sagrado (y con él la era cósmica) finaliza con las cosechas. Los dos o tres meses que transcurren entre estas y la reanudación de las faenas agrícolas se llaman *helat nyelo*, el tiempo entre años. Durante este intervalo se celebra a lo largo de varias semanas la fiesta de las cosechas o del Año Nuevo. Pero las ceremonias que entonces tienen lugar demuestran que su significado es mucho más profundo. No es simplemente que se ha recogido una cosecha o que ha transcurrido otro año. Hay algo más, y es que ha finalizado toda una era del mundo, que ha terminado un período de creación, y que el pueblo no solo retorna de los campos a la aldea, sino que a la vez vuelve al tiempo primordial de los mitos y al comienzo de todas las cosas. Las gentes retornan al árbol de la vida y a la totalidad divina, en la que viven y actúan de nuevo. Así se evidencia en el hecho de que se suspenden todas las regulaciones seculares y en el sometimiento a los preceptos de la antigüedad mítica y de la divinidad total ambivalente.

Hemos de prestar atención especial a este período de *helat nyelo*. Como ya hemos dicho, es la época del año en que todos los que permanecían en los campos retornan a la aldea. Es entonces cuando se reúnen todos los representantes de la comunidad, cuando los habitantes de las aldeas diseminadas en una zona determina-

da (que son el equivalente de la antigua unidad de toda la tribu) celebran juntos las fiestas, ejecutan los ritos, compiten en juegos deportivos y organizan expediciones de caza y pesca, para lo cual decoran sus lanzas y todo su equipo con adornos rituales (las lanzas con flecos o cintas entretreídas, el equipo de pesca con colores de significación cósmica). Esta costumbre demuestra la importancia que se atribuye a la totalidad en su alcance cósmico-divino. Es una época sublime y gozosa, en la que se ofrecen los mayores sacrificios, en que, una vez consumida la era universal (el año viejo), se renueva la creación y se rejuvenece todo el cosmos () Es el tiempo de caducar y resurgir de la totalidad cósmico-divina y social. Se disuelven la vida y las leyes, porque pasa lo viejo y empieza a existir lo nuevo. No hay en todo ello ningún desorden (aunque a nosotros pueda parecernos que lo hay), sino un nuevo orden. Durante este período se realiza un retorno a la unidad y totalidad cósmico-divina, social y sexual () Todo ello ocurre estrictamente de acuerdo con las leyes que rigen el período «entre los años», y ha de entenderse en relación con las ideas acerca de Dios y el mito de la creación. Ahí está su fundamento y su significado religioso.

H Scharer *Ngaju Religion The Conception of God among a South Borneo People* La Haya 1963 94-97
Citado por M. Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas IV* Madrid 1980, 182-184

tiempo se lleva a cabo mediante la repetición cíclica de los rituales. El ritual transforma la duración profana en tiempo sagrado, en tiempo de salvación. ¿Por qué esto? ¿Qué implicaciones conlleva la regeneración del tiempo? Para responder es preciso tener en cuenta que el tiempo real, el tiempo verdadero y puro es el tiempo mítico, el tiempo en que tuvo lugar la creación del mundo. En definitiva, el tiempo de la cosmogonía y de la antropogonía. Por eso, regenerar el tiempo es remitir al hombre a sus propios orígenes,

recuperar el tiempo puro, el tiempo de la creación.

Toda repetición ritual, toda fiesta, no es sino la reactualización del acto creador. Los calendarios religiosos, de hecho, conmemoran a lo largo del año todas las fases cosmogónicas que han existido desde el principio. Cada año sagrado es un retorno incesante, periódico, al momento de la creación. De esta forma, el hombre se hace contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía.

A la luz de estas reflexiones queda claro que la regeneración del tiempo hay que entenderla como una nueva creación, como una repetición del acto cosmogónico. Es una vuelta a los orígenes para empezar de nuevo. Es el triunfo del cosmos sobre el caos. Queda abolida y aniquilada una etapa para dar paso a una nueva era. El viejo mundo, sumido en el caos, queda disuelto para que surja una humanidad nueva y regenerada.

Todo esto se refleja de manera clara y sorprendente en las celebraciones tradicionales del año nuevo. Se trata de una reactualización de la cosmogonía, de la reanudación del tiempo en su comienzo, es decir, de la restauración del tiempo primordial. Con motivo de esta fiesta se procede a la realización de una serie de rituales de purificación por los que los pecados son eliminados y se expulsa a los demonios. Estos ritos de purificación representan el fin del mundo y la victoria sobre el caos. En la tradición iraní durante las ceremonias del año nuevo se leía el poema de la creación. Esta lectura coincide con la narración del mito cosmogónico, por lo que no solamente se conmemora, sino que se reactualiza el gesto creador.

Dado que la cosmogonía es la suprema manifestación divina, la celebración cíclica del año nuevo permite al hombre la incorporación al gesto creador para recomenzar su existencia *ab origine* con nuevas fuerzas vitales y con nuevos estímulos. Regenerar el tiempo es, en definitiva, ofrecer al hombre y a la historia una nueva posibilidad de existencia¹⁹.

9. Relectura cristiana. Recapitulación

Al llegar al final de este primer capítulo estimo necesario reconsiderar desde una perspectiva cristiana todos los datos expuestos hasta aquí, al menos en una visión global. Al hilo de la lectura, el lector ha podido percatarse de la resonancia que han tenido y tienen en el cristianismo esa serie de ideas, actitudes y comportamientos que caracterizan la religiosidad del hombre arcaico. Con todo, me parece importante señalar las afinidades que se detectan.

¹⁹ Conf M Eliade, *Tratado de Historia*, 184-189, *El mito dell'eterno ritorno*, 71-122

El cristianismo es una religión histórica. Quiero decir con ello que los cristianos creen y celebran a un Dios que ha irrumpido en la historia de los hombres, en un lugar concreto y en un momento concreto. Esa irrupción de Dios se inicia en el Antiguo Testamento, con Abrahán, con el cual Dios establece un pacto de alianza. Las manifestaciones e intervenciones divinas se prolongan luego de manera progresiva a lo largo de la historia de Israel y culminan en la gran manifestación, plena y definitiva, acaecida en Jesús de Nazaret, mesías e hijo de Dios, en la plenitud de los tiempos. La Iglesia prolonga la presencia de Cristo en el mundo a lo largo de la historia y asegura la acción salvadora de Dios entre los hombres hasta el final de los tiempos. Este conjunto de manifestaciones e intervenciones de Dios constituye lo que entre nosotros se denomina historia de la salvación²⁰.

Para el cristiano, Dios existe desde siempre y para siempre, eterno e inmutable, fuera del tiempo e inaccesible. Por pura iniciativa suya Dios creó al hombre «a su imagen y semejanza», haciéndolo amigo suyo y objeto de su inagotable bondad. Por pura misericordia, Dios ha querido rehacer su

²⁰ Para una interpretación del *tiempo* desde la estricta perspectiva de la historia de la salvación, al margen de cualquier referencia antropológica y prescindiendo, por supuesto, de las claves ofrecidas por la historia de las religiones, véase A M Triacca, *Tiempo y liturgia* en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, 1972-1989, especialmente 1981-1984, J Lopez Martin, *El año litúrgico*, BAC, Madrid 1984, 44-53. Este es el enfoque defendido desde hace años por Oscar Cullmann en su conocida obra *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947 y desarrollada después por Jean Daniélou en su libro *Historia de la salvación y liturgia*, Sígueme, Salamanca 1965. Por otra parte, desde una perspectiva oriental, el tiempo de la liturgia, es decir, el tiempo en que se renueva y actualiza el misterio, no es sino una incursión del eterno presente de Dios en el tiempo histórico o, como afirma A Rammelmeyer, «para el creyente, en la liturgia espacio y tiempo se concentran en un punto. La liturgia es un fragmento de presencia celestial en el tiempo» (citado por H Chr Hahn, *Tiempo* en L Coenen, E Beyreuther, H Bietenheid, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV, Sígueme, Salamanca 1994, 283). Como representante de la interpretación oriental véase C Andronikof, *El sentido de la liturgia*, Edicep, Valencia 1992, 56-73 (cap V, *La liturgia y el tiempo*) y *Le sens des fetes* I, Cerf, Paris 1970

amistad con el hombre, después del pecado original, estableciendo con él un pacto de alianza. Pacto que culmina en la pascua de Jesús al quedar sellada en su sangre la alianza nueva. Por la pascua de Jesús, su hijo, Dios ha recreado todas las cosas y en la humanidad glorificada de Cristo Dios ha establecido la primicia de una humanidad nueva y regenerada.

El acontecimiento pascual de Cristo, acaecido en la «plenitud de los tiempos» y prefigurado a lo largo de la historia de Israel, constituye el eje de la historia de la salvación y el punto de referencia obligado al que siempre remite cualquier acción cultural entre los cristianos. Es el acontecimiento medular, por el que la historia de los hombres ha adquirido un sentido de plenitud. Por la pascua, la humanidad personal de Cristo se ha reconciliado plenamente con el Padre y se ha transformado en una humanidad nueva y glorificada. Este acontecimiento, que escapa, por supuesto, a la categoría de mito, es considerado como primicia, anuncio y promesa de una renovación universal. Lo que ha ocurrido en la humanidad personal de Cristo ha de ocurrir también progresivamente, a lo largo de la historia, en todos los hombres. En este sentido, el acontecimiento pascual de Cristo, en cuanto «paso de este mundo al Padre» y triunfo de la vida sobre la muerte, es un auténtico arquetipo, un gesto ejemplar y paradigmáti-

co, por el que se anuncia y asegura la regeneración de todos los seres.

Los rituales cristianos –los sacramentos–, especialmente la eucaristía, no hacen sino repetir, imitar, reactualizar el acontecimiento de la pascua. A través de su celebración, Dios sigue interviniendo en la historia. De esta forma, los sacramentos celebrados a lo largo del año y articulados dentro de una constelación de fiestas y ciclos, constituyen un espacio sagrado, un auténtico tiempo de salvación. El acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo queda conformado, de esta manera, como gesto ejemplar y modélico reproducido ritualmente en los sacramentos y en las fiestas y plasmado de forma cada vez más intensa en la vida de los creyentes.

Como veremos más adelante, también entre nosotros la pascua se interpreta como un retorno a los orígenes, como una nueva creación, como una recuperación de la condición original del hombre creado a imagen de Dios. Al mismo tiempo, la celebración ritual de la pascua anticipa el futuro de la promesa en la comunión con Dios y en la fraternidad²¹.

Tiempo sagrado, tiempo profano. Para los cristianos, todo tiempo es sagrado, porque en todo momento es posible actualizar la pascua salvadora en los sacramentos y en la vida. Ningún tiempo monopoliza esta posibilidad. Por eso todo tiempo es gracia (*kairós*) y oportunidad de salvación.

²¹ Estos temas han sido tratados con profusión en los escritos de los Santos Padres y en la literatura rabínica cercana a los escritos del Antiguo Testamento. Para una toma de contacto con esta temática vale la pena consultar: R. Le Déaut, *La nuit pascuale. Essai sur la signification de la Paque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Roma 1963; J. Damérou, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Cristiandad, Madrid 1962; Th. Camelot, *Spiritualité du Baptême*, Cerf, París 1960.

2

Un tiempo para la fiesta y para la lucha

El tema que se aborda aquí trasciende los planteamientos estrictamente litúrgicos. En efecto, el postulado que proponemos en este capítulo nos obliga a interrogarnos no sólo por la dimensión festiva del culto, sino por la identidad misma del hecho religioso en general, y del cristianismo en particular.

Desde hace unos años teníamos la impresión de que comenzaba a superarse una visión «desencarnada» y «angelista» del culto. La religión y, más en concreto, las celebraciones de culto dejaban de ser una especie de oasis de paz, de evasión de la realidad, para convertirse en una toma de conciencia, cada vez más acusada y aguda, de los conflictos sociales, de las luchas solidarias por la libertad y por la justicia. De un cristianismo de procesiones y de olor a incienso se iba pasando a un cristianismo de militancia y de compromiso. En esta línea se habían manifestado todos los pioneros y promotores de la teología de la secularización, de la teología política y de la teología latinoamericana de la liberación.

Sin embargo, al poco tiempo volvían a reverdecer las nuevas teologías que intentan recuperar, no sin un cierto aire de nostalgia, las riquezas casi perdidas de la llamada «religiosidad popular». Estos nuevos aires han penetrado, sobre todo, en el ámbito de lo cultural y de lo litúrgico. Nuevamente vuelve

a hablarse de lo festivo y de lo lúdico como dimensiones esenciales, no sólo del culto, sino de la misma vida cristiana. Al mismo tiempo se salía al paso de un cierto riesgo de manipulación del culto y, en general, de lo religioso en función de determinadas opciones políticas o sociales.

Estos datos nos permiten plantear con una cierta crudeza el problema que abordamos en este capítulo: ¿es posible hablar de fiestas cuando las opciones religiosas se interpretan en términos de militancia y de lucha? ¿Tendremos que sacrificar la celebración gozosa y festiva para no caer en la utopía alienante y desencarnada? ¿O tendremos que renunciar a la militancia y a la protesta para evitar la instrumentalización y la hipoteca de lo religioso?

¿No será posible idear una forma de existencia en la que los creyentes sean capaces de atender todas las instancias y en la que se prevean todos los riesgos? ¿No será posible instaurar un tipo de cristianismo dispuesto a la fiesta y a la lucha, abierto a la esperanza del futuro y comprometido en la construcción del presente, capaz de celebrar festivamente la vida nueva y sensible al dolor y al desgarramiento que provoca una existencia en la esclavitud?

Ambas vertientes –fiesta y militancia– no son dos opciones contrapuestas, sino dos aspectos de la misma opción cristiana. El creyente debe estar

abierto a la fiesta gozosa y a la lucha solidaria. Por eso hablo en este capítulo de la existencia de un tiempo para la fiesta y para la lucha¹.

1. ¿Es hoy posible la fiesta?

Nuestra época está marcada por el desarrollismo a ultranza y por la técnica. Todo está dominado por los intereses de la producción, por el trabajo y por la demanda del consumo. Vivimos para trabajar y trabajamos para ganar. Lo que ganamos acaba siendo engullido, de forma inexorable, por esa máquina gigantesca que es la sociedad de consumo. El tiempo libre, en realidad, no existe. Sólo existe un tiempo, llamado irónicamente «libre», previsto y programado por los mecanismos de nuestra sociedad consumista, para que el hombre, manipulado y esclavo del sistema, pueda gastar lo ganado, recuperar sus fuerzas sometidas a un permanente desgaste y servir de alimento de manera inevitable e inhumana a las apetencias insaciables de la producción y del consumo.

En un interesante estudio sobre la *Postmodernidad y el neoconservadurismo*, José María Mardones analiza, en uno de sus capítulos, el fenómeno consumista y llega a afirmar de manera rotunda que «la fiebre de nuestro tiempo se llama consumismo. Atraviesa la lógica íntima de la producción, nos hace guiños desde la publicidad que nos espía por doquier y acaba anidando como un culto de salvación en el fondo del corazón»². Después de asegurar que

¹Tengo la impresión de que en este momento, a partir del pontificado de Juan Pablo II, para los cristianos que todavía creen en el impulso renovador del Vaticano II el frente de lucha no está centrado precisamente en la construcción de una liturgia en la que se sinteticen armónicamente la festividad gozosa y el compromiso solidario, sino en evitar la recaída en el ritualismo formalista, en el que la fiesta cede el puesto a la ceremonia y las exigencias de compromiso solidario por la justicia, siempre sospechosas de descrédito, se rinden ante el modelo, patrocinado desde las altas esferas, de unas celebraciones litúrgicas piadosas animadas por el fervor del espíritu, la mesura de los gestos y la unción de las palabras.

²J. M. Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Estella 1991, 189.

el consumismo es la enfermedad del capitalismo, analiza las patologías de la sociedad consumista y su incompatibilidad con los valores cristianos³.

Por otra parte, la prevalencia de lo instructivo y moralizante, por parte de las grandes Iglesias de occidente, sobre lo puramente celebrativo; la prevalencia también, si no en la teoría sí, al menos, en la práctica, del «hacer» y del «tener» sobre el «ser», de lo ético sobre lo estético, de lo pragmático y útil sobre lo festivo, todo ello ha suscitado un lamentable desprestigio de la fiesta.

En estas condiciones, la fiesta no tiene cabida. No existe. Lo que cuenta es el trabajo, la producción, la rentabilidad, el dinero. Lo gratuito, en cambio, lo festivo, lo lúdico, lo que no-sirve-para-nada, es un sin-sentido, una sin-razón. Por eso la fiesta auténtica no existe. Existe la pseudofiesta, es decir, el remedo y la manipulación de la fiesta.

Pero, además, ¿cómo ha de ser posible avivar la alegría festiva en un mundo atormentado por la miseria y la opresión, por la marginación y la droga? ¿Es posible la fiesta, y el juego, y la danza en un mundo angustiado por la violencia y el terrorismo? ¿No es una ironía? ¿No será –lo cual es peor– una forma de alienación? ¿No será una fiesta que se vuelca masoquísticamente en su propio tormento? En un capítulo introductorio titulado «¿Cómo cantar en tierra extranjera?», el teólogo protestante Jürgen Moltmann se preguntaba hace años:

«¿Cómo puede uno reír cuando en Vietnam son asesinados hombres inocentes? ¿Cómo tocar un instrumento cuando en la India mueren de hambre los niños?... ¿Cómo puedo jugar en tierra extraña, en una sociedad alienante y alienada? ¿Cómo se puede reír cuando aún no están secas todas las lágrimas, sino que brotan diariamente otras nuevas?»⁴.

Todos estos fenómenos, estrechamente vinculados a nuestra época, han empobrecido la capacidad festiva del hombre –del occidental, sobre todo– y

³J. M. Mardones, 190-205.

⁴J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego. Los primeros libertos de la creación*, Sígueme, Salamanca 1972, 12.

han atrofiado su fantasía imposibilitándolo para celebrar gozosamente la existencia y para soñar en nuevas alternativas de futuro. La opulencia de la sociedad industrial de occidente ha costado a la humanidad un precio altísimo, especialmente a los mismos hombres de occidente: la pérdida de la festividad y de la fantasía. Es una pérdida grave y alta-

mente peligrosa, ya que ambas cosas –festividad y fantasía– son ingredientes indispensables, esenciales, a la vida humana⁵ En efecto, el hombre, por naturaleza, es un *homo festivus* que no solo trabaja y piensa, sino que canta, danza, ora y celebra. La condición festiva del hombre arranca, por otra parte, de sus raíces más hondas y ancestrales. Por eso, des-

HACIA UNA RECUPERACIÓN DE LA FIESTA

Altibajos en la reciente historia litúrgica a propósito de las nuevas teologías

1 *Descredito de la liturgia preconiliar y reacciones en contra*

El movimiento litúrgico venia preparando los animos desde hacia años y no eran pocos los grupos de pioneros incluso en España, que venian denunciando una liturgia que resultaba cada vez mas inaceptable no solo por su talante ceremonialista y su falta de conexión con la vida real, sino tambien por el mantenimiento obsesivo del latin, la opacidad y desajuste de los simbolos utilizados, la presencia de ritos innecesariamente complicados, el hermetismo de estructuras y textos, la falta de sentido critico e historico en la configuración del santoral, la ausencia de flexibilidad en las normas litúrgicas, etc En ese sentido habria que entender la obra de Louis Bouyer *La vie de la liturgie*, Cerf, Paris, 1960, y tambien aunque sobre temas mas monográficos, vease Sabino S Acquaviva *El eclipse de lo sagrado en la civilizacion industrial*, Mensajero, Bilbao, 1972 y el trabajo dirigido por Ch Duquoc, *Politica y vocabulario litúrgico* Sal Terrae, Santander 1977

La intervencion renovadora del Concilio parecia anunciar un rejuvenecimiento de la liturgia En adelante esta seria perfectamente comprendida por el pueblo y las asambleas litúrgicas se sentirian perfectamente identificadas con

la nueva liturgia restaurada Habia pasado el tiempo de las ceremonias con olor a incienso y el de las procesiones para dar comienzo a una liturgia comprometida con la vida

2 *La teologia de la secularizacion irrumpe como un huracan*

El tema aparecio, en primer lugar, referido a la teologia y a las estructuras eclesiales en general Venia relacionado con la teologia de la muerte de Dios promovido por algunos teologos protestantes y por multiples estudios, extremadamente criticos con la concepcion religiosa del cristianismo y tendentes a una desacralizacion del mismo Vease M Xhaufflaire (ed), *Les deux visages de la theologie de la secularisation*, Casterman, Tournai 1970

El tema irrumpe en la liturgia La primera obra es la del obispo anglicano J A T Robinson, *Honest to God*, Londres 1963 que en castellano aparecera con el titulo *Sinceros para con Dios*, Barcelona 1967 Era, sobre todo, el capitulo 5º de esta obra el que de modo especial planteaba el tema de una liturgia secular encarnada en la vida y en el mundo En esta misma linea aparecera, casi al mismo tiempo, la obra de Harvey Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1968 en la que se echan las bases de una Iglesia y de una teologia secular

No faltaron intentos por encajar el tema desde una perspectiva catolica en clave positiva, abogando por una mayor autonomia de lo humano y secular, por una revision del concepto de sacralidad y por un mayor acercamiento e implicacion de la liturgia en las realidades del mundo y de la vida La base biblica para esta interpretacion fue establecida de forma definitiva y magistral en un importante articulo de S Lyonnet *La nature du culte dans le Nouveau Testament* en *La Liturgie apres Vatican II*, Paris 1967, 357-384 Vease ademas A Alvarez Bolado *El culto y la oracion en el mundo secularizado* Phase 41 (1967) 411-445, J Llopis, *Secularizacion y liturgia* Iglesia Viva 21 (1969) 257-268, R Panikkar, *Culto y secularizacion*, Marova, Madrid 1879

A partir de ese momento surgira un cierto desencanto respecto a la razon de ser de la liturgia Ese desencanto, que podriamos denominarlo tambien desconcierto se manifesto en algunos escritos Bernard Bro, *Faut-il encore pratiquer? L'homme et les sacrements*, Cerf, Paris, 1967, A Aubry *Le temps de la liturgie est-il passe?*, Cerf, Paris 1968

Una descripcion amplia y documentada del tema la encontramos en L Maldonado *Secularizacion de la liturgia*, Marova, Madrid 1970

H Cox, *La festa dei folli Saggio teologico sulla festività e la fantasia*, Bompiani, Milán 21ss (Introducción)

3 Teología latinoamericana de la liberación

Los primeros escritos producidos por la teología de la liberación, incluido el de Gustavo Gutiérrez, considerado el iniciador de la misma (*Teología de la liberación Perspectivas*, Salamanca 1972), apenas si prestaron atención al tema de la liturgia. Posteriormente, especialmente a partir de los escritos de Leonardo Boff, cuya tesis doctoral en Munich versó sobre temática sacramental, aparecieron diversos escritos sobre el tema. L. Boff, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Bogotá 1975, AA VV, *Eucaristía i compromis*, número monográfico de la revista *Questions de vida cristiana* 63, Montserrat 1972. J.M. Bernal, *La pascua como proceso de liberación. Una lectura contemporánea de dos homilias pascuales del siglo II*, en *Ministerio y carisma*, Valencia 1975, 145-179. F. Taborada, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987.

El influjo específico de la teología de la liberación ha conferido a las celebraciones litúrgicas, especialmente a la eucaristía, un profundo sentido del compromiso solidario y de lucha por la justicia. La celebración no se concibe sin esa dimensión vital. El nivel del compromiso solidario permite verificar el nivel de autenticidad capaz de legitimar a la celebración.

4 Nostalgia de la religiosidad popular

Cuando ya casi nos habíamos olvidado de los

viejos usos populares, de sus prácticas piadosas y devocionales, cargadas de sentimiento y de tradición, cuando las liturgias caminaban en una línea de apertura y de renovación progresiva, un cierto sentimiento de culpabilidad, por llamarlo de alguna manera, golpea la conciencia de los liturgistas y responsables de la pastoral haciéndoles caer en la cuenta de que la liturgia no podía construirse con criterios puristas, histórica y científicamente irreprochables, pero desprovistos de calor popular. La reforma litúrgica había ido quizá demasiado lejos y en el legítimo trabajo de poda quizá habíamos sacrificado importantes elementos de carácter popular, cargados de tradición y de sentimiento, no siempre irreprochables en sus contenidos, pero siempre susceptibles de un nuevo enfoque y de una reutilización.

A esta preocupación responden estas obras: D. Salado, *La religiosidad mágica*, San Esteban, Salamanca 1980; L. Maldonado, *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Cristiandad, Madrid 1979; R. Pannet, *El catolicismo popular*, Marova, Madrid 1976; L. Maldonado, *Religiosidad popular*, Cristiandad, Madrid 1975.

5 Recuperación de la gratitud y de la fiesta

Es el último eslabón del recorrido. La recuperación de la religiosidad popular como un valor positivo, susceptible de ser reincorporado a la

experiencia litúrgica de la Iglesia, y el convencimiento de que la renovación de la liturgia debe liberarse de las imposiciones inflexibles de la ética puritana, han abierto el camino para descubrir la dimensión festiva y lúdica, no sólo del culto cristiano, sino de toda la experiencia cristiana. Como apunta J. Moltmann en su pequeño libro sobre la libertad, la alegría y el juego, en la nueva experiencia la estética debe prevalecer sobre la ética, la gratitud sobre la eficacia, lo bello sobre lo útil, la fantasía sobre el miedo y el disfrute gozoso de la vida sobre la programación racional de la existencia.

No deja de llamarme la atención que quien escribiera en 1965 *La ciudad secular*, Harvey Cox, sea el mismo que años más tarde, en 1969, escribió *Las fiestas de locos*. La visión secular del mundo, consciente de la autonomía de la creación y de lo humano, si quiere sobrevivir, debe aprender a cultivar la memoria para recordar y a desarrollar la fantasía para soñar y construir. Sólo así es posible el presente.

Al final, el reto que se nos plantea a los creyentes, como decía al principio del capítulo, es ser capaces de luchar y hacer fiesta, ser capaces de soñar nuevas formas de existencia y de reproducirlas con los gestos y la palabra, y, desde esa experiencia, ser capaces de emprender la transformación de este mundo en el que vivimos.

proveer al hombre de su capacidad festiva es privarle de algo en que va implicada su misma condición de hombre ⁶.

Recuperar la capacidad festiva para el hombre es devolverle su integridad humana. Ambas cosas

—festividad y fantasía— le permitirán reconocer su propio puesto en la historia, recordando el pasado, proyectando el futuro y llenando de sentido el presente.

2. Festividad y fantasía

Ha sido precisamente el escritor norteamericano Harvey Cox, citado más arriba, quien ha puesto de relieve la importancia del binomio «festividad-fantasía» como ingredientes esenciales de la vida humana y como valores irrenunciables en el comportamiento reli-

⁶Para una profundización ulterior de este tema véase: J. Huizinga, *Homo ludens*, Alianza, Madrid 1972. Sorprendentemente, ya en 1957, el prestigioso teólogo alemán Romano Guardini, en uno de los capítulos de su conocido libro *El espíritu de la liturgia*, ya intuyó esta dimensión lúdica de la liturgia, titulándolo *La liturgia como juego*. Barcelona 1946.

gioso. A él debemos también, en gran parte, la definición de ambos elementos, elaborada a través de un interesante análisis que, en su conjunto, resulta altamente sugestivo y enriquecedor.

En un intento de aproximación global hay que decir que la fiesta constituye un momento singular en el que el hombre, dejando de lado el quehacer cotidiano, celebra un acontecimiento, afirma la bondad radical de las cosas y reconoce la soberanía de Dios. La fantasía, en cambio, permite al hombre proyectar el futuro y ensayar nuevas alternativas de existencia, suscitando en su espíritu una respuesta crítica a las ofertas del presente ⁷.

La acción festiva presupone siempre la existencia de un acontecimiento que se remonta al pasado. Este acontecimiento reviste una importancia excepcional para la vida del individuo o para la vida de la comunidad. Con frecuencia se trata de un acontecimiento grandioso cuya significación supera la delimitación histórica del acontecimiento mismo. Sus consecuencias son de carácter benéfico para la comunidad y, de alguna manera, sus resonancias se prolongan hasta el presente. Remitiéndonos a lo dicho en el capítulo primero, habría que entender el evento en conexión con los acontecimientos míticos. En realidad sólo son dignos de ser recordados y celebrados aquellos hechos singulares que la comunidad –la memoria popular– ha revestido de un halo mítico, convirtiéndolos en gestas o en hazañas heroicas.

Estos eventos grandiosos están tan vinculados a la vida de la comunidad que ésta no puede entenderse desvinculada de ellos. En esos eventos se hunden las raíces que han dado origen a la comunidad y en ellos se apoya su pervivencia en el presente.

La fiesta presupone además una convocatoria. La comunidad debe ser formalmente convocada para la fiesta. Esta convocatoria se interpreta en términos de pregón gozoso, de buena noticia, de anuncio solemne. La amplitud de esta convocatoria depende de la misma dimensión del acontecimiento que se celebra. Puede ser familiar, nacional o universal. Para los cristianos sólo la buena noticia del

evangelio es universal, porque sólo el acontecimiento pascual de Cristo reviste dimensiones universales y cósmicas.

La comunidad convocada se reúne en asamblea para celebrar el acontecimiento que da origen a la fiesta. La celebración festiva tiene carácter de memorial. Es un recuerdo, una conmemoración ritual del acontecimiento salvador. Este se hace presente a través del rito, y la comunidad reunida se incorpora al acontecimiento para compartirlo y experimentarlo. A través de la fiesta, por tanto, queda abolida la duración temporal y se establece un tiempo sagrado, un tiempo singular portador de gracia y de salvación. De ahí la necesidad de instituir una ruptura entre el tiempo del quehacer cotidiano –el tiempo del trabajo– y el tiempo de la fiesta, entre el tiempo del «hacer» y del «producir» y el tiempo de expresar la alegría de vivir.

Las formas de expresión ritual y festiva son múltiples. Pero quizá el intelectualismo cartesiano de nuestra cultura y el hermetismo de las leyes litúrgicas han atrofiado en el hombre occidental la capacidad de expresarse festivamente. Es en este campo donde se percibe de forma más alarmante la depauperación de la fantasía creadora. La fiesta debe ofrecer al hombre –a la comunidad– el marco adecuado para expresar sus expectativas de futuro mediante el canto, la danza, el lenguaje, los gestos del cuerpo, etc. Es en este campo, repito, donde la fantasía debiera actuar ideando formas concretas de expresión a través de las cuales el futuro que esperamos y proyectamos se pueda representar y experimentar adecuadamente. Pero el trecho que nos queda todavía por recorrer, en este sentido, es largo y trabajoso ⁸.

3. Afirmación de Dios y afirmación del hombre

La fiesta no es, sin más, un día en que no se trabaja. Definir así la fiesta es empobrecerla y adulterarla. Tampoco hay que entenderla como un día

⁷H. Cox, *La festa dei folli...*, 37-44.

⁸Esta descripción de los elementos que integran la celebración la expuse hace años en mi libro: *Una liturgia viva para una Iglesia renovada*, PPC, Madrid 1971, 126-127.

que empleamos –del que nos servimos– para otros menesteres. Ni siquiera el día que se nos da para reponer fuerzas y recuperar energías. La fiesta debe mantenerse libre de toda utilización, de toda instrumentalización, de cualquier «para»⁹

La fiesta debe tener sentido en sí misma. Por eso podemos empezar a definirla diciendo que es una afirmación de la vida y del mundo. Celebrar una fiesta, en este sentido, es reconocer que la vida es radicalmente buena, que el mundo es bueno, que las cosas son buenas. Celebrar una fiesta es incorporarse al gesto soberano de Dios y reconocer con él que la creación es buena. Este gesto de afirmación y de reconocimiento, que es propio del domingo cristiano, puede aplicarse también de manera general a toda fiesta. Dicho en pocas palabras, el fundamento último de toda fiesta, lo que la motiva y justifica en última instancia, es la convicción de que todo lo que existe es bueno y es bueno que exista.¹⁰

Pero proclamar la bondad radical de la creación es celebrar la bondad original e inedita del creador. De alguna manera, la bondad infinita de Dios se proyecta en el mundo y en las cosas. En toda la creación se percibe el sello del creador. De esta afirmación gozosa de Dios y del mundo surge la actitud de alabanza y de acción de gracias, como expresión de la alegría profunda que embarga a quienes celebran la fiesta. Considero sumamente elocuentes a este respecto algunos textos de plegarias eucarísticas elaboradas después del Concilio

«Te alabamos, Padre Santo,
porque eres grande,
porque hiciste todas las cosas
con sabiduría y amor»¹¹

⁹ Este es el enfoque del sugerente libro escrito hace años por Joan Llopis, *La inútil liturgia*. Madrid-Barcelona: Marova-Fontanella, 1972. A propósito de este librito, que yo reconozco que ni la escasez de sus páginas ni el paso de los años ha mermado su interés.

¹ Cf. Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*. Rialp, Madrid 1974, 31-42.

¹¹ *Misal Romano*. Plegaria Eucarística IV.

Y esta otra

«Te decimos Gracias
por todo lo que nos has dado
por la luz del sol, las estrellas y la luna,
las flores y los árboles,
los pájaros del cielo,
todos los animales de la tierra,
los peces de los mares y los ríos,
las ciudades y los pueblos,
la casa en la que vivimos
y todo lo que nos alegra»¹²

Es cierto, sin embargo, que en el mundo también hay maldad. No reconocerlo significaría pecar de irresponsabilidad o caer en un optimismo superficial. El mundo es radicalmente bueno porque así ha salido de las manos de Dios. Pero la aventura histórica del hombre ha llenado de sombras la nitidez original de la creación. Sin embargo, la afirmación positiva sobre la bondad radical de la creación proclama la certeza de que el mundo y la existencia, en su totalidad, están en orden. El ejemplo del mártir es elocuente en este sentido. Este, al aceptar la muerte, víctima de la violencia perversa, no blasfema contra la creación. A pesar de todo, encuentra muy bien todo lo que existe, a pesar de todo, continúa siendo capaz de alegrarse e incluso, en la medida de sus posibilidades, de celebrar la fiesta. Pero para eso es necesario asumir la creación como un todo cuyas partes integrantes se interpretan en términos de complementariedad.¹³ Por otra parte, hay que ver la realidad de las cosas y de los acontecimientos concretos en una perspectiva más amplia de metas y esperanzas. Desde esta óptica hay que decir que son precisamente las grandes opciones y las perspectivas «últimas» las que proporcionan apoyos absolutos –últimos– y dan sentido definitivo a la totalidad de la existencia.

4. Afirmación del futuro y crítica del presente

Uno de los ingredientes esenciales de la fiesta es

¹ *Misal Romano*. Plegaria para misas de primera comunión.

¹³ J. Pieper, *Una teoría de la fiesta*, 37.

la fantasía. Ésta permite al hombre soñar, proyectar nuevas formas de existencia humana, nuevos estilos de convivencia, estructuras sociales nuevas, nuevos modos de entender la vida y el mundo. Así, la celebración festiva viene a ser, por una parte, una memoria del pasado –una conmemoración de los grandes acontecimientos salvíficos– y una afirmación gozosa y alegre de Dios y de la creación entera; por otra, la fiesta nos proyecta hacia el mañana haciéndonos soñar –celebrar– un futuro nuevo como contrapartida del presente.

Mediante el rito festivo, el futuro no sólo se proyecta y anuncia, sino que se anticipa y experimenta. En el «aquí y ahora» de la celebración confluyen el pasado y el futuro. Ambos –pasado y futuro– no hay que interpretarlos como realidades opuestas, extremas y lejanas. Por el contrario, la proyección del futuro se concibe como un retorno a los orígenes primordiales, como una nueva creación.

Del mismo modo que la memoria ritual no se limita a recordar los acontecimientos del pasado, sino que los hace presentes en el «ahora» de la celebración, así también el futuro no es sólo anunciado o esperado, sino que, de alguna manera, se anticipa y experimenta en y a través de la celebración festiva. Más aún: el futuro se experimenta como algo distinto del presente. Por eso, a la postre, la celebración ritual canaliza y desarrolla, ofreciéndoles un singular cauce de expresión, las aspiraciones más hondas del hombre, sus expectativas más profundas. Es como si en el «ahora» de la celebración los sueños se hicieran realidad y objeto de experiencia. Al fin y al cabo, la fiesta viene a convertirse en un ensayo del futuro.

Considero sumamente sugestiva la analogía que el escritor norteamericano Harvey Cox ha establecido entre las antiguas «fiestas de locos» y la celebración festiva. En aquellas fiestas, que de algún modo han llegado hasta nosotros, los pobres y plebeyos se disfrazaban de reyes y señores, de obispos y papas, de grandes personajes. Esta fiesta de disfraces expresaba, dándoles rienda suelta, los sueños maravillosos y las grandes aspiraciones del pueblo. Ofrecía una imagen nueva del mundo y de la sociedad. Criticaba y ridiculizaba la situación presente y ofrecía

nuevas alternativas de futuro. Ensayaba un nuevo orden de cosas, de valores y de instituciones, en el que los últimos eran primeros y los primeros últimos, los poderosos eran humillados y los pobres enaltecidos¹⁴.

La fiesta religiosa, al igual que las «fiestas de locos», implica una dura crítica, desde la fe y la libertad, a la sociedad, a los valores que la animan y dirigen, al orden establecido y a las clases altas y privilegiadas que detentan el poder. En la medida en que la comunidad de creyentes experimenta a través del rito festivo nuevos modos de vida y de convivencia, en esa misma medida adopta una actitud crítica de cara a la sociedad. La experiencia del futuro revela la fragilidad y el desprestigio del presente. Más aún: la experiencia cultural del futuro impele a los creyentes, de forma decisiva e irresistible, a la lucha por la transformación del mundo y de las estructuras sociales.

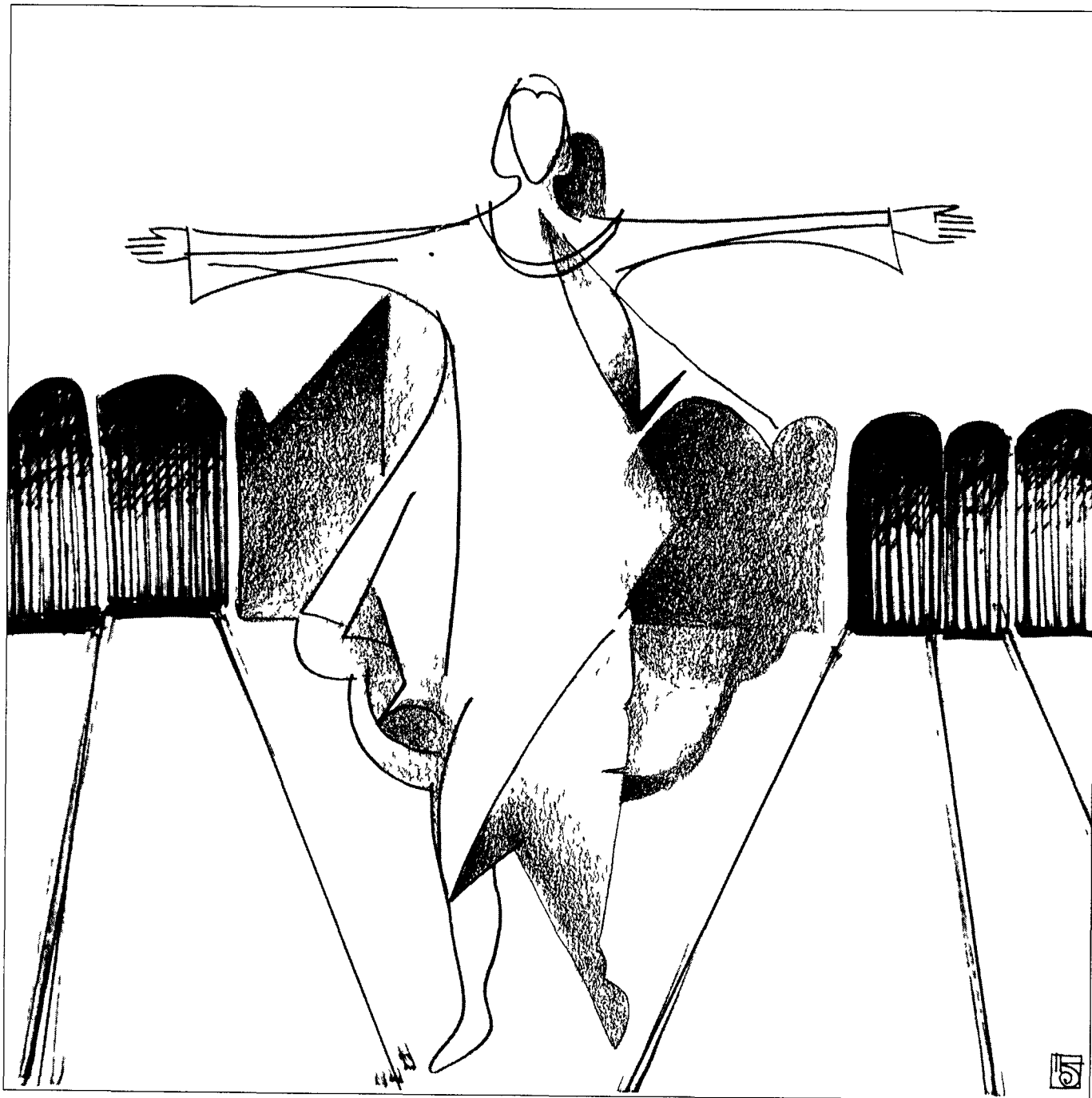
Creo que, desde estos planteamientos, es posible superar la tensión entre fiesta y lucha, entre celebración y militancia. La comunidad debe asumir la fiesta sin caer en el angelismo desencarnado y debe igualmente optar por la lucha solidaria y transformadora sin ceder a la tentación de manipular lo religioso.

5. Pseudotrabajo y pseudofiesta

Cuando la fiesta se instrumentaliza, ya no es fiesta. Pierde entonces lo que tiene de más peculiar y genuino: la gratuidad. Con el juego pasa lo mismo. Cuando el juego se utiliza para otros fines, cuando es manipulado en función de intencionalidades políticas o sociales, deja de ser juego para convertirse en una caricatura del mismo.

Cuando la fiesta se interpreta como un paréntesis que rompe la monotonía habitual del trabajo cotidiano y se utiliza simplemente como un desahogo psicológico o como un espacio de tiempo destinado a recuperar energías perdidas, deja de ser fiesta. Esto ocurre, sobre todo, en nuestra sociedad occiden-

¹⁴H. Cox, *La festa dei folli...*, 17-20.



tal, obsesionada por la producción y por el consumo. El hombre deja de ser hombre para convertirse en una pieza más en el complicado engranaje del sistema. En estas condiciones, la libertad queda maltrecha, la vida pierde sentido y la capacidad de hacer fiesta se atrofia irremediablemente. El trabajo, en vez de entenderse como una prolongación de la acción creadora de Dios mediante el dominio y el cultivo de la naturaleza, se reduce a un puro hacer, a un simple desgaste de energías y ganancia de dinero. El hombre se transforma en esclavo, y el trabajo en yugo.

Esta situación nos estimula a optar por un «trabajo lleno de sentido»¹⁵, que no coincide con el hecho desnudo del esfuerzo y del hacer diarios. A esto hay que llamarlo «pseudotrabajo». Es el trabajo alienante y servil, que no estimula ni desarrolla las capacidades creativas. Más que trabajo es mera ocupación. Entonces el hombre no tiene nada que expresar ni celebrar; muere la fiesta y triunfa el pasatiempo y la diversión. El trabajo auténtico, sin embargo, es el que el hombre asume no como un simple castigo, sino como una llamada suprema a colaborar en la obra de la creación, en el que se conjugan el esfuerzo y el gozo, el sudor y la satisfacción, el músculo y el entusiasmo. Sólo en estas condiciones será posible la fiesta, la fiesta auténtica, no la pseudofiesta. Es decir, sólo cuando el trabajo es realmente humano es posible hacer fiesta y celebrar la vida. Sólo entonces la fiesta deja de ser una pieza más, programada por el sistema y utilizada para que el hombre, esclavo del mismo sistema, recupere fuerzas, esté en mejores condiciones para el trabajo, rinda más y colabore de manera más eficaz en la producción.

Esta reflexión nos lleva de la mano al descubrimiento de uno de los componentes de la fiesta: el contraste. Es cierto que la fiesta no se define, sin más, por el abandono del trabajo diario. Sin embargo, este hecho revela uno de sus aspectos más importantes: su singularidad. El día de fiesta no es un día como los otros. Supone una ruptura de la monotonía diaria. Es una especie de remanso en el ajetreo de lo cotidiano, aunque no un *tentempié* para el

trabajo. Contrasta con el ritmo de los días laborales. «Es un arriate de flores en un huerto de verduras»¹⁶. El hombre interrumpe el quehacer diario para entregarse a una actividad más alta. Representa una alternativa a la vida cotidiana regulada por el trabajo, la costumbre y la moderación. Además, como afirma Mateos, la fiesta «afirma que el hombre no ha nacido para la fatiga, por inevitable que ésta sea, sino para el disfrute; no para el regateo, sino para la posesión... La fiesta es el anhelo y la afirmación de una vida plena, feliz, erguida en toda su estatura»¹⁷.

6. Fiesta y juego. Gratuidad

He aludido anteriormente a la analogía que existe entre el juego y la fiesta. Es una comparación enriquecedora. Vale la pena analizar con mayor detenimiento el paralelismo que se da entre ambos. Este análisis puede darnos luz para una mejor comprensión de lo que vengo diciendo. Es cierto que también el juego ha sido y es adulterado con frecuencia. Hay una desfiguración del juego que lo convierte en instrumento de opresión no sólo en las estructuras del trabajo –horas de ocio para propiciar un mayor rendimiento–, sino también en los sistemas políticos: al pueblo hay que darle pan y circo para tenerlo contento y sometido. Sin embargo, hay que conseguir que el juego, lo mismo que la fiesta, recupere su propio sentido: en vez de constituir un medio de opresión camuflada, debe convertirse en un factor liberador

¿Cómo puede el juego –al igual que la fiesta– llegar a ser un factor liberador, un factor humanizante? Efectivamente, el juego llega a ser un factor liberador cuando nos permite saborear la libertad perdida; cuando nos permite anticipar, como en un sueño, lo que deberá convertirse en algo nuevo y diverso; cuando, finalmente, suscita perspectivas críticas para la transformación del mundo y para el cambio social. En este sentido también el teatro es un factor

¹⁶ J. Mateos, *Cristianos en fiesta*, Cristiandad, Madrid 1972, 245.

¹⁷ J. Mateos, *Cristianos en fiesta*, 245.

¹⁵ J. Pieper, *Una teoría de la fiesta...*, 12-13.

liberador Pero para llegar a esas posibilidades es indispensable

«liberar los juegos alienantes del control de los intereses dominantes y convertirlos en entrenamientos para la libertad del hombre y de una sociedad mas libre Es entonces cuando el hombre se libera en el juego, y se libera, ante todo, de la opresion del sistema de vida vigente, percatandose gozosamente de que no tiene que ser en absoluto así como es y como se afirma que tiene que ser Al soltarse repentinamente las cadenas se aprende a caminar erguidos En el juego se puede desarrollar el entrenamiento de la fantasia productiva en orden a la libertad de expresion y a otro tipo de contactos humanos»¹⁸

Refiriendose al juego de los niños, Romano Guardini afirma que en el juego, el niño «no busca otra cosa sino desplegar su actividad infantil, desbordar su vida libremente en forma de movimientos, de palabras y de acciones, que no tienen ningún fin positivo, pero que por eso justamente tienen en si mismos su razón suficiente En eso consiste la esencia del juego en el desbordamiento de vida, sin mas fin que la plenitud y la expresion de esa misma vida, pero llena de sentido en su puro existir Y estos juegos infantiles son tanto más encantadores y bellos cuanto menos se los cohibe y metodiza»¹⁹ De todo lo dicho se concluye que el juego, para ser auténtico, debe ser expresion de la vida, pero de una vida en plenitud, de una vida libre, de una vida soñada con nostalgia Expresion, decimos, y experiencia de esa vida Y al decir experiencia podríamos hablar tambien de entrenamiento Entrenamiento para la libertad En eso está la razon de ser del juego, sin otros fines útiles o prácticos

Lo que acabo de escribir nos lleva a otro tipo de reflexion sobre el juego, al descubrimiento de otra faceta su gratuidad Me refiero con ello a la inutilidad del juego El juego es inutil, pero eso no quiere decir que el juego no tenga sentido Al decir que el juego es inutil quiero afirmar que, desde el momen-

to en que el juego se instrumentaliza para otros fines, éste deja de ser significativo y expresion de una vida libre El juego que sólo sirve para camuflar las libertades politicas o para sustituirlas tampoco es significativo

Llegados a este punto, también deberíamos afirmar –dejar bien sentado– que la fiesta, si ha de ser auténtica y liberadora, debe estar libre de cualquier forma de utilización o instrumentalización La fiesta debe ser gratuita Libre de toda hipoteca Sólo entonces tiene sentido Sólo entonces es vehículo para expresar la vida y soñar el futuro Solo entonces la fiesta es auténtica y nos libera de los traumas que constantemente nos proporciona la rudeza de la vida presente y la monotonía de lo cotidiano

7. La fiesta es exuberante

Esta afirmación sobre la fiesta es el resultado de lo que venimos diciendo a lo largo de este capítulo Sin embargo, sin necesidad de recurrir a mecanismos lógicos, basta observar lo que ocurre entre nosotros cuando «estamos de fiesta» Nos vestimos con elegancia e incluso reservamos los días festivos para estrenar vestidos nuevos Nuestra comida es más abundante y más selecta El vino discurre generoso en nuestras mesas Hasta gastamos más dinero Bailamos, hacemos bromas, nos acostamos más tarde Las flores embellecen nuestros balcones y ponen una nota festiva en los lugares más entrañables de nuestras casas²⁰

La exuberancia festiva llega a veces a transformarse en exceso El atuendo festivo se convierte entonces en estrafalario De hecho, cuando llega una fiesta importante o significativa, adoptamos comportamientos y actitudes que violan nuestra moderación habitual y rompen la monotonía diaria El día de fiesta es un día distinto Rompemos los tabúes y los convencionalismos sociales La fiesta nos permite mostrarnos tal como somos, en libertad de acción y espontaneidad, sin caretas ni formalismos

¹⁸J Moltmann, *Sobre la libertad la alegría y el juego* 25-26

¹⁹*El espíritu de la liturgia* , 150

²⁰ Este aspecto de la fiesta lo abordan ampliamente J Mateos *Cristianos en fiesta* 243-244 y H Cox, *La festa dei folli* 37-44

La fiesta resulta así, de verdad, un entrenamiento para la libertad. Es un día dominado por la alegría exuberante y por el derroche gozoso.

Pero todo este derroche de alegría tiene un origen, una motivación. Nadie se alegra sólo «porque sí». Hay siempre un motivo, una causa. Porque la alegría, de suyo –por naturaleza–, es algo subordinado, algo secundario. Es provocada por algo más importante. En efecto, lo importante es celebrar la vida, decir «sí» a la creación; decir «sí», sobre todo, a Dios. La fiesta nos permite experimentar, como presentes, los acontecimientos salvadores del pasa-

do y la gozosa posesión de los bienes del futuro. Es precisamente esta experiencia de posesión lo que provoca la alegría exuberante y el gozo.

La exuberancia, el derroche, el exceso, el gozo desbordante y la alegría irresistible, en cuanto ingredientes esenciales de la fiesta, deben ser interpretados como una crítica –como un reproche– a los convencionalismos que nos atan y a la miseria mezquina que debilita nuestra vida presente. Al mismo tiempo, expresamos las aspiraciones más hondas que dan cuerpo a nuestros sueños²¹.

²¹ Para un estudio más amplio del tema, además de la bibliografía citada en las notas, me permito añadir algunos títulos más para completar la información AA VV, *La fiesta hoy Estudio interdisciplinario sobre la fiesta*, Montevideo 1992, J Aldazábal, *Fiesta*, en *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 399-409, J M Bernal,

Fiesta, en *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Tiotta, Madrid 1993, 524-541, P Eichei, *El tiempo de la libertad* Concilium 162 (1981) 241-255, U Schultz (ed), *La fiesta Una historia cultural*, Madrid 1993, F Taborda, *Sacramentos, praxis y fiesta*, Paulinas, Madrid 1987

II

FUNDAMENTOS Y PRIMER DESARROLLO

3

La pascua, acontecimiento y proyecto de futuro

El acontecimiento pascual de Cristo constituye el núcleo esencial de la predicación apostólica. Está además en la entraña misma de la fe cristiana y es el eje medular de toda celebración litúrgica, especialmente de la eucaristía. El año litúrgico, a su vez, no es sino una celebración desdoblada del acontecimiento pascual.

Pero ¿qué es el acontecimiento pascual? Esta es la pregunta clave a la que intento responder en este capítulo. El mismo enunciado ya deja entender, de alguna manera, el enfoque de mi respuesta. Es preciso superar una visión de la pascua interpretada únicamente como acontecimiento del pasado. Hay que entenderla, más bien, como signo y anticipación de un mundo nuevo; como un proyecto de transformación universal; como un proceso de regeneración y de cambio, realizado progresivamente en la historia y apoyado en la palabra eficaz de Jesús y en el hecho de su resurrección. Desde esta perspectiva, el año litúrgico, como celebración periódica e ininterrumpida del acontecimiento pascual, se nos ofrece como una permanente y progresiva regeneración del tiempo y de la historia¹.

¹ Para la elaboración de este capítulo he utilizado la bibliografía siguiente: J Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación*

1. El acontecimiento pascual

El acontecimiento pascual no es un mito. No se trata, en absoluto, de una invención forjada por la fantasía de la comunidad cristiana. Se trata, por el contrario, de un acontecimiento real, acaecido en la historia. En esto se distingue precisamente el cristianismo de otras formas de religión, apoyadas en mitos ancestrales o centradas en torno al permanente devenir de la naturaleza o de los ritmos cósmicos. El cristianismo no celebra las estaciones del año, ni los plenilunios, ni la fecundidad, ni la fertilidad de la tierra o las cosechas, sino el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección del Señor, hecho real acaecido en el tiempo y en el espacio.

del hombre, Herder, Barcelona 1972; L. Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Buenos Aires 1974, 133-150; F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, mystère de salut*, Le Puy 1963; L. Dussaut, *L'Eucharistie, pâques de toute la vie*, París 1972, 39-64; J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, I, Madrid 1974, 123-179; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, 1, Sígueme, Salamanca 1974, 347-359; J. P. Jossua, *Le salut. Incarnation ou mystère pascal*, París, 1968; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, París 1971; G. Wagner, *La résurrection, signe du monde nouveau*, París 1970.

Quizá la descripción más concisa y exacta del acontecimiento pascual de Cristo la encontramos en aquellas palabras de Juan: «Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Efectivamente, la pascua, en sentido estricto, no es sino el «paso de este mundo al Padre»; es decir, el paso de este mundo, cautivo del pecado, al Padre, meta suprema de nuestras esperanzas. Con todo, en un sentido más amplio, podríamos interpretar la totalidad del misterio de Cristo, desde su encarnación hasta su muerte, como misterio pascual. En esta perspectiva precisamente habría que releer aquellas otras palabras que el mismo Juan pone en labios de Jesús: «Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre (Jn 16,28). Estas palabras son, al mismo tiempo, una síntesis del misterio de Cristo y del misterio pascual. En la primera parte se hace alusión a la primera fase del misterio: separación y alejamiento del Padre e inmersión en el mundo; esto es, en la historia. Se trata del exilio terrestre o carnal de Cristo. Nunca renunciará éste a su condición divina –¡sería impensable!–, pero sí a la gloria que le corresponde como hijo de Dios. Al asumir su condición de hombre, se hace uno de tantos, compartiendo todas las inclemencias de la existencia en el mundo y la fragilidad de la carne, en solidaridad con todos los hombres. Este gesto solidario culminará en la cruz, momento supremo en el que desemboca todo el proceso de humillación y de abajamiento (*kénosis*) de Cristo (cf. Flp 2,5-8). El «santo» se ha hecho «pecado» para que el hombre recupere la comunión con el Padre (cf. 2 Cor 5,21); y el «Señor» se ha convertido en «siervo», obediente hasta la muerte. Su alejamiento del Padre toca aquí los niveles más profundos y dramáticos. Es el momento de la gran soledad de Jesús. El mismo gritará en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46).

En la cruz, en el instante supremo de la entrega de su vida, se inicia el proceso de retorno al Padre y de su glorificación definitiva. Es la vuelta al Padre, que le inunda de gloria y le colma de santidad. Ahora aparecerá de nuevo en la plenitud de su gloria y se sentará, para siempre, a la derecha del Padre

La resurrección es el «sí» de aprobación del Padre al gesto de obediencia y sacrificio del hijo. Es el

Padre quien le resucita y le glorifica. De esta manera desaparece por completo la ambigüedad de la muerte de Jesús. Desde la resurrección, la muerte adquiere un sentido de plenitud y de triunfo. Así lo expresa el himno de la carta a los Filipenses:

«Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos» (Flp 2,9-10).

Desde esta reflexión, apenas esbozada, el misterio de Cristo es visto como un camino de humillación y de exaltación, de pasión y de gloria, de muerte y de vida. El uso de la palabra «paso» con referencia a la pascua confiere a la totalidad del misterio de Cristo un estimulante sentido dinámico y una configuración unitaria e indisociable. Muerte y resurrección, humillación y gloria, no son dos aspectos o etapas yuxtapuestas, sino un camino único y misterioso en el que se encuadra la extraordinaria aventura del hijo de Dios hecho hombre. A esta aventura me refiero cuando hablo del acontecimiento pascual.

2. La pascua como transformación de la existencia

Hay que retomar aquí la reflexión con que cerraba el punto anterior. Me refiero a la interpretación de la pascua como «paso». Es cierto que la tradición cristiana no se muestra acorde sobre este particular. Sabemos que un cierto número de Padres y autores eclesiásticos de los siglos II y III emparentan la palabra *pascha* con el vocablo griego *paschein*, que significa «padecer» (Melitón de Sardes y el autor anónimo de una homilía pascual del siglo II, Lactancio, Hipólito de Roma, Gregorio de Elvira y Gaudencio de Brescia). Tal derivación es completamente falsa. La palabra *pascha* es un vocablo de origen hebreo, no de origen griego. Sin embargo, no es tanto la derivación etimológica lo que dichos autores pretenden asegurar cuanto las consecuencias catequéticas y teológicas de la misma. En el fondo, el uso de tan descabellada etimología es, más que nada, un recurso retórico o pedagógico, apoyado en la afinidad fonética de ambos vocablos. *Pascha*, pues,

corresponde al hebreo *phase*, que los escritores alejandrinos traducen como *diábasis* y nosotros como «paso». Esta es la traducción correcta que refleja Juan en la frase anteriormente citada: «Habiendo llegado la hora de *pasar* de este mundo al Padre» (Jn 13,1)².

Esta matización lingüística nos permite elaborar una interpretación de la pascua como transformación de la existencia. La vuelta al Padre no debemos entenderla en términos de desplazamiento local. Tal lectura sería ingenua, por no decir burda. Tampoco hay que entender la resurrección como una vuelta a la vida «de antes». Así fue la resurrección de Lázaro, pero no la de Cristo. La vuelta al Padre y la resurrección hay que entenderlas como el abandono de la existencia en la carne, del hombre de pecado y de la fragilidad humana para entrar en una existencia nueva, transfigurada, gloriosa, en el Espíritu. Así lo

deja entender Melitón de Sardes en un interesante pasaje de su homilía pascual, en el que se refiere no sólo a la resurrección de Jesús, sino a la de todos aquellos que creen en él:

«El es el que nos ha hecho pasar
de la esclavitud a la libertad,
de las tinieblas a la luz,
de la muerte a la vida,
de la tiranía al reino eterno» (68, 489-49S)³.

O, como dice en otro pasaje, la resurrección comporta

«el paso de la lujuria a la pureza, de la corrupción a la incorruptibilidad, de la deshonra al honor, de la esclavitud a la libertad, de la tiranía a la realeza, de la muerte a la vida, de la perdición a la salvación» (49, 346-356)⁴.

MELITÓN DE SARDES

Voy a transcribir aquí el epílogo final de la homilía pascual de Melitón de Sardes, un testimonio impresionante de la Iglesia del siglo II y, a mi juicio, una de las síntesis más antiguas y luminosas de la teología pascual de los dos primeros siglos.

Como Señor,

que habiendo revestido al hombre,
y habiendo sufrido a causa del que sufría,
y habiendo sido atado a causa del que estaba detenido,
y habiendo sido juzgado a causa del culpable,
y habiendo sido sepultado a causa del que estaba sepultado,
resucitó de entre los muertos y profirió en voz alta:

«¿Quién disputará contra mí?

¡Que se ponga frente a mí!

Yo que he rescatado al condenado.

Yo que he vivificado la muerte.

Yo que he resucitado al sepultado,

¿quién es mi contradictor?

Yo, dice él, el Cristo,

Yo, el que destruí la muerte,

y triunfé del enemigo,
y pisoteé el infierno,
y amordacé al fuerte,
y arrebaté al hombre
a lo más alto de los cielos.
Yo, dice, el Cristo»

Venid, pues, todas las familias de los hombres amasadas en pecado y recibid el perdón de los pecados.

Porque yo soy vuestro perdón,
yo la pascua de la salvación,
yo el cordero inmolado por vosotros,
yo vuestro rescate,
yo vuestra vida,
yo vuestra resurrección,
yo vuestra luz,
yo vuestra salvación.
yo vuestro rey.

Yo os conduzco hasta lo más alto de los cielos.

Yo os mostraré al Padre que existe desde los siglos.

Yo os resucitaré por mi diestra

² Este tema ha sido estudiado ampliamente por Ch. Mohrmann, *Pascha, Passio Transitus*, en *Études sur le latin de chrétiens*, I, Roma 1961, 205-222.

³ Trad. de J. Ibáñez y F. Mendoza, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona 1975, 182.

⁴ *Melitón de Sardes...*, 170-172.

Este es el que hizo el cielo y la tierra,
el que formó al principio al hombre,
el que fue anunciado por la ley y los profetas,
el que se encarno en una Virgen,
el que fue colgado en un madero,
el que fue sepultado en tierra,
el que resucitó de entre los muertos,
el que subió a lo más alto de los cielos,
el que está sentado a la derecha del Padre,
el que tiene el poder de juzgar y de salvar todo,
por quien el Padre hizo cuanto existe desde el principio hasta los siglos

Este es el Alfa y la Omega,
este es el principio y el fin,

-principio inexplicable y fin incomprensible-,
Este es el Cristo,
este es el rey,
este es Jesús,
este es el estratega,
este es el Señor,
este es el que resucitó de entre los muertos,
este es el que está sentado a la derecha del Padre
El lleva al Padre y es llevado por el Padre,
a El la gloria el poder por los siglos Amen»
De Meliton, sobre la pascua

J Ibañez y F Mendoza, *Meliton de Sardes Sobre la pascua*,
Pamplona, 1975, n 100-105, 211-217

Por tanto, la nueva existencia, a la que conduce la pascua de Jesús, es una existencia en la libertad, en la luz, en la vida, en la liberación de toda forma de esclavitud, en la santidad y en la gloria. Hay que decir aquí, con todo, para no sembrar perplejidades en el ánimo del lector, que aun cuando a Cristo no puede imputársele ninguna clase de pecado o de culpa, sí debemos reconocer que Jesús asumió todas las consecuencias de miseria y de pobreza que conlleva la situación de pecado, que grava, como un peso inexorable, la existencia del hombre en el mundo.

3. La pascua de Jesús, utopía y promesa

Como acabo de insinuar líneas atrás, el acontecimiento pascual no hace referencia exclusivamente a Cristo. La pascua de Jesús es la primicia de la transformación del mundo y de la historia. Quiero decir que la transformación pascual, acaecida de una vez para siempre en la humanidad personal de Cristo, es la promesa y el germen de la pascua del universo. Todos los hombres y todas las cosas, toda la creación, están llamados a compartir la pascua de Cristo. Porque en su humanidad personal, en virtud del principio de solidaridad universal, está representada la humanidad de todos los hombres y de todos los tiempos; más aún, toda la creación. Por eso, en la pascua de Cristo ha quedado potencialmente

–en germen– transformada y regenerada la creación entera.

Todo lo dicho nos hace pensar que el acontecimiento pascual, que es un hecho consumado en Cristo, para nosotros, que vivimos peregrinos en este mundo, es objeto de esperanza. Es aquí precisamente donde surge la pregunta crucial: ¿dónde se apoya esta esperanza? ¿Con qué garantías contamos para poder albergar una esperanza de futuro, para poder esperar con razón una existencia que ponga fin a este exilio terrestre de opresión y de llanto? ¿No corremos el riesgo de dejarnos alucinar por una utopía imaginaria e irrealizable?

La respuesta a estos interrogantes sólo la encontramos en la palabra de Jesús –que nosotros interpretamos en términos de «promesa»– y en el hecho de su resurrección:

«Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque haya muerto vivirá; y el que está vivo y cree en mí, no morirá para siempre» (Jn 11,25-26).

Así lo entendió la comunidad primitiva. Pablo es testigo de ello cuando dice:

«Si nuestra existencia está unida a él en una muerte como la suya, lo estará también en una resurrección como la suya» (Rom 6,5).

«Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él» (Rom 6,8).



«Cristo ha resucitado, primicia de todos los que han muerto. Si por un hombre vino la muerte, por un hombre ha venido la resurrección» (1 Cor 15,20-21)

«Si creemos que Jesús ha muerto y resucitado, del mismo modo a los que han muerto en Jesús Dios los resucitara con él» (1 Tes 4,14)

Desde la fe –y sólo desde la fe– encuentra apoyo nuestra esperanza. Porque la palabra de Jesús, que nosotros hemos acogido, es palabra de verdad. Pero más allá de la fe hay un hecho seguro e incontrovertible, en el que se apoya nuestra fe: el hecho de la resurrección de Jesús. Porque, como decía Pablo, «si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe» (1 Cor 15,14). Con otras palabras: si Cristo ha resucitado, nuestra fe tiene sentido y nuestra esperanza no es una utopía. La resurrección es posible. Es decir, porque Cristo ha resucitado es posible una nueva existencia para el hombre, más allá del mundo y de la historia. La palabra del Señor está empeñada y el Señor es fiel a sí mismo, fiel a su palabra.

4. La pascua como proceso de liberación

De lo dicho hasta aquí se deduce que la pascua no es un simple acontecimiento relegado al pasado. Al hablar del acontecimiento pascual, en efecto, no nos referimos únicamente a la pascua de Cristo. De algún modo, todos los que creen en él están llamados a resucitar con él. En este sentido precisamente acabamos de hablar de la pascua como promesa de futuro. Por todo ello, la pascua implica un proceso de transformación y de cambio en el que se ve implicada la historia misma de la humanidad. Pero nosotros, en este caso, preferimos hablar de «proceso de liberación», porque la transformación a que venimos refiriéndonos supone la progresiva liberación del hombre, a lo largo de la historia, de toda opresión y de toda servidumbre.⁵

Hecho así el planteamiento en sus líneas generales, es necesario ahora analizar todos los datos de

Vease sobre este tema mi trabajo J. Beinal, *La Pascua como proceso de liberación. Una lectura contemporánea de dos homilias pascuales del siglo II* en *Ministerio y carisma*, Valencia 1975, 145-179.

manera más pormenorizada. Hay que partir, por supuesto, de la situación de pecado y de muerte en que se encuentra el hombre a raíz del pecado de origen. En el fondo es una situación de esclavitud y de miseria. Por el pecado de origen ha sido rota la imagen de Dios en el hombre, y éste se ha visto sometido a toda clase de esclavitudes. Su existencia se ve sumida en el caos y en la incoherencia más profunda. Ha sido rota su amistad con Dios y el hombre se ha convertido en el mayor enemigo de sí mismo. Las fuerzas de la naturaleza se han declarado hostiles al hombre y éste ha venido a ser esclavo de su propio egoísmo.

No es necesario recurrir a complicados razonamientos para captar esta situación. Basta abrir los ojos para tomar conciencia de esta realidad. La actual situación del mundo, atormentado por la guerra y por la violencia, azotado por el hambre y sometido a toda clase de injusticias, angustiado sobre todo por la inseguridad del mañana, es el máximo exponente de la trágica situación de pecado, que pesa sobre él de manera inexorable. El hombre, en vez de ser dueño de su propio destino, se ha convertido en esclavo de su propio pecado.

Pero Dios, que no abandona al hombre, quiso restablecer con él un pacto de alianza liberándolo del pecado y de la muerte. Este proyecto de liberación ha querido Dios realizarlo en Cristo, su hijo, en la plenitud de los tiempos. Para ello asumió Dios nuestra misma condición humana en un gesto inimaginable de solidaridad, preñado de amor al hombre. Por eso Dios se hizo hombre, con todos los traumas y miserias que envuelven la existencia humana. Este gesto de solidaridad y de comunión con el hombre culmina en la muerte. Podríamos decir que todo el dolor humano y toda su miseria han sido asumidos por Cristo para liberar al hombre de su propia esclavitud.

El paso de la muerte a la vida, de la esclavitud a la libertad, del pecado a la amistad con Dios tuvo lugar en la pascua. Pero la pascua no ha terminado. La pascua, como proceso liberador a lo largo de la historia, continúa. Y continuará hasta que Cristo sea todo en todas las cosas, hasta el alumbramiento del cielo nuevo y de la tierra nueva, donde no habrá llanto, ni dolor, ni pecado, ni muerte.

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS COMO «PRIMICIA»

Este carácter soteriológico de la resurrección de Jesús ha sido expresado por Pablo con una fórmula que merece una consideración más atenta el término *primicias* (*aparché* 1 Cor 15,20 y 23) que el mismo parafrasea a continuación *primicias* significa que por un hombre ha venido la resurrección de los muertos (en plural 15,21) y que en Cristo serán *todos* llevados a la vida (15,22)

El término está tomado del lenguaje cúltico la oferta de la primera parte de la cosecha significaba la oferta de toda esta la oferta de los primogénitos significaba la de todo el rebaño, y la de una parte de la masa o de la copa («libación», que en griego es la misma palabra *aparché*) significaba la de todo el banquete. Con este concepto puede argumentar Pablo en otra ocasión que el pueblo judío se salvará porque Abrahán y los Padres son su «libación», si la libación es santa, también lo es la masa (Rom 11, 10)

Lo específico del uso paulino del término será, sin embargo, la siguiente inversión del concepto las primicias no se van a referir al don del hombre a los dioses (como era su uso veterotestamentario y religioso en general), sino el don de Dios al hombre. Así en Rom 8,23 «tenemos las primicias del Espíritu» quiere decir

que lo tendremos todo (cf v 18-25) Y así llegamos a nuestro texto en el que Jesús Resucitado es «primicia de los que duermen», es decir el don de la resurrección de todos los muertos.

Al hacer esta inversión, el concepto de primicias se ha enriquecido con un nuevo matiz, que es el de la tensión temporal o dinámica. La resurrección de Jesús no sólo «representa» (fictivamente) a todas las resurrecciones, sino que las precede, es decir abre el futuro en cuanto futuro de vida, y no meramente en cuanto simple tiempo por llegar. Lo definitivo se ha hecho futuro y la utopía se ha hecho promesa. Por eso, como veremos después, Cristo al resucitar se hace «primogénito» en la terminología antigua lo característico del primogénito es que él es el que «abre el seno», la matriz del Absoluto desde la que nace el Resucitado.

Sólo así se comprende la forma de argumentar, aparentemente ilógica, de todo este capítulo 15 de la 1 Cor si no hay resurrección de los muertos, tampoco resucitó Cristo (v 13) Pablo no argumenta a partir de un principio filosófico inconcuso de que los muertos resucitan (esto sería lo más lejano a él!), sino a partir de la relación Cristo-nosotros o primicias-cosecha. El dato desde el que se argumenta es que Cristo Resucitado es nuestra primicia en el sentido di-

cho. Y entonces arguye: si no hay resurrección, luego ni Cristo ha resucitado; significando si no hay cosecha, es que tampoco ha habido primicias, puesto que en ellas ha de estar toda la cosecha. Pero, si hubo primicias, ya está segura la cosecha. Por eso sigue si Cristo no resucitó, somos los más desgraciados de los hombres.

Desde esta relación entre la resurrección de Jesús y la nuestra, H. Bartg ha podido escribir con toda razón que «Cristo Resucitado es todavía futuro para sí mismo». Y este carácter soteriológico de la resurrección de Jesús nos lleva a considerar un poco más de cerca el contenido de esa humanidad nueva aparecida en el Resucitado e inseminada con él en el seno de la vieja humanidad. Pablo la caracteriza como humanidad en posesión de una triple liberación: la del pecado, la de la ley y la de la muerte. Y quizá cabe decir, esquematizando un poco, que si la liberación del pecado polariza los aspectos personales de la humanidad liberada, la liberación de la ley atiende a sus aspectos comunitarios, y la liberación de la muerte recoge los aspectos temporales e históricos de la comunidad humana.

José Ignacio González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, I, Madrid 1974, 166-168.

La Iglesia –la comunidad de los que creen en Jesús– camina inmersa en la historia, solidaria, como Jesús, con los hombres que luchan por un mundo nuevo, como un fermento de transformación liberadora hasta que el Señor vuelva. El grito angustiado de la comunidad creyente: «¡Ven, Señor Jesús!» y «¡Venga tu reino!» no es sino el reflejo de esa esperanza ansiosa y anhelante de que el mundo cambie y sea regenerado.

5. Ritualidad y militancia

Después de lo dicho hasta aquí queda pendiente un grave interrogante: ¿de qué armas se ha de servir

la comunidad cristiana –la Iglesia– para llevar a cabo el proceso de liberación de que hablamos? ¿Qué medios o qué tácticas, qué resortes deberá emplear para poder realizar la gigantesca labor de transformar el mundo?

La palabra de Jesús nos ofrece la respuesta:

«El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá; y el que está vivo y cree en mí, no morirá para siempre» (Jn 11,25-26).

Y, en conexión con estas palabras, leemos también:

«Id por todo el mundo y proclamad la buena no-

da con la pascua del Señor. Pero Juan subraya que sólo gozarán de esta nueva situación, en la que no habrá lágrimas, ni llanto, ni muerte, los que hayan sido lavados en la sangre del cordero; es decir, los que hayan compartido la pascua de la nueva alianza.

Para describir la meta escatológica recurre Juan a la imagen de la Jerusalén celeste. Es el símbolo del mundo renovado para siempre por la pascua del Señor; el símbolo de la reconciliación y de la pacificación definitiva de todas las cosas, cuando Cristo sea todo en todos. Entonces habrá llegado a su plenitud todo el proceso de liberación pascual y la historia habrá quedado regenerada y salvada para siempre.

Ahora bien: la fiesta de la pascua, memorial de la pascua del Señor, es también anticipación gozosa del futuro escatológico. La pascua, como toda fiesta, celebra el futuro anticipándolo y experimentándolo. Por eso, celebrar la pascua es anticipar ya, en el presente, el futuro de la reconciliación con Dios y de la fraternidad universal. La pascua es un ensayo festivo –un sueño singular– del cielo nuevo y de la tierra nueva; es decir, del nuevo modo de existencia, transformada y regenerada, que esperamos. Es una experiencia de justicia y de libertad. Es un juego maravilloso que permite a la comunidad cristiana pensar que es posible un mundo nuevo, que es posible un nuevo estilo de convivencia humana. En definitiva, que es posible la esperanza.

8. Celebración pascual y transformación del presente

Este tema ha sido ya esbozado en el capítulo anterior. Ahora se aborda de nuevo, pero desde la perspectiva del misterio pascual. Tal como insinué entonces, en el aquí y ahora de la celebración pascual convergen el pasado y el futuro. Es, sobre todo, la experiencia del futuro escatológico, anticipado a nivel de símbolos culturales en la celebración pascual, lo que empuja a la comunidad cristiana a adoptar ante el presente una actitud de denuncia y de acción transformadora. Es importante que la experiencia del futuro sea intensa. Es importante que la celebración pascual permita vivir intensamente, experi-

mentar a fondo, saborear –paladeándolo, incluso, por así decirlo– el gozo indescriptible de la comunión con Dios y la alegría desbordante de la fraternidad compartida y de la libertad. Sólo así será posible descubrir la fragilidad y la miseria del presente. Cuanto más intensa se hace la experiencia del futuro, mayor es el desencanto que produce el reencuentro con la realidad cotidiana.

De esta experiencia del futuro surge una doble actitud en la comunidad que celebra la pascua. En primer lugar, una actitud de denuncia. Después, una opción comprometida por la lucha y por la acción liberadora. Ambos gestos –denuncia y lucha– expresan claramente el convencimiento de la comunidad cristiana de que en el presente se proyecta y se echan los cimientos del futuro. El mundo nuevo –el mundo de la comunión con Dios y de la fraternidad universal, en el que no habrá ni lágrimas, ni esclavitudes, ni muerte– comienza a construirse en el presente. Es cierto, claro está, que la consumación definitiva del proyecto de liberación pascual sólo tendrá lugar al final de los tiempos. Pero es preciso que la historia de la humanidad se oriente y se encamine hacia las metas que señala el acontecimiento pascual de Cristo. Este es –y no otro– el gran reto que tiene planteado la comunidad cristiana, la Iglesia: ir encaminando la historia en la línea de la pascua. Por eso la Iglesia tiene conciencia de ser en el presente un fermento de renovación y de cambio.

Esta acción de fermento es realizada por la comunidad cristiana desde la denuncia y desde la lucha transformadora. La denuncia es ejercida por la Iglesia en virtud de su vocación profética y testimonial. La Iglesia –la comunidad cristiana– no puede ni debe callarse ante las injusticias que bloquean todo intento de llevar adelante el proyecto de fraternidad en nuestra sociedad; no puede callarse ante las manipulaciones y egoísmos colectivos que esclavizan al hombre; no puede callarse ante los crímenes que alejan al hombre de Dios y no le permiten encontrar el sentido profundo de su vida; no puede callarse ante las opresiones que impiden al hombre ser hombre.

Además de la denuncia, que la Iglesia asume como un gesto liberador, ésta se siente comprometida con todos los movimientos de liberación en la lucha

solidaria por la transformación del mundo. No desde opciones políticas o sociales determinadas, sino desde la fe y la fidelidad al evangelio. Esta lucha, que no coincide en absoluto con la violencia armada, va encaminada a que las actuales estructuras de opresión y de injusticia sean sustituidas por otras que favorezcan el proyecto de fraternidad y de amor anunciado por Jesús. Pero, por encima de las trans-

formaciones sociales y políticas, la lucha de los creyentes debe tender a la transformación del corazón. La verdadera victoria en esta lucha se dará cuando el hombre sea capaz de mirar con ojos limpios al otro hombre y reconocer en él a un hermano. O, más aún, cuando todos los hombres sean capaces de reconocerse hermanos e hijos del mismo Padre de los cielos.

4

El día del Señor

El acontecimiento pascual constituye el núcleo esencial de toda la vida cristiana. En él polarizan –o a él se refieren– las acciones más significativas de la Iglesia: el anuncio misionero, la fe, el bautismo, la eucaristía. Por la predicación, el acontecimiento pascual se convierte en buena noticia. Por la fe, en confesión gozosa y aceptación confiada. Por los sacramentos, sobre todo por la eucaristía, en presencia salvadora y en motivo de esperanza. Toda la religiosidad cristiana se asienta, como en su base más radical y fundante, en el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección de Cristo.

Consideradas las cosas desde otra perspectiva, parece claro que, en la conciencia de la comunidad cristiana, el acontecimiento pascual de Cristo es interpretado como el gran arquetipo, como el gesto ejemplar definitivo por el que la historia ha sido redimida, instaurándose un tiempo de gracia y de regeneración. Desde una óptica estrictamente cristiana hay que decir que la pascua de Cristo constituye la primicia y, por tanto, la promesa de una transformación universal y definitiva.

Pero es preciso que los arquetipos –los gestos salvadores originales– sean repetidos periódicamente a través de una imitación ritual. Así se regenera el tiempo y la historia se transforma en tiempo de salvación. Dicho esto mismo en un lenguaje más cercano a nosotros –más cristiano– y más desprendido

del lenguaje usado por los historiadores de la religión, lo que intento afirmar es que el acontecimiento pascual de Cristo debe hacerse presente a lo largo de la historia, a través de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, hasta que el Señor vuelva. Es decir, hasta que haya sido transformado el corazón de los hombres y Cristo sea todo en todas las cosas.

En este contexto hay que situar la celebración periódica –semanal– de la eucaristía. No se trata de una celebración esporádica, realizada al azar y de forma anárquica. La cena del Señor ha sido celebrada regularmente –cada semana–, con un ritmo mantenido celosamente –con perseverancia–, cada «primer día de la semana». Al hacerlo, la comunidad de creyentes ha experimentado al vivo la presencia del Señor glorioso y se ha sentido como transportada en la misma aventura pascual del Resucitado.

Esta es, a mi juicio, la perspectiva más adecuada para entender la significación del domingo en el marco del año litúrgico¹.

¹ Señalo aquí las obras más importantes que me han servido de apoyo para la preparación de este capítulo sobre el domingo: AA. VV., *Le dimanche* (Lex orandi 39), Cerf, París 1965; X. Basurko, *Para vivir del domingo*, Verbo Divino, Estella 1993; A. Haquin et E. Henau, *Le dimanche: un temps pour Dieu, un temps pour l'homme*, Bruselas 1992; C. S. Mosna, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, Gregoriana, Roma 1969; W. Rordorf, *El domingo. Historia del*

1. ¿Por qué el primer día de la semana?

Al iniciar este análisis surgen varios interrogantes que exigen una respuesta. Interrogantes tajantes, elementales, que apuntan al núcleo esencial del tema: ¿por qué destacar un día sobre los otros? Teniendo en cuenta que el cristianismo abolió una concepción sacralizante de tiempos y lugares concretos, en los que de alguna forma quedara monopolizada o «domesticada» la presencia de lo divino, ¿qué sentido tiene la determinación de un día de fiesta específico, como algo al margen, desgajado de lo cotidiano?

Es ésta una cuestión de fondo, radical, en la que va en juego la misma razón de ser de la fiesta. Lo primero que debiéramos verificar, de cara a un análisis serio de la cuestión, es si el cristianismo ha abolido realmente los tiempos sagrados. En favor de esta hipótesis suelen ser traídos a colación dos textos de san Pablo que voy a transcribir a continuación:

«Mas ahora que habéis conocido a Dios o, mejor, que él os ha conocido, ¿cómo retornáis a esos elementos sin fuerza ni valor, a los cuales queréis volver a servir de nuevo? Andáis observando los días, los meses, las estaciones, los años. Me hacéis temer no haya sido en vano todo mi afán por vosotros» (Gál 4,9-11).

Y este otro de la carta a los Colosenses:

«Por tanto, que nadie os critique por cuestiones de comida o bebida, o a propósito de fiestas, de novilunios o sábados. Todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo» (Col 2,16-17).

Es indudable que Pablo se muestra crítico respecto a la observancia o celebración de determinados tiempos sagrados. Pero esta afirmación debe ser matizada. En la mente del apóstol la observancia de determinados tiempos sagrados lleva implícita una

día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana, Marova, Madrid 1971; Secretariado Nacional de Liturgia, *El día del Señor. Documentos episcopales sobre el domingo*, Madrid 1985.

Para el manejo de las fuentes patristicas he dispuesto de W. Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1972.

actitud de dependencia o servidumbre respecto a comportamientos religiosos o rituales provenientes del paganismo. El apóstol viene a decir a los gálatas que la «observancia de días, meses, estaciones o años» representa una vuelta a los ídolos falsos del paganismo. Algo semejante repite a los colosenses al recordarles que las solemnidades del Antiguo Testamento («fiestas, novilunios o sábados») son una sombra, una prefiguración de las realidades del Nuevo Testamento. Por tanto, carece de sentido para los cristianos, que experimentan a diario la presencia viva del Señor, el mantenimiento de solemnidades ya superadas.

Resumiendo, pues, el pensamiento de Pablo, e interpretándolo al mismo tiempo, hay que decir que el apóstol no condena la celebración de determinados tiempos sagrados. De hecho, casi desde el principio, la comunidad cristiana ha celebrado el día del Señor y, quizá un poco más tarde, la solemnidad anual de la pascua. Lo cual estaría en abierta contradicción con el pensamiento de Pablo. Lo que sí condena el apóstol es la servidumbre respecto a las prácticas rituales judías y la reincidencia en el culto a los ídolos. Este es el sentido de los dos fragmentos analizados.

Sin embargo, aun siendo cierto lo que acabo de exponer, es justo reconocer que una importante corriente de pensamiento en la antigua tradición de la Iglesia, inspirada probablemente en la predicación profética, se ha manifestado fuertemente crítica ante la permanente tentación de ritualismos falsos y manipulaciones de lo sagrado. Ha sido precisamente en el marco de las antiguas controversias sobre el sábado donde con mayor agudeza han ido aflorando estas posturas. Celebrar el sábado o un día cualquiera de fiesta, consagrándolo al Señor, no significa que los demás días dejen de estar consagrados a él y santificados por su presencia. Celebrar un día de fiesta no quiere decir que la santidad de Dios y su fuerza salvadora quede como monopolizada y recluida en un determinado espacio de tiempo. Esta forma de sacralización a ultranza, vinculada de forma objetiva a tiempos y lugares, ha sido siempre rechazada por la Iglesia, al menos en sus planteamientos teóricos. Todo tiempo (*kronos*) es «tiempo de gracia» (*kairós*) para el cristiano. En todo mo-

mento y a través de cualquier mediación puede hacerse efectivo el encuentro del hombre con Dios. Ningún tiempo, ningún momento determinado puede atribuirse de forma exclusiva tal prerrogativa.

Willy Rordorf, eximio especialista en el tema del domingo, imagina estas palabras en labios de Jesús: «Habéis oído que fue dicho a los antiguos: “santificad el día del sábado”; mas yo os digo: sólo guarda el sábado (o un día de fiesta) quien a los ojos de Dios guarda santos todos los días de su vida»². Estas palabras recogen con fidelidad el pensamiento original de Jesús y nos ofrecen una base adecuada para responder a la pregunta inicial con que hemos comenzado este punto. En efecto, hay que responder afirmativamente. Es posible celebrar un día de fiesta. Es posible destacar un día sobre los otros. Posible y necesario. Porque es una exigencia del ritmo vital que caracteriza a nuestra existencia humana, inmersa en el continuo rodar de días y noches, de semanas, meses y años. Es una exigencia del mismo latir del corazón, marcado rítmicamente por un continuo movimiento de subidas y bajadas, de momentos de tensión y momentos de reposo. Las fiestas marcan en la vida de la comunidad ese movimiento vital, rítmico, de actividad y de reposo. La fiesta no es una evasión de lo real y de lo cotidiano. Tampoco un coto cerrado y exclusivo para el encuentro con el Altísimo. Desde una perspectiva cristiana, la fiesta es la expresión jubilosa y cultural, polarizada sobre todo en la eucaristía, de una existencia cotidiana vivida en la fidelidad a Dios. La fiesta y lo cotidiano, en realidad, no se confunden. Ahora bien: la fiesta se expresa y se proyecta en lo cotidiano. Y lo cotidiano culmina en la fiesta.

Es indudable que, teorías aparte, la fiesta es necesaria. Me refiero a la fiesta periódica, la que retorna regularmente, cíclicamente, como marcando el paso del tiempo y como rompiendo su inevitable monotonía. Aquí surge, sin embargo, otra pregunta: ¿Por qué cada ocho días? ¿Por qué el domingo cristiano fracciona nuestro tiempo en espacios de ocho días? ¿Hay alguna base cósmica que lo justifique? El incesante movimiento de la tierra alrededor del sol, que dura 365 días, provoca el retorno anual de las

fiestas y de las estaciones. El rodar de la tierra sobre sí misma, en un espacio de veinticuatro horas, hace posible los días y las noches, las horas de luz y las horas de tiniebla, las horas de vigilia y las de sueño. Es el ritmo de lo cotidiano, el más inmediato y elemental, en el que cabalga nuestra existencia diaria, con sus momentos de silencio, de soledad, de oración, de holganza y de trabajo. Además existe el ritmo mensual, de treinta días, que depende del movimiento lunar. Todos estos ritmos –el diario, el mensual y el anual– están justificados por la misma naturaleza, por el movimiento cósmico. ¿Cómo se justifica el ritmo semanal? En realidad, no hay una justificación natural o cósmica. Originariamente la semana es el resultado de intereses culturales, sociales o religiosos. De hecho, el cristianismo es deudor, en este caso, tanto de la semana judía como de la semana planetaria de griegos y romanos. El cristianismo ha hecho una síntesis de ambas, como puede percibirse aun en los mismos nombres de los días de la semana.

Queda pendiente sólo un interrogante: ¿Por qué precisamente el primer día de la semana? ¿Por qué no otro día? ¿Por qué no el sábado, por ejemplo, de tanta solera en la tradición religiosa de Israel y tan vinculado a la experiencia de la alianza?

Los investigadores se preguntan sobre una posible observancia (= celebración) precristiana del domingo³. A este propósito se barajan diversos focos de influencia que pudieron canalizar de antemano la significación preponderante del domingo. Se habla de la influencia de determinados cultos solares precristianos, como el de Mitra, ampliamente extendidos en el área del imperio romano. También se hace alusión, por otra parte, a un antiguo calendario judío de tipo solar, cuyas huellas se detectan en ciertos escritos sacerdotales y en Qumrán. Tanto en este calendario como en los cultos solares el domingo reviste una importancia excepcional. Junto a estos dos posibles focos de influencia suele citarse también el llamado «domingo mandeísta», mantenido fielmente por la secta bautista mandea, afincada al este del Jordán. En los escritos de la secta el domin-

² W. Rordorf, *El domingo...*, 105.

³ W. Rordorf, *El domingo...*, 181-192.

go aparece como la personificación del poder liberador de la luz. Por eso el domingo era el día señalado para el bautismo.

Aun sin negar la viabilidad de todas estas hipótesis, sería muy aventurado pronunciarse por alguna de ellas para explicar el origen del domingo cristiano. Los datos son escasos y las pruebas que se aducen apenas sirven para establecer posibilidades de hipótesis. Ello quiere decir que el interrogante permanece abierto. ¿Por qué no el sábado? Hubiera sido lo normal. Lo mismo que la pascua cristiana vino a sustituir a la pascua hebrea, de la misma forma el sábado judío hubiera debido ser sustituido por un sábado cristiano. De hecho, parece claro que la primitiva comunidad cristiana de Palestina, configurada sociológicamente en sus comienzos como una secta más dentro del amplio marco del pueblo judío, debió celebrar regularmente el sábado y el reposo semanal. Sin embargo, este comportamiento no se prolongó por largo tiempo. Las tensiones entre cristianos y judíos, incrementadas sobre todo por la multiplicación de cristianos provenientes del paganismo, aceleraron el proceso de independización de la comunidad cristiana respecto a sus raíces judías y alimentaron una toma de conciencia, cada vez más aguda, por parte de la comunidad cristiana, de su propia identidad y de sus propios elementos específicos y originales. Dentro de este proceso hay que situar, a mi juicio, la progresiva tendencia, por parte de la Iglesia, a abandonar la observancia del sábado judío.

¿Por qué el domingo? Llegados a este punto, la respuesta me parece elemental: la comunidad cristiana ha solemnizado el primer día de la semana por ser el día de la resurrección del Señor. Así podemos explicarnos por qué todos los evangelistas han tenido un cuidado tan excepcional en señalar, de forma unánime, el día exacto en que Jesús resucitó y se apareció a los apóstoles: «el primer día de la semana» (Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1; Jn 20,1). San Juan señala, además, que fue ese día precisamente por la tarde cuando el Señor se apareció a los apóstoles, estando éstos reunidos probablemente en el mismo lugar en que fue celebrada la última cena (Jn 20,19). Sorprendentemente Juan nos cuenta que, ocho días más tarde, es decir, al domingo siguiente, Jesús vol-

vió a hacerse presente en medio de los suyos, estando esta vez con ellos Tomás (Jn 20,26). Este mismo día –el día de la resurrección– tuvo lugar también la aparición a los dos discípulos de Emaús, con los que el Señor «partió el pan» (Lc 24,13-35).

Indudablemente, los evangelistas, que no son propensos a facilitarnos detalles cronológicos precisos, han tenido aquí un cuidado extremo en señalar el día de la resurrección. Este hecho no es algo casual o fortuito. Responde a intenciones bien determinadas. Es indiscutible que todo ello demuestra un interés especial por poner en evidencia la importancia y la singularidad que este día había adquirido en la vida de la Iglesia. Las referencias a la resurrección y a las apariciones justifican de algún modo esa importancia y esa singularidad. Termino con las palabras de un eminente especialista:

«La elección del domingo como día de culto debe, de algún modo, estar en relación con la resurrección de Jesús, que, según los evangelios, tuvo lugar en domingo»⁴.

2. Día de la asamblea eucarística

No hay domingo sin eucaristía. Esta es la afirmación de fondo que deseo analizar y justificar a lo largo de este punto. También podría formularse de este modo: lo que hace que el primer día de la semana sea el día del Señor –es decir, lo que lo constituye en su propia identidad– es la celebración de la eucaristía.

La verificación de lo que acabo de afirmar debe efectuarse, no precisamente a través de un razonamiento teórico, sino a la luz del comportamiento mismo de la comunidad cristiana. Casi todas las referencias al domingo recogidas en el Nuevo Testamento remiten de alguna manera a la eucaristía.

Hay un testimonio muy claro, recogido por Lucas en el libro de los Hechos (20,7-12). El mismo fue testigo del acontecimiento junto con Pablo. A su paso por Troas, después de haber celebrado la pascua en Filipos, se reunieron con la comunidad el primer

⁴W. Rordorf, *El domingo...*, 217.

día de la semana para la fracción del pan. La reunión tuvo lugar en una sala del tercer piso, bien adornada e iluminada con abundantes lámparas. Pablo predicó largamente a los hermanos. Pasada la medianoche, compartieron juntos la cena del Señor. La reunión terminó al amanecer. He aquí el texto:

«El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan, Pablo, que debía marchar al día siguiente, conversaba con ellos y alargó la charla hasta la medianoche. Había abundantes lámparas en la estancia superior donde estábamos reunidos. Un joven, llamado Eutico, estaba sentado en el borde de la ventana; un profundo sueño le iba dominando a medida que Pablo alargaba su discurso. Vencido por el sueño, se cayó del piso tercero abajo. Lo levantaron ya cadáver. Bajó Pablo, se echó sobre él y tomándole en sus brazos dijo: No os inquietéis, pues su alma está en él. Subió luego; partió el pan y comió; después platicó largo tiempo, hasta el amanecer. Trajeron al muchacho vivo y se consolaron no poco» (Hch 20,7-12).

Es cierto que la lectura del texto ofrece algunas dificultades de interpretación. Sin embargo, a la luz de las investigaciones más recientes, hay que hacer las precisiones siguientes: 1) Con la expresión «fracción del pan» los autores del Nuevo Testamento hacen referencia a la eucaristía (Hch 2,42,46; 27,35; Lc 22,19; 24,30. 35; 1 Cor 10,16). Al analizar los textos, a pesar del carácter ambiguo de alguno de ellos, se desprende que las palabras «fracción del pan» constituyen una expresión técnica, adoptada por la comunidad primitiva para referirse a la eucaristía. Ello refleja, al mismo tiempo, la importancia notable que se concedía al gesto material de partir el pan, incluso en los banquetes rituales judíos. Todos los relatos de la última cena, al narrar lo que hizo Jesús, mencionan este gesto. Los discípulos de Emaús reconocieron al Señor precisamente «al partir el pan» (Lc 24,35). 2) La reunión tuvo lugar no porque Pablo estuviera presente en esa ocasión –ya que éste pasó siete días en Troas (Hch 20,6)–, sino por ser el primer día de la semana. Esa es la razón fundamental, a juzgar por la misma redacción del texto. 3) La celebración eucarística de Troas tuvo lugar en la noche del sábado al domingo; y no en la noche del

domingo al lunes, como aseguran algunos autores⁵. La razón que sirve de apoyo a mi punto de vista –el más generalizado– es la convicción de que Lucas, al menos en este caso, se sirve del calendario judío. Por eso utiliza la expresión «primer día de la semana». Por eso, también, considera que este día comienza desde la tarde del sábado, después de la caída del sol. Mientras los romanos contaban los días de medianoche a medianoche, los judíos lo hacían desde la caída del sol del uno hasta la caída del sol del otro.

Otro testimonio menos explícito que el anterior, pero, seguramente, el primero desde el punto de vista cronológico y, por tanto, el más antiguo⁶, lo encontramos en 1 Cor 16,1-2:

«En cuanto a la colecta en favor de los santos, haced también vosotros tal como mandé a las iglesias de Galacia. Cada primer día de la semana, cada uno de vosotros reserve en su casa lo que haya podido ahorrar, de modo que no se hagan las colectas cuando yo llegue».

Tal como se deduce del contexto, Pablo se refiere aquí a una colecta de limosnas que debía ser enviada a la comunidad de Jerusalén. Ahora bien: ¿por qué debe hacerse precisamente «el primer día de la semana»? A mi juicio, sólo es explicable esta indicación de Pablo si se tiene presente que las comunidades cristianas se reunían regularmente el primer día de la semana para celebrar la cena del Señor. La presentación de limosnas, por otra parte, y su distribución a los pobres se realizaba en el marco de la celebración o en conexión con ella. De hecho, la *diakonía* primitiva hay que entenderla como un servicio asistencial a los hermanos más necesitados. La invitación del apóstol a que cada uno recoja en su casa la pequeña reserva de limosnas estaría motivada por razones de orden práctico y de eficacia. En todo caso, la reserva de limosnas tendría siempre un sentido cultural, tal como deja entender Pablo en 2

⁵ W. Rordorf, *El domingo...*, 200-201. X. Basurko da brevemente cuenta en su libro del planteamiento del problema: *Para vivir del domingo...*, 55, nota 12.

⁶ X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, 51-52; W. Rordorf, *El domingo...*, 192-195.

Cor 9,12, y, por tanto, una clara referencia a la cena del Señor.

En Ap 1,10 encontramos la primera y única alusión neotestamentaria al domingo llamándole «día del Señor». Se ha abandonado ya la denominación de origen judío «primer día de la semana» o «primer día después del sábado» y se incorpora la denominación de sello estrictamente cristiano «día del Señor» o, con más exactitud, «día señorial» (*kyriaké hemera*). Esta expresión permanecerá inmutable en la liturgia cristiana y dará origen a la denominación de este día en las lenguas de origen latino. Veamos el texto:

«Yo, Juan, vuestro hermano y compañero de la tribulación, del reino y de la paciencia, en Jesús. Yo me encontraba en la isla llamada Patmos, por causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Caí en éxtasis el día del Señor, y oí detrás de mí una gran voz, como de trompetas, que decía: lo que veas escríbelo en un libro y envíalo a las siete iglesias» (Ap 1,9-11).

La pregunta inmediata es por qué Juan sitúa su visión apocalíptica precisamente en el día del Señor. Quizá podamos encontrar una respuesta adecuada teniendo presente que el libro del Apocalipsis es el libro más «litúrgico» de todo el Nuevo Testamento. En él se nos describe el reino futuro –la victoria final del Cordero y la salvación de todos los justos– en términos de una solemne liturgia de dimensiones universales, cósmicas. Este dato nos induce a conectar con la liturgia eucarística en la que, de algún modo, se hace presente el futuro escatológico, la pascua definitiva, representada en la literatura bíblica bajo la imagen del banquete nupcial o del banquete mesiánico. Hasta es posible que el vidente de Patmos, como sugiere algún exegeta, experimentara esta visión a la misma hora en que tenía lugar la celebración eucarística. Por todo ello parece correcto concluir que Juan, al referirse al «día señorial», quiere indicar el día en que la comunidad se reúne para celebrar la cena del Señor.

La literatura cristiana primitiva seguirá describiéndonos el domingo como el día dedicado a la asamblea eucarística. El libro de la Didajé, cuya composición debe situarse en la segunda mitad del siglo I, recoge esta determinación:

«Reunidos cada día del Señor, rompéd el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro»⁷.

El año 112, el gobernador de Bitinia, Plinio el Joven, informa al emperador Trajano sobre ciertas reuniones celebradas por los cristianos un día determinado antes del alba para cantar a Cristo un himno aclamándolo como a Dios. Así reza el informe:

«Ellos afirmaban que su mayor falta o error se limitaba a tener la costumbre de reunirse un día fijo antes de salir el sol, de cantar entre ellos un himno a Cristo como a un Dios, de comprometerse con un juramento a no perpetrar ningún crimen...»⁸.

Es evidente que se trata de la asamblea dominical. El «día fijo» mencionado por Plinio es, sin duda, el domingo. El autor no indica de qué día se trata porque desconoce la denominación utilizada por los cristianos. No es fácil identificar el «himno a Cristo» a que hace alusión el testimonio. Probablemente se refiere a la plegaria eucarística.

Mucho más claro es, sin embargo, el testimonio de Justino, laico y filósofo, convertido al cristianismo, quien hacia la mitad del siglo II nos ofrece esta preciosa descripción:

«El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los Recuerdos de los Apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras paces, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus paces y acciones de gracias y todo el pueblo le aclama diciendo “amén”. Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción

⁷ *Didajé*, XIV, 1, ed. de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 91.

⁸ *Epistolae*, liber X, 96, 7-8, ed. M. Durry, *Plinie le Jeune*, IV, Lettres, Paris 1947, 74.

de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes. Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso y, en una palabra, se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»⁹.

Como acabo de indicar, Justino nos ha transmitido este testimonio en su *Apología I*, dirigida al emperador Antonino Pío. Probablemente esta es la razón por la cual no hace uso de la expresión cristiana «día del Señor» y recurre a la denominación pagana «día del sol», correspondiente a la semana planetaria. Es ésta la primera descripción de la eucaristía dominical que ha llegado hasta nosotros. De ahí la importancia excepcional de este testimonio. La referencia a la distribución de limosnas, en conexión con la celebración eucarística, ofrece un apoyo excepcional a mi punto de vista sobre el testimonio de Pablo, cuando invita a los corintios a hacer una reserva de limosnas «el primer día de la semana» para que puedan ser enviadas a la comunidad de Jerusalén. Al final del pasaje, en un texto que he

omitido, Justino indica dos razones importantes que justifican la originalidad del domingo: es el día de la creación y el día de la resurrección del Señor.

Concluimos esta encuesta citando unas palabras que la *Didascalia de los Apóstoles*, documento siríaco de mediados del siglo III, dirige a los obispos:

«Cuando enseñes, ordena y persuade a tu pueblo de que sea fiel a reunirse en asamblea; que no falte a ella, sino que sea fiel en reunirse para que nadie desprecie la Iglesia no yendo allí y nadie disminuya un miembro del cuerpo de Cristo... Ya que vosotros sois miembros de Cristo, no os salgáis de la Iglesia faltando a estas reuniones. Vosotros tenéis a Cristo como Maestro, presente como lo ha prometido. No os despreciéis, pues, a vosotros mismos y no privéis a nuestro Salvador de sus miembros; no dividáis y no disperséis su cuerpo; no antepongáis vuestros asuntos a la Palabra de Dios, sino abandonad todo en el día del Señor y corred con diligencia a vuestras asambleas, pues aquí está vuestra alabanza. Si no, ¿qué excusa tendrían ante Dios los que no se reúnen el día del Señor para escuchar la palabra de vida y nutrirse del alimento divino que permanece eternamente?»¹⁰.

EL DOMINGO, «DÍA ECOLÓGICO»

El día del Señor es el día en que la comunidad cristiana contempla con ojos nuevos la creación salida *buena* de las manos de Dios, recreada por la pascua de Cristo, en espera de su consumación definitiva, de la aparición de los nuevos cielos y la nueva tierra. El hombre no solo debe ejercer su dominio sobre la naturaleza, sino que al mismo tiempo debe cultivar el mundo como misterio estableciendo una «relación franciscana» (P Ricoeur) con el. Hace falta que este mundo hominizado permanezca abierto a la experiencia espiritual de la trascendencia, que

toda la realidad se convierta en metáfora del creador, que los ojos interiores del hombre creyente vean una «alusión» allí donde otros ven pura «ilusión». Como ha escrito Olivier Clement

«Hemos sacrificado los árboles con el pretexto de que no servían para nada. Y nos damos cuenta hoy de que, sin árboles, la tierra ya no es fecunda. Esta época necesita hombres que sean como árboles, cargados de una paz silenciosa, arraigada a la vez en plena tierra y en pleno cielo»

Así, pues, el domingo, engarzado en el fin de semana, debe ser para el creyente actual el día en que, tomando conciencia de haber sido creado «a imagen de Dios», ejercite su relación fraternal con la creación visible, no por medio de su trabajo y de su técnica, sino en el disfrute, en la apertura gozosa y contemplativa a todos los valores de ese mundo visible que por boca del hombre tributa su himno de alabanza al creador

Xavier Basurko, *Para vivir el domingo*, Verbo Divino, Estella 1993, 133

⁹ Justino, *Apología I*, 67, 3-6, en D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, II, BAC, Madrid 1954, 258-259.

¹⁰ Libro II, c. 59, ed. F X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, 170-172.

Al final de esta encuesta aparece evidente, primero, «que la institución del domingo –como confirma X. Basurko en su interesante monografía– es anterior a la redacción de los escritos neotestamentarios y encuentra su fuente y su significación fundamental en los acontecimientos mismos que están en el origen de la Iglesia, en la muerte y resurrección de Cristo»¹¹; segundo, que no es posible entender el domingo cristiano desvinculado de la eucaristía; y, tercero, que la elección del primer día de la semana judía como día de asamblea eucarística depende estrechamente del hecho de que es el día de la resurrección del Señor»¹². Esta convicción no es el resultado de complicadas reflexiones teológicas. Es sólo una constatación. Un hecho verificable a través de numerosos testimonios. La confrontación conjunta de todos esos datos nos asegura que, desde sus orígenes, la comunidad cristiana se ha reunido el primer día de la semana para celebrar la fracción del pan, esto es, la eucaristía. Dejamos ahora de lado cuestiones accidentales sobre la hora y el lugar de la celebración. Lo importante es descubrir que, para la comunidad cristiana, lo que hace del día primero de la semana un día grande –«el día del Señor»– es precisamente la celebración eucarística. Por eso decíamos al principio que no hay domingo sin eucaristía.

Esta constatación es el punto de arranque para una reflexión ulterior: ¿Qué significa la eucaristía para la comunidad cristiana? Intentaré responder a esta pregunta en el punto siguiente al hablar de la dimensión pascual del día del Señor.

3. Celebración semanal de la pascua

Queda claro que el acontecimiento pascual constituye el gesto salvador único por el que Dios regenera definitivamente la historia e inaugura un tiempo de salvación. Por eso la pascua viene considerada como el eje medular en torno al cual gira toda la vida cristiana.

¹¹ X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, 55.

¹² X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, 55.

Por otra parte, hemos descubierto que la razón fundamental que ha motivado la elección del primer día de la semana como día de la asamblea eucarística ha sido precisamente su referencia inmediata al día de la resurrección del Señor. En la mañana del domingo Cristo resucita triunfante, vencedor de la muerte y del pecado, para inaugurar un mundo nuevo, una creación nueva, un nuevo estilo de existencia humana en la comunión con Dios y en la fraternidad. Este es el gran acontecimiento salvador que permite al hombre volver a ser imagen de Dios.



El banquete eucarístico, celebrado cada domingo, es una imitación ritual del acontecimiento salvador. A través de esta imitación ritual, repetida periódicamente, en un ritmo incesante e ininterrumpido, la comunidad cultural se asocia íntimamente al gesto salvador y, junto con Cristo –en él–, pasa de este mundo al Padre.

De todos modos, no sería justo considerar la celebración dominical como una especie de evocación histórica semanal de la resurrección. El domingo no es el «día de la resurrección», sino el «día del Se-

ñor». La eucaristía dominical no remite, sin más, al hecho portentoso de la resurrección de Jesús como acontecimiento histórico; es el reconocimiento gozoso y la celebración del «señorío» de Cristo en la eucaristía, constituido por su resurrección en dueño de la vida y de la muerte, soberano del universo y señor de la historia, lo que constituye el primer día de la semana en «día señorial»¹³.

Para ahondar más en esta idea que acabo de esbozar sería necesario analizar de cerca la relación que algunos exegetas establecen entre la fracción del pan –la eucaristía– y las apariciones del Señor resucitado. Lucas nos asegura que los dos discípulos de Emaús reconocieron al Señor «al partir el pan» (Lc 24,35). No es que Jesús realizara el gesto material de partir el pan de una manera peculiar, propia y exclusiva. Lo que quiere decir Lucas, en boca de los dos discípulos, es que, al celebrar la eucaristía –eso significa «partir el pan»– con el misterioso compañero de camino, los dos discípulos reconocieron que era el Señor; es decir, experimentaron que el Señor vivía, que había resucitado y estaba con ellos. La celebración de la eucaristía los introdujo en la esfera del resucitado. Por eso se les abrieron los ojos y le reconocieron. Por otra parte, llama la atención el interés de los evangelistas por situar las primeras apariciones del Señor «el primer día de la semana» (Jn 20,19-20), estando los discípulos sentados a la mesa (Mc 16,14), probablemente en el cenáculo (Lc 24,36-43). Juan señala intencionadamente que el Señor volvió a aparecerse «ocho días más tarde», esto es, al domingo siguiente (Jn 20,26-29)¹⁴. La inspiración litúrgica de los relatos queda reflejada en el saludo estereotipado que dirige el Señor a los discípulos: «La paz sea con vosotros», que es transmitido una vez por Lucas (24,36) y dos veces por Juan (20,19,26). A través de estos relatos, los evangelistas intentan reflejar la preponderancia del «primer día de la semana» como día de la resurrección del Señor y día de la asamblea eucarística, en medio de la cual se hace presente el Señor glorioso.

¹³ Cf. B. Botte, *Les dénominations du dimanche dans la Tradition chrétienne*, en *Le dimanche*, Cerf, París 1965, 12-13.

¹⁴ Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan*, III, Barcelona 1980, 409.

Estos datos son suficientes para intuir que, en la conciencia de la comunidad primitiva, la fracción del pan continúa la experiencia de los discípulos en el momento de las apariciones¹⁵. También en la eucaristía, como en las apariciones, la comunidad de creyentes toma conciencia de que Jesús ha vencido a la muerte y vive glorioso. En la fracción del pan, lo mismo que en Emaús y en el cenáculo, Jesús se manifiesta y se hace presente en medio de los suyos. Es esta presencia sacramental del Señor en el banquete, intensamente sentida y experimentada por los suyos desde la fe, la que constituye a los creyentes en auténticos testigos de la resurrección y en proclamadores de la buena noticia. Más aún: a través de la celebración eucarística, la comunidad se siente incorporada al Cristo de la pascua y comparte con él, a nivel de misterio, el paso de la muerte a la vida. En realidad, la fracción del pan permite a la comunidad de creyentes anticipar, siempre a nivel de misterio sacramental, el futuro escatológico; es decir, la plenitud de comunión con Dios en el amor y la plenitud de la fraternidad. Esta experiencia de plenitud y de futuro penetra de manera inebriante el corazón de los creyentes, provocando en ellos una explosión de gozo profundo y de alegría desbordante. Pero la comunidad es consciente de que esta experiencia está limitada por la provisionalidad del presente. Sólo cuando el Señor vuelva al final de los tiempos, la alianza de comunión quedará definitivamente sellada y consumada. De ahí el grito ansioso y expectante de la comunidad: «Maran atha» («¡Ven, Señor, Jesús!») (1 Cor 16,22; Ap 22,20; Didajé 10,6). Este grito expresa el anhelo de la comunidad, que espera ansiosa la vuelta del Señor glorioso para celebrar las nupcias y establecer definitivamente el reino. De este modo la fracción del pan se sitúa entre la partida y la vuelta del Señor; como «memoria» del pasado y

¹⁵ Esta interpretación eucarística de las apariciones apareció desarrollada por vez primera entre los teólogos y exegetas protestantes. Puede verse a este respecto: O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963, 112-113. En un estudio publicado hace varios años yo mismo me hacía eco de esta interpretación: J. M. Bernal, *La cena del Señor origen y fundamento de todo el culto cristiano*: Teología Espiritual 13 (1969) 307-310. Una exposición más amplia de este tema puede verse en X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, 55-58.

SOBRE LA SIGNIFICACIÓN DEL DOMINGO

El domingo del cristiano es portador de valores tales como el reposo, la libertad, el compromiso por los otros, el respeto de los derechos de los más débiles, la gratuidad, en una palabra, todo lo que tiene un sentido. No es pues un segmento del sistema funcional que toma a su cargo nuestra existencia. El domingo, no somos siervos, sino señores. No estamos al servicio de alguna cosa, *somos simplemente*. En el ritmo de nuestra vida, el domingo representa lo que no es funcional, lo que no sirve para otra cosa, sino que, al contrario, da sentido a todo lo funcional. El domingo hace ya presente la consumación fi-

nal, es símbolo de la gratuidad y de la trascendencia.

Si el domingo desapareciese como tal, asistiríamos a la desaparición de algo más que una reliquia de la prehistoria mítica. Nuestra sociedad perdería, con él, una posibilidad estructural de evocar la dimensión trascendente de la existencia. No se trata, en primer lugar, de un día sin trabajo, se trata de aquello que ese día sin trabajo representa y simboliza. En este sentido, el compromiso por mantener el domingo no es solamente un deber de religión, es igualmente un servicio eminente prestado a la sociedad, el de

impedirle hundirse en una sociedad individualista de producción y de consumo, en la cual no habría ya lugar para los valores que no son funcionales. Porque, desde siempre, ha sido representación del sentido de la vida, el domingo ha sido también, desde siempre, el día de la adoración colectiva de Dios. Porque, bajo ese nombre, se venera lo que precede y lo que trasciende todo lo funcional.

Ernest Henau, *La sanctification du dimanche sa signification*, en *Le dimanche un temps pour Dieu, un temps pour l'homme*, Bruselas 1992, 102

como «anticipación escatológica» del futuro, asegurando de esta forma el misterio de salvación en la historia.

Todo lo dicho nos lleva a la conclusión de que efectivamente la eucaristía dominical es una celebración semanal de la pascua. En ella celebramos y hacemos presente el triunfo definitivo de Cristo sobre la muerte y su vuelta al Padre. De alguna forma, esta interpretación pascual de la eucaristía dominical viene confirmada por el nombre asignado a veces al domingo llamándole «día del sol». A Justino no le pasó inadvertido este aspecto cuando escribía:

«Celebramos esta reunión el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo resucitó de entre los muertos; pues es de saber que le crucificaron el día antes del día de Saturno, y al siguiente día de Saturno, que es el día del sol, aparecido a sus apóstoles y discípulos, nos enseñó estas mismas doctrinas que nosotros os exponemos para vuestro examen»¹⁶.

La denominación «día del sol» evoca en nosotros el recuerdo del Cristo de la pascua, sol de salvación, vencedor de las tinieblas. Aparece ahí, por

otra parte, el tema tan familiar en la literatura pascual de la luz y las tinieblas que echa sus raíces en los escritos de san Juan. Es Juan precisamente quien con mayor insistencia ha evocado el drama del «día y la noche», de la «luz y las tinieblas». En la mañana de pascua, Cristo, como sol invencible, ha disipado las tinieblas, surgiendo del sepulcro como sol radiante.

4. Descanso dominical y sociedad de consumo

En la actualidad, el domingo es el día del culto y el día del descanso. Sin embargo, durante los primeros siglos el domingo fue únicamente el día destinado a la reunión eucarística. Más aún: lo que hizo del «primer día de la semana» el «día del Señor» no fue la práctica del descanso, sino la celebración de la eucaristía. De todo esto surge una pregunta: ¿Qué significa el descanso dominical? ¿Cómo contribuye la prescripción del descanso a la configuración espiritual, cristiana, del domingo? Sin eucaristía no hay día del Señor. ¿Puede haberlo sin descanso dominical? El sábado judío se configuró desde el principio como un día de descanso. ¿Puede decirse lo mismo respecto al domingo cristiano?

En las sociedades arcaicas los tiempos de descanso y las largas temporadas de fiesta fueron fija-

¹⁶ Justino, *Apología I*, 67, 7, en D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, 259

dos por los sacerdotes o por los jefes de las tribus de acuerdo con las constelaciones cósmicas. La institución del sábado en la sociedad judía, sin embargo, hay que entenderla, al menos en sus orígenes, como una forma de racionalizar la vida laboral, estableciendo los tiempos de trabajo y los tiempos de descanso, pero prescindiendo de los ciclos cósmicos, de los solsticios y de las estaciones. En la estructuración de la semana judía no es el ritmo de la naturaleza el que determina la combinación de días de trabajo y días de fiesta, sino las mismas exigencias de la vida cultural. Por ese motivo precisamente será la teología sacerdotal posterior al exilio la que intentará asentar las bases dogmáticas del ritmo septenario y del reposo sabático en el mismo relato de la creación (Ex 20,11; 31,17). De este modo el caos original quedará sustituido por la ordenación cultural del tiempo, al margen del ritmo cósmico. Posteriormente, la teología deuteronomista hará del sábado una conmemoración de la liberación de la esclavitud de Egipto (Dt 5,15). Así, la celebración del sábado recordará al pueblo israelita que es un pueblo libre, liberado maravillosamente por Dios de la servidumbre del trabajo. Finalmente, la predicación profética presentará el sábado como signo y memorial de la alianza que Dios realizó con su pueblo (Ez 20, 12.20)¹⁷.

Inicialmente el sábado fue un día de descanso. Posteriormente se convirtió además en un día de culto. La ley del reposo sabático se aplicó al principio con un razonable criterio de flexibilidad. Fue a partir de la cautividad de Babilonia cuando se adoptaron criterios rigoristas, dando lugar a una casuística interminable y complicada. Lo que en su intención primera y original debía ser un día de gozo y de descanso, como recuerdo de la liberación, se convirtió en un yugo insoportable.

Por otra parte, es preciso reconocer que, al sacralizar el sábado y convertir el día de descanso en expresión de la acción de Dios en el ámbito de la historia y en espacio abierto a su acción liberadora y salvífica, se compromete la noción misma de traba-

jo. La vida real de cada día, el tiempo de la lucha cotidiana y del quehacer diario queda lógicamente descalificado, insignificante y carente de sentido. Sólo el no trabajo es expresión de la acción creadora, liberadora y redentora de Dios. Al prohibir realizar determinadas acciones el día del Señor, se las desacraliza y profana y se las reduce a simple trabajo¹⁸.

Llegados a este punto es conveniente analizar de nuevo la postura de Jesús respecto al sábado. Es una postura crítica y de abierta oposición al rigorismo de los fariseos. Para captar el sentido profundo de su actitud crítica hay que leer Mc 2,27-28 sin separar ambos versículos: «El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Por tanto, el Hijo del hombre es señor del sábado». Esta lectura del texto, que conlleva seguramente dificultades de crítica histórica, responde sin duda a una reinterpretación de las palabras de Jesús por parte de la comunidad primitiva. Pero es probable que, a juzgar por la lógica interna del texto, la redacción original fuera así: «Por tanto, el hombre –no “el Hijo del hombre”– es señor del sábado”. Esta forma de entender las palabras de Jesús pone de relieve el dominio del hombre sobre el tiempo y aclara el sentido que tiene la obra liberadora de Cristo. Este restituye al hombre al orden original, en el que todo el tiempo pertenece al hombre porque todo el tiempo es tiempo de salvación. Cristo ha derribado, por otra parte, las barreras existentes entre el tiempo del trabajo y el tiempo del descanso. Todo el tiempo (kronos) es tiempo de gracia y de salvación (kairós). En todo tiempo, la cercanía de Dios, su presencia, puede ser una realidad. La acción reconciliadora de Jesús no queda limitada a determinados días o tiempos festivos.

La comunidad cristiana, inspirándose en la praxis judía, adoptó el ritmo semanal y celebró periódicamente –cada ocho días– la cena del Señor. Es posible incluso que, en los primeros años, algunos cristianos provenientes del judaísmo observaran el reposo sabático. La Iglesia primitiva, en cambio, nunca consideró el domingo como un día de descanso.

¹⁷ P. Eicher, *El tiempo de la libertad. Una comunidad cristiana para el ocio y el mundo del trabajo*: Concilium 162 (1981) 248.

¹⁸ P. Eicher, *El tiempo de la libertad...*

Los más antiguos testimonios dejan entrever que el domingo fue para los primeros cristianos un día de trabajo. Refiriéndose a ellos, P. Eicher afirma que «no celebraron el domingo, sino que edificaron su comunidad mediante la celebración de la eucaristía en un día de la semana. La esfera del señorío de Cristo esperado para el fin de los tiempos coincidía para ellos con la esfera de la vida diaria»¹⁹. En este sentido, pues, se detecta una clara ruptura de la comunidad cristiana respecto al sábado. Por eso es injusto afirmar que el domingo cristiano sea una sustitución del sábado judío. Mientras lo que define e identifica al sábado judío es el descanso, lo que configura al domingo es la reunión de la comunidad para celebrar la cena del Señor.

Sin embargo, asistimos posteriormente a una «sabatización» del domingo. El 3 de marzo del año 321 el emperador Constantino el Grande dicta una ley instituyendo el domingo –el día del sol– como día de descanso:

«Que todos los jueces, las poblaciones de las ciudades y todos los cuerpos profesionales (*artium officia cunctarum*) cesen de su trabajo el venerable día del sol»²⁰.

Es probable que en la decisión de Constantino haya influido, sobre todo, la tradición religiosa de su familia de dar culto al sol, sin excluir especiales motivaciones de tipo social y político.

Es sorprendente, sin embargo, que ni los concilios de la época ni los Padres que escribieron en el período inmediatamente posterior a Constantino hayan hecho mención alguna respecto a la prohibición de trabajar en domingo. Más aún: hay testimonios que aseguran la persistencia del trabajo en domingo. En la *Regla* de san Benito leemos:

«Igualmente en domingo todos deben aplicarse a la lectura, excepto quienes hayan sido designados a los diferentes deberes. Pero si hubiera alguno tan descuidado o perezoso que no quisiera o pudiera estudiar

o leer, dadle algún trabajo que realizar para que no permanezca ocioso» (cap. 48)²¹.

La lectura de este texto nos hace pensar que la determinación imperial tardó en ser asumida en la práctica y que, al aplicarse, originó problemas nuevos. Uno de ellos, quizá el más importante, fue el de la ociosidad, que los pastores de la Iglesia procuraron resolver dando una mayor amplitud a los actos de culto. Por otra parte, en la medida en que el domingo fue configurándose como día de descanso, fue preciso elaborar una reflexión teológica, en la línea del Antiguo Testamento, interpretando el descanso en perspectiva escatológica. Progresivamente, sin embargo, el domingo cristiano fue equiparándose al sábado judío, hasta llegar a confeccionar una normativa en torno al descanso dominical tan exigente o más que la normativa judía. «La casuística cristiana en relación con el domingo que se desarrolló entonces (especialmente en la época carolingia) no puede en modo alguno distinguirse de la casuística judía en relación con el sábado»²². Más aún: convencidos de la superioridad del domingo respecto al sábado, los cristianos redoblaron el nivel de sus exigencias, pensando que «si los judíos observaban su sábado en honor de Dios absteniéndose de todo trabajo, cuánto más debieran los cristianos hacer lo mismo en domingo, por cuanto su condición de pueblo del pacto nuevo debía hacerles superar la condición del pueblo del antiguo pacto»²³. De esta manera, el día del Señor, liberado en un principio de cualquier sombra judaizante, vino a caer en la esclavitud de la casuística, que tanto Jesús como el apóstol Pablo condenaron desde el principio. El domingo quedó «sabatizado» y su identidad cristiana gravemente dañada.

Esta forma deteriorada de entender el domingo se ha mantenido hasta nuestros días. Para comprobarlo basta leer cualquiera de los manuales de moral que circularon en los ambientes eclesiásticos hasta la misma víspera del Concilio Vaticano II. El Concilio, sin embargo, nos ofrece una preciosa des-

¹⁹ P. Eicher, *El tiempo de la libertad...*, 251.

²⁰ *Codex Justinianus*, III, 12, 3, en P. Krüger, *Corpus Iuris Civilis*, II, 1929.

²¹ PL 66, 704.

²² W. Rordorf, *El domingo...*, 173.

²³ W. Rordorf, *El domingo...*, 173.

cripción del día del Señor en un texto que bien podría considerarse capital y definitivo. En esa descripción se conjugan coherentemente todos los aspectos que configuran el día del Señor. La cesación del trabajo aparece como expresión de la alegría festiva y como signo de liberación. He aquí el texto:

«La Iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del mismo día de la resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón “día del Señor” o domingo. En este día, los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la palabra de Dios y participando en la eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios, que los “hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos” (1 Pe 1,3). Por esto, el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo. No se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean de veras de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico»²⁴.

Efectivamente, en una sociedad dominada por la producción y por el consumo, en la que el hombre aparece esclavo del sistema y el descanso es concedido en función de un mayor rendimiento en la producción, la comunidad cristiana, al mantener el descanso dominical, denuncia la degradación del trabajo y la adulteración manipulada del descanso. En ningún caso el tiempo del descanso debe entenderse como contrapartida del tiempo del trabajo. Es preciso liberar el tiempo del descanso del enmarcamiento social que lo encadena al engranaje de la producción y del consumo. El tiempo libre debe permitir experimentar con cierta espontaneidad –sin programaciones manipuladoras– la libertad, la existencia redimida, la paz, la alegría y la redención, de suerte que la comunidad cristiana tenga en ese tiempo libre un punto de referencia para descubrir la cercanía de Dios, su reconciliación y su paz. De esa manera, el descanso dominical se constituye en denuncia del sistema laboral alienante, en afirma-

ción de la existencia liberada del cristiano y en expresión anticipada del más allá celeste –del futuro de Dios– en el que la vida recobra la plenitud de su sentido²⁵.

5. Día del Señor: vuelta a los orígenes y escatología

A lo largo de estas páginas hemos podido comprobar cómo el domingo ha recibido nombres diversos. Al principio se le denominó, sin más, «primer día de la semana». Era una denominación de inspiración judía. Después se le llamó «día del Señor» y «día del sol». Ya he intentado interpretar ambas expresiones.

Además de estas denominaciones, que son las más usadas, existen otras que aparecen con frecuencia en los escritos de los Padres y que han dado lugar a interesantes interpretaciones teológicas. Es precisamente este esfuerzo de interpretación teológica, llevado a cabo especialmente por los Padres, lo que ahora va a ocupar nuestra atención de un modo especial. A la luz de estas interpretaciones podremos establecer una visión más completa de lo que el domingo ha representado y debe representar en la experiencia íntima de la Iglesia.

Resumiendo de alguna manera la impresionante carga significativa que caracteriza al domingo, me he referido a su doble dimensión de retorno a los orígenes y de apertura escatológica. El domingo se proyecta, desde el presente de la celebración, hacia el pasado y hacia el futuro. Pero ambos aspectos –pasado y futuro– se identifican en cierto sentido, ya que la tendencia expectante hacia el futuro suele en-

²⁴ Además del artículo citado de P. Eicher, vale la pena tomar en consideración las obras siguientes: P. Scolas, *Le dimanche et le monde du travail*, en A. Haquin et E. Henau, *Le dimanche: un temps pour Dieu, un temps pour l'homme*, Bruselas 1992, 152-164; J. C. Saily, *Dimanche et travail*, en *Le dimanche: Situation, enjeux, propositions pastorales*, París 1991, 83-100. Dentro de esta misma línea considero sumamente interesantes las anotaciones de X. Basurko en el cap. 13 de su obra *Para vivir el domingo...*, que he citado ya varias veces, y que lleva el título: *Descanso dominical: cuestiones actuales* (123-136).

²⁴ *Sacrosanctum Concilium*, 106.

DOMINGOS DEL TIEMPO ORDINARIO

Los sistemas de lecturas de la misa
Ciclo A

Domingo	Lectura 1ª	Lectura 2ª	Evangelio
Domingo 2	Is 49,3 5-6	1 Cor 1,1-3	Jn 1,29-34
Domingo 3	Is 9,1-4	1 Cor 1,10-13,17	Mt 4,12-23
Domingo 4	Sof 2,3, 3,12-13	1 Cor 1,26-31	Mt 5,1-12
Domingo 5	Is 58,7-10	1 Cor 2,1-5	Mt 5,13-16
Domingo 6	Sl 15,16-21	1 Cor 2,6-10	Mt 5,17-37
Domingo 7	Lv 19,1-2, 17-18	1 Cor 3,16-23	Mt 5,38-48
Domingo 8	Is 49,14-15	1 Cor 4,1-5	Mt 6,24-34
Domingo 9	Dt 11,18 26-28	Rom 3,21-25,28	Mt 7,21-27
Domingo 10	Os 6,3-6	Rom 4,18-25	Mt 9,9-13
Domingo 11	Ex 19,2-6	Rom 5,6-11	Mt 9,36-10,8
Domingo 12	Jr 20,10-13	Rom 5,12-15	Mt 10,26-33
Domingo 13	2 Re 4,8-11, 14-16	Rom 6,3-4, 8-11	Mt 10,37-42
Domingo 14	Zac 9,9-10	Rom 8,9 11-13	Mt 11,25-30
Domingo 15	Is 55,10-11	Rom 8,18-23	Mt 13,1-23
Domingo 16	Sab 12,13 16-19	Rom 8,26-27	Mt 13,24-43
Domingo 17	1 Re 3,5 7-12	Rom 8,28-30	Mt 13,44-52
Domingo 18	Is 55,1-3	Rom 8,35 37-39	Mt 14,13-21
Domingo 19	1 Re 19,9 11 13	Rom 9,1-5	Mt 14,22-23
Domingo 20	Is 56, 1 6-7	Rom 11,13-15, 29-32	Mt 15,21-28
Domingo 21	Is 22,19-23	Rom 11,33-36	Mt 16,13-20
Domingo 22	Jr 20,7-9	Rom 12,1-2	Mt 16,21-27
Domingo 23	Ex 33,7-9	Rom 13,8-10	Mt 18,15-20
Domingo 24	Sl 27,33-28,9	Rom 14,7-9	Mt 18,21-35
Domingo 25	Is 55,6-9	Flp 1,20-24 27	Mt 20,1-16
Domingo 26	Ez 18,25-28	Flp 2,1-11	Mt 21,28-32
Domingo 27	Is 5,1-7	Flp 4,6-9	Mt 21,33-43
Domingo 28	Is 25,6-10	Flp 4,12-14	Mt 22,1-14
Domingo 29	Is 45,1 4-6	1 Tes 1,1-5	Mt 22,15-21
Domingo 30	Ex 22,21-27	1 Tes 1,5-10	Mt 22,34-40
Domingo 31	Mal 1,14-2,2 8-10	1 Tes 2,7-9 13	Mt 23,1-12
Domingo 32	Sab 6,13-17	1 Tes 4,12-17	Mt 25,1-13
Domingo 33	Prov 31,10-13 19-20 30-31	1 Tes 5,1-6	Mt 25,14-30

tenderse como la recuperación de las propias raíces y como una vuelta a los orígenes primordiales. De esta forma, el domingo nos sitúa de lleno en la dinámica del tiempo y confiere a la historia un nuevo sentido.

Cuando se habla del domingo como «primer día de la semana» hay de por medio una referencia al «primer día de la creación». El domingo es, sin más, «el primer día», el día de la creación de la luz. Así lo han entendido los Padres y escritores de la antigüedad cristiana. Vale la pena, en este sentido, volver a transcribir unas palabras de Justino:

«Celebramos esta reunión el día del sol, por ser el día primero, en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo y el día también en que Jesucristo resucitó de entre los muertos»²⁶.

En las palabras de Justino se establece una clara referencia del domingo al día primero en que Dios inició su obra creadora. Por eso el domingo se considera incluso como una evocación del día originario, del día primordial:

«El séptimo día está declarado de descanso; prepara, por la abstención del mal, el día originario, nuestro verdadero descanso, el que verdaderamente es el origen de la luz, por la que todo es contemplado y todo es poseído»²⁷.

Eusebio de Cesarea establece una comparación entre el sábado judío y el domingo cristiano. En este contexto dice:

«Habiendo sido infieles los judíos, el logos tuvo que transferir la fiesta del sábado a la salida del sol y nos dejó, como imagen del verdadero descanso, el día salvador, dominical y primero de la luz, en el que el salvador del mundo, una vez acabada su obra, habiendo vencido a la muerte, franqueó las puertas del cielo... En este día, que es el de la luz y del verdadero sol, nosotros también nos reunimos...»²⁸.

²⁶ Justino, *Apología I*, 67, 7; en D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, 259.

²⁷ Clemente de Alejandría, *Stromata*, 6 [16], 138: PG 9, 376-377.

²⁸ *In psalm. 91*: PG 23, 1170C.

Finalmente, un autor un tanto legendario llamado Eusebio de Alejandría dice:

«El día santo del Señor es, pues, memorial del Señor. Por eso se llama día dominical, porque es el “señor” de los días. Antes de la pasión del Maestro no se le llamaba dominical, sino primer día. En aquel día, en efecto, el Señor estableció el fundamento de la creación; igualmente, en aquel día, él dio al mundo las primicias de la resurrección; en aquel día ordenó celebrar los santos misterios. Este día particular es, pues, para nosotros la fuente de toda buena acción, es el principio de la creación, el principio de la resurrección y el principio de la semana»²⁹.

Todas estas referencias reflejan una importante corriente de pensamiento en la tradición cristiana. A través de esas interpretaciones, el domingo aparece como una evocación del tiempo primordial, cuando Dios creó la luz y puso orden en el caos. Por la celebración del domingo la comunidad se siente proyectada hacia sus propias raíces, en las que se asienta su propia identidad. Más aún: la celebración dominical repite culturalmente el gesto original de Dios que creó el universo y, por la resurrección de Cristo, hace nuevas todas las cosas. De esta forma, el domingo se configura como el día primero, día de la creación de la luz, día originario y, al mismo tiempo, como día de la resurrección.

Por otra parte, en esta misma línea de interpretación, la celebración dominical es una afirmación gozosa de la bondad radical del mundo y de las cosas. Y, al mismo tiempo, un reconocimiento de la trascendencia divina, de su profunda y radical «alteridad». Ambos aspectos tocan las raíces más hondas del comportamiento religioso.

Cristo es el alfa y la omega, el principio y el fin. Su señorío se extiende desde el comienzo de la creación del mundo hasta su consumación definitiva, al final de los tiempos. La eucaristía dominical, que celebra el «señorío» de Cristo, se proyecta, por tanto, no sólo hacia los orígenes, sino también hacia la consumación escatológica. Por eso el domingo no sólo ha sido denominado con la expresión «día pri-

²⁹ *Sermón 16 sobre el día del Señor*: PG 86, 416.

DOMINGOS DEL TIEMPO ORDINARIO

Los sistemas de lecturas de la misa
Ciclo B

Domingo	Lectura 1ª	Lectura 2ª	Evangelio
Domingo 2	1 Sm 3,3-10 19l	1 Cor 6,13-15 17-20	Jn 1,35-42
Domingo 3	Jon 3,1-5 10	1 Cor 7,29-31	Mc 1,14-20
Domingo 4	Dt 18,15-20	1 Cor 7,32-35	Mc 1,21-28
Domingo 5	Job 7,1-4 6-7	1 Cor 9,16-19 22-23	Mc 1,29-39
Domingo 6	Lv 13,1-2 44-46	1 Cor 10,31-11,1	Mc 1,40-45
Domingo 7	Is 43,18-19 21-22 24-25	2 Cor 1,18-22	Mc 2,1-12
Domingo 8	Os 2,14-15 19-20	2 Cor 3,1-6	Mc 2,18-22
Domingo 9	Dt 5,12-15	2 Cor 4,6-11	Mc 2,23-3,6
Domingo 10	Gn 3,9-15	2 Cor 4,13-5,1	Mc 3,20-35
Domingo 11	Ex 17,22-24	2 Cor 3,6-10	Mc 4,26-34
Domingo 12	Job 38,1 8-11	2 Cor 5,14-17	Mc 4,35-40
Domingo 13	Sab 1,13-15 2	2 Cor 8,7-9 13-15	Mc 5,21-43
Domingo 14	Ez 2 2-5	2 Cor 12,7-10	Mc 6,1-6
Domingo 15	Am 7,12-15	Ef 1,3-14	Mc 6,7-13
Domingo 16	Jr 23,1-6	Ef 2,13-18	Mc 6,30-34
Domingo 17	2 Re 4,42-44	Ef 4,1-6	Jn 6,1-15
Domingo 18	Ex 16,2-4 12-15	Ef 4,17 20-24	Jn 6,24-35
Domingo 19	1 Re 19,9 11-13	Ef 4,30-5,2	Jn 6,41-52
Domingo 20	Prov 9,1-6	Ef 5,15-20	Jn 6,51-58
Domingo 21	Jos 24,1-2 15-17	Ef 5,21-32	Jn 6,61-70
Domingo 22	Dt 7,1-2 6-8	Sant 1,17-18 21-22	Mc 7,1-8 14-23
Domingo 23	Is 35,4-7	Sant 2,1-5	Mc 7,31-37
Domingo 24	Is 50,5-9	Sant 2,14-18	Mc 8,27-35
Domingo 25	Sab 2,17-20	Sant 3,16-4,3	Mc 9,29-36
Domingo 26	Nm 11,25-29	Sant 5,1-6	Mc 9,37-42 44-47
Domingo 27	Gn 2,18-24	Heb 2,9-11	Mc 10,2-16
Domingo 28	Sab 7,7-11	Heb 4,12-13	Mc 10,17-30
Domingo 29	Is 53,10-11	Heb 4,14-16	Mc 10,35-45
Domingo 30	Jr 31,7-9	Heb 5,1-6	Mc 10,46-52
Domingo 31	Dt 6,2-6	Heb 7,23-28	Mc 12,28-34
Domingo 32	1 Re 17,10-16	Heb 9,24-28	Mc 12,38-44
Domingo 33	Dn 12,1-3	Heb 10,11-14 18	Mc 13,24-32

mero»; también se le ha llamado con frecuencia «día octavo».

Esta denominación aparece ya en la Carta de Bernabé:

«No me son aceptos vuestros sábados de ahora, sino el que yo he hecho, aquel en que, haciendo descansar todas las cosas, haré el principio de un día octavo, es decir, el principio de otro mundo. Por eso justamente nosotros celebramos también el día octavo con regocijo, por ser el día en que Jesús resucitó de entre los muertos y, después de manifestarlo, subió a los cielos»³⁰.

Tertuliano, en una referencia un tanto marginal y como de paso, también hace referencia al octavo día: «Para los paganos sólo es fiesta un día al año; para ti todo octavo día»³¹.

En la tradición bíblica el número ocho es un número perfecto que evoca la idea de plenitud y de consumación. En este sentido los Padres toman en consideración y subrayan que el número de personas salvadas con Noé en el arca era de ocho. He aquí unas palabras de Justino a este respecto:

«El justo Noé, en el diluvio, con otras personas, es decir, su mujer, sus tres hijos y las mujeres de sus hijos, formaban el número “ocho” y ofrecían el símbolo del octavo día, en el que nuestro Cristo apareció resucitado de entre los muertos y que, por su virtud, sigue siempre al día primero. Cristo, primer nacido de toda creación, ha llegado a ser en un nuevo sentido el jefe de otra raza por él regenerada con el agua, la fe y el madero, que contenía el misterio de la cruz, lo mismo que Noé fue salvado por medio de la madera del arca que flotaba sobre las aguas»³².

Para Justino, el número ocho es un símbolo del día de la resurrección. En realidad, Jesús resucitó el día siguiente al «séptimo», es decir, el «día octavo», que, por otra parte, coincide con el «día primero».

³⁰ 15, 8-9, en D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid 1965, 803.

³¹ *De idolatría*, 14, 7: CC 2, 1115.

³² *Diálogo con Trifón*, 138, 1, en D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954, 541.

La simbología del número «ocho» evoca en este caso la idea de renovación. En siete días fueron creadas todas las cosas. En un «octavo día» fueron re-creadas por la resurrección de Jesús. Después del desastre del diluvio fue renovada la familia humana a través de las ocho personas salvadas: fue el comienzo de una nueva raza, de un nuevo mundo. En este sentido dice también Justino:

«El primer día de la semana, aun siendo el primero de todos los días, resulta el octavo de la serie sin dejar de ser el primero»³³.

Pero de una manera más insistente, el «día octavo» es presentado como símbolo y anticipación del mundo futuro y del descanso definitivo. Es aquí, de un modo especial, donde aparece la dimensión escatológica del domingo. Son muy importantes, a este respecto, estas palabras de san Basilio:

«De pie es como nosotros hacemos la oración del primer día de la semana, pero no todos sabemos la razón de eso. No es solamente porque, resucitados con Cristo y debiendo “buscar las cosas en lo alto” (Col 3,1), hagamos volver a nuestra memoria, estando de pie cuando rezamos, el día consagrado a la resurrección, la gracia que nos ha sido dada, sino porque aquel día parece ser de alguna manera la imagen del siglo por venir. Puesto que este día está al principio, fue llamado por Moisés no “primero”, sino “uno”: tuvo una noche y una mañana, un día (Gn 1,5), como si este “mismo” día volviera a menudo. Además ese día “uno” es también octavo y significa por sí mismo ese día realmente único y verdaderamente octavo, del que hace mención también el salmista en el título de algunos salmos, el estado que seguirá a esta vida, ese día sin fin que no conocerá ni noche ni día siguiente, siglo imperecedero que no envejecerá ni tendrá fin. Es necesario, pues, que la Iglesia acostumbre a sus fieles a rezar de pie a fin de que, por la incansante llamada de la vida eterna, no olvidemos preparar nuestro viático en vista de nuestra partida al cielo»³⁴.

Este testimonio de Basilio es de un interés excepcional. Además de la curiosa alusión a la cos-

³³ *Diálogo con Trifón*, 41, 4; ed. cit., 370.

³⁴ *De Spiritu Sancto*, 27: PG 32, 191.

DOMINGOS DEL TIEMPO ORDINARIO

Los sistemas de lecturas de la misa
Ciclo C

Domingo	Lectura 1ª	Lectura 2ª	Evangelio
Domingo 2	Is 62,1-5	1 Cor 12,4-11	Jn 2,1-12
Domingo 3	Neh 8,1-4 5-6 8-10	1 Cor 12,12-30	Lc 1,1-4,4,14-21
Domingo 4	Jr 1,4-5 17-19	1 Cor 12,31-13,13	Lc 4,21-30
Domingo 5	Is 6,1-2 3-8	1 Cor 15,1-11	Lc 5,1-11
Domingo 6	Jr 17,5-8	1 Cor 15,12 16-20	Lc 6,17 20-26
Domingo 7	1 Sm 26,2 7-9 12-13 22-23	1 Cor 15,45-49	Lc 6,27-38
Domingo 8	Si 27,5-8	1 Cor 15,54-58	Lc 6,39-45
Domingo 9	1 Re 8,41-43	Gal 1,1-2 6-10	Lc 7,1-10
Domingo 10	1 Re 17,17-24	Gal 1,11-19	Lc 7,11-17
Domingo 11	2 Sm 12,7-10 13	Gal 2,16 19-21	Lc 7,36-8,3
Domingo 12	Zac 12,10-11	Gal 3,26-29	Lc 9,18-24
Domingo 13	1 Re 19,16 19-21	Gal 4,31-5,1 13-18	Lc 9,51-62
Domingo 14	Is 66,10-14	Gal 6,14-18	Lc 10,1-12
Domingo 15	Dt 30,10-14	Col 1,15-20	Lc 10,25-37
Domingo 16	Gn 18,1-10	Col 1 24-28	Lc 10,38-42
Domingo 17	Gn 18,20-32	Col 2,12-14	Lc 11,1-13
Domingo 18	Qo 1,2-2,21-23	Col 3,1-5 9-11	Lc 12,13-21
Domingo 19	Sab 18,6-9	Heb 11,1-2 8-19	Lc 12,32-48
Domingo 20	Jr 38,4-6 8-10	Heb 12,1-4	Lc 12,49-53
Domingo 21	Is 66,18-21	Heb 12,5-7 11-13	Lc 13,22-30
Domingo 22	Si 3,19-21 30-31	Heb 12,18-19 22-24	Lc 14,1 7-14
Domingo 23	Sab 9,13-19	Fln 9-10 12-17	Lc 14,25-33
Domingo 24	Ex 32,7-11 13-14	1 Tim 1,12-17	Lc 15,1-32
Domingo 25	Am 8,4-7	1 Tim 2,1-8	Lc 16,1-13
Domingo 26	Am 6,1 4-7	1 Tim 6,11-16	Lc 16,19-31
Domingo 27	Hab 1,2-3,2,2-4	2 Tim 1,6-8 13-14	Lc 17,5-10
Domingo 28	2 Re 5,14-17	2 Tim 2,8-13	Lc 17,11-19
Domingo 29	Ex 17,8-13	2 Tim 3,14-4,2	Lc 18,1-8
Domingo 30	Si 35,15-17 20-22	2 Tim 4,6-8	Lc 18,9-14
Domingo 31	Sab 11,23-12,2	2 Tes 1,11-2,2	Lc 19,1-10
Domingo 32	2 Mac 7,1-2 9-14	2 Tes 2,15-3,5	Lc 20,27-38
Domingo 33	Mal 4,1-2	2 Tes 3,7-12	Lc 21,5-19

tumbre de orar de pie en domingo, atestiguada ya por Tertuliano a finales del siglo II, el gran escritor de la escuela capadocia nos presenta el domingo como una conmemoración de la resurrección del Señor y como imagen del mundo futuro. Por este motivo se le llama precisamente «día octavo». Los siete días de la semana son una imagen o figura de la vida presente, temporal; el domingo –«día octavo»– simboliza el eón futuro, el mundo que está por venir, presentado como un día sin ocaso.

San Agustín, en la última página de *La ciudad de Dios*, partiendo de una concepción de la historia como semana de milenios nos descubre el misterio del día octavo:

«No obstante, la séptima (edad) será nuestro sábado, que no desembocará en un atardecer, sino en el domingo como un octavo día eterno, consagrado por la resurrección de Cristo, que prefigura el descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Entonces holgaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos»³⁵.

Las últimas palabras de Agustín, al incorporar a la imagen del domingo la praxis del descanso dominical, elabora una sugestiva reflexión que se inspira abiertamente en el escatologismo sabático. La celebración del domingo permite anticipar y experimentar en el tiempo la plena comunión con Dios. Por eso la piedad cristiana invitará a los creyentes a hacer del domingo un día de oración intensa y de contemplación gozosa del misterio de Dios. El descanso dominical, en vez de favorecer el ocio, deberá estimular a los cristianos al coloquio espiritual con Dios y a la penetración sapiencial del misterio. El domingo –día octavo– inaugura en el tiempo la posesión gozosa de los bienes eternos.

A la luz de todos estos testimonios, el día del Señor se proyecta como un momento de intensa experiencia religiosa en el que convergen el pasado y el futuro, el origen del universo y su consumación final. Desde esta doble perspectiva, la celebración dominical abarca la totalidad de la pascua, en cuanto proceso de regeneración que invade la totalidad de

la historia, del principio al fin. Si tenemos presente que Cristo constituye el eje de la historia; si, por otra parte, entendemos la creación desde la perspectiva de la alianza, es decir, como el primer paso hacia la plenitud de la alianza que culmina en Cristo; si, finalmente, interpretamos la pascua, no como un hecho aislado que reposa en el pasado, sino como un proceso liberador que da sentido a la historia y debe culminar al final de los tiempos, cuando Cristo sea todo en todas las cosas; si partimos de estos presupuestos, entonces el domingo se convertirá para nosotros en un misterio impresionante que regenera el tiempo y hace presente entre nosotros toda la riqueza de la pascua de Cristo.

6. Nuevos planteamientos pastorales

No podemos dar por terminado este capítulo sin antes hacernos eco de algunos problemas de orden pastoral que hoy se debaten por obispos y sacerdotes con cierta angustia. La situación socio-religiosa ha cambiado profundamente originando una seria crisis a la pastoral del domingo. Querer ignorar esta crisis o pretender infravalorar sus dimensiones reales puede llevarnos a una situación irreversible de verdadero desastre. No soy yo precisamente quien vaya a recetar la solución mágica que resuelva el problema. Nadie tiene en su poder esta solución. Si está en nuestras manos, sin embargo, el tomar conciencia de los problemas y ensayar posibles caminos de solución.

La grave crisis de vocaciones que venimos padeciendo durante estos últimos años en España y en otros países de vieja tradición católica está afectando sensiblemente al servicio pastoral que la Iglesia presta a las distintas comunidades cristianas. No son pocas las parroquias que a lo largo de estos años se están viendo privadas de la presencia del sacerdote. Tampoco son pocos los sacerdotes que se están viendo obligados últimamente a multiplicar su presencia en distintas comunidades parroquiales a fin de asegurar la eucaristía dominical. Sin embargo, la capacidad de acción de los sacerdotes tiene un límite. Por ello, cada vez son más las parroquias, especialmente en zonas rurales, que no pueden contar cada domingo con la celebración eucarística.

³⁵XXII, 30: CC 48, 866.

APUNTES PARA PREPARAR LA HOMILÍA EN LOS DOMINGOS DEL TIEMPO ORDINARIO

Un análisis somero de los sistemas de lectura de los tres ciclos dominicales nos permite establecer una serie de consideraciones útiles para la preparación de la homilía

1 Un primer vistazo a esos esquemas nos permite descubrir que el orden de las lecturas no es horizontal (= coordinación de las tres lecturas de cada misa), sino vertical (= Lectura continuada) Este hecho afecta solo a la segunda lectura y al texto evangélico Al llamarla *lectura continuada* no pretendo afirmar que estas lecturas recojan de forma completa y seguida la totalidad de los libros bíblicos en cuestión Lo que quiero decir es que los fragmentos leídos, que recogen ciertamente la casi totalidad de los libros bíblicos correspondientes, aparecen según el orden de los capítulos y versículos que les corresponden

2 La primera lectura recoge fragmentos bíblicos del antiguo testamento, pero de manera aparentemente anárquica y desordenada Digo aparentemente porque, aunque parezca que la selección de esos textos está hecha al azar, sin embargo esta lectura está siempre elegida con un criterio muy preciso esto es, con la clara intención de ofrecer al fragmento evangélico un punto de referencia La primera lectura pues,

hay que conectarla siempre con el evangelio En ella siempre se remite a un perfil determinado del evangelio que, por lo general, constituye la clave de interpretación del conjunto Un uso adecuado de este criterio ayuda a que el predicador centre adecuadamente su homilía, sin desarrollar aspectos periféricos del texto evangélico y sin coger el rabano por las hojas

3 De las observaciones anteriores se deduce que el pretender encontrar un hilo conductor en el que coincidan las tres lecturas es algo así como buscar los tres pies al gato Además de irracional, esa pretensión ha de resultar siempre imposible, a no ser que los textos sean sometidos a interpretaciones forzadas, caprichosas y necesariamente arbitrarias

4 La homilía deberá tomar como punto de referencia o el fragmento evangélico o la segunda lectura Pero esta decisión debe tomarse al principio del ciclo, de una serie o de la lectura de un libro concreto, sin ceder al capricho ocasional de cada domingo Dado el carácter continuado de las lecturas, la predicación deberá respetar el desarrollo progresivo y estructural de los temas, situando cada fragmento en el contexto global de cada libro o de cada bloque

5 Si la segunda lectura está ocupada casi en

su totalidad por las cartas de san Pablo, repartidas a lo largo de los tres ciclos, las lecturas evangélicas están claramente distribuidas en tres bloques Mateo es leído durante el ciclo A, Marcos durante el ciclo B y Lucas durante el ciclo C Juan, cuyo evangelio se lee abundantemente en los tiempos fuertes, ha quedado fuera de este reparto Cada uno de estos autores nos ofrece, sin duda, una visión propia de Jesús y del mensaje cristiano No se trata de presentaciones frías o asepticas Cada autor refleja en sus escritos la dimensión personal y entrañable de su encuentro con Jesús y con su mensaje La predicación debe respetar esta dimensión personal y experiencial que impregna a todos esos textos, leídos domingo tras domingo en su orden original

6 En todo caso, la predicación sobre estos textos nunca deberá convertirse en un discurso técnico o en una clase de teología En el contexto de la celebración litúrgica las lecturas hay que entenderlas en clave de proclamación y el comentario del celebrante, a su vez, en términos de *praedicatione* Y el contenido, más que una reflexión moralizante o simplemente piadosa, deberá estar centrada en el misterio pascual de Cristo en su plenitud

En esta situación, ¿cómo garantizar la celebración del día del Señor en esas comunidades? Pretender que los sacerdotes ensanchen cada vez más su radio de acción y de presencia resultaría inviable para ellos desde muchos puntos de vista y por diversos motivos. ¿Cómo resolver, pues, la cuestión?

Ya en 1964 la Instrucción *Inter Oecumenici* (n. 37-39) haciéndose eco de este problema, sugería la posibilidad de promover celebraciones de la palabra, presididas por un diácono o por laicos, con el fin de paliar de algún modo la falta de sacerdotes ³⁶.

³⁶ *Inter Oecumenici Instructio (prima) 'ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam'*, en Rei-

Este tipo de experiencia, que en los países de misión eran harto conocidas, para las iglesias de nuestros países de Europa y América no dejaban de ser una novedad. La iniciativa, sugerida por la mencionada Instrucción, cuajó con la creación de un *Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de sacerdote*, del 2 de junio de 1988, publicado por la Congregación para el Culto Divino, y cuyos artífices tuvieron que sortear innumerables obstáculos provocados siempre por las suspicacias de canonistas y teólogos cercanos a la Curia Romana ³⁷.

nei Kaczynski (ed.), *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, Marietti, Turín 1976, 50-78

³⁷ Texto español y comentario en P. Tena, *Congregación*

En conexión con la problemática planteada por el *Directorio*, antes y después de su aparición, el tema fue ampliamente aireado y debatido por liturgistas y teólogos en las revistas especializadas³⁸ y no fueron pocos los obispos, algunos por su cuenta³⁹ y otros a través de sus respectivas Conferencias Episcopales⁴⁰, quienes, asumiendo el problema, ofrecieron datos para la reflexión, sugirieron pistas de solución y marcaron pautas de comportamiento.

No es ésta, ciertamente, la solución ideal, por supuesto. Ni siquiera podría decirse, en términos estrictamente teológicos, que con ello queda garantizada la celebración del día del Señor, cuyo eje es la eucaristía. Con todo, esta solución evita la ausencia total de celebración –lo cual sería indudablemente peor–, permite un contacto con la palabra de Dios y asegura una participación en el banquete eucarístico. Por otra parte, y quizá sea esto lo más importante, se inicia un camino de incorporación de los

laicos en las responsabilidades litúrgicas de la comunidad. En este sentido, no habría por qué esperar a situaciones extremas en que las comunidades pudieran quedar desasistidas. La experiencia propuesta es enriquecedora y bien valdría la pena proseguir por un camino que, con el tiempo, podría abrir horizontes y perspectivas nuevas.

Las transformaciones sociales y el desarrollo económico están dando origen en nuestros días a comportamientos sociales nuevos. Me estoy refiriendo, en concreto, al fenómeno del desplazamiento masivo que se observa en los fines de semana, especialmente en las grandes concentraciones urbanas, hacia zonas residenciales y lugares de turismo. Este fenómeno repercute de lleno en la pastoral dominical, no sólo por la sensible ausencia de fieles en la eucaristía dominical de las parroquias urbanas, sino también –y en el mejor de los casos– por el desajuste que provoca en las parroquias rurales la pre-

LOS DOMINGOS DEL TIEMPO ORDINARIO

En los últimos años se han escrito abundantes comentarios sobre estos domingos que, en los libros oficiales, son llamados del tiempo per annum y que, en la versión española, han dado en llamar, sin excesivas precauciones, del tiempo ordinario. No estoy seguro de que los comentarios hayan sido siempre acertados y de que la pretensión de presentarlos como un bloque haya sido, de entrada, la manera más adecuada para entenderlos.

Yo diría, en principio, que esta serie de domingos remiten al estrato más original y más ar-

caico de lo que hoy llamamos año litúrgico. Son los domingos en estado puro. Más aún –y esto no ha sido subrayado suficientemente–, este ritmo semanal, libre de fiestas y de ciclos específicos, es el exponente más original y más simple de la celebración del tiempo. Evoca aquellos tiempos en que las primitivas comunidades cristianas, sin las ataduras y los encorsetamientos de un calendario complejo, celebraban semanalmente la pascua del Señor y le reconocían presente y glorioso en medio de los suyos al partir el pan.

A lo mejor la Iglesia de nuestro tiempo, ante las frecuentes confrontaciones de calendarios y ante la dificultad de reconciliar las exigencias de la tradición cristiana con las reivindicaciones que provienen del mundo del trabajo y de una sociedad laica, debiera no perder de vista la primitiva estructura semanal del año litúrgico, cuando la Iglesia, lejos de constituir una estructura de poder en la sociedad, tenía conciencia de ser un grupo minoritario, un pequeño resto, cuya única fuerza radicaba en la palabra de Jesús y en el impulso irresistible del Espíritu.

para el Culto Divino. *Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia del presbítero*: Phase, n. 168 (1988) 469-498; véase además X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, 144-147.

³⁸ P. Marini, *La eventual presidencia litúrgica de los laicos en ausencia del sacerdote*: Phase, n. 158 (1987) 113-128; R. González, *Las asambleas dominicales en ausencia de presbítero (Del pasado al presente)*: Phase, n. 212 (1996) 145-162. Estos artículos, sobre todo el segundo, estudian el estado de la cuestión y ofrecen una valoración teológica y pastoral del tema.

³⁹ J. Jullien, obispo de Beauvais, *Reflexión pastoral sobre las asambleas dominicales sin sacerdote*, en *El día del Señor. Documentos episcopales sobre el domingo*, Madrid 1985, 189-197; L. Soulier, obispo de Pamiers, *Las asambleas dominicales sin sacerdote* en *El día del Señor...*, 199-204.

⁴⁰ Sínodo alemán 1975, *Liturgia comunitaria dominical en ausencia de sacerdote*, en *El día del Señor...*, 245-250.

sencia imprevisible de fieles provenientes de la ciudad. Este fenómeno obliga a una seria reflexión a los responsables de las parroquias enclavadas en las grandes urbes, que se ven prácticamente imposibilitados de reunir a la comunidad parroquial para celebrar el día del Señor. Pero no es menos grave el problema que se plantea a los pastores que trabajan en zonas rurales o residenciales. Estos deben hacer frente a un aumento desproporcionado y repentino de la asamblea dominical originado por la presencia ocasional de fieles desconectados de la vida parroquial y marcados casi siempre por una peculiar idiosincrasia urbana difícilmente compaginable con la mentalidad característica de la comunidad rural. En estos casos debe resultar difícil, por no decir imposible, idear un tipo de celebración que responda adecuadamente a la situación real.

Este problema se complica cuando al desajuste cultural y de mentalidad se añade la diferencia de idiomas. Este fenómeno es frecuente en nuestros días, de manera especial en las zonas turísticas del litoral levantino.

¿Respuestas? En realidad apenas si hemos tomado conciencia del problema. Algunos intentos –superficiales en su mayoría– se han hecho y se siguen haciendo en las zonas turísticas. Pero el problema sigue sin resolver y las pistas de solución experimentadas hasta el presente apenas si ofrecen garantías mínimamente positivas de solución ⁴¹.

A muchos creyentes les resulta actualmente difícil entender la existencia de un precepto eclesial que impone la asistencia a la misa dominical. A este propósito hay que decir que la Iglesia de los primeros tiempos no urgió con preceptos disciplinares especiales la asistencia a la asamblea dominical. Era algo tan normal y estaba tan arraigado en la conciencia de los fieles que éstos no necesitaron de leyes especiales para asegurar su presencia en la asamblea eucarística. La asistencia a la eucaristía dominical en los primeros siglos aparece como fruto de un convencimiento personal profundo y no como resultado de una imposición disciplinar.

⁴¹ Este tema es abordado con amplitud en: X. Basurko, *Para vivir el domingo...*, 143-144; *Domingo y sociedad. Nota de la LXIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española*: Phase, n. 207 (1995) 243-248.

Aparte una rápida y esporádica disposición del Concilio de Elvira (300-306?), que, en el canon 21, amonesta a quienes por tres domingos consecutivos no acuden a la asamblea dominical ⁴², habrá que esperar hasta las declaraciones del papa Inocencio XI (1676-1689), en una de las cuales se condena la siguiente afirmación:

«El precepto de guardar las fiestas no obliga bajo pecado mortal, excluido el escándalo, con tal que no haya desprecio» (n. 52) ⁴³.

Estos datos debieran hacer pensar a los pastores que lo importante no es cargar el acento en la urgencia y gravedad del precepto, sino educar la conciencia de los fieles haciéndoles ver la importancia de la eucaristía dominical. No es tanto la urgencia del precepto lo que debe mover a los fieles a participar en la asamblea eucarística dominical cuanto la imperiosa necesidad interior, vivida con responsabilidad personal, de celebrar la fe con los hermanos y de compartir fraternalmente el cuerpo y la sangre del Señor ⁴⁴. Son muy elocuentes a este respecto las palabras de la *Didascalia de los Apóstoles* (II, 59). Con ellas termino este capítulo:

«No os despreciéis, pues, a vosotros mismos y no privéis a nuestro salvador de sus miembros; no dividáis y no disperséis su cuerpo; no antepongáis vuestros asuntos a la palabra de Dios, sino abandonad todo en el día del Señor y corred con diligencia a vuestras asambleas, pues aquí está vuestra alabanza. Si no, ¿qué excusa tendrían ante Dios los que no se reúnen el día del Señor para escuchar la palabra de vida y nutrirse del alimento divino, que permanece eternamente?» ⁴⁵.

⁴² J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963, 5.

⁴³ E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Herder, Barcelona 1963, 306.

⁴⁴ El problema que aquí se plantea es objeto de un amplio tratamiento en la excelente monografía que he citado repetidas veces a lo largo de este capítulo: X. Basurko, *El precepto dominical: de la coacción a la convicción*, en *Para vivir el domingo...*, 149-155.

⁴⁵ F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, 170-172.

JORNADAS ESPECIALES SUPLANTAN EL DÍA DEL SEÑOR

No fue fácil devolver al domingo el relieve que le correspondía en el marco del año litúrgico. El viejo conflicto entre *santorales* y *temporales* había terminado por devolver la primacía a las fiestas y ciclos que celebran el misterio del Señor sobre las fiestas de los santos que habían saturado de forma desmesurada la casi totalidad del calendario. Esta batalla había comenzado a librarse desde los tiempos de san Pío X, como explico más adelante al hablar del santoral (pp. 238-240). Juan XXIII y, sobre todo después, el Concilio Vaticano II devolvieron al domingo el rango propio y la primacía que le corresponde como celebración del día del Señor.

Pero lo que fue resuelto por la vía solemne de los decretos conciliares, está viéndose ahora gravemente comprometido, por la vía de los hechos consumados, mediante la proliferación incontrolada de Jornadas o Intenciones especiales a celebrar en domingo, promovidas por un mal llamado sentido pastoral.

He aquí la lista de Jornadas Nacionales para 1996 facilitadas por la Conferencia Episcopal Española :

Enero

1. Jornada mundial de la paz
6. Jornada del catequista nativo
6. Jornada del Instituto Español de Misiones Extranjeras
- 18-25. Semana de oración por la unidad de los cristianos
28. Jornada de la infancia misionera
28. Jornada mundial del leproso,

Febrero

5. Jornada pro vida
9. Día del Ayuno Voluntario
11. Jornada Mundial del enfermo
11. Campaña contra el hambre en el Mundo (Manos Unidas)

Marzo

3. Día de Hispanoamérica
19. Día del seminario

Abril

4. Día del amor fraterno
5. *Colecta por los Santos Lugares*
21. Jornada Mundial de las comunicaciones sociales
28. Jornada Mundial de oraciones por las vocaciones consagradas

Mayo

1. Día del trabajo
5. Día del clero nativo
12. Día del enfermo
26. Día de la Acción Católica y del apostolado seglar

Junio

2. Día pro orantibus
9. Día nacional de caridad
30. Día del papa

Julio

7. Jornada de responsabilidad en el trabajo
16. Día de los hombres del mar

Septiembre

29. Día del emigrante

Octubre

8. Día del enfermo mental.
20. Día del Domund

Noviembre

17. Día de la Iglesia Diocesana

Diciembre

1. Día mundial contra el sida
3. Día internacional del minusválido
5. Día internacional del voluntariado
29. Día de la familia

Ante esta lista de 32 jornadas surge la preocupación por el riesgo que estamos corriendo de desvirtuar la identidad del domingo, sometiéndolo a un proceso de manipulación e instrumentalización en función de determinadas ideas o determinados mensajes. No criticamos, por supuesto, la preocupación de la Iglesia por los problemas que se afrontan en las jornadas. Eso nos parece legítimo y sobradamente justificado. Lo que no compartimos es el servirse de la asamblea eucarística del día del Señor para plantear problemas que debieran debatirse y resolverse en otros foros. Es cierto. Caben fórmulas intermedias que compaginen las jornadas sin comprometer la identidad del domingo. Va de por medio el sentido pastoral y el criterio sano de los responsables. Pero, a la larga, no saldremos del terreno de los parches y de las chapuzas pseudopastorales.

5

La fiesta original: la pascua

En realidad, la Iglesia primitiva celebró la pascua cada semana en la eucaristía dominical. Esto lo demuestra la dimensión pascual, no sólo de la eucaristía, sino también de la misma simbología del domingo, llamado «día del sol» y «día octavo». La resonancia pascual de estas denominaciones son evidentes y han quedado ampliamente explicadas en el capítulo anterior. Aún hubiera podido ampliar más esta explicación tomando en consideración el carácter pascual de la última cena, en cuyo marco fue instituida la eucaristía.

Sin embargo, lo que interesa en este capítulo es detectar el salto de la pascua semanal a la pascua anual. Se trata de un paso importante en la historia de la liturgia cristiana y de amplias consecuencias para el futuro. El nacimiento de la pascua anual significó para la Iglesia la primera piedra del año litúrgico. Representó, en concreto, la asimilación del continuo rodar del tiempo, con sus estaciones y ritmos naturales, como plataforma para la expresión cultual periódica del misterio de Cristo. En torno a la pascua anual se establecerá de forma progresiva un tiempo de preparación que dará origen a la cuaresma; y otro de prolongación que acabará llamándose primero «pentecostés» y después «tiempo pascual».

Este paso de la eucaristía dominical a la pascua anual nos permitirá descubrir el carácter primordial

de la eucaristía y, al mismo tiempo, la dimensión eucarística y pascual de todo el año litúrgico¹.

1. De la pascua semanal a la pascua anual

No es fácil determinar la fecha en que la Iglesia comenzó a celebrar la pascua una vez al año. Tampoco es fácil señalar si el inicio de la celebración anual de la pascua apareció a un tiempo en todas las Iglesias, o si apareció primero en las comunidades cristianas de origen judeocristiano para extenderse después en el resto de las Iglesias.

Algunos autores han llegado a diseñar lo que pudo ser el esquema de la primitiva vigilia pascual en los tiempos apostólicos, antes del año cincuenta, en

¹ Soy consciente de que, desde el punto de vista histórico, es altamente cuestionable la prioridad cronológica del domingo, al que llamamos pascua semanal, respecto a la celebración anual de la pascua. No son pocos los historiadores que aceptan sin objeciones una hipótesis según la cual las primitivas comunidades, especialmente las judeo-cristianas, habrían observado desde el principio una celebración anual de la pascua cristiana haciéndola coincidir con la pascua de los judíos. Pero, como apunto a continuación, aquí nos movemos siempre en el terreno de las conjeturas y de las hipótesis. Sobre este tema debe consultarse la magnífica obra de Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Cerf, París 1990, 14-48.

las Iglesias de Roma, Corinto, Asia Menor y Jerusalén². También se asegura que la primera carta de san Pedro puede corresponder a una homilía pascual pronunciada por el apóstol en Roma y dirigida, a modo de carta encíclica, a los cristianos de la diáspora de las provincias de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. Efectivamente, la *prima Petri* aparece totalmente centrada en torno al tema del bautismo como participación en la pascua del Señor³.

No voy a discutir ahora la viabilidad de estas hipótesis. Ni es éste el momento ni lo permiten las características de este ensayo. Es muy significativo, en cambio, el escaso eco que han tenido entre los investigadores estos intentos por demostrar la existencia de una pascua anual en los tiempos apostólicos. Los datos aducidos son pocos y de menguada fuerza demostrativa.

¿De cuándo datan, pues, los testimonios que nos confirman la existencia de la pascua celebrada una vez al año? La respuesta no es fácil ni segura. La opinión más generalizada hoy día (K. Holl, W. Huber, M. Richard, A. Hamman) utiliza como base la carta que Ireneo dirigió al papa Víctor (189-198) y que Eusebio de Cesarea nos transcribe fragmentariamente en su *Historia eclesiástica* (V, 24). Según la mencionada carta, la Iglesia de Roma no celebró la fiesta anual de la pascua hasta que la introdujo el papa Sotero, hacia el año 165. Este paso se llevó a cabo por influjo de las Iglesias de oriente, que desde el 135 comenzaron a celebrar en domingo la fiesta de pascua, primero en Jerusalén y después, a través de Alejandría, en las otras Iglesias.

Otros autores, en cambio (Ch. Mohrmann, B. Botte, R. Cabié), a partir de una lectura diferente de la carta de Ireneo, opinan que la Iglesia de Roma venía celebrando la pascua anual desde una fecha muy anterior a la propuesta⁴.

² E. Llopart, *La protovetlla pasqual apostolica*: Liturgia I [Montserrat 1956] 387-522.

³ Cf. M. E. Boisnard, *Une liturgie baptismal dans la Prima Petri*: *Revue Biblique* (1956) 183-190; (1957) 177-179; *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre*, Cerf, París 1961.

⁴ En todo caso, para una visión de conjunto de estos problemas históricos, me remito, por una parte, al interesante

2. ¿Una fiesta de primavera?

Hay actualmente una cierta tendencia a enfatizar las resonancias cósmicas que lleva latentes la celebración del año litúrgico. Esta tendencia se manifiesta con mayor insistencia respecto a algunas fiestas. En concreto, la fiesta de pascua es presentada con frecuencia como una fiesta de primavera. Pero ¿es realmente la pascua una fiesta de primavera?

La pregunta no es puramente académica. Hay muchos indicios, extraídos sobre todo de las antiguas homilías pascuales, que permiten la formulación de esta pregunta. De hecho, la fiesta de pascua coincide siempre con una serie de circunstancias cósmicas que no han pasado inadvertidas a los predicadores y teólogos cristianos: la primavera, el equinoccio y la luna llena. Por otra parte, la tradición cristiana, inspirándose en la tradición hebrea, ha considerado la pascua como aniversario de la creación. Todo ello ha contribuido a consolidar la impresión de que pascua es una fiesta de primavera.

Es sorprendente a este respecto, por su alto tono lírico, un fragmento muy significativo que encontramos en la homilía pascual del Pseudo-Hipólito, que se remonta a la segunda mitad del siglo II:

«Una tradición secreta que circula entre los hebreos pretende hacer del mes de Nisán el momento en que Mos, artífice y demiurgo del universo, creó todas las cosas; el aniversario de la primera floración y de la belleza del cosmos, cuando el creador admiró complacido la vitalidad de su espléndida obra de arte. Según sus cálculos, los hebreos hacen notar la conver-

trabajo de Thomas-Julian Talley, que corresponde a la conferencia pronunciada por el autor en el Congreso de la Societas Litúrgica, celebrado en París en agosto de 1981: *Le temps liturgique dans l'Eglise ancienne*: La Maison-Dieu 147 (1981) 29-60, especialmente 30-34 y, por otra parte, a su libro más reciente *Les origines...*, 33-42. También sugiero que se tenga en cuenta R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Turín 1978, W. Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlín 1969 y O. Casel, *La fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, París 1963, una de las obras más importantes del benedictino de Maria-Laach, cuyas intuiciones teológicas más fundamentales han sido la base de esta obra.

gencia favorable de los astros, la suavidad del clima, la regularidad del sol, el nacimiento de la luna llena; observan el madurar de los frutos, el crecer de las plantas, el romper de las flores en los árboles y el nacimiento de los nuevos corderos en el rebaño. Es cuando toda la tierra se cubre de verdor, cuando los árboles florecen impacientes por volcarse hacia afuera y dar a luz sus frutos»⁵.

Efectivamente, existe una antigua tradición hebrea, recogida por los escritores judíos de la escuela alejandrina, en concreto por Filón, que consideran la pascua como el aniversario de la creación. Según ellos, Dios creó todas las cosas en el mes de Nisán, que es el primer mes del año según el calendario judío. Es el mes de la primavera y del reverdecir de los campos. Es, también, el mes de la pascua.

Esta forma de interpretación de la pascua, de claras raíces teológicas, hay que entenderla en el marco de las relaciones entre la creación y la alianza. En este sentido hay que decir que la pascua no se sitúa en el mes de Nisán por ser éste el primer mes del año y aniversario de la creación. Por el contrario, Nisán es el primer mes del año y el aniversario de la creación por celebrarse en él la fiesta de la pascua. Quiero decir que el tema de la creación hay que entenderlo en función del tema de la pascua⁶.

El cristianismo ha recogido esta tradición judía y también ha establecido una vinculación estrecha del tema de la creación al tema de la pascua. Además del Pseudo-Hipólito, a quien pertenece el texto citado anteriormente, hay que señalar también a Eusebio de Cesarea⁷, estrechamente vinculado a la tradición alejandrina; a Cirilo de Jerusalén⁸, quien dice abiertamente que la fiesta de pascua coincide

⁵ *In sanctum pascha*, 17; ed. P. Nautin, *Homélies pascales*, I, París 1950, 144-146.

⁶ Este tema, referente a las relaciones entre pascua y creación en la tradición judía intertestamentaria, es ampliamente estudiado por R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42, Rome 1963.

⁷ *De sollemnitate paschali*, 3: PG 24, 699.

⁸ *Catechesis XIV*, 10, ed. R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Turín 1978, 108.

con el tiempo de la creación del cosmos; a Ambrosio de Milán⁹ cuando afirma: «En primavera está la pascua, por la que he sido salvado; en verano pentecostés, en que celebramos la gloria de la resurrección a imagen de la eternidad»; y, por último, Gaudencio de Brescia¹⁰, que compara la creación primordial con la recreación de todas las cosas por la pascua de Cristo.

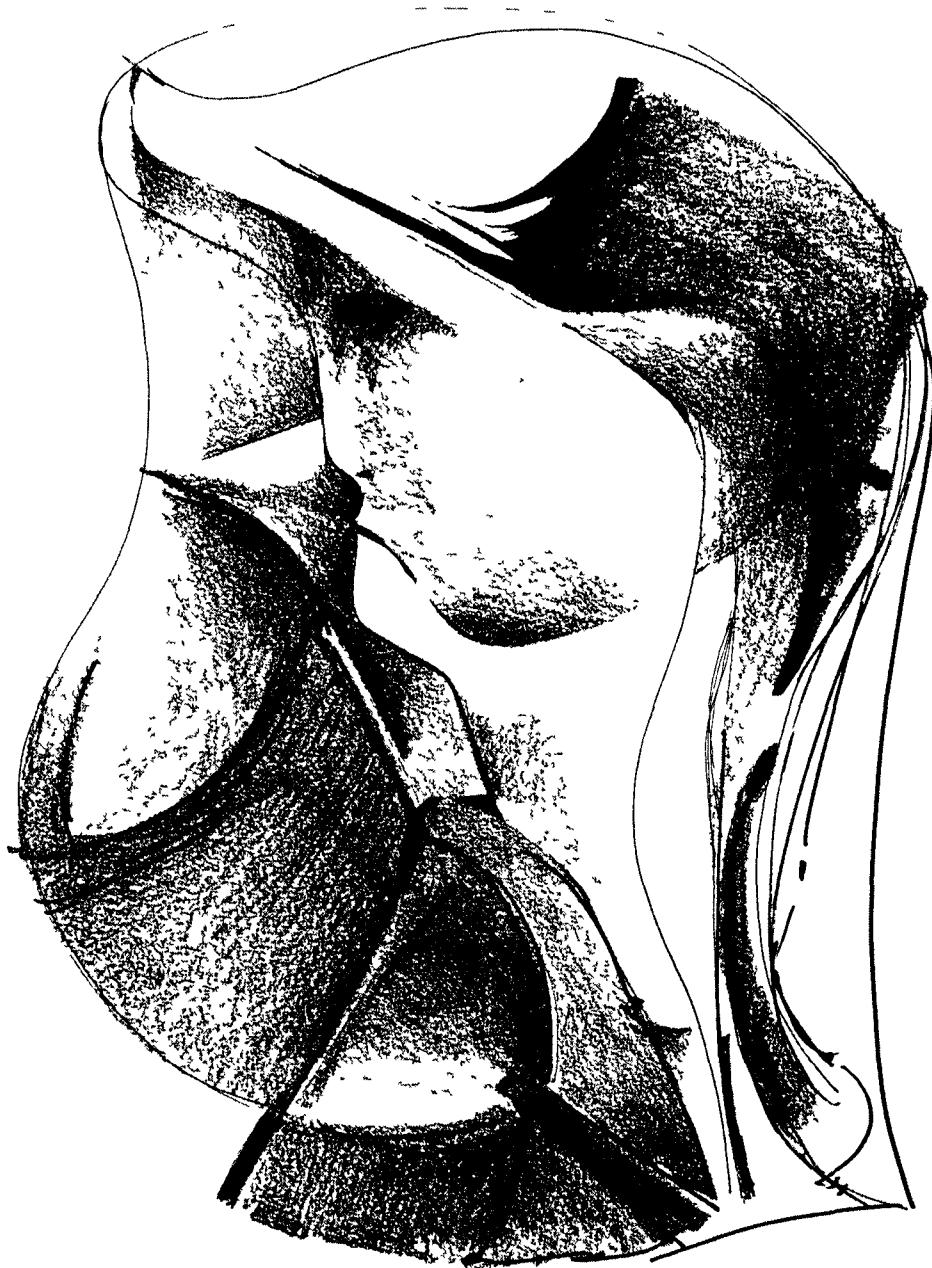
A la luz de estos datos, la pregunta surge de nuevo, con mayor urgencia incluso que al principio: ¿es la pascua una fiesta de primavera? En realidad nos estamos preguntando por el contenido de la fiesta de pascua. ¿Qué celebramos? ¿Celebramos el renacimiento periódico de la vida, de la energía y de la luz?

Para responder adecuadamente a la pregunta hay que tener presente que el cristianismo es una religión histórica, cuyo punto de partida está constituido por una intervención libre y espontánea de Dios en la historia de los hombres. El culto cristiano no celebra el rodar cíclico y permanente de las estaciones, sino esas intervenciones maravillosas y salvíficas de Dios en la historia que culminan en Cristo, en la plenitud de los tiempos. Esto hay que decirlo de cualquier celebración cristiana, pero especialmente de la pascua.

Es cierto, sin embargo, que el entorno cósmico de la fiesta de pascua, celebrada en el plenilunio de primavera, confiere a esta solemnidad un colorido especial y unas resonancias cósmicas que no pueden pasar inadvertidas. Resonancias, por otra parte, que la teología y la predicación cristianas han utilizado por motivos eminentemente pedagógicos. Es indudable que el fenómeno cósmico de la primavera, en cuyo marco se celebra la pascua, y las referencias a la creación primordial ofrecen al predicador unas analogías impresionantes con el contenido salvífico y regenerador de la pascua. Por otra parte, hay de por medio un inapreciable ingrediente lírico que ni el predicador ni la liturgia cristiana pueden pasar por alto.

⁹ *Explicación del Evangelio de Lucas 10,34*: CSEL 82, 1.

¹⁰ *Sobre el Exodo 1,3.10.13*: CSEL 68, 19-21.



Pero, en realidad, el contenido nuclear de la pascua es el triunfo de Cristo sobre la muerte, su paso de este mundo al Padre y, en definitiva, el inicio de un proceso de transformación en el que se ve inmersa la historia de los hombres y hasta la creación entera. Interpretar la pascua con referencia exclusiva o prioritaria a la primavera, desvinculándola del acontecimiento pascual de Cristo, es privarla de su contenido fundamental y definitivo. La referencia cósmica se reduce, en última instancia, al nivel de lo puramente simbólico o pedagógico. ¿Cómo podrían, si no, celebrar la pascua con autenticidad las comunidades cristianas pertenecientes a un hemisferio distinto del nuestro, en el que el rodar periódico de las estaciones y de los ciclos no es coincidente con el de la cuenca del Mediterráneo?

De toda esta reflexión se deduce que la única referencia válida que da sentido y entidad cristiana a la pascua es la evocación del acontecimiento pascual de Cristo, sea cual sea su entorno cósmico.

3. La pascua como espera escatológica

Ya he comentado anteriormente las dificultades que encuentran los historiadores para determinar en qué momento comenzó la Iglesia a celebrar la pascua como una solemnidad anual. Dentro de ese marco de incertidumbres y de dudas encontramos un punto de referencia que bien puede considerarse como un dato seguro y definitivo. Este dato nos lo proporciona la *Epístola Apostolorum*, un escrito de la mitad del siglo II proveniente del Asia Menor y debido seguramente a la pluma de un autor gnóstico ortodoxo, judeocristiano y de mentalidad apocalíptica¹¹. El escrito es de tono un tanto misterioso y pertenece a la literatura apócrifa de la época. El documento fue redactado originalmente en griego. Pero a nosotros nos ha llegado sólo a través de tres versiones: copta, etiópica y latina. El fragmento que transcribo aquí, que corresponde a la versión copta, hace alusión a unas palabras que el Señor dirige a sus discípulos. He aquí el texto:

¹¹ Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Desclée, Tournai 1958, 36-38.

«Vosotros haréis memoria de mi muerte. Cuando llegue la pascua (*versión etiópica*: “Vosotros haced memoria de mi muerte, esto es, celebrad la pascua; entonces uno...”) uno de vosotros estará recluso en la cárcel a causa de mi nombre; estará triste y lleno de aflicción porque, mientras vosotros celebráis la pascua, él estará ausente, en la cárcel. Mi poder se manifestará en forma de ángel Gabriel, las puertas de la cárcel se abrirán, y entonces podrá salir e ir a vosotros. Permanecerá en vuestra compañía durante la vigilia nocturna hasta el canto del gallo. Terminado el memorial y el ágape, nuevamente será encerrado en la cárcel para testimonio, hasta que pueda salir para predicar lo que yo os he transmitido. Nosotros, empero, le dijimos: “Señor, ¿es conveniente que tomemos y bebamos nuevamente el cáliz?” “Conviene que lo hagáis, respondió el Señor, hasta el día en que vuelva el Padre junto con todos aquellos que han sido muertos por mi causa” (*versión etiópica*: “hasta el día en que vendré con mis heridas”). Entonces le dijimos: “Señor, ¿por qué poder o en qué forma volverás?” Respondió el Señor diciendo: “En verdad os digo, vendré como el sol luciente; siete veces más que el sol lucirá mi gloria en medio de una nube resplandeciente; apareceré en la tierra precedido de la cruz, para juzgar a vivos y muertos”. Le dijimos nuevamente: “Señor, ¿después de cuántos años acaecerá esto?” Y el Señor dijo: “Después de ciento cincuenta años, en los días de pascua, tendrá lugar la venida de mi Padre”»¹².

A pesar del tono misterioso y del arcaísmo que caracteriza al texto es posible descubrir la existencia de una celebración pascual, saturada de un clima de expectación ansiosa y vigilante. Es indiscutible que se trata de la fiesta anual de la pascua. Fatalmente, en esa fecha uno de los discípulos aparece recluso en la cárcel. Dejando de lado las circunstancias un tanto extrañas que rodean su salida de la cárcel, lo importante es penetrar el clima espiritual que invade a la comunidad cristiana reunida para celebrar la pascua¹³.

¹²c. 15-16, ed. C. Schmidt, *Gesprache Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Leipzig 1919, 53-59.

¹³No todos los historiadores apoyan esta valoración de la espera escatológica como uno de los componentes importantes de la primitiva celebración de la pascua. Todo depende de la manera de entender las palabras finales del texto de la

EL POEMA DE LAS CUATRO NOCHES

Targum de Éxodo 12,42

Ésta es la noche predestinada y preparada para la liberación en el nombre de Yavé, para la salida de los hijos de Israel, liberados de la tierra de Egipto. Cuatro son las noches que han sido inscritas en el Libro de las Memorias. *La primera noche* fue aquella en que Yavé se manifestó en el mundo para crearlo «*el mundo estaba desierto y vacío y las tinieblas cubrían la superficie del abismo*». La palabra de Dios era la luz e iluminaba. Y la llamó noche primera.

La segunda noche fue cuando Yavé se manifestó a Abrahán a la edad de cien años y a Sara su mujer que tenía noventa años, para que se cumpliera lo que dice la Escritura. «*¿Será capaz*

Abrahán de engendrar a la edad de cien años y Sara su mujer será capaz de concebir a la edad de noventa años?» Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido en sacrificio sobre el altar. descendieron los cielos y se abajaron, e Isaac vio la perfección y sus ojos permanecieron deslumbrados por sus perfecciones. Y la llamó noche segunda.

La tercera noche fue cuando Yavé se manifestó contra los egipcios en medio de la noche su mano mataba a los primogénitos de los egipcios y su diestra protegía a los primogénitos de Israel, para cumplir la palabra de la Escritura «*Israel es mi primogénito*» Y la llamó noche tercera.

La cuarta noche será cuando el mundo, llegado a su fin, sea destruido. Los yugos de hierro se harán añicos y las generaciones de la impiedad quedarán destruidas. Entonces Moisés saldrá del desierto. Uno irá a la cabeza del rebaño y el otro en lo más alto de una nube y su palabra avanzará entre los dos y caminarán juntos.

Es la noche de la pascua para el nombre de Yavé, noche fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel.

R. Le Deaut, *La nuit pascale*,
Roma 1963, 64-65

Según el texto, se trata de una celebración nocturna. Pero la comunidad aparece despierta, esperando ansiosamente el retorno del Señor glorioso. Al parecer, la vuelta del Señor tiene lugar a la hora del canto del gallo, a la mañana. En ese momento es cuando la comunidad celebra la eucaristía, a la que el escrito se refiere cuando dice «terminado el memorial y el ágape». La alusión que se hace inmediatamente después al «cáliz» confirma que se trata, en efecto, de la eucaristía.

Epistola Apostolorum «en los días de pascua», que aquí reproducen la adaptación de B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gutersloh 1953, 79 que, a mi juicio, resulta la más razonable e inteligible. W. Huber (*Passa und Ostern...*, 209-228) y, especialmente, T. J. Talley (*Les origines...*, 18-27, 98-100) cuyos escritos he citado anteriormente, ponen sordina a la dimensión escatológica referida a la pascua. A mí me parece que no sólo el testimonio de la *Epistola Apostolorum*, sino los testimonios que cito a continuación, avalan esta interpretación. A todo ello, además, habría que añadir el testimonio del *Poema de las Cuatro Noches*, estudiado por Le Deaut, *La nuit pascale...* Todo lo referente a la cuarta noche, expuesto con una sorprendente abundancia de datos en el capítulo 5º (*La noche mesiánica*), es de un interés incalculable para entender las raíces judías del carácter escatológico de la noche de pascua.

Todo esto nos permite pensar que toda la dinámica expectante de la comunidad converge en la eucaristía. Es el momento álgido en el que culmina la vigilia. Es entonces cuando, en la conciencia de la comunidad, el Señor se hace presente, glorioso, en medio de los suyos. La espera termina y se da paso al gozo de la presencia. La comunidad queda profundamente embargada de una alegría desbordante. El Señor ha vencido a la muerte y vive para siempre.

El texto, sin embargo, nos ofrece más datos. Hay una clara referencia a la última venida del Señor. Esto significa que, de algún modo, la espera continúa. La ansiosa espera no se quiebra con la eucaristía pascual. El Señor ha venido y está presente. Pero ni esta venida ni esta presencia son definitivas. El Señor volverá radiante al final de los tiempos. La espera pascual apunta también hacia esa última venida. Hay que notar, a este respecto, que la tradición cristiana, inspirándose en la literatura intertestamentaria, sostiene que la última venida del Señor –del Mesías– tendrá lugar también en una noche de pascua. Es elocuente a este respecto un texto de Lactancio, escrito probablemente después del 313:

«Nosotros celebramos esta noche pasándola en vela a causa de la venida de nuestro Rey y Dios. El sig-

nificado de esta noche es doble: en esa noche él retornó a la vida después de la pasión; y, en esa misma noche, él recibirá al final de los tiempos el reinado del mundo»¹⁴.

San Jerónimo, comentando la parábola de las vírgenes (Mt 25,6), escribe hacia el 398:

«Una tradición judía dice que Cristo vendrá a medianoche, como ocurrió en Egipto... De aquí proviene, a mi entender, aquella tradición apostólica que se ha conservado hasta hoy según la cual durante la vigilia pascual no está permitido despedir a la gente antes de medianoche, cuando todavía esperan la venida del Señor»¹⁵.

Esta forma de entender y de vivir la vigilia se extendió progresivamente a toda la Iglesia antigua y de principios de la edad media. He podido descubrir cómo san Isidoro de Sevilla, que recoge en sus *Etimologías* (6, 17,12) casi textualmente las palabras de Lactancio, influyó directamente en un texto de Braulio de Zaragoza. Voy a transcribir ese texto por el interés particular que pueden tener sus palabras para los lectores hispanos:

«...Tenemos la costumbre de recibir solemnemente a la luz verdadera cuando resucita del sepulcro. También aquellas vírgenes que alimentaron sus lámparas con aceite prepararon la venida del esposo en la alegría de la resurrección. En esa noche efectivamente, mientras dura la celebración solemne y hasta pasada la medianoche –hora en que, según nuestra fe, hemos de resucitar y el Señor ha de venir para juzgar a vivos y muertos–; lo que acaece en la cabeza deberá realizarse también en los miembros»¹⁶.

A la luz de todos estos datos es posible detectar el clima espiritual que vive la comunidad cristiana durante la celebración de la noche de pascua. La referencia a la doble venida del Señor no rompe la

unidad indisociable de la esperanza cristiana. No se trata, en absoluto, de dos esperas yuxtapuestas. Los fieles que se reúnen para celebrar la pascua experimentan en su interior el deseo ardiente por vivir el encuentro gozoso con el Señor resucitado. Como las vírgenes de la parábola evangélica, los fieles permanecen alerta y vigilantes para que el Señor no les sorprenda desprevenidos. Esta espera ansiosa queda cumplida cuando el Señor de la gloria se hace presente en medio de los suyos, en la intimidad del banquete pascual, que se configura, al mismo tiempo, como banquete nupcial. Pero la comunidad es consciente de que esa venida del Señor y su presencia son provisionales. Por eso la espera escatológica se proyecta hacia la pascua definitiva, cuando el Señor vuelva para establecer definitivamente su reino y ser todo en todas las cosas. Hasta entonces, la Iglesia camina en la esperanza a través de la historia, anunciando la buena noticia y edificando el reino. De acuerdo con lo que hemos dicho, la espera pascual penetra este caminar de la Iglesia a través de los tiempos.

4. La pascua como «memoria mortis»

Al empezar este apartado quiero hacer dos observaciones. En primer lugar, deseo aclarar que aun cuando a lo largo de este capítulo voy señalando los aspectos más significativos que caracterizan a la fiesta de pascua, éstos no deben interpretarse como aspectos contrapuestos, como si se excluyeran mutuamente. Son aspectos que la experiencia viva de la Iglesia ha ido acentuando, de un modo u otro, a lo largo de su historia hasta ofrecernos, consolidado, un amplio abanico de matices y de variaciones que, considerados en su conjunto, nos brindan toda la riqueza y la policromía de la experiencia pascual.

En segundo lugar, hay que dejar bien claro que muerte y resurrección no han sido entendidos por la Iglesia antigua como aspectos o momentos separados, independientes, de la experiencia pascual. Hay, sí, insistencias y acentuaciones. Pero no disecciones o distanciamientos.

Habría, pues, que empezar diciendo que la comunidad cristiana primitiva en la noche de pascua

¹⁴ *Instituciones divinas* 7, 19: CSEL 19, 645.

¹⁵ *Comentario al Evangelio de Mateo* 4,25,6: CC 77, 236-237.

¹⁶ *Carta a su hermano Frunimiano*, ed. J. Madoz, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*, carta XIV, Madrid 1941, 105-108.

celebra la pasión y muerte del Señor y espera con ansiedad su retorno glorioso. Este retorno se experimenta como un encuentro gozoso y salvador que permite a la comunidad celebrante compartir a nivel de misterio el triunfo de Cristo sobre la muerte y su retorno al Padre.

Los testimonios en que se apoya la afirmación de conjunto que acabo de hacer son numerosos. Todos ellos, o en su mayoría, corresponden a la Iglesia antigua. Como fuentes determinantes de inspiración habría que señalar la tradición pascual hebrea y la teología joánica, muy extendida e influyente durante los dos primeros siglos en toda el área del Asia Menor.

El testimonio de la *Epístola Apostolorum*, anteriormente citado, es muy claro a este respecto si leemos la versión etiópica: «Cuando llegue la pascua, vosotros haced memoria de mi muerte, esto es, celebrad la pascua». Según este testimonio, la pascua se define como una «memoria de la muerte» del Señor. Es cierto, sin embargo, que el contenido de la palabra «muerte» hay que entenderla en el sentido paulino (I Cor 11,26). No se trata, en absoluto, de celebrar la muerte como fracaso o como desenlace fatal, sino como paso a la vida.

Hay además un grupo de autores (Apolinar de Hierápolis, Clemente Alejandrino, Melitón de Sardes, Ireneo de Lyon, Hipólito de Roma y otros) que, influidos por la tradición joánica, vinculan la pascua cristiana a la pascua judía. Todos ellos ven en la inmolación de Cristo en la cruz como la culminación de la pascua del cordero. Cristo es el cordero definitivo que ha sustituido para siempre al cordero de la vieja pascua. Cristo entregó su vida en la cruz, realizando así el sacrificio supremo, en el mismo momento en que los judíos inmolaban el cordero pascual en el templo: al atardecer. De esta forma, según ellos, Cristo celebró su verdadera pascua no en la cena ritual, sino en la cruz.

Por este motivo, la mayoría de estos autores, pertenecientes a la corriente cuartodecimana, celebraban la pascua el día 14 de Nisán, es decir, el mismo día en que lo hacían los judíos. Por tanto, el mismo día en que Cristo entregó su vida en la cruz. Las otras Iglesias, en cambio, celebrarían la pascua en la

noche del sábado al domingo después del 14 de Nisán. La tipología pascual, en vez de referirse al paso del Mar Rojo, conecta directamente con la inmolación del cordero. Además, en vez de interpretar la palabra «pascua» en el sentido de «paso» o «tránsito», lo hacen en el sentido de «padecer». Desde su punto de vista, que coincide con la cronología de la pasión que aparece en el evangelio de Juan, el año en que murió Cristo, éste no «comió» la pascua —la última cena no fue, según ellos, una cena pascual—, sino que la «padeció».

Todo esto es muy significativo y refleja una forma muy peculiar de entender y de celebrar la pascua. Para corroborar todo lo dicho me permito citar algunos testimonios más representativos. Apolinar de Hierápolis, haciendo alusión a la contienda que se suscitó en torno a estos problemas, dice:

«Algunos han suscitado discusiones en torno a estas cosas por ignorancia; pero hay que excusarlos porque la ignorancia, más que acusaciones, lo que necesita es instrucción. Estos dicen que Jesús comió el cordero con sus discípulos el 14 de Nisán y que padeció el día solemne de los ácidos. Aseguran además que así lo dice Mateo, tal como ellos lo interpretan»¹⁷.

En el fragmento 28 de su obra *Sobre la pascua*, Clemente Alejandrino se expresa de manera aún más explícita:

«En los años anteriores, el Señor, para celebrar la pascua, comió el cordero inmolado por los judíos. Pero, después de haber predicado el evangelio, siendo él mismo la pascua, el cordero de Dios, conducido como oveja al matadero, el día 13 explicó a los discípulos el misterio de la prefiguración... Por eso, el Señor murió al día siguiente, ya que él mismo era la pascua inmolada por los judíos»¹⁸.

Por último, hay que citar dos fragmentos de Hipólito, transmitidos también en la colección llamada *Chronicon paschale*, que he citado anteriormente:

«Veo perfectamente cuál es el objeto de la con-

¹⁷ Fragmento de su obra *Sobre la pascua*, recogido en el *Chronicon paschale*: PG 92, 80C-81A.

¹⁸ *Chronicon paschale*: PG 92, 82.

tienda. Dice en efecto: Aquel día Cristo hizo la pascua y murió; por eso es preciso que también yo haga exactamente como hizo el Señor. Pero se equivoca al no comprender que el año en que murió, Cristo no comió la pascua legal, ya que él mismo era la pascua preanunciada y realizada en el tiempo establecido» (Texto tomado del *Syntagma contra todas las herejías*)¹⁹.

«Aquel que había dicho “No comeré más la pascua” está claro que consumió antes de la pascua una cena; en cuanto a la pascua, sin embargo, él (Cristo) no la comió, sino que la sufrió. No era ése, en efecto (el 13 de Nisán), el tiempo establecido para comerla»²⁰.

Como puede percibirse por la misma antigüedad de los autores citados, pertenecientes casi todos a la segunda mitad del siglo II, éste ha sido el enfoque que ha caracterizado a la celebración pascual en la Iglesia primitiva. El mismo Tertuliano, a través de numerosos testimonios, deja entender que también en la Iglesia de Africa la pascua es celebrada, sobre todo, como memorial de la muerte del Señor. Según él, la comunidad cristiana, al celebrar la pascua, aparece como sumergida y bañada en la sangre del Señor. Por eso precisamente aconseja la celebración del bautismo en esa fecha²¹. La pascua coincide con el ayuno, y los ingredientes simbólicos de la celebración expresan sentimientos de tristeza y de abatimiento porque el Señor ha sido arrebatado por la muerte²².

Sólo en el momento de la eucaristía la comunidad experimenta la presencia gozosa del Señor resucitado. Entonces es –precisamente en el banquete eucarístico– cuando se rompe el ayuno y da comienzo la fiesta. La tristeza se transforma en alegría desbordante y la espera ansiosa queda colmada por el encuentro con el Señor.

Hay que decir, para terminar, que sería un error pensar que la Iglesia antigua ha celebrado en la pas-

cua el memorial de la muerte del Señor de manera exclusiva. Se ha insistido y se ha cargado el acento en la muerte. Esto es cierto. Pero la solemnidad pascual ha culminado siempre celebrando y experimentando la presencia del Señor resucitado, vencedor de la muerte y salvador del mundo²³. La lectura de la homilía pascual de Melitón de Sardes resulta altamente clarificadora a este respecto. El autor de la homilía, como se verá, centra su homilía en el tema de la pasión y de la muerte, pero siempre termina dirigiendo su atención a la resurrección y retorno glorioso al Padre.

5. La primera reflexión teológica sobre la pascua

El título de este apartado es un tanto presuntuoso. En realidad no se trata de una reflexión teológica en el sentido propio y estricto de la palabra. Hay, sí, en las dos homilías pascuales a las que voy a referirme en estas líneas, una teología subyacente, expuesta no de manera sistemática, sino como base doctrinal.

Las referencias a la pascua que hemos visto hasta ahora han sido esporádicas y fragmentarias. Ahora, en cambio, vamos a prestar atención a dos homilías pascuales, conservadas íntegramente, ricas en contenido doctrinal y de un valor excepcional para una interpretación correcta de la celebración pascual en la Iglesia antigua. Ambas homilías, procedentes del Asia Menor, se remontan a la segunda mitad del siglo II. Una de ellas pertenece a Melitón de Sardes. La otra, atribuida falsamente durante algún tiempo a Hipólito, se adjudica hoy a un autor desconocido, contemporáneo de Melitón²⁴. Ambos au-

¹⁹ Ed. en R. Cantalamessa, *La Pasqua...*, 77.

²⁰ Ed. en R. Cantalamessa, *La Pasqua...*, 77.

²¹ *De baptismo*, 19, 1, ed. R. P. Refouél, *Traité du Baptême*, Paris 1952, 93.

²² *De oratione*, 18, CCSL 1, 267, 271-272; *De ieiunio*, 2: CCSL 2, 1258.

²³ Me parece interesante la motivación expuesta por T. J. Talley para justificar esta referencia pascual a la muerte del Señor: «Un motivo importante de esta insistencia respecto a la muerte de Jesús, y esto vale igualmente para la frase *sub Pontio Pilato* del credo, fue la necesidad de subrayar con fuerza la historicidad de nuestra redención en contra de la tendencia gnóstica a deshistoricizar el tema de la salvación» (*Les origines...*, 76). La observación me parece sugestiva, pero entiendo que debe tomarse como una pura hipótesis.

²⁴ Hay que citar aquí la importante monografía de R. Can-

tores pertenecen a la tradición cuartodecimana. De la primera homilía –la más importante, a mi juicio– tenemos una edición castellana ²⁵. Para la segunda nos servimos de la edición francesa ²⁶.

En ambas homilías el personaje central es Cristo. Pero el Cristo de la pasión. En efecto, por la encarnación Cristo ha asumido la situación de «pasión» que caracteriza a la existencia del hombre en el mundo después del pecado original. Esta es una situación de disolución y de caos. La armonía y la coherencia originales con que Dios había dotado al hombre, creándolo a imagen suya, quedó completamente rota por el pecado de origen. Desde entonces el hombre vive roto en su misma entraña, sumido en el caos del odio y de la violencia, desconectado de Dios y abocado a la muerte. Esta es una situación que el hombre padece como una tara inevitable y que Cristo asume por la encarnación.

Así se expresan ambos autores a este respecto:

«Notad bien quién es el que padece y quién el que compadece junto con el que padece; por qué el Señor ha descendido sobre la tierra, por qué se ha revestido de aquel que padecía y lo ha llevado consigo a lo más alto de los cielos» ²⁷.

«El Señor, habiéndose revestido de hombre y habiendo padecido por aquel que padecía..., resucitó de los muertos» ²⁸

«Esta era la pascua que Jesús deseaba padecer por nosotros. Con la pasión nos ha librado a nosotros de la pasión...» ²⁹.

Siguiendo el hilo de esta reflexión, los autores citados consideran como «pasión» toda la existencia

talamessa, *L'Omelia "in S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milán 1967.

²⁵ J. Ibáñez y F. Mendoza, *Melitón de Sardes. Homilía sobre la pascua*, Pamplona 1975.

²⁶ P. Nautin, *Homélies pascales, I: Une homélie inspirée du traité sur la Paque d'Hippolyte*, París 1950.

²⁷ *Homilía de Melitón*, 46, ed. cit., 170.

²⁸ *Homilía de Melitón*, 100, ed. cit., 210.

²⁹ *Homilía del Pseudo-Hipólito*, 49, ed. cit., 174.

humana de Cristo. Por otra parte, al asumir la situación de pasión que grava la vida del hombre en el mundo, Cristo está de algún modo presente, encarnado, en todos los personajes del Antiguo Testamento que, de un modo más patente, han sido víctimas del dolor y del sufrimiento:

«El (Cristo) es la pascua de nuestra salvación, él es quien tuvo que padecer mucho en la persona de muchos, él es quien fue asesinado en la persona de Abel, maniatado en Isaac, exiliado en Jacob, vendido en José, expuesto en Moisés, inmolado en el cordero, perseguido en David, vilipendiado en los profetas» ³⁰.

Pero, sobre todo, Cristo está presente en el cordero. Melitón lo repite varias veces a lo largo de su homilía. Veamos sus mismas palabras:

«Este (Cristo) es el cordero sin voz, éste es el cordero degollado, éste es el mismo que nació de María, la hermosa cordera; el mismo que fue arrebatado del rebaño, empujado a la muerte, inmolado al atardecer, y sepultado de noche; que no fue quebrantado en el leño, ni se descompuso en la tierra; el mismo que resucitó de entre los muertos e hizo que el hombre surgiese desde lo más hondo del sepulcro» ³¹.

Cristo es, pues, el verdadero cordero pascual. El ha asumido toda la miseria humana provocada por el pecado original. El es el varón de dolores que ha querido entrar en comunión plena con el hombre, compartiendo los niveles más hondos de sufrimiento y de humillación, hasta la muerte. Aquí es, precisamente, en la muerte, cuando el misterio de la en-

³⁰ *Homilía de Melitón*, 69, ed. cit., 182-184.

³¹ *Homilía de Melitón*, 71, ed. cit., 184.

carnación, considerado como proceso de humillación y de comunión con el hombre doliente, aparece con mayor crudeza y con mayor plenitud.

Pero el acontecimiento pascual, que culmina patéticamente en la muerte, no termina ahí. La muerte no es la meta o el colofón de la existencia pascual de Cristo. Hay que hablar, más bien, de un proceso que se inicia en la encarnación, culmina en la muerte y termina gloriosamente en la resurrección. Esto lo han entendido perfectamente los dos homileístas y así lo dejan entender. Veamos un ejemplo:

«Este es aquel
que se encarnó en una virgen,
que fue colgado del madero,
que fue sepultado en la tierra,
que resucitó de entre los muertos,
que fue elevado a lo alto de los cielos»³².

En efecto, por la resurrección Cristo inicia su retorno glorioso al Padre. Este retorno hay que entenderlo como el proceso de glorificación de Cristo. Pero Cristo no retorna al Padre en solitario. De alguna manera, toda la humanidad, incorporada a la humanidad personal de Cristo por la encarnación, inicia también su proceso pascual de regeneración compartiendo el retorno de Cristo al Padre:

«Venid pues todas las razas humanas,
sumergidas en el pecado.
Recibid el perdón de los pecados,
porque yo soy vuestro perdón,
yo la pascua de la salvación.
....
Yo os llevo a las alturas de los cielos.
Yo os mostraré al Padre que existe desde los siglos.
Yo os resucitaré por medio de mi diestra»³³.

«Habiéndose, pues, revestido de la imagen perfecta, él (Cristo) transformó al hombre, que había revestido, en hombre celeste; entonces la imagen incorporada a él subió también al cielo»³⁴.

Los autores cuyas homilías estoy comentando

hablan de «subir a los cielos». Sin embargo, a ningún lector moderno debe ocurrírsele pensar que nuestros autores, por arcaicos e ingenuos que parezcan, se referían con esa expresión a un desplazamiento local o a una especie de ascensión acrobática a las alturas. Esta es una interpretación literal, tan trivial y, por tanto, tan simplista que no puede aplicarse ni a Cristo ni a los hombres. El proceso pascual de retorno al Padre o de subida a los cielos hay que entenderlo en sentido figurativo. Con esa forma de hablar nuestros autores se están refiriendo a un proceso de transformación radical de la existencia, experimentado inicialmente en la humanidad personal de Cristo –que es la primicia de la nueva creación– y compartido después por todos los hombres que creen en él y se asocian a su muerte.

Este proceso de transformación de la existencia es descrito por los dos autores con un lenguaje claro y explícito, que no deja lugar a dudas:

«El es el que nos ha hecho pasar
de la esclavitud a la libertad,
de las tinieblas a la luz,
de la muerte a la vida,
de la tiranía al reino eterno»³⁵.

Homilía de Melitón, 68, ed. cit., 192).

«¿Qué es la venida de Cristo?
liberación de la esclavitud,
liberación de la antigua fatalidad,
inicio de la libertad,
honor de la adopción,
fuente de la remisión de los pecados,
verdadera vida inmortal para todos»³⁶.

«De su pasión nuestra impasibilidad,
de su muerte nuestra inmortalidad,
de su muerte nuestra vida...»³⁷.

En los textos citados aparece descrita en un lenguaje diáfano y expresivo la nueva forma de existencia asumida por Cristo resucitado. Se trata de una existencia en la luz y en la plenitud de vida, libre de

³² *Homilía de Melitón, 70, ed. cit., 184.*

³³ *Homilía de Melitón, 103, ed. cit., 212.*

³⁴ *Homilía del Pseudo-Hipólito, 61, ed. cit., 187-189.*

³⁵ *Homilía de Melitón, 68, ed. cit., 192.*

³⁶ *Homilía del Pseudo-Hipólito, 44, ed. cit., 165.*

³⁷ *Homilía del Pseudo-Hipólito, 1, ed. cit., 119.*

APOLOGÍA DE UNA VIVENCIA ESPIRITUAL DE LA PASCUA

Un pasaje de Orígenes

Alguien objetara a todo esto que también entre nosotros se hacen, en días determinados, celebraciones de domingos, de parasceve, de pascua y de pentecostés. A este se le debe responder que el perfecto [cristiano], dedicándose sin descanso a las palabras, a las obras y a los pensamientos propios del Verbo de Dios, que es Señor por naturaleza, ese vive siempre en días del Señor y celebra sin pausa los domingos.

Además, si vive preparándose sin interrupción a la verdadera vida y se abstiene de los placeres engañosos, sin dar rienda suelta a los deseos carnales, sino, más bien, controlando el

propio cuerpo y dominando sus instintos, ese esta celebrando sin cesar el día de la parasceve.

Por otra parte, aquel que ha comprendido que Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado y que necesita hacer fiesta comiendo la carne del logos, ese celebra en todo momento la pascua, vocablo que significa *paso*, ya que efectivamente con el pensamiento, con las palabras y con las acciones, esta siempre pasando de las cosas de esta vida a Dios y se encamina hacia la ciudad celeste.

Finalmente, cuando alguien es capaz de decir con verdad *Hemos resucitado con Cristo*, y aún

más *El nos ha hecho resucitar junto con él y nos ha hecho sentarnos con Cristo en los cielos*, ese vive continuamente en los días de pentecostes. Esto sucede, sobre todo, si asciende a la sala superior como los apóstoles de Jesús, si se dedica a la oración y a las plegarias, para hacerse digno del soplo impetuoso que viene del cielo y actúa poderosamente para destruir en los hombres la maldad y sus efectos y para hacerse digno de recibir las lenguas de fuego que Dios envía.

Orígenes, *Contra Celso*, 8, 22
P. Koetschau, GCS, Orígenes 2,
Leipzig 1899, 239-240

toda opresión y de toda servidumbre, especialmente libre del pecado y de la muerte. El hombre, en comunión con Cristo glorioso, deja de ser esclavo para adentrarse en la comunión con Dios y en la fraternidad.

¿De dónde dimana esta fuerza liberadora que ha hecho posible la resurrección de Jesús y la participación del hombre en su triunfo? ¿En qué bases se apoyan nuestros autores y con qué garantías cuentan para convencernos de que este proceso de transformación pascual es posible? La única garantía aducida por los dos autores es simple y elemental: la condición divina de Cristo. Una garantía que sólo es aceptable desde la fe y desde la adhesión incondicional a Cristo, reconocido como Señor y como mesas. He aquí algunos testimonios elocuentes:

«Cristo... fue sepultado como hombre, pero resucitó de entre los muertos como Dios, siendo Dios y hombre por naturaleza»³⁸.

«En cuanto engendrado, hijo;
en cuanto sufre, cordero;

en cuanto sepultado, hombre;
en cuanto resucitado, Dios»³⁹.

Como decía al principio, estas homilías no son un tratado de teología sistemática. Hay, en cambio, una teología subyacente, expuesta aquí en sus líneas fundamentales, de gran envergadura y que, a mi juicio, recoge los aspectos más importantes de la teología del misterio pascual. Hay, incluso, elementos muy valiosos que permiten una conexión de esta teología con las modernas intuiciones de la teología de la liberación⁴⁰.

6. Interpretación espiritual de la pascua

Durante los dos primeros siglos la gran mayoría de los autores interpretaban la palabra *pascha* en relación con el vocablo griego *paschein*, que significa

³⁸ *Homilía de Melitón*, 8, ed. cit., 146-148.

³⁹ *Homilía de Melitón*, 9, ed. cit., 148.

⁴⁰ Así lo intenté demostrar hace unos años en mi trabajo: J. M. Bernal, *La pascua como proceso de liberación. Una lec-*

«padecer». Así lo hacen los autores de las dos homilías que acabo de comentar. Pero no son sólo ellos. Hay además otros, como Ireneo de Lyon, Tertuliano, Hipólito de Roma, Lactancio, Gregorio de Elvira, Gaudencio de Brescia y otros. A este respecto, Orígenes hace el siguiente comentario:

«La mayor parte de los hermanos, por no decir todos, piensan que la pascua es denominada con este nombre a causa de la pasión del salvador»⁴¹.

En efecto, esta es la opinión, al parecer más generalizada, que Melitón refleja con toda claridad: «¿Qué es la pascua? El nombre se deriva de lo sucedido: celebrar la pascua (*paschein*) proviene, en efecto, de padecer (*pathēin*)»⁴².

Pero Orígenes sabe perfectamente que esa interpretación no es correcta. Y así lo hace notar: «Pero, en realidad, entre los hebreos la mencionada fiesta no se llama *pascha*, sino *phase...*, que traducido significa “paso”»⁴³.

Orígenes tiene razón. La palabra *pascua*, de origen hebreo, significa *paso* o *tránsito*. ¿Cómo explicar entonces una difusión tan sorprendente de una interpretación tan descabellada? En realidad, los autores que hacen derivar la palabra *pascua* del vocablo griego *padecer* no están preocupados tanto por la cuestión etimológica cuanto por la interpretación teológica y las derivaciones catequéticas que ellos propugnan. Por eso hay que pensar que, en el fondo, el uso erróneo de tan pintoresca etimología es, más que nada, un recurso retórico o pedagógico. Ello les permite definir la esencia de la pascua cristiana como memorial de la pasión y muerte del salvador.

Son los escritores de la escuela alejandrina los primeros que, ilustrados por la lectura del judío Filón, toman conciencia de la verdadera interpreta-

ción etimológica de la palabra pascua. Con ello recuperan el sentido genuino de la pascua reflejado magistralmente en aquellas palabras de san Juan: «Habiendo llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Esta toma de conciencia, clarificada en el campo lingüístico, va a repercutir en una nueva interpretación teológica y espiritual de la pascua cristiana. De una pascua centrada en Cristo, el verdadero cordero pascual inmolado en la cruz para la vida del mundo, la atención va a quedar más polarizada ahora en la proyección humana y existencial del acontecimiento pascual de Cristo. En el libro *Contra Celso*, escrito hacia el 248, dice Orígenes:

«Para aquel que ha comprendido que Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado, y que la fiesta se celebra comiendo la carne del Logos, no hay momento en que no celebre la pascua, palabra que significa *paso*. Este, en efecto, con el pensamiento, con toda palabra y con toda acción, está pasando siempre de las cosas de esta vida a Dios y se apresura hacia la ciudad celeste»⁴⁴.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Eusebio de Cesarea afirma por su parte:

«Celebrando la fiesta del tránsito, nos esforzamos por pasar a las cosas de Dios, como un día los hebreos pasaron de Egipto al desierto... Realicemos con ahínco el tránsito que lleva al cielo, apresurándonos a pasar de las cosas de acá abajo a las cosas celestes y de la vida mortal a la vida inmortal»⁴⁵.

Estos dos testimonios reflejan un nuevo modo de entender la pascua, menos centrado en Cristo y más volcado en el hombre; menos ritualista, pero también más moralizante; menos comunitario y más individual. La pascua, según ellos, no se limita a una celebración cultural sin más. Y tienen razón. En cierto sentido, toda la vida es pascua si el creyente se esfuerza por vivir en una permanente tensión que le empuje a superar todo lo que le ata a este mundo y a adentrarse cada vez más en la comunión con Dios. De esta forma la pascua aparece como un proceso que permite al cristiano desvincular-

tura contemporánea de dos homilias pascuales del siglo II, en Ministerio y carisma, Valencia 1975, 145-179.

⁴¹ Fragmento del *Sobre la Pascua*, ed. P. Nautin, *Homélies pascales*, II. *Trois homélies dans la tradition d'Origène*, París 1953, 34-35.

⁴² *Homilía de Melitón*, 46, ed. cit., 170.

⁴³ Fragmento del *Sobre la Pascua*, ed. cit., 34-35.

⁴⁴ *Contra Celso*, 8, 22: PG 11, 1550-1551.

⁴⁵ *De sollemnitare paschali*, 2 y 4: PG 24, 695-699.

se cada vez más del mundo de la carne para vivir cada vez con más intensidad la vida en el Espíritu.

Sería un desacierto pensar que esta forma de entender y de vivir la pascua se contraponen a las formas anteriores. No hay que ver el enfoque pascual de los alejandrinos como una alternativa excluyente, sino como una dimensión complementaria. A nosotros corresponde ir construyendo una síntesis orgánica en la que se integren de forma coherente los diversos aspectos o perspectivas. De este modo conseguiremos una rica experiencia pascual en la que lo cultural se proyecte en la vida, evitando, por una parte, el ritualismo formalista y, por otra, el moralismo a ultranza.

7. «Comer la pascua» y «padecer la pascua»

Mientras escribo estas páginas me asalta la preocupación de que estas reflexiones y estos datos históricos sugieran en el lector una idea un tanto poética de la pascua y de que todo lo que vengo diciendo resuene en sus oídos como música celeste. Por esto precisamente me preocupa la necesidad de ser realista sin caer en falsos escapismos románticos.

Cuando decimos que por la pascua «pasamos con Cristo de este mundo al Padre», ¿qué queremos decir? ¿Qué significa compartir la muerte y la resurrección de Cristo? Son frases redondas cuyo sentido profundo e implicaciones concretas vitales pueden escapárseles fácilmente de las manos. Tampoco se trata de dejarnos arrastrar por una fácil demagogia ni de ceder ante moralismos radicales.

Para dar una respuesta, a mi juicio válida, a estos interrogantes voy a recurrir a unas expresiones que ya hemos encontrado al comenzar este capítulo. Los autores que mediaron en la famosa contienda de Laodicea, preocupados indudablemente por una problemática de carácter estrictamente bíblico, opinaban que Cristo, el año de su muerte, no celebró la pascua ritual, sino que la padeció en su propia carne.

El autor desconocido de una de las dos homilias anteriormente comentadas, a quien hemos llamado

pseudo-Hipólito, dice refiriéndose a Cristo que «no era tanto comer la pascua lo que él deseaba, sino padecerla» (n. 49). Hipólito de Roma, por su parte, asegura que «en cuanto a la pascua él no la comió, sino que la sufrió» (fragmento transmitido en el *Chironicon pascale*). De modo parecido se expresan Melitón de Sardes y Clemente Alejandrino.

De estas expresiones deducimos que para Jesús lo más importante no fue comer la pascua, sino padecerla. ¿Qué quiere decir «comer» la pascua? Evidentemente, aquí hay una clara referencia a la celebración ritual de la pascua. Para Jesús, por tanto, lo importante no fue la celebración ritual, sino la entrega de la vida. En el fondo, los controversistas de Laodicea, a sabiendas o inconscientemente, vislumbraron la primacía de la pascua «padecida», culminada en la cruz, sobre la pascua «comida», esto es, celebrada ritualmente.

Afloran aquí unas derivaciones importantes que deben caracterizar a la pascua de la Iglesia. La pascua de la Iglesia no debe ser distinta de la de Cristo. Como Cristo, la Iglesia también debe ansiar más «padecer» la pascua que «comerla». Hay aquí latente una afirmación de la primacía de la pascua vivida, como compromiso y como entrega sacrificada, sobre la pascua celebrada. O, matizando más mi pensamiento, lo que quiero decir es que la celebración cultural de la pascua (= «comer la pascua») debe ser la expresión de una pascua vivida en el esfuerzo permanente de una comunidad cristiana, que opta por una comunión más plena en el dolor de los hombres que sufren, de los marginados y proscritos de este mundo, de los hombres que luchan por la justicia, de los hombres que siguen sufriendo en su propia carne los efectos desastrosos de la culpa original. Esa es la gran porción de humanidad en la que la situación de «pasión» se hace más real y más dramática. La pascua de la Iglesia, como la de Cristo, debe ser una comunión en la «pasión» de la humanidad. Lo será en la medida en que las comunidades cristianas se encarnen en el mundo de los pobres y de los pequeños. Sólo así la Iglesia podrá ser germen de un mundo liberado y fermento de una humanidad nueva. Por eso hay que vivir la pascua como un proceso de transformación y de cambio. Vivir la pascua significa enrolarse en el proceso de

transformación del mundo, teniendo como meta la resurrección de Jesús, concebida ésta como transformación radical de la existencia.

Con esta última reflexión creo haber abierto una posible pista que permita, por una parte, la supera-

ción de falsos ritualismos y, por otra, la posibilidad de establecer una síntesis en la que aparezcan coherentemente conjuntadas la pascua de Cristo y la pascua de los que han sido bautizados en su nombre.

6

La celebración de la noche de pascua

1. La primitiva celebración de la pascua

Las informaciones que conocemos sobre la celebración de la pascua hasta el siglo III son escasas y fragmentarias. Aparecen de forma esporádica y casual en escritos de carácter teológico o catequético. Sin embargo, en el siglo III encontramos un documento de carácter canónico-litúrgico que nos describe de forma bastante detallada el esquema de la celebración. No es ciertamente un ritual. Por eso la descripción de las celebraciones no es tan minuciosa ni tan precisa como la de un ritual. Sin embargo, sí que podemos adivinar las líneas fundamentales que integran el esquema de la celebración pascual. Me estoy refiriendo a la *Didascalia de los Apóstoles*, documento siríaco del siglo III. He aquí el texto:

«Es necesario, hermanos, que celebréis con todo interés los días de pascua y mantengáis vuestro ayuno con toda diligencia...

Por eso, ayunad los días de pascua a partir del día décimo (de la luna), que es el día segundo de la semana, tomando sólo pan, sal y agua a la hora nona; y esto hasta el día quinto de la semana. El día de la parasceve y el sábado ayunad íntegramente, sin tomar nada.

Durante toda la noche permaneced reunidos en comunidad, no durmáis, pasad toda la noche en vela, rezando y orando, leyendo los profetas, el evangelio y los salmos con temor y temblor, en un clima de súplica incesante, hasta la tercera vigilia de la noche, después del sábado. Entonces romped vuestro ayuno... Ofreced después vuestro sacrificio. Alegraos entonces y comed, llenos de gozo y de júbilo porque Cristo ha resucitado, como prenda de vuestra resurrección. Esta será vuestra norma para siempre, hasta el fin del mundo»¹.

Como puede observarse, la celebración de la pascua va precedida de un ayuno que se prolonga por espacio de una semana. La celebración propiamente dicha, a juzgar por este informe, está integrada por dos grandes momentos. Hay, primero, una liturgia de la palabra en la que se leen libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Estas lecturas se combinan con cánticos y oraciones. El clima espiritual que se adivina a través del texto citado es de un alto nivel de oración y de una ansiosa espera por la venida del Señor. Este clima de espera, que ya detectamos en el siglo II a través de la *Epístola Apostolorum*, penetra todo el conjunto de la celebración y

¹ V, 17-19; ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, 286-301.

culmina con el banquete eucarístico. La segunda parte está constituida precisamente por la eucaristía. La participación en el banquete representa la ruptura del ayuno y el comienzo de la fiesta. El clima de alegría que caracteriza a este momento es descrito profusamente en el documento citado. Esta alegría brota por la convicción que tiene la comunidad de que Cristo se hace presente en medio de los suyos en el banquete eucarístico. Es el momento del encuentro gozoso con Cristo, triunfador de la muerte. Es el paso de las tinieblas a la luz, de la noche al día, de la tristeza del ayuno a la alegría de la fiesta. Todos los que creen en Cristo y comparten su cuerpo y su sangre, están llamados a compartir igualmente con él su glorioso retorno al Padre. La celebración termina con el alba.

2. El bautismo se incorpora a la celebración

Teológicamente hablando la significación pascal del bautismo es incuestionable. Basta leer, para cerciorarse, la primera carta de san Pedro, de indiscutible sabor pascual y bautismal, como ha demostrado el P. Boismard ², y el capítulo sexto de la carta a los Romanos, uno de los pasajes emblemáticos en el que, de manera más clara y contundente, se concentra la teología bautismal de san Pablo, quien interpreta la inmersión bautismal como una inmersión en la muerte y resurrección de Cristo.

Eso no quiere decir, sin embargo, que el bautismo fuera celebrado desde el principio en la noche de pascua. Hipótesis ésta, por otra parte, que debe ser absolutamente rechazada. El primero en asegurar la celebración del bautismo en conexión con la fiesta de pascua es Tertuliano en el siglo II. En su escrito sobre el bautismo nos dice el teólogo africano que «el día más adecuado para celebrar el bautismo es el día de pascua, ya que en ese día se celebra la pasión del Señor, en la cual somos sumergidos (=bautiza-

² Cf. M. E. Boismard, *Une liturgie baptismal dans la Prima Petri*: Revue Biblique (1956) 183-190 (1957) 177-179; *Quatre hymnes baptismales dans la Première Épître de Pierre*, Cerf, París 1961.

dos)» ³. También Hipólito de Roma, en el siglo III, nos describe en la *Tradición Apostólica* la celebración del bautismo en la noche de pascua ⁴.

A estos datos hay que añadir el importante testimonio de un documento posterior a la *Didascalia Apostolorum*, también siríaco, que se remonta a finales del siglo IV o principios del siglo V, llamado *Constituciones de los Apóstoles*, y que no es sino una recomposición de documentos anteriores. También aquí se describe la celebración de la vigilia pascual, siguiendo en esto muy de cerca la descripción de la *Didascalia*. Es sintomática, sin embargo, la alusión que hacen las *Constituciones* a la celebración del bautismo, el cual tendría lugar antes de la lectura del evangelio. He aquí cómo se expresa el documento:

«Reunidos en comunidad, permaneced en vela, rezando y orando a Dios, durante toda la noche; leyendo la ley, los profetas y los salmos, hasta el canto del gallo. Bautizad entonces a vuestros catecúmenos. Leído el evangelio con temor y temblor; y pronunciada la alocución al pueblo sobre las cosas referentes a la salvación, poned fin a vuestro luto. Y orad a Dios para que Israel se convierta, acoja la oportunidad de hacer penitencia para remisión de la impiedad» ⁵.

Todos estos testimonios nos confirman que la incorporación de la liturgia bautismal a la celebración de la vigilia pascual fue un hecho progresivo y muy extendido tanto en oriente como en occidente, si bien esta incorporación no se hizo al mismo tiempo en todas las Iglesias.

³ *De baptismo*, 19, 1, ed. R. P. Refoulé, *Traité du Baptême*, París 1952, 93.

⁴ *Traditio Apostolica*, 20-21, ed. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*, Münster Westfalen 1963, 42-59. A propósito de la interpretación de este pasaje, yo entiendo que Hipólito describe el ritual del bautismo en el marco de la vigilia pascual. Esto parece indiscutible si se tienen presentes algunos apuntes que marcan el entorno. No obstante, autores como Talley (*Les origines...*, 50-54) y, sobre todo, Cantalamessa (*La Pasqua nella Chiesa Antica...*, 48), no lo ven tan claro y no comparten esta hipótesis.

⁵ *Constitutiones Apostolorum*, 19; ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones...*, 291.

LAUS CEREI O BENDICION DEL CIRIO PASCUAL

Origen • Estructura • Importancia

Al caer el día, cuando el ocaso del sol dejaba paso a las tinieblas de la noche, los cristianos de las primeras generaciones, en comun o en privado, aclamaban a Jesús, verdadero sol sin ocaso y vencedor de las tinieblas. Son muchas las voces autorizadas que lo atestiguan. Cuando este momento del atardecer era celebrado por la comunidad se llamaba lucernario.

Había un gesto simbólico, sencillo pero cargado de intensa emoción, cuando al comenzar la celebración se encendía la lámpara. Ese gesto iba acompañado de un himno o de una oración de bendición. De éstos han llegado algunos ejemplos hasta nuestros días, e incluso algunos son cantados por nosotros, como el conocido *Oh luz gozosa*, que reproduce un antiguo himno, redactado en griego, muy utilizado en la Iglesia de Capadocia, pero que se remonta al siglo II a juicio de los expertos (Cf. F. J. Dolger, *Lumen Christi*, Cerf, Paris 1958).

El lucernario era celebrado con una cierta solemnidad al atardecer de los días de fiesta. Parece probable, por otra parte, que, ya en el siglo

IV, la celebración de la vigilia pascual fuera precedida de una celebración solemne del lucernario que, en esa ocasión, revestía una importancia singular. Este tema ha sido ampliamente estudiado por J. M. Pinell, *La bendición del cirio pascual i els seus textos* (Litúrgica 2), Montserrat 1958, 25-59 y, en relación con la liturgia hispánica, J. Bernal, *Primeros vestigios de lucernario pascual en España* (Litúrgica 3), Montserrat 1966, 21-49.

El elemento más importante del lucernario pascual es, sin duda, la llamada *laus cerei* o bendición del cirio. Las más antiguas fórmulas conocidas se remontan al siglo VI, como las dos bendiciones del obispo Ennodio de Pavia que sirvieron como punto de referencia para la construcción de otras posteriores. Sin embargo algunos Santos Padres del siglo IV, como Ambrosio, Agustín y Jerónimo, ya nos refieren en sus escritos que, en la noche de pascua, existía la costumbre de que un diácono proclamara solemnemente la bendición del cirio pascual, haciendo alarde incluso de su buena voz, de su habilidad para el canto y hasta de su cultivado gusto lite-

rio. Extremo éste que será duramente criticado por san Jerónimo en su carta al diácono Presidio.

Las *laus cerei* son unas composiciones de gran valor literario, inspiradas a veces, incluso, en los escritos de los poetas clásicos romanos, como Virgilio. Este fenómeno se percibe, por ejemplo, cuando elogian la labor de las abejas cuya miel sirve para producir la cera de los cirios. Hay además una serie de referencias que completan una temática que suele repetirse en este tipo de composiciones: simbolismo de la luz, elogio de la cera, ofrenda de la luz, parábola de las vírgenes, alusión enfatizada a la lucha entre las tinieblas y la luz, etc. Todos estos temas culminan en una afirmación clara y emocionada del triunfo de Cristo sobre la muerte simbolizado en el triunfo de la luz sobre las tinieblas.

Cf. H. A. P. Schmidt, *Hebdomada Sancta*, vol. II, Romae, Herder, 1957, 627-650, 809-821.

J. Bernal, *La Laus cerei de la liturgia hispánica. Estudio crítico del texto*. Angelicum 41 (1964) 317-347.

De esta forma, si bien la celebración de la noche de pascua al principio estuvo integrada únicamente por una larga vigilia de oración y de escucha de la palabra de Dios que culminaba en la eucaristía, pronto se vio completada con la celebración bautismal como elemento integrante de la misma.

3. La anexión del lucernario

Habrá que esperar algunos siglos más hasta que se incorpore la celebración del lucernario al esquema ritual de la vigilia. Es cierto que ya a finales del siglo IV se dan pequeños ensayos de celebración de la luz en conexión con la vigilia pascual. Sin embargo, la estructura desarrollada del lucernario pascual

y las magníficas composiciones para la bendición de la luz (*laus cerei*) aparecerán en las Iglesias de Occidente algo más tarde y de manera progresiva.

En efecto, durante los primeros siglos la celebración de la noche de pascua daba comienzo con la lectura de las profecías. Esto puede verse todavía en el antiguo *Ordo Romanus XXIII*⁶, en el que se describen las ceremonias papales de la semana santa y que pudo haber servido de guía a un peregrino bien informado en el siglo VIII. Sin embargo, la incorporación de una bendición del fuego y del cirio pascual al comenzar la vigilia es un hecho fluctuante del que no encontramos noticia alguna en los antiguos do-

⁶ Cf. *Ordo Romanus, XXIII*, ed. Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, III, Lovaina 1961, 265-273.

cumentos y que aparecerá por vez primera en las iglesias del norte de Italia en el siglo V, para extenderse posteriormente en la Galia y en España. Desde el siglo VI, el ritual del lucernario pascual era ya conocido, como rito inicial de la vigilia, por las iglesias de la periferia romana; pero la liturgia papal, siempre reticente a las innovaciones, tardará varios siglos en adoptar este ritual de la bendición del fuego y de la luz. De hecho, como acabamos de comprobar algo más arriba en el *Ordo Romanus*, XXIII, la liturgia papal aún no había adoptado el lucernario para comenzar la vigilia en el siglo VIII.

Los estudios realizados en torno a este tema han demostrado la existencia de una celebración del lucernario, correspondiente al oficio vespertino de cada día. A este propósito, es significativo el hecho de que la antigua liturgia hispana llamaba «lucernario» a la celebración vespertina. La hipótesis más verosímil demuestra que el lucernario pascual no es sino la solemnización del lucernario festivo que, por progresivos reajustes de horario, acabó uniéndose a la vigilia pascual para formar una sola y única celebración. Con todo, un análisis atento de la estructura de la celebración permitirá descubrir que esta conexión se hizo de manera rudimentaria y artificial. En realidad, más que una incorporación orgánica y coherente, lo que se hizo fue una burda yuxtaposición de ritos ⁷.

4. La vigilia pascual en el misal de san Pío V

Es indudable que, como ya observaba hace años Anton Baumstark en su famoso libro *Liturgie comparée*, que la semana santa contiene los estratos más arcaicos conservados en la liturgia romana. Por otra parte, junto a esos elementos venerables, se mantuvieron otros, incorporados arbitrariamente a lo lar-

⁷ Para un estudio completo de este tema, en relación con la antigua liturgia hispana, me remito a mis trabajos: *La 'laus cerei' de la liturgia hispana*: Angelicum 41 (1964) 317-347; *Primeros vestigios de lucernario pascual en España*: Litúrgica 3 (Montserrat 1966) 21-49; *El lucernario pascual de la liturgia hispana*: Escritos del Vedat 8 (1978) 123-159.

go del tiempo. Ambos datos, unidos a la importancia indiscutible de la semana santa en el marco del año litúrgico, han hecho de estos días en las últimas décadas un foco de especial interés para la Iglesia. Por este motivo, la vigilia pascual primero (1951-1952) y el conjunto de la semana santa después (1955), han sido objeto de sucesivas reformas y remodelaciones.

De todos es sabido que el misal reformado después de Trento y promulgado por san Pío V en 1570 apenas si experimentó modificación alguna durante los cuatro siglos siguientes, excepción hecha del considerable aumento de formularios en el santoral. La estructura de la vigilia pascual, por tanto, permaneció invariable hasta las vísperas del Vaticano II. Voy a limitarme ahora a señalar los aspectos que considero más relevantes indicando, al mismo tiempo, hasta qué punto esa estructura se había mantenido fiel a la más genuina tradición de la Iglesia, y en qué puntos aparecía patente la necesidad de una reforma.

La estructura básica de la celebración conserva el esquema original de la vigilia, tal como ésta había quedado configurada a principios de la edad media: 1. Lucernario pascual; 2. Lecturas del Antiguo Testamento; 3. Liturgia bautismal; 4. Misa. Con todo, hay que hacer a este respecto algunas observaciones.

Primera: el lucernario pascual aparece incorporado al conjunto de la vigilia de forma artificial, como una mera yuxtaposición. El buen observador podía percibir que la primitiva liturgia romana de la vigilia comenzaba directamente con las lecturas del Antiguo Testamento y no con la celebración del lucernario. Por eso precisamente, al acabar la bendición del cirio pascual, el diácono se despojaba de la dalmática blanca y se vestía con la morada. Era como un paso atrás para comenzar de nuevo en el clima penitencial de la cuaresma. De ahí la fórmula penitencial del «Flectamus genua», de sabor eminentemente cuaresmal, que pronunciaba repetidas veces el diácono invitando al pueblo a orar de rodillas.

Segunda: La liturgia de la palabra no aparece configurada de forma clara y coherente. De hecho,

la proclamación de las lecturas del Antiguo Testamento aparece desconectada de la lectura de la epístola y del evangelio de la misa. Es como si la misa formara un bloque independiente añadido al conjunto de la celebración. La liturgia bautismal se incluye en el esquema de la vigilia interrumpiendo la sucesiva proclamación de la palabra de Dios.

Tercera: Hay que destacar la complicada sucesión de ritos y ceremonias, irrelevantes en muchos casos, que complicaban el ritmo de la celebración y la hacían penosamente larga, ininteligible y de difícil ejecución. Como botón de muestra se puede destacar el complejo desarrollo de la bendición del fuego, desde la extracción del mismo de la piedra de pedernal, la bendición del incienso y la del cirio pascual. Un complejo ceremonial, cuya minuciosa normativa se movía entre la exquisitez de un encaje y la esquizofrenia ceremonialista. Esta observación, no obstante, podría servir de crítica, en mayor o menor grado, a toda la liturgia que entonces estaba en uso.

Cuarta: Aparte las observaciones referidas a la celebración misma, habría que destacar aquí, como una deplorable adulteración, el desplazamiento de la hora. En esto –hay que decirlo abiertamente–, la iglesia romana había roto con la más genuina tradición de la Iglesia. La vigilia pascual había sido concebida siempre, desde sus inicios, como una celebración nocturna. Sin embargo, por una serie de circunstancias, la hora fue adelantándose paulatinamente hasta que se estableció la costumbre de celebrar la vigilia a primeras horas de la mañana del sábado santo, mal llamado por ese motivo sábado de gloria. Lo cual, naturalmente, provocaba una curiosa situación de absurda incongruencia. Los que ya peinamos canas aún recordamos aquellas mañanas de sábado de gloria, con su exultante volteo de campanas y con el disonante e insistente canto del «Haec nox est» y del «O vere beata nox» del pregón pascual, sublime apología pascual de la noche, cantado con toda solemnidad a las ocho o las nueve de la mañana.

Hay además pequeños detalles curiosos, que bien podríamos denominar anomalías o simplemente errores, que no escaparon al ojo crítico de los liturgistas modernos. Así, por ejemplo, el uso de la fórmula «Veniat, quaesumus, ... super hoc incensum

larga tuae benedictionis infusio», utilizada para bendecir el «incienso», cuando, en realidad, la fórmula latina hace referencia no al incienso, sino al cirio «encendido» (*incensum cereum*). En el mismo sentido, aparecía notoriamente el desajuste entre algunas lecturas y las oraciones correspondientes. Todo ello delataba una cierta insensibilidad litúrgica o un desconocimiento lamentable, junto con una gran desidia, fruto de un claro proceso de esclerotización; pero, sobre todo, reflejaba la urgente necesidad de una reforma a fondo. Así lo entendió Pío XII, como vamos a ver.

5. La reforma de Pío XII

Todos los expertos advierten que la reforma litúrgica de Pío XII fue una especie de ensayo de lo que sería después la reforma promovida por el Concilio Vaticano II.

El 9 de febrero de 1951⁸ apareció un primer decreto de la Sagrada Congregación de Ritos instaurando «ad experimentum» la vigilia pascual. Era una respuesta a las múltiples demandas, provenientes de numerosas Iglesias de todo el mundo, pidiendo la restauración de la vigilia. En esta primera reforma aparecía ya configurada, en sus líneas básicas, lo que sería la reforma posterior. El cambio más espectacular fue, sin duda, la recuperación de la hora de la vigilia que se remitía «ad horas nocturnas». En documentos posteriores la hora quedará establecida en términos más exactos: «La vigilia pascual debe celebrarse a la hora oportuna, es decir, a una hora que permita poder comenzar la misa solemne de la vigilia hacia la media noche entre el sábado santo y el domingo de resurrección»⁹.

En esta primera reforma, que por un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 11 de enero de

⁸AAS 43 (1951) 128-137

⁹«Solemnis paschalis vigilia celebranda est hora competentis, ea scilicet, quae permittat missam solemnem eiusdem vigiliae incipere circa mediam noctem inter sabbatum sanctum et dominicam Resurrectionis» (Decreto *Maxima Redemptionis nostrae mysteria*, del 16 de noviembre de 1955: AAS 47 (1955) 838-847).

LECTURAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA VIGILIA PASCUAL

MR	HispA	HispB	Gal	Gel	Gr	Mil	Jer	Biz	Sir	Cop
1 Gn 1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	
2 Gn 22	3	6	3	4	3		2	2	13	11
3 Ex 14	4	5	5	7	4	2	4	5	7	
4 Is 54					5	4				
5 Is 55	5	3			5		5			
6 Bar 3	6				6					
7 Ez 36										

Las siete lecturas señaladas en la columna de la izquierda corresponden a la selección contenida en el actual Misal Romano de Pablo VI. A continuación voy a indicar el significado de las siglas y las fuentes litúrgicas utilizadas.

HispA Tradición Hispana A J. Pérez de Urbel y A. González, *Liber Commicus*, Madrid 1950-1955

HispB Tradición Hispana B J. Janini, *Liber Misticus de cuaresma y pascua*, Toledo 1980

Gal Tradición Galicana P. Salmon, *Le Lectionnaire de Luxeuil*, Roma 1944

Gel Tradición Gelasiana L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum romanae ecclesiae*, Roma 1960

Gr Tradición Gregoriana H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum*, Munster 1958

Mil Tradición Milanese P. Cagin, *Codex sacramentorum Bergomensis*, Solesmes 1900

Jer Tradición Jerosolimitana A. Renou, *Un manuscrit du Lectionnaire Armenien de Jerusalem*, Le Museon 74 (1961)376-377

Biz Tradición Bizantina J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, II, Roma 1963

Sir Tradición siríaca A. Baumstark, *Nocturna Laus*, Munster 1956, 47-48

Cop O. H. E. Burmester, *Le Lectionnaire de la Semaine Sainte*, París 1939

1952 fue aprobada *ad experimentum* por tres años¹⁰, se simplificaron los ritos del lucernario, reduciendo el número de oraciones, corrigiendo los errores de redacción y estableciendo el uso correcto de las mismas; se suprimió el uso de la caña con las tres velas (las tres «marías») y se revalorizó, en cambio, la presencia del cirio pascual; se redujo el número de lecturas, ajustándose a la tradición gregoriana, que contaba sólo con cuatro lecturas; se introdujo la solemne renovación de las promesas bautismales por parte de la asamblea; etc. No se resolvió, en cambio, el acoplamiento correcto del lucernario al resto de la celebración. De hecho, el diácono siguió despojándose de la dalmática blanca, utilizada para la bendición del cirio, para revestirse de la morada al comenzar las lecturas. La liturgia de la palabra seguía

fragmentada y desprovista de la necesaria unidad y coherencia, ya que la liturgia bautismal continuaba introduciéndose como una cuña o paréntesis, rompiendo el ritmo y el normal desarrollo de la misma. La misa seguía acoplándose al resto de la celebración como un apéndice final. Por último, por un mimetismo incomprensible, la celebración concluía con el canto de los laudes de pascua.

Más tarde, al agotarse el período experimental de tres años, por otro decreto de la Sagrada Congregación de Ritos del 16 de noviembre de 1955 se ponía en marcha la restauración de toda la semana santa. Por lo que respecta a la vigilia pascual, se mantiene en el mismo nivel de reforma aparecida en la primera etapa. Con todo, a través de pequeños detalles, se observa un cierto proceso de depuración ulterior. Por ejemplo, se elimina definitivamente el color morado de la celebración y se adopta el color

¹⁰ AAS 44 (1952) 48-49

blanco desde el principio, se suprime el «Flectamus genua» de las oraciones y la cuarta lectura, que en la primera reforma se tomaba de Dt 31,22-30, se sustituye por Is 54,55, ajustándose así plenamente a la tradición gregoriana. Por otra parte, se eliminan los desplazamientos de los ministros a la sacristía para el cambio de ornamentos.

De todos modos, la vigilia permanece en el mismo nivel de luces y sombras, tal como lo he señalado más arriba. Habrá que esperar a la reforma promovida por el Concilio Vaticano II para poder apreciar una vigilia pascual plenamente renovada y acorde con el conjunto de la reforma litúrgica.

6. La vigilia pascual en el misal de Pablo VI

Al final del recorrido histórico que acabamos de hacer, aunque sólo haya sido en sus líneas esenciales, desembocamos en la actual estructura que nos ha brindado la reforma litúrgica bajo las directrices del Concilio.

La actual estructura de la celebración aparece equilibrada y simple; de fácil comprensión. Es indudable que éste es uno de los casos en que la reforma ha favorecido una más plena participación de los fieles, tal como deseaba el Concilio. En este caso la

LAS LECTURAS MÁS INSISTENTEMENTE ATESTIGUADAS POR LA TRADICIÓN

AMR	NMR	Hispa	Hispb	Gal	Gel	Gr	Mil	Jer	Biz	Sir Cop
1 Gn 1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	
2 Gn 5			2		2					
3 Gn 22	2	2	3	4	3		2	2	13	11
4 Ex 14	3	5	5	7	4	2	4	5	7	
5 Is 55	5	3			5	4	5			
6 Bar 3	6									
7 Ez 37		11	7	8	6			11		9
8 Is 4					7	3				
9 Ex 12		9	4	6	8		3	3	3	
10 Jon 3			9	11				4	4	4
11 Dt 31		7			9					
12 Dn		12	10	12	10			12	12	3

Las siete lecturas señaladas en la columna de la izquierda corresponden a la selección contenida en el antiguo Misal Romano de san Pío V (AMR). A continuación se indican las lecturas contenidas en el Misal de Pablo VI (NMR). Las fuentes litúrgicas utilizadas pueden consultarse en el cuadro anterior. Aquí voy a intentar poner en evidencia las lecturas bíblicas que cuentan con una referencia más abundante en la tradición y que, por tanto, encierran una vinculación más estrecha con la fiesta de pascua.

Gn 1 Relato de la creación lectura atestiguada diez veces y proclamada siempre en primer lugar

Gn 22 Sacrificio de Abraham atestiguada diez veces y leída casi siempre al principio

Ex 14 Paso del Mar Rojo atestiguada diez veces

Ex 12 La pascua hebrea atestiguada ocho veces

Dn 3 Los tres jóvenes en el horno atestiguada ocho veces y leída casi siempre al final

Ez 37 Vision de Ezequiel atestiguada siete veces

Cf. José Bernal. *Los sistemas de lecturas y oraciones en la vigilia pascual hispana, en Miscelánea en memoria de don Mario Ferretín 1914-1964* CSIC, Madrid-Barcelona 1966 283-347

celebración se presenta de forma unitaria y coherente, sin rupturas o cortes artificiales, equilibrada en sus elementos y animada por un ritmo creciente que cobra su máximo interés en el banquete eucarístico.

– *El lucernario pascual.* Este ha sido reducido a sus componentes más esenciales, sin aditamentos rituales inútiles, que sólo contribuyen a entorpecer el ritmo de la celebración. En reformas anteriores había sido suprimida la bendición del incienso; en esta última reforma también se ha eliminado la fórmula: «Veniat, quaesumus, omnipotens Deus» que venía utilizando el sacerdote para la bendición del cirio, cuando, en realidad, la auténtica bendición del cirio es la que pronuncia el diácono con el canto solemne del pregón pascual. Por otra parte, la nueva normativa, dotada de una inteligente flexibilidad, permite adaptar la celebración a las circunstancias concretas y a las condiciones reales de la asamblea. En conjunto, hay que decir que la misma configuración actual de esta primera parte de la vigilia invita a una cierta discreción, de forma que a esta parte de la celebración no se le conceda el desmesurado énfasis que en algunos momentos y en determinadas iglesias se le ha pretendido atribuir.

– *Las lecturas.* Hay que resaltar, en primer lugar, respecto a las lecturas, que por vez primera todas ellas forman un conjunto unitario y constituyen una solemne y prolongada liturgia de la palabra en la cual las lecturas se suceden, seguidas del canto responsorial y de la oración colecta. Las lecturas del Antiguo Testamento culminan con la lectura apostólica y con la solemne proclamación del evangelio que, en esta noche, está cargada de una fuerza excepcional. La liturgia bautismal, como ya es habitual en la reforma litúrgica, ha sido desplazada al final de la liturgia de la palabra y antes del banquete eucarístico.

Es importante señalar, por otra parte, que han sido seleccionadas siete lecturas del Antiguo Testamento y dos del Nuevo (apóstol y evangelio), aunque no es preceptivo utilizar todas ellas en la celebración. Los pasajes bíblicos elegidos, que subrayan los aspectos más significativos del misterio pascual, se ajustan al esquema de la tradición gelasiana, aun-

que en un número menor de lecturas. Los cantos responsoriales y las oraciones que siguen a las lecturas conectan, por vez primera, con el contenido de las lecturas. Todo ello garantiza un mayor sentido y una mayor coherencia interna.

– *La liturgia bautismal.* En este punto, además del desplazamiento al final de la liturgia de la palabra, hay que subrayar un cierto criterio de simplificación y un enriquecimiento notable de las fórmulas, adaptadas con frecuencia a las exigencias y sensibilidad del hombre de nuestro tiempo. Cabe destacar aquí el acierto de las moniciones introductorias, colocadas en los momentos más importantes, que ayudan a una participación más consciente y a una visión más coherente del conjunto de la celebración. Ni que decir tiene que cuando, además de la bendición del agua y la renovación de las promesas bautismales de toda la asamblea, tiene lugar la celebración del bautismo administrado a catecúmenos adultos preparados durante la cuaresma, el conjunto de la vigilia pascual adquiere una significación peculiar y un relieve extraordinario de cara a la cuaresma, ya que, en este caso, ésta se convierte de verdad en un camino ascendente y progresivo que culmina en la celebración bautismal de la vigilia.

– *Banquete eucarístico.* No aparece ya como una misa yuxtapuesta a un conjunto de ceremonias, más o menos extrañas, sino como el coronamiento de toda la celebración. El desarrollo de la eucaristía no ofrece, por otra parte, peculiaridad alguna; de no ser la especial solemnidad que reviste el banquete eucarístico en la fiesta más importante del año. Con buen sentido han sido suprimidos los laudes al final de la misa.

7. Las cuestiones pendientes

Con todo, a pesar de la impresión satisfactoria que ofrece la nueva configuración de la vigilia, quedan todavía puntos oscuros o aspectos parciales que siguen planteando problemas a la pastoral litúrgica. Los voy a examinar a continuación. Si no todos, sí, al menos, los más importantes.

PASCUA Y PALABRA DE DIOS

Como hemos visto, existe un núcleo de lecturas bíblicas utilizadas de forma constante por la tradición litúrgica universal en la celebración de la vigilia pascual. Es indudable que la pascua ofrece un ángulo de luz para interpretar esos textos en clave pascual, también es cierto que a su vez, esas lecturas ofrecen aspectos diversos de interpretación que nos permiten descubrir facetas distintas de la fiesta de pascua. Hay pues una especie de complementariedad o de mutua iluminación. Vamos a verlo.

— *El relato de la creación* (Gn 1) Los antiguos estaban convencidos de que la pascua celebraba el aniversario de la creación. Por otra parte, los teólogos de Israel eran conscientes de que el relato de la creación solo se podía entender desde la perspectiva pascual del exodo. La pascua del exodo permite descubrir la plenitud de la creación, no en su vertiente filosófica, sino como acto soberano de un Dios que, en el mismo acto creador, se revelaba como padre del pueblo elegido. Dios crea constantemente. Sus acciones salvíficas y liberadoras son actos creadores. Por eso la creación se renueva en la liberación pascual del exodo. Mas aun, la acción pascual de Jesús es interpretada como una nueva creación. Y el hombre surgido en la pascua del Nuevo Testamento es visto como un hombre nuevo, como una criatura nueva. Al final de los tiempos, cuando Cristo sea todo en todas las cosas, cuando la pascua llegue a su plenitud, entonces aparecerán, como en una explosión cósmica, el cielo nuevo y la tierra nueva de que habla el Apocalipsis.

— *El sacrificio de Abraham* (Gn 22) Los Padres de la Iglesia han sido muy amigos de buscar analogías entre los hechos del Antiguo Testamento y los del Nuevo. No lo hacían solo por motivos pedagógicos, para hacerse entender e interpretar mejor las Escrituras. Ellos sabían muy bien que los acontecimientos del Antiguo

eran signos que anunciaban las realidades del Nuevo y que el Dios del Antiguo era el mismo Dios Padre revelado en el Nuevo Testamento. Había, por tanto, una clara línea de continuidad. En ese sentido, la acción de Abraham sacrificando a su hijo Isaac en el monte Moria apareció siempre a los ojos de los Santos Padres como una imagen de Dios enviando a su Hijo al mundo para entregarse a la muerte y convertirse, de este modo, en ofrenda sacrificial para la salvación del mundo.

— *El cordero pascual* (Ex 12) Han llegado hasta nosotros unas hermosas homilias que los expertos datan en el siglo II. Una de ellas es atribuida a Melitón de Sardes. Otra, a un autor anónimo de la misma época. Al leer estas homilias llama la atención la importancia que ambos autores dispensan a la pascua de los judíos a la que fue instituida en Egipto para sellar el pacto de alianza entre Dios y su pueblo. Esta pascua fue como el signo anunciador, como el anticipo, como uno de ellos la llama, el boceto que anunciaba y anticipaba ya la riqueza de la pascua definitiva de Jesús. Este es el verdadero cordero, que asumió en su carne toda la miseria humana para aniquilarla en su muerte y rehabilitarla por la fuerza poderosa de su resurrección.

— *El paso del Mar Rojo* (Ex 14) Algunos autores antiguos decían que la palabra *pascua*, *pascha* en latín, procedía de la palabra griega *paschein*, que significa *padecer*. Esta interpretación filológica es falsa. La palabra pascua no proviene del griego sino del hebreo *phase* que significa *paso o tránsito*. Así describe san Juan la pascua de Jesús cuando dice «Habiendo llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). En este sentido el paso del Mar Rojo es uno de los acontecimientos paradigmáticos en los que mejor se resume, de manera plástica, la epopeya pascual del pueblo de Israel. En ese acontecimiento se resume el paso de la esclavi-

tud a la libertad, el paso de un pueblo disperso y esclavo a la nueva situación de un pueblo cohesionado y consciente de haber sido elegido por Dios. Es además, el paso de las tinieblas a la luz de la pobreza a la riqueza de la muerte a la vida.

— *La visión escatológica de Ezequiel* (Ez 37) Es una clara alusión a la fuerza regeneradora y vivificadora del Espíritu. La experiencia de Ezequiel comienza con la macabra visión de los montones de huesos resecaados por el tiempo y por la muerte y que la fuerza poderosa del Espíritu de Dios devuelve a la vida. Es indudable que el uso litúrgico de este texto en la noche de pascua es una clara evocación del triunfo de la vida sobre la muerte.

— *El cántico de los tres jóvenes en el horno* (Dan 3) La tradición litúrgica atestiguada por múltiples testimonios, ha reservado el último lugar de la lista de lecturas para la proclamación de este pasaje. La historia bíblica de los tres jóvenes ha formado parte de la más primitiva enseñanza catequética impartida por la Iglesia romana desde antiguo. De hecho, en las paredes de las catacumbas junto con la figura de Moisés, la de Jonas, la de Daniel y la de Lázaro aparece igualmente la de los tres jóvenes. Estudios serios en torno a este particular (A. G. Martimort, *L'iconographie des catacombes et la catechese antique* Rivista di archeologia cristiana 25 (1949) 113 ss) aseguran que estos personajes y las historias que ellos representan constituyen el núcleo medular de la más primitiva catequesis cristiana muy centrada, como puede observarse en torno a la dinámica de la pascua, en la que se subraya sobre todo, el triunfo de la vida sobre la muerte.

Cf. J. Bernal *La sinaxis bíblica de la vigilia pascual* Teología Espiritual 8 (1964) 135-147.

a) *¿Es realmente la vigilia pascual el centro de la semana santa?*

Este punto lo he abordado en diversas ocasiones. Lo considero importante, pero de difícil solución. Teóricamente, nadie niega que la vigilia pascual constituye la celebración más importante del año. Más aún, la noche de pascua es el eje medular del año litúrgico. Y, por supuesto, el momento álgido de la semana santa.

Pero en la práctica no es así. Y no lo es por múltiples y variados motivos. Ante todo, porque el peso muerto de la tradición popular, tan polarizada en los dos días de jueves y viernes santo, se resiste a desplazar el acento hacia la noche de pascua. De hecho, la mayor afluencia de fieles en nuestras iglesias durante la semana santa tiene lugar el día de jueves santo, orquestado con la visita a los monumentos. El día de viernes santo, con menos asistencia de fieles a la celebración litúrgica, mantiene su interés por la popularidad de las procesiones del «santo entierro» y la celebración, en su caso, del Via Crucis o de las «siete palabras». El sábado santo, en cambio, sin el arraigo popular de los días anteriores, sin la exigencia del ayuno y sin previsión de celebraciones litúrgicas especiales, resulta un día «tonto», especialmente a raíz de la reforma litúrgica, pues al desplazarse hasta la noche la hora de la celebración de la vigilia pascual, este sábado dejó de ser el «sábado de gloria» para convertirse en «sábado santo». Así las cosas, es evidente que para la mayoría de los fieles el interés decrece y en la vigilia pascual sólo participan las pequeñas minorías más mentalizadas y el pequeño grupo de «piadosos» incondicionales que se apuntan a todo. De hecho, el porcentaje de fieles que ha experimentado la riqueza celebrativa de la noche santa de pascua es mínimo. Excepción hecha de pequeños grupos juveniles o pequeñas comunidades cristianas que, en estos últimos años, han logrado recuperar la hondura religiosa y la profundidad cristiana de la vigilia pascual.

¿Será posible algún día que todo el pueblo de Dios recupere el aprecio por la vigilia pascual, en la medida que la importancia singular de esta celebración requiere? Espero que sí. Pero el proyecto habrá que programarlo a muy largo plazo, sin prisas, sin

quemar etapas, con paciencia, pero con ilusión y perseverancia. Para ello habrá que orientar la cuaresma como un camino hacia la pascua y no sólo como un tiempo de penitencia. Habrá que educar y catequizar a los fieles de forma más insistente y sin desdibujar el verdadero sentido de la cuaresma. Pero esto no será posible si los pastores no están, a su vez, suficientemente mentalizados. Habrá que poner una cierta sordina a las celebraciones del jueves y del viernes santo, enfocándolos de cara a la solemne celebración de la noche santa de pascua. Habrá que recuperar también el ayuno del sábado santo para que en el banquete eucarístico de la vigilia, al romperse el ayuno, cobre mayor énfasis el comienzo jubiloso de la fiesta.

b) *¿Polariza de verdad el interés de la celebración en el banquete pascual?*

Está claro que en los primeros siglos el momento culminante de la vigilia coincidía con el banquete pascual. En ese momento, el ayuno que la comunidad había ido manteniendo celosamente hasta ese momento de manera progresiva se rompía, y daba comienzo la fiesta. Una fiesta que había de prolongarse por espacio de cincuenta días (= cincuentena o pentecostés) y que constituía una especie de «gran domingo», como se le denomina por algunos testimonios.

El desarrollo ulterior de la celebración, con la incorporación del bautismo y, sobre todo, con la anexión del lucernario, complicó el esquema primitivo. Con la proliferación excesiva de ritos menores y ceremonias complicadas, la estructura quedó desarticulada, el equilibrio de elementos roto y el ritmo de la celebración, concebido como un *in crescendo* progresivo hasta culminar en el banquete, se atrofió por completo para ofrecernos el lamentable espectáculo de una serie de ritos yuxtapuestos de difícil comprensión, ejecutados materialmente y sin la más mínima conexión con la asamblea. Así rodaron las cosas hasta el pontificado de Pío XII.

¿Qué ha pasado después? ¿Se ha logrado hacer del banquete el centro de interés de la asamblea? Aquí hay que decir que un lamentable desconocimiento de la liturgia y un malentendido pastoralis-

mo han conducido con frecuencia, sobre todo a raíz de la reforma de Pío XII, a cargar las tintas y centrar el interés de los fieles en la liturgia del fuego y de la luz. La recuperación de la hora nocturna junto al gancho popular que representa la concentración al aire libre; la fogata, las velas encendidas y el canto del pregón pascual; la fuerza simbólica que reviste la revalorización del cirio como imagen de Cristo Resucitado y la misma novedad de estos ritos, desconocidos hasta ahora por los fieles, todo ello ha propiciado una excesiva enfatización del lucernario. No es mi intención, por supuesto, echar un jarro de agua fría sobre las ilusiones y esfuerzos de muchos pastores que han trabajado afanosamente por redescubrir el sentido de esta celebración. Pero sí convendría no perder de vista la dinámica interna progresiva de la celebración, intentando sostener el aliento y la emoción religiosa de la asamblea con habilidad; hasta que, al celebrar el banquete eucarístico, pueda tener lugar la explosión jubilosa del gozo pascual. En cambio, si la emoción religiosa de la asamblea se desata ya al principio, cuando se llegue al final de la vigilia nos encontraremos con una asamblea emotivamente agotada y exhausta, sin capacidad de reacción.

c) Captan nuestros fieles la dinámica simbólica de la celebración?

En la celebración de la noche de pascua entran en juego una serie de elementos simbólicos de cuya transparencia y comprensión por parte de los fieles no estamos completamente seguros. Los elementos simbólicos a que me refiero son el fuego, la luz, el incienso, el agua, el sonido de las campanas, las flores, el pan y el vino compartidos en el banquete eucarístico, etc. Como puede verse, no todos estos elementos tienen la misma importancia ni ofrecen la misma dificultad para ser comprendidos. De todos modos, por encima de la dimensión simbólica de estos elementos considerados aisladamente, lo que aquí conviene resaltar es la dinámica simbólica y la fuerza expresiva del conjunto de la celebración. ¿Expresa realmente esta constelación de símbolos la idea de «paso»? ¿Tienen de verdad nuestros fieles la impresión de estar «pasando» de las tinieblas a la luz; de la tristeza, por la ausencia del Señor, al gozo

de su presencia gloriosa? ¿Llega a impactar efectivamente a nuestros fieles ese conjunto de símbolos –la luz, las flores, el sonido del órgano y de las campanas– hasta provocar en ellos la experiencia de la alegría pascual? La participación en el banquete eucarístico en la noche de pascua ¿significa para los fieles que están celebrando el gran festín de pascua?

Si tuviera que adelantar alguna respuesta, arriesgando un diagnóstico sobre nuestra realidad pastoral, diría que, en buena parte, nuestras asambleas no conectan o muy difícilmente con el mensaje de esos símbolos. ¿Razones? Primera, la escasa carga expresiva con que los responsables de la pastoral dotan a dichos elementos o gestos, ejecutándolos rutinariamente y privándoles de transparencia; segundo, la escasa preparación litúrgica de nuestros sacerdotes, por una parte, y la inexistencia de una catequesis específicamente mistagógica de cara a los fieles, por otra; tercero, el claro desajuste entre el lenguaje de esos símbolos, pertenecientes en su mayoría a una cultura rural y en contacto con la naturaleza, y el lenguaje del hombre de nuestras ciudades cuya sensibilidad ha quedado atrofiada, en buena parte, por el asfalto y las construcciones de hormigón.

d) ¿Es demasiado larga la vigilia?

Esta parece ser la impresión más generalizada, especialmente entre el clero. Y, en efecto, la celebración resulta penosamente larga e insufrible cuando los fieles no entienden el significado de los gestos, porque nadie se lo ha explicado o porque son ejecutados de forma rutinaria y mecánica; cuando los símbolos del fuego, de la luz o del agua se presentan de manera irrelevante y opaca; cuando las lecturas son proclamadas de forma ininteligible, o porque la megafonía funciona mal o porque el lector lo hace de forma inadecuada; cuando el ritmo de la celebración carece de dinamismo y las ceremonias se suceden unas a otras sin suscitar el más mínimo interés; cuando la asamblea permanece desconectada y pasiva, sin participar en las respuestas, sin cantar y sin verse implicada en el desarrollo de la celebración. Entonces sí se hace larga la celebración. Y aún se hace más larga y tediosa cuando el celebrante, para

colmo de males, se despacha con una larga homilía, prolija e interminable.

Yo no voy a negar aquí que la celebración de la vigilia pascual es larga y además tiene lugar a una hora intempestiva que favorece poco una asistencia masiva de fieles. Pero estoy plenamente convencido de que si los responsables de la pastoral preparasen adecuadamente a los fieles durante la cuaresma; si dedicaran más tiempo a la preparación de la celebración, en conexión con el equipo de seglares que colabora en la pastoral litúrgica de nuestras iglesias y parroquias, programando los cantos, estableciendo debidamente los momentos de silencio, preparando con interés las moniciones y la homilía, adornando la iglesia y el presbiterio, y estudiando pre-

viamente el ritmo que se quiere imprimir al conjunto de la celebración resultará menos tediosa y de mayor «gancho» para los fieles.

Ciertamente, la celebración de la vigilia pascual representa para los pastores un auténtico reto. Un reto que deben asumir con optimismo y decisión. Las dificultades pastorales son muchas y graves. Algunas las acabamos de analizar. Pero hay muchas más. A pesar de todo, debemos estar convencidos de que, si afrontamos el problema con interés, captando el espíritu de la reforma, atendiendo con esmero la preparación de los fieles y dando un mayor impulso a una sana y razonable creatividad, lograremos ganar la batalla.

Dramatización del misterio pascual

Ya sabemos qué es la pascua y cómo la celebraba la comunidad cristiana primitiva. Sabemos también que en una primera fase la Iglesia celebró la pascua cada semana, en la eucaristía dominical. Después, en un momento difícil de determinar, la Iglesia sintió la necesidad de celebrarla con mayor énfasis una vez al año. En la segunda mitad del siglo II toda la Iglesia celebraba ya la pascua anual.

Ahora, en este capítulo, deseo hacer ver cómo la pascua es el eje y el punto de arranque de todo el año litúrgico. Desde un punto de vista estrictamente teológico se ha demostrado ya ampliamente la dimensión pascual no sólo del año litúrgico, sino de la totalidad del culto cristiano. A mí me interesa demostrar esto, no precisamente por el camino de la reflexión teológica, sino desde un punto de vista más positivo. Es decir, descubriendo cómo desde la fiesta anual de la pascua ha ido consolidándose de manera progresiva todo el conjunto del año litúrgico, con sus ciclos y sus fiestas. En una palabra: quiero demostrar cómo todo el año litúrgico ha nacido de la pascua.

1. Misterio pascual y misterio de Cristo

No es correcto pensar que el misterio pascual es sólo una parte del misterio de Cristo. Tampoco se debe decir que el misterio pascual se circunscribe,

de manera exclusiva, a la muerte y la resurrección del Señor. Esta es una forma simplista de concebir el acontecimiento pascual de Cristo.

San Juan, que es quien mejor comprendió la dinámica pascual del acontecimiento de Cristo, pone en labios de Jesús unas palabras altamente significativas: «Salí del Padre y vine al mundo; nuevamente dejo el mundo y retorno al Padre» (Jn 16,28). Estas palabras son, a la vez, una síntesis espléndida del misterio pascual y del misterio de Cristo. Este es considerado no como una mera yuxtaposición de hechos más o menos anecdóticos, sino como un acontecimiento unitario penetrado de una dinámica profunda. Hay, primero, todo un proceso de humillación o de abajamiento, que comienza en la encarnación y culmina en la muerte (*kénosis*); y, después, un segundo proceso de glorificación o de retorno al Padre que culmina cuando Cristo se sienta, como Señor, a la derecha del Padre. Aparece aquí con una claridad excepcional la idea de «paso», que indudablemente es un concepto clave para detectar la dimensión pascual de todo el proceso. El mismo san Juan deja entender la dinámica pascual del misterio de Cristo cuando escribe: «Habiendo llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). En efecto, es precisamente en la cruz donde de manera más luminosa se realiza el «paso» de la muerte a la vida. Más aún: en la cruz convergen, de manera misteriosa, tanto el aspecto de humillación y de muerte como el de glorificación y de triunfo. El Cristo de la

cruz es, al mismo tiempo, el varón de dolores, sacrificado y muerto, y el Señor triunfador, vencedor de la muerte y del pecado.

Para corroborar aún más esta apreciación se puede citar el conocido himno cristológico que Pablo recoge en su carta a los Filipenses:

«Cristo, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos. Y así, actuando como un hombre cualquiera, se rebajó hasta someterse incluso a la muerte, y una muerte de cruz.

Por eso Dios lo levantó sobre todo y le concedió el nombre sobre todo nombre; de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo, y toda lengua proclame: Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,6-11).

En este himno se describe, con un lenguaje espléndido, el misterio de Cristo, pero interpretado desde la perspectiva de la pascua. Los dos aspectos que caracterizan el misterio pascual –humillación y glorificación– aparecen aquí claramente definidos y estrechamente vinculados, formando una unidad indisoluble. Hay que concluir, por tanto, que todo el misterio de Cristo es misterio pascual.

2. La pascua se fragmenta

Durante varios siglos –quizá hasta la mitad del siglo IV– la pascua fue la única fiesta del año, la fiesta por antonomasia. En esa fiesta se celebraba y hacía presente, lo mismo que en la eucaristía, la totalidad del misterio de Cristo; misterio de muerte y de resurrección. Tanto la eucaristía dominical como la eucaristía pascual se convertían así en el memorial del misterio de Cristo. Todo lo que nosotros celebramos hoy a lo largo del año era entonces celebrado, como en síntesis unitaria e indisoluble, en una fiesta única: la pascua.

A partir del siglo IV, sin embargo, detectamos una tendencia a fraccionar el misterio de Cristo. Este fraccionamiento se proyectará de forma patente en una peculiar reestructuración del año litúrgico. A

partir de ese momento, comenzarán a aparecer y a tomar cuerpo nuevos ciclos litúrgicos y nuevas fiestas. En torno a la pascua se irá formando un período de preparación y otro de prolongación. La semana santa, como conjunto de celebraciones, irá también consolidándose de manera progresiva e irreversible. Junto al ciclo pascual se formará casi simultáneamente lo que posteriormente hemos llamado ciclo natalicio. Podemos decir que, ya a finales del siglo IV, quedó diseñada la estructura del año litúrgico tal como ha llegado hasta nosotros.

Este proceso de desdoblamiento que se observa en torno a la pascua hay que relacionarlo con otros procesos de fragmentación análogos. Como mostré enseguida, descubrimos también una clara tendencia a desdoblar el contenido de la anámnesis eucarística pasando de la *memoria mortis* sencilla y elemental a la gran anámnesis presente en algunas anáforas o plegarias eucarísticas más tardías. Otro tanto ocurre respecto al kerigma apostólico, breve y escueto en los primeros testimonios y ampliamente desarrollado en el símbolo de los apóstoles.

Estos hechos requieren un análisis más detallado y un esfuerzo de interpretación serio. ¿Se trata de un hecho real, objetivo y verificable, o de un espejismo personal? ¿Se ha dado en realidad este proceso de fragmentación? Suponiendo que sea así, ¿qué razones han motivado el proceso? ¿Cuáles son las razones de fondo que movieron a la Iglesia a fraccionar su visión y su experiencia cultural del misterio de Cristo? Y, por último, debemos hacer una valoración. ¿Ha sido positivo este cambio de perspectivas? O, por el contrario, ¿ha significado un lamentable deterioro?

Estas son las preguntas que quedan pendientes y a las que será necesario dar una respuesta adecuada en los puntos que siguen¹.

¹Esta interpretación de la historia del año litúrgico como un proceso historicista hacia una celebración fragmentada del misterio de Cristo fue defendida hace años por Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres¹1945; Reimpresión con notas de P. Marshall, Nueva York, 1982; esta tesis, que yo comparto plenamente, ha sido defendida por importantes liturgistas como Odo Casel y Bernard Botte, a los que me referiré más adelante. Sin embargo debo dejar aquí constancia de



3. Año litúrgico y anámnesis eucarística

Además del desdoblamiento progresivo de la fiesta de pascua, hasta dar origen a la semana santa y al mismo año litúrgico, los historiadores de la liturgia han detectado otro similar, casi paralelo, referente al contenido de la anámnesis en la anáfora o

plegaria eucarística. Ambos desdoblamientos no han acaecido al azar. Hay entre ellos afinidades sorprendentes que los vinculan y que nos hacen pensar en una interdependencia recíproca.

La más antigua forma de anámnesis podría haber quedado cristalizada en unas palabras de san

las reticencias que han manifestado ante esta hipótesis tanto Robert Taft *Historicisme Une conception a revoir* La Maison-Dieu (1981) 61-83 y Thomas J. Talley *Les origines de l'annee liturgique* Cerf Paris 1990, 56-59. Desde otra perspectiva y

con una intención distinta ha constatado el fenómeno de un proceso diamatizante e historicista Blandine-Dominique Berger *Le drame liturgique de Paques*, Beauchesne Paris 1976 49-94.

Pablo cuando afirma: «Cuántas veces coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que él venga» (1 Cor 11,26). Aparentemente se trata de un anuncio, pero en realidad se trata de la anámnesis eucarística. Sólo que la anámnesis es al mismo tiempo proclamación y anuncio.

El contenido de esta anámnesis queda fijado en la expresión «muerte del Señor». No se trata, sin más, de la muerte –la muerte como fracaso y desenlace fatal–, sino de la muerte «del Señor»; esto es, de la muerte gloriosa, de la muerte como paso a la vida, que termina en la resurrección. Esto es lo que constituye el objeto central del memorial eucarístico en su estadio más arcaico. Todo ello quiere decir que la muerte gloriosa, en la que se condensa el contenido original de la primitiva fiesta de pascua, constituye también el contenido nuclear de la más antigua fórmula de anámnesis eucarística. Al mismo tiempo descubrimos con sorpresa en la anámnesis el mismo proceso de desarrollo que hemos detectado al hablar de la pascua. Vamos a verlo.

En efecto, el contenido anamnético que se detecta en el texto de Pablo aparece ya desdoblado en el siglo III en la más antigua anáfora que conocemos, la que nos transmite Hipólito en su *Traditio Apostolica*: «Hacemos memoria de su muerte y resurrección»². Como puede apreciarse, la mención de la resurrección que aparecía implícita en la redacción de Pablo la encontramos aquí expresamente proclamada. El viejo Canon Romano, cuyo núcleo más arcaico podría remontarse ya al siglo IV, no sólo hace mención del misterio pascual en su contenido más elemental –muerte y resurrección–, sino que aún lo desarrolla más: «Hacemos memoria, Señor, de su pasión, de su resurrección de entre los muertos y de su gloriosa ascensión a los cielos». Aquí se menciona expresamente la ascensión a los cielos. Estamos en la misma época en la que los historiadores, como podremos comprobar en el próximo capítulo, colocan el nacimiento de esta fiesta como celebración autónoma e independiente en el marco de la cincuentena pascual. En la anáfora transmitida en el libro VIII de las *Constituciones de los Apóstoles*

(siglos IV-V), el contenido de la anámnesis ha adquirido ya un desarrollo más amplio: «Por tanto, hacemos memoria de su pasión y muerte, de su resurrección de entre los muertos, de su retorno a los cielos y también de su segunda venida»³. La última fase de este proceso evolutivo está probablemente representada por la anámnesis de la liturgia copta, llamada de san Gregorio el Teólogo. Aparece ampliamente desarrollada: «Y ahora, Señor, hacemos memoria de tu venida a la tierra, de tu muerte vivificante, de los tres días que pasaste en el sepulcro, de tu resurrección de entre los muertos, de tu ascensión a los cielos, de tu glorificación a la derecha del Padre y de tu segunda venida»⁴. En esta anámnesis el misterio de Cristo aparece fraccionado en sus múltiples aspectos.

Este breve recuento de testimonios nos permite concluir que la anámnesis es una memoria de todo el misterio de Cristo o, como sugieren algunos testimonios, de toda la economía de salvación. En un principio, esta memoria del misterio de Cristo se condensa en la *memoria mortis*. Un proceso de expansión posterior ha fragmentado el misterio en sus distintas fases históricas. Evidentemente, este proceso de evolución progresiva respecto al contenido de la anámnesis es similar al proceso de desdoblamiento advertido en el año litúrgico.

4. Año litúrgico y símbolo apostólico

Además del desdoblamiento que acabo de indicar, referente al contenido de la anámnesis, hay otro que afecta al contenido del kerigma y de la confesión de fe.

El contenido de la confesión de fe no puede ser distinto del de la predicación. Esta afirmación es importante y debe quedar clarificada antes de proseguir esta reflexión. El análisis de la predicación apostólica y el de las más antiguas fórmulas de confesión de fe demuestra, de hecho, que el contenido

³F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, 509-511.

⁴E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, Francfort M. 1847, 30.

²B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, Münster 1963, 16.

de ambas es idéntico. Por otra parte, este hecho es coherente si se tiene en cuenta que la fe es una respuesta al anuncio kerigmático. De esta forma, el mensaje proclamado por los apóstoles se transforma en confesión de fe al ser asumido por la comunidad.

Interesa, pues, en primer lugar, que nos interroguemos sobre la naturaleza y el contenido de la predicación de los apóstoles, que también llamamos kerigma apostólico. El kerigma es un anuncio, una comunicación que tiene un interés especial para quien lo escucha. El que anuncia (*keryx*) ha recibido un encargo previo; es un enviado, un mensajero. El es la voz del que lo envía. Su mensaje no es suyo, sino del que lo ha enviado. En este sentido, Jesús es el primero y gran mensajero. Pero Jesús no se anuncia a sí mismo; Jesús anuncia la presencia del reino. Los apóstoles, sin embargo, aun siendo los transmisores del evangelio de Jesús, no sólo anuncian el reino; fundamentalmente anuncian a Jesús como acontecimiento salvador. El contenido del kerigma primitivo está constituido por los grandes acontecimientos salvíficos realizados en Cristo Jesús; en definitiva, los apóstoles anuncian a Jesús muerto y resucitado: Jesús triunfador de la muerte; Jesús Señor (*Kyrios*) (2 Cor 1,19; 4,5; 11,4; Flp 1,15; 1 Cor 1, 23; 2,3; Rom 16,25). Podemos decir que el kerigma primitivo es el anuncio del señorío de Cristo.

Queda, pues, claro que el contenido del kerigma apostólico se condensa en el anuncio del acontecimiento pascual de Cristo, presentado de forma unitaria y en perspectiva eminentemente cristológica. Esta constatación hay que relacionarla ahora con el resultado de las investigaciones realizadas en torno a la estructura y contenido de las primitivas confesiones de fe. Oscar Cullmann ha llegado a la conclusión de que las más antiguas confesiones de fe son también cristológicas⁵. Así aparecen numerosas fórmulas en el Nuevo Testamento, construidas en frases breves y simples:

«Kyrios Jesus Christos» (1 Cor 12,3), «Jesús es el Cristo» (1 Cor 2,22), «Jesús es el Hijo de Dios»

⁵ O. Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963. 47ss.

(Hch 8,37; 1 Jn 4,15; Heb 4,41). En este sentido hay que interpretar también el simbolismo del pez, cuyo vocablo griego corresponde a la confesión «Jesus Christos Theou Uios Soter» (= Jesucristo Hijo de Dios Salvador).

Estas fórmulas de confesión de fe con carácter cristológico se desdoblaron en fórmulas bipartitas y tripartitas. Las fórmulas bipartitas, poco frecuentes, expresan la fe en Dios y en Jesucristo. Aun en estos casos la fe en Dios aparece en función de la fe en Cristo. Las fórmulas tripartitas, que confiesan al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, aparecen, según Cullmann, hacia el año 150. Son atestiguadas por vez primera en los escritos de Justino y en la *Epistola Apostolorum*. Las alusiones trinitarias que encontramos en el Nuevo Testamento tienen un marcado carácter litúrgico, pero no son propiamente confesiones de fe. En todo caso, aun cuando según todas las hipótesis estas fórmulas hayan podido coexistir simultáneamente en la Iglesia apostólica, sin embargo es evidente que las fórmulas trinitarias suponen un desdoblamiento de las anteriores y dejan entrever todo un proceso de maduración y de enriquecimiento del contenido de la fe cristiana. Este proceso de desdoblamiento se advierte igualmente en lo que respecta a la confesión de fe cristológica, sumamente esquemática y simple en las fórmulas más antiguas, y más desarrollada en las elaboradas posteriormente.

Estas fórmulas de confesión de fe, cristalizadas ya en la estructura trinitaria, quedarán sometidas en los siglos posteriores a un proceso de consolidación, hasta llegar en el siglo IV a la configuración del llamado «Símbolo Apostólico», resultado definitivo de una larga maduración que, según los historiadores, proviene de la combinación de dos confesiones: una trinitaria y otra cristológica, la cual se introdujo en la trinitaria.

5. Primer desarrollo en torno a la pascua: el ayuno de preparación

A pesar de algunos intentos, completamente vanos e infundados, de interpretar la pascua en sentido de «padecer», haciendo derivar el vocablo *pascha*

LA PROCESIÓN DE RAMOS

Datos para la historia

La tendencia dramatizante que hemos descubierto en la evolución de la liturgia pascual a finales del siglo IV llevará a una creciente fragmentación del misterio pascual, como hemos comprobado a lo largo de este capítulo, hasta el establecimiento de una serie sucesiva de celebraciones en las que se conmemoran los diversos aspectos que jalonan la aventura pascual de Jesús. Así ha surgido la semana santa, como hemos visto. El primer episodio, con el que se dara comienzo a la gran semana, es la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Así nace el rito solemne de la procesión de ramos, de indiscutible sabor popular.

La primera noticia que conocemos de la procesión de ramos la encontramos en el relato de la peregrina Egeria. Reunidos todos los fieles junto con el obispo en el monte de los olivos, al llegar la hora nona se da comienzo a la celebración mediante la lectura del fragmento evangélico en el que se narra la entrada de Jesús en Jerusalén. «Inmediatamente —dice la peregrina— se levanta el obispo y todo el pueblo. Luego, desde la cima del monte de los olivos se camina totalmente a pie. Todo el pueblo va delante del obispo entonando himnos y antifonas. Y se responde siempre: "Bendito el que viene en nombre del Señor". Y todos los niños que asisten, hasta los que no pueden andar por ser muy tiernos y que sus padres llevan a hombros, todos tienen ramos en las manos, unos de palmas, otros de olivos. Y así es acompañado el obispo, de la misma manera como fue acompañado el Señor. De la cima del monte a la ciudad, y de allí a la Anastasis, todo el mundo va a pie aunque haya allí damas y señores. Y así, respondiendo, acompañan al obispo, despacio, despacio, para que la gente no se canse» (A. Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid 1980, 282-285).

Esta forma de celebrar la entrada de Jesús en Jerusalén se extendió primero en oriente y después en occidente. Aun cuando las formas litúrgicas varíen y los ritos se multipliquen según la sensibilidad y el contexto cultural de las iglesias, permanecerá siempre invariable, sin embargo, el esquema básico establecido en Jerusalén.

Las más antiguas noticias de una procesión de ramos en occidente nos sitúan probablemente en Galia en el siglo VII. En España era ya conocida la existencia de la procesión de ramos en la segunda mitad del siglo VIII. Sin embargo los primeros documentos referentes a esta procesión en España solo se remontan al siglo IX.

La procesión comenzaba, por lo general, en un sitio distinto de la iglesia en que había de tener lugar el final de la procesión. La tradición hace hincapié en la conveniencia de que la procesión se inicie en un lugar alto, posiblemente fuera de la ciudad, para marcar con mayor viveza el desplazamiento de Jesús desde el monte de los olivos. La fuerza dramática de la procesión exigirá que Cristo este representado o por la persona del obispo, como ocurre en Jerusalén, o por la cruz, como parecen sugerir las antiguas fuentes romanas, o por el libro de los evangelios, llevado solemnemente envuelto en un paño rojo, o, como ocurría en las iglesias de Alemania desde el siglo X, por el *Palmesel* (el burro del Domingo de Ramos) que consistía en la representación plástica de Cristo sobre el asno, de inspiración bíblica ciertamente, pero al mismo tiempo de indiscutible sabor popular, o, finalmente, como nos informa Lanfranco de Bec, por la Sagrada Hostia llevada con toda solemnidad. Esta costumbre, que aparece en el siglo XI, solo es explicable en el contexto de reacción an-

titerética que marcó fuertemente y de manera obsesiva a las iglesias de la Normandía a raíz de la crisis de Berengario.

El colorido popular de la procesión resalta aun más al tener en cuenta los ritos y ceremonias que acompañaban el ingreso en la ciudad y que solía hacerse por las puertas grandes de la muralla, junto a la torre de la guardia. Este era el momento álgido de la celebración. La muchedumbre tapizaba de ramos y palmas el suelo por donde debía pasar el clero con la cruz o el libro de los evangelios, los niños cantaban el célebre himno *Gloria, laus et honor*, compuesto por el obispo Teodulfo de Orleans. La leyenda ha rodeado de misterio la composición del himno y nos asegura que el obispo, encarcelado por el rey Luis el Piadoso, cantó por vez primera el himno desde la ventana de la prisión situada en una de las torres de la muralla. Por ese motivo existía la costumbre de que un niño alternara con el pueblo las estrofas del himno cantando desde lo alto de una torre o desde lo alto de la fachada de la iglesia.

Hasta la segunda mitad del siglo X, la liturgia romana de la Curia Pontificia sólo conocía la celebración del Domingo de Cuaresma o Domingo de Pasión y no el Domingo de Ramos. La primera noticia de una celebración romana del Domingo de Ramos precedido de la procesión aparece en el Pontifical Romano-Germanico. Esta noticia nos permite afirmar que la procesión de ramos fue introducida en Roma a principios del siglo XI.

Cf. Hermann J. Graf,
*Palmenweihe und Palmprozession
in der lateinischen Liturgie*,
Steyl 1959

del griego *paschein*, nadie duda de que la palabra «pascua», de origen hebreo, significa «paso». Fueron precisamente los alejandrinos quienes restituyeron a la palabra pascua su significación original. San Agustín, que conoció la disparidad de interpretaciones, zanjó la cuestión en occidente en el mismo sentido:

«Pascua, hermanos, no es, como algunos piensan, un vocablo griego, sino hebreo. Muy oportunamente, sin embargo, se da en este vocablo cierta coincidencia de ambas lenguas. Por decirse en griego *paschein*, la pascua se ha interpretado como pasión como si derivara de la palabra pasión. En su lengua original, es decir, en el hebreo, pascua significa tránsito. Por eso la primera pascua fue celebrada por el pueblo de Dios cuando, al huir de Egipto, atravesaron el Mar Rojo»⁶.

San Juan refleja perfectamente el sentido de la pascua cuanto recoge aquellas palabras: «Habiendo llegado la hora de pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Ese es exactamente el sentido de la pascua cristiana: el paso con Cristo de este mundo al Padre. Esto se expresa en la celebración cultural de forma dinámica mediante el paso de las tinieblas a la luz y, sobre todo, mediante el paso del ayuno a la alegría de la fiesta. El banquete eucarístico, situado en el momento más importante de la noche de pascua, marca la ruptura del ayuno y el comienzo de la fiesta.

Todo esto nos permite intuir, al menos de entrada, la importancia que tiene el ayuno en la preparación pascual. Es, sin duda alguna, el elemento en que polariza la atención de la comunidad cristiana durante los días que preceden a la pascua. Pero es preferible que sean los escritores de la Iglesia antigua quienes, a través de su testimonio, nos refieran cuál ha sido la experiencia de la Iglesia a este propósito.

a) *El ayuno de dos días*

Comenzamos con el testimonio de Tertuliano, el cual se refiere al ayuno pascual en diversas ocasio-

nes. Aquí voy a referirme solamente a dos:

«Nosotros, en efecto, nos abstenemos del beso (de paz) el día de pascua, ya que en ese día la práctica del ayuno es de carácter universal y público, sin preocuparnos en absoluto de esconder una cosa que hacemos todos juntos»⁷.

Para entender adecuadamente el sentido de las palabras de Tertuliano hay que tener presente el contexto en que fueron escritas. El fragmento pertenece a una obra que el autor africano escribió comentando la oración dominical hacia el año 200. Tertuliano hace referencia a la costumbre de concluir las oraciones comunes u oración de los fieles con el beso de paz. Costumbre atestiguada ya, por otra parte, por Justino unos cincuenta años antes⁸. Por eso el beso de paz es considerado como *signaculum orationis*, es decir, como sello o broche con el que se cierra la oración común. Algunos, sin embargo, cuando ayunaban, dejaban de darse el beso de paz. Esta costumbre de omitir el beso de paz es considerada inadecuada por Tertuliano, y se remite al mandato del Señor:

«Cuando ayunéis, no pongáis cara triste, como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que los hombres vean que ayunan; en verdad os digo que ya han recibido su paga. Tú, en cambio, cuando ayunes, perfuma tu cabeza y lava tu rostro, para que tu ayuno sea visto no por los hombres, sino por tu Padre que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará» (Mt 6,16-18).

Los fieles que al ayunar se abstendían del beso de paz declaraban abiertamente algo que, según el espíritu del evangelio, debía permanecer escondido en la intimidad del penitente, para que sólo Dios fuera testigo de su acción.

Es aquí precisamente donde Tertuliano establece una excepción a esta norma: el ayuno pascual. A esta excepción hace referencia el texto que hemos transcrito. El motivo que justifica la excepción está

⁷ *De oratione*, 18, 7: CC 1, 267.

⁸ *Apología*, I, 65, ed. Daniel Ruíz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, BAC, Madrid 1954, 256-257.

⁶ *Tractatus in Evangelium Ioannis*, 55, 1: CC 36, 463-464.

claro, ya que en los días que preceden a la pascua es toda la comunidad cristiana, toda la Iglesia, la que debe observar el ayuno hasta el momento del banquete eucarístico en la noche de pascua. No se trata, pues, de un ayuno individual, perteneciente al ámbito de la devoción personal, sino de un ayuno comunitario, asumido por la comunidad cristiana como un gesto colectivo, expresivo de la actitud interior de tristeza ante la muerte del Señor. Este texto de Tertuliano hay que completarlo con otro testimonio suyo que aparece en una obra polémica sobre el ayuno, escrita por el autor africano contra los católicos, a los que él llama «psíquicos», hacia el año 217, por supuesto, después de abandonar la Iglesia católica y adherirse a la secta montanista. Dice así:

«Ellos (los psíquicos) piensan que en el evangelio están prescritos como días de ayuno aquellos días en que el esposo ha sido arrebatado, y que, por esto precisamente, solamente estos son los días de ayuno legítimos para los cristianos, abolidas ya para siempre las cosas viejas de la ley y los profetas»⁹

En estas palabras corrobora Tertuliano lo manifestado en el fragmento anterior sobre el carácter comunitario del ayuno pascual y, además, nos indica el motivo que está en la misma base del ayuno pascual. La Iglesia ayuna porque el esposo ha sido arrebatado. No se trata de un ayuno penitencial o ascético, sino de un ayuno que expresa la tristeza de la Iglesia al verse privada de la presencia de Cristo, su Señor. Indudablemente, estas palabras de Tertuliano hay que entenderlas en el marco de aquellas otras palabras de Jesús:

«Entonces se le acercan los discípulos de Juan y le dicen: ¿Por qué nosotros y los fariseos ayunamos y tus discípulos no ayunan? Jesús les dijo: ¿Pueden acaso los invitados a la boda ponerse tristes mientras el novio está con ellos? Días vendrán en que les será arrebatado el novio, entonces ayunarán» (Mt 9,14-15)

La Iglesia tiene conciencia de que esos días han llegado ya. Durante los días viernes y sábado que preceden a la pascua, la Iglesia experimenta al vivo la ausencia de su esposo, Cristo, arrebatado por la

muerte. Por eso ayuna, para expresar su tristeza, y permanece inmersa en una angustiada espera hasta que el Señor vuelva.

Antes de dar paso al análisis de un nuevo testimonio, debo salir al paso de un posible desconcierto, ocasionado quizá por las palabras de Tertuliano. Tanto en un texto como en otro, a juzgar por las palabras del autor, da la impresión de que este ayuno se vincula al día de pascua. ¿Cómo es posible? ¿Ayunar el día de pascua? En el primer testimonio, en el cual la expresión aparece en singular, el autor se refiere probablemente al viernes, y en el segundo, al viernes y al sábado que preceden al domingo de pascua. «En Tertuliano, la palabra *pascha* –como observa Raniero Cantalamessa– cubre diversos momentos litúrgicos y cronológicos, situados todos, sin embargo, antes del domingo de resurrección»¹⁰. Por eso el ayuno pascual, al que se refiere el autor africano, es el que practica la Iglesia como preparación a la noche santa de pascua.

Casi por los mismos años otro autor, perteneciente a la comunidad de Roma, nos ofrece un testimonio que coincide con el de Tertuliano. Me estoy refiriendo al presbítero Hipólito, a quien se atribuye la redacción de *La Tradición Apostólica*, que viene a ser el primer proyecto de ritual romano que conocemos. Dice así:

«Que no hay que comer nada en pascua hasta la hora en que está permitido comer. En pascua nadie debe comer nada antes de que se haga la oblación a quien lo haga no le será reconocido el ayuno. La mujer que está encinta o el que está enfermo, si no puede ayunar dos días, que ayune solamente el sábado, a causa de la necesidad, contentándose con pan y agua»¹¹

También en este caso el ayuno pascual se limita a dos días: al viernes y al sábado antes del domingo de resurrección. Es, sin duda, el estadio más arcaico. Esto es el embrión de lo que posteriormente será la cuaresma. A partir de aquí, veremos cómo este

⁹De ieiunio 2, 2. CC 2, 1258

¹⁰R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*. Turin 1978, 149.

¹¹*Traditio Apostolica* 33. ed. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte*. LQF 39, Munster 1963, 78-80.

DOMINGO DE RAMOS

Herramientas para la animación pastoral

1. Planificar la semana santa

– *Asegurar un ritmo creciente y progresivo*
Nos encontramos al inicio de la semana más importante del año litúrgico. La más importante porque en ella se conmemoran los acontecimientos centrales del misterio cristiano. La más importante también porque las celebraciones que hay que organizar durante estos días son muchas y complejas. Por ello es preciso preparar y planificar este conjunto de celebraciones de forma coordinada y coherente. Sin improvisaciones. Mas aún a todo el conjunto hay que conferirle un ritmo ascendente y progresivo hasta culminar en la noche de pascua. A garantizar este ritmo contribuirán una razonable insistencia en homilias y moniciones y un uso adecuado e inteligente de los elementos simbólicos que marcan el nivel de solemnización. En todo caso, hay que ser conscientes de que, al menos en este punto, caminamos contra corriente ya que las costumbres y usos populares no favorecen en absoluto este ritmo creciente y progresivo.

– *No se trata de reproducir miméticamente los acontecimientos redentores*. Esta observación no es para proclamarla a los fieles en la asamblea, sino para que los pastores la tengan en cuenta. Con todo, aquí también caminamos contra corriente. La mayor parte de la gente tiene la impresión de que durante estos días vamos celebrando («recorriendo»), paso a paso los distintos acontecimientos que dan cuerpo al misterio redentor. Aparentemente es así. Pero, en realidad, hay que superar esta clave de interpretación, pues lo que celebramos desde el comienzo de la semana santa es el triunfo de Cristo sobre la muerte y su victoria definitiva sobre el pecado.

– *Garantizar la identidad propia de cada celebración*. Esto requiere un esfuerzo sereno y lucido. La tarea no resulta fácil sin embargo si tenemos presentes las dos anotaciones anterior-

res. Pero es posible. Y al mismo tiempo necesario. Hay que conferir a cada celebración el colorido y la significación que le corresponde, si no queremos que nuestra semana santa resulte monótona y reiterativa.

2. La identidad del Domingo de Ramos

– *El portico de la semana santa*. Así define Manuel Ramos la identidad de este domingo (Phase 145 [1965] 15). En efecto, la celebración de este domingo es como un resumen introductorio de lo que vamos a celebrar de forma más pormenorizada a lo largo de todos estos días. Hoy día de ramos, celebramos ya a Cristo triunfador que vence glorioso la hostilidad de la muerte y del pecado. Por eso es preciso dar un cierto énfasis a los elementos de aclamación que aparecen en la procesion de entrada. No es tanto el aspecto anecdótico de la entrada triunfal en Jerusalén lo que nos interesa cuanto el provocar en la asamblea una actitud exultante de júbilo y alabanza al Cristo que hoy entra en la Jerusalén del dolor y de la pasión como rey y mesías.

– *Una celebración anticipada de la gloria del Resucitado*. No se trata de anticipar hoy, sin más lo que vamos a celebrar solemnemente en la noche de pascua. Se trata de una anticipación resumida moderada. Pero lo suficientemente destacada para que la lectura de la pasión no acapare de manera exclusiva el interés de la asamblea y rompa la unidad infrangible del misterio pascual que es, al mismo tiempo, cruz y gloria.

– *Un día del Señor cualificado*. No perdamos de vista en todo esto que hoy celebramos el día del Señor es decir, como cada domingo hoy celebramos a Cristo glorioso constituido por su resurrección señor de la vida y de la muerte.

3. La Procesión de Ramos

Todos los historiadores de la liturgia, como he indicado en una nota aparte, saben que esta procesion se inicio seguramente en Jerusalén a finales del siglo IV. La topografía peculiar de la ciudad santa, escenario de los acontecimientos, y el peso de la sensibilidad popular contribuyeron a su consolidación definitiva. Sin embargo, lo que en un principio y durante los siglos posteriores constituyó una imitación de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén hoy se ha convertido en un solemne rito de entrada en el que la asamblea de fieles celebra la entrada mesiánica de Cristo en su reino. Este es el enfoque que debe darse a ese rito solemne y popular. Lo importante no son los ramos ni las palmas que se bendicen y se llevan en la procesion, lo importante debe ser la actitud exultante que impulsa a la asamblea a aclamar al Señor.

4. Las lecturas y la homilía

Tanto la lectura de la pasión como la de Isaias (50,4-7) nos ofrecen la imagen del siervo de Yave, del varón de dolores, sometido al escarnio de la cruz y de la muerte. Esta imagen del Cristo doliente debe interpretarse a la luz de la segunda lectura en la que se proclama el himno cristológico de la carta a los filipenses (2,6-11) y, sobre todo, a la luz del fragmento evangélico que se proclama al comienzo de la procesion de entrada. El himno cristológico de la segunda lectura ofrece una visión equilibrada y completa del misterio pascual.

En este sentido, sería muy conveniente invitar a los fieles, en la breve homilía que ha de seguir a la lectura de la pasión, a contemplar en el Cristo de la cruz, no solo al varón de dolores humillado y muerto, sino al Cristo triunfador que vence a la muerte en la muerte misma. Ese es el Cristo en el que creemos, al que aclamamos y el que se hace presente cada vez que celebramos el banquete en su memoria.

tiempo de preparación va ensanchándose y tomando mayores proporciones.

Hay, sin embargo, en las palabras del presbítero romano un apunte que me parece oportuno resaltar. El ayuno señalado por él es un ayuno progresivo, *in crescendo*. Hay que mantenerlo hasta el momento de la oblación o de la eucaristía. Si el ayuno se interrumpe antes, pierde todo su sentido. Es considerado como no hecho. Más aún: si alguien, por motivos razonables, no puede ayunar los dos días, debe ayunar al menos el sábado. Todo ello quiere decir que en la praxis antigua había que hacer coincidir la interrupción del ayuno con el banquete eucarístico. De esta forma, la celebración eucarística marcaba el paso del ayuno a la alegría de la fiesta.

b) *El ayuno pascual de seis días*

Este aspecto del ayuno pascual, que apenas aparece apuntado en Hipólito, lo encontramos clara y ampliamente referido en un escrito del siglo III perteneciente a la Iglesia de Siria, la *Didascalia de los Apóstoles*. Este es el testimonio:

«Es necesario, hermanos, que celebréis con todo interés los días de pascua y mantengáis vuestro ayuno con toda diligencia...

Por eso, ayunad los días de pascua a partir del décimo día (de la luna), que es el segundo día de la semana, tomando sólo pan, sal y agua a la hora nona; y esto hasta el día quinto de la semana. El día de la parasceve y el sábado pasadlo totalmente en ayuno, sin tomar nada en absoluto.

Durante toda la noche permaneced reunidos en comunidad. No durmáis. Pasad toda la noche en vela, rezando y orando, leyendo los profetas, el evangelio y los salmos con temor y temblor, en un clima de súplica incesante, hasta la tercera vigilia de la noche después del sábado. Entonces romped vuestro ayuno.

También nosotros, durante la pasión de nuestro Señor, ayunamos de la misma forma durante los tres días para testimonio, y pasamos la noche en vela rogando y orando por la destrucción del pueblo, pues habiéndose equivocado no reconocían a nuestro salvador. Orad también vosotros de la misma manera pa-

ra que el Señor no se acuerde ya jamás de sus culpas por la traición que cometieron contra nuestro Señor, sino que les conceda la oportunidad de hacer penitencia y de convertirse para remisión de la impiedad [...].

Sobre todo, debéis ayunar el día de la parasceve y el sábado; y vigilar y permanecer atentos el sábado, leyendo las Escrituras y los salmos, rogando y orando por los que pecaron, y aguardar expectantes la resurrección de nuestro Señor Jesús hasta la hora tercera en la noche del sábado.

Ofreced después vuestros sacrificios. Alegraos entonces y comed, llenos de gozo y de júbilo porque Cristo ha resucitado como prenda de nuestra resurrección. Esta será vuestra norma para siempre hasta el fin del mundo»¹².

Encontramos aquí la más antigua noticia referida a la celebración de la noche de pascua. Pero lo que ahora interesa resaltar es lo que hace referencia al período de preparación. Es la primera alusión que conocemos a una semana de preparación pascual. En los testimonios anteriores se hablaba de una preparación de dos días. Ahora se habla ya de una semana. Con todo, los dos últimos días (viernes y sábado) se advierte una acentuación del ayuno. Lo cual demuestra que el ayuno pascual es un ayuno progresivo, que se mantiene *in crescendo* hasta culminar en la misma noche de pascua.

El talante progresivo del ayuno coincide con el clima ansioso de la espera. Esta va haciéndose cada vez más angustiada hasta culminar en el encuentro nupcial con Cristo glorioso en la noche de pascua. Las últimas palabras del texto muestran claramente cómo en el banquete eucarístico se interrumpe el ayuno y comienza la fiesta.

c) *El ayuno por los judíos*

Aparece aquí, por vez primera, una nueva motivación del ayuno. Además de ser expresión de la tristeza que embarga a la comunidad por la ausencia de

¹² *Didascalia Apostolorum*, V, 17-19, ed. F. X. Funk, 286-293.

JUEVES SANTO

1. Datos para la historia

— *Durante los cuatro primeros siglos* El jueves anterior a la fiesta de la pascua, llamado posteriormente jueves santo, es un día sin relieve especial, un día alitúrgico, es decir, sin liturgia propia, un día marcado únicamente por el ayuno de preparación a la pascua, como hemos podido observar en este capítulo

— *A partir del siglo IV aparecen los primeros testimonios* Uno de los primeros es el de *Egeria*, como ya hemos visto a lo largo del presente capítulo. La peregrina nos asegura la existencia de dos misas, una en la basílica del martirium y otra junto a la roca del calvario. También san *Agustín*, desde África, en una carta a su discípulo Genaro, nos relata la existencia de dos eucaristías: una por la mañana y otra por la tarde. A estas voces hay que añadir la carta del papa *Inocencio* a Decencio de Gubio, la carta 77 de san *Jeronimo*, en la que narra la penitencia de la noble *Fabiola* y, sobre todo, la *Vida del papa Silvestre*, cuyo testimonio refleja la situación en el siglo V. De todo ello se deduce que, aunque no conozcamos los formularios de la misa, la Iglesia romana celebraba el jueves santo la reconciliación de los penitentes y la consagración de los santos oleos. Parece incuestionable, por otra parte, que a mediados del siglo V ya se celebraba en Roma una misa vespertina para conmemorar la institución de la eucaristía.

— *Los primeros formularios son del siglo VII* Toda la tradición *gelasiana*, a partir del viejo sacramentario *gelasiano* del 650, recoge formularios para tres misas en el día de jueves santo: una, por la mañana, para celebrar la reconciliación de los penitentes y con la que se ponía fin a la cuaresma, otra al mediodía, en la que el papa consagraba los oleos, y, por la tarde, otra misa para conmemorar la cena del Señor. El sacramentario *gregoriano*, llamado *Adriano*, que se remonta al año 780, incluye una sola misa para el jueves santo, en la que no se hace ninguna referencia a la institución de la eucaristía. Este formulario es el que pasará posteriormente después de la reforma carolingia, a los libros litúrgicos romanos e, incluso, al Misal de san Pío V.

— *Incorporación progresiva de elementos paterísticos* Hay que recordar aquí, en primer lugar, el *lavatorio de los pies*, llamado también *mandato*. En realidad este rito, incorporado a la eucaristía solemne del jueves en la última reforma de la semana santa realizada por Pío XII, pertenece a la tradición monástica y se realizaba como un componente interno de la vida monacal. A partir del Pontifical Romano-Germanico del siglo X, este rito del lavatorio de los pies recibiría un tratamiento litúrgico y se celebraría después de la misa y de las vísperas, aunque en un entorno exclusivamente clerical. Otro elemento característico de este día es la *solemne procesión al monumento*. Es evidente que este rito surgió en función de la celebración del viernes santo. En los primeros siglos se realizaba de forma sobria y escueta. A partir de los siglos XIII y XIV, con el auge del culto a la sagrada hostia, fue rodeado de una solemnidad excepcional, desviándose incluso el sentido original de este rito. Por eso el lugar de la reserva fue llamado sorprendentemente monumento para evocar la presencia del Señor en el sepulcro. La imaginación popular se ocupó de montar la escenografía adecuada. La última reforma del Vaticano II ha intentado devolver a este gesto el sentido y la sobriedad que requiere.

Cf. Hermann A. P. Schmidt
Hebdomada Sancta, II. Herder Roma 710-777

2. Herramientas para la animación pastoral

• Centrar la celebración

— *En el conjunto de la semana santa* Dentro del marco de la semana santa hay que distinguir un grupo de tres días que constituye el núcleo principal y que llamamos triduo pascual. En realidad el jueves santo no pertenece a este núcleo. El triduo comienza con la celebración vespertina del jueves en la cena del Señor. En este sentido, esta celebración se presenta vinculada más bien, a la liturgia del viernes santo. Desde

esa clave debemos interpretarla.

— *Apuntar hacia la vigilia pascual* La asistencia de fieles a la celebración del jueves suele ser numerosa. Menos numerosa es la del viernes. A la vigilia pascual solo asiste una minoría. Hay que partir de este hecho, comprobado por las estadísticas, no para bendecirlo, sino para salirle al paso con las medidas oportunas. Es decir, hay que mentalizar a la gente y persuadirle de que el momento culminante de toda la semana santa es la vigilia pascual. Las celebraciones del jueves y del viernes nos ofrecen una buena oportunidad para decirlo a los fieles y para hacérselo notar mediante el enfoque mismo de la celebración. Lo que hoy celebramos —hay que decirles— culmina en la noche de pascua.

• La estructura de la celebración

Las celebraciones de semana santa constituyen un motivo de preocupación para los responsables de la pastoral litúrgica. Se trata, por lo general, de celebraciones complicadas. La de hoy, en cambio, no lo es. Fundamentalmente se trata de una eucaristía a la que se incorpora, si conviene, el rito del lavatorio de los pies, y que termina con el solemne traslado de la reserva eucarística. La celebración, por tanto, debe desarrollarse con la normalidad de los días solemnes. Conviene, sin embargo, respetar el clima de serena austeridad que se impone después del canto del gloria. A partir de ese momento, la comunidad cristiana entra en un clima de tensa expectación que culminará en la noche de pascua.

• El sentido de la celebración

— *Una cierta ambigüedad* Hasta finales del siglo IV, este quinto día de la semana santa no contaba con celebración alguna. Era un día alitúrgico. Un día más en la tensa espera del Resucitado. En la Jerusalén del siglo V se celebraba ya una misa, no precisamente en el lugar del cenáculo —como hubiera sido de esperar—, sino junto a la roca del calvario, en el lugar en que Jesús entregó su vida. Posteriormente la celebración de este día aparecerá más vinculada a la institución de la eucaristía y del sacerdocio, si

bien los antiguos textos utilizados en esta ocasión apenas haran referencia a este hecho. Todo demuestra una cierta incertidumbre en el enfoque de la celebración del jueves santo.

— *Celebrar la donación que Jesús hace de su cuerpo y de su sangre*. Por ahí hay que enfocar el sentido de la celebración de hoy. En realidad, lo que Jesús hizo el jueves santo, la víspera de su pasión, no fue sino adelantar a nivel de símbolos rituales —la cena— lo que había de ocurrir al día siguiente. El pan roto y distribuido y el cáliz compartido por los discípulos son los símbolos sacramentales del sacrificio de Jesús entregando su vida en la cruz para la vida del mundo, como gesto de amor inquebrantable a los hombres. Todo esto nos hace pensar que la cena del jueves sólo tiene sentido en la medida en que conmemora y anticipa en el misterio sacramental el gesto cruento y dramático del viernes. Por eso he dicho al principio que la liturgia ves-

pertina del jueves se presenta estrechamente vinculada a la liturgia del viernes santo. Este es, además, el sentido que los nuevos textos litúrgicos dan a la liturgia del jueves.

El mandato o lavatorio de los pies

La referencia a este gesto de Jesús, recogido solo por Juan, es evocado en el evangelio. Por tanto, se celebre o no el rito del lavatorio de los pies en la misa, es preciso tenerlo en cuenta y hacer referencia a él. De hecho, la significación de este sorprendente gesto de Jesús no viene sino a reforzar la misma significación de la eucaristía: los símbolos del pan y del vino, expresivos de la donación amorosa que Jesús hace de sí mismo, se completa con este otro gesto del Maestro, arrodillado a los pies de sus discípulos y lavando los pies. Es un gesto de servicio humilde y de entrega amorosa a los demás. Es muy significativo, por otra parte, que Juan

haya omitido la mención de la cena y, en su lugar, haya incluido la evocación del lavatorio.

El «monumento»

Lo pongo así, entre comillas, porque la expresión, de origen popular, es muy significativa. En la mente de los fieles el monumento —que significa sepulcro— viene a ser una evocación del sepulcro donde Jesús fue depositado después de muerto. Por eso precisamente existe en muchos sitios la costumbre de montar una guardia para custodiarlo. Sin embargo, el sentido es muy distinto. Se trata de un rito funcional previsto para proceder a la reserva eucarística que debe servir para el día siguiente. La piedad popular y el desarrollo medieval en torno a la devoción a la presencia real han hecho de este rito un acto de exaltación eucarística. La reforma de 1955 prevenía ya contra los abusos e invitaba a la sobriedad en la ornamentación del lugar de la reserva eucarística.

Cristo, arrebatado por la muerte, tal como aparece en Tertuliano¹³ y en la misma *Didascalía de los Apóstoles*¹⁴, con referencia Mt 9,14-15, encontramos aquí una dimensión nueva del ayuno pascual. En este caso se trata de un ayuno de expiación y de protesta por el infame pecado cometido por el pueblo judío al matar a Jesús. Esta alusión al pueblo judío, que aparece en el texto transcrito, se encuentra repetidas veces y de forma reiterativa en otros pasajes de la misma obra.

«Ayunad también por ellos el día de la parasceve, porque ese día me crucificaron en medio de la fiesta de los ácidos»¹⁵.

«Tened en cuenta, hermanos, que nuestro ayuno pascual debéis hacerlo por la prevaricación de nuestros hermanos»¹⁶.

¹³ *De ieiunio*, 2, 2.

¹⁴ *Did. Apost.*, V, 12, 5.

¹⁵ *Did. Apost.*, V, 14, 21.

¹⁶ *Did. Apost.*, V, 14, 23.

«Debemos tener misericordia de éstos, y creer, y ayunar, y orar por ellos porque cuando vino el Señor al pueblo no daban crédito a su enseñanza ni prestaban oído a su doctrina»¹⁷.

«Aparecieron las tinieblas porque el pueblo no obedeció; en cambio, por la obediencia de vosotros, que sois de los gentiles, apareció la luz. Por tanto, rogad y orad por ellos, especialmente en los días de pasqua, para que por vuestras oraciones se hagan dignos del perdón y se conviertan a nuestro Señor Jesucristo»¹⁸.

Esta referencia al pecado del pueblo judío, como justificación del ayuno pascual, que encontramos por vez primera en la *Didascalía de los Apóstoles*, hay que entenderla en el marco de relaciones que se establecen entre la Iglesia primitiva y la comunidad hebrea. Estas relaciones se caracterizan por un fuer-

¹⁷ *Did. Apost.*, V, 15, 1.

¹⁸ *Did. Apost.*, V, 16, 7-8.

te rechazo, por parte de la Iglesia, de cualquier intento de influencia judaizante. Este rechazo se proyecta especialmente en el ámbito de lo litúrgico. Hay, por parte del cristianismo, un constante empeño por independizar sus instituciones culturales –la eucaristía, el domingo, la pascua– de la matriz judía en que fueron formados, y por acentuar de forma insistente la identidad original y propia del culto cristiano.

En este caso, la coincidencia temporal de las dos pascuas, de la cristiana y de la judía, obliga a la comunidad cristiana a definir la identidad de la pascua cristiana frente a la pascua hebrea. Esta actitud repercutirá de un modo especial en la praxis del ayuno. En este punto, la Iglesia ha buscado siempre, a toda costa, la no coincidencia con la praxis judía. Así aparece ya en la *Didajé*:

«Vuestros ayunos no sean al tiempo que lo hacen los hipócritas, pues éstos ayunan el segundo y el quinto día de la semana; vosotros, empero, ayunad el día cuarto y el de la preparación»¹⁹.

Esta misma actitud aparece reflejada en una cita recogida en el *Panarion* del obispo Epifanio de Salamina (año 377 c.) y que corresponde a la *Diataxis Apostolorum* del siglo III:

«Dicen, en efecto, los mismos apóstoles: cuando ellos (los judíos) hacen fiesta, vosotros ayunad y haced luto por ellos, porque en el día de la fiesta crucificaron a Cristo; y mientras ellos hacen duelo comiendo los ácidos y las lechugas amargas, haced fiesta vosotros»²⁰.

Esta actitud de hostilidad y de reproche frente al pueblo judío se refleja claramente en la homilía pascual de Melitón de Sardes, del siglo II, aun cuando en este caso no se hace mención del ayuno. Sin embargo, hay que tener presente que esta homilía debía ser pronunciada en la noche santa de pascua, cuando la comunidad cristiana estaba reunida en asamblea, sumida en el ayuno y la tristeza por la au-

sencia del Señor, esperando ansiosamente su vuelta gloriosa. En este clima debían tener una resonancia especial las palabras del homilesta:

87. «¡Oh ingrato Israel, ven aquí y sé juzgado en mi presencia de tu ingratitud!»
94. «Escuchad todas las familias de los pueblos y ved: Un homicidio inaudito ha tenido lugar en medio de Jerusalén,
en la ciudad de la ley,
en la ciudad de los hebreos,
en la ciudad de los profetas,
en la ciudad considerada justa.
¿Y quién ha sido asesinado?
¿Y quién es el asesino?».
97. «¡Oh asesinato inaudito!
¡Oh injusticia jamás vista!».
99. ¡He aquí por qué, Israel, [...] abandonaste al Señor...
aniquilaste al Señor.....
Y tú yaces muerto;
mientras él resucitó de entre los muertos
y subió a lo más alto de los cielos»²¹.

Es muy probable que esta referencia a Israel en relación con la pascua cristiana y, más en concreto, en conexión con el ayuno pascual, está en los mismos orígenes de algunos ritos que aparecerán posteriormente en las liturgias occidentales. Estoy haciendo alusión a los *Improperios* del viernes santo, en la liturgia romana.

d) *Contienda en torno a la duración del ayuno pascual*

A lo largo de este libro he hecho ya alguna alusión a la llamada controversia cuartodecimana, suscitada en las Iglesias del Asia Menor a mediados del siglo II. Mis alusiones han sido siempre rápidas y de pasada. No es mi intención iniciar ahora un análisis en profundidad de tan delicada cuestión. Voy a limitarme a traer aquí unas palabras de Eusebio de Cesarea, recogidas en su *Historia eclesiástica*, en las que el ilustre historiador nos informa sobre el con-

¹⁹ *Didajé*, VIII, 1, ed. D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 85.

²⁰ *Panarion*, 70, 11, 3: PG 42, 359.

²¹ Ed. J. Ibáñez y F. Mendoza, *Melitón de Sardes, Homilía sobre la Pascua*, Eunsa, Pamplona 1975, 198-210.

ADORACIÓN DE LA CRUZ

Datos para la historia

Quizá haya sido la liturgia del viernes santo la que ha ofrecido un marco más adecuado y de mayores posibilidades dramáticas a la religiosidad popular. Es cierto que el sentimiento del pueblo ha desbordado con frecuencia los cauces de expresión ofrecidos por la liturgia oficial. Sin embargo, la experiencia de las comunidades primitivas, que no eran tan escrupulosas ni puritanas como nosotros en distinguir la piedad popular de la estrictamente litúrgica, ha dejado una huella profunda en la liturgia oficial de este día.

También en este caso el testimonio de la peregrina Egeria es de un valor inapreciable y de un colorido popular indiscutible. Transcribo su relato:

«Es colocada la catedral para el obispo en el Gólgota detrás de la cruz que ahora está plantada, sientase el obispo en la catedral, es colocada ante él una mesa cubierta con un lienzo alrededor de la mesa están de pie los diaconos, es traído el relicario de plata dorada en el que está el santo leño de la cruz, es abierto y sacado y se ponen en la mesa tanto el leño de la cruz como el título. Después de colocado en la mesa, el obispo sentado, apríete con sus manos la extremidades del leño santo y los diaconos, que están de pie alrededor, hacen la guardia, porque es costumbre que todo el pueblo vaya viniendo uno por uno tanto los fieles como los catecúmenos, e inclinándose ante la mesa besan el santo leño, y van pasando. Dicese que alguien no se cuando, dio un mordisco y se llevo algo del santo leño, por eso ahora los diaconos que están alrededor lo guardan con tanto cuidado para que nadie de los que vienen se atreva a hacerlo de nuevo. Y así todo el pueblo va pasando uno a uno inclinándose todos van tocando, primero con la frente y luego con los ojos, la cruz y el título y besando la cruz van pasando pero nadie alarga la mano para tocarla () y así hasta la hora sexta va pasando todo el pueblo, entrando por una puerta y saliendo por otra».

Luego, según la descripción de la peregrina, la celebración continúa bajo la presidencia del obispo en un hermoso atrio entre la cruz y la anástasis. A lo largo de tres horas todo el pue-

blo escucha la lectura de los pasajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en los que se hace alguna alusión a la pasión, se cantan himnos y se intercalan oraciones apropiadas. Anota a este propósito la peregrina:

«A cada una de las lecturas y oraciones va unido tal sentimiento y gemidos de todo el pueblo que es admirable, pues no hay nadie grande ni chico, que durante las tres horas de aquel día deje de llorar tanto que ni expresarse puede que el Señor haya sufrido por nosotros tales cosas» (Agustín Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria* (381-384), BAC Madrid, 394-397).

Como puede apreciarse, el clima que refleja el relato es altamente sugestivo. Dentro de una simplicidad y una espontaneidad envidiables, ajenas completamente a las formas estereotipadas y hieratizantes que terminarían por ahogar posteriormente las posibilidades de expresión del alma popular, la gran muchedumbre de fieles expresa con una severa liturgia su devoción a la cruz y escucha con profunda religiosidad el relato de la pasión. No faltan en la narración de la peregrina, sabrosas alusiones que revelan la emoción desbordante de los fieles que prorrumpen espontáneamente en gritos y sollozos.

Antes del siglo VII no tenemos en Occidente ninguna noticia referente a la adoración de la cruz vinculada a la liturgia del viernes santo. El primer testimonio nos lo ofrecen las fuentes de la liturgia hispánica tanto el *Liber Ordinum* como el *Antifonario de León*. Es muy probable que la tradición litúrgica hispánica haya sido influenciada en este caso por los usos de la Iglesia de Jerusalén. También en este caso el rito se desenvuelve en un clima de indiscutible sobriedad.

«A la hora de tercia —señala el *Liber Ordinum*—, el leño de la santa cruz es colocado en una palena sobre el ara del altar de la iglesia principal. Luego un diacono levanta el santo leño, la cruz dorada cerrada junto con las santas reliquias es llevada a la iglesia de la Santa Cruz. Allí, mientras todos cantan, los obispos, presbíteros, diaconos, clero y todo el pueblo fiel besan el mismo santo leño» (Ma-

rio Ferotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne*, Paris 1904, 193-199).

El ritual hispánico nos ha transmitido algunas oraciones y composiciones himnicas para utilizar durante la adoración de la cruz, entre ellas el famoso himno *Crux fidelis*, compuesto por Venancio Fortunato.

Vinculado de alguna forma a la adoración de la cruz encontramos en la liturgia hispánica del viernes santo el sugestivo rito del *Indulgentiam*. En el marco de una liturgia de la palabra, en la que se lee el relato de la pasión, y a la que asisten el obispo, los presbíteros y diaconos con los pies descalzos, tiene lugar el rito del *Indulgentiam* que viene a ser una liturgia penitencial para la reconciliación de los penitentes. También en este caso la cruz es colocada solemnemente por el diacono sobre el ara del altar viniendo a constituir el centro en el que polariza la atención de toda la asamblea. Lo más sugestivo de la celebración consiste en la insistente aclamación *Indulgentiam!* que el pueblo repite casi un centenar de veces, al principio respondiendo a las invocaciones de los diaconos y luego de un modo ininterrumpido, como si fuera una auténtica catarata. Después de un momento de silencio, que nosotros imaginamos sobrecogedor después de las aclamaciones del pueblo gritando, el obispo cierra la celebración con unas oraciones conclusivas. De este rito, de sabor eminentemente popular, no ha permanecido ningún vestigio en nuestra liturgia actual. Ha quedado sepultado en el pasado de una liturgia local y solo nos es accesible como objeto de museo a través de las viejas fuentes litúrgicas hispánicas.

La primera noticia de la adoración de la cruz en la liturgia romana de viernes santo se remonta a la primera mitad del siglo VIII. La encontramos en el *Ordo Romanus XXIII*, obra de un clérigo franco peregrino en la ciudad eterna. A partir de esta época las noticias se multiplican dando fe de un rito cada vez más extendido y más arraigado. La narración del *Ordo Romanus XXIII*

refleja un rito lleno de unción y de religiosidad el papa y los ministros sagrados, descalzos, se desplazan procesionalmente desde Letrán hasta la basílica de la Santa Cruz en la que tendrá lugar la adoración de la cruz seguida de una liturgia de la palabra, esquema que recuerda el de la Iglesia de Jerusalén, descrito por Egeria. Durante la procesión el papa lleva en la mano derecha

el turíbulo y va incensando el santo leño, que es llevado solemnemente por un diácono. En la adoración de la cruz participa toda la asamblea: el papa, los ministros sagrados, los hombres y las mujeres.

Esta ceremonia de la adoración de la cruz, muy sobria en un principio, irá desarrollándose progresivamente introduciendo nuevos elemen-

tos: la cruz será desvelada solemnemente ante la asamblea, se entonará el *Ecce lignum* al presentarla al pueblo, se proclamará el canto del *Trisagion* alternando con genuflexiones sucesivas, se cantarán el himno *Crux fidelis* y los *Improprios*, etc. Todos estos elementos, que bien podemos considerar como un enriquecimiento, acabarán por ahogar la libre participación del pueblo.

tenido de la controversia y, más en concreto, sobre el problema que plantea la duración del ayuno. He aquí el texto:

«Por este tiempo suscitóse una cuestión bastante grave, por cierto, porque las Iglesias de toda Asia, apoyándose en una tradición muy antigua, pensaban que era preciso guardar el decimocuarto día de la luna para la fiesta de la pascua del salvador, día en que se mandaba a los judíos sacrificar el cordero y en que era necesario a toda costa, cayera en el día en que cayese de la semana, poner fin a los ayunos, siendo así que las Iglesias de todo el resto del orbe no tenían por costumbre realizarlo de este modo, sino que, por una tradición apostólica, guardaban la costumbre que ha prevalecido incluso hasta hoy: que no está bien terminar los ayunos en otro día que en el de la resurrección de nuestro salvador»²².

Y, más adelante, Eusebio transcribe un fragmento de una carta de Ireneo al papa Víctor:

«Efectivamente, la controversia no es solamente acerca del día, sino también acerca de la forma misma del ayuno, porque unos piensan que deben ayunar durante un día, otros que dos y otros que más; y otros dan a su día una medida de cuarenta horas del día y de la noche.

Y una tal diversidad de observantes no se ha producido ahora, en nuestros tiempos, sino ya mucho an-

tes, bajo nuestros predecesores, cuyo fuerte, según parece, no era la exactitud, y que forjaron para la posteridad la costumbre en su sencillez y particularismo. Y todos ellos no por eso vivieron menos en paz unos con otros, lo mismo que nosotros; el desacuerdo en el ayuno confirma el acuerdo en la fe.

A esto añado también un relato que será conveniente citar y que dice así: "Entre ellos, también los presbíteros antecesores de Sotero, que presidieron la Iglesia que tú riges ahora, quiero decir Aniceto, Pío e Higinio, así como Telesforo y Sixto: ni ellos mismos observaron el día ni a los que estaban con ellos les permitían elegir; y no por eso ellos mismos, que no observaban el día, vivían menos en paz con los que venían procedentes de las Iglesias en que se observaba el día; y, sin embargo, el observar el día resultaba más en oposición para los que no lo observaban"²³.

La controversia cuartodecimana, a juzgar por las palabras de Eusebio, llega a su momento álgido en tiempos del papa Víctor (189-198), aunque la tensión venía arrastrándose a lo largo de todo el siglo II. Pero ¿cuál era, en definitiva, el núcleo de la contienda? ¿En qué consistía la controversia? ¿Qué valores o qué aspectos entraban en litigio? El texto de Eusebio, que cita una carta de Polícrates al papa Víctor y otra de san Ireneo, no acaba de dar luz suficiente sobre el tema. Todo depende de la forma como se interprete la expresión «observar» u «observar el día».

²² *Hist. ecles.*, V, 23, 1, ed. A. Velasco, *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*, BAC, Madrid, 1973, 330.

²³ *Historia eclesiástica*, V, 24, 12-14, ed. A. Velasco, 334-335.

VIERNES SANTO

Herramientas para la animación pastoral

1. Preparar la celebración

— *La estructura* Las celebraciones de la semana santa son mas complicadas que las del resto del año. Por eso es muy conveniente estudiarlas previamente y descubrir las líneas de fuerza que las integran, su estructura básica. La celebración de hoy es, fundamentalmente, una amplia liturgia de la palabra que culmina con la adoración de la cruz y termina con la comunión. Las oraciones solemnes, pertenecientes al sustituto más antiguo de la liturgia romana, son una solemnización (valga la redundancia) de la oración de los fieles y deben ser integradas en la liturgia de la palabra. Es conveniente que quien ha de presidir la celebración conozca su estructura, en el fondo simple, y pueda facilitar a los fieles, mediante moniciones adecuadas, el desarrollo del acto.

— *El ritmo de la celebración* Cuando conocen el desarrollo de la celebración quienes han de desempeñar en ella funciones de responsabilidad, sus gestos y sus movimientos adquieren una serenidad y un equilibrio importantes. Hay que evitar, a toda costa, el desconcierto y la improvisación. Sin caer en esteticismos fáciles, sin embargo hay que prever todos los detalles que han de surgir a lo largo de la celebración litúrgica. Es necesario, sobre todo, imprimir al conjunto un ritmo y un clima de serenidad que faciliten una participación interiorizada y profunda.

— *Las moniciones y los cantos* Entre las cosas que hay que preparar previamente están las moniciones. No deben dejarse a la improvisación del momento. Hay que estudiar con anterioridad los aspectos que deseamos subrayar, los tiempos de silencio que deseamos introducir, etc. Igualmente es preciso elegir tempestivamente los momentos en que se va a cantar y los cantos que se van a utilizar. Un ensayo previo es

siempre necesario si queremos que la asamblea de fieles participe.

— *Conexión con las tradiciones populares* Un sano criterio pastoral nos obliga a insistir una vez más en el respeto que merecen las tradiciones religiosas populares, muy abundantes y arraigadas entre nosotros. No es cuestión de destruir, sino de renovar y adaptar, salvando siempre una jerarquía de prioridades.

2. Dónde hay que poner el énfasis

— *La lectura de la pasión* Dentro de la liturgia de la palabra, que constituye uno de los núcleos más importantes de la celebración de hoy, debemos subrayar de forma especial la lectura solemne de la pasión. Hay que proclamar con todo el énfasis posible el gesto de Jesús entregando su vida en la cruz como expresión suprema de su amor incondicional a los hombres. En ese gesto definitivo y total, se resume toda la vida de Cristo. Esta ha sido un permanente acto de donación de sí mismo. Desde esta perspectiva será posible entender la significación exacta del banquete eucarístico como memorial sacramental en el que cristaliza para siempre, a través de los símbolos del pan y del vino, la donación de Jesús. Desde el punto de vista práctico debemos señalar la conveniencia de utilizar todos los recursos necesarios para asegurar el relieve que ha de tener la lectura del evangelio de la pasión aclamaciones del pueblo, cantos, proclamación dialogada entre varios lectores, lugar destacado de la proclamación, etc.

— *La adoración de la cruz* El amplio despliegue de solemnidad en que se enmarca la adoración de la cruz viene a ser como una respuesta plástica y gestual de toda la asamblea a la proclamación de la pasión. Es una respuesta de fe y de reconocimiento. Una respuesta vibrante y lle-

na de entusiasmo. Al adorar la cruz y proclamarla como signo de victoria, la comunidad cristiana comienza a vislumbrar en la cruz la gloria de la pascua. La cruz que la asamblea de fieles adora el día de viernes santo no es un instrumento de escarnio y de suplicio, expresión de un desenlace fatal y trágico, sino el símbolo de la salvación conquistada para siempre y del triunfo de la vida sobre la muerte. Esta tarde debe resonar en nuestras iglesias con más fuerza que nunca ese himno: «Victoria, tu reinaras, oh cruz, tu nos salvaras».

3. Otros aspectos de la celebración

— *La liturgia de la palabra* Vista la temática de fondo, tal como la acabo de indicar en el punto anterior, es preciso interpretar la lectura de Isaías y la de la carta a los Hebreos en la clave que nos impone la lectura solemne de la pasión. La figura de Cristo-siervo y la de Cristo-sacerdote hay que ofrecerla a los fieles en conexión con la donación sacrificial realizada en la cruz. Es necesario crear desde el principio un clima de sobriedad y de devoto recogimiento.

— *Las oraciones solemnes* Con ellas concluye la liturgia de la palabra. En estas oraciones se recoge un recuerdo completo de todas las necesidades y preocupaciones que la Iglesia siente en un día tan señalado. No iría mal un cierto esfuerzo de adaptación a fin de que esos venerables textos, aun traducidos, puedan ser de verdad la expresión real y auténtica de la comunidad orante de nuestro tiempo.

— *La comunión* Desde aquí hay que aconsejar a los responsables de la celebración que rodeen este rito, con el que concluye el acto, de un clima de serena sencillez. Este es el espíritu de la nueva liturgia de viernes santo.

Para algunos, el fondo de la contienda se centra en el hecho de que mientras las Iglesias del Asia Menor celebraban la pascua el 14 de Nisán, Roma y el resto de las Iglesias lo harían en la noche del sábado al domingo después del 14 de Nisán (Ch. Mohrmann, B. Botte y otros). En este caso, «observar el día» significaría observar el día 14 de Nisán.

Otros, en cambio, centran el conflicto en otro hecho hipotético: mientras en Asia se celebraba ya en la primera mitad del siglo II la fiesta anual de la pascua, en Roma se celebraría sólo la pascua semanal del domingo. La fiesta anual habría sido introducida en Roma por el papa Sotero hacia el año 165. En ese caso, «observar el día» sería equivalente a «observar el día de pascua». Han defendido esta hipótesis Holl, Richard, Huber, etc.

Por último, algunos piensan que el tema en litigio consistió en la observancia o no observancia del ayuno pascual. Según éstos, la divergencia entre asiáticos y romanos consistiría en que, mientras las comunidades de Asia observaban un ayuno como preparación a la pascua, los romanos no lo harían, al menos hasta el tiempo del papa Sotero. Defiende esta hipótesis Campenhausen, recuperando así la vieja tesis de Th. Zahn²⁴.

El problema es complejo; los testimonios son escasos y de difícil interpretación; por ello no es fácil decantarse en uno u otro sentido. Con todo, la hipótesis primera –la más tradicional– sigue siendo la más verosímil. En todo caso, tanto en una hipótesis como en otra, como atestigua el fragmento de la carta de Ireneo transcrito por Eusebio, el problema de la duración del ayuno debe ser considerado como un hecho real. Además, a partir del mismo testimonio parece evidente que en la segunda mitad del siglo II la duración del ayuno aparece sometida a variantes y fluctuaciones diversas.

Esta misma divergencia de comportamiento se detecta un siglo más tarde a partir de una carta de

²⁴Para no entorpecer la lectura de este libro con una sobrecarga de notas críticas y de documentación bibliográfica, me limito a remitir al lector a las páginas que Thomas J. Talley, en su obra *Les origines de l'année liturgique* (París 1990, 18-27 y 33-48), dedica a este tema.

Dionisio de Alejandría a Basíledes, obispo de la Pentápolis (año 260). Después de señalar el momento adecuado en que debe ser roto el ayuno en la noche de pascua y después de haber reprendido, al mismo tiempo, a quienes por ansiosa impaciencia anticipan indebidamente la interrupción del ayuno, Dionisio reconoce que no hay un comportamiento uniforme respecto a la duración del ayuno pascual:

«De hecho, ni siquiera los seis días de ayuno son observados por todos de manera idéntica o análoga, sino que algunos prolongan el ayuno por seis días, otros por dos, otros por tres, otros por cuatro y otros ni siquiera por uno»²⁵.

Si tomamos en consideración el testimonio más tardío de las *Constituciones de los Apóstoles*, comprobamos que las divergencias no se establecen sólo entre las Iglesias. Parece evidente que las variantes en cuanto a la duración del ayuno pascual se mantienen incluso en el seno de cada comunidad. A la luz de la obra citada se percibe cierta mitigación del ayuno, quedando así superado el rigidismo primitivo. Esta apreciación se hace evidente al comparar el texto de la *Didascalía* (siglo III), que ya hemos analizado, y el de las *Constituciones* (finales del siglo IV o principios del siglo V). Hay que tener en cuenta, a este respecto, que las *Constituciones* no son sino una recomposición de la *Didascalía*, con frecuentes repeticiones textuales y pequeñas variantes en las que se refleja el inevitable proceso evolutivo de las instituciones y de las costumbres. Veamos ambos testimonios de forma paralela:

Didascalía

«Es necesario, hermanos, que celebréis con todo interés los días de pascua y mantengáis vuestro ayuno con toda diligencia...»

«Por eso ayunad los días de pascua a partir del décimo día (de la luna), que es el segundo día de la semana,

Constitución de los Apóstoles

«Ayunad los días de pascua a partir del segundo día de la semana hasta el día de la parasceve y el sábado, durante seis días, tomando sólo pan, sal, verduras y agua para beber; absteneos de vino y de carne, pues son días de luto y no de

²⁵Dionisio de Alejandría, *Carta a Basíledes*, 1, ed. C. L. Feltoe, 94-102.

tomando sólo pan, sal y agua a la hora nona; y esto hasta el día quinto de la semana. El día de la parasceve y el sábado pasadlos totalmente en ayuno, sin tomar nada en absoluto».

«Durante toda la noche permaneced reunidos en comunidad. No durmáis. Pasad toda la noche en vela, rezando y orando, leyendo los profetas, el evangelio y los salmos, con temor y temblor, en un clima de súplica incesante, hasta la tercera vigilia de la noche después del sábado.

fiesta. El día de la parasceve y el sábado pasadlos totalmente en ayuno, o aquellos que dispongan de fuerzas suficientes, sin tomar nada en absoluto, hasta el canto del gallo. En cambio, si alguno no es capaz de continuar el ayuno por dos días, observe al menos el sábado. Refiriéndose a sí mismo dice el Señor: Cuando les sea arrebatado el esposo, entonces ayunarán. En esos días, en efecto, nos fue arrebatado por el falso testimonio de los judíos, fue puesto en la cruz y considerado un malhechor».

«Por tanto, os advertimos que en estos días debéis ayunar hasta la hora vespertina, tal como ayunamos nosotros cuando nos fue arrebatado. Durante los días restantes, antes de la parasceve, que cada uno coma a la hora nona o a la hora vespertina, o como le sea posible a cada uno. El sábado debéis permanecer en ayuno hasta el canto del gallo. Al amanecer del sábado, que es el día del Señor, romped el ayuno. Permaneced en vela desde la hora vespertina hasta el canto del gallo».

«Reunidos en comunidad, permaneced en vela, rezando y orando a Dios, durante toda la noche; leyendo la ley, los profetas y los salmos, hasta el canto del gallo. Bautizad entonces a vuestros catecúmenos. Leído el evangelio con temor y temblor; y pronunciada la alocución al pueblo sobre

Entonces romped vuestro ayuno».

«También nosotros, durante la pasión de nuestro Señor, ayunamos de la misma forma durante los tres días para testimonio, y pasamos la noche en vela rogando y orando por la destrucción del pueblo, pues habiéndose equivocado no reconocían a nuestro salvador. Orad también vosotros de la misma manera para que el Señor no se acuerde ya jamás de sus culpas por la traición que cometieron contra nuestro Señor, sino que les conceda la oportunidad de hacer penitencia y de convertirse para remisión de la impiedad...».

«Sobre todo, debéis ayunar el día de la parasceve y el sábado; y vigilar y permanecer atentos el sábado, leyendo las Escrituras y los salmos, rogando y orando por los que pecaron, y aguardar expectantes la resurrección de nuestro Señor Jesús hasta la hora tercera de la noche del sábado».

«Ofreced después vuestros sacrificios. Alegraos entonces y comed, llenaos de gozo y de júbilo porque Cristo ha resucitado como prenda de nuestra resurrección. Esta será vuestra norma para siempre hasta el fin del mundo». ²⁶

²⁶ *Didascalia Apostolorum*, V, 17- 19, ed. F. X. Funk, 286-293.

²⁷ *Constitutiones Apostolorum*, V, 18-19, ed. F. X. Funk, 286-293.

las cosas referentes a la salvación, poned fin a vuestro luto. Y orad a Dios para que Israel se convierta, acoja la oportunidad de hacer penitencia para remisión de la impiedad»

«Por esto, vosotros, al resucitar el Señor, ofreced vuestro sacrificio, sobre lo cual nos recomendó: “Haced esto en mi memoria”. Después romped el ayuno, alegraos y haced fiesta, porque Cristo ha sido resucitado de entre los muertos como prenda de vuestra resurrección». ²⁷

EGERIA

El personaje y su obra

En 1884, el investigador italiano Juan Francisco Gamurrini encontraba en un convento de Arezzo un antiguo códice en el que, junto a unos escritos de san Hilario, se halla un curioso escrito en el que se describen las peripecias de un viaje de peregrinación a Tierra Santa. El manuscrito, que se remonta seguramente al siglo XI aparece mutilado y le faltan las primeras páginas. Por ese motivo no conocemos ni el título exacto de la obra ni el nombre del autor o de la autora.

El escrito, que viene a ser un diario de viaje, narra las distintas etapas de la peregrinación desde Egipto hasta el Asia Menor y Constantinopla, pasando por el desierto del Sinaí y por los santos lugares de Palestina. Para nosotros, sin embargo, la parte de mayor interés, como es obvio, está constituida por la descripción que se nos ofrece de las celebraciones de la semana santa.

¿Quién era el protagonista de la peregrinación y, al mismo tiempo, autor del escrito? Esta era la pregunta que se planteó desde el primer

momento y a la que los investigadores dedicaron sus esfuerzos. Gamurrini, el italiano que halló el códice, creyó que quien había escrito la *Peregrinatio* era una mujer y que, además, se llamaba *Silvia*. Sería la hermana de Flavio Rufino, prefecto del pretorio del emperador Teodosio I. El mismo año del hallazgo del *Itinerario* por Gamurrini, un francés, el erudito C. Kohler atribuyó el escrito a *Gala Placidia*, hija de Teodosio. Finalmente, será el benedictino francés, Mario Ferotin, monje de Solesmes, instalado durante algunas temporadas en el monasterio castellano de Silos, quien después de largas y numerosas correrías a la caza de algún nuevo manuscrito de la *Peregrinatio*, acabó descubriendo que este escrito era obra de una monja gallega llamada *Eterna* o *Egeria*. La clave para establecer la mencionada atribución estuvo precisamente en una conocida carta de Valerio del Bierzo en la que se citan párrafos enteros del *Itinerario* y se establece la autoría precisamente a Egeria.

Valerio escribió esta carta a los monjes del

Bierzo en el siglo VII y, a juzgar por lo que en ella leemos, el santo monje tuvo en sus manos el escrito de Egeria. Después de haberla propuesto como modelo de comportamiento a sus monjes, hace referencia a su lugar de origen con estas palabras: «La extremidad de esta región occidental». Y en otro pasaje: «Ella, nacida en el extremo litoral del mar oceano occidental», se dio a conocer al oriente. Ambas referencias son interpretadas por la mayoría de los expertos como referidas a Galicia.

Nos queda anotar, para terminar, señalar la fecha en que tuvo lugar el viaje de peregrinación. Después de agudos análisis internos del texto, y habida cuenta de pequeños detalles, al parecer insignificantes, los expertos dan por descontado que la *Peregrinatio* tuvo lugar en las últimas décadas del siglo IV y, más concretamente, entre los años 383-385 en opinión de Baumstark.

Helene Petre, *Etherie. Journal de voyage*, Cerf Paris 1948. Agustín Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)* BAC Madrid 1980.

La lectura paralela de ambos testimonios nos confirma la tendencia hacia la flexibilidad por parte de las *Constitutiones Apostolorum*. En ambos casos la preparación a la pascua dura una semana: seis días de ayuno. Pero de un ayuno *in crescendo*, que se intensifica el viernes y el sábado. A quienes no se sienten con fuerzas para aguantar la dureza de los dos últimos días se les invita a observar, al menos, el ayuno del sábado. De esta forma queda garantizado el impacto simbólico y ritual que supone la ruptura del ayuno en el banquete eucarístico. Es en ese momento cuando la comunidad de creyentes experimenta la presencia gozosa del Señor resucitado y comienza la fiesta.

6. Configuración de la semana santa

El primer proceso de desmembramiento que advertimos es el de la semana santa. Aparte la estructura semanal de estos seis días de preparación a la pascua mediante el ayuno, que acabamos de analizar, los primeros síntomas definitivos de un proceso de fragmentación nos los transmite la peregrina gallega Egeria en su *Itinerario*, que viene a ser una especie de cuaderno de notas en el que nos da cuenta de su viaje a los santos lugares.

A pesar de las importantes dificultades y de los numerosos tanteos que se han venido haciendo por parte de los investigadores desde que en 1834 fue

hallado en Arezzo el manuscrito a fin de identificar al autor o autora del *Itinerario*, hoy parece definitivamente aceptado que se trata de una monja española, llamada Egeria, natural de Galicia. Se trata de una mujer culta, versada en las Sagradas Escrituras y de un rango social importante. El viaje fue realizado a finales del siglo IV.

El escrito, redactado en latín vulgar, es de difícil lectura. En él encontramos descripciones interesantes que denotan una peculiar curiosidad y una gran capacidad de percepción por parte de la autora. La descripción que a nosotros nos interesa en este caso es la que hace referencia a las celebraciones de la semana santa o «semana mayor», como la llama. Doy tanta importancia a este documento porque es la primera vez en que la fiesta pascual aparece desmembrada y fraccionada en varias celebraciones. Dicho con palabras llanas: tenemos aquí el primer testimonio de la semana santa, tal como se fue fraguando posteriormente. Con este dato descubrimos una nueva perspectiva, un nuevo modo de celebrar las solemnidades pascales. Para redactar estas notas me sirvo de la reciente edición española, en la que encontramos la versión castellana junto al texto latino original²⁸.

Voy a señalar únicamente los aspectos que considero de mayor interés. El domingo de ramos aparece caracterizado por una impresionante procesión. Toda la comunidad, reunida en torno al obispo en el monte Olivete, se desplaza procesionalmente hasta la ciudad de Jerusalén cantando el «Bendito el que viene en el nombre del Señor». Son especialmente los niños los que aclaman y cantan, llevando palmas y ramos en las manos, «incluso los que no pueden ir a pie, por ser tiernos, y los llevan sus padres al cuello»²⁹. A mi entender, son muy significativas las palabras de Egeria cuando dice: «Así es llevado el obispo en la misma forma que entonces fue llevado el Señor»³⁰.

El jueves santo, la eucaristía es celebrada dos ve-

²⁸ A. Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)*, BAC, Madrid 1980.

²⁹ Egeria, *Itinerario...*, 285.

³⁰ Egeria, *Itinerario...*, 285.

ces. La primera en el *Martyrium*, es decir, en la basílica construida en el calvario. La segunda, «detrás de la cruz», a escasa distancia del *Martyrium*. Es indudable que con estas dos celebraciones se intenta recordar la institución de la eucaristía. Pero, con buen sentido teológico, no se hace en el cenáculo, sino en el lugar donde Jesús celebró su verdadera eucaristía al entregar su vida en la cruz.

La celebración del viernes santo comienza el mismo jueves por la noche en el huerto de Getsemaní. Allí se reúne todo el pueblo en torno al obispo. A partir de este momento, la comunidad va a recorrer el mismo itinerario que recorrió Jesús, intentando reproducir plásticamente los acontecimientos que jalonan la pasión del Señor. Egeria repite con insistencia que en cada lugar se proclaman lecturas, himnos y oraciones «apropiadas al día y al lugar». Las celebraciones, a juzgar por el relato, revisten un singular dramatismo. Las características peculiares del lugar y el clima religioso y afectivo en que vive la comunidad esos días dan lugar a celebraciones de un colorido popular impresionante. Cuenta Egeria a este propósito:

«En llegando a Getsemaní, se reza primero una oración apropiada y se dice un himno; luego se lee el texto del evangelio donde fue prendido el Señor. Acabado de leer este texto, todo el pueblo prorrumpie en tales sollozos, gemidos y lloros, que tal vez se oyen en la ciudad estos gemidos de todo el pueblo»³¹.

El momento de mayor emoción espiritual, el mismo día de viernes santo, lo constituye la adoración de la cruz. Es un acto que llena la casi totalidad de la jornada. Después de hacer una breve alusión a la costumbre de orar ante la columna de la flagelación, Egeria nos describe la adoración del santo leño. Colocado éste sobre una mesa, todo el pueblo va pasando para adorarlo. Los fieles se acercan de uno en uno. Tocaban la cruz «primero con la frente y luego con los ojos»³². Después lo besan. Terminada la adoración, que se prolonga por un largo espacio de tiempo, se celebra una especie de liturgia de la palabra presidida por el obispo. A lo largo de esta cele-

³¹ Egeria, *Itinerario...*, 36, 3: 291.

³² Egeria, *Itinerario...* 295.

bración, que dura unas tres horas, se leen numerosos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, intercalando oraciones y cantos apropiados. Tiene una importancia singular en esta ocasión la lectura de los relatos de la pasión. Refiere Egeria a este propósito:

«A cada una de las lecciones y oraciones va unido tal sentimiento y gemidos de todo el pueblo que es admirable; pues no hay nadie, grande ni chico, que durante las tres horas de aquel día deje de llorar tanto que ni expresarse puede: que el Señor haya sufrido por nosotros tales cosas»³³.

A juzgar por el relato de Egeria, este día no hay celebración eucarística. Las noticias que Egeria nos refiere respecto a la celebración de la vigilia pascual son escasas. Se limita a decir: «Las vigiliias pascuales se hacen como entre nosotros»³⁴. Hace además referencia a la celebración del bautismo y a la eucaristía. Por lo demás, es fácil verificar y completar el relato de la peregrina española confrontando sus informes con el testimonio del *Leccionario armeno*, del siglo IV, en el que se nos indican las lecturas utilizadas en Jerusalén para la vigilia pascual, y las *Catequesis mistagógicas*, atribuidas a Cirilo de Jerusalén, en las que también se nos ofrecen noticias abundantes relativas a la vigilia pascual.

La fiesta de pascua, que va seguida de una especie de octava, se prolonga por espacio de cincuenta días. Este espacio de tiempo, que hasta entonces había sido llamado comúnmente «pentecostés», acabará denominándose «tiempo pascual». Con la expresión «pentecostés» se hará referencia posteriormente y de manera exclusiva al «día cincuenta».

El relato de Egeria se coloca, de esta forma, en el momento crucial en que la Iglesia está iniciando el paso hacia una nueva forma de celebrar la pascua. Detectamos en su testimonio elementos que rezuman un claro arcaísmo junto a otros que denotan una verdadera innovación. La estructura misma de la semana santa y la octava pascual son una auténtica novedad, y así lo refiere Egeria. Los elementos

tradicionales, los que no le han llamado la atención –como el desarrollo de la vigilia pascual– apenas si los menciona. En algunos casos, por otra parte, se percibe en la autora un cierto titubeo en la manera de redactar, obligándole a incorporar aclaraciones que sólo son explicables en un momento de transición o de cambio.

En todo caso, la estructura de la semana santa, tal como la describe la peregrina, es la que posteriormente fraguará en formas concretas de celebración tanto en oriente como en occidente. Es probable que haya sido precisamente la Iglesia de Jerusalén la que haya iniciado esta nueva forma de celebración dramatizante, dadas sus excepcionales condiciones históricas y topográficas. La expansión en las otras Iglesias se explicaría por el indiscutible prestigio de la de Jerusalén y por su reconocida fuerza de proyección.

7. ¿Enriquecimiento o deterioro?

Al hacer el balance de lo expuesto hasta aquí, se descubre claramente todo un proceso de desdoblamiento. Este proceso lo hemos detectado desde distintos ángulos: desde la predicación, desde la confesión de fe, desde la anámnesis eucarística y, sobre todo, desde el año litúrgico. El núcleo original ha aparecido claro desde el principio: el misterio pascual de Cristo condensado en sus aspectos más elementales. A partir de ese núcleo original eminentemente cristológico, tanto el contenido de la predicación como el de las confesiones de fe, de la celebración eucarística y el de la pascua se ha visto sometido a un proceso de desdoblamiento progresivo y, casi diría, sincronizado.

Ahora, una vez hecha la constatación, interesa proceder a la interpretación del hecho. En este sentido, es importante señalar que este desdoblamiento no ha sido un fenómeno fortuito, sucedido al azar. Pensar lo contrario supondría conceder un excesivo margen a la casualidad, ya que el proceso de desarrollo se ha desenvuelto de forma paralela y sincrónica en la predicación, en la confesión de fe, en la anámnesis y en el año litúrgico. Las coincidencias que hemos señalado a lo largo de este capítulo nos

³³ Egeria, *Itinerario...*, 38, 7: 297.

³⁴ Egeria, *Itinerario...*, 297.

invitan a pensar en una vinculación –si no en una dependencia– de estos diversos procesos de desdoblamiento. Algunos autores han intentado establecer una jerarquía de dependencias. Para Odo Casel, la evolución que se advierte en el contenido de la anámnese sería el resultado del desarrollo del año litúrgico³⁵. Para B. Botte, en cambio, la explicación habría que buscarla en el creciente influjo de los símbolos de la fe en la anáfora³⁶. Sin pretender entrar en discusión con tan eminentes autores, quizá parezca más lógico pensar en una causa única motivadora de este fenómeno de desdoblamiento complejo y polifacético. Lo importante ahora es identificar esa causa.

A mi entender, la causa es una. Se trataría del paso progresivo de una visión místico-sacramental de Cristo –y, por tanto, unitaria y atemporal– a una visión histórica centrada sobre todo en su dimensión humana y, por consiguiente, fragmentada. En un primer momento, la imagen de Cristo aparece estrechamente vinculada al acontecimiento pascual, condensado en la muerte gloriosa. Cristo es anunciado, confesado y celebrado como señor. La representación del pantocrator, completamente intemporal y ahistórica, de rasgos humanos universales, vendría a ser la expresión plástica de esta imagen original de Cristo. Es la imagen del Cristo glorioso, del Cristo que ha pasado de este mundo al Padre.

A medida que la profundización catequética va tomando cuerpo y las respuestas a las herejías nacientes se van multiplicando, la conciencia cristiana va forjando una visión de Cristo más completa y más desarrollada. Es entonces cuando comienza a delimitarse una visión de Cristo más humana y consiguientemente más inmersa en la historia. Este hecho conducirá paulatinamente a una consideración del misterio de Cristo más centrada en los distintos acontecimientos históricos que jalonan y dan cuerpo a la experiencia humana de Jesús. Este proceso de cambio repercutirá efectivamente en la predicación, en las confesiones de fe y en el culto.

³⁵ O. Casel, *Faites ceci en mémoire de moi*, Cerf, París 1962, 43-44.

³⁶ B. Botte, *Problemes de la anamnese*: «The Journal of Ec-desiastical History» 5 (1954) 16-24.

Respecto a este cambio de perspectivas y de acento en las celebraciones litúrgicas, es de sumo interés el testimonio de la peregrina Egeria. A través de los datos que ella nos aporta, y que nosotros ya hemos analizado al comienzo del capítulo, descubrimos un nuevo estilo de celebrar la pascua que dejará una huella definitiva. En vez de recoger en una sola y única celebración pascual la totalidad del misterio de Cristo, como había hecho la Iglesia de los primeros tiempos, éste aparece fragmentado y celebrado en fiestas sucesivas. Es cierto, como ya he indicado, que la topografía de la ciudad santa ha debido influir decisivamente en este cambio al ofrecer una plataforma única para una celebración fragmentada y dramatizante de los acontecimientos de la redención. Pero la razón de fondo –la que está en la base del cambio de rumbo– hay que situarla en ese progresivo intento por revalorizar los aspectos humanos e históricos del misterio de Cristo.

Las repercusiones de este fenómeno han sido múltiples y no de escasa importancia. A partir de ahí, el acontecimiento de Cristo se presentará a los fieles no tanto como un misterio que se celebra y nos vivifica, sino como un ejemplo que se debe imitar. El Cristo de la cruz dejará de ser para los fieles el señor glorioso y triunfador para convertirse en el siervo humillado y traspasado. Más que una actitud de alabanza y de alegría exultante ante el triunfo de Cristo en la cruz, la comunidad alentará sentimientos de compasión y de llanto por los sufrimientos del Hijo de Dios ajusticiado y clavado en cruz. Simultáneamente irán adquiriendo mayor relieve e importancia los episodios de la infancia de Cristo, cargados de sentimiento y de calor humano.

Concluyendo, y para poner punto final a estas reflexiones, habría que responder a la pregunta inicial y que aún queda pendiente: ¿enriquecimiento o deterioro? Hay que notar que nos encontramos ante un proceso de desarrollo en cuya base se descubre un intento, más o menos consciente, de forjar una imagen más completa y más equilibrada del misterio de Cristo, Dios y hombre. No sería justo etiquetar este proceso tachándolo de deterioro. El deterioro aparece cuando los procesos evolutivos caminan unilateralmente. Entonces surgen los desequilibrios y los radicalismos. A distancia de siglos, bien pode-

mos considerar todo este desarrollo como un enriquecimiento. A nosotros toca, sin embargo, especialmente a los responsables de la predicación y de la educación de la fe, salvar el equilibrio y evitar cualquier atisbo de radicalismo. Conocedores de la historia de nuestras instituciones de culto, es importante que sepamos canalizarlas dentro de los límites que nos imponen el buen juicio y la fidelidad a la Iglesia.

No me gustaría cerrar este punto sin añadir una última reflexión. Tanto el año litúrgico como la eucaristía pascual celebran la totalidad del misterio de Cristo como paso de este mundo al Padre. Ello significa que el año litúrgico es como una eucaristía desdoblada, celebrada a lo largo de todo el año. Además eso quiere decir también que ninguna fiesta del año tiene sentido al margen de la eucaristía. De este modo queda clara la dimensión eucarística y pascual de todo el año litúrgico.

8. La nueva semana santa: ¿vino nuevo en odres viejos?

Vale la pena ahora, antes de terminar este capítulo, fijar nuestra atención en la situación pastoral que se ha creado entre nosotros a partir de la reforma litúrgica del Vaticano II. Sería injusto decir, a este propósito, que el interés de los cristianos por la semana santa ha decrecido a partir de las últimas reformas litúrgicas. Es probable que ciertas manifestaciones de piedad popular –¿de folklore?– muy arraigadas en nuestra sociedad española hayan sufrido un duro golpe. Sin embargo, las reformas que desde hace veinte años han ido moldeando progresivamente la liturgia de la semana santa han contribuido no poco a una más intensa participación en la pascua del Señor. Esto es incuestionable. Las celebraciones han ganado en sobriedad, en nitidez de estructura y en profundidad. A esto último ha contribuido notablemente una mejor selección de textos bíblicos y un indiscutible esfuerzo depurador respecto a numerosos textos y tradiciones litúrgicas. La pastoral cuaresmal, por otra parte, unida a una visión central de la pascua, como eje nuclear de todo el misterio cristiano, han hecho de las fiestas pas-

cuales como el punto culminante en que polariza toda la tensión del año litúrgico.

Sería ingenuo, sin embargo, no apreciar los puntos oscuros que todavía quedan sin solución. Son muchos aún los interrogantes que quedan pendientes. ¿Por qué la noche de pascua no acaba de recuperar, en la conciencia y en las costumbres de nuestras comunidades cristianas, el relieve y el puesto central, neurálgico, que le corresponde? ¿Por qué nuestras iglesias están medio vacías en la noche de pascua? Traer a colación la hora intempestiva de la celebración, como motivo definitivo, es no querer afrontar el problema en toda su profundidad. ¿Qué sentido tiene en la actual estructura el carácter alitúrgico del sábado santo? ¿Por qué no se celebra la eucaristía el viernes santo? Muchos fieles, incluso teólogos, no llegan a comprender por qué no se celebra la eucaristía precisamente el día en que se conmemora la muerte sacrificial del Señor. ¿Cómo se salvará el carácter unitario del misterio pascual de Cristo en un contexto en el que, a través de celebraciones sucesivas y yuxtapuestas, aparecen fragmentados los distintos acontecimientos que jalonan el acontecimiento pascual de Jesús? ¿Cómo será posible hacer de la vigilia pascual la celebración de la totalidad del misterio pascual, habiendo celebrado el día anterior el misterio de su muerte? ¿Qué sentido tiene la limitación del ayuno pascual al día de viernes santo? ¿Cómo será posible poner de relieve, en estas condiciones, el «paso» del ayuno a la alegría de la fiesta? ¿Cómo podremos recuperar en la actual estructura la dimensión escatológica –expectante– del ayuno pascual?

Todos estos interrogantes representan otros tantos problemas. Ciertamente, estos problemas no revisten todos la misma gravedad. En cambio, sí que derivan todos de un mismo problema de fondo, que yo calificaría de grave. El problema, en efecto, estriba en haber pretendido armonizar coherentemente dos concepciones diversas de la pascua que, en el fondo, son irreconciliables. De ahí ha surgido un lamentable desajuste y toda una serie de incoherencias que difícilmente pueden escapar a un análisis crítico de la situación.

A lo largo de estos dos últimos capítulos hemos descubierto cómo celebró la pascua la Iglesia anti-

gua y cómo, a partir del siglo V, la unidad inicial fue sometida a un proceso de desmembramiento, dando así origen a la configuración de la semana santa tal como nosotros la conocemos.

La nueva reforma, por su parte, avalada en esto por las investigaciones de historiadores y teólogos, ha intentado garantizar a toda costa el carácter nuclear del misterio pascual, centro de la liturgia y de la misma vida cristiana. Con ello, la Iglesia ha querido recuperar el sentido original y genuino de la pascua –su centralidad–, tal como ésta fue celebrada y vivida en la primitiva Iglesia.

Ahora cabe que nos preguntemos de nuevo: ¿constituye realmente la celebración nocturna de la pascua el foco de atracción en el que convergen las solemnidades pascales? ¿Están dotados los días que preceden a la pascua de un dinamismo ascendente y progresivo, de modo que creen en la comunidad de creyentes una tensión ascendente que desemboque en la pascua? ¿No ocurre precisamente lo contrario? ¿No es el jueves santo el que representa el momento álgido de la semana, del que derivan los días siguientes en ritmo más bien decreciente? ¿No es esto lo que está ocurriendo en la práctica? Pero todavía: ¿es posible que sea de otra manera? ¿No es la misma estructura de la semana la que, al subrayar la solemnidad excepcional del jueves y el fuerte

dramatismo del viernes, nos hace llegar casi sin fuerzas a la celebración pascual después de un sábado ambiguo y de oscuro significado? ¿No será que hemos pretendido introducir una pascua renovada y original en un marco envejecido y desproporcionado? ¿No es ésta, en realidad, la verdadera razón del desajuste que denunciaba al principio? En efecto, estamos manteniendo una situación análoga a la del vino nuevo en odres viejos.

No sería fácil, en este momento, diagnosticar cuál ha de ser la solución más aceptable. Sí estoy seguro, en cambio, de que en estas condiciones nunca llegaremos a centrar en la noche de pascua la atención afectiva y espiritual del pueblo cristiano; nunca conseguiremos crear una tensión ascendente que culmine en la vigilia pascual; nunca podremos recuperar la dimensión escatológica del ayuno mientras éste se centre en el viernes de dolor; nunca llegaremos a entender el carácter alitúrgico del viernes y del sábado, que, en la actual estructura, ofrecerán siempre una impresión anómala y paradójica.

Quizá convenga profundizar más en esta línea a fin de detectar la raíz verdadera que origina los síntomas de desajuste que acabo de indicar. No es mi intención, en absoluto, crear un clima de pesimismo, sino apuntar hacia el foco de discordia a fin de ser capaces de poner el dedo en la llaga.

III

CONSOLIDACIÓN: GRANDES CICLOS Y FIESTAS

8

La cincuentena pascual

La pascua ha quedado definida en capítulos anteriores como la fiesta del «paso» o del «tránsito». Es el momento clave, crucial, en que termina la espera ansiosa y atormentada, por la dramática desaparición del Señor –«arrebataado por la muerte» (Mt 9,15)– y comienza la gran fiesta. Una fiesta que se prolongará por espacio de cincuenta días. A este período de cincuenta días, llamado en los primeros siglos «pentecostés» y posteriormente «tiempo pascual», me voy a referir en este capítulo. Interesa descubrir sus conexiones con el «pentecostés» de los judíos, la dinámica de su estructura, su contenido fundamental y la significación peculiar que se le ha conferido en la nueva reforma del año litúrgico.

1. ¿Una herencia judía?

A pesar del infundado recelo de Odo Casel, el eminente liturgista alemán del monasterio de Maria-Laach, en reconocer el indiscutible influjo judío en las instituciones culturales cristianas, hoy nadie duda en admitir que este influjo ha sido notable tanto en lo relativo al domingo como en lo referente a la fiesta de pascua. En todo caso, aun sin negar una cierta resonancia de los misterios helenísticos en el ámbito de la liturgia cristiana –tesis propugnada y enfatizada por Odo Casel–, hoy parece incuestiona-

ble que la huella hebrea en la liturgia cristiana ha sido en algunos casos determinante.

Ahora nos preguntamos si esta huella judía se ha dejado sentir en la fiesta cristiana de pentecostés. La pregunta, por supuesto, no se suscita por mero capricho. Hay razones serias y concretas que nos obligan a formularla.

A partir de algunos testimonios del Antiguo Testamento sabemos que en la liturgia hebrea se solemnizaban de un modo especial tres fiestas: la de pascua, la de pentecostés y la de los tabernáculos. Tanto en Ex 23,14-17 como en Ex 34,18-23 se hace mención de la fiesta de los ácidos, que indudablemente está relacionada con la pascua, de la fiesta de la siega o de las semanas y de la fiesta de la recolección. Estas fiestas, tal como se nos presentan en el Exodo, son de carácter agrario y no tienen asignado un día fijo. La fecha de su celebración depende más bien del proceso de maduración de las cosechas. En Dt 16,1-17 volvemos a encontrar la lista de estas tres fiestas: la pascua, ligada a los ácidos; la de las semanas y la de las tiendas. Tampoco en este caso las fechas aparecen claramente determinadas. En Lv 23 encontramos ya fechas precisas. Según este testimonio, pascua se celebrará «el día 14 del mes primero, entre dos luces» (Lv 23,5). Los ácidos se celebran al día siguiente, el día 15. La fiesta de las semanas se celebrará a las siete semanas y un día después de haber comenzado la siega (Lv 23,15-16). El día 15 del séptimo mes se celebrará la fiesta de las tiendas (Lv

23,34). A juzgar por los indicios, esta lista fue elaborada después de la adopción del calendario babilónico, y, por tanto, después del exilio.

Aquí nos referimos a la fiesta de la siega, llamada también de las semanas. Era denominada de ese modo por celebrarse siete semanas y un día después de la fiesta de los ácidos; por tanto, a los cincuenta días de la pascua. Por eso acabará llamándosele con el nombre griego de *pentecostés*. Así aparece en Tob 2,1 y en 2 Mac 12,31-32. En los ácidos se iniciaba la siega. De ahí el uso de los panes ácidos, amasados con la harina del nuevo grano, sin levadura vieja. De esta forma, y mediante la ofrenda de las primeras gavillas en el templo, se subrayaba la presencia de la nueva cosecha. Desde el comienzo de la siega se contaban siete semanas. Al día siguiente, el día primero después del sábado –el día cincuenta– se celebraba la gran solemnidad. En una palabra: en los ácidos se celebraba el comienzo de la siega; en la fiesta de las semanas, el final.

Como puede percibirse por estos testimonios, es indiscutible el carácter agrícola de esta fiesta, la cual era celebrada por la asamblea del pueblo de Dios en un clima de alegría exuberante y de agradecimiento a Yavé por el don de la nueva cosecha. Así como el pan que se comía en pascua era ácido, sin fermentar, como signo de renovación, el pan que se comía en pentecostés, al final de la recolección, era fermentado. Este era el pan utilizado habitualmente en las poblaciones sedentarias. Todo esto lo resume brevemente el judío Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús:

«El día cincuenta, pasadas siete semanas a contar desde el día de pascua, hay la costumbre de ofrecer algunos panes considerados por la ley como primicias, ya que éstos son los primeros frutos de la naturaleza y el primer producto del trabajo de la tierra, dados por Dios al hombre, que es el más civilizado de los vivientes»¹.

Hay que hacer notar, no obstante, la aparición de un cierto trasvase de contenidos, al menos en determinados sectores del judaísmo posterior. La pri-

mitiva fiesta de la siega, de origen agrícola, se transforma posteriormente en una conmemoración solemne de la entrega de la ley y de la alianza. Algo se trasluce ya en Ex 19,1 al referirnos que la promulgación de la ley en el Sinaí tuvo lugar unos cincuenta días después de la salida de Egipto. En 2 Cr 15,10, aun sin hacer referencia expresa a la fiesta de las semanas, se alude a una fiesta religiosa, celebrada en el tercer mes, en la que era solemnemente renovada la alianza. De este modo, así como la pascua relativiza su motivación agrícola inicial y se convierte, sobre todo, en memorial de la liberación de la esclavitud de Egipto, otro tanto ocurre con pentecostés. De fiesta de la siega se transforma en aniversario del don de la ley y de la alianza.

En tiempos de Jesús, mientras el judaísmo oficial sigue considerando pentecostés como fiesta de la siega, determinados círculos religiosos, como la comunidad de Qumrán y los terapeutas de Egipto, consideran esta fiesta como una conmemoración de la teofanía del Sinaí. *El Libro de los Jubileos*, escrito probablemente en la época de los macabeos, interpreta de esta forma la fiesta de las semanas o pentecostés y coloca en esta misma fecha las grandes alianzas realizadas por Yavé con Noé, con Abrahán y la del Sinaí. Este proceso de trasvase de contenidos se acentúa posteriormente, sobre todo a partir del año 70, con la destrucción del templo y la consiguiente imposibilidad práctica de llevar a cabo la ofrenda ritual de las gavillas².

Hechas estas observaciones generales sobre el origen y el contenido de la fiesta judía de pentecostés, surge nuevamente la pregunta: ¿existe una conexión entre la fiesta judía de pentecostés y la fiesta cristiana? ¿Ha habido realmente un trasvase de contenidos? ¿O hay que hablar, más bien, de ruptura y, por consiguiente, de una pura coincidencia de nombres?

En el Nuevo Testamento encontramos algunas alusiones a la fiesta de pentecostés. Pero se trata siempre de referencias esporádicas, recogidas únicamente para fijar la fecha de determinados aconte-

¹ *De decalogo*, 160, ed. L. Cohn, Berlín 1906, 304.

² Cf. *Libro de los Jubileos*, en *Apócrifos del AT*, II, Cristianidad, Madrid 1983, 68, 97s.

cimientos. En todo caso, en los tres pasajes en que se habla de pentecostés la referencia es a la fiesta judía y no a la solemnidad cristiana. Lucas, al referirnos la efusión del Espíritu, nos dice que, «al llegar el día de pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar» (Hch 2,1). El mismo Lucas, al relatar nos los viajes apostólicos de Pablo, nos narra que éste «había resuelto pasar de largo por Efeso para no perder tiempo en Asia y se daba prisa porque quería estar, si le era posible, el día de pentecostés en Jerusalén» (Hch 20,16). Una alusión semejante nos refiere Pablo en 1 Cor 16,8. De estas referencias no podemos extraer ningún elemento de juicio de cara al problema planteado.

Llegados a este punto, y una vez examinados los testimonios que pueden ofrecernos una chispa de luz para poder dar una respuesta a la pregunta inicial, es preciso responder que la fiesta cristiana de pentecostés, como celebración de la presencia del Señor resucitado en medio de los suyos, no tiene nada que ver con la fiesta judía de la siega o con la conmemoración de la alianza. Ninguno de los aspectos que caracterizan al contenido esencial de ambas fiestas es coincidente, salvo el nombre. Es sintomático –y altamente revelador– a este respecto que el autor de la Vulgata, al traducir el original griego, redacta así la frase contenida en Hch 2,1: «Cum complerentur dies pentecostes...». Es revelador, insisto, que el autor haya utilizado el plural (*complerentur*) en vez de reproducir el singular del texto original griego. Es muy probable, a este propósito, que Jerónimo haya querido reflejar en su traducción la forma cristiana de celebrar pentecostés, extendida a todo un período de cincuenta días y no reducida, como entre los judíos, al día cincuenta. Habría, pues, en esta traducción como el reflejo de un marcado distanciamiento del pentecostés cristiano respecto a la solemnidad judía del mismo nombre.

Sin embargo, analizando más de cerca algunas interpretaciones alegóricas posteriores relativas a pentecostés, provenientes casi exclusivamente de la escuela alejandrina y de su área de influencia, encontramos algunos síntomas que bien podrían ser el eco de la fiesta judía. Algunos teólogos alejandrinos, como Orígenes y Cirilo de Alejandría, o de su área de influencia, como Eusebio de Cesarea, partiendo

de una interpretación alegórica de la Sagrada Escritura, afirman que las primicias de la siega simbolizan los dones del Espíritu Santo derramados sobre los fieles, e incluso al mismo Jesucristo volviendo al Padre por la ascensión. En este sentido, Jesucristo es el primer fruto, la primicia de la nueva creación. De esta forma, la fiesta judía de las semanas quedaría culminada en la fiesta cristiana de pentecostés. Por otra parte, se percibe también la existencia de alguna corriente espiritual que, partiendo de la tipología «Moisés-Cristo», ha pretendido establecer una vinculación entre la teofanía del Sinaí y la alianza con la fiesta cristiana de pentecostés. En esta fiesta la comunidad cristiana celebraría la ascensión del nuevo Moisés –Cristo– a la gloria del Padre y la donación del Espíritu a los creyentes. Este intento por buscar las raíces del nuevo pentecostés en la tradición judía del Sinaí condujo a la catequesis cristiana a establecer un sorprendente paralelismo entre la ley y el Espíritu, como manifestaciones de la economía de salvación en los dos testamentos.

Aparte de estos intentos por vincular la figura cristiana de pentecostés a la tradición judía, ningún otro síntoma de parentesco encontramos ni en los escritos de los Padres ni en los textos litúrgicos. Hay que reconocer, al mismo tiempo, que las analogías señaladas o puntos de convergencia entre ambas solemnidades son, más bien, fruto de la mentalidad alegorista de los escritores alejandrinos. En realidad hay que concluir que la fiesta cristiana de pentecostés ha mantenido desde el principio su identidad propia y original, sin que puedan detectarse conexiones importantes con la tradición judía.

2. Un tiempo para la alegría

Las alusiones a la fiesta de pentecostés que hemos encontrado en el Nuevo Testamento –sólo tres– hacen referencia a la fiesta judía. También en la *Epístola Apostolorum*, ya mencionada en capítulos anteriores, se hace referencia a pentecostés, pero no a la fiesta cristiana, sino a la de los judíos. Hay que esperar hasta la última década del siglo II para encontrar noticias directas y claramente referidas al pentecostés cristiano. Hay un testimonio, atribuido

PARA DEFINIR LA IDENTIDAD DE LAS FIESTAS

Herramientas para la reflexión

1. Un comportamiento discutible

Es frecuente encontrarnos con grupos o equipos de animación litúrgica que, al preparar determinadas celebraciones, se interrogan sobre el sentido, el enfoque o la dirección que se quiere imprimir a la celebración en cuestión. La tarea, así planteada y sin matices, es inadecuada e impropia. Los grupos, o los equipos de animación, o las comunidades, no tienen por qué reinventar las fiestas ni por qué atribuirles un nuevo contenido. Las fiestas, especialmente las de más solera, todas tienen su propia identidad y su propio mensaje. Esto no hay que reinventarlo. Lo que sí hay que hacer es descubrirlo y adaptarlo a las nuevas exigencias históricas. Esa es la tarea de los grupos y de los animadores.

2. Elementos que definen la identidad de una fiesta

Las fiestas tienen todas su propia identidad. Identidad que ha sido gestada, consolidada y reafirmada por una tradición de siglos y por numerosas comunidades eclesiales, diferenciadas por la geografía, la cultura y los usos, pero unidas en la fe. Lo que caracteriza a las fiestas y les da un sello propio son, por una parte, las *lecturas bíblicas*, seleccionadas para ser proclama-

das en el marco de la celebración eucarística o del oficio divino. Por otro lado, las plegarias o *textos de oración*, llamadas composiciones eucológicas. El examen combinado e inteligente de lecturas y textos de oración acaba ofreciéndonos lo que bien podríamos denominar el perfil de la fiesta.

3. Los textos bíblicos

Esta claro que los textos bíblicos son susceptibles de múltiples lecturas. Aun cuando el sentido inmediato y propio de cada pericopa bíblica sea invariable y definitivo, ajeno a cualquier manipulación caprichosa, es cierto que el mismo texto, en virtud de sus aspectos colaterales e incluso secundarios, adquiere coloridos y resonancias distintas según el entorno festivo en que es leído. En ese sentido, la fiesta ayuda a interpretar el texto bíblico. Pero también ocurre lo contrario, ya que los textos bíblicos seleccionados para una fiesta la interpretan y la definen. Nos encontramos pues ante un fenómeno de mutua interacción e interdependencia. Esta observación relativa a las lecturas bíblicas afecta a todo tipo de celebración, aun cuando nosotros, en este libro, por simples motivos de estrategia, solo vamos a hacer referencia a las de la misa.

4. Los textos de oración

En la liturgia romana los principales textos de oración con una significación cualificada son las tres conocidas oraciones propias de cada misa (colecta, oración de ofrendas y oración para después de la comunión) y, sobre todo, el prefacio, si lo tiene. Para que el examen de estos textos pueda constituir un criterio válido de interpretación de la fiesta debe ser profundo, atento a lo que se lee entre líneas y dotado de un cierto sentido crítico.

5. Celebrar desde el entorno histórico

Vuelvo a repetir que las fiestas no se reinventan. Cada ciclo litúrgico, cada fiesta, cada celebración tiene su propia identidad. Esta no se la damos nosotros. Solo cabe hablar de una recreación de las fiestas, de una reinvención, en el sentido de que la ejecución de los gestos rituales y la proclamación de las palabras sagradas se realiza desde un entorno histórico nuevo, irreplicable. Eso es lo que cambia las circunstancias históricas que enmarcan nuestra vida. Ellas garantizan la novedad irreplicable de la fiesta y de la celebración, su encarnación en el tiempo, su perenne lozanía y juventud.

a Ireneo, en el que pentecostés es equiparado al domingo³. En otro texto, recogido en las *Actas Pauli*, se menciona el clima de alegría que caracteriza a pentecostés. Aparte de estos dos informes, proveniente uno de Galia y el otro del Asia Menor, el testimonio de mayor interés lo encontramos en los escritos de Tertuliano. Es un claro exponente del comportamiento de la Iglesia de África.

En el *De oratione*, escrito entre los años 198-200, Tertuliano elabora un comentario a la oración dominical, el primero que conocemos. En este escrito, que corresponde al período católico del escritor africano, hace Tertuliano una referencia importante al tiempo de pentecostés:

«Nosotros, sin embargo, según la tradición que hemos recibido, únicamente el día de la resurrección del Señor debemos abstenernos, no sólo de esto (= orar de rodillas), sino de todas las preocupaciones que dominan nuestros sentimientos y nuestra actividad, dejando incluso los negocios a fin de no dar lugar al

³ *Quaestiones et Responiones ad orthodoxos*, ed F Cabrol y H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, I, París 1900-1902, n 2259

diablo. Lo mismo ocurre durante el período de pentecostés, que goza de la misma solemnidad y alegría»⁴.

El fragmento hace referencia al modo como deben orar los cristianos. Aquí se pretende clarificar cuándo deben orar de pie y cuándo de rodillas. La cuestión, que a ojos de un lector moderno parece trivial y de escasa importancia, revestía un interés particular para las comunidades cristianas de esa época. Las tradiciones locales no eran uniformes a este respecto, lo cual confiere al tratamiento del tema un cierto tono polémico que, por otra parte, se combina perfectamente con el carácter batallador del teólogo africano. La cuestión que se debatía, en concreto, es si los sábados la oración debía hacerse de pie o de rodillas. Aunque, en realidad, el problema de fondo era si el sábado se equiparaba o no al domingo. Tertuliano, como puede deducirse de sus palabras, no era partidario en absoluto de conceder la más mínima prerrogativa al sábado. Entre líneas se detecta una postura claramente contraria a cualquier concesión judaizante.

En el texto se habla del «día de la resurrección del Señor». Con referencia a esta expresión hay que preguntarse si el autor se refiere al día de pascua o al domingo. Para responder se debe tener en cuenta que el motivo de la discusión ha sido provocado, como he insinuado antes, por algunas Iglesias que suprimen los ayunos y otras formas de penitencia –como el orar de rodillas– no sólo los domingos, sino también los sábados. Vista así la controversia, es razonable pensar que la expresión «día de la resurrección del Señor» hace referencia al domingo y no al día de pascua.

«Lo mismo ocurre durante el período de pentecostés, que goza de la misma solemnidad y alegría». Ante todo hay que tomar buena nota de la forma como se refiere a la fiesta. No habla del «día» de pentecostés, sino del «período» (*spatium pentecostes*). En otro pasaje lo llamará *spatium laetissimum*⁵ que nosotros hemos traducido por «el tiempo más agradable», el más lleno de alegría. Como explicará el mismo Tertuliano en otro fragmento, este período

de tiempo recoge los cincuenta días que siguen a la pascua. En el *De resurrectione*, 19, en efecto, pregunta:

«¿Por qué celebramos la pascua todos los años en el mes primero? ¿Por qué pasamos en medio de una gran alegría los cincuenta días que siguen?».

De todas estas referencias deducimos que, según el testimonio de Tertuliano, la fiesta cristiana de pentecostés no se reduce a un sólo día, sino que se prolonga por espacio de cincuenta días a partir de la pascua. Este período de tiempo está caracterizado –esto lo afirma Tertuliano de manera insistente– por un clima peculiar de alegría. De tal manera que, durante esos días, se excluye toda clase de actividad penitencial, como el ayuno y la oración de rodillas, y toda clase de trabajo servil. Se entrevé incluso una forma de reposo dominical extendido a lo largo de esos cincuenta días. Más adelante, Eusebio de Cesarea, en la primera mitad del siglo IV, nos confirmará esta interpretación. Resumiendo, pues, hay que decir que pentecostés se celebra como una especie de gran domingo prolongado por espacio de cincuenta días. Así lo manifiesta Tertuliano en otro testimonio que no quiero omitir:

«Nosotros consideramos que el domingo no está permitido ayunar ni orar de rodillas. Del mismo privilegio gozamos el día de pascua y durante el período de pentecostés»⁶.

La pregunta inmediata que, a mi juicio, surge en la mente del lector que va siguiendo el hilo de esta exposición es por el motivo de esta alegría: ¿cuál es la razón que motiva este clima de alegría? La respuesta, un tanto escueta, nos la brinda indirectamente el mismo Tertuliano:

«Indudablemente, en el evangelio únicamente son considerados como días de ayuno aquellos en que el esposo es arrebatado. En efecto, éstos son los únicos días legítimos en que los cristianos deben ayunar, una vez que han sido abolidas las leyes y las profecías antiguas»⁷.

⁴ *De oratione*, 23: CC 1, 271-272.

⁵ *De baptismo*, 19.

⁶ *De corona*, 3: CC 2, 1043.

⁷ *De ieiunio*, 2: CC 2, 1258.

ETAPAS EN LA CONFIGURACIÓN PROGRESIVA DEL LECCIONARIO

Datos para la historia

Dada la importancia que estamos atribuyendo a las lecturas para detectar el perfil de cada fiesta, vamos a prestar un poco de atención a la configuración de ese libro litúrgico que llamamos leccionario

1. Notas marginales

Primitivamente el libro desde el que se proclamaban las lecturas era la Biblia. Unas anotaciones colocadas al margen señalaban el uso litúrgico de los diferentes libros bíblicos. Es la forma más arcaica y se remonta a los siglos V y VI

2. Listas de perícopas, llamadas Capitularia

En esta segunda etapa, coexistente casi con la primera, todavía seguía utilizándose la Biblia como libro de lectura en las celebraciones litúrgicas. Al aumentar el número de lecturas, el primitivo sistema de anotaciones marginales en la

Biblia acabó resultando incómodo e impracticable. Por eso se confeccionaron listas en las que se anotaba el día del mes, el nombre de la fiesta litúrgica correspondiente y las pertinentes referencias bíblicas con indicación de libro y capítulo seguida del *incipit* y *explicit* de la perícopa señalada. Aun en el siglo XII se encuentran numerosos códices que recogen este primitivo sistema de leccionario

3. Leccionarios con las lecturas completas

En realidad, estos libros no hacen sino completar el sistema de listas transcribiendo íntegramente las lecturas. En este caso, en vez de seguir usando la Biblia en la celebración, se introduce el nuevo libro llamado leccionario. Este hecho deja entender que los sistemas de lectura han ido quedando definitivamente consolidados. Así aparecen los epistolarios o evangelarios, según se trate del libro que recoge las epístolas o los evangelios. Aun cuando este libro re-

presenta una etapa más evolucionada que la anterior, parece, sin embargo, que estos distintos sistemas coexistieron durante algunos siglos

4. El leccionario se integra en el misal plenario

Es la última etapa. Representa un alto nivel de consolidación de estructuras. Las colecciones de lecturas, en vez de formar libro independiente, se funden con el libro de los cantos, llamado antifonario, y con el de las oraciones, llamado sacramentario, para formar los tres juntos un único libro, completo y plenario, llamado misal. Habrá que esperar al Vaticano II para que, de nuevo, el misal se desdoble en dos libros: el libro de altar, con las oraciones para uso del sacerdote, y el libro de ambón, con las lecturas para uso de los lectores

Sobre este tema puede consultarse
Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*
Spoleto 1966, 279-288

Este fragmento es importante para entender no sólo el motivo de la alegría que caracteriza a la cincuentena pascual, sino para entender el sentido que ha dado la tradición al ayuno pascual. El punto de arranque hay que situarlo en el diálogo mantenido entre Jesús y los judíos a propósito del ayuno:

«Ellos le dijeron: Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente y recitan oraciones, igual que los de los fariseos, pero los tuyos comen y beben. Jesús les dijo: ¿Podéis acaso hacer ayunar a los invitados a la boda mientras el esposo está con ellos? Días vendrán en que les será arrebatado el esposo; entonces ayunarán en aquellos días» (Lc 5,33-35).

Estas palabras de Jesús han servido de base para justificar el ayuno que precede a la pascua. Du-

rante esos días, el esposo ha sido arrebatado por la muerte y la comunidad cristiana expresa su tristeza mediante el ayuno. Desde la perspectiva de la Biblia, efectivamente, el ayuno es entendido no como un simple ejercicio ascético, sino como un signo de duelo.

Cristo, que se presenta como esposo –reutilizando la imagen nupcial de la alianza con Israel–, celebra sus bodas a través de su muerte y su resurrección. Cada año, al celebrar la pascua, la Iglesia renueva su alianza con Cristo glorioso que le hace compartir la alegría de las nupcias. Al expresarnos así, no creemos dejarnos llevar por un falso lirismo piadoso o por romanticismos trasnochados. Hay de por medio una base bíblica seria que la tradición cristiana ha entendido con referencia a la cincuen-

tena pascual. Durante esos cincuenta días la Iglesia –la comunidad cristiana– celebra y hace presente su encuentro nupcial con Cristo. Por eso no puede ayunar. ¿Cómo van a ayunar los invitados mientras dura la boda? Esta misma es la reflexión que formulará Eusebio de Cesarea, un siglo más tarde, en un texto que tendremos ocasión de analizar más detenidamente:

«Con razón, pues, representando durante los días de pentecostés la imagen del reposo futuro, nos mantenemos alegres y concedemos descanso al cuerpo como si ya estuviésemos gozando de la presencia del esposo. Por eso no se nos permite ayunar»⁸.

Y Máximo de Turín, a finales del siglo IV, dice otro tanto:

«Nosotros no ayunamos durante pentecostés porque en esos días el Señor mora con nosotros. No ayunamos cuando el Señor está ahí, pues él mismo ha dicho: ¿Pueden acaso ayunar los amigos del esposo mientras el esposo está con ellos?»⁹.

Dejando aparte cualquier preocupación de tipo ritualista (ayuno sí, ayuno no; orar de pie, orar de rodillas), lo importante es descubrir el sentido profundo de la cincuentena como convivencia nupcial con Cristo. Es esta presencia viva de Cristo, esposo de la Iglesia, experimentada intensamente durante la cincuentena pascual, lo que confiere a este tiempo el clima de alegría y de gozo profundo, expresado simbólicamente a través de gestos rituales y de comportamientos comunitarios, como son el abandono del ayuno y la institución del reposo dominical.

Antes de terminar esta reflexión habría que responder a una última pregunta: ¿Cómo experimenta la Iglesia durante la cincuentena pascual la presencia gloriosa de Cristo? Quizá podamos encontrar elementos de juicio suficientes para responder a la pregunta en un conocido texto de Tertuliano:

«Por otra parte, pentecostés es el tiempo más agradable (*laetissimum spatium*) para celebrar el baño

sagrado. Es éste el tiempo en que el Señor resucitado se manifestó frecuentemente entre sus discípulos, el tiempo en que fue comunicada la gracia del Espíritu Santo y que hizo percibir la esperanza de la vuelta del Señor. Fue entonces, después de su ascensión al cielo, cuando los ángeles dijeron a los apóstoles que él volvería del mismo modo que había subido a los cielos, también en pentecostés. Cuando Jeremías dice: “Yo los reuniré de los confines de la tierra en un día de fiesta”, se refiere al día de pascua y al período de pentecostés, el cual, propiamente hablando, es un día de fiesta»¹⁰.

En este texto indica Tertuliano los distintos acontecimientos a través de los cuales se hace patente la presencia del Señor resucitado y que la Iglesia celebra y experimenta durante la cincuentena. En concreto se mencionan las apariciones del Señor a los discípulos después de la resurrección, la ascensión a la gloria del Padre, la donación del Espíritu y su vuelta gloriosa al final de los tiempos. Todos estos acontecimientos constituyen en su conjunto el proceso de glorificación de Cristo, su retorno al Padre. Este proceso ha de culminar en la parusía final, cuando queden definitivamente establecidos el cielo nuevo y la tierra nueva y Cristo sea todo en todas las cosas

Todo este conjunto de acontecimientos o, más bien, aspectos son celebrados durante la cincuentena. Pero no se celebran aisladamente, fragmentándolos, como ahora, sino de forma unitaria e indisoluble. En realidad, la Iglesia primitiva ha seguido en esto el mismo criterio de interpretación que aparece en Juan, el cual en la narración de su evangelio no reparte estos acontecimientos de forma cronológica –como si se tratara de hechos sucedidos históricamente a lo largo de un período de tiempo–, sino que los aúna y los contempla de forma unitaria, como sucedidos fuera del tiempo. Concretando más mi pensamiento, diría que pentecostés celebra la gloria de Cristo resucitado, sentado a la derecha del Padre como señor del universo, y presente al mismo tiempo entre los suyos como salvador y restaurador de la historia, por la fuerza irresistible de su Espíritu. Es precisamente la experiencia de esta gran rea-

⁸ *De sollemnitatem paschali*, 3: PG 24, 699.

⁹ *Homilía 44*: PL 57, 372.

¹⁰ *De baptismo*, 19: CC 1, 293-294.

CRITERIOS PARA LA SELECCIÓN DE LECTURAS BÍBLICAS

Herramientas para la reflexión

Lo que estamos diciendo aquí sirve, *mutatis mutandis*, tanto para los sistemas de lectura utilizados en la misa como a los utilizados en el oficio divino. Aunque, como ya he observado anteriormente, mi atención queda aquí concentrada en lo referente a la eucaristía. Estoy convencido de que el material analizado es ampliamente significativo y constituye un exponente válido para establecer conclusiones aceptables y rigurosas. La ampliación del análisis a los datos del oficio divino garantizaría una mayor consistencia en las conclusiones, pero no las modificaría en absoluto.

Las lecturas bíblicas son seleccionadas y recogidas a lo largo del año, en los ciclos y en las fiestas, en función de tres criterios o sistemas distintos.

1. Lectura selectiva

Es el sistema más utilizado en las fiestas y en la celebración de los misterios del Señor. En este caso son elegidas cuidadosamente cada una de las lecturas de modo que, desde antaño, determinados textos bíblicos aparecen vinculados

a determinadas fiestas. Cada uno de los textos bíblicos seleccionados ilustra alguno de los aspectos fundamentales de la fiesta. Un análisis comparativo de las diversas lecturas, interpretadas a la luz de los textos de oración, ha de dar como resultado una visión completa y coherente de la fiesta que se celebra.

2. Lectura continuada

En este caso se trata de la lectura continuada de un determinado libro de la Biblia a lo largo de un determinado ciclo litúrgico. Los textos se leen día tras día, sin interrupciones y sin saltos u omisiones. Hoy continúa la lectura donde quedo ayer. Así, día tras día, semana tras semana, con excepción de los domingos. Esta forma de organizar la lectura litúrgica ha sido frecuente, sobre todo, en los ambientes monásticos donde, en el marco de la liturgia del oficio divino, la lectura de la palabra de Dios fue siempre muy abundante y acompañada de un uso muy asiduo de los salmos.

3. Lectura semicontinuada o *Bahnlesung*

No hay una diferencia sustancial entre este sistema y el anterior. La única variante consiste en que, aun existiendo una continuidad de lecturas cuyos textos se suceden unos a otros sin romper el orden original en que estos textos aparecen en los libros bíblicos, si se dan con frecuencia saltos e interrupciones, creándose así numerosos paréntesis y lagunas de textos o fragmentos bíblicos que no son leídos en las celebraciones. Por eso no se trata de una lectura continuada, en el sentido propio y pleno de la expresión. Son bloques en sucesión discontinua. Algo así como un tren de vagones separados. De ahí la expresión alemana *Bahnlesung*, que significa «lectura en forma de tren», inventada por Anton Baumstark para designar este tipo de selección. Esta es la forma más utilizada en la selección de las lecturas en los días ordinarios tanto durante el tiempo ordinario como en las misas entre semana de los grandes ciclos.

Cf. Anton Baumstark, *Liturgie comparee Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Paris - Chevetogne 1953, 135.

lidad, vivida con intensidad a lo largo de la cincuentena, la que llena de gozo a la comunidad cristiana. Por eso pentecostés es un tiempo para la alegría. Es como un día de fiesta prolongado y exultante.

3. Imagen del reino de los cielos

Pentecostés que, como lo ha expresado de manera ingeniosa y clarividente el eximio patrólogo italiano Raniero Cantalamessa, es «una especie de caja de resonancia de la alegría pascual»¹¹, es al mis-

¹¹R. Cantalamessa, *La pasqua nella Chiesa antica*, Turín 1978, XXVI. Debo citar aquí una monografía que me parece

fundamental y que está sirviendo de base a todos los escritos sobre la cincuentena pascual: R. Cabié, *La Pentecôte. L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Desclée, Tournai (Belgique) 1965. Y también otra interesante monografía, en este caso referida a la liturgia hispánica. P. Martínez Sáiz, *El tiempo pascual en la liturgia hispánica. Desarrollo, estructura y contenido teológico*, Madrid 1969.

de su retorno al Padre implican, sin duda, una experiencia mística de la vida futura. Pentecostés ofrece precisamente el marco litúrgico y eclesial en el que esa experiencia se hace posible.

Los testimonios de la tradición en ese sentido son numerosos. Para comenzar voy a traer a colación a uno de los testigos más importantes y más explícitos: Eusebio de Cesarea. Dice, a este propósito, en un escrito que suele datarse hacia el año 332:

«De este modo, terminado felizmente el tránsito, nos recibe otra fiesta aún más larga que los hebreos llamaban pentecostés, la cual es imagen del reino de los cielos (...). Por eso no se nos permite, durante este tiempo de fiesta, someternos a ninguna disciplina ascética. Por el contrario, se nos enseña a ofrecer una imagen del deseado descanso de los cielos. Por este motivo, no nos arrodillamos para orar ni nos castigamos con el ayuno. Efectivamente, quienes han recibido la gracia de la resurrección no deben postrarse nuevamente en tierra; ni los que han sido liberados de las pasiones volver a mancharse con los malos deseos. Después de pascua, pues, celebramos pentecostés durante siete semanas íntegras, de la misma manera que mantuvimos virilmente el ejercicio cuaresmal durante seis semanas antes de pascua (...). A los padecimientos soportados durante la cuaresma sucede justamente la segunda fiesta de siete semanas que multiplica para nosotros el descanso, del cual el número siete es símbolo. Sin embargo, con estas siete semanas aún no se completa el número cincuenta de pentecostés. Este número de pentecostés, que va más allá de las siete semanas, establece como sello, en el único día que resta después de las mismas, la fiesta solemnísimas de la ascensión de Cristo. Con razón, pues, representando durante los días de pentecostés la imagen del reposo futuro, nos mantenemos alegres y concedemos descanso al cuerpo como si ya estuviésemos gozando de la presencia del esposo. Por eso no se nos permite ayunar»¹².

Una lectura reposada de este texto nos descubre una perspectiva más completa y profunda de la cincuentena. Volvemos a encontrar datos que ya hemos detectado en Tertuliano. Lo cual revela una línea de

continuidad y una acusada sintonía entre las Iglesias en la forma de celebrar los días de pentecostés.

Pentecostés no es, en ningún caso, un apéndice de la pascua, sino su culminación solemne. Por eso Eusebio habla de una «solemnidad aún mayor». Pascua se define como el «tránsito», el momento clave en que termina el ayuno y comienza la fiesta. Pero la fiesta se prolonga por espacio de cincuenta días (= siete semanas y un día). Eusebio considera pentecostés como un tiempo de fiesta. Lo específico, lo que define a este tiempo de fiesta, es «ser imagen del reino de los cielos» o «imagen del reposo futuro». Eusebio sabe perfectamente que la experiencia de la cincuentena es una experiencia cultural que se mueve, por tanto, en la esfera de los ritos o símbolos culturales. Por eso repite tres veces en el texto la palabra «imagen». Es una matización importante que, lejos de empequeñecer o degradar el nivel de la experiencia pascual, lo sitúa en sus justos términos. La comunidad cristiana experimenta el futuro durante el tiempo de pentecostés no de manera plena y definitiva, sino dentro de los límites de provisionalidad que le impone su condición de comunidad terrena y peregrina. No se trata de una experiencia plena y definitiva, como acabo de indicar; pero tampoco de una experiencia ficticia o ilusoria. En todo caso, se trata de una vivencia real y salvífica del futuro, inaugurado por Cristo en la resurrección.

El reino futuro es presentado por Eusebio en términos de «reposo». En un determinado momento habla del «deseado descanso de los cielos». A este propósito establece una visión de pentecostés contrapuesta a la cuaresma, presentada aquí como un «ejercicio», como lucha o «disciplina ascética» contra las «pasiones» y los «malos deseos» que «manchan» al hombre y lo degradan. Pentecostés presupone la cuaresma –por eso ha hablado del «tránsito»– y se constituye como una contrapartida de la misma. La cincuentena es considerada «un tiempo de fiesta»; un tiempo en el que se suprime el ayuno, la oración se hace de pie y se instituye una especie de reposo «dominical» que, en este caso, mejor debiera denominarse «pascual». Todas estas formas de comportamiento son exigidas por la nueva condición de aquellos que han resucitado con

¹²*De sollemnitare paschali*, 3: PG 24, 695-699.

Cristo y viven una experiencia de convivencia mística con el Resucitado.

Dentro de esta misma línea de interpretación hay que situar unas palabras de Orígenes, en cuya corriente espiritual se educó el mismo Eusebio de Cesarea. He aquí las palabras de Orígenes:

«Por otra parte, aquel que puede decir con verdad “hemos resucitado con él” y “nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos junto con Cristo”, ése está celebrando sin cesar los días de pentecostés. Pero, de un modo especial, cuando sube al cenáculo, como los discípulos de Jesús, para entregarse a la plegaria y a la oración y, de este modo, hacerse digno de la fuerza del Espíritu que viene del cielo»¹³.

Estas palabras de Orígenes aparecen en una obra polémica escrita hacia el 250 y hay que interpretarlas desde la misma mentalidad del autor. Para el escritor alejandrino, el culto cristiano es un culto espiritual, purificado de cualquier insinuación de ritualismo mágico o de materialismo sensible. Orígenes no niega el valor de los sacramentos o de los símbolos cultuales, pero el énfasis lo carga siempre en la pureza del culto cristiano para distinguirlo del culto pagano. El verdadero sacrificio cristiano se realiza en una existencia cristiana vivida en un clima de honradez y de fidelidad evangélica. El verdadero templo de los cristianos es el templo de Dios, el templo espiritual, edificado en el interior del varón perfecto.

La verdadera fiesta cristiana consiste para Orígenes en vivir una vida pura. Celebra la verdadera fiesta aquel que ora al Padre del universo en espíritu y en verdad. Toda la vida del cristiano debe ser una continua plegaria, una acción de gracias y una alabanza incesante elevada al Padre de los cielos. Según Orígenes, los días de fiesta, en su configuración sensible, son medios de los que se sirve la pedagogía divina para estimular la conciencia de los cristianos más débiles y hacerles vivir una existencia cristiana más perfecta. Los días de fiesta participan sólo parcialmente de la verdadera fiesta. La fiesta perfecta se celebra verdaderamente cuando el creyente vive bajo la guía del logos.

¹³ *Contra Celso*, 8, 22: PG 11, 1550-1551.

Refiriéndose a pentecostés, Orígenes piensa que si el concepto de «paso» o «tránsito» corresponde a la esencia de la pascua, a la esencia de la cincuentena corresponde el resucitar con Cristo y el sentarse con él a la derecha del Padre, compartiendo su misma gloria. Pentecostés celebra la etapa final, el arribo a la gloria del Padre; es, como he indicado antes, la culminación de la pascua. Pero no sólo de la pascua de Cristo; pentecostés celebra la glorificación de todos los creyentes junto con Cristo.

Pero esta inserción de todos los creyentes en el proceso de glorificación de Cristo no se realiza sólo a nivel cultural. Lo más peculiar de Orígenes es su visión vital y mística de la fiesta. Entrar con Cristo en la gloria del Padre implica «subir al cenáculo» para adentrarse en la oración y en la alabanza a fin de vivir con mayor intensidad la comunión mística con el Padre. Es entonces cuando el creyente, abismado en la comunión contemplativa, es invadido por la fuerza del Espíritu, representado como un viento impetuoso. Este mismo Espíritu, manifestado en forma de lenguas de fuego, le purifica y le libera de toda maldad.

De esta manera, pentecostés, en cuanto forma de comunión con Dios, rebasa el marco de las siete semanas para convertirse en una posibilidad y en una exigencia permanente que abarca todos los instantes de la vida del cristiano. Para el cristiano perfecto, cualquier época del año es pentecostés.

4. El «gran domingo»

En páginas anteriores hemos logrado hacer un interesante acoplo de datos. En ellos hemos recogido los testimonios más significativos –quizá los únicos– de los Santos Padres en torno a la solemnidad de pentecostés. A través de un análisis de los mismos, hemos logrado poner de relieve los aspectos más importantes que caracterizan a la cincuentena pascual. Ahora vamos a analizar un nuevo aspecto, estrechamente relacionado con los otros, y al que ya he aludido de pasada anteriormente. Me refiero a la interpretación de pentecostés como si se tratara de un gran domingo prolongado por espacio de cincuenta días.

LOS DOMINGOS DE LA CINCUENTENA

El perfil de cada domingo desde las lecturas

	Ciclo A	Ciclo B	Ciclo C	Perfil
Domingo 1º	1ª Hch 10,34 2ª Col 3,1-4 1 Cor 5,6-8 3ª Jn 20,1-9	1ª Hch 10,34 2ª Col 3,1-4 1 Cor 5,6-8 3ª Jn 20,1-9	1ª Hch 10,34 2ª Col 3,1-4 1 Cor 5,6-8 3ª Jn 20,1-9	Estas lecturas de hoy no pretenden reflexiones profundas ni discursos moralizantes. Lo que están reclamando de la asamblea es un grito jubiloso proclamando que Cristo vive, que ha resucitado, que ha vencido a la muerte.
Domingo 2º	1ª Hch 2,42-47 2ª 1 Pe 1,3-9 3ª Jn 20,19-31	1ª Hch 4,32-35 2ª 1 Jn 5,1-3 3ª Jn 20,19-31	1ª Hch 5,12-16 2ª Ap 1,9-19 3ª Jn 20,19-31	En torno al Resucitado ha surgido una comunidad de creyentes que celebra su memoria y le reconoce vivo y presente al partir el pan. Ellos son sus testigos.
Domingo 3º	1ª Hch 2,14 22-28 2ª 1 Pe 1,17-21 3ª Lc 24,13-35	1ª Hch 3,13-19 2ª 1 Jn 2,1-5 3ª Lc 24,35-48	1ª Hch 5, 27-32 2ª Ap 5,11-14 3ª Jn 21,1-19	La experiencia de las apariciones convierte a los discípulos en testigos de la resurrección y les transmite el arrojo necesario para anunciarle y para dar testimonio de su mensaje.
Domingo 4º	1ª Hch 2,14 36-41 2ª 1 Pe 2,20-25 3ª Jn 12,1-10	1ª Hch 4,8-12 2ª 1 Jn 3,1-2 3ª Jn 10,11-18	1ª Hch 13,14 43-52 2ª Ap 7,9 14-1 3ª Jn 10,27-30	El tema del buen pastor centra hoy el interés de las lecturas evangélicas en todos los ciclos. El da la vida por las ovejas, se entrega a ellas y las alimenta. Esa es su dimensión pascual.
Domingo 5º	1ª Hch 6,1-7 2ª 1 Pe 2,4-9 3ª Jn 14,1-12	1ª Hch 9,26-31 2ª 1 Jn 3,18-24 3ª Jn 15,1-8	1ª Hch 14,21-26 2ª Ap 21,1-5 3ª Jn 13,31-35	La comunidad de discípulos se dota de ministros que cuiden y atiendan a las necesidades de los fieles. Para compartir la pascua del Señor hay que vivir unidos a él en el amor.
Domingo 6º	1ª Hch 8,5-17 2ª 1 Pe 3,15-18 3ª Jn 14,15-21	1ª Hch 10,25-48 2ª 1 Jn 4,7-10 3ª Jn 15,9-17	1ª Hch 15,1-29 2ª Ap 21,10-23 3ª Jn 14,23-29	El alma de la comunidad es el Espíritu. El se derrama sobre los elegidos por la imposición de las manos, él les inspira para anunciar el mensaje y les da fuerza para ser testigos.
Ascensión	1ª Hch 1,1-11 2ª Ef 1,17-23 3ª Mt 18,16-20	1ª Hch 1,1-11 2ª Ef 1,17-23 3ª Mc 16,15-20	1ª Hch 1,1-11 2ª Ef 1,17-23 3ª Lc 24,46-53	Aparte el montaje pedagógico de Lucas contándonos la ascensión, lo importante es confesar que Jesús ha vencido a la muerte y que ha sido glorificado por el Padre.
Pentecostés	1ª Hch 2,1-11 2ª 1 Cor 12,3-13 3ª Jn 20,19-23	1ª Hch 2,1-11 2ª Gal 5,16-25 3ª Jn 15,26-27, 16,12-15	1ª Hch 2,1-11 2ª Rom 8,8-17 3ª Jn 14,15-16,23-26	Es el Espíritu, derramado sobre los apóstoles en Pentecostés, el que mantiene unida a la comunidad, el que la anima en su andadura histórica y el que la convierte en cuerpo de Cristo.

La expresión «gran domingo» referida a pentecostés la encontramos en una de las *Cartas Festales* de Atanasio de Alejandría, escrita hacia el 329:

«Comenzaremos el santo ayuno el día 5 de Pharmuthi (el lunes de la semana santa, día 31 de marzo) y lo continuaremos, sin solución de continuidad, durante esos seis días santos y magníficos que son el símbolo de la creación del mundo. Pondremos fin al ayuno el día 10 del mismo Pharmuthi, el sábado de la semana santa, cuando despunte para nosotros el domingo santo, el día 11 del mismo mes. A partir de ese momento, calculando siete semanas seguidas, celebraremos el día santo de pentecostés, que fue prefigurado antiguamente entre los judíos con la fiesta de las semanas, cuando se concedía la amnistía y la remisión de las deudas: era un día de completa libertad. Siendo para nosotros ese día símbolo del mundo futuro, celebraremos el gran domingo gustando acá las arras de aquella vida futura. Cuando al fin salgamos de este mundo, entonces celebraremos la fiesta perfecta con Cristo»¹⁴.

El texto, en su conjunto, es de gran interés, ya que nos permite descubrir cómo todavía en el siglo IV la Iglesia de Alejandría mantiene intacta la estructura original de la pascua, precedida de unos días de ayuno y coronada con los cincuenta días de pentecostés. Por otra parte, aun cuando las palabras de Atanasio parezcan un tanto ambiguas, sabemos por otros escritos afines del mismo autor que la expresión pentecostés no se refiere al día cincuenta, sino a los cincuenta días que siguen a la pascua. Este período de tiempo es denominado por Atanasio el «gran domingo». Con esta denominación, el obispo de Alejandría conecta con una antigua tradición que considera el conjunto de los cincuenta días como un domingo prolongado, como un único día de fiesta.

Conocemos, a este respecto, un fragmento del *De Pascha*, atribuido a Ireneo por el autor de las *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos*. En ese testimonio Ireneo afirma lo siguiente:

«El hecho de no doblar las rodillas el día del Señor es símbolo de la resurrección, en virtud de la cual,

por la gracia de Cristo, hemos sido liberados de los pecados y de la muerte provocada por éstos. Esta costumbre proviene de los tiempos apostólicos, como asegura el bienaventurado mártir Ireneo, obispo de Lyon, en su libro *Sobre la pascua*; allí menciona él también pentecostés, durante el cual tampoco nos arrodillamos porque éste iguala en solemnidad al domingo, por la razón que ya hemos indicado»¹⁵.

Con la misma claridad se expresa también Tertuliano, como ya hemos podido ver a través de alguno de sus testimonios citados anteriormente.

Todo esto nos confirma la existencia de una tradición muy antigua, que se remonta a la segunda mitad del siglo II y se extiende a todas las Iglesias. Según esta tradición, los cincuenta días que siguen a la pascua se celebran como si se tratara de un gran domingo. Todo lo que se atribuye al día del Señor; por el mismo motivo se aplica también al período de pentecostés.

Aquí habría que esclarecer las razones que justifican esta asimilación de pentecostés al día del Señor. ¿Cuáles son las analogías o coincidencias que ha detectado la tradición cristiana para considerar el período de pentecostés como un gran domingo? Además, una vez aclarado esto, sería de gran interés descubrir las consecuencias que se derivan de este hecho.

Respecto al primer interrogante, hay que reconocer que la literatura patrística nos obliga a introducirnos en la enmarañada y misteriosa selva de la simbología de los números. Se subraya a este respecto, con un énfasis excepcional, la consideración del domingo como día octavo. De esto he hablado en el capítulo dedicado al domingo. Esta forma de entender el día del Señor pone en evidencia su dimensión escatológica. Mientras los siete días de la semana representan la vida presente, inmersa en el tiempo, el domingo –día octavo– es símbolo del futuro. Este juego simbólico de los números era ya conocido en el Antiguo Testamento. En este sentido, se habla de la semana de años: «Seis años sembrarás tu campo, seis años podarás tu viña y cosecharás sus productos; pero el séptimo año será de completo

¹⁴Carta festal, 1, 10: PG 26, 1366A.

¹⁵Ireneo de Lyon, o. c., 115: PG 6, 1364-1365.

descanso para la tierra, un sábado en honor de Yavé: no sembrarás tu campo ni podarás tu viña» (Lv 25,3-4); «Cada siete años harás remisión» (Dt 15,1); según el mismo Levítico, se calcula un período de siete semanas de años, que suman un período de cuarenta y nueve años, a fin de establecer un jubileo en el que se promulga la amnistía, se proclama la liberación de los esclavos y, si es preciso, se redistribuyen las tierras (Lv 25,8-14).

La tradición cristiana ha recogido estos textos del Antiguo Testamento relacionándolos con el período de pentecostés. Por eso a este período se le ha llamado la «semana de semanas». Pero, de la misma forma que el sábado judío ha quedado superado por el domingo cristiano, celebrado como «día octavo», así también la solemnidad judía de pentecostés ha quedado culminada en el nuevo pentecostés cristiano, que comienza el domingo de pascua y se prolonga por espacio de cincuenta días como si se tratara de un solo día de fiesta, de un gran «día octavo», imagen del reino futuro y anticipación del reposo definitivo. En este sentido son importantes unas palabras de san Hilario de Poitiers:

«Se trata de la semana de semanas, como lo indica el número septenario obtenido por la multiplicación del número siete por sí mismo. Sin embargo, es el número ocho el que lo completa, ya que el mismo día es a la vez el primero y el octavo, añadido a la última semana según la plenitud evangélica. Esta semana de semanas se celebra de acuerdo con una práctica que proviene del tiempo de los apóstoles: durante los días de pentecostés nadie se postra en tierra para adorar, ni el ayuno dificulta la celebración de esta solemnidad transida de gozo espiritual. Esto mismo es, por otra parte, lo que se ha establecido para los domingos»¹⁶.

Un razonamiento semejante, con recurso a la simbología de los números, se encuentra en san Basilio, obispo de Capadocia, en su *Tratado sobre el Espíritu Santo* 27, 66, escrito entre el 374 y el 375. En ese pasaje considera Basilio la cincuentena pascual como un solo y único día, anticipación de la gloria

futura e imagen de la eternidad. Es precisamente la repetición cíclica constante de la cincuentena, que comienza y termina por el mismo día, como un movimiento circular, lo que hace de este período de cincuenta días un símbolo de la vida eterna.

Esta forma de interpretar la cincuentena, un tanto misteriosa y cabalística, aparece perfectamente resumida en unas palabras de san Isidoro de Sevilla, con las que queremos concluir este apartado:

«Siete multiplicado por siete da cincuenta si se le añade un número más, que, según la tradición autorizada de los antiguos, prefigura el siglo futuro; este día es al mismo tiempo el octavo y el primero; más aún, ese día es siempre único, esto es, el día del Señor»¹⁷.

5. Disolución de la cincuentena

Hasta finales del siglo IV, el período de la cincuentena permanece como un bloque unitario, en el que se prolonga la alegría pascual y en el que se celebra el triunfo definitivo de Cristo sobre la muerte. Sin embargo, ya a finales del siglo IV vemos aparecer los primeros síntomas de una fragmentación que irá creciendo progresivamente hasta romper del todo la unidad original del *laetissimum spatium*. Es precisamente este proceso de fragmentación, con sus características y consecuencias, lo que interesa analizar y descubrir en este apartado. Como puede intuirse, es éste un fenómeno análogo al que ya hemos detectado hablando de la pascua. Se trata de un proceso, en definitiva, que afecta de modo global a la totalidad del año litúrgico. Es muy importante analizar con atención este dato, ya que ahí precisamente se fraguan las nuevas estructuras que habrán de configurar posteriormente el año litúrgico.

a) Acentuación del último día

Durante los primeros siglos aparecía pentecostés como una gran fiesta prolongada por espacio de cincuenta días. Por eso se le llamaba «pentecostés».

¹⁶ Hilario de Poitiers, *Tractatus super Psalmos. Instructio*, 12: CSEL 22, 1.

¹⁷ Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I, 24: PL 83, 769.

EL LECCIONARIO FIERAL DE LA CINCUENTENA

	Primera	Evangelio		Primera	Evangelio
Semana 1ª			Semana 2ª		
Lunes	Hch 2,14-32	Mt 28,8-15	Lunes	Hch 4,23-31	Jn 3,1-8
Martes	Hch 2,36-41	Jn 20,11-18	Martes	Hch 4,32-37	Jn 3,11-19
Miercoles	Hch 3,1-10	Lc 24,13-35	Miercoles	Hch 5,17-26	Jn 3,16-21
Jueves	Hch 3,11-26	Lc 24,35-48	Jueves	Hch 5,27-33	Jn 3,31-36
Viernes	Hch 4,1-12	Jn 21,1-14	Viernes	Hch 5,34-42	Jn 6,1-15
Sabado	Hch 4,13-21	Mc 16,9-15	Sabado	Hch 6,1-7	Jn 6,16-21
Semana 3ª			Semana 4ª		
Lunes	Hch 6,8-15	Jn 6,22-29	Lunes	Hch 11,1-18	Jn 10,11-18
Martes	Hch 7,51-59	Jn 6,30-35	Martes	Hch 11,19-26	Jn 10,22-30
Miercoles	Hch 8,1-8	Jn 6,35-40	Miercoles	Hch 12,24-13,5	Jn 12,44-50
Jueves	Hch 8,26-40	Jn 6,44-52	Jueves	Hch 13,13-25	Jn 13,16-20
Viernes	Hch 9,1-20	Jn 6,53-60	Viernes	Hch 13,25-33	Jn 14,1-6
Sabado	Hch 9,31-42	Jn 6,61-70	Sabado	Hch 13,44-52	Jn 14,7-14
Semana 5ª			Semana 6ª		
Lunes	Hch 14,5-17	Jn 14,21-28	Lunes	Hch 16,11-15	Jn 15,26-16,4
Martes	Hch 14,18-27	Jn 14,27-31	Martes	Hch 16,22-34	Jn 16,5-11
Miercoles	Hch 15,1-8	Jn 15,1-8	Miercoles	Hch 17,15-18,1	Jn 16,12-15
Jueves	Hch 15,7-21	Jn 15,9-11	Jueves	Hch 18,1-8	Jn 16,16-20
Viernes	Hch 15,22-31	Jn 15,12-17	Viernes	Hch 18,9-18	Jn 16,20-23
Sabado	Hch 16,1-10	Jn 15,18-21	Sabado	Hch 18,23-28	Jn 16,23-28
		Semana 7ª			
		Lunes	Hch 16,11-15	Jn 15,26-16,4	
		Martes	Hch 20,17-27	Jn 17,1-11	
		Miercoles	Hch 20,28-38	Jn 17,11-19	
		Jueves	Hch 22,30-23,6-11	Jn 17,20-26	
		Viernes	Hch 25,13-21	Jn 21,15-19	
		Sabado	Hch 28,16-20 31	Jn 21,20-25	

OBSERVACIONES

1 Exceptuando la serie de lecturas evangelicas de la octava de pascua, nos encontramos aqui con un sistema de lectura semicontinuada que se prolonga durante las siete semanas

2 Esta serie de lecturas se reduce a dos libros del Nuevo Testamento: el libro de los Hechos de los apóstoles y el evangelio de Juan

3 De esta primera constatación se deduce que las homilias o comentarios a estas lecturas no deberan buscar a toda costa temas coincidentes en cada misa. Si los hay, sera por pura

casualidad, ya que cada lectura sigue un orden propio e independiente

4 Si se desea hacer un breve comentario o preparar una pequeña homilia, habra que optar por ofrecer a la asamblea una vision de cada uno de esos libros, ajustandose al ritmo continuado y progresivo de su lectura y procurando subrayar la dimension pascual de su mensaje

5 La referencia pascual del libro de los Hechos hay que centrarla en la experiencia pascual de la comunidad primitiva, surgida en torno al

Resucitado, animada por su presencia gloriosa e impulsada por el Espiritu en la predicacion y en el testimonio

6 El evangelio de Juan, muy centrado en la «hora» pascual de Jesus, es el mas sacramental de todos. Al describir los gestos y las palabras de Jesus, Juan intento, a juicio del teologo Oscar Cullmann, establecer puntos de coincidencia entre la vida del Jesus historico y la experiencia sacramental de la comunidad cristiana

En ese contexto no cabía imaginar un día más importante que otro. Todos eran igualmente festivos y solemnes. En la segunda mitad del siglo IV comienza a ponerse de relieve el último día de la cincuentena, el día cincuenta, que además caía en domingo. No se trataba de instituir una nueva fiesta. Se trataba únicamente de subrayar la significación del último día, que venía a constituir como la clausura, el colofón o el broche de la cincuentena pascual. Eusebio de Cesarea, en un texto que he citado anteriormente, refiriéndose al día cincuenta, lo considera como el «sello» con que se cierra la cincuentena. En este sentido es fácil entender que el último día del *laetissimum spatium*, que no celebra ningún misterio particular, viene a ser como el resumen condensado o como la síntesis final de toda la riqueza de la cincuentena pascual.

Quizá por ese motivo –por ser un resumen condensado del misterio pascual– el día cincuenta aparece a mitad del siglo IV referido bien al envío del Espíritu Santo sobre los apóstoles o bien al misterio de la ascensión del Señor a los cielos. Ambos aspectos –envío del Espíritu y ascensión del Señor– representan la plenitud del misterio pascual de Cristo prolongado en la Iglesia.

Algunas Iglesias, como la de Constantinopla, la de Roma, la milanesa y la hispánica, relacionan la celebración del día cincuenta con el envío del Espíritu Santo. En esa misma época la expresión «pentecostés» comienza a utilizarse no para designar el período de cincuenta días que sigue a la pascua, sino para referirse al último día, al día cincuenta. De esta forma se vuelve al sentido que tenía el vocablo en la tradición judía.

Cuando las Iglesias antes citadas vinculan a la celebración del día cincuenta la referencia al envío del Espíritu Santo no lo hacen por puro instinto de fidelidad a la cronología que aparece en el libro de los Hechos. O al menos no ha sido ésta la motivación principal. Más bien es el resultado de una consideración teológica del misterio pascual que culmina con la donación del Espíritu en el cenáculo. El Espíritu Santo es el que inaugura la vida de la Iglesia, la edifica constantemente, la mantiene en la unidad y conserva siempre vivo en su seno el espíritu misionero. Estas son las motivaciones de fondo –de

carácter pneumático y eclesiológico– que justifican o, al menos, explican la referencia al envío del Espíritu Santo al clausurar solemnemente la cincuentena pascual.

Otras tradiciones litúrgicas, sin embargo, provenientes del área oriental, como las de tipo siríaco, al clausurar la cincuentena evocan el misterio de la ascensión del Señor. Esto lo deja entender Eusebio de Cesarea de forma muy clara:

«A los padecimientos soportados durante la cuaresma sucede justamente la segunda fiesta de siete semanas que multiplica para nosotros el descanso, del cual el número siete es símbolo. Sin embargo, con estas siete semanas aún no se completa el número cincuenta de pentecostés. Este número de pentecostés, que va más allá de las siete semanas, establece como sello en el único día que resta después de las mismas la fiesta solemnísimas de la ascensión de Cristo»¹⁸.

Hay que reconocer que, por encima de la cronología establecida por Lucas en el libro de los Hechos, la ascensión del Señor a los cielos representa la plena glorificación de Cristo, el triunfo definitivo de la vida sobre la muerte y la liberación total de cualquier forma de esclavitud. El Cristo elevado a los cielos es la imagen –la garantía y la promesa– de la rehabilitación absoluta del hombre y de la historia. Por eso, para las Iglesias de la tradición siríaca, la forma más adecuada de clausurar el *laetissimum spatium* –la fiesta gozosa de los cincuenta días– es evocando el triunfo total y definitivo de Cristo al ser elevado a los cielos. También por eso el día cincuenta, al celebrar al Cristo elevado a los cielos, «sella» gozosamente la cincuentena.

Nos encontramos, pues, aquí con dos tradiciones que representan otras tantas corrientes espirituales surgidas en el mismo seno de la comunidad cristiana a raíz de pentecostés. En una de ellas, inspirada en el capítulo 20 de san Juan y en el discurso de Pedro que aparece en Hch 2,23s, quedaría fuertemente subrayada la dimensión mesiánica de Cristo, recibiendo la inmortalidad prometida a David y glorificado para siempre a la derecha del Padre. Esta

¹⁸ *De sollemnitare paschali*, 3: PG 24, 695-699.

visión de Cristo mesías, elevado a los cielos, se conecta con el tema de la ascensión y ofrece un interesante paralelismo con la subida de Moisés al monte Sinaí. El envío del Espíritu se entiende aquí –tal como aparece en Jn 20 y en el discurso de Pedro– como un don del Señor glorificado y como una contrapartida de la entrega de la ley realizada por Moisés. Esta tradición, de inspiración eminentemente cristológica y mesiánica, es la que relaciona la celebración del día cincuenta con la ascensión del Señor a los cielos.

La otra tradición, extendida sobre todo en occidente, se inspira preferentemente en el capítulo 2 de los Hechos y subraya la dimensión eclesial y misionera del acontecimiento de pentecostés. La donación del Espíritu Santo, manifestada en las lenguas de fuego, señala el inicio de la Iglesia como comunidad universal y misionera. La palabra de los apóstoles se hizo entender por todos los hombres que, venidos de todas las partes del mundo y congregados en Jerusalén el día de pentecostés, les escucharon y les entendieron como si hablaran en su propia lengua. Es aquí precisamente donde se advierte la vocación misionera de la comunidad cristiana y su destino universal. Por otra parte, se vislumbra aquí también la plenitud escatológica del acontecimiento pascual al ponerse de manifiesto la reunión de todos los dispersos en Jerusalén para escuchar la misma palabra, confesar la misma fe y proclamar estupefactos las maravillas del Señor. Por todos estos motivos es explicable que, al concluir el día cincuenta la alegría pascual, se evoque la venida del Espíritu Santo como culminación del acontecimiento salvador.

b) Fiesta de la ascensión a los cuarenta días

El concilio de Elvira, celebrado hacia el año 300, reprueba la costumbre de dar por terminado el *laetissimum spatium* a los cuarenta días después de la pascua; es decir, después de haber celebrado la ascensión del Señor el día cuarenta, a tenor de la cronología de Lucas. Estas son las palabras del concilio:

«Tenemos por bien corregir una mala costumbre, apoyados en la autoridad de las Escrituras. Celebre-

mos todos el día de pentecostés (después de pascua, no el día cuarenta, sino más bien el día cincuenta). Si alguien no lo hiciere, sea señalado como introductor de una nueva herejía»¹⁹.

He colocado entre paréntesis unas palabras que aparecen sólo en algunos manuscritos y que, por otra parte, permiten una comprensión adecuada del texto.

Se trata, en efecto, de una innovación que iba instaurándose progresivamente entre las comunidades hispánicas. La interrupción de la alegría pascual, por otra parte, después de la ascensión del Señor encontraba un apoyo bíblico en las palabras del Señor: «Días vendrán en que les será arrebatado el novio; entonces ayunarán» (Mt 9,15). En efecto, por la ascensión Jesús ha desaparecido de entre los suyos. Por eso en muchas Iglesias se consideró coherente reiniciar el ayuno inmediatamente después de la ascensión del Señor. Lo cual suponía una interrupción anticipada de la cincuentena basándose en una apreciación excesivamente historicista del misterio de la glorificación del Señor y reduciendo incoherentemente la cincuentena a cuarenta días.

En todo caso, el canon 43 del concilio de Elvira, así interpretado, nos deja suponer que ya a comienzos del siglo IV algunas Iglesias del área hispánica comenzaban a celebrar la fiesta de la ascensión del Señor el día cuarenta. Esta parece ser, al menos, la única forma coherente de interpretar las palabras del citado concilio.

El hecho, de ser cierto, nos permitiría apreciar el primer síntoma de descomposición de la cincuentena, mantenida hasta ese momento en su unidad original. Es muy probable que la referencia a la venida del Espíritu Santo, vinculada por muchas Iglesias a la celebración del día cincuenta, haya favorecido un cierto reajuste de fechas en conexión con la cronología que aparece en el libro de los Hechos. Quiero decir que la evocación de la venida del Espíritu Santo realizada el día cincuenta ha podido ser el justificante inmediato para celebrar la ascensión del Señor diez días antes. Es evidente, por otra parte, que

¹⁹c. 43; ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963, 9.

UN EJEMPLO DE TEOLOGÍA PASCUAL EN SÍNTESIS

Herramientas para una reflexión teológica

La plegaria eucarística constituye el elemento central de la misa. Todo converge en ella. Es el momento culminante del banquete. La plegaria eucarística comienza con una solemne acción de gracias que se desdobra inmediatamente en una vigorosa proclamación de las impresionantes acciones salvíficas desarrolladas por Dios a lo largo de la historia de modo especial a través de Jesús en quien culmina el proyecto salvador. Esta proclamación es al mismo tiempo un anuncio, un mensaje de esperanza, un reconocimiento agradecido, una confesión de fe. La liturgia romana recoge este anuncio en el prefacio. Su contenido coincide con el de las fiestas o misterios que se celebran.

Los prefacios que se utilizan durante la cincuentena ofrecen una hermosa síntesis teológica del misterio pascual. Es un ejemplo de como la Iglesia expresa su fe a través de la liturgia y de como la teología es, ante todo, eulogía, es decir, oración y anuncio profético. Veamos el ejemplo.

Porque el es verdaderamente Cordero
que quito el pecado del mundo
muriendo destruyo nuestra muerte
y resucitando restauro la vida

(Prefacio pascual I)

Por el, los hijos de la luz
amanecen a la vida eterna
los creyentes atraviesan los umbrales
del reino de los cielos
porque en la muerte de Cristo
nuestra muerte ha sido vencida
y en su resurrección
hemos resucitado todos

(Prefacio pascual II)

El no cesa de ofrecerse por nosotros
de interceder por todos ante el
inmolado, ya no vuelve a morir
sacrificado, vive para siempre

(Prefacio pascual III)

En él fue demolida nuestra antigua miseria
reconstruido cuanto estaba derrumbado
y renovada en plenitud la salvación

(Prefacio pascual IV)

Con la inmolación de su cuerpo en la cruz
el dio pleno cumplimiento
a lo que anunciaban

los sacrificios de la antigua alianza
y ofreciéndose a sí mismo
por nuestra salvación
quiso ser al mismo tiempo
sacerdote, víctima y altar

(Prefacio pascual V)

Jesús, el señor, el rey de la gloria
vencedor del pecado y de la muerte
ha ascendido hoy
ante el asombro de los ángeles
a lo más alto del cielo
como mediador entre Dios y los hombres
como juez de vivos y muertos
No se ha ido para desentenderse
de este mundo
sino que ha querido precedernos
como cabeza nuestra
para que nosotros, miembros de su cuerpo
vivamos con la ardiente esperanza
de seguirlo en su reino

(Prefacio I de la ascensión)

El, después de su resurrección
se apareció visiblemente
a todos sus discípulos
y ante sus ojos, fue elevado al cielo

(Prefacio II de la ascensión)

El, habiendo entrado una vez para siempre
en el santuario del cielo
ahora intercede por nosotros
como mediador que asegura
la perenne efusión del Espíritu
Pastor y obispo de nuestras almas
nos invita a la plegaria unánime
a ejemplo de María y los apóstoles
en la espera de un nuevo pentecostes

(Prefacio para después de la ascensión)

El Padre, para llevar a plenitud
el misterio pascual
envía hoy al Espíritu Santo
sobre los que había adoptado como hijos
por su participación en Cristo
Aquel mismo Espíritu
que, desde el comienzo
fue el alma de la Iglesia naciente
el Espíritu que infundió
el conocimiento de Dios
a todos los pueblos
el Espíritu que congregó
en la confesión de una misma fe
a los que el pecado había dividido
en diversidad de lenguas

(Prefacio de pentecostes)

Lectura teológica de los prefacios

Solo voy a señalar los temas referentes a la teología de la pascua que aparecen aquí apuntados de manera resumida y en un lenguaje poco técnico ciertamente, pero profundo y de gran fuerza expresiva. Los anoto de forma esquemática sin desarrollarlos en absoluto. Tampoco me preocupé de poner un orden sistemático en su enumeración respetando de ese modo la forma un tanto anárquica en que van apareciendo en el misal.

Tipología del cordero pascual recogido por Juan en su evangelio

Visión del misterio pascual como destrucción de la muerte por la muerte de Jesús

De modo parecido, visión de la pascua como demolición de nuestra antigua miseria y como re-

cuperación de la primitiva condición del hombre antes del pecado

Presentación de la resurrección como paso a una vida restaurada

La resurrección de Jesús es vista como primicia y germen de la resurrección de los que le siguen

Visión dinámica de la Pascua como un atravesar los umbrales del reino de los cielos

La idea del «paso» aparece simbolizada en el paso de las tinieblas a la luz, como un amanecer

La pascua es, sobre todo, una victoria sobre la muerte. Es una idea repetida con insistencia

La entrega a la muerte es apuntada en términos de ofrenda sacrificial y de inmolación

En consonancia con lo anterior, algunos textos de nueva factura presentan la Pascua como la culminación de los sacrificios de la antigua alianza

El Cristo de la pascua es visto como sacerdote, víctima y altar

La ascensión, descrita en términos cercanos a la narración de Lucas, es vista en realidad como la plena glorificación de Cristo, primicia y garantía de nuestra futura regeneración

La presencia del Espíritu después de su efusión en pentecostes asegura la plenitud del misterio pascual en la Iglesia

El Espíritu congrega a todos los pueblos en la Iglesia y los convierte en cuerpo de Cristo

este proceso de fragmentación, que afecta, como ya he indicado, a la totalidad del año litúrgico, es sobre todo fruto de una mayor sensibilidad histórica, alejada cada vez más de una concepción misterico-sacramental de la fiesta.

Además del testimonio un tanto oscuro del concilio de Elvira, encontramos ya a finales del siglo IV algunos datos claros que dan fe de la celebración de la ascensión del Señor el día cuarenta. San Juan Crisóstomo, predicando el día de pentecostés, entre 386 y 398, dice:

«Hemos celebrado hace poco tiempo la cruz, la pasión, la resurrección y en seguida la subida de nuestro Señor Jesucristo a los cielos. Hoy, finalmente, hemos llegado al término de estos beneficios al celebrar esta metrópoli de las fiestas, en presencia de los frutos prometidos por el Señor. Cuando yo me vaya, ha dicho, os enviaré otro paráclito; yo no os dejaré huérfanos»²⁰.

En una homilía pronunciada en el 381 por Juan Crisóstomo encontramos una interesante enumeración de las principales fiestas del año litúrgico. El santo se refiere especialmente a la fiesta de navidad, a la que también llama «metrópoli de todas las fiestas». Pero el interés de este testimonio hay que centrarlo, sobre todo, en el hecho de que aquí aparece ya ampliamente configurada la constelación de fiestas que constituyen el año litúrgico:

«Vamos a llegar a una fiesta, la más venerable y la más emotiva de todas, que podría ser denominada sin temor a equivocarse la metrópoli de todas las fiestas. ¿De qué fiesta se trata? Del nacimiento de Cristo según la carne. De ella derivan, en efecto, la epifanía, la pascua santa, la ascensión y pentecostés»²¹.

A juzgar por algunos testimonios importantes, podemos asegurar igualmente que también en la Iglesia occidental comenzó a celebrarse en la misma época la fiesta de la ascensión del Señor a los cuarenta días de la pascua. Así lo da por supuesto Cromacio, obispo de Aquilea (entre los años 388 y 407), en un sermón pronunciado el mismo día de la ascensión:

«La solemnidad que hoy celebramos no es una pequeña fiesta. En este día, en efecto, que es el día cuarenta después de la resurrección, como vuestra caridad acaba de escuchar en la lectura de hoy, nuestro Señor y Salvador, a la vista de sus discípulos allí presentes, subió a los cielos con su propio cuerpo»²².

No quiero omitir la cita de un importante testimonio que encontramos en una obra de Filastro, obispo de Brescia, sobre los herejes y compuesta probablemente entre los años 385 y 391. El testimonio que voy a citar habla sobre los ayunos que se observan a lo largo del año. Curiosamente, este escrito del obispo Filastro viene a confirmar el modo como hemos interpretado anteriormente el canon 43 del concilio de Elvira. Estas son las palabras del obispo de Brescia:

«A lo largo del año se celebran en la Iglesia cuatro ayunos: primero en navidad, en segundo lugar en pascua, en tercer lugar en la ascensión, finalmente en pentecostés. En efecto, hay que ayunar para el nacimiento de nuestro Salvador y Señor lo mismo que en la cuaresma que precede a la pascua. También hay que ayunar para la ascensión, el día cuarenta después de pascua, y los diez días que siguen hasta pentecostés; y después igual»²³.

Esta escisión que provoca la celebración de la ascensión a los cuarenta días, rompiendo la unidad de la cincuentena –del *laetisimum spatium*, como llamaba Tertuliano a este tiempo– va consolidándose progresivamente. Los testimonios son numerosos, tanto en oriente como en occidente. En el siglo V, la celebración de la ascensión del Señor a los cuarenta días de pascua se ha convertido ya en una práctica universal en toda la Iglesia, llegando incluso a reiniciarse el ayuno, como acabamos de ver, el mismo día de la ascensión.

c) Pentecostés, fiesta de la venida del Espíritu Santo

El proceso de fragmentación o descomposición

²⁰ *De sancta pentecoste*. Homilía 2, I: PG 50, 463.

²¹ *De beato Philogonio*, VI, 3: PG 48, 752-753.

²² *Sermo VIII, I*; Ch. d'Aquilée, *Sermons I*: SC 154, Cerf, París 969, 182-185.

²³ F. de Brescia, *Diuersarum Hereseon Liber*, CXL, CC 9, 304.

de la cincuentena se manifiesta igualmente al convertirse el día cincuenta en una fiesta. Dejará de ser la clausura o colofón de la cincuentena para convertirse en un día de fiesta autónomo en el que se conmemora la venida del Espíritu Santo, como si se tratara de una fiesta aniversario. Por otra parte, es fácil adivinar cómo el esquema cronológico del libro de los Hechos va dejando su huella en la configuración de estas fiestas. Habiendo celebrado la ascensión del Señor a los cuarenta días, es normal que, diez días más tarde, se celebre el envío del Espíritu Santo sobre los apóstoles. De una visión unitaria y sacramental del misterio de la glorificación del Señor, inspirada en el evangelio de Juan, se pasa a una visión más histórica y fragmentaria que se inspira, a su vez, en los Hechos de los apóstoles.

Los testimonios son abundantes. Pero no voy a entorpecer la lectura de estas páginas multiplicando las citas. Quiero hacer referencia, sin embargo, a algunos escritos de san León, en los que el obispo de Roma determina qué días son aptos para administrar el bautismo. El papa, convencido de permanecer fiel a la tradición de los apóstoles, no aprueba el que los obispos de Sicilia administren el bautismo el día de la epifanía. San León considera que los días más aptos para celebrar el bautismo, con una preparación catecumenal adecuada, son pascua y pentecostés²⁴. En ese contexto, el obispo de Roma se refiere a pascua y pentecostés como a dos fiestas paralelas e independientes. La primera celebra la resurrección del Señor; la segunda, la venida del Espíritu Santo. En ambas se puede administrar convenientemente el bautismo a los catecúmenos. Ambas fiestas cuentan, por otra parte, con una vigilia nocturna en la que se lee ampliamente la Sagrada Escritura y es celebrado solemnemente el bautismo. Pentecostés acabará convirtiéndose en una verdadera réplica de pascua. Este fenómeno, que se detecta en Roma a través de algunas cartas y sermones de san León, se descubre igualmente en Africa a través del testimonio de san Agustín²⁵.

²⁴ *Epístola XVI, Ad universos episcopos per Siciliam constitutos*: PL 54, 699.

²⁵ *Contra Faustum*, 32, 12.

A lo largo del siglo V, la cincuentena pascual se desvanece y deja de ser un período de tiempo unitario y gozoso. Con la palabra «pentecostés» ya no se hace referencia a un período de cincuenta días, sino a la fiesta del día cincuenta, en la que se celebra la venida del Espíritu Santo y es administrado solemnemente el sacramento de la regeneración bautismal. Así de claro lo deja entender un autor anónimo del siglo V, denominado Pseudo-Agustín, a quien hay que situar en la Italia del norte, según manifiesta en un sermón pronunciado, sin duda, el día de pentecostés: «Hace diez días que hemos celebrado la ascensión de Cristo el Señor. Hoy celebramos el misterio de la manifestación del Espíritu»²⁶.

d) *Las dos octavas*

A lo largo del siglo V cobran un relieve especial los ocho días que siguen a la fiesta de pascua. Con todo, hay que decir que, a juzgar por las homilias pascuales de Asterio el Sofista, ya a principios del siglo IV aparece un avance de lo que posteriormente será la octava pascual. De hecho, Asterio, un ejemplo curioso de predicador laico, que debió de morir hacia el 341—nos ha legado un conjunto de homilias predicadas durante los días de la octava. Tendríamos aquí, pues, el primer testimonio de la existencia de la octava de pascua en la Iglesia siríaca a principios del siglo IV²⁷.

A mi juicio, la octava de pascua ha sido motivada, al menos en sus orígenes, por la dinámica de la praxis bautismal. La preparación catecumenal, que se extendía de manera especial a lo largo de la cuaresma, culminaba con la solemne celebración del bautismo en la noche de pascua. Durante los ocho días que seguían a la pascua, los recién bautizados—neófitos— se reunían en la iglesia para escuchar un tipo de predicación en la que eran explicados los símbolos bautismales. Este tipo de predicación se llama «mistagógica». Así fueron las homilias de As-

²⁶ A. Olivar, *Der 186. Sermo des Pseudo-augustinischen Anhangs*: Sacris Erudiri 5 (1963) 133-140.

²⁷ cf. H. auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier*, Paulinus, Tréveris 1967.

terio el Sofista y las catequesis mistagógicas de Cirilo (¿o Juan?) de Jerusalén.

Un testimonio muy claro de la existencia ya consolidada de la octava de pascua lo encontramos en las notas de viaje de la peregrina Egeria:

«Las fiestas pascales son celebradas en la tarde, como entre nosotros, y durante los ocho días pascales se hacen los divinos oficios (*missae*) por su orden, como se hace en todas partes por pascua hasta la octava. Aquí, durante los ocho días de pascua, hay el mismo adorno y el mismo arreglo que por epifanía, tanto en la iglesia mayor como en la anástasis y en la cruz y en Eléona; y también en Belén, en el lazario y en todas partes por ser las fiestas pascales. El día primero, domingo, se va en procesión a la iglesia mayor, al martirio, y también el lunes y el martes; sin embargo, siempre, hecha la despedida del martirio, se va a la anástasis cantando himnos. El miércoles se va a Eléona, el jueves a la anástasis, el viernes a Sión, el sábado ante la cruz; pero el domingo, que es el día de la octava, se va de nuevo a la iglesia mayor, al martirio. Esos mismos ocho días pascales, cada día, después de la comida, el obispo con todo el clero y con todos los niños, esto es, los que fueron bautizados, y todos los apudatitas, hombres y mujeres, como también cuantos quieren del pueblo, suben a Eléona. Dícese himnos, se hacen oraciones, tanto en la iglesia que hay en Eléona –en la que está la gruta en la que Jesús enseñaba a los discípulos– como en Imbomon, el lugar desde donde el Señor subió a los cielos. Y después de haber dicho salmos y hecho oración, se baja desde allí a la anástasis cantando himnos a la hora del lucernario; esto se hace durante toda la octava»²⁸.

Las anotaciones de Egeria se complementan perfectamente con las catequesis mistagógicas de Cirilo o de su sucesor Juan, que fueron pronunciadas seguramente algunos años antes de la visita de Egeria y que iban dirigidas a los neófitos reunidos en la anástasis, a juzgar por algunos detalles que aparecen en el mismo texto de las catequesis.

En occidente, la octava de pascua aparece apro-

ximadamente por las mismas fechas. Quizá existió antes en Africa que en Roma. De hecho, en tiempos de san León aún no se conoce la octava de pascua en Roma. San Agustín, en cambio, algunos años antes, da pruebas de su existencia en la Iglesia de Africa. En todo caso, a juzgar por algunos datos, la octava de pascua era ya conocida en Roma antes del pontificado de Gregorio Magno. A él se debe la reorganización del leccionario utilizado en Roma durante los días de la octava. Esto ocurría a finales del siglo VI.

La octava de pentecostés hará su aparición algo más tarde. En el siglo V las *Constituciones Apostólicas* dejan entender la existencia de unos días en los que se continúa, de algún modo, la solemnidad de pentecostés. Llegados a este punto, hay que reconocer que la unidad de la cincuentena pascual ha quedado completamente dismantelada, fraccionada en múltiples fiestas que se suceden unas a otras como intentando reproducir cronológicamente unos acontecimientos que la Iglesia antigua siempre celebró como aspectos de un único misterio y no como una sucesión de hechos acaecidos en la historia. Este estado de cosas aparece con una sorprendente claridad en el testimonio de las *Constituciones Apostólicas*, que se hace eco de la situación existente en Antioquía en el siglo V:

«Después de ocho días, celébrese de nuevo una fiesta entre vosotros, el mismo día octavo; día en que el Señor, a mí, Tomás, que creía difícilmente en la resurrección, me confundió haciéndome ver las señales de los clavos y la herida de la lanza en el costado. Y contando de nuevo cuarenta días a partir del primer domingo –de un domingo a un jueves–, celebrad la fiesta de la ascensión del Señor, en la cual... subió hacia el Dios Padre que le envió, sentándose a la derecha de su poder... Diez días después de la ascensión, esto es, cincuenta días después del primer domingo, viene pentecostés. Que éste sea un gran día de fiesta para vosotros, día en que el Señor Jesús nos envió el don del Espíritu Santo, y nosotros nos llenamos de su fuerza y hablamos lenguas nuevas... Después de haber celebrado pentecostés, haced fiesta durante una semana y después ayunad una semana»²⁹.

²⁸ *Itinerarium Egeriae*, 39, 1-4; ed. A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, 298-301.

²⁹ *Const. Apost.*, V, 20, ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, 293, 295 y 299.

En Roma, la octava de pentecostés aparecerá más tarde. En tiempos de san León aún no era conocida. De todos modos, con la incorporación de esta octava pentecostés ha perdido su característica original: la de ser el broche final con que se clausura la cincuentena. Pentecostés se ha convertido en una fiesta propia y autónoma; en una réplica de la de pascua, con su vigilia, con la administración solemne del bautismo y con su octava correspondiente.

Todo este proceso de fragmentación o historización, que no voy a criticar en este momento, es el resultado de un cúmulo impresionante de circunstancias. Entre ellas, la más importante quizás sea el ir y venir de peregrinos a los santos lugares de Tierra Santa. Ello supuso un permanente trasvase de usos litúrgicos, introducidos en Jerusalén por evidentes razones topográficas y por la peculiar situación de la ciudad santa, e implantados posteriormente en las Iglesias de occidente por presión de los peregrinos y, sobre todo, por el indiscutible prestigio de la Iglesia madre de Jerusalén.

Este proceso de fragmentación que advertimos antes al hablar de la pascua y que acabamos de detectar ahora en relación con pentecostés es un fenómeno que afecta a la totalidad del año litúrgico.

6. El «tiempo pascual» en la nueva liturgia

La estructura de la cincuentena pascual ha permanecido prácticamente invariable desde finales del siglo V. Después del largo proceso de fragmentación y rota la unidad inicial del *laetissimum spatium*, este período de tiempo ha terminado llamándose «tiempo pascual» y con la palabra «pentecostés» ha sido denominado únicamente el día «cincuenta».

La nueva liturgia, aparentemente, no ha cambiado la estructura del tiempo pascual. La denominación sigue siendo la misma. Sin embargo, hay una variante que considero capital: se ha suprimido la octava de pentecostés. Pentecostés ya no es una réplica de pascua. Ni siquiera la fiesta del Espíritu Santo. El día de pentecostés ha vuelto a ser el día úl-

timo de la cincuentena, el colofón, el sello. Pentecostés, en cuanto período de cincuenta días –llamado ahora tiempo pascual–, ha recuperado su propia identidad. Así se describe en las «Normas Universales sobre el Año Litúrgico y el Calendario», del 21 de marzo de 1969:

«Los cincuenta días que van desde el domingo de resurrección hasta el domingo de pentecostés se celebran con alegría y júbilo, como si se tratara de un único día de fiesta o, mejor aún, de un “gran domingo” (n. 22).

Ha sido precisamente la supresión de la octava de pentecostés lo que ha permitido recuperar la unidad de la cincuentena, sin que ésta aparezca como una sucesión de fiestas. Todos los días de la cincuentena son iguales. A lo largo de esas siete semanas lo que se celebra es el misterio de la glorificación de Cristo. Resurrección, ascensión y envío del Espíritu Santo no son celebradas como fiestas aisladas o episodios sucesivos acontecidos en el tiempo, sino como aspectos de un solo y único misterio. Así aparece en el «Comentario al año litúrgico restaurado»:

«Las investigaciones en torno al misterio pascual realizadas en nuestro tiempo han permitido descubrir un íntimo nexo entre el don del Espíritu Santo, la resurrección y la ascensión del Señor. Por eso muchos optaron por la supresión de la octava de pentecostés. Y así se hizo»³⁰.

De esta forma, la celebración de la glorificación del Señor a lo largo de los cincuenta días como un misterio único, al margen de toda sucesión cronológica, se ajusta más a la visión neotestamentaria –sobre todo de Juan– de la glorificación del Señor. Solamente Lucas, en el libro de los Hechos, y quizá por motivos pedagógicos, establece un montaje cronológico para situar el retorno de Cristo al Padre.

El clima festivo y de alegría que caracterizó desde el principio al *laetissimum spatium* ha sido puesto de relieve en los textos de oración incorporados a la

³⁰ *Calendarium Romanum*, Typis polyglottis Vaticanis, Roma 1969, 56.

nueva liturgia, tanto de la misa como del oficio. Para comprobarlo basta hacer una lectura somera de los mismos. El clima exultante se percibe a lo largo de toda la cincuentena. Los prefacios, de manera especial, evocan constantemente la alegría gozosa de la pascua: «Por eso, con esta efusión de gozo pascual, el mundo entero se desborda de alegría». Así terminan siempre los prefacios durante el tiempo pascual.

Fiel a la tradición litúrgica universal, la reforma del Vaticano II ha reservado estos libros del Nuevo Testamento para que sean leídos durante el tiempo pascual en las celebraciones litúrgicas: Hechos de los apóstoles, primera carta de Pedro, primera carta de Juan, Apocalipsis y evangelio de Juan. Aparte el respeto y la fidelidad a la tradición, ¿qué otras razones han podido mover a la Iglesia al determinar que estos libros sean leídos durante el período de la cincuentena pascual? ¿Existe alguna vinculación especial entre estos libros y el período de pascua? ¿Sería posible afirmar que estos libros están caracterizados por una peculiar dimensión pascual?

En principio hay que decir que sí. Todos estos libros adquieren una significación peculiar al ser leídos e interpretados desde la perspectiva del misterio pascual. Más aún: yo estoy convencido de que la mejor interpretación teológica de la cincuentena pascual hay que hacerla desde los ángulos de visión que nos brindan esos libros del Nuevo Testamento y que la Iglesia lee durante esos cincuenta días. Dentro de esta perspectiva, Pere Tena describe la cincuentena como «el tiempo de la profundización en lo que nosotros –la comunidad cristiana– somos en razón de nuestra comunión con Jesús resucitado»³¹.

La cincuentena, efectivamente, nos permite una profundización y una experiencia singular de nuestra propia identidad cristiana y eclesial. La lectura continuada del libro de los Hechos nos hace descu-

brir a la comunidad primitiva: esa comunidad de discípulos que surgió pujante en torno al Resucitado, convencidos de que Jesús vive para siempre glorioso y triunfador. Es la comunidad que ha nacido del agua y del Espíritu, que se congrega regularmente para escuchar la predicación de los apóstoles, que celebra con gozo la fracción del pan, que comparte fraternalmente todos los bienes, que vive adherida incondicionalmente al Jesús de la resurrección, le reconoce presente en la fracción del pan, prolongando así la experiencia de las apariciones en la eucaristía, y espera con ansiedad su venida gloriosa al final de los tiempos. Es la comunidad que ha nacido de la pascua de Jesús, por la fuerza irresistible de su Espíritu que la anima y mantiene en la unidad. Es, finalmente, la comunidad cuya vida se mantiene hoy en la Iglesia, animada por una misma fe y un mismo Espíritu.

La lectura de la primera carta y del evangelio de Juan nos hace tomar conciencia de nuestra íntima vinculación al Cristo de la pascua y de nuestra comunión de vida con el Padre en el Espíritu. En sus escritos, Juan ahonda en esas realidades supremas que dan vida a quienes, junto con Cristo, han pasado de este mundo al Padre. Es la vida en el Espíritu de quienes, revestidos de la luz, han descubierto su nueva condición de hijos de Dios y anticipan ya en este mundo la íntima comunión de amor con el Padre. De alguna forma, la lectura del Apocalipsis viene a completar esta perspectiva escatológica que caracteriza a toda nuestra experiencia pascual. Creo que sería correcto decir que esta experiencia, renovada año tras año, viene a ser como una actualización periódica de la experiencia joánica del Apocalipsis: victoria de la vida sobre la muerte, de la verdad sobre el error, de la alegría sobre el llanto, de la luz sobre las tinieblas; inauguración de la nueva Jerusalén, del cielo nuevo y de la tierra nueva, del hombre nuevo y de la creación nueva.

³¹ *El leccionario ferial*, en «La cincuentena pascual», *Dossiers CPL* 4, Barcelona 1979, 19-20.

9

El camino hacia la pascua: la cuaresma

La fiesta de pascua se nos representa como una cima o como un momento crucial, álgido, en el que convergen un largo período de preparación, que llamamos cuaresma, y otro aún más largo de prolongación, de carácter festivo y alegre, que los antiguos llamaban pentecostés y nosotros tiempo pascual. De este período de prolongación he hablado ya en el capítulo anterior. Ahora voy a referirme al período de preparación, llamado cuaresma.

Las estructuras del año litúrgico no han surgido de la noche a la mañana. Son, más bien, el resultado de un largo proceso de maduración, de sedimentación. Poco a poco esas estructuras nacientes van tomando cuerpo, hasta consolidarse plenamente.

Difícilmente podremos llegar a una comprensión adecuada de las actuales estructuras litúrgicas –en concreto, las del año litúrgico– si no conocemos el proceso formativo a que se han visto sometidas dichas estructuras hasta llegar a su consolidación definitiva. Por eso al abordar el tema de la cuaresma hay que investigar cuáles fueron los inicios de tan importante institución hasta desembocar en un análisis de los aspectos que configuran la actual institución cuaresmal.

1. La prehistoria de la cuaresma: primeros apuntes

La primera referencia a una preparación pascual de cuarenta días aparece en un escrito de Eusebio de Cesárea que se remonta aproximadamente al año 332. En ese escrito Eusebio habla de la cuaresma como de una institución bien conocida, claramente configurada y, hasta cierto punto, consolidada. Esto nos permite pensar que a principios del siglo IV la cuaresma era ya una realidad establecida en algunas Iglesias.

Con todo, aún no es fácil determinar con precisión las características de este período de tiempo. Los datos que nos ofrecen los primeros testimonios son muy escasos. La referencia a la cuaresma surge casi siempre de manera incidental, como de paso. De todos modos, esos datos son las únicas fuentes de información de que disponemos y a ellos vamos a referirnos ahora. Veamos primero el testimonio de Eusebio:

«Celebrando, pues, la fiesta del tránsito, nos esforzamos por pasar a las cosas de Dios, lo mismo que en otro tiempo los de Egipto atravesaron el desierto...

Antes de la fiesta, como preparación, nos sometemos al ejercicio de la cuaresma, imitando el celo de los santos Moisés y Elías; respecto a la fiesta misma, nosotros la renovamos por un tiempo que no tiene límites. Orientado, pues, nuestro camino hacia Dios, nos ceñimos los lomos con la cintura de la templanza; vigilamos con cautela los pasos del alma, disponiéndonos, con las sandalias puestas, para emprender el viaje de la vocación celeste; usamos el bastón de la palabra divina, no sin la fuerza de la oración, para resistir a los enemigos; realizamos con todo interés el tránsito que lleva al cielo, apresurándonos a pasar de las cosas de acá abajo a las celestes, y de la vida mortal a la inmortal...

Después de pascua, pues, celebramos pentecostés durante siete semanas íntegras, de la misma manera que mantuvimos virilmente el ejercicio cuaresmal durante seis semanas antes de pascua. El número seis indica actividad y energía, razón por la cual se dice que Dios creó el mundo en seis días. A las fatigas soportadas durante la cuaresma sucede justamente la segunda fiesta de siete semanas, que multiplica para nosotros el descanso, del cual el número siete es símbolo¹.

Como he apuntado antes, éste es el primer testimonio que conocemos sobre la cuaresma. Esta se presenta como un período de preparación a la pascua. A través de este escrito, cuaresma se nos ofrece como la contrapartida de la cincuentena pascual. Ambos períodos de tiempo aparecen como la plataforma sobre la cual se yergue la gran fiesta de la pascua.

Desde la perspectiva de Eusebio, cuaresma viene a ser un camino, semejante al de los hebreos por el desierto, que hay que recorrer en un clima de austeridad y de vigilancia ascética. Eusebio lo llama el «viaje de la vocación celeste». Es también un «ejercicio», que supone un esfuerzo y una voluntad de lucha. Los apoyos que se ofrecen a los creyentes para realizar la andadura cuaresmal son la lectura de la palabra de Dios y la oración. Sólo quienes recorren con valentía este camino estarán en condiciones de pasar de las cosas de este mundo al Padre.

Inspirándose en las interpretaciones simbólicas de su maestro Orígenes, Eusebio asegura que las seis semanas de la cuaresma significan el esfuerzo denodado, la lucha ascética. Las siete semanas de la cincuentena, que culminan el día cincuenta, son, en cambio, el símbolo del reposo futuro. Con otras palabras: cuaresma es el símbolo de la vida presente, de la existencia temporal; la cincuentena pascual es imagen del reino eterno.

También Atanasio de Alejandría recoge una breve alusión a la cuaresma en una de sus cartas festales escrita en 334. Se trata, pues, de un testimonio contemporáneo al de Eusebio. Ambos son, sin duda, el eco de una misma tradición:

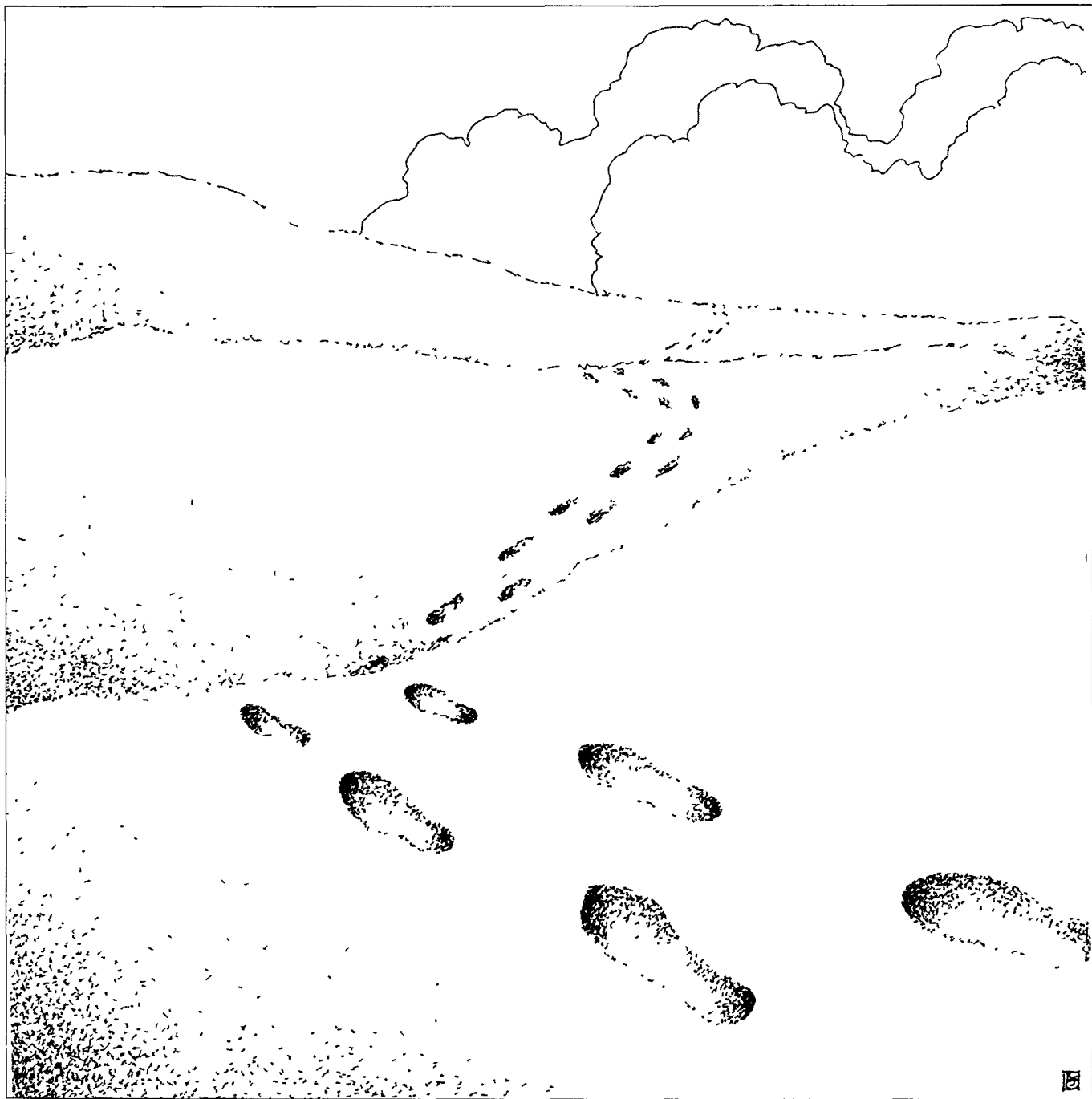
«Cuando Israel era encaminado hacia Jerusalén, primero se purificó y fue instruido en el desierto para que olvidara las costumbres de Egipto. Del mismo modo, es conveniente que durante la santa cuaresma que hemos emprendido procuremos purificarnos y limpiarnos, de forma que, perfeccionados por esta experiencia y recordando el ayuno, podamos subir al cenáculo con el Señor para cenar con él y participar en el gozo del cielo. De lo contrario, si no observamos la cuaresma, no nos será lícito ni subir a Jerusalén ni comer la pascua»².

También en este caso la cuaresma es interpretada desde la perspectiva de la pascua. De nuevo surge la analogía entre la experiencia del pueblo de Israel en el desierto, camino de la tierra prometida, y la experiencia cuaresmal. Cuaresma es un tiempo de purificación y de adoctrinamiento. Al final del camino se yergue la pascua, representada como un gran festín, junto con el Señor, en el cenáculo. Sólo quienes se han sometido a la prueba cuaresmal, en la lucha ascética y en el ayuno compartirán con el Señor el banquete de la pascua.

Hay que anotar un detalle que considero importante. El mismo Atanasio, que en el fragmento citado se refiere a una preparación pascual de cuarenta días, en alguna de sus cartas anteriores habla sólo de una semana de preparación. Así, en la carta primera, escrita cinco años antes, dice:

¹ *De sollemnitare paschali*, 2.4.5: PG 24, 693ss.

² *Carta festal*, 6, 13: PG 26, 1389B.



«Comenzamos el santo ayuno el día 5 de Pharmuthi (el lunes de la semana santa, día 31 de mayo) y lo proseguiremos, sin solución de continuidad, durante esos seis días santos y magníficos que son el símbolo de la creación del mundo. Pondremos fin al ayuno el día 10 del mismo Pharmuthi, el sábado de la semana santa, cuando despunte para nosotros el domingo santo, el día 11 del mismo mes»³.

Este fragmento de Atanasio nos sitúa en el momento histórico en el que la preparación de la pascua se alarga pasando de seis a cuarenta días. Eso nos permite deducir que la cuaresma, en esas fechas, es todavía una institución incipiente. Incluso la simbología de los seis días, imagen de la actividad creadora de Dios, se aplica a las seis semanas de la cuaresma. Estas, según las palabras de Eusebio anteriormente citadas, indican «actividad y energía». De esta forma, el número seis, que simboliza la acción creadora de Dios, evoca al mismo tiempo el esfuerzo ascético en el que se empeña la comunidad cristiana durante el «ejercicio» cuaresmal.

A partir de este momento, los testimonios se multiplican. Pero lo más importante para nosotros, lo más sugestivo, ha consistido en sorprender el instante en que se inicia la institución cuaresmal. No ha surgido de la nada, ciertamente. Es, más bien, el resultado de un largo proceso. Un proceso que se inicia con una breve preparación pascual de dos días, que posteriormente se alarga a seis, para culminar más tarde en la cuaresma. El ayuno permanecerá siempre como la nota dominante de este período de tiempo. Pero siempre será un ayuno progresivo, *in crescendo*, que se hace más riguroso a medida que se acerca la gran solemnidad. Por otra parte, el ayuno es concebido inicialmente como expresión de duelo y de tristeza por la ausencia del Señor. Es un ayuno cargado de ansiosa espera. Posteriormente, al alargarse el período de preparación, el ayuno será interpretado en clave ascética. Formará parte del conjunto de prácticas penitenciales que integran el proceso de purificación cuaresmal.

Es sorprendente, a este respecto, cómo la Iglesia alejandrina, ya en los albores del siglo V, permanece

todavía fiel al esquema original de la pascua. Son muy interesantes, en este sentido, unas palabras de Teófilo Alejandrino escritas en el año 401:

«Si la clemencia divina nos lo concede, mereceremos celebrar con los ángeles la pascua del Señor. Comenzaremos la cuaresma el día ocho del mes egipcio de Famenoth; con su ayuda ayunaremos con mayor rigor durante la semana mayor, esto es, de la pascua venerable, que comenzaremos el día trece del mes de Pharmuthi, de forma que pueda ponerse fin al ayuno, según la tradición evangélica, entrada ya la noche, el día dieciocho del mencionado mes de Pharmuthi»⁴.

Desde aquí es necesario volver nuestra mirada hacia la Iglesia romana y ver cómo ha surgido y cómo se ha desarrollado la estructura cuaresmal en las Iglesias de occidente. Esa es la base estructural en la que se apoya la cuaresma actual.

2. El marco de la cuaresma romana: configuración y estructura

También en Roma el tiempo de preparación a la pascua se ha visto sometido a un prolongado proceso de alargamiento. En tiempos de Hipólito, la preparación pascual se limitaba a dos días: viernes y sábado. Junto con el domingo de resurrección, estos tres días constituyen lo que Ambrosio y Agustín llamarán el *triduum sacrum* de pascua, o *sacratissimum triduum crucifixi et resuscitati*⁵.

Posteriormente hay vestigios de un ensanchamiento de este primitivo núcleo de dos días a un período de seis días. Eso lo confirma la estructura un tanto arcaica de la semana santa romana, con la asignación de la lectura de la pasión a los antiguos días feriales de sinaxis alitúrgica: el miércoles y el viernes.

a) La preparación de tres semanas

Más tarde aparece en Roma un período de pre-

³ *Carta festal*, 1, 10: PG 26, 1366A.

⁴ *Carta festal*, 20: CSEL 55, 181.

⁵ Agustín, *Ep.* 55, c. 14, n. 24

paración a la pascua que dura tres semanas. Hecho extraño y exclusivamente romano. Sobre la existencia de esta preparación de tres semanas nos informa hacia el año 439 el historiador griego Sócrates:

«Es fácil ver que los ayunos que se observan antes de pascua se guardan de modo distinto por unos y por otros, pues los que viven en Roma ayunan tres semanas seguidas antes de pascua, excepto el sábado y domingo»⁶.

A partir de esta noticia, parece claro que en Roma la preparación a la pascua ocupaba un período de tres semanas, con un ayuno diario, excepto sábados y domingos. Pero ¿a qué época se remonta esta institución prepascual de tres semanas?

Algunos indicios demuestran la existencia de ese ayuno prepascual de tres semanas y que estaba ya en uso a finales del siglo III, para desaparecer después entre el 354 y el 384. Los indicios son los siguientes. Por una parte, es sorprendente la forma como se denomina en algunas fuentes romanas el domingo quinto de cuaresma, llamándole «dominica in mediana»⁷. Esa denominación está haciendo referencia a un estadio más arcaico en el que la preparación a la pascua contaba con tres domingos (correspondientes a los actuales 4, 5 y Ramos) y, por tanto, con tres semanas. Sólo en ese caso el domingo V podía denominarse «dominica in mediana» o domingo «de en medio». Difícilmente podía denominarse de ese modo en el marco de los cuarenta días.

Por otra parte, el eminente liturgista Antoine Chavasse ha demostrado que «las lecturas de la misa durante esas tres semanas forman un grupo tan coherente y tan independiente –se refiere al sistema de lecturas anterior a la reforma del Vaticano II– que aún siguen atestiguando la antigua autonomía de esos veintiún días de ayuno»⁸. En efecto, es característico en esas tres semanas la lectura exclusiva

de una serie de perícopas joánicas. Esta tradición ha permanecido hasta nuestros días.

Más aún: el *Cronógrafo Romano de 354* nos ofrece unas fechas relativas a la celebración de la pascua que dejan suponer claramente una preparación de tres semanas. En efecto, el intervalo que nos ofrece el viejo calendario va del 8 de marzo al 18 de mayo. En ese intervalo justamente cabe una preparación pascual de tres semanas. Según ese cálculo, pascua caería ese año el 29 ó 30 de mayo e iría seguida de la cincuentena pascual. Todo ello nos demuestra que ese cálculo seguía siendo válido en 354. Por tanto, la Iglesia de Roma siguió manteniendo, por lo menos hasta esa fecha, la preparación pascual de tres semanas.

La fijación de esas tres semanas estuvo motivada probablemente por el deseo de hacer coincidir la pascua con el inicio cronológico del año. En Roma el año comenzaba el 1 de marzo. Por otra parte, la pascua no podía caer nunca antes del 22 de marzo. Teniendo en cuenta estas fechas, el mínimo de días que podían reservarse como preparación a la pascua era de 21 días; exactamente tres semanas. Es el tiempo que va del comienzo del año (1 de marzo) al posible día de pascua más cercano (22 de marzo). Como se ve, la motivación es estrictamente local. Por eso la tradición de las tres semanas quedó reducida al ámbito del área litúrgica romana. Esta costumbre se pierde entre 354, fecha del *Cronógrafo*, y el 384, en que aparecen las primeras noticias sobre una preparación de cuarenta días. En efecto, en el 385 el papa Siricio, en su carta a Himerio de Tarragona, alude ya a la existencia de la cuaresma en Roma.

b) *Primeros testimonios sobre la cuaresma romana*

Desde el año 332 tenemos noticia de la existencia de la cuaresma en oriente. En Roma, en cambio, no tenemos seguridad de la existencia de la cuaresma hasta el 385. El ayuno de tres semanas se alarga ahora a seis semanas. De esas seis semanas hay que restar los dos días últimos, viernes y sábado, que pertenecen al triduo pascual. Entonces quedan exactamente cuarenta días.

⁶ *Historia eclesiástica*, 5, 22: PG 67, 634.

⁷ *Ordo Romanus*, XXVI y XXVIII.

⁸ *La structure du carême et les lectures des messes quadragésimales dans la liturgie romaine*: La Maison-Dieu 31 (1952) 83.

Durante la cuaresma, al menos en un primer estadio que se remonta hasta san León (440-461), solamente se conocen las celebraciones eucarísticas dominicales. Entre semana existen sólo las sinaxis alitúrgicas, celebraciones no eucarísticas, de los miércoles y de los viernes. En cambio, a principios del siglo VI es seguro que las sinaxis de los lunes, miércoles y viernes se han convertido ya en celebraciones eucarísticas.

Estas celebraciones cuaresmales eran presididas por el papa en las diferentes basílicas romanas. A ellas asistía toda la comunidad cristiana de Roma, clero y fieles. Estas celebraciones recibirán el nombre de «estaciones», aun cuando en el siglo II este nombre hacía referencia al ayuno de los miércoles y viernes.

Antes de llegar al final del siglo V, los ayunos habituales del miércoles y del viernes, que preceden al domingo 1 de cuaresma, tomarán una relevancia peculiar hasta convertirse en una preparación al ayuno cuaresmal propiamente dicho. Al celebrar los penitentes ese miércoles el inicio solemne de su penitencia canónica, antes de ser admitidos el día de jueves santo a la reconciliación, la liturgia de ese miércoles asumió una importancia extraordinaria. Acabó llamándose «miércoles de ceniza» por celebrarse ese día la imposición de la ceniza en las cabezas de los penitentes. Al desaparecer la penitencia canónica, el rito de la imposición de la ceniza fue respetado y ha permanecido hasta nosotros.

c) *El ayuno romano de siete semanas: la quincuagésima*

El proceso de alargamiento de este período prepascual sigue su curso de forma irreversible. Acabamos de indicar cómo a finales del siglo V hay una fuerte tendencia a adelantar de algún modo el inicio de los ayunos cuaresmales. Eso conducirá, en primer lugar, a atribuir una especial relevancia al miércoles y viernes que preceden al primer domingo de cuaresma. Por otra parte, el *Liber Pontificalis* asegura que, a principios del siglo VI, hacia el año 530, eran observadas en Roma siete semanas de ayuno antes de la pascua. Efectivamente, el papa Vigilio conocía esas siete semanas cuando compuso una se-

rie de misas durante el asedio del 537-538. Aun cuando el ayuno prepascual se ha adelantado ya una semana al inicio oficial de la cuaresma, sin embargo el nombre de *Quincuagésima* aparecerá más tarde, entre el 560 y el 590.

Con todo, a fin de salvar el simbolismo de los cuarenta días, el recuento de días se iniciará a partir del viernes que precede al domingo de Ramos, llevando la cuenta hacia atrás. Estableciendo ese cálculo, desde el domingo de quincuagésima hasta el viernes antes de Ramos, se contabilizan exactamente cuarenta días. Esta forma de calcular es adoptada en Roma por influencia de Bizancio, donde ese viernes era denominado «el viernes de los cuarenta días». De este modo se respeta la oficialidad de la cuaresma, pero el ayuno prepascual es realmente de cincuenta días.

En la segunda mitad del siglo VI, mientras se gesta toda esta transformación, la comunidad de Roma celebra la eucaristía todos los días de cuaresma, excepto los jueves, con una cuidadosa selección de lecturas que a veces responde a circunstancias locales o, con frecuencia, a exigencias de la celebración prebautismal.

d) *Sexagésima y septuagésima*

Es ya el último estadio en este largo proceso de alargamiento de la preparación pascual. Está claro, por una parte, que mientras se gesta la composición del viejo sacramentario Gelasiano, a finales del siglo VI, aún no existe la sexagésima. En cambio, a principios del siglo VII, bajo el pontificado de san Gregorio Magno (590-604) hay ya indicios de su existencia.

Las razones que pudieron aconsejar esta ampliación del tiempo de preparación a la pascua no aparecen claras. Es difícil establecer un cálculo preciso que justifique el número sesenta. En todo caso, más que de una ampliación del ayuno, la incorporación de la sexagésima hay que entenderla como una ampliación formal, correlativa a la quincuagésima, llevada a cabo por algunos papas de origen oriental y por influencia de la liturgia bizantina.

EL PERFIL DE LOS DOMINGOS DE CUARESMA DESDE LOS PREFACIOS

Herramientas para una reflexión teológica

Sobre la identidad de la plegaria eucarística y sobre la importancia de los prefacios como puntos de referencia para diseñar el perfil de cada domingo, me remito a lo dicho a este propósito en el capítulo 8 al hablar de la cincuentena pascual. Estos pequeños embolismos añadidos a cada prefacio están inspirados en la lectura evangelica correspondiente y ofrecen las señas de identidad de cada domingo

En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación darte gracias siempre y en todo lugar, Señor, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno, por Cristo, Señor nuestro

El cual, al abstenerse durante cuarenta días de tomar alimento, inauguro la práctica de nuestra penitencia cuaresmal, y, al rechazar las tentaciones del enemigo, nos enseñó a sofocar la fuerza del pecado, de este modo, celebrando con sinceridad el misterio de esta pascua, podremos pasar un día a la pascua que no acaba

(Prefacio domingo 1 de cuaresma)

El cual, después de anunciar su muerte a los discípulos, les mostro en el monte santo el esplendor de su gloria, para testimoniar, de acuerdo con la ley y los profetas, que la pasión es el camino de la resurrección

(Prefacio domingo 2 de cuaresma)

El cual, al pedir agua a la samaritana, ya había infundido en ella la gracia de la fe, y si quiso estar sediento de la fe de aquella mujer fue para encender en ella el fuego del amor divino

(Prefacio domingo 3 de cuaresma)

El cual se hizo hombre para conducir al género humano, peregrino en tinieblas, al esplendor de la fe, y a los que nacieron esclavos del pecado, los hizo renacer por el bautismo, transformándolos en tus hijos adoptivos

(Prefacio domingo 4 de cuaresma)

– Este prefacio, tomando como paradigma de la Cuaresma la experiencia de Jesús en el desierto, presenta de forma resumida los aspectos fundamentales de la misma: lucha contra el pecado y contra los poderes del mal, abstinencia de alimentos y práctica penitencial; horizonte pascual de la cuaresma. La celebración pascual es contemplada como preparación al tránsito definitivo de la pascua de este mundo a la pascua eterna.

– De manera sumamente sintética, partiendo de la experiencia del Tabor, el texto resume el sentido de la pascua y la presenta como paso de la muerte a la resurrección. La gloria de la transfiguración baña de luz y de esperanza el dolor de la muerte anunciada.

– Se tocan aquí aspectos profundos de la experiencia cristiana: intimidad con Cristo que tiene sed de la fe y del amor de sus discípulos. Aspectos que alertan sobre el peligro de banalizar la experiencia pascual en el juego superficial de los símbolos

– Un importante toque bautismal desde la experiencia de la pascua que se acerca. El bautismo se percibe como un paso de las tinieblas del pecado a la luz de la fe y como un tránsito de la esclavitud a la condición de hijos de Dios. La experiencia bautismal es una experiencia pascual.

El cual, hombre mortal como nosotros,
que lloró a su amigo Lázaro,
y Dios y Señor de la vida
que lo levantó del sepulcro,
hoy extiende su compasión a todos los hombres
y por medio de sus sacramentos
los restaura a una vida nueva

(Prefacio domingo 5 de cuaresma)

– El gesto de Jesús resucitando a Lázaro es tomado aquí como imagen de la acción liberadora de la pascua por la cual él mismo libera de la muerte a todos los que creen en él y celebran sus misterios. Por ser hombre, Jesús ha compartido nuestro llanto; por ser Dios, es capaz de liberarnos de la muerte.

Estas razones sirven también para explicar la introducción de la septuagésima a lo largo del siglo VII, aunque después del 626. Esa es la fecha en que está datado el epistolario romano llamado *Comes de Alcuino*, en el cual se desconoce por completo la septuagésima. En cambio, los libros litúrgicos copiados en el siglo VIII hacen todos referencias claras a la septuagésima. Eso quiere decir que ésta fue introducida en la liturgia romana a mediados del siglo VII.

Con la asignación de un formulario eucarístico para los jueves de cuaresma, llevada a cabo por el papa Gregorio II (715-731), se cierra el proceso de asentamiento y estructuración definitiva del ciclo cuaresmal en la liturgia de Roma. Y así se ha mantenido la cuaresma romana hasta la reforma litúrgica del Concilio Vaticano II.

Todos los datos que acabo de presentar nos permiten hacernos una idea de la estructura cuaresmal en Roma, tal como ha venido configurándose desde los siglos III y IV. Pero esto es sólo el armazón, el esqueleto. Ahora interesa descubrir y analizar el contenido, el espíritu que la anima. Es ésta una tarea sugestiva y enriquecedora. La vamos a emprender en las páginas que siguen.

3. Una experiencia de desierto

La estructura de la cuarentena exigirá desde el principio un enfoque peculiar de este tiempo de preparación a la pascua. Cuando el ayuno prepascual se limitaba a dos días o, a lo sumo, a una semana, las motivaciones de fondo que lo justificaban hacían re-

ferencia a la tristeza de la Iglesia por la ausencia del esposo, o respondían a un clima espiritual de ansiosa y vigilante espera, que culminaba culturalmente en la cena eucarística de la noche de pascua. La referencia a los judíos tuvo escasa importancia.

El ayuno cuaresmal –de cuarenta días– tendrá desde el principio unas connotaciones peculiares impuestas, en gran parte, por la misma significación simbólica del número cuarenta. Es altamente significativo que toda la tradición occidental inicia la cuaresma con la lectura del evangelio de las tentaciones de Jesús en el desierto. Este hecho, verificable en casi todas las liturgias de occidente, es una muestra de la importancia que reviste el tema del desierto y de la cuarentena para una interpretación global del conjunto de la cuaresma. El tiempo cuaresmal es, ante todo, una experiencia de desierto prolongada por espacio de cuarenta días.

a) El ayuno de los cuarenta días

La antigua liturgia hispánica, al iniciar la celebración del primer domingo de cuaresma, invitaba a la comunidad de fieles a recordar el ejemplo de los antiguos padres. Se refiere a Moisés y Elías, los cuales nos enseñaron a santificar la cuaresma con el ayuno y la oración. Sobre todo, se subraya el ejemplo de Cristo, el cual, con su experiencia de desierto, nos enseñó a vencer la tentación y a alimentarnos de lo que sale de la boca de Dios:

«Ellos (Moisés, Elías y el Señor) nos indican lo que debemos hacer, no sólo con sus palabras, sino con sus obras: el primero es Moisés, el legislador, el cual, en el espacio de cuarenta días, ascendió a la cumbre

de la excelsa montaña. Durante esos días sólo se alimentó de la palabra divina que salía de la boca de Dios. En segundo lugar nos viene Elías, el profeta que con la fuerza de una sola comida en cuarenta días llegó a lo alto de la montaña. Allí mereció escuchar el mensaje divino relativo a la salvación de los israelitas. El tercero es el mismo Señor nuestro Jesucristo: durante cuarenta días enteros penetró los secretos del desierto y venció todas las tentaciones del diablo. Instruidos, pues, con su ejemplo, esforcémonos por echar de nosotros durante estos cuarenta días toda levadura de corrupción, de modo que podamos transformarnos después en panes ácidos de sinceridad y de verdad»⁹.

En estas palabras de la antigua liturgia hispánica se recoge una serie de temas fundamentales en los que se resume el talante espiritual de la cuaresma. Son temas tradicionales, clásicos. Constituyen el patrimonio espiritual de la tradición occidental. Me refiero a temas tales como el ayuno, la tentación, el desierto, la cuarentena, la escucha de la palabra de Dios y la oración. Son temas vinculados unos a otros y que la tradición los ha polarizado en torno a la cuaresma.

Hay en primer lugar una referencia clara al Antiguo Testamento. Esta referencia señala la resonancia simbólica del número cuarenta en conexión con la experiencia del desierto. En este sentido hay que tener en cuenta los cuarenta años que el pueblo de Israel pasó en el desierto camino de la tierra prometida (Dt 8,2 4; 29,4 5); o los cuarenta días que transcurrió Moisés en la cima del monte Sinaí sin comer ni beber (Éx 34,27 28; 24,18; Dt 9,18); o los cuarenta días y cuarenta noches que el profeta Elías pasó caminando por el desierto hasta el monte Horeb (1 Re 19,8). Todos estos acontecimientos, en los que la experiencia del desierto y del ayuno conecta con el simbolismo del número cuarenta, culminan en la experiencia de Jesús en el desierto. También Jesús se sometió a la tentación y al ayuno por espacio de cuarenta días y cuarenta noches. Todos estos hechos, que por supuesto no han pasado inadvertidos

a la tradición cristiana, son los que garantizan un enfoque peculiar de la cuaresma. Más aún: el período cuaresmal hay que interpretarlo a la luz de esos acontecimientos y en conexión con ellos.

Cuaresma es, pues, sin duda, una experiencia de desierto. No es que la comunidad cristiana deba desplazarse a un lugar geográfico especial para vivir esta experiencia. Cuando aquí hablo de desierto, más que a un emplazamiento geográfico me estoy refiriendo a un tiempo privilegiado, a un tiempo de gracia. Porque la experiencia de desierto es siempre un don de Dios. Es siempre él quien conduce al desierto. Fue él también quien condujo a Israel al desierto por medio de Moisés, y quien condujo a Jesús por medio del Espíritu. Este mismo Espíritu es quien convoca a la comunidad cristiana y la anima a emprender el camino cuaresmal.

El desierto es un lugar hostil, lleno de dificultades y de obstáculos. Por eso la experiencia de desierto anima a los creyentes a la lucha, al combate espiritual, al enfrentamiento con la propia realidad de miseria y de pecado.

En este sentido, la cuaresma debe ser interpretada como un tiempo de prueba. Los cuarenta años que Israel pasó en el desierto fueron también un tiempo de tentación y de crisis, durante los cuales Yavé quiso purificar a su pueblo y probar su fidelidad (Dt 8,2 4; Sal 94). También Jesús fue tentado en el desierto. Durante la cuaresma la Iglesia vive una experiencia semejante, sometida a las luchas y a las privaciones que impone la *militia Christi*. El cristiano vive un arduo combate espiritual. Lo vive siempre. No sólo durante la cuaresma. Pero la cuaresma representa una experiencia singular, una especie de entrenamiento comunitario en el que los creyentes aprenden y se ejercitan en la lucha contra el mal. Casi ninguno de los israelitas superaron la prueba. En realidad fueron muy pocos los que, habiendo salido de Egipto, consiguieron entrar en la tierra prometida. La mayoría sucumbieron en el camino. Hasta Moisés. Cristo, en cambio, salió victorioso de la prueba. El diablo no logró hacerle sucumbir. Los cristianos que realizan seriamente el ejercicio cuaresmal y recorren con asiduidad el camino que lleva a la pascua compartirán sin duda con Cristo la victoria sobre la muerte y sobre el pecado.

⁹ M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, París 1912, cc. 151-152.

EL HORIZONTE DE LA CUARESMA DESDE LOS PREFACIOS

Herramientas para una reflexión teológica

Seguimos utilizando los prefacios como fuente privilegiada para una reflexión teológica en torno al enfoque y contenido de determinadas fiestas o ciclos litúrgicos. Aquí nos vamos a referir al tiempo de cuaresma.

Por Cristo concedes a tus hijos
anhelar, año tras año,
con el gozo de habernos purificado,
la solemnidad de la pascua,
para que, dedicados con mayor entrega
a la alabanza divina y al amor fraterno,
por la celebración de los misterios
que nos dieron nueva vida,
lleguemos a ser con plenitud hijos de Dios
(Prefacio I de cuaresma)

Porque tu, Señor, Padre Santo,
has establecido generosamente
ese tiempo de gracia
para renovar en santidad a tus hijos,
de modo que, libres de todo afecto desordenado,
vivamos las realidades temporales
como primicias de las realidades eternas.
(Prefacio II de cuaresma)

Porque con nuestras privaciones voluntarias
nos enseñas, Padre santo,
a reconocer y agradecer tus dones,
a dominar nuestro afán de suficiencia
y a repartir nuestros bienes con los necesitados,
imitando así tu generosidad.
(Prefacio III de cuaresma)

Porque con el ayuno corporal,
Padre Santo,
refrenas nuestras pasiones,
elevas nuestro espíritu,
nos das fuerza y recompensa,
por cristo, Señor nuestro.
(Prefacio IV de cuaresma)

– La cuaresma debe ser enfocada en función de la pascua. A ella se orienta y en ella culmina. Cuaresma representa un camino de purificación, vigorizado en la oración y en la entrega a los demás, que prepara a la comunidad para la celebración en plenitud de los misterios pascuales. Al final, eso nos permitirá vivir de verdad nuestra condición de hijos de Dios.

– Por eso la cuaresma es un tiempo de gracia, un regalo de Dios. Hay que vivirlo en clima de gratitud. Su objetivo primordial, abundando en lo dicho anteriormente, es hacer que la comunidad celebrante participe de la santidad de Dios, liberándose de todo lo que la esclaviza y degrada, y anticipando en este mundo las riquezas de la vida futura.

– El ejercicio cuaresmal, que prepara a la comunidad a remodelar su corazón a la medida del corazón del Padre, nos invita a ser generosos y solidarios, impulsándonos a privarnos de lo «nuestro» para compartir nuestros bienes con los más necesitados y marginados.

– Este texto es un interesante resumen del sentido que debemos dar al ayuno corporal. No hay que buscar el ayuno por el ayuno. Este no tiene un valor en sí. Sólo vale en la medida en que nos ayuda a controlarnos, a fortificar nuestra voluntad y a elevar nuestro espíritu.

Tú, Padre santo, abres a la Iglesia
el camino de un nuevo éxodo
a través del desierto cuaresmal,
para que, llegados a la montaña santa,
con el corazón contrito y humillado,
reavivemos nuestra vocación
de pueblo de la alianza,
convocado para bendecir tu nombre,
escuchar tu palabra
y experimentar con gozo tus maravillas
(Prefacio V de cuaresma)

– Esta visión de la cuaresma, que complementa todo lo dicho, es de clara inspiración bíblica. Vivir la cuaresma es vivir una experiencia de éxodo y de peregrinación, caminando por el desierto de la tentación y de la lucha, hacia la montaña santa del encuentro con Dios. En esa montaña, que es la nueva Sión, Dios establecerá un nuevo pacto y lo sellará con la sangre de la alianza nueva en la pascua de Jesús para siempre.

b) Desierto y peregrinación

Al mismo tiempo, el desierto es un lugar de paso. Nadie construye una casa en el desierto. A lo sumo, uno se limita a plantar la tienda. La experiencia de desierto es un estímulo permanente a vivir el espíritu de lo provisional. La experiencia de este mundo, simbolizada en los cuarenta días, es una experiencia de lo provisional. Aquí también estamos de paso. No vale la pena acumular riquezas. Vivimos como peregrinos camino de la casa del Padre. Nuestra morada definitiva no está aquí. Por eso no vale la pena echar raíces. Hay que desprenderse del peso inútil para poder aligerar la marcha. Nuestra morada definitiva está allá, en el reino del Padre. Esa es nuestra tierra prometida. La cuaresma nos enseña a caminar como peregrinos, viviendo el espíritu evangélico de la provisionalidad.

c) Desierto y teofanías

El desierto es además el lugar de las grandes teofanías. Allí, en el desierto, es donde Israel ha celebrado los grandes encuentros con Yavé. Allí se reveló a Moisés. Allí se reveló también a Elías. Asimismo, la cuaresma es para la comunidad cristiana una invitación al encuentro con Dios que se revela, sobre todo a través de su palabra. La práctica cuaresmal del ayuno tiene como contrapartida la lectura asidua de la palabra de Dios, verdadero alimento espiritual de los creyentes. Porque el creyente, en cuaresma, se alimenta sobre todo de lo que sale de la

boca de Dios: de su palabra. De esta forma, la abstinencia del alimento corporal queda compensada con el pan sublime de la palabra de Dios.

Además, en conexión con lo apuntado aquí, la cuaresma es un tiempo especialmente idóneo para el encuentro con Dios en la oración. Esta referencia a la oración aparece en los pasajes citados del Antiguo Testamento en conexión con la experiencia del ayuno. Moisés, al subir al Sinaí, «permaneció allí cuarenta días y cuarenta noches sin comer pan y sin beber agua» (Ex 34,27-28). Sin embargo, en el Deuteronomio, al narrar la experiencia teofánica del Sinaí, se señala que durante ese tiempo de ayuno Moisés se dedicó a la súplica por los pecados del pueblo: «Luego me postré ante Yavé; como la otra vez, estuve cuarenta días y cuarenta noches sin comer pan ni beber agua, por todo el pecado que habíais cometido... Y una vez más me escuchó Yavé» (Dt 9,18-19). Por otra parte, la peregrinación de Elías a través del desierto, estimulado prodigiosamente por el alimento que le suministró el ángel, hacia el monte de Dios en Horeb (1 Re 19,8), representa la vuelta al Sinaí, a la fuente misma de la revelación mosaica.

La experiencia teofánica, tan vinculada a la cuaresma, al ayuno y al desierto, adquiere una dimensión especial en el hecho de la transfiguración. Es éste uno de los temas característicos de la cuaresma. La nueva liturgia lo ha incorporado al domingo segundo de cuaresma. En la transfiguración reviste una particular importancia la presencia de Moisés y de Elías junto a Jesús transfigurado, en quien culmi-

nan la ley y los profetas, representados en los dos personajes. Tanto la montaña, en la que se sitúa el acontecimiento, como la nube que envuelve la escena son elementos clásicos que caracterizan a las grandes teofanías. En este caso, la referencia al hecho de la transfiguración nos parece subrayar la dimensión contemplativa de la vida cristiana. El encuentro teofánico con el Señor, experimentado por Moisés y Elías y culminado en el Tabor, nos invita a interpretar la cuaresma como una llamada a la oración silenciosa y contemplativa, a la lectura reposada, sapiencial, de la palabra de Dios, tal como se ha revelado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Cuaresma debe permanecer siempre como una oportunidad privilegiada para el encuentro con Dios.

d) La simbología del número cuarenta

En relación con estos aspectos, más o menos simbólicos, hay que hacer una alusión al simbolismo del número cuarenta. Que se trata de un número simbólico es algo indiscutible. Eso explica el frecuente recurso a este número en la literatura bíblica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El número cuarenta evoca siempre la idea de preparación. Así, los cuarenta años que el pueblo pasó en el desierto constituyen un tiempo de preparación antes de entrar en la tierra prometida. Los cuarenta días de ayuno prepararon a Moisés y Elías para el gran encuentro con Yavé. Los cuarenta días de Jesús en el desierto le prepararon al ministerio público que estaba a punto de emprender. También pueden interpretarse en este sentido los cuarenta días de penitencia predicados por Jonás. Fueron un tiempo de preparación a la reconciliación y el perdón.

La cuaresma también es un tiempo de preparación. Toda la comunidad cristiana se prepara durante cuarenta días a las solemnidades pascuales. Para los catecúmenos, cuaresma representa una preparación al bautismo, y para los penitentes una preparación a la reconciliación. El bautismo tiene lugar en la noche de pascua, y la reconciliación se celebró en otros tiempos el día de jueves santo. Por otra parte, la tradición ha interpretado el número cuarenta como expresión del tiempo de la vida presente, temporal, y como preparación del mundo futuro, de la eternidad. Dice san Agustín a este respecto:

«Este número cuarenta encierra en sí un misterio. Creo yo que es figura del mundo por el que peregrinamos, empujados y arrastrados nosotros mismos por el peso de los años, por la inestabilidad de las cosas humanas, por sus vicisitudes, por esta inconstancia que arrastra todas las cosas consigo. Es, pues, este número figura de este siglo, bien sea por las cuatro estaciones, bien por los cuatro puntos cardinales. Deber nuestro es el abstenernos, durante esta vida, del mundo por el que atravesamos, de las codicias del siglo, lo cual se halla figurado en el ayuno de los cuarenta días, que todos conocen con el nombre de cuaresma. Este último nombre se halla inspirado por la ley, ya que Moisés ha ayunado durante cuarenta días; por los profetas, ya que también Elías ha ayunado durante cuarenta días; y finalmente por el evangelio, ya que vemos a Jesús ayunar en el desierto por el mismo espacio de tiempo»¹⁰.

En conexión con esta interpretación simbólica del número cuatro, los cuarenta días de preparación a la pascua son interpretados como expresión de la vida presente, sumida en la fatiga y en la miseria. La cincuentena pascual, por otro lado, es símbolo de la vida futura, de la eternidad. En efecto, la tradición hebrea, como ya indiqué al hablar de este tema en el capítulo anterior, entiende pentecostés como el más allá que sigue a la semana de semanas. Por eso, cuaresma es a la cincuentena lo que el tiempo es a la eternidad. Lo expresa san Agustín muy claramente:

«De la misma manera que la cuaresma, tiempo que precede a la fiesta de pascua, es emblema de los trabajos y sufrimientos de esta vida mortal, así los días de alegría que siguen a aquella fiesta son símbolo de la vida futura, en la que hemos de reinar con el Señor. Peregrinamos años por esta vida que se halla representada en el tiempo de cuaresma; no nos hallamos aún en posesión de esa otra vida, figurada por los cincuenta días que han seguido a la resurrección del Señor»¹¹.

Todo lo dicho hasta aquí refleja la extraordinaria complejidad y riqueza que posee el tiempo de cuaresma. Es un auténtico tiempo de gracia, un don de

¹⁰ *Sermón 270*, 3: PL 38, 240.

¹¹ *Sermón 243*, 8: PL 38, 147.

Dios. Desde la perspectiva del desierto, en conexión con la sugestiva simbología del número cuarenta, se detecta una temática amplia y estimulante, en la que pueden canalizarse perfectamente las actitudes espirituales de la comunidad cristiana en su peregrinar hacia la pascua.

4. Tiempo de penitencia

La cuaresma romana ha quedado fuertemente marcada por dos instituciones importantes: la penitencial y el catecumenado. Cuaresma ha servido de plataforma para el desarrollo de ambas instituciones. Incluso después, cuando tanto el catecumenado como la penitencia canónica dejaron de existir, la cuaresma siguió manteniendo una clara referencia penitencial y bautismal. Estos dos aspectos confieren a la cuaresma romana una personalidad propia que no debemos pasar por alto.

Ahora voy a referirme a la dimensión penitencial de la cuaresma. Es éste un aspecto que bien podríamos considerar connatural a la misma. Toda cuaresma, por el simple hecho de serlo, debe ser un tiempo de penitencia. Yo lo creo así. De hecho, ya el mismo Eusebio de Cesarea –el primero que nos habla de la cuaresma– se refiere a ese tiempo de preparación a la pascua llamándolo «ejercicio cuaresmal». Sin embargo, en Roma esta dimensión adquiere unas connotaciones propias. El mismo ayuno, que aparece desde el principio como ingrediente esencial en la preparación a la pascua, reviste en Roma un sentido y unas resonancias que no poseía durante los primeros siglos.

La cuaresma romana, al insistir sobre el ayuno y sobre la penitencia, lo hace desde una perspectiva eminentemente ascética y penitencial. Es una forma de expresar el permanente control que el cristiano debe ejercer sobre sí mismo y la lucha abierta contra las pasiones y las apetencias de la carne que se alza contra las exigencias del espíritu. Al mismo tiempo, las prácticas de penitencia durante la cuaresma son asumidas como una forma de «satisfacción» o castigo para purgar los pecados propios y los ajenos. Hay, por otra parte, una permanente invitación al reconocimiento de los propios pecados y

una llamada insistente a una conversión radical y absoluta.

Todos estos aspectos, que caracterizan sin duda la penitencia cuaresmal, sólo se entienden adecuadamente si se tiene presente que durante siglos el tiempo de cuaresma constituyó el cauce canónico oficial para celebrar el sacramento de la reconciliación. La misma estructura cuaresmal dio marco a la institución penitencial. Este hecho, que de suyo cae en la esfera de lo formal y accesorio, impregnó la cuaresma de una dimensión espiritual determinante. Iniciar la cuaresma ha significado y significa asumir las actitudes de fondo que caracterizan al hombre pecador, consciente de su pecado, arrepentido y confiado en la ilimitada misericordia de Dios.

Los estudios de Cyrille Vogel nos permiten reconstruir hoy el desarrollo de los ritos penitenciales a lo largo de la cuaresma ya desde sus albores¹². Un primer paso estaba constituido por lo que podríamos llamar «la entrada en la penitencia o imposición de la penitencia». En los siglos V y VI, este acto tenía lugar al principio de la cuaresma. Este dato nos lo confirmará más tarde –en el siglo VII– el llamado *Sacramentario Gelasiano b* (I, XVI), uno de los más antiguos libros litúrgicos de la tradición romana. En este sacramentario la entrada en la penitencia canónica se sitúa el miércoles que precede al domingo primero de cuaresma. Por eso será llamado «miércoles de ceniza». Ese día, después de haber oído en privado la confesión del penitente, el obispo, en un acto litúrgico solemne, impone las manos sobre la cabeza de los penitentes, les cubre de ceniza, les hace vestir de cilicio –una especie de vestimenta hecha con pelo de cabra– y les invita a emprender un camino de penitencia y de conversión. Al final de la celebración, los penitentes son expulsados de la Iglesia y entran a formar parte del grupo –la «orden»– de los penitentes. El rito de reconciliación tiene lugar el día de jueves santo.

Durante la cuaresma los penitentes se entregan a toda clase de mortificaciones y prácticas piadosas:

¹² C. Vogel, *El pecador y la penitencia en la Iglesia Antigua*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1968.

visten de oscuro, con ropas miserables y burdas; se someten a un ayuno riguroso, privándose en absoluto de comer carnes; hacen abundantes limosnas y se ejercitan en toda clase de obras de misericordia. En concreto, ellos son los encargados, durante todo ese tiempo, de llevar los muertos a la iglesia y darles sepultura. En la Galia se les obliga a raparse la cabeza. En la tradición visigótica, en cambio, se les obliga a dejarse crecer el cabello y la barba. En las asambleas litúrgicas son colocados en un lugar especial, al fondo de la iglesia. Sólo asisten a la liturgia de la palabra. Antes del ofertorio, en el marco de la oración de los fieles, se hace una oración por ellos y se les despide¹³. Por otra parte, durante el tiempo de cuaresma los sacerdotes imponen las manos a los penitentes y, en señal de duelo, en los días de fiesta asisten de rodillas a las oraciones de la iglesia. Todos estos gestos externos, marcados a veces de una extraordinaria rudeza y rigurosidad, deben ser la expresión visible de la penitencia interior. Deben hacer patente a los ojos de la comunidad cristiana el estado de ánimo del penitente, su actitud de arrepentimiento y de conversión y, sobre todo, su voluntad decidida de emprender un camino de renovación cristiana. No se excluye, sin embargo, entender estos actos de penitencia como gestos de expiación y de satisfacción por los pecados. En todo caso, todo este conjunto de prácticas penitenciales no son sino la expresión de la actitud interior del hombre que se siente pecador ante Dios y espera ansiosamente el perdón de la misericordia divina.

El rito de reconciliación tenía lugar, según los testimonios más antiguos, el día de jueves santo. Así se expresa Inocencio I en su carta a Decencio de Gubbio (año 416):

«En cuanto a aquellos que, ya sea por faltas graves, ya por faltas de menor importancia, hacen penitencia, de no presentarse enfermedad, serán reconciliados el jueves santo, según la costumbre de la Iglesia de Roma. En cuanto a juzgar los pecados, es el obispo a quien compete. Tendrá en cuenta las confesiones

del penitente, y también sus lágrimas y sus gemidos. Concederá la reconciliación cuando haya constatado que la expiación es suficiente»¹⁴.

Estas palabras del papa Inocencio I nos permiten comprender claramente que el período penitencial de cuaresma es un tiempo de prueba. El penitente debe manifestar, a través de su comportamiento externo, la conversión interior de su corazón. Las prácticas penitenciales de cuaresma no son tanto penas o castigo por los pecados cuanto expresión de un corazón arrepentido. Sólo si el penitente da auténticas pruebas de arrepentimiento y de conversión, el obispo le admite a la reconciliación.

El *Sacramentario Gelasiano* nos brinda una descripción de estos ritos y, al mismo tiempo, nos ofrece los textos litúrgicos que eran pronunciados en esa circunstancia:

«*La entrada en la penitencia*»

«Recibirás al penitente el miércoles de ceniza, por la mañana. Lo revestirás de cilicio, orarás por él y lo encerrarás hasta el jueves santo. El día de jueves santo el penitente comparece ante la asamblea de los fieles reunida en la iglesia. Entonces el obispo dice sobre el penitente la oración de reconciliación, como está indicado en el sacramentario, el día de jueves santo»¹⁵.

«*La reconciliación del jueves santo*»

«El penitente sale del lugar donde ha cumplido su penitencia y es llevado en medio de la asamblea de los fieles. Cuando se haya prosternado en tierra, el diácono hace la siguiente petición»¹⁶.

Sigue a continuación un hermoso texto en el que el diácono ruega al obispo que conceda la reconciliación a los penitentes. Al emitir este ruego, hace mención de los días santos que la Iglesia está celebrando («día de la misericordia divina y de la salvación de los hombres», «día en que la muerte ha sido vencida y ha comenzado la vida eterna», «día propi-

¹⁴ PL 56, 517.

¹⁵ Libro I, XVI, ed. L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli*, Herder, Roma 18.

¹⁶ Libro I, XXXVIII, ed. L. C. Mohlberg, *o. c.*, 56.

cio a la remisión de los pecados»). Relaciona continuamente el crecimiento de la Iglesia con la incorporación de los renacidos por las aguas del bautismo, y la reincorporación de los penitentes mediante el sacramento de la reconciliación («las aguas bautismales purifican como purifican las lágrimas de penitencia»). Subraya finalmente las muestras de arrepentimiento que han dado los penitentes:

«Han comido, como está escrito, el pan del dolor; han inundado su lecho con lágrimas, han mortificado su corazón en la aflicción y han macerado su cuerpo en los ayunos, para que su alma recobre la salud perdida»¹⁷.

El texto del *Sacramentario* continúa:

«Después de estas palabras, el obispo o el sacerdote exhorta a los penitentes a no recaer en las faltas que han borrado por medio de la penitencia»¹⁸.

A continuación el obispo pronuncia la oración de reconciliación sobre los penitentes, evocando la misericordia de Dios, manifestada en la sangre de Jesús, su Hijo, y rogando al Padre «que se deje conmover por los gemidos y las lágrimas de sus siervos penitentes», «cure sus heridas» y «sean introducidos de nuevo en la santa Iglesia, de la que habían sido separados al pecar»¹⁹.

Estos ritos estuvieron en vigor hasta el siglo VI, mientras duró la penitencia canónica. Después quedaron como restos arqueológicos de un pasado vigoroso. La Iglesia mantuvo el ritual de la reconciliación de penitentes. Pero como una ceremonia más, sin ninguna significación propiamente sacramental. A medida que fue introduciéndose la penitencia privada, la celebración solemne de la reconciliación fue convirtiéndose en pieza de museo. A partir del siglo XII, la dimensión sacramental de la penitencia había quedado reservada de modo exclusivo a la confesión privada. Sin embargo, la cuaresma, que había servido de marco a la penitencia canónica antigua, siguió manteniendo su significación penitencial, a pesar de haber caído en desuso la antigua forma de

celebrar el sacramento del perdón. En esa situación era la Iglesia entera la que, reconociéndose comunidad pecadora, entraba en penitencia y se sometía, durante la cuaresma, a toda clase de privaciones, ayunos y asperezas, implorando la misericordia de Dios y el perdón de sus pecados. De aquí han debido surgir, sin duda, las asociaciones y procesiones de penitentes que la religiosidad popular ha mantenido hasta ahora y que abundan sobre todo durante la semana santa.

Los textos de oración litúrgica, mantenidos por la Iglesia hasta la reforma del Vaticano II, reflejan ampliamente la dimensión penitencial de la cuaresma, cargando incluso las tintas en una visión pesimista del hombre, sometido al dominio de las pasiones y oprimido bajo el peso de sus culpas. En esas oraciones el elemento clave de la cuaresma es el ayuno, entendido en sentido estrictamente ascético. Esta referencia al ayuno aparece, de un modo u otro, en casi todas las oraciones; por supuesto, en un tono negativo y de severo rigorismo. En este sentido se habla de la mortificación y del castigo de la carne (*carnis maceratio, castigatio carnis, restrictio epularum carnalium, affligere carnem, ieiunia votiva castigant*).

Naturalmente, estos textos de oración, además de expresar una espiritualidad muy discutible, no respondían en absoluto a la realidad concreta del cristiano de hoy. Resultaba totalmente arcaico, por no decir grotesco, ese continuo aludir a una serie de prácticas penitenciales abandonadas casi por completo en la Iglesia. Por fortuna, el uso del latín hacía pasar inadvertidas esas alusiones al ayuno y a la mortificación en la mayoría de los casos.

La reforma litúrgica del Vaticano II ha querido dar un enfoque nuevo a la espiritualidad y a la penitencia cuaresmal. Para ello se han introducido nuevos textos de oración y se han modificado muchos de los antiguos. La palabra *ieiunium* ha sido suprimida en la mayoría de los casos o cambiada por otras expresiones de sentido más amplio y globalizante, como: *poenitentia, opus poenitentiae, observantia, conversatio*. En otros casos ha quedado mitigada la severidad o rudeza de algunos textos. Por ejemplo, la expresión «*carnis maceratione castigat*» reza ahora «*corporalium moderatione*»; y en vez de

¹⁷ Libro I, XXXVIII, ed. L. C. Mohlberg, o. c., 56.

¹⁸ Libro I, XXXVIII, ed. L. C. Mohlberg, o. c., 57.

¹⁹ Libro I, XXXVIII, ed. L. C. Mohlberg, o. c., 57.

decir «macerantur in corpore», en el nuevo misal se dice «temperantur in corpore».

Todas estas modificaciones reflejan un nuevo enfoque espiritual de la cuaresma. No es tanto la penitencia corporal lo que interesa subrayar cuanto la conversión interior del corazón. Los textos bíblicos, extraídos muchos de ellos de la literatura profética, orientan la actitud cuaresmal de cara a una profunda purificación del corazón y de la misma vida de la Iglesia. Hay una continua descalificación de cualquier intento de cristianismo formalista, anclado en ritualismos falsos. La verdadera conversión a Dios se manifiesta en una apertura generosa y desinteresada hacia las obras de misericordia: dar limosna a los pobres y comprometerse solidariamente con ellos, visitar a los enfermos, defender los intereses de los pequeños y marginados, atender con generosidad a las necesidades de los más menesterosos. En definitiva, la cuaresma se entiende como una lucha contra el propio egoísmo y como una apertura a la fraternidad. A partir de ahí es posible hablar de una verdadera conversión y de una ascesis auténtica. Sólo así puede iniciarse el camino que lleva a la pascua.

En este sentido, cuaresma viene a ser un tiempo que permite a la Iglesia –a toda la comunidad eclesial– tomar conciencia de su condición pecadora y someterse a un exigente proceso de conversión y de renovación. Sólo así la cuaresma puede tener hoy un sentido.

5. Dimensión bautismal de la cuaresma

La cuaresma ha servido además de marco a la preparación inmediata de los catecúmenos antes de recibir el bautismo en la noche santa de pascua. Este hecho ha marcado también a la cuaresma romana, dándole un matiz peculiar y un enfoque espiritual de inspiración bautismal. Es cierto que desde hace siglos no existe ya el catecumenado, tal como lo estructuró la antigua Iglesia romana, y han desaparecido los escrutinios y demás celebraciones prebautismales que existían en los primeros siglos. Sin embargo, el sello bautismal no ha desaparecido nunca de la cuaresma. Más aún, este carácter se ha acentuado a partir de la última reforma.

Las razones de este hecho vienen de lejos. Aparte las motivaciones teológicas de fondo que vinculan el bautismo al misterio pascual de Cristo, como puede percibirse ya en Rom 6 y en la primera carta de san Pedro, la Iglesia fue tomando medidas concretas para dejar patente esta vinculación. Una cosa es decir que «cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte» (Rom 6,3), o que «con él fuimos sepultados por el bautismo en la muerte» (Rom 6,4), o que «nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya» (Rom 6,5), y otra cosa es establecer como fecha para el bautismo el día de pascua. Es entonces cuando la comunidad cristiana experimenta la vinculación entre bautismo y misterio pascual. Entonces se hace patente cómo el gesto de entrar en la fuente, desnudo, para sumergirse en el agua, nos hace compartir la muerte y la sepultura de Cristo. Al salir del agua y vestirse las túnicas blancas, los bautizados se sienten incorporados a Cristo resucitado, el primer hombre nuevo, el primogénito de entre los muertos. Esta celebración bautismal, enmarcada en el contexto de una intensa vivencia espiritual de la noche de pascua, adquiere connotaciones y resonancias realmente impresionantes.

Así lo entendió la comunidad cristiana casi desde el principio. Tertuliano, a principios del siglo III, escribe:

«El día más adecuado para celebrar el bautismo es precisamente el día de pascua, porque ese día fue consumada la pasión del Señor en la cual somos bautizados»²⁰.

Estas palabras de Tertuliano nos permiten suponer que ya a finales del siglo II el bautismo se celebraba en Africa preferentemente en la noche de pascua. Otro tanto podemos decir de la Iglesia de Roma en el siglo III, a juzgar por el testimonio de Hipólito en la *Traditio Apostolica*, n. 21²¹. La *Didascalia Apostolorum* (siglo III), al describir el desarrollo de la celebración pascual, no hace la más mínima alusión al

²⁰ *De baptismo* 19: CC 1, 293.

²¹ Ed. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint-Hippolyte*, Aschendorff, Münster 1963, 44-55.

bautismo²² Las *Constitutiones Apostolorum* (siglo IV), en cambio, que reproducen o glosan el texto de la *Didascalia* adaptándolo a la situación del momento, incorporan una referencia explícita a la celebración del bautismo en la vigilia pascual²³. Lo cual indica que en la Iglesia de Siria, cuando se redactaba la *Didascalia* en el siglo III, aún no era celebrado el bautismo en la noche de pascua. Fue incorporado más tarde, seguramente en el siglo IV. En todo caso, cuando el redactor de las *Constitutiones* compuso su obra a finales del siglo IV o principios del siglo V, la Iglesia de Siria ya celebraba el bautismo en el marco de las solemnidades pascales.

Esta costumbre fue estabilizándose poco a poco en todas las Iglesias. En España, en el siglo VII, existía la costumbre de sellar el baptisterio al principio de la cuaresma para que nadie fuera bautizado durante ese período. Así se garantizaba el bautismo de todos los candidatos, niños, por supuesto, en la vigilia pascual.

De esta forma, los cuarenta días de preparación a la pascua se transforman, al mismo tiempo, en un período de preparación al bautismo. El proceso ha sido así de simple y así de claro. Sin embargo, la adaptación de la estructura cuaresmal romana para hacerla servir de preparación al bautismo ha sido realizada por etapas y a través de reajustes sucesivos.

El catecumenado solía prolongarse por espacio de varios años. Al final de este período catecumenal, quienes eran considerados dignos de recibir el bautismo –se les llamaba *electi*– iniciaban una nueva etapa de preparación inmediata, que se prolongaba a lo largo de la cuaresma. Esta etapa se inauguraba al principio de la cuaresma con el rito de la inscripción del nombre. A lo largo de este tiempo de preparación se celebraban tres escrutinios en los domingos 3, 4 y 5 de cuaresma. Estas celebraciones intentaban poner de relieve la importancia determi-

nante de la acción de Dios que viene a coronar los esfuerzos del hombre por iniciar una nueva vida. Por eso, en los escrutinios revestían un interés extraordinario los exorcismos por los que, a través de la oración de la Iglesia, los candidatos al bautismo se veían liberados del poder del maligno. El sábado santo por la mañana se celebraba una solemne reunión litúrgica. En ella tenía lugar un último exorcismo. Se procedía además al rito de tocar con saliva los oídos y las narices de los bautizandos; y se les ungía el pecho con óleo. Finalmente, los *electi* manifestaban su renuncia a los poderes del mal y pronunciaban el símbolo de la fe.

Este es, sin duda, el esquema más arcaico que conocemos. Corresponde probablemente a la disciplina prebautismal romana de los siglos IV y V. Posteriormente, a lo largo del siglo VI, el ritual se simplifica y se adapta a una nueva situación, en la que los bautismos de adultos han desaparecido casi por completo y sólo son niños quienes se bautizan. Por este motivo los escrutinios se aumentan a siete. Así, ante la pasividad de los bautizandos, niños o lactantes, se intenta resaltar el poder determinante de la intervención divina en la preparación bautismal.

En vez de celebrarse en domingo, los escrutinios pasarán a celebrarse los miércoles, viernes y sábados de la 3ª y 4ª semanas. A estos seis hay que añadir el exorcismo del sábado santo. La tradición del símbolo de la fe, el miércoles de la 4ª semana, y la tradición del padrenuestro, el sábado siguiente, permanecerán en el ritual como piezas de museo.

Más tarde, la costumbre de bautizar a los niños inmediatamente después del nacimiento obligará, en los siglos X y XI, a simplificar aún más los ritos y a reunirlos en una celebración única junto con el bautismo. Pero no nos vamos a detener ahora a estudiar este fenómeno pormenorizadamente ni a denunciar la incoherencia del hecho. No viene al caso. Sí debo decir que, aun después de haber caído en desuso el bautismo de adultos y haber perdido sentido real la estructura prebautismal, la cuaresma siempre mantuvo su inspiración bautismal, sobre todo a través de algunas lecturas que habían pertenecido a la antigua catequesis prebautismal.

²² *Didascalia Apostolorum*, V, 17-19, ed. F. X. Funk, o. c., 286-293.

²³ *Constitutiones Apostolorum*, V, 18-19, ed. F. X. Funk, o. c., 286-293.

Las últimas reformas litúrgicas, al introducir la renovación de las promesas bautismales en la vigilia pascual y, sobre todo, al reactualizar el antiguo ritual del bautismo de adultos, han devuelto a la cuaresma la importancia que tuvo en otro tiempo como plataforma para la preparación bautismal. En este sentido hay que destacar la previsión de las tres misas de escrutinios para los domingos 3, 4 y 5 de cuaresma, con sus correspondientes lecturas, la inscripción del nombre al principio de la cuaresma y la solemne celebración, previa al bautismo, el sábado santo por la mañana. Aún en el caso de que no se prevean bautismos de adultos para la noche de pascua, siempre se urge la orientación bautismal de la cuaresma como preparación de toda la comunidad cristiana a la renovación de las promesas bautismales que tiene lugar en la noche de pascua. A este fin siempre es posible utilizar las lecturas bíblicas del ciclo A durante los domingos 3, 4 y 5, pertenecientes a la antigua catequesis prebautismal (la samaritana, el ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro) y los nuevos prefacios compuestos para esa circunstancia. De este modo, la cuaresma se convierte para toda la Iglesia en un tiempo de reflexión en el que todos y cada uno de los fieles asumen conscientemente su condición de bautizados, hacen balance sobre el cumplimiento de sus compromisos y deciden ratificar solemnemente su proyecto de vida cristiana al renovar las promesas bautismales en la vigilia pascual.

6. La cuaresma después del Vaticano II

De una manera clarividente y precisa, el Concilio señaló, ya en la constitución *Sacrosanctum Concilium* (n. 109), la doble dimensión que caracteriza al tiempo de cuaresma: la bautismal y la penitencial. Al mismo tiempo, subrayó que se trata de un tiempo de preparación a la pascua en un clima de escucha atenta de la palabra de Dios y de oración incesante. De esta forma, el Concilio dejó claramente delimitadas las líneas de fuerza que confieren a la cuaresma su propia identidad, al margen de aditamentos superfluos o anacrónicos. Estas son sus palabras:

«Puesto que el tiempo cuaresmal prepara a los fieles, entregados más intensamente a oír la palabra de Dios y a la oración, para que celebren el misterio pascual, sobre todo mediante el recuerdo o la preparación del bautismo y mediante la penitencia, dése particular relieve en la liturgia al doble carácter de dicho tiempo».

Me interesa subrayar aquí que el Concilio, al describir la fisonomía espiritual específica de la cuaresma, no ha inventado nada nuevo. Se ha limitado a recoger, con sabio discernimiento, el contenido más genuino de la tradición. Nosotros mismos podemos apreciarlo a la luz de los datos recogidos en este capítulo.

Esta visión, depurada y genuina, de la cuaresma ha constituido el punto de referencia –el criterio inspirador– que ha permanecido subyacente en la labor de reforma. A esa reforma voy a referirme ahora, aun cuando algunos aspectos han sido ya señalados a lo largo de este capítulo.

La primera tarea consistió, sin duda, en devolver a la cuaresma su simplicidad original. Era necesario proceder a una labor de poda. Así se hizo. Por eso se suprimió el tiempo de la así llamada «pre-cuaresma», integrada por los domingos de septuagésima, sexagésima y quincuagésima. Este período de tiempo había ido anexionándose a la cuaresma progresivamente, aunque en épocas más tardías, de manera artificial y arbitraria. Lo hemos constatado anteriormente. No había, pues, ninguna razón de peso que justificara el mantenimiento de esta especie de introducción a la cuaresma. Era un período de tiempo sin ninguna significación específica y, por otra parte, de difícil justificación pastoral.

La supresión de la pre-cuaresma no implicó, sin embargo, la supresión del miércoles de ceniza. Siempre fue ésta una fecha de amplia resonancia popular. Contaba, por otra parte, con una antigüedad venerable. Además, desde un punto de vista pastoral, la liturgia del miércoles de ceniza ofrecía aspectos importantes que podían contribuir a fijar, desde el principio, el enfoque espiritual de la cuaresma como tiempo de purificación y conversión de cara a la celebración de la pascua.

LOS DOMINGOS DE CUARESMA

El perfil de cada domingo desde las lecturas

Herramientas para la reflexi6m

	Ciclo A	Ciclo B	Ciclo C	Perfil
Domingo 1	1ª Gn 2 7-9 3,1-7 2ª Rom 5 12-19 3ª Mt 4,1-11	1ª Gn 9 8-15 2ª 1 Pe 3,18-22 3ª Mc 1 12-15	1ª Dt 26,4-10 2ª Rom 10,8-13 3ª Lc 4 1-13	Este domingo esta definido fundamentalmente por el episodio de las tentaciones de Jesus en el desierto. Es un buen marco para encauzar la cuaresma. La 1ª lectura nos ha colocado al comienzo de la historia de la salvacion.
Domingo 2	1ª Gn 12,1-4 2ª 2 Tim 1 8-10 3ª Mt 17,1-9	1ª Gn 22,1-18 2ª Rom 8,31-34 3ª Mc 17,1-8	1ª Gn 15,5-18 2ª Flp 3,17-4,1 3ª Lc 4,28-76	En este domingo el interes se polariza en el episodio de la transfiguracion. La 1ª lectura, en cambio, al recorrer la historia de la Salvacion, fija su atencion en Abraham, personaje clave de esa historia.
Domingo 3	1ª Ex 17 3-7 2ª Rom 5,1-8 3ª Jn 4,5-42	1ª Ex 20,1-17 2ª 1 Cor 1,22-25 3ª Jn 2,13-25	1ª Ex 3,1-15 2ª 1 Cor 10,1-12 3ª Lc 13,1-9	En el ciclo A, el texto evangelico sobre la samaritana <i>inicia la celebracion de este grupo de tres domingos con clara referencia bautismal y, al mismo tiempo, pascual.</i> La historia de la salvacion se centra hoy en Moises.
Domingo 4	1ª 1 Sm 16,1 6-7 2ª Ef 5,8-14 3ª Jn 9,1-41	1ª 2 Cr 33,14-23 2ª Ef 2,4-10 3ª Jn 3,14-21	1ª Jos 5,9-12 2ª 2 Cor 5,17-21 3ª Lc 15,1-32	La lectura evangelica de este domingo aca para el interes sobre el ciego de nacimiento. Expresa el paso de las tinieblas a la luz. Un tema bautismal y pascual al mismo tiempo. La 1ª lectura se fija hoy especialmente en el rey David.
Domingo 5	1ª Ez 37,12-14 2ª Rom 8,8-11 3ª Jn 11,1-45	1ª Jr 31 31-34 2ª Heb 5 7-9 3ª Jn 12, 20-37	1ª Is 43,16-21 2ª Flp 3,8 14 3ª Jn 8,1-11	Ultimo domingo de cuaresma. El proximo es ya Ramos. La catequesis bautismal asegurada en la lectura evangelica, nos hablara hoy sobre la resurreccion de Lazaro. El mensaje triunfo de la vida sobre la muerte.

Pequeñas anotaciones a la tabla

Las indicaciones que he recogido en la columna de la izquierda son muy resumidas y no recogen todos los aspectos que aparecen en las lecturas. Ahora voy a indicar algunos aspectos utiles.

— Cada domingo esta marcado por una preocupacion central que aparece recogida normalmente en el evangelio, y esto en los tres ciclos. Esto ocurre con los dos primeros domingos y con los tres ultimos del ciclo A.

— Los textos recogidos en la primera lectura, en los tres ciclos y de forma paralela, dan una vision progresiva de la historia de la salvacion desde los inicios hasta su consumacion escatologica.

— Las lecturas evangelicas recogidas en los domingos 3, 4 y 5 correspondientes a las tres antiguas catequesis bautismales, pueden utilizarse no solo en el ciclo A, sino tambien en los ciclos B y C si asi lo aconseja la situacion pasto-

ral de la comunidad celebrante.

— Las lecturas evangelicas de los domingos 3, 4 y 5 de los ciclos B y C representan una estu penda seleccion de temas netamente pascuales (ciclo B) o relativos a la actitud de conversion (ciclo C).

— Los textos leidos en la segunda lectura son de una mayor variedad y sirven de comodin a la primera lectura o al evangelio.

A fin de garantizar al máximo la sencillez original de la cuaresma, se suprimió también lo que se había dado en llamar «tiempo de pasión», que comenzaba el domingo 5 de cuaresma y terminaba el sábado santo. De esta manera el tiempo de preparación a la pascua quedaba constituido exactamente por un período de cuarenta días, con una estructura simple, clara y homogénea. Así, al situar la cuaresma entre el miércoles de ceniza y la celebración vespertina del jueves santo, se recuperaba la rica simbología del número cuarenta, de indiscutible peso específico en la configuración espiritual de este período de tiempo.

Además de esta labor depuradora, de características un tanto negativas, la reforma ha prestado una atención especial a la creación de nuevos textos de plegaria y a la reestructuración del leccionario, tanto de la misa como del oficio. Algo se ha dicho aquí respecto al contenido doctrinal de los nuevos textos de plegaria. Algunos han sido reutilizados, tal como aparecían en el viejo misal o con pequeñas variantes. Otros han sido extraídos de los viejos sacramentarios romanos e incluso de los pertenecientes a otras tradiciones litúrgicas. Otros, finalmente, han sido redactados de nuevo. En todos ellos, de un modo u otro, se trasluce una visión más positiva de la cuaresma, como preparación a la pascua, como tiempo de purificación y de conversión interior y como toma de conciencia del compromiso bautismal.

El trabajo de mayor envergadura consistió, sin duda, en la reforma del leccionario. El leccionario dominical, estructurado en tres ciclos (A, B y C), ha sabido combinar las exigencias de la tradición con los postulados de una catequesis, articulada de manera clara y coherente. Las lecturas evangélicas de los dos primeros domingos, en los tres ciclos, han respetado la referencia que la tradición romana había mantenido al tema de las tentaciones de Jesús en el desierto (domingo 1) y al episodio de la transfiguración (domingo 2). Los domingos restantes del ciclo A han recogido tres temas clásicos de la catequesis bautismal: la samaritana (domingo 3), el ciego de nacimiento (domingo 4) y la resurrección de Lázaro (domingo 5). En el ciclo B los evangelios de estos tres domingos están tomados de Juan y ofrecen una referencia directa al tema de la pascua. Los

textos evangélicos seleccionados para el ciclo C, en los tres últimos domingos de cuaresma, insisten en la temática penitencial.

La selección de textos para la primera lectura dominical, tomados siempre del Antiguo Testamento, sigue un enfoque distinto. En ellos se hace mención de las grandes etapas que constituyen la historia de la salvación. De esta forma, la cuaresma se revela como un tiempo que, a través de la lectura de la palabra de Dios, nos permite un acercamiento al Dios que ha ido revelándose progresivamente a través de la historia. No es un conocimiento teórico, sino un contacto experiencial con el Dios vivo que ha querido hacerse presente, de manera progresiva, en la historia de los hombres.

Los textos seleccionados para la segunda lectura no constituyen un cuerpo compacto y coherente. Son fragmentos que sirven para complementar e ilustrar los temas contenidos, sea en la primera lectura, sea en el fragmento evangélico.

El leccionario ferial ofrece un solo ciclo de lecturas que se repite cada año. Gran parte de los fragmentos seleccionados se utilizaban ya en el viejo misal romano. En la actual reestructuración se ha procurado mantener una relación estrecha entre la primera lectura, tomada siempre del Antiguo Testamento, y el fragmento evangélico. La temática recogida en este leccionario corresponde, sin duda, a la catequesis cuaresmal: radicalidad de la conversión cristiana, prácticas penitenciales y obras de misericordia, arrepentimiento y necesidad de la reconciliación sacramental. Durante las dos últimas semanas se ha respetado con escrupulosidad la venerable costumbre de la tradición romana de leer fragmentos del evangelio de Juan que recogen los grandes temas de la catequesis bautismal.

De esta manera, la reforma conciliar ha restablecido la estructura de la cuaresma original y ofrece a la comunidad cristiana un marco adecuado para recorrer el camino que lleva a la pascua. Las solemnidades pascuales quedan situadas en el eje medular del año litúrgico y constituyen el punto de referencia tanto de la cuaresma como de la cincuentena pascual. El misterio pascual penetra de esta manera la totalidad de la vida cristiana y se convierte en el elemento dinamizador de toda la acción pastoral.

EL LECCIONARIO FIERAL DE CUARESMA

Herramientas para la reflexión

	Primera	Evangelio		Primera	Evangelio
Semana de ceniza			Semana 1ª		
Lunes			Lunes	Lv 19,1-2,11-18	Mt 25,31-46
Martes			Martes	Is 55,10-11	Mt 6,7-15
Miércoles	Jon 2,12-18	Mt 6,1-6,16-18	Miércoles	Jon 3,1-10	Lc 11,29-32
Jueves	Dt 30,15-20	Lc 9,22-25	Jueves	Est 14,1-14	Mt 7,7-12
Viernes	Is 58,1-9	Mt 9,14-15	Viernes	Ez 18,21-28	Mt 5,20-26
Sábado	Is 58,9-14	Lc 5,27-32	Sábado	Dt 26,16-19	Mt 5,43-46
Semana 2ª			Semana 3ª		
Lunes	Dn 9,4-19	Lc 6,36-38	Lunes	2 Re5,1-15	Lc 4,24-30
Martes	Is 1,10-20	Mt 23,1-12	Martes	Dn 3,34-43	Mt 18,21-25
Miércoles	Jr 18,18-20	Mt 20,17-28	Miércoles	Dt 4,1-9	Mt 20,17-18
Jueves	Jr 17,5-10	Lc 16,19-31	Jueves	Jr 7,23-28	Lc 11,14-23
Viernes	Gn 37,3-28	Mt 21,33-48	Viernes	Os 14,2-10	Mc 12,18-34
Sábado	Miq 7,14-20	Lc 15,1-32	Sábado	Os 6,1-6	Lc 18,9-14
Semana 4ª			Semana 5ª		
Lunes	Is 65,17-31	Jn 41,43-44	Lunes	Dn 13,1-62	Jn 8,1-11
Martes	Is 65,17-21	Jn 5,1-16	Martes	Nm 21-4-9	Jn 8,21-30
Miércoles	Is 49,8-15	Jn 5,17-30	Miércoles	Dn 3,14-20	Jn 8,31-42
Jueves	Is 49,8015	Jn 5,31-47	Jueves	Jn 17,3-9	Jn 8,51-59
Viernes	Sab 2,12-22	Jn 7,1-30	Viernes	Jr 20,10-18	Jn 10,31-42
Sábado	Lc 7,22-53	Jn 7,46-53	Sábado	Ez 37, 21-28	Jn 11,45-56

Esbozo de reflexión sobre la tabla

— Los textos de esta tabla son un ejemplo típico de lecturas libremente elegidas en función de determinados temas considerados afines con la cuaresma. Solo habría que excluir las lecturas evangélicas de las dos últimas semanas que están tomadas de san Juan.

— Hay que constatar igualmente que la primera lectura está tomada sistemáticamente del Antiguo Testamento, lo cual supone una invitación a los predicadores a explicar a los fieles la relación entre los dos Testamentos.

— Se constata una correspondencia importante entre la primera lectura y el texto evangélico. Lo cual facilita a los predicadores el intento de explicar la relación entre ambos Testamentos.

— Los temas que aparecen sugeridos en las lecturas podrían distribuirse en tres vertientes: temas relacionados con la penitencia y la conversión en función de la dimensión penitencial y ética de la cuaresma, temas relacionados con la catequesis bautismal y, en especial, con algunos símbolos bautismales, como el del agua, el de la

luz, etc., temas estrechamente vinculados a la pascua, sobre todo a través de las lecturas evangélicas de Juan.

— Las lecturas, con temática de carácter pascual, se concentran de modo sistemático en las dos últimas semanas y se relacionan con las lecturas evangélicas de Juan. En este sentido, la liturgia de la palabra intenta preparar a la comunidad para las fiestas pascales.

El ciclo de navidad: orígenes

Con lo dicho hasta aquí hemos concluido todo lo referente al ciclo de pascua: una fiesta primitiva de profundas raíces históricas en la tradición cristiana, con un período de preparación –la cuaresma– y otro de prolongación –la cincuentena pasqual–. El conjunto comporta un amplio bloque de noventa y seis días que cubre una buena parte del año. Este bloque no ha surgido en un día, de una vez. Es, más bien, el resultado de un largo proceso de elaboración y de asentamiento. El ciclo de navidad hay que situarlo dentro de ese proceso de asentamiento. Aunque, en principio, se nos presenta como un bloque independiente, sin embargo ha experimentado un proceso similar a la pascua. Aquí también nos encontramos con una fiesta –una fiesta doble, por cierto– y con un tiempo de preparación. La fiesta de navidad es de origen romano y se celebra el 25 de diciembre, y la epifanía, de origen oriental, el 6 de enero. Dos fechas y dos nombres, con orígenes y contenido aparentemente distintos. Pero, en realidad, se trata de una sola fiesta: la manifestación del Señor hecho hombre ¹.

A todo este conjunto que he dado en llamar «ciclo de navidad» vamos a prestar atención en el presente capítulo.

1. ¿Un nuevo ciclo distinto del de pascua?

Aparentemente, el ciclo de navidad surge y se presenta como distinto del de pascua. Desde un punto de vista histórico, ambos conjuntos aparecen como bloques compactos e independientes. Es cierto que el ciclo de pascua es más antiguo y, en parte, ha servido de modelo a la formación del ciclo natalicio. Sin embargo, la estructura de ambos es autónoma e independiente, sin ningún nexo especial que los vincule o subordine. Incluso en la actual liturgia renovada, ambos conjuntos aparecen claramente diferenciados, formando como dos bloques compactos dentro del gran círculo anual.

Sin embargo, analizando los hechos más en profundidad, descubrimos una honda relación entre ambos ciclos. Aun cuando hayan sido conformados y consolidados como dos estructuras autónomas,

¹Para profundizar el aspecto histórico hay que consultar: B. Botte, *Les origines de la Noel et de l'Epiphanie. Etude historique*, Mont César, Lovaina 1932; B. Botte y E. Meliá, *Noel, Epiphanie, retour du Christ*, Cerf, París 1967 y los capítulos referentes al ciclo natalicio en T. J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, Cerf, 1990, París 100-178. Para una visión más completa y monográfica con abundante documentación pa-

trística y litúrgica: J. Lemarié, *Navidad y Epifanía, la manifestación del Señor*, Sígueme, Salamanca 1966. Finalmente, para un conocimiento del tema en el marco de la liturgia mozárabe: M. Ferro Calvo, *La celebración de la venida del Señor en el oficio hispánico*, Madrid 1972.

hay, en cambio, entre los dos una mutua interdependencia. En el fondo, la razón de peso en que se apoya la visión unitaria de los dos bloques es precisamente la visión –también unitaria– del misterio de Cristo. Si el año litúrgico celebra la totalidad del misterio de Cristo y el misterio de Cristo se configura como un todo unitario, entonces no parece coherente mantener esos dos ciclos –el pascual y el natalicio– como dos bloques compactos, autónomos e independientes. Esto lo entendieron perfectamente los padres conciliares del Vaticano II cuando, al hablar del año litúrgico, aseguraban que

«la Santa Madre Iglesia... 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» (n.102).

Si, como ya indiqué en el capítulo séptimo, el misterio de Cristo se configura como un todo unitario, desde la encarnación hasta su retorno al Padre, y si, por otra parte, todo él puede ser interpretado como «misterio pascual», como misterio de muerte y de resurrección, entonces resulta coherente pensar que todo el conjunto del año litúrgico, cuya referencia al misterio de Cristo es patente, debe ser interpretado en clave unitaria y también, por supuesto, en clave pascual. No cabe entonces una visión disociada de ambos ciclos: el de navidad y el de pascua. Más bien, la celebración del nacimiento del Señor debe orientarse hacia la culminación pascual. Así como la encarnación y el nacimiento inician el proceso de *kénosis* y de humillación de Cristo hasta culminar en la muerte, del mismo modo los misterios que la Iglesia celebra durante el período de navidad sólo se entienden en la medida en que se orientan hacia la pascua. De esta forma, la pascua que la Iglesia celebra semanalmente en la eucaristía dominical y, de modo especial, una vez al año, en las solemnidades pascales, se convierte en el núcleo neurálgico, en el eje de todo el año litúrgico.

De todos modos hay razones más específicas que vienen a corroborar este punto de vista que estoy exponiendo. Hugo Rahner las sintetiza con estas palabras:

«Navidad no es otra cosa que una pascua celebra-

da anticipadamente, el comienzo de una maravillosa primavera, una fiesta del sol, porque con él se alzó sobre el mundo por vez primera, aunque todavía profundamente escondido, el 'sol de justicia'»².

Con estas palabras resume H. Rahner un claro convencimiento que, sin duda, se ha mantenido celosamente en la conciencia de la tradición cristiana. Especialmente la referencia al culto solar, que ha servido de apoyo a la instauración de las fiestas natalicias, remite con toda claridad a la solemnidad de pascua, en la que Cristo es celebrado como el sol que vence las tinieblas. En este sentido, Clemente de Alejandría canta a Cristo como «sol de la resurrección, engendrado antes de la aurora, que reparte la vida con sus rayos»³. En el contexto en que aparecen estas palabras el sepulcro es visto como un útero materno: uno y otro –sepulcro y útero materno– son como la noche de la que surge el sol.

Una homilía griega «sobre el grande y santo sábado», que la Iglesia lee actualmente en el oficio de lecturas del sábado santo, dice a este propósito: «De noche Cristo nació en Belén, de noche renació en Sión»⁴. Aquel misterio de luz que había sido proclamado en la noche del nacimiento terreno de Jesús culmina plenamente en la aurora de pascua. El es el «sol que nace de lo alto» (Lc 1,78) y la «luz que alumbró a las naciones» (Lc 2,32).

Corroboran la estrecha relación que existe entre navidad y pascua las palabras de una homilía navideña atribuida a un anónimo griego. En ellas se describe de forma maravillosa el misterio primaveral de navidad. Estas palabras sólo pueden entenderse si se conectan con la solemnidad primaveral de la pascua:

«Cuando después de la fría estación invernal aparece fulgurante la luz de la apacible primavera, la tierra germina y se cubre de hierba verde, las ramas de

²H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971, 151.

³Clemente de Alejandría, *Cohortatio ad Graecos*, IX, 84, 1.

⁴Pseudo-Epifanio, *Homilia II in Sabbato Magno*: PG 43, 441D.

los árboles se cubren con nuevos retoños y el aire comienza a esclarecerse con el resplandor de Helios. Las bandadas de pajarillos se dispersan por el espacio, rebosante de alegría por sus trinos. Pero estad atentos, porque para nosotros hay una primavera celeste, que es Cristo, que se alza como un sol desde el seno de la Virgen. El ha disipado las frías nubes borrascosas del diablo y ha devuelto a la vida los corazones soñolientos de los hombres disolviendo con sus rayos solares la niebla de la ignorancia. Elevemos, pues, el espíritu a la luminosa y bienaventurada magnificencia de este resplandor»⁵.

Estas palabras, pronunciadas con ocasión de la fiesta de navidad, recogen como trasfondo la simbología pascual de la luz. Las indiscutibles afinidades temáticas con la solemnidad pascual, que hasta llegan a crear una cierta perplejidad en el lector, que no acaba de discernir si se trata de un texto natalicio o pascual, demuestran palpablemente la coincidencia temática y la cercanía de ambas fiestas.

Voy a terminar este punto haciéndome eco, aunque sólo sea de manera muy breve, de un debate teológico que, a mi parecer, conecta directamente con el problema que estamos tratando. Me estoy refiriendo a la controversia suscitada en torno a la así llamada «teología griega».

Esta teología, apoyándose en una visión platónica de la naturaleza humana, afirma la presencia de todo el género humano en la naturaleza humana personal de Cristo. De esta manera, en el momento de la encarnación, al ser asumida la naturaleza humana por el Verbo, se verifica un contacto profundo entre lo humano y lo divino, presente en la única hipótesis divina de Jesús de Nazaret. Este contacto entre lo humano y lo divino conlleva unas evidentes implicaciones de carácter soteriológico. Quiero decir que, desde esta perspectiva, la encarnación aparece dotada de una impresionante carga soteriológica, de tal manera que en el momento mismo en que las dos naturalezas entran en contacto y se unen en la persona divina del Verbo, toda la familia humana, presente en la humanidad personal de Cristo, queda reconciliada con Dios, regenerada y divinizada. De

esta forma, frente a una visión centralizadora del misterio pascual, como momento crucial en el que culmina la acción salvadora de Cristo, se yergue ahora otro foco de interés, también con carácter soteriológico, centrado en el momento de la encarnación. Este planteamiento, evidentemente, favorecería una interpretación del año litúrgico estructurado en dos bloques paralelos, independientes y autónomos.

Para justificar estas afirmaciones suele traerse a colación el testimonio de algunos Padres. Yo voy a citar sólo algunos. Los que considero más claros y más representativos. En primer lugar unas interesantes palabras de san Hilario:

«Hecho hombre de la Virgen María, el Verbo ha tomado en sí mismo la naturaleza carnal. De esta manera se encuentra reunido en él y santificado todo el género humano. Por haber asumido una naturaleza corporal, todos han sido establecidos y restaurados en él; al mismo tiempo, por ser invisible, él se ha establecido en todos»⁶.

San Atanasio afirma lo mismo de manera mucho más breve y taxativa:

«Por haberse hecho hombre el salvador realmente y en verdad, la totalidad del hombre ha sido salvada»⁷.

Y en otra obra:

«El contacto ha tenido lugar entre la verdadera naturaleza de la divinidad y la verdadera naturaleza de la humanidad, de forma que se garantice de verdad la salvación y la divinización»⁸.

Aún son más explícitas y contundentes unas palabras de san Gregorio de Nisa. En ellas se subraya la importancia del contacto divino-humano y sus inmediatas consecuencias soteriológicas para la naturaleza humana en su totalidad:

«Habiéndose mezclado el Verbo con el hombre,

⁵ Pseudo-Crisóstomo, *In Christi Natalem*: PG 61, 763.

⁶ Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, II, 24-25: PL 10, 66-67.

⁷ Atanasio, *Epistola ad Epictetum*, 7: PG 16, 1062.

⁸ Atanasio, *Contra Arianos*, 1, 70: PG 26, 295-296.

tomo en el toda nuestra naturaleza a fin de que, por esta mezcla con la divinidad, toda la humanidad fuera divinizada en el y toda la masa de nuestra naturaleza fuera santificada con las primicias»⁹

Pero la llamada «teología griega», a la que me estoy refiriendo, ofrece muchos puntos oscuros y suscita numerosos interrogantes. En primer lugar, los resultados de los estudios más recientes sobre este tema demuestran que este modo de entender y sistematizar teológicamente la significación de la encarnación no corresponde exactamente al pensamiento de los Padres a quienes se atribuye la paternidad de esta teología. Por otra parte, habría que clarificar si esa visión solidaria de la naturaleza humana, considerada como un todo globalizante, es un dato que precede al hecho de la encarnación (solidaridad antecedente) o es, mas bien, el resultado de la incorporación a Cristo por la fe y los sacramentos (solidaridad consecuyente). Al mismo tiempo, admitiendo la eficacia soteriológica de la encarnación, habría que preguntarse entonces sobre la significación del acontecimiento pascual de la muerte y de la resurrección de Cristo. Es incuestionable que, admitidos los planteamientos de la «teología griega», el acontecimiento pascual de Cristo quedaría como algo inútil y carente de sentido. Mas aún la salvación aparecería como un hecho automático, realizado en cada hombre, al margen de la fe y de los sacramentos.

Siguiendo el excelente estudio de Jean-Paul Jossua¹⁰, parece indemostrable la existencia de dos polos soteriológicos independientes en el misterio de Cristo: el de la encarnación y el de la pascua. Una relectura atenta de los autores que de manera más insistente han sido considerados «incarnacionistas» permite establecer una interpretación nueva y más ajustada a la realidad, en la cual la encarnación se interpreta en sus justos términos y al acontecimiento pascual se le asigna la centralidad que le corresponde.

⁹ Gregorio de Nisa *Adversus Apollinaristas* 15 PG 45, 1152C

¹⁰ J-P Jossua, *Le salut Incarnation ou mystere pascalle*, Cerf, Paris 1968

La encarnación no debe ser entendida como una acción directamente soteriológica, sino como una condición permanente y estable de las acciones de Cristo, Dios y hombre al mismo tiempo, o, dicho con otras palabras como la expresión de la estructura fundamental teándrica que posibilita y justifica la dimensión salvadora y divinizante de las acciones de Cristo. Por ser hombre, Cristo ha podido entrar en comunión solidaria con el hombre, asumiendo su fragilidad y miseria. Por ser Dios, Cristo ha podido vencer la malicia del pecado y convertir al hombre en hijo de Dios. Esta acción salvadora de Cristo se inicia en el mismo nacimiento y culmina en la pascua. La incorporación de los hombres a la humanidad nueva y regenerada, inaugurada primordialmente en Cristo, no se realiza de manera automática, sino a través de la fe y de los sacramentos, por los cuales la comunidad cristiana actualiza y comparte el acontecimiento pascual de Cristo.

De esta forma se elimina el riesgo de justificar teológicamente la existencia de dos bloques o ciclos independientes en el marco del año litúrgico. Más aún con el planteamiento que aquí se propone se justifica una visión unitaria del año litúrgico y se subraya con énfasis la centralidad intransferible de la pascua.

2. ¿Una fiesta de invierno?

Me formulé ya una pregunta semejante al hablar de la pascua. También ahora, al abordar el tema de la navidad, surge el mismo interrogante. Un interrogante que está en la calle y que, a mi juicio, está basado en razones dignas de consideración.

La fiesta de navidad coincide con el solsticio de invierno, en plena estación invernal, cuando –al menos en los países del hemisferio norte– se recrudecen los fríos y los días se ven mermados al máximo. La gran mayoría de los países del mundo, unidos al carro de la civilización occidental, han introducido estas fechas en sus calendarios laborales como días de fiesta, prescindiendo, por supuesto, de su significación original específicamente cristiana.

Este es precisamente el hecho sociológico y cultural que está en la base de la pregunta formulada al

EL CICLO DE LA MANIFESTACIÓN DEL SEÑOR

Estructura y dinamismo

Preparación

Domingo 1 de adviento:

El horizonte de nuestra esperanza. Dios cumple su promesa de salvación en Jesucristo. Dios reunirá y salvará a los dispersos. Hay que permanecer firmes en la esperanza.

Domingo 2 de adviento:

La voz que grita en el desierto. Preparad el camino. Convertíos. Velad. La salvación está cerca.

Domingo 3 de adviento

El gozo de sentirse salvados. La buena noticia de la salvación. La salvación está cerca. El esta en medio de nosotros.

Domingo 4 de adviento

María, la madre de Jesús. Dimensión histórica del acontecimiento salvador. El protagonismo singular de María. Ahora la espera se centra en navidad.

Ferías privilegiadas

Desde el día 17 hasta el día 24 de diciembre el adviento reviste una intensidad especial. La espera se centra ya en la fiesta de navidad que

se avecina. Se interrumpe la lectura continuada del Antiguo Testamento en la misa y la lectura evangélica se toma casi todos los días del evangelio de Lucas. La espera se hace ansiosa y exultante.

La fiesta: navidad

Día 25 de diciembre: Natividad del Señor

Se celebra el gesto solidario de Dios que se hace hombre y nace de las entrañas de la Virgen María. La comunidad le reconoce en la figura frágil e insignificante del niño de Belén.

Domingo dentro de la octava de navidad: La Sagrada Familia

Con ello se subraya el entorno histórico y familiar en que Dios se hace hombre. En ningún caso celebramos el «día de la familia».

Día 1 de enero: octava de navidad

Este día es polifacético. Habrá que tomar una opción y decidir si celebramos el día de la octava, o el día de Santa María Madre de Dios, o la Jornada por la paz o el Día de año nuevo. Fuese cual fuese la opción, nosotros sugerimos que la celebración no se desconecte del clima espiritual del ciclo natalicio.

Día 6 de enero: epifanía del Señor

La atención se centra en la adoración de los magos. Conviene abordar la celebración intentando desarrollar la dimensión epifánica del acontecimiento. Hay que dejar los detalles pintorescos o anecdóticos procurando que la asamblea se deje invadir por la fuerza de un Dios que se desvela y se proyecta en el mundo a través de Jesús.

Primer domingo después de epifanía: bautismo del Señor

Es la manifestación de Jesús como Hijo de Dios desde el Jordán. Evítese la tentación de centrar la atención en el tema de nuestro bautismo.

Segundo domingo después de epifanía (Ciclo C): bodas de Caná.

La «hora» de Jesús aún no ha llegado. En Caná se manifiesta a sus discípulos.

Día 2 de febrero: La manifestación del día cuarenta

Con esta celebración se cierra el ciclo. Dios se manifiesta a su pueblo en el templo.

principio. En nuestra sociedad moderna, laica y secular, navidad ha sido asumida como un componente de tipo cultural, con ciertas resonancias religiosas y afectivas, y con claras repercusiones en el campo laboral y en la vida social de nuestro tiempo. En el continuo rodar de los días, de las semanas y de los meses, navidad representa un obligado punto de referencia en nuestras agendas particulares. No sólo por sus características cósmicas o climatológicas, sino, sobre todo, por la euforia consumística deliberadamente programada y promovida durante esos días, por la acumulación de días de vacación durante esas fechas en conexión con el fin de año y co-

mienzo del nuevo, por el marcado carácter familiar y hogareño promovido con interés desde diversas instancias.

Originariamente cristiana, ¿se ha convertido la navidad, con la constelación de fiestas que la acompañan, en una fiesta de invierno? Habría que responder que sí. Que las fiestas de navidad, para un amplio sector de nuestra sociedad moderna, más o menos descristianizado o agnóstico, han perdido su identidad específicamente cristiana para convertirse en unas fiestas de invierno o de fin de año. De lo cristiano, para una gran mayoría, sólo queda el bar-

niz; para ciertas minorías sensibilizadas religiosamente y conscientes de su identidad cristiana, navidad conserva un contenido y unas resonancias distintas.

Pero con esta respuesta la cuestión no ha quedado zanjada. El estudio de los orígenes de las fiestas de navidad y epifanía nos ha permitido descubrir interesantes connotaciones de carácter cósmico-religioso, al margen de las cuales no es posible entender ni las raíces ni el contenido específicamente cristiano de estas fiestas. Podríamos decir, adelantando la respuesta, que las fiestas de navidad y epifanía, si bien celebran el nacimiento del Señor, en sus orígenes vinieron a sustituir a unas fiestas paganas que, por sus referencias cósmicas, bien podrían considerarse como auténticas fiestas de invierno. Pero para que esta respuesta no quede en una afirmación gratuita o en un puro tópico hay que verificarla con testimonios concretos.

Tanto navidad como epifanía aparecen vinculadas, en sus orígenes, al culto solar –la heliolatría–, ampliamente extendido en toda el área del imperio romano durante el siglo III. Ante ese fenómeno paganizante, alimentado como es sabido por las autoridades del imperio, la Iglesia tomó una postura clara y ensayó una fina estrategia de lucha. Esta lucha, por parte de la Iglesia, tuvo un objetivo inicial: «destronar a Helios». Para ello le bastó con reafirmar, con mayor contundencia que nunca, su fe en el Dios bíblico, creador del cielo y de la tierra; creador, sobre todo, del sol y de las estrellas. Gracias a esta convicción fue posible a la Iglesia contrarrestar el creciente desarrollo de la heliolatría, vaciándola de contenido y abriendo nuevas perspectivas hacia lo sobrenatural y trascendente. Al mismo tiempo, después de destronar a Helios, la Iglesia promovió algo así como la «cristianización de Helios». Ahí está, a mi juicio, la habilidad de la Iglesia y la finura de su estrategia. Habilidad y estrategia que bien podrían ser la expresión de una actitud permanente de apertura hacia todo lo que es auténticamente humano, hacia todo aquello que puede vehicular la acción de Dios en el mundo. En este sentido me parecen interesantes unas palabras de Hugo Rahner:

«Precisamente porque la Iglesia penetró en la esfera de la piedad del culto astral sabiendo, a la luz pu-

ra y simple de la revelación divina, que el único Dios es el creador del sol y de la luna, pudo acoger en su pensamiento teológico y en su praxis cultural el conmovido temor reverencial que el hombre antiguo experimentaba en presencia de Helios y de Selene»¹¹.

Que navidad haya sustituido a una fiesta pagana en honor del sol aparece en los más antiguos testimonios. El más importante es el *Cronógrafo del 354*. Entre otras informaciones de tipo civil, en él encontramos dos listas de aniversarios: una de obispos (*Depositio episcoporum*) y otra de mártires (*Depositio martyrum*). Después de haber dejado constancia en su calendario civil de la fiesta pagana: «Día VIII antes de las kalendas de enero: fiesta del sol invicto», a continuación, encabezando la lista de la *Depositio martyrum*, escribe: «El día octavo antes de las kalendas de enero nació Cristo en Belén, en tierra de Judá».¹²

Estas palabras que, como acabo de indicar, corresponden a un documento de tipo civil y de tono más bien aséptico y frío, demuestran claramente la confluencia, en el mismo día 25 de diciembre, de las dos fiestas: la del *Natalis invicti* y la del nacimiento de Cristo. Esta última, instituida por la Iglesia, irá consolidándose cada vez más, no simplemente como una réplica en contra de la fiesta solar, sino como una verdadera superación o potenciación cristiana de la misma. Esa intención me parece intuir en las palabras de un interesante escrito, editado por B. Botte en 1932 y que lleva el título de *Tratado sobre solsticios y equinoccios*, de autor desconocido y que se remonta al siglo IV. Constituye, sin duda, uno de los más antiguos testimonios de la fiesta de navidad:

«El Señor nació en el mes de diciembre, en pleno invierno, el día octavo antes de las kalendas de enero (25 de diciembre), cuando se presnan las olivas maduras para el aceite, cuando se siembran los campos, cuando nacen los corderos y cuando se podan las viñas... (Los paganos) llaman a este día nacimiento del

¹¹H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971, 114-115.

¹²L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis, texte, introduction et commentaire*, Paris 1955-1957, 1, 11.

sol invicto. Pero ¿quién es más invicto que nuestro Señor, que anuló y venció a la muerte? Y si ellos llaman a este día nacimiento del sol, él es el sol de justicia, de quien ha dicho el profeta Malaquías: Divinamente terrible, se afianzará entre nosotros su nombre como sol de justicia»¹³.

Las referencias cósmicas seguirán manteniéndose posteriormente en las homilías y escritos de los Padres, probablemente por la fuerza pedagógica que contienen. Así, por ejemplo, san Jerónimo, en una homilía natalicia pronunciada en Jerusalén, intentando justificar la importancia y la oportunidad de esta fiesta, que él mismo introdujo en la ciudad santa, dice:

«Incluso la creación da la razón a nuestro punto de vista y el universo da testimonio de la verdad de nuestras palabras. Hasta este día, aumenta la duración de la oscuridad; a partir de este día, las tinieblas decrecen. ¡Aumenta la luz, se reducen las noches! El día crece; el error disminuye para que surja la verdad. ¡Hoy ha nacido el sol de justicia!»¹⁴.

Sería una ingenuidad, sin embargo, pensar que la navidad cristiana desbancó de la noche a la mañana la fiesta pagana del *Natalis Invicti*. La persistencia de grupos paganos que siguieron celebrando el nacimiento de Helios el mismo día 25 de diciembre aparece atestiguada en algunos sermones de san Agustín. Dice el santo obispo a la comunidad cristiana de Hipona, reunida para celebrar el nacimiento del Señor:

«Alegrémonos también nosotros, hermanos, y dejemos que los paganos exulten de alegría. Para nosotros este día ha sido santificado, no por el sol visible, sino por su invisible creador»¹⁵.

«Sí, hermanos míos, queremos considerar verdaderamente santo este día; pero no como los incrédulos,

a causa de este sol, sino por gracia de aquel que ha creado el sol»¹⁶.

Parece, pues, fuera de discusión que el culto a Helios, en coincidencia con la fiesta cristiana del 25 de diciembre, se mantuvo en Roma por largo tiempo. En el lenguaje popular, por ejemplo, permanecieron vivos algunos vocablos y expresiones, pertenecientes al campo de la heliolatría, que la Iglesia fue asumiendo e incorporando a su propio lenguaje, llenándolos de contenido cristiano. Para celebrar el *Natalis Invicti* se encendían en Roma muchas hogueras y antorchas en las calles y en las plazas. Al amanecer, la gente, penetrada de profundo temor, se postraba reverente ante el disco áureo del sol naciente. Parece incluso que algunos cristianos poco escrupulosos llegaron a conservar algunas prácticas religiosas relacionadas con la fiesta del *Natalis*. A ellos se refiere san León, ya en el siglo V, en algunos de sus sermones:

«Cuando se levanta el sol en los primeros albores del día, algunos son bastante insensatos para adorarlo desde lugares elevados. Hay aún cristianos que piensan que obran religiosamente siguiendo esta práctica, de modo que, antes de entrar en la basílica del apóstol san Pedro, dedicada al solo Dios vivo y verdadero, y después de haber subido los peldaños por los que se llega a la parte superior, se vuelven hacia el sol naciente, doblan la cabeza y se inclinan en honor del disco radiante»¹⁷.

Estas referencias cósmicas a la luz del sol y a la creciente claridad del día aparecen también en los textos litúrgicos de la tradición occidental. Un simple recorrido superficial por los sacramentarios bastaría para verificarlo. Pero voy a prescindir de ello para no atormentar la paciencia del lector con más citas.

También epifanía, de origen oriental como el mismo nombre indica, sustituyó a una fiesta pagana en honor del sol. Lo cual indica que la Iglesia, en ausencia de datos fidedignos para fijar la fecha o época del año en que nació Jesús, quiso establecer una coincidencia entre el culto solar y la celebración del

¹³ B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Lovaina 1932, 105.

¹⁴ Jerónimo, *Homilía de Nativitate Domini*, ed. G. Morin, *Hieronimi presbyteri tractatus sive homiliae* (Analeta Maredsolana III, 2) 397.

¹⁵ Agustín, *Sermón 186*, 1: PL 38, 999.

¹⁶ Agustín, *Sermón 190*, 1: PL 38, 1007.

¹⁷ León Magno, *Sermón 27*: CC 138, 13S.

nacimiento de Jesús, verdadera luz y verdadero sol de justicia, sol sin ocaso. Las afinidades simbólicas que brindaba la fiesta del *Natalis* ofrecieron un terreno abonado para que la Iglesia celebrara en su lugar el nacimiento de Cristo. Este fenómeno se realizó tanto en oriente como en occidente.

En la obra *De Pascha computus*, compuesta en el 243, se llega a la conclusión, después de un largo proceso de malabarismos simbólicos, de que Jesús nació el 28 de marzo, cuarto día después del equinoccio de primavera, que corresponde al cuarto día de la creación, cuando Dios creó el sol:

«Oh qué maravillosa y divina es la providencia del Señor si el nacimiento de Cristo tuvo lugar precisamente el día en que fue creado el sol, es decir, un miércoles, el quinto día antes de las kalendas de abril. Por eso, con razón decía el profeta Malaquías al pueblo: Surgirá para vosotros el sol de justicia»¹⁸.

Aparte la discutible validez de las razones para fijar la fecha del nacimiento de Cristo el día 28 de marzo, basadas todas ellas en cálculos cabalísticos, lo importante es la coincidencia de la fecha con el día de la creación del sol y la consideración de Cristo como sol de justicia.

Hay un testimonio muy importante de Epifanio de Salamina recogido en su obra *Panarion*. Nos habla de la enorme afluencia de gente a la celebración de los misterios solares, tenida el día 6 de enero. La institución de la fiesta cristiana de epifanía, llevada a cabo a finales del siglo III y a lo largo del IV en Alejandría y en las restantes Iglesias del oriente, es un fenómeno análogo al ocurrido en Roma con la fiesta del 25 de diciembre. En ambos casos se trata no de dismantelar o suprimir la fiesta pagana, sino de instituir la fiesta cristiana del nacimiento del Señor asumiendo y cristianizando los elementos válidos contenidos en la fiesta solar. Pero volvamos al testimonio de Epifanio:

«Cristo nació el octavo día antes de los idus de enero, trece días después del solsticio de invierno, cuando la luz y la duración de los días comienzan a aumentar. Ese día, es decir, ocho días antes de las ka-

lendas de enero, los griegos (los idólatras) celebran una fiesta que los romanos llaman *saturnalia*, los egipcios *kronia*, los alejandrinos *kikellia*. En efecto, el octavo día antes de las kalendas de enero significa una ruptura, ya que en ese día cae el solsticio y el día comienza de nuevo a alargarse, la luz del sol brilla durante más tiempo y se va haciendo más radiante hasta el octavo día antes de los idus de enero, es decir, hasta el día del nacimiento de Cristo»¹⁹.

A continuación describe el desarrollo de una fiesta misteriosa de carácter popular, celebrada en Alejandría en la noche del 5 al 6 de enero. En esa fiesta nocturna, en la que la Iglesia alejandrina celebraba el nacimiento virginal del Señor, los paganos solemnizaban el nacimiento del dios Aion de la virgen Kore. Parece que Aion, lo mismo que Helios y Dioniso, son divinidades solares cuyo culto se extendió sorprendentemente durante el siglo III.

Dejando de lado una valoración histórica sobre los hechos relatados por Epifanio y sobre las sorprendentes analogías que presenta respecto al culto cristiano, lo importante, una vez más y dentro del marco de esta reflexión, es tomar buena nota de las referencias cósmico-religiosas que envuelven el origen de la epifanía. En el momento en que Epifanio sitúa los hechos, en Alejandría sólo se festejaba el 6 de enero, la fiesta de epifanía, cuyo contenido quedaba constituido únicamente por el nacimiento del Señor. Al mismo tiempo se hace alusión a diversas fiestas paganas coincidentes con el solsticio de invierno (25 de diciembre). Seguramente, por un error de perspectiva, el autor ha confundido la fiesta pagana que se celebraba en Roma. Ciertamente, en esa fecha lo que se celebraba era el *Natalis Invicti*. Los *Saturnalia* terminaban el día 23. En todo caso, la fiesta de epifanía, que tenía lugar el 6 de enero y celebraba el nacimiento de Cristo, aparece situada en el marco de una serie de fiestas solares, de gran arraigo popular, y que la Iglesia intentará incorporar al culto cristiano inyectándoles un espíritu y un sentido nuevos.

Los testimonios podrían multiplicarse. Pero voy a limitarme a transcribir, antes de concluir este pun-

¹⁸ *De Pascha computus*, 19: PL 4, 1044.

¹⁹ Epifanio de Salamina, *Panarion*, 51, 22: GCS II, 284.

to, el testimonio de Cosme de Jerusalén, quien hacia el 740, comentando la oda pascual que Gregorio Nacianceno dedicara a Cristo-sol, dice:

«Desde tiempos antiguos, los paganos celebraban esta fiesta cada año, llamando *auxifotos* (= crecimiento de la luz) al mismo día en que nació Cristo. A media noche daban comienzo a una celebración bajando al interior de un santuario, del que después salían gritando: ¡La virgen ha parido! ¡Ahora aumenta la luz! Epifanio, el gran obispo de Chipre, refiere que la misma fiesta era celebrada también por los sarracenos en honor de Afrodita...»²⁰.

La fiesta pagana, de carácter solar, que se describe en el fragmento citado tiene lugar el 25 de diciembre. Como es fácil percibir, el texto de Cosme se inspira muy de cerca en el texto de Epifanio citado anteriormente. En el fondo, parece que se trata de la misma fiesta: el nacimiento de una deidad solar del seno de una virgen. El cambio de fechas se debe al desplazamiento de la fecha paleoegipcia del solsticio de invierno del 6 de enero al 25 de diciembre. En todo caso, es sorprendente constatar cómo ha perdurado en la conciencia cristiana el convencimiento de que las fiestas de navidad-epifanía nacieron en un entorno religioso estrechamente vinculado al astro solar y en conexión con el ritmo cósmico de la naturaleza.

Esta convicción la refleja también, de manera aún más clara, un autor tardío que ha introducido una glosa siríaca en un manuscrito de Dionisio Bar-Salibi (siglo XII). Se expresa en estos términos:

«La razón por la cual los Padres cambiaron de lugar la fiesta del 6 de enero traspasándola al 25 de diciembre fue, según se dice, la siguiente: los paganos tenían la costumbre de festejar precisamente el 25 de diciembre el nacimiento del sol, y en esta ocasión encendían hogueras. Invitaban incluso a los cristianos a que participasen en estos ritos. Entonces los maestros de la Iglesia, dándose cuenta de que también los cristianos se dejaban inducir y tomaban parte en la fiesta, decidieron celebrar en el mismo día la fiesta del

verdadero nacimiento, y continuaron celebrando la fiesta de la epifanía el 6 de enero. Este uso se ha conservado hasta hoy, junto con la costumbre de encender hogueras»²¹.

El testimonio, muy tardío, por supuesto, hace alusión a la incorporación en oriente de la fiesta de navidad (25 de diciembre) y al desplazamiento de contenidos. Desde ese momento, las Iglesias de oriente celebrarán el nacimiento del Señor el día 25 de diciembre; el 6 de enero celebrarán el bautismo del Señor. Aparte de estos datos, es importante subrayar aquí el choque de la festividad cristiana con los cultos solares paganos que, en cierto sentido, sirvieron de plataforma original a la fiesta cristiana y brindaron al cristianismo elementos simbólicos de carácter cósmico en relación con el solsticio de invierno y con el tema de la luz. Todos estos elementos constituyeron una poderosa fuente de inspiración para los compositores de textos litúrgicos y para los predicadores que vieron en Cristo al verdadero sol de justicia que ilumina y da la vida a los hombres.

Al final de esta encuesta volvemos a preguntarnos si navidad es o no una fiesta de invierno. Los datos aportados aquí nos demuestran que la pregunta no es trivial, que tiene sentido. Las referencias que navidad ha mantenido, desde sus orígenes, con la época del año en que se celebra justifican ampliamente la seriedad de la pregunta. Incluso tengo la impresión de que en la actualidad, desde distintas instancias políticas y sociales, existe un interés por vaciar estas fiestas de su específico contenido cristiano. Lo cual hace más complejo el sentido de la pregunta.

En este contexto la respuesta me parece clara. Hay que reconocer, sin titubeos, que navidad y epifanía se instituyen en el marco de unas fiestas de invierno en honor de Helios. Este hecho ofreció a la Iglesia la posibilidad de asomir y utilizar algunos elementos de carácter simbólico-cósmico. Pero estos elementos, utilizados por motivos pedagógicos, afectan más al lenguaje o a la expresión literaria que

²⁰ Cosme de Jerusalén, *Collectio historiarum quarum meminit Divus Gregorius in carminibus suis*, 52: PG 38, 464.

²¹ J. S. Assemani, *Biblioteca Orientalis*, Roma 1721, II, 164.

AÑO LITÚRGICO Y PLURALIDAD DE CALENDARIOS

Cuando la religión cristiana invadía todos los ámbitos de la sociedad civil e impregnaba de un cierto halo de sacralidad todas las manifestaciones de la vida de la gente, entonces el calendario religioso regulaba todos los periodos y todos los ritmos del quehacer diario. Los tiempos litúrgicos y las fiestas del Señor y de los Santos marcaban los hitos del devenir temporal de los pueblos y de las gentes. Ahora no ocurre lo mismo. Hoy, junto al año litúrgico de la Iglesia, existe una formidable multiplicidad de calendarios. Esto no facilita el seguimiento del año litúrgico. Más bien lo complica por la interferencia de periodos y de ciclos, por la casual coincidencia de celebraciones y, en no pocos casos, por las tensiones recíprocas surgidas en función de intereses enfrentados.

Calendario religioso-popular

Fiestas de invierno

- Las hogueras de san Anton (La Rioja)
- Carnaval, el entierro de la sardina
- Jueves Lardero (La Rioja)
- Los roscos de san Blas
- San Valentín
- Mascaradas, suletinas y zamarrones (País Vasco y Navarra)
- La fiesta del arado (Maragateria, León)
- La fiesta de la vaquilla (Castilla)
- Las fiestas del obispillo (Navarra, Burgos, Zamora, Murcia)
- Las fiestas de locos (Francia)
- Fiestas de asnos

Fiestas de primavera

- El árbol de mayo o «mayo»
- El pelele de mayo (Galicia)
- La «maya»
- La quema de los «Judas» en pascua (La Rioja)
- Santiago el Verde (Madrid)
- La cruz de mayo
- Las rogativas de mayo
- Las hogueras de san Juan
- Las enramadas de san Juan

Fiestas de verano y otoño

- Fiestas de la cosecha (Son las fiestas patronales de los pueblos)
- Corridas de toros
- Corridas de gallos

Calendario religioso-tradicional

- Novena a la Inmaculada (diciembre)
- Las jornadas en adviento (Valencia)
- Octavario por la unión de las Iglesias (enero)
- Ejercicio de los dolores y gozos de san José
- Primeros viernes de mes
- Ejercicio del Vía Crucis (cuaresma)
- Sermon de las siete palabras (semana santa)
- Sermon de la soledad (semana santa)
- Mes de las flores a la Virgen (mayo)
- Mes del Sagrado Corazón de Jesús (junio)
- Mes del Santísimo Rosario (octubre)
- Mes de las almas (noviembre)

Calendario comercial y gastronómico

- Los turrónes y dulces de navidad
- Comercialización de los árboles de navidad
- Los regalos de reyes
- El roscón de reyes
- Las rebajas de enero
- Los roscos de san Blas
- Los regalos en san Valentín
- Los disfraces para carnaval
- Día del padre (san José)
- Los muñuelos de san José
- Los huevos de pascua
- Fiesta de la madre (Primer domingo de mayo)
- Los huesos de santo en noviembre

Calendario laboral y civil

- Periodos de vacaciones
- Fines de semana y «puentes»
- Fiestas del patrono local
- Fiestas propias de la Comunidad Autónoma
- Fiesta de la Constitución (6 de diciembre)
- Fiesta del trabajo (1 de mayo)
- Día de la mujer trabajadora (8 de marzo)
- Día del voluntariado (diciembre)

Para elaborar este informe sobre calendarios me he servido de los resultados de dos interesantes trabajos sobre el particular. Casiano Floristán, *Ritmos litúrgicos y ritmos de sociedad* Phase 115 (1980) 39-49 y Luis Maldonado, *Religiosidad popular, nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1975, 15-64.

al contenido mismo de la fiesta. La Iglesia nunca celebró el nacimiento del sol, sino el nacimiento de Jesucristo, que, dentro de un lenguaje simbólico o figurado, es el verdadero sol de justicia. Los condicionamientos cósmicos constituyen la plataforma en que se sitúa la fiesta, pero nunca han constituido el contenido de la misma. Esto quiere decir que en países pertenecientes al hemisferio sur, donde la navidad se celebra en verano, la fiesta mantiene el mismo contenido cristiano. Más aún: lo que garantiza la identidad cristiana de estas fiestas no es el entorno cósmico, sino su contenido, es decir, la referencia al nacimiento del Señor. Suprimida esta referencia, la fiesta cristiana perdería su propia identidad.

3. Una sola fiesta con dos nombres y dos fechas

Nadie discute que la fiesta del 25 de diciembre y la del 6 de enero celebran el mismo misterio, el mismo acontecimiento redentor: la manifestación y la presencia salvadora del Hijo de Dios hecho hombre, en la historia, en comunión solidaria con el género humano. Tampoco discute nadie el origen romano de la fiesta del 25 de diciembre y el origen oriental de la fiesta del 6 de enero. La primera se celebra con el nombre de navidad; la segunda, con el de epifanía. Nos encontramos, pues, con dos fiestas distintas, designadas con nombres distintos, de distinto origen y celebradas en fechas diversas. Pero lo sorprendente es que, como decía antes, ambas fiestas celebran un mismo e idéntico misterio. Un fenómeno semejante no se encuentra nunca en la larga historia del año litúrgico. ¿Cómo se explica el fenómeno? Es decir, ¿hay motivaciones de fondo que lo justifiquen? ¿Es posible describir el origen y gestación de ambas solemnidades? Y, en última instancia, ¿cómo han podido surgir dos fiestas distintas, con nombres y fechas distintas, para celebrar un mismo acontecimiento salvador?

A estas preguntas voy a intentar responder en las páginas que siguen.

a) La fiesta de navidad

Navidad es una fiesta de origen occidental; o, para ser más exactos, de origen romano. Esto hoy no

lo discute nadie. La noticia más antigua sobre la existencia de esta fiesta nos la proporciona el *Cronógrafo Romano del 354*, atribuido a *Furius Dionysius Philocalus*²². En la *Depositio martyrum*, una de las partes de la obra donde se consigna la lista de los principales mártires, aparecen yuxtapuestas las dos fiestas en el octavo día de las kalendas de enero, es decir, en el 25 de diciembre: el *Natalis Invicti*, fiesta pagana dedicada al nacimiento del sol invicto; y la fiesta del nacimiento del Señor, que se designa de este modo: *VIII kal. ian. natus Christus in Bethleem Iudae*. Por lo que se desprende de la fecha del *Cronógrafo* y por los nombres de los mártires consignados en la lista es posible deducir que la fiesta cristiana de navidad se celebraba ya en Roma hacia el año 336. En cambio, la fiesta de epifanía, que ni siquiera se menciona, era todavía desconocida en la Iglesia de Roma.

En África, a juzgar por un sermón de Optato de Milevo compuesto para la fiesta de navidad (hacia el 360), esta solemnidad existía ya en la segunda mitad del siglo IV²³. Además de celebrar el nacimiento de Cristo, la navidad africana hacía también referencia a la adoración de los magos y a la muerte de los inocentes.

En el norte de Italia, según un testimonio de Filastro de Brescia²⁴, hacia el 383, la fiesta de navidad era considerada como una de las solemnidades más importantes. En la Galia, en cambio, hacia el 361, el nacimiento del Señor era celebrado el día 6 de enero, lo cual plantea un problema de difícil solución. Por último, hacia el 380, la Iglesia española conocía ya y celebraba las dos fiestas: la de navidad el 25 de diciembre y la de epifanía el 6 de enero. En la primera se conmemoraba el nacimiento del Señor y en la otra la manifestación a los magos. En días sucesivos se celebraba el bautismo del Señor y el milagro de Caná.

Como se ve, la fiesta de navidad no tuvo el mismo contenido en todas las Iglesias. En todas se cele-

²² L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis...*, 11.

²³ D. A. Wilmart, *Un sermón de 5. Optat pour la fête de Noël*: *Revue des Sciences Religieuses* 2 (1922) 282.

²⁴ Filastro de Brescia: PL 12, 1273.



braba el nacimiento del Señor, cierto. Pero, junto a la memoria del nacimiento, cada Iglesia incorporaba referencias a diversos acontecimientos menores relacionados con la infancia de Cristo o con el inicio de su ministerio. Hay, con todo, una perspectiva común en la que se da una perfecta coincidencia, sobre todo en los orígenes: navidad constituyó una fiesta en que la comunidad cristiana celebraba la *apparitio Domini in carne*. Esta expresión, utilizada con frecuencia por san Agustín y san León, constituye el punto de coincidencia y el prisma común desde cuya perspectiva las distintas tradiciones litúrgicas celebraron la fiesta de navidad.

Pero navidad también se celebró en oriente. Instituida originariamente en Roma, enseguida aparecerá en otras Iglesias orientales donde desde hacia algún tiempo venía celebrándose la fiesta de epifanía. A partir del último cuarto del siglo IV, la fiesta del 25 de diciembre aparece extendida por casi todas las Iglesias orientales. A través de una homilía de san Basilio, pronunciada entre el 370 y el 378, se sabe de la existencia de la fiesta de navidad en Capadocia²⁵. Es el testimonio más antiguo que asegura la existencia de la solemnidad del 25 de diciembre en oriente²⁶.

Poseemos una homilía de san Gregorio Nacianceno pronunciada en Constantinopla en la fiesta de navidad, probablemente en el año 379²⁷. Por el tono de sus palabras parece deducirse que la fiesta es de institución reciente. Se piensa incluso, con fundamento, que fue él mismo quien la introdujo en esa Iglesia. En su homilía hace referencia no sólo al nacimiento del Señor, sino también a la adoración de los pastores y a la de los magos.

Un sermón de san Juan Crisóstomo nos da pie a fijar también la fecha de la institución de la fiesta de navidad en la Iglesia siríaca²⁸. Este sermón fue pronunciado el 25 de diciembre del año 386 en Antio-

quía. Por las palabras del obispo se deduce que ésa era la primera vez que se celebraba la fiesta, centrada en torno al nacimiento de Cristo.

Tanto en Egipto como en Jerusalén, hasta finales del siglo IV sólo existía la fiesta de epifanía, celebrada el 6 de enero. En Egipto se introduce la fiesta de navidad hacia el año 432 en el contexto de las controversias cristológicas. En Jerusalén aparece en el 430, aunque luego vuelve a ser suprimida. Sabemos que en el siglo VI la Iglesia de Jerusalén celebraba el nacimiento del Señor el día 6 de enero. En cambio, a finales del siglo VI aparecen nuevamente las dos fiestas. La tradición armenia nunca aceptó la fiesta occidental de navidad.

Respecto al contenido de la fiesta debo decir que la incorporación en oriente de la fiesta romana supuso un reajuste y un acoplamiento a la primitiva fiesta oriental de epifanía, en la que se celebraba el nacimiento del Señor. Al introducirse la fiesta de navidad, la celebración del nacimiento quedó vinculada a la solemnidad del 25 de diciembre. En la epifanía, en cambio, celebrada el 6 de enero, se conmemoraba el bautismo de Jesús en el Jordán, de honda raigambre en toda la tradición oriental.

b) La fiesta de epifanía

Epifanía es una fiesta de origen oriental. El mismo nombre lo indica. También en este caso la fiesta cristiana ha surgido como réplica a la heliolatría o culto solar pagano.

Los datos que nos permiten detectar los orígenes de la fiesta son escasos y tardíos. Hay, sí, un testimonio antiguo, pero va referido a una secta gnóstica extendida en Egipto y es de escasa relevancia histórica. Este testimonio nos lo facilita Clemente de Alejandría (150c-215c). Hablando de la fiesta del nacimiento de Cristo, nos asegura que algunos lo fijan el 20 de mayo. En este contexto introduce la alusión a los gnósticos:

«Los discípulos de Basílides festejan también el día del bautismo de Jesús y pasan toda la noche precedente en lecturas. Según ellos, esto sucedió el año

²⁵ San Basilio: PG 31, 1457.

²⁶ J. Lemarié, *Navidad y Epifanía, la manifestación del Señor*, Sígueme, Salamanca 1966, 27.

²⁷ Gregorio Nacianceno: PG 36, 313ss.

²⁸ Juan Crisóstomo: PG 49, 351s.

quince de Tiberio Cesar, el día 15 del mes de Tybi (10 de enero). Otros, en cambio, dicen que fue el día 11 del mismo mes (6 de enero)²⁹.

Esta es la primera noticia que tenemos de la fiesta del 6 de enero. Pero la noticia es, más bien, parca en detalles. Por otra parte, el eco que esta solemnidad ha tenido en la gran Iglesia es nulo. De hecho, Orígenes no la conoce. Habrá que esperar a finales del siglo IV para tener noticias fidedignas sobre la extensión de la fiesta de epifanía en oriente. Los gnósticos discípulos de Basílides, a quien se refiere Clemente en el texto citado, celebraban el nacimiento del Señor en la fecha del bautismo en el Jordán. Fue entonces, según ellos, cuando la humanidad de Jesús fue asumida por la divinidad. Ese fue el momento de su verdadero nacimiento. Y citaban aquellas palabras misteriosas que se oyeron en el momento del bautismo: «Tú eres mi Hijo muy amado; hoy te he engendrado» (Lc 3,22).

El primero que nos ofrece una información precisa sobre la existencia de la fiesta de epifanía en Egipto es precisamente un occidental: Casiano. Este, con motivo de una visita a los monasterios de Egipto hacia el año 400, nos refiere cómo el patriarca de Alejandría enviaba una carta circular, después de la fiesta de epifanía, a todas las Iglesias que caían bajo su jurisdicción. En este contexto nos dice refiriéndose a la epifanía:

«Existe en Egipto esta antigua tradición. El día de epifanía es, al decir de los sacerdotes de la provincia, el del bautismo del Señor y de su nacimiento según la carne. Por eso este doble misterio no se celebra entre ellos, como en occidente, en dos solemnidades distintas, sino en una sola festividad. Pues bien, después de esa fiesta de epifanía, el obispo de Alejandría envía letras a todas las iglesias y monasterios del país para notificar las fechas en que comienzan la cuaresma y la pascua»³⁰.

²⁹ Clemente de Alejandría, *Stromata*, 1, 21, ed. C. Mondésert et M. Caster (Sources Chrétiennes 30) Cerf, París 1951, 150.

³⁰ Casiano, *Colaciones*, X, 2, ed. L. M. y P. Sansegundo, I, Rialp, Madrid 1958, 468.

El testimonio de Casiano nos da pie a pensar que en esa época, a finales del siglo IV, sólo se celebraba en Egipto la fiesta del 6 de enero. Algunos conmemoraban ese día el nacimiento; otros, el bautismo del Señor.

Otro tanto ocurría en Jerusalén. En la misma época la Iglesia de Jerusalén sólo celebraba la solemnidad del 6 de enero, conmemorando únicamente el nacimiento del Señor y sin hacer ninguna referencia a su bautismo en el Jordán.

Al final del siglo IV, la fiesta de epifanía, aparece ya en todas las Iglesias orientales. En un primer momento, antes de incorporar la fiesta romana del 25 de diciembre, esas Iglesias celebraban en el día 6 de enero el nacimiento del Señor y, con frecuencia, su bautismo en el Jordán. En algunas partes, incluso en esa misma fecha, se celebraba la adoración de los magos y el milagro de Caná. Al introducirse la fiesta de navidad, en cambio, la conmemoración del nacimiento del Señor se celebrará el 25 de diciembre, quedando para el 6 de enero la referencia al bautismo en el Jordán.

La fiesta de epifanía se introduce algo más tarde en occidente. En la Galia es donde aparece por primera vez, quizá hacia el 361. En esa fiesta las Iglesias galas celebraban el nacimiento de Cristo. Hacia el 380, en la Iglesia hispana, junto con la fiesta del 25 de diciembre, se celebra también la fiesta de epifanía. En esa solemnidad se conmemora la adoración de los magos. En la Italia del norte, hacia el 383, aún no había sido introducida la fiesta de epifanía. En todo caso, allí donde se celebraba, epifanía no revestía la importancia y el relieve que tenía la fiesta de navidad. En Roma es conocida y celebrada la doble festividad en tiempos de san León (siglo V).

El contenido que la tradición occidental asignó a la fiesta de epifanía se centraba en el triple acontecimiento: adoración de los magos, bautismo del Señor y bodas de Caná. A través de esos acontecimientos epifanía se perfila como la celebración de la manifestación del Señor: navidad quedará como fiesta del nacimiento.

4. Trasvase de fiestas y de fechas entre oriente y occidente

Esta breve reseña, inspirada en la excelente monografía de Bernard Botte³¹, nos revela un fenómeno que ya hemos detectado al analizar los orígenes de otras fiestas o ciclos. Las fiestas cristianas, en la antigüedad, no se instituyen a golpe de decreto de la noche a la mañana, como ocurre en la actualidad. Es la ley de la vida la que se impone. El desarrollo cultural es fruto, más bien, de procesos de maduración que no se reproducen de manera idéntica en cada Iglesia. Es un proceso vivo, lento y progresivo al mismo tiempo. Sin traumas. Como todo organismo vivo, las Iglesias van enriqueciendo sus calendarios particulares de manera progresiva, incorporando los nuevos elementos y asimilándolos paulatinamente, hasta su consolidación plena y orgánica. Este proceso no sólo se advierte con referencia a la fecha de las fiestas, sino también respecto al contenido de las mismas.

Tratándose de las fiestas de navidad y epifanía, hay que destacar un hecho sorprendente. Me refiero al intercambio de fecha y de fiestas que se opera entre oriente y occidente. Occidente exporta a las Iglesias de oriente la fiesta de navidad, y oriente, a su vez, exporta a occidente la fiesta de epifanía. Este hecho refleja unos poderosos vínculos de comunicación entre las dos grandes Iglesias. Dentro de la innegable autonomía que caracteriza a todas las Iglesias durante los primeros siglos, llama la atención la vigorosa comunión que reina en los comportamientos fundamentales. Nunca como en esa época se supo combinar mejor el respeto a las tradiciones propias de cada Iglesia con el obligado respeto a los elementos fundamentales, respecto a los cuales se mantuvo una unidad indiscutible. Quienes han cultivado la historia comparada de la liturgia son testigos cualificados de este fenómeno. En todo caso, los orígenes de las fiestas de navidad y epifanía y su recíproca expansión en oriente y occidente reflejan un inapreciable sentido eclesial de apertura y una capacidad impresionante para asumir y encarnar elementos nuevos.

³¹ *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Mont César, Lovaina 1932.

Queda colgando aún un interrogante: ¿por qué las Iglesias de la antigüedad eligieron esas fechas para celebrar el misterio de la manifestación del Señor? ¿Pensaban acaso las comunidades primitivas que el nacimiento del Señor había tenido lugar históricamente en esas fechas? Nada nos induce a pensar que la Iglesia primitiva pretendiera celebrar en esos días el aniversario del nacimiento de Jesús. De hecho, todos los esfuerzos por fijar la época del año en que nació Jesús han sido vanos. La ausencia de datos serios a este respecto es total. Con todo, es cierto que se han ensayado algunos intentos de respuesta, pero basados en cálculos alegóricos, fruto más bien de la fantasía, que carecen por completo de validez histórica. Por ejemplo, en la obra *De Pascha computus*, compuesta en el 243, después de un largo proceso de malabarismos simbólicos, se llega a la conclusión de que Jesús nació el 28 de marzo, cuatro días después del equinoccio de primavera, que corresponde al cuarto día de la creación, cuando Dios creó el sol. Pero este cálculo, sin fundamento histórico alguno, hay que relacionarlo con la tendencia a fijar el nacimiento del Señor en conexión con el culto solar.

Cuando la Iglesia de Roma fija la fecha del 25 de diciembre para celebrar el nacimiento de Cristo, no lo hace por motivos históricos, como si intentara celebrar en esa fecha el aniversario del nacimiento. La elección de esa fecha está claramente motivada por la fiesta pagana del *Natalis Invicti*. La fiesta cristiana será una réplica o una cristianización del culto al sol, como ya he explicado al principio.

En oriente ocurre otro tanto. Por el relato de san Epifanio citado anteriormente sabemos que el 6 de enero se celebraba en Egipto una fiesta pagana de tipo solar. Así se expresa Epifanio:

«En muchos sitios los charlatanes que inventan los ritos idolátricos, para engañar a los adoradores de ídolos que confían en ellos, celebran una fiesta grandiosa precisamente en la noche que precede al día de la epifanía... Hay que citar en primer lugar la fiesta que se celebra en Alejandría en el llamado Koreion, esto es, en un templo majestuoso que se levanta en el recinto sagrado de Kore. Permanecen despiertos toda la noche, cantando algunos himnos y tocando la flauta para acompañar los cantos que entonan en honor

del ídolo. Entonces, terminada la celebración nocturna, al canto del gallo, descienden con una antorcha a una especie de capilla subterránea y recogen un ídolo de madera desnudo colocado sobre una peana... Luego llevan al ídolo en procesión dando siete vueltas en el recinto interno del templo al son de flautas y tambores y cantando himnos; terminada la procesión, llevan al ídolo a su sede subterránea. Si se les pregunta qué misterio es éste, responden: Hoy, a esta hora, Kore, la virgen, ha dado a luz a Aion»³².

La lectura de esta narración y las sorprendentes afinidades con la fiesta cristiana le hace a uno baruntar que, sin excluir el fondo histórico de los hechos, Epifanio, al describir los ritos paganos, ha reflejado de forma seguramente inconsciente el desarrollo y el contenido de la solemnidad cristiana. En todo caso, queda patente de nuevo la relación de la fiesta cristiana con las fiestas solares paganas. En efecto, parece ya probado que el dios Aion ha sido asimilado en la antigüedad a Helios.

Pero además de esta connotación solar o heliolátrica, la fiesta oriental de epifanía apunta a otra fiesta pagana relacionada con las aguas. En la misma obra Epifanio relaciona la fiesta del 6 de enero con el milagro de Caná, cuando Jesús cambió el agua en vino:

«Por eso, en muchos sitios, hasta nuestros días, se reproduce el prodigio divino que tuvo lugar entonces a fin de dar testimonio a los incrédulos: dan fe de esto en muchos sitios fuentes y ríos cambiados en vino.

Esto ocurre en la fuente de Cibyra, ciudad de Caria, en el momento en que los servidores sacan el agua, al decir: llevadlo al maestresala. La fuente que está en Gerasa confirma este mismo testimonio. Nosotros hemos bebido de la fuente de Cibyra y nuestros hermanos de la fuente que está en Gerasa en el Martyrium. Muchos en Egipto lo afirman del Nilo. También el 11 de Tybi (6 de enero), según los egipcios, todos irán a sacar agua y la pondrán aparte tanto en Egipto como en otros países»³³.

Esta tradición de las aguas convertidas en vino que Epifanio vincula a la fiesta del 6 de enero es de origen pagano. Así lo demuestran numerosos testimonios de la época. Diodoro de Sicilia asegura que

«los Teianos aportan como signo del nacimiento del dios entre ellos la existencia de una fuente en su ciudad que hace brotar, en épocas determinadas, un vino muy agradable»³⁴.

Esta referencia a las aguas fue asumida por el cristianismo y vinculada también a la fiesta de epifanía. Ello explica el doble contenido que se asignó en oriente a esta fiesta, en la cual se celebra, por una parte, el nacimiento de Cristo y, por otra, el bautismo del Señor en el Jordán o las bodas de Caná. En todo caso, han sido estas costumbres religiosas paganas, vinculadas al 6 de enero, las que han motivado la fijación del contenido. Nunca se pretendió, en cambio, establecer esas fechas por motivos históricos.

³² Epifanio de Salamina, *Panarion*, 51, 22: GCS II, 284-287.

³³ Epifanio de Salamina, *Panarion*, 51, 30: GCS II, 301.

³⁴ *Bibl. hist.*, III, 66.

11

La fiesta de navidad: alcance y contenido

Como hemos podido comprobar, los orígenes de la fiesta de navidad afloran en un cierto clima de incertidumbre. Los datos son escasos y los primeros testimonios no son excesivamente explícitos. Pero este hecho no debe sorprendernos. Es natural que así sea. Las fiestas cristianas aparecen en escena sigilosamente. Al principio, de manera rudimentaria y elemental. Pero, poco a poco, su contenido va fraguando en formas concretas y enriqueciéndose. A ello contribuye con frecuencia el progresivo desarrollo de la predicación y de la catequesis; otras veces son las controversias doctrinales las que suscitan un esfuerzo constante de enriquecimiento y consolidación.

En el caso de la fiesta de navidad ocurrió exactamente esto. Es cierto que desde un principio la Iglesia de Roma celebró el día 25 de diciembre el nacimiento del Señor. Pero fueron los Padres de finales del siglo IV y del V, como san Gregorio Nacianceno, san Juan Crisóstomo, san Agustín y, de modo muy especial en occidente, san León Magno, entre otros, quienes desarrollaron el contenido teológico de la fiesta y perfilaron los múltiples aspectos que la configuran.

Descubrir estos aspectos y comentarios, aunque sólo sea muy someramente, constituye el objetivo de

estas páginas que siguen. Tarea tanto más difícil cuanto más complejo es el contenido doctrinal que se pretende desentrañar.

1. El misterio de Dios hecho hombre

Cuando las comunidades cristianas del siglo III, tanto en oriente como en occidente, comenzaron a celebrar la fiesta del nacimiento del Señor no era tanto el acontecimiento histórico del alumbramiento lo que les interesaba rememorar cuanto el misterio insondable e inaudito del Dios hecho hombre en las entrañas de la Virgen María. Es cierto que esta referencia no aparece en la primitiva predicación kerigmática. Sin embargo, las controversias cristológicas agudizaron la sensibilidad cristiana y estimularon la piedad popular. El tema de la encarnación del Hijo de Dios se incorporó en seguida a la predicación de los Padres y a los contenidos de la fe cristiana hasta cristalizar en una celebración litúrgica. Ya en el siglo II, en su homilía pascual, decía Melitón de Sardes:

«El (Cristo) vino del cielo a la tierra en beneficio del que padecía; se revistió de este mismo en el seno de la Virgen y apareció como hombre; tomó sobre sí los padecimientos del que padecía mediante un cuer-

NAVIDAD: EL BESO DE DIOS AL HOMBRE

Dios ha llegado. Esta aquí. Por eso todo es distinto de como pensamos. El tiempo se ha transformado de eterno fluir en un suceso que con silenciosa y clara finalidad lleva hacia un fin totalmente determinado. Allí nosotros y el mundo nos presentamos ante el rostro desvelado de Dios. Cuando decimos «Es navidad» afirmamos que Dios ha dicho al mundo su última, su más profunda y bella palabra en el Verbo hecho carne, una palabra que ya no se puede retirar, porque es la obra definitiva de Dios, porque es Dios mismo en el mundo. Y esta palabra dice «Te amo, a ti, mundo, a ti, hombre». Es una palabra completamente inesperada, inverosímil. ¿Cómo se puede pronunciar esta palabra cono-

ciendo al hombre y al mundo, que no son más que abismo y vacío? Pero Dios, que los conoce mejor que yo, ha pronunciado su palabra al ser engendrado como criatura. Esta palabra de amor hecha carne dice que hay una comunión íntima entre el Dios eterno y nosotros, dice más aún que existe ya esa comunión (aunque podemos resistir y rechazar este beso de amor). Esta palabra la ha pronunciado Dios en el nacimiento de su Hijo. Y ahora reina una silenciosa tranquilidad en el mundo, y todo el ruido, que se llama orgullosamente historia del mundo y propia vida, es sólo el ardid del eterno amor, que quiere hacer posible una libre respuesta del hombre a su última palabra. Y en ese largo y a la vez cor-

to momento del callar de Dios, que se llama historia después de Cristo, debe el hombre tomar la palabra y, una vez más en la vacilación de su corazón, temblando de amor divino, debe decir a Dios que, como hombre, está a su lado en espera silenciosa. «Yo » No, no debe decir nada, sino abandonarse silenciosamente al amor de Dios, que está ahí porque ha nacido el Hijo.

Navidad dice. Dios ha venido a nosotros, ha venido de tal manera que desde ahora puede habitar en nosotros y en el mundo con su propio esplendor terrible y glorioso. Por el nacimiento del niño todo ha quedado transformado.

Karl Rahner, *El año litúrgico. Meditaciones breves*, Herder, Barcelona 1966 16-17

po capaz de padecer; pero, por su Espíritu, que no está sometido a la muerte, mató a la misma muerte que mata al hombre»¹.

Por la encarnación, en efecto, asumió Dios la condición de hombre. Pero tal como éste había quedado después del pecado: en estado de «pasión». De ahí que la experiencia humana e histórica del Verbo consistió en una «compasión», en un gesto solidario y comunal con el hombre en el dolor y en el sufrimiento. Este planteamiento aparece, por tanto, en una clara perspectiva pascual, como queda resaltado en otros pasajes de la homilía, afirmando que «el Señor, habiéndose revestido de hombre, habiendo padecido por aquel que padecía..., resucitó de entre los muertos»².

Esta referencia pascual, claramente subrayada en la homilía de Melitón, queda aparentemente diluida en los testimonios posteriores, especialmente en los Padres griegos. Al afirmar la humanización

de Dios, los Padres y teólogos posteriores dejan de lado la condición doliente del hombre. Afirman, de modo tajante y sin ditirambos, que Dios se ha hecho hombre. Sin más. Y ahí está precisamente la grandeza del misterio, expresado muy lacónicamente, pero en su realidad más cruda y alucinante. Nunca perderán de vista, sin embargo, los teólogos y Padres de la Iglesia que la humanización del Verbo, como proceso de «abajamiento» (*kénosis*) y de humillación, culmina en la muerte. La cual, a su vez, constituye el inicio de su retorno glorioso al Padre.

Hay que citar aquí, como testimonio más relevante, la antífona para el cántico de Zacarías que la nueva Liturgia de las Horas ha mantenido en el oficio de la mañana del día 1 de enero, en que se celebran juntamente la octava de navidad y la fiesta de santa María Madre de Dios:

«Hoy se nos ha manifestado un misterio admirable: en Cristo se han unido dos naturalezas (*innovantur naturae*): Dios se ha hecho hombre y, sin dejar de ser lo que era, ha asumido lo que no era, sin sufrir mezcla ni división».

Aun cuando esta traducción traiciona, en parte,

¹ Homilía de Melitón, n. 66, ed. J. Ibáñez y F. Mendoza, o. c., 180.

² Homilía de Melitón, n. 100, ed. cit., 210

el texto original latino, refleja, sin embargo, una especial hondura de pensamiento y viene a constituir una magnífica síntesis del misterio que celebramos. El texto latino es una traducción de un tropario bizantino, el cual, por otra parte, se inspira en un sermón de san Gregorio Nacianceno pronunciado en Constantinopla el 6 de enero del año 379. La versión latina del tropario aparece en Roma a finales del siglo VI o en el siglo VII. Todo el conjunto hay que entenderlo en el contexto de las controversias cristológicas.

Por la encarnación ha asumido el Logos una naturaleza humana, haciéndose realmente hombre, un hombre concreto, entrando en el tiempo e incorporándose a nuestra propia historia. Así se despeja cualquier tentación de docetismo. En la única hipótesis divina del logos se han unido la naturaleza divina y la naturaleza humana. Dicho con otras palabras: el Verbo, el Hijo eterno del Padre, sin dejar de ser Dios, se ha hecho hombre. Este maravilloso encuentro entre Dios y el hombre, entre lo humano y lo divino, ha tenido lugar en las virginales entrañas de María.

Esta teología la resume el autor de una homilía atribuida a san Juan Crisóstomo con estas palabras:

«Hoy, aquel que es, vino al mundo. Aquel que es, viene a ser lo que no era; en efecto, siendo Dios, he aquí que se ha hecho hombre. Pero no cesa por ello de ser Dios»³.

Las expresiones utilizadas por los Padres y por la liturgia, especialmente la oriental, se mueven en un brillante juego de contrastes y de antítesis con el que se intenta resaltar la sublime grandeza y poderío de un Dios, soberano y omnipotente, que asume la condición de hombre y se manifiesta a través de la entrañable pequeñez del niño de Belén, indigente y débil. Esta forma de lenguaje se ha conservado especialmente en fórmulas de oración, en los cantos y en numerosas composiciones himnicas. Todos estos textos rezuman una singular belleza, entretejida de imágenes sugestivas y de elocuentes contrastes. En

todos estos fragmentos se percibe, por otra parte, una lectura penetrante y aguda de la grandeza del misterio que la Iglesia celebra en la fiesta de navidad.

Algunos ejemplos serán suficientes para comprobar este recurso literario al que me estoy refiriendo. De manera muy global se dice en el oficio vespertino de la liturgia bizantina: «La imagen idéntica del Padre, la impronta de su eternidad, toma forma de esclavo». «Toma por alimento la leche de su Madre, él que en el desierto hizo llover maná sobre su pueblo». En la misma fiesta de navidad en la liturgia bizantina: «Tú, que tienes por trono el cielo, reposas en un pesebre; tú, a quien rodean los ejércitos de los ángeles, has descendido a casa de los pastores». Con mayor colorido de contrastes aparecen unas palabras de Romano Melodio, el poeta sirio, que coloca en labios de la Virgen María:

«Oh hijo mío, sol mío, ¿cómo vas a envolverte en pañales? ¿Cómo vas a ser alimentado con leche tú que alimentas a todas las criaturas? ¿Cómo vas a estar en mis manos tú que sostienes todas las cosas? ¿Cómo podría yo contemplarte sin temor, a ti, a quien no se atreven a contemplar los seres que cubren sus ojos?»⁴.

No podríamos pasar por alto una hermosa composición que se utiliza en el oficio vespertino de navidad en la liturgia siríaca:

«Tú que alimentas a los infantes en su seno, has escogido ser niño e infante... A ti, que riegas la tierra con el rocío y la lluvia, a ti te alimenta la hija del hombre con leche. Por tu poder has levantado las montañas, tú, que habitas en una pobre gruta. Con tu grandeza sostienes el firmamento, tú, a quien una Virgen lleva en sus brazos. Tú, que te sientas sobre el resplandeciente trono de la gloria, eres envuelto humildemente en pañales. Tú, que das el movimiento a las criaturas, estás en Belén sobre el suelo, como un pequeño niño»⁵.

Aun cuando este tipo de composiciones no

⁴ R. Melodio, *Himno de navidad*, ed. J. B. Pitra («Analecta sacra spicilegio solesmensi parata» I), París 1876, 229.

⁵ Citado por J. Lemarié, *Navidad y epifanía*, Sígueme, Salamanca 1966, 77-78.

³ Juan Crisóstomo, V, *In Natalem Christi diem*: PG 56, 386.

abundan en las liturgias occidentales, sí que se encuentran fragmentos dispersos redactados en esta misma tesitura. Voy a citar únicamente un texto de la liturgia galicana:

«Aquel que ha dado la forma a todas las cosas recibe la forma de esclavo; aquel que era Dios es engendrado en la carne; ha sido envuelto en pañales el que era adorado en el firmamento; he aquí que reposa en un pesebre el que reinaba en el cielo»⁶.

Todos estos testimonios ponen en evidencia de forma elocuente la poderosa tensión que se establece entre la grandeza del Dios soberano y las exigencias de la humanidad asumida. En definitiva, el contraste no es otro que el que suscita la unión de las dos naturalezas en la única persona del Verbo. Estamos, por tanto, en la mismísima entraña del misterio del Dios hecho hombre, percibida en estos textos con mayor profusión de detalles y en medio de un impresionante colorido de contrastes.

2. Navidad celebra la gloria del hombre-Dios

Ante la insondable grandeza del misterio de Dios hecho hombre, ¿cuál es la actitud de la Iglesia? ¿Qué tipo de sentimientos suscita la liturgia de navidad en el alma de la comunidad orante que se reúne para celebrar el nacimiento del Señor? Esta pregunta nos orienta hacia uno de los aspectos más significativos y propios de esa liturgia.

La actitud de la Iglesia, reunida en asamblea para celebrar el misterio del Dios hecho hombre, es una actitud profundamente contemplativa, de gozosa admiración y de alabanza, en la línea del evangelio de Juan cuando dice:

«La Palabra se hizo carne, y puso su tienda entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).

Hay, pues, en la celebración de navidad una invitación constante a la mirada contemplativa y gozosa del misterio. Mirada que sólo es posible desde la fe. Porque sólo desde la fe es posible penetrar la hondura del misterio; sólo desde la fe es posible descubrir la grandeza de Dios manifestada a través de la pequeñez del niño de Belén. La gloria de Dios, que es la manifestación de su presencia y de su cercanía, sólo es detectada y percibida por los creyentes; es decir, por los que saben fijar su mirada no en lo periférico y superficial, en lo que aparece, sino en la hondura del misterio.

Sólo los creyentes perciben la realidad actual del misterio. No se limitan a recordar el acontecimiento histórico del Señor. Perciben más. Esto es, son conscientes de que el nacimiento temporal e histórico no es sino la manifestación del nacimiento eterno del Verbo que, desde la eternidad, procede del Padre. Así se interpretan, por cierto, las palabras del Sal 2: «Tú eres mi Hijo: Yo te he engendrado hoy». Y las del Sal 109: «Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, entre esplendores sagrados; yo mismo te engendré como rocío antes de la aurora». Al proclamar estos salmos, la Iglesia no piensa sólo en el nacimiento de Belén. Su mirada se adentra en la misma intimidad del misterio eterno de Dios. Así lo piensa san Agustín comentando esos versos:

«En este “hoy” se podría ver la profecía del día en que nació Jesucristo en su carne. No obstante, conteniendo “hoy” la noción de presente, y como en la eternidad no hay ni pasado que ha cesado de ser ni un futuro que aún no existe, sino solamente un presente continuo, porque el que es eterno lo es por siempre, esta expresión “Yo mismo te he engendrado hoy” debe entenderse más bien de la generación eterna del poder y de la sabiduría de Dios que es su Hijo único. Así lo entiende la fe católica más sincera»⁷.

El mismo obispo de Hipona, en un sermón pronunciado el día de navidad, nos dice de manera más llana y directa:

«Nuestro Señor Jesucristo tiene dos nacimientos: el uno es divino, el otro humano; pero los dos son ad-

⁶ L. C. Mohlberg, *Missale Gothicum*, Herder, Roma 1961, p. 6, n. 14.

⁷ Agustín, *Enarrationes in Psalmos. In Psalmum 2um*: CC 38, 5.

mirables. En el uno no hay mujer como madre, en el otro no hay hombre como padre... La generación divina es fuera del tiempo, la concepción virginal se produjo en un día determinado...»⁸.

«Cristo ha nacido como Dios de su Padre; como hombre, de su madre... Ha nacido de un Padre sin madre, de una madre sin padre; de su Padre fuera del tiempo, de su madre fuera de todo concurso humano. Naciendo de su Padre es principio de la vida; naciendo de su madre es término de la muerte. Engendrado por su Padre, dispuso con armonía la duración de los días. Naciendo de su madre, consagra el día actual»⁹.

Esta misma forma de interpretar el misterio aparece también en oriente. Para verificarlo podemos traer a colación el testimonio de san Juan Crisóstomo. También aquí se trata de unas palabras pronunciadas en un sermón de navidad:

«Hoy, aquel que ha sido engendrado de una forma inefable del Padre, nace por nosotros de una Virgen... El Padre engendra sin que su ser sea disminuido. La Virgen le pone en el mundo sin perder su integridad. El Padre no sufre ninguna disminución de su ser, porque engendra divinamente; la Virgen no sufre tampoco ninguna corrupción, porque lo da a luz espiritualmente»¹⁰.

Todos estos textos revelan la convicción profunda por parte de la Iglesia de que el nacimiento temporal de Cristo de las entrañas de la Virgen María no es sino la prolongación y manifestación de la generación eterna del Verbo. De este modo, la intimidad de Dios se proyecta en el tiempo y se encarna en la historia, en un contexto humano entrañable.

Ante la sublime grandeza del misterio, la comunidad cristiana, reunida para celebrar el nacimiento del Señor, prorrumpe en una jubilosa alabanza. Toda la liturgia de navidad es un vibrante canto de júbilo porque el misterio de Dios ha sido desvelado. La contemplación del acontecimiento redentor se tra-

duce ahora en una explosión de gozo indescriptible. En la tradición popular española esta actitud religiosa ha quedado plasmada en la exuberante proliferación de villancicos. Estos no han sido sino la expresión popular del gozo y de la admiración entusiasta que durante estas fiestas anida en la intimidad del corazón creyente ante la sublime grandeza del niño de Belén. En la realización del misterio la figura de María, la Virgen de Nazaret, ocupa un papel de relevante singularidad, pues, gracias a su «sí» de adhesión y a su incondicional prestación maternal, Dios ha hecho irrupción en nuestra historia haciéndose hombre y solidarizándose con nosotros. Por eso la alabanza del Hijo se proyecta también en la Madre.

3. Los desposorios de Dios con el hombre

Así formulado, el título de este apartado tiene tintes de una cierta sublimidad trasnochada. Para el lenguaje del hombre moderno –y más para el hombre de la calle– no parece adecuado hablar de «desposorios». Sin embargo, esa es la forma como se ha expresado la tradición cristiana, sin duda alguna la de mayor solera. Por eso me parece conveniente reproducir aquí esa forma de expresión, la cual, por otra parte, es de un vigor expresivo y de una hondura teológica indiscutible.

El misterio que la Iglesia celebra durante la navidad no se agota diciendo que Dios se ha hecho hombre, asumiendo una naturaleza humana y solidarizándose con nuestra suerte. Hay más. En navidad también celebramos la incorporación de todos los hombres a Dios. No sólo la naturaleza humana personal de Jesús de Nazaret; todos los hombres de todos los tiempos han sido unidos y reconciliados para siempre con Dios. Navidad no celebra sólo la aventura humana del Hijo de Dios, sino también la aventura divina del hijo de hombre, de todo hombre.

Algo he dicho sobre esto al hablar de la dimensión soteriológica de la encarnación. Ahora es preciso volver sobre el mismo tema. Con él tocamos uno de los aspectos que pertenecen al núcleo esencial del misterio natalicio.

⁸ Agustín, *Sermón 13 para navidad*, 1: PL 38, 1019.

⁹ Agustín, *Sermón 11 para navidad*, 1: PL 38, 1015.

¹⁰ Juan Crisóstomo, *In Natalem Christi diem*: PG 56, 387-388.

LOS CANTOS PARA LA CELEBRACIÓN

Los cantos son un elemento muy importante en las celebraciones. Son los que garantizan el carácter festivo de las mismas. Por otra parte, en la estructura de las celebraciones hay elementos cuya única forma de realización es el canto. Por ejemplo, los himnos, los salmos, los aleluias, etc. Son piezas que están allí, en los libros, no para ser leídas o proclamadas, sino para ser cantadas. Dada, pues, la importancia del canto, voy a hacer algunas observaciones que sin duda interesarán a los responsables de la animación litúrgica.

La moderna producción musical

Si soy sincero, debo confesar que la producción de cantos que ha venido haciéndose a raíz del Concilio en España ha sido, en general, lamentable. Los cantos que se utilizan generalmente en las asambleas no son precisamente los mejores del repertorio. Basta hacer un recorrido por las iglesias de la geografía española en cualquier misa de domingo, o en cualquier funeral, o en cualquier misa de primera comunión, o abrir el televisor para contemplar la misa televisada del domingo. El espectáculo siempre es el mismo. Las melodías están concebidas, por lo general, para grupos reducidos de jóvenes y no para grandes asambleas, los ritmos utilizados están pensados para ser acompañados sólo por guitarras o por instrumentos de percusión, el uso del órgano clásico ha casi desaparecido, lo habitual es que sólo cante un grupo y no toda la asamblea, la selección de los cantos y los momentos para utilizarlos suelen determinarse de manera impropia y poco acertada, las letras

de los cantos son de escasa inspiración bíblica y responden a posicionamientos muy subjetivos, lo habitual es que se cante cualquier cosa en cualquier tiempo del año y en cualquier fiesta. Reconozco que el panorama que acabo de diseñar es lamentable, pero tengo la impresión de que la realidad es aún más deplorable.

Recuperar la belleza del canto

La música utilizada en las iglesias siempre estuvo dotada de una gran calidad. Baste recordar los nombres de Bach, de Handel, de Schubert, de Mozart, de Palestrina y, entre los españoles, Tomás Luis de Victoria, Cabezon, Padre Soler, etc. Todo lo que se utilizaba en las celebraciones — los utensilios, los vasos sagrados, las vestiduras, las imágenes, el lenguaje, la pintura, el mismo espacio sagrado, etc — todo estaba dotado de una gran calidad. Los elementos de expresión cultural, dentro de su funcionalidad y sencillez, deben poseer una cierta distinción y nobleza que los distancie de lo vulgar y, más aún, de lo chavacano. Esto vale también para la música. Por eso los responsables deberían confeccionar, con un cuidado exquisito, un repertorio de cantos dotados de calidad y susceptibles de ser cantados por la asamblea.

La letra de los cantos

Hubo un tiempo, antes del Concilio, en que los cantos utilizados en las Iglesias tenían unas letras que, a quienes en aquel momento apostábamos por una renovación litúrgica, nos pare-

cían flojas y carentes de inspiración bíblica. Con motivo del Concilio, en un momento de euforia del movimiento litúrgico, todos aplaudimos la producción musical del P. Gelineau y la del P. Lucien Deiss. Se trataba de cantos con clara inspiración bíblica y adecuados para ser cantados en las celebraciones litúrgicas por toda la asamblea. Manzano y algunos compositores españoles siguieron esta misma línea asegurada en Cataluña por el P. Segarra, de Montserrat, Taulé y Domingo Cols. Posteriormente la producción ha acabado convirtiéndose en avalancha, pero la calidad y el estilo, tanto respecto al texto como respecto a la música, a mi juicio, no han estado a la altura.

Los cantos en los ciclos y en las fiestas

Uno echa de menos aquellos tiempos en que determinados cantos, reservados para ser cantados en tiempos especiales, fiestas o épocas determinadas del año, se situaban anímicamente en el clima emotivo y espiritual de esos tiempos litúrgicos. Había cantos que sólo se cantaban en adviento, o en navidad, o en cuaresma, o en pascua. Esto se ha perdido. Ya no hay cantos reservados para determinadas ocasiones o tiempos litúrgicos. El hecho, aunque parezca de escaso interés, es grave y digno de ser tenido en cuenta. La música ejerce una enorme fuerza y, en determinados casos, cuando se utiliza de forma adecuada y se interpreta con un cierto grado de calidad, es capaz de arrastrar el espíritu y de provocar en toda una asamblea emociones y vivencias de un alto nivel espiritual.

Hay que volver a insistir en la afirmación fundamental: por la encarnación no sólo ha quedado divinizada la humanidad personal de Cristo, sino la humanidad entera. En la humanidad personal de Jesús están representados los hombres de todos los tiem-

pos. Por eso, al asumir la naturaleza humana el Verbo no sólo se ha desposado con esa humanidad suya, personal, unida a él hipostáticamente, sino con toda la comunidad humana. Hay aquí un problema teológico de fondo al que ya he aludido en páginas

anteriores y que, por eso mismo, no voy a tratar en este momento. Lo que ahora quiero subrayar es el hecho de esa sublime comunión de Dios con el hombre que la tradición ha expresado en términos nupciales.

Esta forma de entender el misterio y de expresarlo ha movido a los Padres de la Iglesia a presentar el seno virginal de María como la celda nupcial en la que tienen lugar estos maravillosos desposorios. Dice a este propósito san Gregorio Magno:

«Dios Padre ha celebrado las bodas de Dios Hijo al unirlo a la naturaleza humana en el seno de la Virgen, cuando él quería que este Hijo, Dios antes de todos los siglos, se hiciera hombre en el curso de los tiempos»¹¹.

Y de manera aún más explícita afirma san Agustín:

«La celda nupcial del esposo ha sido el seno de una Virgen, porque en este seno virginal la esposa y el esposo, el Verbo y la carne, se han unido»¹².

Por tanto, en el seno de María se han consumado las nupcias entre lo humano y lo divino, constituyéndose de esta forma Cristo en esposo de la humanidad. Sin embargo, esta comunión nupcial cristaliza de modo eminente en las relaciones que vinculan a Cristo con su Iglesia. La humanidad personal de Jesús, con la que el Verbo celebra sus bodas, no sólo representa a la comunidad humana, sino también, y de manera aún más directa y adecuada, a la Iglesia, que por ello viene a ser el sacramento de la humanidad rescatada y regenerada.

San Cesáreo de Arlés entendió perfectamente la hondura del misterio, y lo expresó con estas palabras:

«En el día del nacimiento, Cristo se ha unido en nupcias espirituales a su esposa la Iglesia. Es entonces cuando la verdad ha brotado de la tierra y la justicia ha mirado desde lo alto del cielo (Sal 84,12). Es en-

tonces cuando el esposo ha salido de la celda nupcial (Sal 18,6), el Verbo de un seno virginal. El ha salido de allí con su esposa, es decir, la carne que había asumido. Es a estas nupcias eminentemente santas a las que nosotros estamos invitados... Sí, es a estas nupcias a las que nosotros estamos invitados, y en estas nupcias, si hemos obrado bien, seremos la esposa»¹³.

Sin embargo, aun cuando en el momento de la encarnación haya sido establecido el principio y la raíz de la divinización del hombre, ésta sólo tendrá lugar de manera efectiva cuando el hombre, por la fe y por la participación en los sacramentos, presente una respuesta libre y adecuada a la maravillosa oferta que Dios le hace. De ahí, de la fe y de los sacramentos, surge la Iglesia, verdadera esposa de Cristo, sacramento y primicia de la humanidad salvada.

4. Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios

La expresión es de san Agustín¹⁴. En ella se sintetiza, de manera muy escueta, un tema al que la tradición cristiana ha prestado una atención especial. Con frecuencia, refiriéndose a este aspecto del misterio de navidad, se ha hablado de un maravilloso *intercambio* entre Dios y el hombre. La palabra *intercambio* refleja toda la fuerza y el contraste que anima vigorosamente a este misterio.

Los testimonios son abundantes. Se encuentran no sólo en los escritos de los Padres, sino también en los textos litúrgicos utilizados en la Iglesia durante los días de navidad. Traerlos aquí a colación dificultaría enormemente el desarrollo de las ideas y haría irresistible la lectura de estas páginas. Por eso voy a limitarme a citar los testimonios más representativos.

En el punto anterior he intentado dejar clara la dimensión nupcial que caracteriza a las relaciones entre Cristo y la humanidad, entre Cristo y la Iglesia. Esas nupcias se han celebrado al asumir el Ver-

¹¹ Gregorio Magno, *Homilía 38 sobre el evangelio*: PL 76, 1283.

¹² Agustín, *In Ioannis epistulam tractatus 1*: PL 35, 1979.

¹³ Cesáreo de Arlés, *Sermón 188*: PL 57, 848.

¹⁴ Agustín, *Sermón 128*: PL 38, 1997.

bo de Dios una naturaleza humana. Es coherente pensar ahora que entre esposo y esposa se establezca un intercambio mutuo de entrega y de donación. Intercambio en el cual es Dios quien toma la iniciativa, quien se da a sí mismo, quien ofrece al hombre una participación en su condición de Hijo de Dios. Ante la impresionante oferta de Dios, el hombre sólo es capaz de ofrecerle la pobreza de su carne mortal y las inclemencias de su condición humana, dañada por el pecado.

Estas ideas aparecen recogidas en una conocida antifona que la nueva Liturgia de las Horas ha incorporado a la liturgia del día 1 de enero en las primeras vísperas:

«¡Qué admirable intercambio! El creador del género humano, tomando cuerpo y alma, nace de una virgen y, hecho hombre sin concurso de varón, nos da parte en su divinidad».

Y de forma aún más explícita en uno de los actuales prefacios de navidad:

«Por él, hoy resplandece ante el mundo el maravilloso intercambio que nos salva: pues, al revestirse tu Hijo de nuestra frágil condición, no sólo confiere dignidad eterna a la naturaleza humana, sino que por esta unión admirable nos hace a nosotros eternos».

Está claro que estos textos no son sino el resumen de las ideas que la tradición patrística había asumido y tematizado hacía tiempo. San Gregorio Nacianceno afirma en una homilía pronunciada el día de navidad:

«El Hijo de Dios acepta la pobreza de mi carne a fin de hacerme entrar en posesión de las riquezas de su divinidad. Aquel que es la plenitud de la vida se anonada; se despoja de su gloria a fin de hacerme participante de su propia plenitud¹⁵».

En un tratado contra Nestorio, Cirilo de Alejandría dice, también en este sentido y de forma lacónica:

«El Verbo, que procede de Dios Padre, ha nacido

como nosotros, según la carne, a fin de que nosotros también por el Espíritu podamos nacer de Dios»¹⁶.

Entre los occidentales hay que citar el testimonio de san Agustín y el de san León. En una de sus homilías de navidad, el obispo de Hipona afirma:

«¿Qué gracia más señalada hubiera podido Dios hacer brillar ante nuestros ojos? El tiene un Hijo único y le ha hecho hijo del hombre; y, en retorno, por ello mismo, ha hecho de un hijo del hombre un hijo de Dios»¹⁷.

Y san León:

«El Hijo de Dios ha venido a destruir las obras del demonio. El se ha unido a nosotros y a nosotros nos ha unido a él; y, así, el descenso de Dios a lo humano ha provocado el ascenso del hombre a lo divino¹⁸».

De un modo u otro, todos estos testimonios hacen conectar el nacimiento del Hijo de Dios como hombre con el nuevo nacimiento del hombre a la vida de Dios. De esta manera, la fiesta de navidad se convierte en la celebración de lo que algunos Padres llaman los *primordia*, es decir, los comienzos de la salvación. Al celebrar los orígenes de la vida nueva o del hombre nuevo, en conexión con el nacimiento del Hijo de Dios hecho hombre, la navidad aglutina la totalidad del acontecimiento salvador. Dicho de otro modo: al celebrar el nacimiento del Señor, la fiesta de navidad celebra también el nacimiento del hombre a la vida nueva, a la vida de hijo de Dios, que echa sus raíces en el misterio del alumbramiento y culmina en la pascua. Esto nos da pie a pensar que en la fiesta de navidad se celebra no el acontecimiento aislado del nacimiento, sino la totalidad de la obra redentora, contenida ya como primicia en el nacimiento. Así lo reflejan algunas fórmulas de oración para navidad recogidas en el *Sacramentario de Verona*, llamado también *Leoniano*:

«Dios todopoderoso y eterno, que has actuado en forma tal que el principio y la perfección de toda la re-

¹⁵Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 38,13: PG 36, 325.

¹⁶Cirilo de Alejandría, *Adversus Nestorii blasphemias*, III: PG 76, 125.

¹⁷Agustín, *Sermón* 185, 3: PL 38, 999.

¹⁸León Magno, *Sermón* 27: CC 138, 134.

ligión están contenidos en la natividad de nuestro Señor Jesucristo, concédenos, te suplicamos, el ser integrados en el cuerpo de aquel en el cual reside la plenitud de la salvación»¹⁹.

«Es verdaderamente justo y necesario... darte gracias, Señor..., siempre y en todo lugar, pero especialmente en este día en que has manifestado plenamente a las naciones (*in lucem gentium revelasti*) el sacramento de nuestra salvación, a Cristo... El ha salido como un esposo del lecho nupcial. El, el Señor Dios, nos ha iluminado rescatándonos de las tinieblas y de la sombra de la muerte para hacernos entrar en el reino de la luz eterna»²⁰.

Concluyendo, pues, este punto, hay que dejar constancia de cómo la fiesta de navidad no sólo celebra el misterio del Dios hecho hombre, sino también el misterio del hombre constituido hijo de Dios por adopción; no sólo la humanización de Dios, sino también la divinización del hombre; no sólo el nacimiento humano y temporal del Hijo de Dios, sino también el nacimiento nuevo, a la vida divina, de los hijos de los hombres. Ambos aspectos del misterio, el que se refiere a Dios y el que afecta al hombre, se celebran aquí en una dinámica mutua y correlativa, esto es, en clave de intercambio. Termino este punto con una de las oraciones más conocidas de navidad, la que actualmente utilizamos en la misa del día:

«Oh Dios, que de modo admirable has creado al hombre a tu imagen y semejanza, y de un modo más admirable todavía elevaste su condición por Jesucristo; concédenos compartir la vida divina de aquel que hoy se ha dignado compartir con el hombre la condición humana».

5. Divinización. Regeneración. Liberación

Este punto nos sitúa ya de lleno en el aspecto más antropológico de la fiesta. Hasta ahora nos he-

mos ocupado, sobre todo, de lo que afecta a la acción de Dios: su inmersión en el mundo, en la historia de los hombres; su acción solidaria con el hombre al asumir la naturaleza humana; su doble naturaleza, divina y humana; su acción salvífica y divinizadora. Ahora vamos a fijar nuestra atención en los resultados de esta acción divina. En los efectos que esta acción de Dios produce en el hombre.

El primero de todos, el más importante, consiste en haber hecho al hombre partícipe de su misma naturaleza y de su misma vida divina. Es el misterio insondable y totalmente gratuito de la divinización del hombre. Algo hemos dicho a este propósito en las páginas anteriores. Pero es preciso volverlo a subrayar aquí, porque lo importante de navidad no es sólo celebrar que Dios se ha hecho hombre; desde nuestra propia perspectiva es aún más importante celebrar el misterio de nuestra filiación divina, el misterio de nuestro nacimiento a la vida de Dios. Cuando la liturgia de estos días santos canta las palabras del Sal 2: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado», no se refiere sólo al misterio de la generación eterna del Verbo o al nacimiento histórico del Hijo de Dios; también se alude con esas palabras al nacimiento de todos los hombres, en Cristo, a la vida nueva, a la vida divina. Eso es lo que canta la liturgia de navidad. Lo cual significa que el misterio de nuestra filiación divina no es una realidad lejana, evocada en la fiesta como un puro recuerdo, sino una realidad viva actualizada en la fiesta.

Hay en esta reflexión una resonancia bautismal que conecta con la fiesta de navidad y que san León dejó patente en aquella frase lacónica «Natalis capitalis, natalis est corporis», que puede traducirse así: «El nacimiento de la cabeza es el nacimiento del cuerpo». Pero aún más relevante es la resonancia mariana, ya que es ella, María, la que engendra a Cristo, la cabeza, y la que nos engendra a todos los creyentes, que somos los miembros del cuerpo de Cristo. Sin embargo, hay que dejar aquí bien claro que «nosotros nacemos de María en su Hijo único; pero no entramos en la adopción de hijos sino por el bautismo»²¹.

¹⁹ *Sacramentarium Veronense*, ed. L. C. Mohlberg, Roma 1956, n. 124.

²⁰ *Sacramentarium Veronense*, n. 1247.

²¹ J. Lemarié, *Navidad y epifanía. La manifestación del Señor*, 148.

Veamos cómo se expresa a este propósito san León Magno:

«La tierra, esto es, la carne humana, maldecida ya en el primer prevaricador, ha producido, en este único parto de la santa Virgen, un germen bendito e inmune de lo viciado de su estirpe. Un origen espiritual lo tenemos todos en el bautismo, pues todo el que renace del agua es como si lo hiciera del seno virginal, ya que el Espíritu Santo que fecunda la fuente es el mismo que hizo fecunda a la Virgen y, de este modo, lo que allí fue impedido por una santa concepción, aquí es borrado por un místico lavado»²².

Esta referencia mariana nos sugiere otros temas y otras analogías que la tradición ha vinculado a la fiesta de navidad. Me refiero a la analogía entre las aguas bautismales, fecundadas por el Espíritu y en las que los creyentes renacen a la vida nueva, y el seno virginal de María, fecundado por el mismo Espíritu, en el que tomó carne el Verbo de Dios. Fecundidad de María y fecundidad de las aguas bautismales no son sino la figura y la expresión de la fecundidad de la Iglesia, madre de los creyentes.

Existe a este propósito un testimonio de excepcional importancia que la antigua liturgia hispana ha conservado en la *Illatio* o prefacio del día de navidad. Con una finura extraordinaria y una agudeza teológica incomparable el texto proclama las analogías entre la *Virgo Mater* y la *Ecclesia Mater*. Veámoslo:

«Aquella (María) le ha puesto en el mundo con su pequeñez; ésta (la Iglesia) lo extiende en toda su grandeza. Aquella ha aportado la salvación a los pueblos; ésta salva a los pueblos. Aquella ha traído la vida en su seno; ésta contiene la vida en la fuente bautismal. En las entrañas de aquella se introdujo Cristo; en las aguas de ésta se reviste a Cristo. En aquella el redentor de las naciones ha tomado vida; en ésta las naciones nacen a la vida. Por aquella vino para borrar los pecados; a través de ésta borra los pecados que motivaron su venida. Gracias a aquella lloró por nuestra causa; por ésta nos cura. En aquella se manifestó co-

mo niño; en ésta como gigante. Entonces lloró; ahora triunfa»²³.

La exposición que acabo de hacer ha dejado patente la afinidad de los temas que han sido evocados. Del tema de la divinización, que no es otro que el de la filiación divina, hemos pasado al tema de la regeneración, sin dejar de lado la obligada conexión con las mediaciones a través de las cuales el creyente es engendrado a la vida nueva: la fecundidad de la Iglesia, prefigurada en María y expresada sacramentalmente en las aguas bautismales. De esta forma, la navidad celebra el nacimiento de una humanidad enteramente nueva y se convierte en sacramento y principio de una renovación universal.

Esta reflexión queda condensada en un texto de oración de profundo contenido teológico, que aparece por vez primera en el *Sacramentario Gelasiano*²⁴, que se conservó en el viejo misal romano hasta la reforma del Vaticano II como postcomunión en la misa de la aurora y que inexplicablemente no ha sido recogido en el nuevo *Misal Romano* de Pablo VI:

«La natividad verdaderamente única (*nativitas singularis*) de tu Hijo nos ha liberado de nuestro hombre viejo (*humana vetustas*). Que la celebración del sacramento natalicio (*sacramenti natalis*) nos introduzca, Señor, en la vida siempre nueva, en él contenida y representada».

En efecto, navidad es el sacramento –es decir, la presencia viva y siempre actualizada– de la vida nueva y regenerada en Cristo. Navidad nos libera del hombre viejo y nos engendra a la vida de hijos de Dios.

Aquí ha quedado apuntado un aspecto de la fiesta al que debemos prestarle un poco de atención. Se trata de la dimensión liberadora de la navidad. Es cierto que los textos de oración y la literatura patrística subrayan, sobre todo, los aspectos positivos del misterio: la renovación, la regeneración, la divinización. Pero todo esto supone la liberación del pecado, de toda clase de esclavitud y, sobre todo, de la muerte.

²³J. Janini, *Liber Missarum de Toledo*, I, Toledo 1982, n. 114.

²⁴ed. L. C. Mohlberg, n. 4.

²²León Magno, *Sermón 24*: CC 138, 112-113.

En el *Sacramentario de Verona* encontramos un texto de oración en el que se refleja este aspecto que estamos intentando poner de relieve:

«Concédenos, te pedimos, Señor, Dios nuestro, que aquel que hoy ha nacido para destruir al demonio y para la remisión de los pecados, nos libere de las faltas que nos acechan y nos defiendan contra los ataques del enemigo»²⁵.

Pero es, sobre todo, en la predicación de los Padres donde encontramos alusiones más claras y explícitas. Citamos, en primer lugar, algunas frases que encontramos en una homilía pronunciada el día de navidad, atribuida a san Basilio:

«... así, por el solo hecho de su presencia en la naturaleza humana, la divinidad ha abolido la muerte que reinaba en ella... La muerte ha reinado hasta la venida de Cristo; pero, una vez aparecida la bondad de Dios nuestro salvador y elevado el sol de justicia, la muerte ha sido engullida en la victoria»²⁶.

De una manera más contundente, se afirma en una homilía navideña, atribuida a san Juan Crisóstomo:

«Venid, pues, celebremos la fiesta. Venid, celebremos la solemnidad... Hoy el lazo antiguo ha sido roto, el diablo ha sido cubierto de confusión, los demonios han tomado la huida, la muerte ha sido destruida, el paraíso ha sido abierto de nuevo, la maldición ha sido borrada, el pecado ha sido barrido, el error se ha ido y ha reaparecido la verdad»²⁷.

Al leer estos textos, a través de los cuales se refleja el contenido de la predicación de los grandes obispos de la Iglesia, se nos revela una dimensión nueva e insólita de la fiesta de navidad. Al releer esos escritos, uno se siente sumergido, más que en la fiesta del nacimiento, siempre de colorido tierno y entrañable, en la solemnidad de la pascua. El horizonte navideño que se nos ofrece desde esos textos nos resulta inusitado y sorprendente. Pero ello nos

obliga, al mismo tiempo, a revisar nuestra concepción de la fiesta de navidad. Una vez más hay que decir que ese día no celebramos sólo el nacimiento del Señor. En realidad lo que se nos ofrece y hace presente es la totalidad del misterio salvador, con toda su amplitud. Por otra parte, hay que volver a subrayar la indiscutible vinculación de navidad a la fiesta de pascua. Los Padres de la Iglesia antigua eran más conscientes que nosotros de la unidad indisociable del misterio de Cristo.

En esta clave hay que leer estas palabras que san León pronunció ante la comunidad cristiana de Roma reunida para celebrar el nacimiento del Señor:

«Muy queridos todos: ¡Alegrémonos! Hoy ha nacido nuestro salvador. No nos está permitido dar cabida a la tristeza allí donde nace la vida que, borrando el temor de la muerte, nos infunde la alegría que conlleva toda promesa de eternidad. Que nadie se sienta excluido de poder participar, pues nuestro Señor, destructor tanto del pecado como de la muerte, vino para liberar a todos, ya que a nadie encontró libre de pecado.

Lléname de júbilo, tú que eres santo, porque el premio está cerca. Alégrate, tú que eres pecador, porque serás perdonado. No desesperes, tú que no crees, porque también tú eres llamado a la vida. Pues el Hijo de Dios, al creerlo oportuno el misterioso pensar divino, tomó la naturaleza del género humano para reconciliarla con su creador y, de este modo, el inventor de la muerte, el llamado diablo, se viera vencido por la misma naturaleza que había dominado»²⁸.

6. El «hoy» de la celebración natalicia o la presencia del misterio

Con una insistencia machacona, como si de un estribillo se tratara, la liturgia de navidad alude reiteradas veces a la presencia actualizada del misterio: «Hoy sabréis que viene el Señor»; «hoy, por nosotros, se ha dignado nacer de la Virgen»; «hoy nos ha descendido del cielo la paz verdadera»; «hoy nos ha nacido un niño»; y, sobre todo, en la antífona pa-

²⁵ *Sacramentarium Veronense*, ed. L. C. Mohlberg, n. 1251.

²⁶ Basilio, *In sanctam Christi generationem*: PG 31, 1461.

²⁷ Juan Crisóstomo, *In Natalem Christi diem*: PG 56, 391.

²⁸ León Magno, *Sermón* 21: CC 138, 85.

ra el cántico evangélico que se lee en las segundas vísperas del día:

«Hoy ha nacido Jesucristo; hoy ha aparecido el salvador; hoy en la tierra cantan los ángeles, se alegran los arcángeles; hoy saltan de gozo los justos diciendo: Gloria a Dios en el cielo».

De manera análoga, pero sin tanta insistencia, la liturgia de epifanía incide en la misma convicción: «Hoy la Iglesia se ha unido a su celeste esposo» (antífona para el *Benedictus*), y en la antífona para el *Magnificat* en las segundas vísperas:

«Veremos este día santo honrado con tres prodigios: hoy la estrella condujo a los magos al pesebre; hoy el agua se convirtió en vino en las bodas de Caná; hoy Cristo fue bautizado por Juan en el Jordán para salvarnos».

Y en la fiesta del bautismo del Señor: «Hoy en el Jordán, bautizado el Señor, se abrió el cielo»; «hoy se han abierto los cielos»; «hoy se nos revela un gran misterio».

La repetición insistente del «hoy» no puede pasar inadvertida para quienes durante estos días celebramos la alabanza divina poniendo estas palabras en nuestros labios²⁹. ¿Qué significa este «hoy» reiterado e insistente? De manera simple, hay que responder que con esa expresión se intenta dejar constancia de la presencia y actualidad del misterio que se celebra. Quiero decir que el misterio del Dios hecho hombre y el de nuestra incorporación a la vida divina no es una realidad lejana, olvidada en el pasado histórico o, a lo sumo, traída a nuestra mente como un puro recuerdo psicológico. El misterio se hace presente y actual cuando la comunidad cristiana celebra la liturgia. Pero ¿cómo? ¿Cómo es posible hacer presente ahora un acontecimiento que se remonta al pasado histórico?³⁰

²⁹ Resulta sorprendente la insistencia del «hoy» en los textos litúrgicos de las liturgias orientales. Deseo subrayar el caso de la liturgia bizantina y, sobre todo, armenia, de las cuales se recogen abundantes textos en la obra de J. Lemarié. Me remito a las siguientes páginas: 305, 322-323, 327 y 494-498.

³⁰ Este tema fue tratado por mí hace algún tiempo en: J. M. Bernal, *La presencia de Cristo en la liturgia*: Notitiae (Ro-

Esta pregunta nos sitúa de lleno en la encrucijada teológica que suscitaron los escritos de Odo Casel con su «Doctrina de los misterios» (*Mysterienlehre*). El no llegó a establecer razones convincentes, capaces de responder a las múltiples cuestiones que le fueron formuladas por diversos teólogos y desde distintas instancias. Sin embargo, su intuición fue válida. Así lo confirmó de algún modo el Concilio Vaticano II cuando, tratando del año litúrgico, afirmaba:

«Conmemorando así los misterios de la redención (la Iglesia), abre las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que, en cierto modo, se hacen presentes (los misterios) en todo tiempo (*adeo ut omni tempore quodammodo praesentia reddantur*) para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación»³¹.

Estas palabras no hacen sino corroborar otras afirmaciones que ya en 1947 había formulado Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*:

«Por esto el año litúrgico, al que la piedad de la Iglesia alimenta y acompaña, no es una fría e inerte representación de hechos que pertenecen al pasado, o una simple y desnuda reevocación de realidades de otros tiempos. Es más bien Cristo mismo, que vive en su Iglesia siempre y que prosigue el camino de inmensa misericordia..., a fin de poner a las almas humanas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por ellos, misterios que están perennemente presentes...»³².

Estas palabras de Pío XII parecen quedar confirmadas con las del Concilio. Los acontecimientos redentores, que son evocados y celebrados a lo largo del año litúrgico, no son puros recuerdos reconstituidos en la imaginación. En cierto sentido se hacen presentes y actúan como acontecimientos de

ma), 27 (1984) 455-490 y fue traducido casi inmediatamente al francés: *La présence du Christ dans la liturgie*: Communautés et Liturgie 66 (1984) 567-600.

³¹ *Sacrosanctum Concilium*, n. 102.

³² AAS 39 (1947) 580.

ODO CASEL, LITURGO Y MISTAGOGO

Odo Casel marca un hito de extraordinaria importancia en la moderna historia del movimiento litúrgico. Sin su figura y sin sus escritos estoy convencido de que la renovación de la liturgia en la Iglesia hubiera seguido con toda seguridad por otros derroteros. Por otra parte, los teólogos saben que si en el campo de la teología de la liturgia y de los sacramentos se ha experimentado una revisión en profundidad y un enriquecimiento notable, en buena parte se lo debemos a él. Gracias a sus intuiciones y a sus sugerentes hipótesis, elaboradas desde una intensa experiencia litúrgica y desde un contacto permanente con las fuentes patristicas y litúrgicas, sus escritos se convirtieron, para bien y para mal, en punto de referencia de numerosos estudios y críticas. He de reconocer que las ideas centrales de este libro y sus líneas maestras se deben a una lectura prolongada y atenta de los escritos del benedictino alemán. Por ese motivo me ha parecido conveniente describir en esta nota el perfil y la personalidad de Casel.

Nació Odo Casel el 27 de septiembre de 1886

en Koblenz-Lutzel y, después de haber frecuentado la escuela de su pueblo natal, continuó las humanidades en Malmedy y en Andernach. El 8 de septiembre de 1905 ingresa en el monasterio de Maria Laach (Renania) y el 24 de febrero de 1907 realiza la profesión monástica. El 17 de septiembre de 1911 es ordenado sacerdote. Sus aficiones quedan polarizadas en dos direcciones: el estudio de la liturgia y el de los Padres de la Iglesia. Cuenta como se suscitó en él su primera preocupación por algo que se convertirá en el centro de sus preocupaciones intelectuales y teológicas: el misterio. «La primera intuición sobre la doctrina del misterio fue suscitada en mí por la misma liturgia durante la celebración de una misa conventual. Evidentemente, la vida solo puede emanar de la vida misma. Es cierto que, posteriormente, esta intuición fue profundizada a través del estudio de san Justino». En 1914 apareció su trabajo sobre la doctrina eucarística en san Justino Martir, que, posteriormente, en 1919 se convertirá en su tesis doctoral en teología defendida en el Colegio An-

selmiano de Roma.

Después de haber presentado otra tesis en la Facultad de filosofía de Bonn sobre el silencio místico de los filósofos griegos, Odo Casel, desde 1921 hasta el 1941, se dedicó con todas sus fuerzas al estudio de la liturgia profundizando especialmente su doctrina de los misterios, la *Mysterienlehre*. Gran parte de su vida transcurrió en el monasterio de monjas benedictinas de Herstelle adonde se le asignó como capellán de las monjas en 1922.

La muerte le sorprendió el sábado santo durante la celebración de la liturgia pascual, después de haber proclamado el *Lumen Christi*, cuando se disponía a cantar el pregón pascual. Quedó paralizado por una hemorragia cerebral. Al alba, en el seno de la noche de pascua, celebró él su encuentro con el Resucitado y pasó con él de este mundo al seno del Padre. Odo Casel murió el 28 de marzo de 1948.

Cf. Andre Gozier, *Dom Casel*, Fleurus, París 1968.

salvación. Esto hay que decirlo también, por supuesto, del misterio que se celebra en navidad.

Sin embargo, no pensaba así san Agustín. Para él, la fiesta del 25 de diciembre no era un *sacramentum*, sino una simple *memoria*. Únicamente la fiesta de pascua era considerada *sacramentum* por el obispo de Hipona. Navidad no. Así lo afirma él de manera clara y taxativa:

«Conviene que tengas en cuenta que el día del nacimiento del Señor no se celebra como sacramento. Se limita únicamente a evocar el nacimiento como una memoria. Por eso era suficiente señalar con una festividad religiosa el día en que tuvo lugar el acontecimiento»³³.

Para san Agustín, pues, navidad era un simple aniversario, una memoria, una conmemoración del episodio de Belén. Se situaba, así, en su opinión, al mismo nivel que las memorias de los mártires. Pascua, en cambio, era un sacramento porque la celebración pascual de la muerte y de la resurrección del Señor representa para los creyentes el paso de la muerte a la vida, realidad sagrada y eficazmente presente y actuante, asumida por la comunidad cristiana «desde la fe, la esperanza y el amor».

San León, en cambio, revisando la concepción de san Agustín, ve las cosas en una perspectiva distinta. Según él, navidad celebra un acontecimiento privilegiado dentro del conjunto unitario del misterio redentor. No se trata de revivir el acontecimiento histórico —el pasado histórico es irreversible—, sino de reproducir espiritualmente el hecho salvador. Por eso, para él, el acontecimiento del Dios hecho

³³ Agustín, *Carta 55*: PL 33, 205.

hombre es celebrado no como puro evento pasado y lejano, sino como realidad siempre presente y actuante. Porque en los actos salvadores de Cristo hay algo más que el puro hecho histórico. Hay la fuerza viva e indestructible de Dios. La acción temporal pasa, pero la *virtus* del misterio permanece. Es una reactualización del don de Dios. Para san León, pues, navidad, lo mismo que pascua, renueva y actualiza el misterio salvador del Dios hecho hombre, haciéndolo presente. Por eso también navidad es un misterio, un *sacramentum*. El habla expresamente del *sacramentum Natalis Christi* y del *Nativitatis Domini sacramentum*.

Ahora hay que citar unas palabras de san León, fragmentos de homilías pronunciadas el día de navidad, que corroboran todo lo dicho:

«A fin de que no nos acongojemos por la propia insuficiencia, acuden en nuestra ayuda las palabras del evangelio y de los profetas, las cuales nos enfermezan y enseñan de tal manera que no sólo recordamos el nacimiento del Señor, por el cual el Verbo se hizo carne, sino que podría decirse que lo contemplamos presente, pues lo que el ángel anunció a los pastores mientras velaban guardando sus rebaños, también llegó a nuestros oídos. Y si nosotros presidimos a la grey del Señor es porque aquellas palabras anunciadas las conservamos en los oídos del corazón, como si se nos dijeran en la presente festividad: Os anuncio un gran gozo, que será para todo el pueblo, y es que hoy os ha nacido un salvador, que es Cristo Señor, en la ciudad de David»³⁴.

Todos los días y en todo momento, amadísimos, se presenta a las almas de los fieles ocupados en meditar las cosas de Dios el pensamiento de la venida de nuestro Señor y Salvador, nacido de una madre virgen (...). Pero este nacimiento, que debe ser adorado en el cielo y en la tierra, ningún día nos lo enseña mejor que éste, y nos llena del resplandor de este admirable misterio, ya que una luz nueva brilla en los mismos elementos naturales (...). Hoy, en efecto, ha nacido de ese seno virginal el autor del mundo, y el que ha hecho todas las cosas ha venido a ser el hijo de la que él había creado. Hoy el Verbo de Dios se ha mostrado re-

vestido de carne, y lo que jamás pudieran ver los ojos, en adelante pueden tocarlo las mismas manos humanas. Hoy han conocido los pastores, por las palabras de los ángeles, que ha nacido el salvador en la sustancia de nuestro cuerpo y de nuestra alma. Y hoy a los que rigen la grey del Señor se les confía una forma nueva de evangelizar, pues también decimos con el ejército de las milicias celestiales: Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor»³⁵.

Éste es el filón de pensamiento, enraizado fuertemente en la tradición patrística y de manera especial en León Magno, que ha inspirado una buena parte de los textos litúrgicos de mayor solera, conservados todavía en la liturgia romana. Aquí bebió Odo Casel y de aquí surgió su convicción más profunda respecto a la presencia viva y actuante del Señor en los misterios del culto.

En un escrito póstumo, publicado por la revista francesa «La Maison-Dieu» en 1961 (n. 65), el célebre liturgista alemán interpreta la significación del *hodie*, tantas veces repetido en los textos litúrgicos de la solemnidad romana de navidad. Para Dios, que es presencia perenne e incesante, no hay ni pasado ni futuro. Todo se resuelve en un «hoy» divino e inmutable. Para nosotros, que vivimos inmersos en la provisionalidad del tiempo, el instante presente –nuestro «hoy»– es pasajero, fugitivo, inconsistente. El «hoy» de Dios no pasa jamás. Significa una presencia inmutable, para siempre, que no se marchita nunca. Pero Dios, a través de las celebraciones del culto, nos brinda a los cristianos la posibilidad de entrar, desde ahora, en su presente inmutable, en el «hoy» eterno de la divinidad. En el ahora –en el «hoy»– de la celebración cultural convergen misteriosamente el pasado y el futuro. Todo se hace presente. De ahí la riqueza inextinguible y la fuerza salvadora de los misterios del culto. De ahí también la consideración del culto como memoria del pasado y anticipación escatológica del futuro.

A través, pues, de la celebración litúrgica, la comunidad cristiana se libera de los estrechos límites de lo temporal y se ve transportada a la órbita de lo

³⁴ León Magno, *Sermón* 29: CC 138, 146-147.

³⁵ León Magno, *Sermón* 26: CC 138, 125-126.

divino, inmersa en el eterno presente de Dios, en un «hoy» inmutable y siempre nuevo.

Todos los actos redentores –la totalidad del misterio salvífico–, como actos de la única persona divina que actúa en Jesús de Nazaret, participan de la misma eternidad del Verbo, escapan a las ataduras históricas impuestas por el tiempo y el espacio y se transforman en gestos perennemente actuales, eternamente presentes. Por eso afirma Odo Casel, concluyendo su reflexión:

«Esta presencia de las obras teándricas y redentoras, tanto en el rito como en la palabra sagrada, explica por qué la Iglesia, que posee para siempre el misterio en su infrangible integridad, canta en ciertas fiestas y a propósito del acontecimiento que se celebra el *hodie*. Así, en navidad: “Hoy Cristo ha nacido”; en epifanía: “Hoy la Iglesia se ha unido a su celeste esposo”; en pascua: “Este es el día que ha hecho el Señor”; en pentecostés: “Hoy el Espíritu Santo se ha manifestado”. En su conjunto y en su totalidad, el año litúrgi-

co es ciertamente la imagen de la economía salvífica divina y eterna, y contiene la totalidad del misterio de Cristo. Sin embargo, dentro del gran ciclo y a lo largo de su recorrido, el misterio se adapta a la mirada del hombre, incapaz todavía de abarcar, con un solo golpe de vista, la totalidad del misterio. Del mismo modo que el ciclo anual contiene una presencia divina, así también cada uno de los días del año contienen y hacen revivir el acontecimiento salvador»³⁶.

Solamente así es posible dar un sentido de autenticidad y de realismo a la esperanza del adviento. Quiero decir que, de no darse esta presencia viva y actuante del misterio del Dios hecho hombre, de no acontecer realmente en el «hoy» de la fiesta la manifestación salvífica del Hijo de Dios, la espera del adviento sería vana y frustrada, inconsistente y sin sentido. Si la espera vigilante del adviento es una realidad vivida intensamente por la comunidad cristiana, el *adventus* –la venida salvadora del Señor– debe hacerse presencia y realidad en el «hoy» de la fiesta.

³⁶O. Casel, *Hodie*: La Maison-Dieu 65 (1961) 131-132.

12

Epifanía y manifestación del Señor

Navidad y epifanía surgen en la Iglesia como dos fiestas idénticas. En lugares distintos, en fechas y con nombres distintos, pero con un mismo contenido fundamental. Al menos en su fase original, como hemos visto ya, ambas solemnidades celebraron el nacimiento del Señor. Sin embargo, después de un proceso de sedimentación, al asentarse ambas fiestas definitivamente en oriente y occidente se configuran con perfiles distintos hasta ofrecer un contenido específico con matices propios e independientes. Estos son precisamente los aspectos que vamos a intentar detectar y definir. Ya lo hemos hecho respecto a la fiesta de navidad. Ahora vamos a dedicar nuestra atención a la fiesta de epifanía ¹.

El contenido de la fiesta de epifanía aparece claramente definido en dos antífonas, existentes ya en el antiguo breviario y que la nueva Liturgia de las

¹ Sobre este tema hay que consultar un estudio monográfico que representa un punto de referencia indispensable: Ch. Mohrmann, *Epiphania: Études sur le latin des chrétiens I*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma ²1961, 245-275. Este estudio fue objeto de la lección inaugural del curso en 1953 pronunciada por la autora en la Universidad de Nimega. Fue publicado por vez primera en la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 37 (1953) 644-670.

Horas ha conservado en su oficio: «Hoy la Iglesia se ha unido a su celestial esposo porque en el Jordán Cristo la purifica de sus pecados; los magos acuden con regalos a las bodas del rey y los invitados se alegran por el agua convertida en vino» (Antífona para el *Benedictus*). Y en la antífona para el *Magnificat* en II Vísperas:

«Veneremos este día santo, honrado con tres prodigios: hoy la estrella condujo a los magos al pesebre; hoy el agua se convirtió en vino en las bodas de Caná; hoy Cristo fue bautizado por Juan en el Jordán para salvarnos».

La tradición popular ha vinculado siempre la fiesta de epifanía con el episodio de los reyes magos. Lo cual se justifica, en efecto, por las referencias que hacen a los magos casi todos los elementos propios de la fiesta, tanto en la misa como en el oficio. Sin embargo, las dos antífonas citadas vienen a ser como la clave de interpretación de todo el conjunto. Esto nos obliga a considerar el contenido de la fiesta desde la perspectiva que señalan dichas antífonas.

En primer lugar, epifanía no se centra en un hecho o episodio concreto. El foco de interés, en el que polariza la atención de la Iglesia al celebrar esta solemnidad, se sitúa más allá de los hechos. Por otra parte, el criterio básico que se ha puesto en juego al

instituir esta fiesta no hay que entenderlo en clave histórica o cronológica. La constelación de solemnidades que siguen a la fiesta del 25 de diciembre no celebran, sin más, los acontecimientos de la infancia ni se siguen según un orden cronológico. La clave de interpretación no es histórica. Hay que buscarla en otra línea de carácter teológico.

A mi entender, tanto navidad como epifanía –pero sobre todo epifanía– celebran el misterio de la manifestación del Señor. La misma significación del vocablo griego lo indica. Los distintos episodios que entran en juego a lo largo de la fiesta (adoración de los magos, bautismo de Jesús en el Jordán, bodas de Caná, presentación en el templo, etc.), tanto el día 6 de enero como en días sucesivos, deben ser interpretados no en la desnudez pura y simple del episodio, sino como momentos importantes en los que Jesucristo se manifiesta como hijo de Dios y como mesías salvador. Este es el aspecto nuclear, el que llena de sentido y de coherencia interna el contenido de la fiesta.

Para estructurar de algún modo la presentación de epifanía, de su riqueza interna, vamos a tomar como punto de referencia las dos antífonas citadas al principio. Ahí se señalan tres acontecimientos. Vamos a analizarlos. Pero con el criterio que acabamos de establecer. Esta es la única clave de interpretación posible para entender el enfoque y el contenido de esta fiesta.

1. La adoración de los magos

Sobre este hecho gira especialmente la fiesta de epifanía. Sobre todo en occidente. Hay que prestarle, por tanto, una atención especial. Lo cual no significa que pretendamos ahora emprender una tarea exegética del relato bíblico. Tampoco nos interesa ahora analizar la historicidad o no del hecho narrado en el evangelio (Mt 2,1-12), o si los magos fueron reyes o no, o si eran dos, tres o más. Todo esto escapa a la preocupación de la Iglesia cuando se reúne para celebrar la fiesta de epifanía. El sentido del acontecimiento hay que entenderlo desde la perspectiva en que lo hace la Iglesia en su liturgia, o tal como los Padres lo han interpretado en sus homilías.

as. Todo hay que apreciarlo desde la óptica del misterio de la manifestación. Esta es la clave.

Lo mismo que el acontecimiento salvador fue revelado prodigiosamente a los pastores (Lc 2,8-20), del mismo modo, de manera también prodigiosa, fue manifestado a unos extranjeros –magos o reyes, da lo mismo– por medio de una estrella. Es indudable que en este gesto revelador es Dios quien actúa, quien intenta desvelar el misterio e iluminar los ojos de los magos. El episodio de la «estrella» hay que descifrarlo según el contexto y la mentalidad oriental. La estrella no sólo anuncia el nacimiento de un gran personaje; en el antiguo oriente, el rey y el heredero del trono eran llamados generalmente «estrellas». Por eso la estrella de los magos no es solamente el símbolo del rey mesías, sino su misma personificación.

¿Cómo se revela el Señor en epifanía? Algunos testimonios patrísticos –numerosos por cierto– nos permiten entender que los magos, al presentar sus dones al niño de Belén, le reconocieron como rey, como Dios y como hombre. Como a rey le ofrecieron oro, incienso como a Dios y mirra como a hombre. Así lo entendieron algunos Padres. Por ejemplo, san León Magno:

«¿De dónde viene, en efecto, que estos hombres (los magos), abandonando su patria sin haber visto aún a Jesús y sin saber nada, no habiendo visto lo que iba a ser objeto de una veneración tan justa, de dónde viene que hayan escogido unos presentes tan apropiados para ofrecérselos? Es porque, además de la belleza de la estrella que había sido percibida por sus sentidos corporales, instruyó su corazón el rayo, más brillante aún, de la verdad. Por eso, antes de emprender las fatigas del viaje, entendieron que se les indicaba a alguien que había de ser honrado como rey, significado por el oro; ser adorado como Dios, significado por el incienso, y considerado como hombre, significado por la mirra»².

Sin embargo, la tradición popular, que ha considerado la epifanía como la «fiesta de reyes», ha puesto el énfasis en el aspecto «real» de Cristo. El es

² León Magno, *Sermón 34*: CC 138, 181-182.

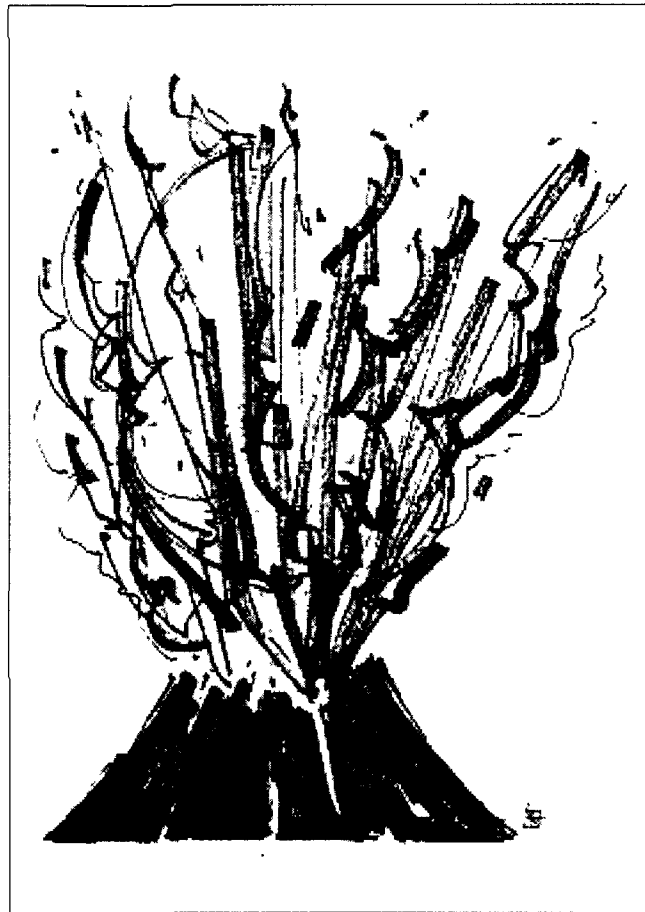
el rey de reyes. Por eso la fiesta llegó a convertirse en un reconocimiento de la realeza de Cristo, en una celebración de Cristo-rey. Con todo, hay que tener en cuenta que la tradición antigua nunca consideró reyes a los magos, a excepción de Tertuliano. Según el autor africano, los magos eran reyes venidos de Arabia. Más aun: la celebración de la realeza de Cristo hay que entenderla como una extensión del reconocimiento de Cristo como señor, salvador y mesías. Por tanto, «es al kyrios, creador de todas las cosas, Señor de los siglos y de los imperios, aparecido en la carne y venido para establecer su reinado mesiánico en la plenitud de los tiempos, al que se dirige el homenaje de la Iglesia en esta solemnidad de la epifanía»³. En este sentido hay que entender las palabras del canto de entrada en la misa de la fiesta: «Mirad que llega el señor del señorío: en la mano tiene el reino, y la potestad, y el imperio».

Es indudable que sólo desde la fe, y por una iluminación interior, han podido los magos reconocer y descubrir al mesías en el insignificante niño de Belén. Porque sólo la fe permite ver más allá de las apariencias, ver en profundidad. El comportamiento de los magos, en este sentido, descifrando el significado de la estrella, correspondiendo puntualmente a su llamada, poniéndose en camino, trayendo consigo sus regalos y postrándose reverentes ante el niño de Belén, dista mucho del comportamiento de los judíos. La actitud de acogida y de reconocimiento de los magos –«hemos visto su estrella en oriente y venimos a adorarlo» (Mt 2,2)– nada tiene que ver con la insensibilidad y ceguera de los judíos –«vino a los suyos, y los suyos no le recibieron» (Jn 1,11)–. Esta diferencia de actitud y de respuesta entre los magos –gentiles y extranjeros– y los judíos –pueblo elegido– es subrayada con énfasis por los Padres de la Iglesia. Así, san Efrén, en uno de sus himnos:

Los magos “que estaban lejos” se han alegrado, cuando los escribas “que estaban cerca” se han entristecido. El profeta (Balaán) ha revelado su texto; Herodes, su furor. Los escribas han presentado precisiones; los magos han aportado sus dones. ¡Cosa asom-

brosa! Las gentes de la casa (los judíos) han acudido al niño con espadas y los extraños han acudido a él con dones»⁴.

En el mismo tono se expresa en occidente san Máximo de Turín en un sermón pronunciado en la fiesta de epifanía:



³ J. Lemarié, *Navidad y epifanía. La manifestación del Señor*, Sígueme, Salamanca 1966, 230.

⁴ San Efrén, *Hymn. de Nativitate Christi*, 3, 10, ed. T. J. Lamy, *Sancti Ephrem Syri Hymni et Sermones*, II, Malinas 1882-1902, 468.

«A su entrada en el mundo Cristo encontró en los magos las primicias de la fe salvadora. Entre los judíos y los gentiles se desarrolló entonces un combate que puso a prueba la incredulidad y la fe. En el nacimiento de Cristo, los caldeos se alegraban, pero Jerusalén, sus habitantes y sus dirigentes estaban atemorizados. El judío perseguía, el mago adoraba; Herodes aguzaba la espada, el mago preparaba sus dones»⁵.

Efectivamente, los Padres han dado rienda suelta a su ingenio y a su pluma a fin de subrayar, casi hasta la caricatura, el comportamiento distinto de los magos y de los judíos. Los magos, procedentes del paganismo, son considerados como las primicias de la Iglesia venida de la gentilidad y escindida de la sinagoga. La de los magos, su actitud ante el niño de Belén, es interpretada como expresión anticipada de la fe de la Iglesia. Ellos mismos son figura de la Iglesia. De una Iglesia abierta y sin fronteras, no cerrada a los límites de la raza o de la sangre, sino universal; no esclava de la ley, sino libre. A la vuelta de cada año, los magos nos traen como una bocanada de aire fresco, un retoño de juventud y de universalidad para la Iglesia.

Cada año, en efecto, al celebrar la fiesta de epifanía, la Iglesia hace suyos los sentimientos de los magos y actualiza de algún modo el misterio de la epifanía. Como los magos, así también la Iglesia se siente llamada por Dios, estimulada y sorprendida por la luz de su presencia. Como los magos, también la Iglesia, desde la fe, descubre el resplandor de la estrella y descifra su significado. Cada año la Iglesia recorre el camino de la búsqueda, siguiendo el resplandor de la estrella, tanteando el terreno, a medias entre la luz y la oscuridad. Cada año también, en la fiesta de epifanía, la Iglesia se aproxima al Señor en su misterio de humanidad y cercanía para adorarle y ofrecerle sus dones. Más aún: el mismo Cristo, en manos de su Iglesia, se convierte en don supremo ofrecido al Padre como homenaje de gratitud, como se expresa en la oración sobre las ofrendas de la misa:

«Mira, Señor, los dones de tu Iglesia, que no son oro, incienso y mirra, sino Jesucristo, tu Hijo, que en

estos misterios se manifiesta, se inmola y se da en comida».

Al celebrar la fiesta de epifanía, también la Iglesia, al igual que los magos, para penetrar la hondura del misterio, debe ver en profundidad, más allá de las apariencias. Así como los magos descubrieron al mesías salvador en el niño de Belén, también la Iglesia debe descubrir a través y más allá del pan y del vino la presencia viva del Dios hecho hombre. Sólo entonces, cuando la sintonía espiritual entre la Iglesia y los magos es total, sólo entonces la fiesta de epifanía se convierte para nosotros en misterio de iluminación y de salvación.

2. El bautismo de Jesús en el Jordán

En el calendario actual, reformado después del Vaticano II, el bautismo de Jesús es objeto de una fiesta especial. Se celebra el domingo que sigue inmediatamente a la fiesta de epifanía. Sin embargo, a tenor de la antifona que cité al principio, este acontecimiento debe ser interpretado en conexión con la fiesta de epifanía y no como una fiesta autónoma e independiente.

Hay un punto de convergencia en el que coinciden el episodio de los magos, el bautismo en el Jordán y las bodas de Caná: el tema de la manifestación. A través de esos acontecimientos, Jesús de Nazaret se ha revelado como Hijo de Dios, como mesías y salvador de todos los hombres. Por eso la fiesta de la epifanía va más allá de los simples episodios históricos y celebra, en un clima de gozosa hondura teológica, la manifestación del Señor.

«Este es mi Hijo, el amado, mi predilecto» (Mt 3,17). Estas son las palabras que se oyeron al salir Jesús del agua, después de haber sido bautizado por Juan. Estas palabras, que son una proclamación solemne de la divinidad de Jesús, son recogidas por los tres sinópticos, y Juan se hace eco de ellas cuando asegura: «Yo lo he visto, y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (Jn 1,34). También se oyó la voz misteriosa en otras ocasiones solemnes, como en el Tabor cuando la transfiguración (Mt 17,5) y a raíz de la entrada triunfal en Jerusalén (Jn 12,28).

⁵ Máximo de Turín, *Homilía 12 para la Epifanía*: PL 57, 288.

EPIFANÍA CÓSMICA

En primer lugar, la manifestación de lo divino no modifica el orden aparente de las cosas, como tampoco la consagración eucarística modifica ante nuestros ojos las santas especies. Puesto que el acontecimiento psicológico, en sus comienzos, consiste únicamente en la aparición de una *tensión interna o de un brillo profundo*, las relaciones entre las criaturas siguen siendo exactamente las mismas. Tan sólo se hallan acentuadas en su sentido. Como esas materias traslúcidas que un rayo encerrado en ellas puede iluminar en bloque, para el místico cristiano el mundo aparece bañado por una luz interna que intensifica su relieve, su estructura y sus profundidades. Esta luz no es el matiz superficial que puede captar un goce grosero. Tampoco es el brillo brutal que destruye los objetos y ciega la mirada. Es el destello fuerte y reposado, engendrado por la síntesis en Jesús de todos los

elementos del mundo. Cuanto más acabados sean con arreglo a su propia naturaleza los seres sobre los que luce, más próxima y sensible se hace esta irradiación, y cuanto más sensible se hace, tanto más los objetos que baña resultan claros en sus contornos y lejanos en su fondo. Si se puede modificar ligeramente una palabra sagrada, diremos que el gran misterio del cristianismo no es exactamente la aparición, sino la transparencia de Dios en el universo. Si, Señor, no sólo el rayo que roza, sino el rayo que penetra. No vuestra epifanía, Jesús, sino vuestra diafanía ()

He aquí, pues, que en el origen de nuestra invasión por el medio divino tenemos que situar una oración intensa y continuada, la plegaria que suplica el don fundamental: «Domine, fac ut videam» (Haz, Señor, que vea). Señor, sabemos y presentimos que estás por todas partes en tor-

no a nosotros. Pero, diríase que hay un velo sobre nuestros ojos. Haz que brille por todas partes tu rostro universal. «Illumina vultum tuum super nos» (ilumina tu rostro sobre nosotros) que tu brillo profundo aclare hasta las entrañas las oscuridades densísimas en cuyo seno nos movemos. «Sit splendor Domini nostri super nos» (Que la gloria de nuestro Señor nos ilumine). Y para esto envíanos tu Espíritu, «Spiritus principalis», cuya acción inflamada puede sola operar los principios y la perfección de la gran metamorfosis a la que concluye toda la perfección interior y por la que gime vuestra creación. «Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae» (Envía tu Espíritu creador y renovarás la faz de la tierra)

Teilhard de Chardin, *El medio divino*
Ensayo de vida interior,
Taurus, Madrid 140-142

En el caso del bautismo, la voz del Padre, que testimonia la divinidad del Hijo, queda corroborada con la presencia del Espíritu en forma de paloma. De este modo, el acontecimiento del Jordán no sólo es una manifestación de la divinidad de Jesús, sino un testimonio solemne de la Trinidad, como lo expresa un texto litúrgico griego que se canta el día de la fiesta:

«Después de tu bautismo en el Jordán, Señor, fue manifestada la adoración debida a la Trinidad; porque la voz del Padre dio testimonio de ti, dándote el nombre de Hijo muy amado, y el Espíritu, bajo la forma de una paloma, confirmaba la verdad irrefutable de esta Palabra, Cristo Dios, que ha aparecido y que has iluminado el mundo, gloria a ti»⁶.

En el momento de ser bautizado en el Jordán, Jesús no sólo se manifiesta en su condición de hijo de Dios, sino también como mesías rey. Cuando se acerca al Bautista, Jesús se solidariza con todos

aquellos hombres que se sienten pecadores e impuros e imploran el perdón de Dios. El se considera un pecador más. Pero cuando al salir del agua el Espíritu se posa sobre él, Jesús se convierte en un consagrado, ungido por el Espíritu como mesías rey. En la medida en que la humillación de Jesús es más patente, al hacerse como un pecador con los pecadores, la respuesta del Padre es entonces más elocuente y significativa. Esa respuesta se concreta en la presencia del Espíritu, que le unge espiritualmente, consagrándolo mesías, sacerdote y rey.

En conexión con esta referencia a Cristo mesías-rey hay que señalar también la alusión a Cristo-templo. La presencia del Espíritu al salir Jesús del agua hace del bautismo en el Jordán uno de los momentos más significativos y complejos de la vida de Cristo. El Espíritu le consagra como mesías-rey-sacerdote. Pero también le constituye en templo espiritual, templo del Espíritu, morada de Dios entre los hombres. Por eso epifanía celebra el misterio de la cercanía de Dios, del Dios que ha plantado su tienda entre nosotros. Así lo constata J. Lemarié en la

⁶J. Lemarié, *Navidad y epifanía...*, 263.

obra que he citado ya otras veces: «El bautismo es la consagración del rey mesías, gran sacerdote y templo a la vez del culto en espíritu y en verdad⁷. Más aún: al relacionar esta referencia a Cristo-templo con el conocido capítulo 47 de Ezequiel, donde el profeta habla de la fuente del templo, la tradición patrística afirma que del templo espiritual, que no es otra cosa sino el cuerpo a la vez inmolado y glorificado del Señor Jesús, brotan las aguas vivas del Espíritu. Estas aguas vivificadoras no son otra cosa que la palabra vivificante del evangelio y los sacramentos que iluminan y fecundan el corazón de los creyentes.

«Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29; 36). Estas palabras las pronuncia Juan Bautista al ver a Jesús que se acerca. Hay que entenderlo, por tanto, en el contexto del bautismo en el Jordán. Indudablemente, al llamar Juan a Jesús «cordero» está haciendo referencia a la actitud del «siervo doliente», que asume los defectos, impurezas y pecados del pueblo a fin de ofrecerse a Dios en sacrificio de expiación y de alabanza. Cristo es el verdadero «cordero» que se entrega a la muerte por los pecados de la humanidad.

Estas alusiones a Cristo, «siervo doliente» y «cordero inmolado», nos sumergen de lleno en el tema de la pascua. La referencia al bautismo en el Jordán, como misterio de humillación y de glorificación, hace que la fiesta de epifanía constituya el inicio y la prefiguración de todo el misterio pascual.

Por todo ello, parece claro que epifanía no es sólo la manifestación del hijo de Dios hecho hombre, sino también un misterio de salvación y de liberación. Así lo da a entender san Gregorio Nacianceno en un sermón que leemos actualmente en el oficio de lecturas de la fiesta del bautismo del Señor:

«Cristo es iluminado: dejémonos iluminar junto con él; Cristo se hace bautizar: descendamos al mismo tiempo que él, para ascender con él. Juan está bautizando y Cristo se acerca; tal vez para santificar al mismo por quien va a ser bautizado; y, sin duda, para sepultar en las aguas a todo el viejo Adán, santifi-

cando el Jordán antes de nosotros y por nuestra causa... Pero Jesús, por su parte, asciende también de las aguas; pues se lleva consigo hacia lo alto al mundo, y mira cómo se abren de par en par los cielos que Adán había hecho que se cerraran para sí y para su posteridad, del mismo modo que se había cerrado el paraíso con la espada de fuego»⁸.

Estas palabras de Gregorio Nacianceno reflejan bien la manera como ha entendido la tradición cristiana el bautismo en el Jordán en su dimensión salvífica, como misterio de muerte y de resurrección. En relación con el bautismo aparecen referencias al tema del diluvio, considerando entonces a Cristo como el nuevo Noé, el hombre justo, principio de una humanidad nueva, liberada del caos del pecado en el mismo seno de las aguas. La paloma significaría, en ese contexto, el término de las hostilidades entre Dios y el hombre; por otra parte, señalaría el inicio de una nueva era en la que Dios reconcilia consigo al hombre y le envuelve en un abrazo de amistad.

El bautismo en el Jordán evoca igualmente la epopeya del éxodo, como acontecimiento liberador, especialmente en el paso del Mar Rojo. El bautismo de Jesús ha destruido en el seno de las aguas a todas las fuerzas del mal, lo mismo que las olas del mar ahogaron al faraón con su ejército.

Todas estas referencias, que pertenecen al campo de la tipología bíblica, subrayan la dimensión salvífica y liberadora de la fiesta de epifanía. Ese día no sólo celebramos la manifestación del Señor como hijo de Dios, ungido por el Espíritu y constituido mesías-rey. En la fiesta de epifanía la comunidad cristiana experimenta además la acción salvadora de Cristo, muerto y resucitado. Por el bautismo, que culminó en su muerte, Cristo ahogó las fuerzas del mal y destruyó para siempre el poder del pecado.

Los testimonios litúrgicos son muy numerosos. Me voy a limitar, sin embargo, a citar unas estrofas de un himno que se canta por la noche en la liturgia armenia en la octava de epifanía:

«El salvador ha aparecido y ha salvado a este mundo de las mentiras del enemigo, concediendo la

⁷J. Lemarié, *Navidad y epifanía...*, 273.

⁸Gregorio Nacianceno, *Oratio*, 39, 14-16: PG 36, 350-354.

gracia de la adopción por medio del bautismo. El salvador ha roto la cabeza del dragón en el Jordán y con su poder ha salvado a todos los hombres. Renovando al hombre viejo, el salvador vuelve hoy al bautismo a fin de restaurar por el agua la naturaleza corrompida y concediéndonos en su lugar una vestidura incorruptible»⁹.

Queda por señalar un aspecto que, a mi juicio, reviste una especial importancia. Me refiero a la dimensión nupcial del bautismo. Así lo señala la antifona que nos ha servido como punto de partida: «Hoy la Iglesia se ha unido a su celestial esposo, porque en el Jordán Cristo la purifica de sus pecados». Evidentemente, estas palabras de la antifona están inspiradas muy directamente en aquellas otras de san Pablo: «Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada» (Ef 5,25-27).

Las ideas centrales que subyacen en ambos textos son las mismas. La Iglesia es la esposa de Cristo. El amor de Dios se ha volcado sobre ella de manera inagotable. Ese es el punto de arranque del que depende todo el misterio nupcial que vincula a Cristo con la Iglesia. Pero antes de consumar esas nupcias, la Iglesia debe ser lavada, purificada y embellecida. Ese baño de purificación ha tenido lugar en el Jordán. La Iglesia ha sido purificada en las aguas bautismales en comunión con la humanidad de Cristo. Al salir de las aguas, la Iglesia se manifiesta como una novia joven, embellecida y dispuesta para los desposorios con su celestial esposo. El banquete nupcial, de claras connotaciones escatológicas, queda prefigurado en las bodas de Caná y actualizado sacramentalmente en el banquete eucarístico. En este sentido, epifanía es una fiesta nupcial. La novia aparece ya engalanada después del baño purificador; los invitados (los magos) han acudido ya con sus dones; y la mesa del banquete ya está dispuesta con el pan de la abundancia servido y los vinos de solera a punto de ser escanciados.

⁹Textos citados por J. Lemarié, *Navidad y epifanía...*, 305.

He aquí cómo han cantado las comunidades cristianas de oriente el misterio nupcial de Cristo y de su Iglesia:

«Oh Iglesia, esposa de Cristo, que por su sangre te has salvado del error y de la esclavitud de los siglos y del fruto de los demonios, levanta tu voz de alabanza y de acción de gracias hacia el hijo que te ha desposado en el agua y que, por su bautismo, ha purificado tus manchas y te ha dado su cuerpo para alimentarte y por bebida espiritual la sangre, gracias a la cual te curas todos los días con tus hijos. Rindo honor y acción de gracias al hijo que te ha salvado»¹⁰.

«Gloria a ti, esposo espiritual, que has dispuesto todo gozo para tu prometida cuando la has desposado de entre todos los mortales, y que has celebrado en su honor una fiesta maravillosa nupcial en el río Jordán cuando en tu amor te elevas entre las multitudes de Judá para ser bautizado por tu siervo»¹¹.

3. Bodas de Caná

El milagro de Caná es susceptible de múltiples visiones y de variadas consideraciones piadosas. Aquí hay que entenderlo en el marco de la perspectiva epifánica.

Como casi todo el evangelio de Juan, este pasaje contiene numerosos elementos de carácter simbólico que debemos desvelar para penetrar todo su contenido. Hay además una frase que, a mi juicio, puede ser la clave de interpretación del episodio, especialmente desde la perspectiva epifánica en la que estamos situados. Ante la delicada insinuación de la madre –«no tienen vino» (Jn 2,3)–, Jesús asegura que aún no ha llegado su «hora». Se refiere a la hora de su glorificación en la cruz, de la plena manifestación de su poder salvador; la hora de entregar a sus discípulos la copa rebosante de su sangre, expresión de la totalidad de su vida entregada y rota para la salvación de todos los hombres. Aún no ha llegado su hora. A pesar de ello, sí que va a brindar

¹⁰*Rituale Armenorum*, ed. F. C. Conybeare, Oxford 1905, 312.

¹¹*Rituale Armenorum*, 34S.

ahora a sus discípulos un apunte, una anticipación simbólica de ese momento. Por eso les va a ofrecer el vino nuevo y generoso de las bodas, anticipación misteriosa de la copa nupcial de la eucaristía y del banquete mesiánico. Los discípulos así lo intuyeron; al menos así lo interpretó Juan desde la perspectiva de su evangelio:

«Así, en Caná de Galilea Jesús comenzó sus signos, manifestó su gloria y creció la fe de sus discípulos en él» (Jn 2,11).

«Manifestó su gloria». Esta es la clave de interpretación de todo el pasaje en el contexto que impone la fiesta de epifanía. El milagro de Jesús fue un «signo» expresivo de esa gloria. No por lo que tuvo de gesto milagroso, sino por la fuerza expresiva del vino nupcial, símbolo anticipado de la acción pascual de Jesús entregada y perpetuada para la Iglesia en el banquete nupcial de la eucaristía, en el que se celebra para siempre el amor total de Cristo a su esposa la Iglesia.

«Y creció la fe de sus discípulos en él». Ellos, los discípulos, encarnan y anticipan la fe de la misma Iglesia. La gloria del Señor, manifestada en Caná, iluminó poderosamente el rostro de sus discípulos. En ese rostro iluminado se vislumbra ya la faz de la Iglesia de todos los tiempos, en cuyos ojos brilla la luz de la fe. Desde aquel momento la Iglesia quedó impactada por la gloria del Señor, y su fe en Cristo mesías fue creciendo de día en día.

Así lo han entendido también los Padres de la Iglesia. Voy a citar, como testimonio más sobresaliente, unas palabras de Severo de Antioquía:

«En nombre de la Iglesia esta Madre de Jesús, la Virgen Madre de Dios, cuando estaba presente en la comida de las bodas y cuando vio que el vino (es decir) la palabra doctrinal que había sido dada a la sinagoga de los judíos, había faltado, porque como taberneros sus doctores, los príncipes de los sacerdotes y los fariseos, habían mezclado con el agua de sus propias doctrinas débiles y humanas... y como quería inducir a Cristo a la misericordia, en nombre de la Iglesia, la Madre de Jesús ha dicho: "no tienen vino", obligándole casi a dar el vino místico de los misterios. Por esto Jesús le respondió: ¿Qué a mí y a ti, mujer?,

mi hora no ha llegado todavía. No ha llegado el tiempo de que derrame el vino perfecto y místico antes de que yo lleve la cruz y derrame mi sangre, y que el paráclito venga sobre aquellos que están en la tierra»¹².

Hay además toda una serie de elementos simbólicos que, aunque sea muy brevemente, debo señalar. Por una parte, hay una referencia pascual en la alusión a los tres días con que Juan inicia la narración: "Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea» (Jn 2,1). Esta referencia pascual evoca en nosotros el recuerdo de la resurrección de Jesús y la poderosa transformación que se operó en él. Entonces fue cuando la gloria de Jesús se manifestó en plenitud.

Más importante todavía es el simbolismo del «esposo». Al transformar el agua en vino y proporcionar de este modo maravilloso el vino del banquete nupcial, Jesús asumió el papel que correspondía al joven esposo de Caná. Pero en realidad lo que hizo Jesús fue dejar patente su condición de verdadero esposo de la Iglesia y de la humanidad entera, asumida en la encarnación. Los discípulos, agrupados en derredor de Jesús, nos ofrecen en Caná una imagen viva de la Iglesia esposa.

Los Padres de la Iglesia se han manifestado siempre sumamente sensibles al misterio nupcial que une a Cristo con su Iglesia. El vino nupcial ofrecido por Jesús en Caná simboliza la donación del Espíritu Santo. Las seis tinajas de piedra, reservadas para las purificaciones rituales, eran símbolo de la ley antigua. El mismo número seis evoca una idea de imperfección. Por eso la transformación del agua en vino simbolizó el paso de la imperfección de la ley a la nueva existencia en el Espíritu. La vinculación del vino a la donación del Espíritu aparece con frecuencia en la literatura patrística. Así en Gaudencio de Brescia:

«El hecho de que el vino de las bodas se agotase significa que los gentiles no poseían aún el vino del Espíritu Santo. Había venido a faltar el vino nupcial del Espíritu Santo porque el tiempo de los profetas que le servían al pueblo judío había desaparecido. En

¹² Severo de Antioquía, *Homilía 26*: PO 26, 3, 1947, 388.

efecto, hasta Juan han profetizado los profetas y la ley. Desde entonces, nadie podía, pues, servir el vino espiritual a los gentiles que morían de sed»¹³.

Finalmente, es importante destacar la presencia de María en este momento. Ella, que estará presente junto a Jesús en la cruz cuando llegue la hora de su manifestación suprema, lo está ahora ya en esta primera manifestación de su gloria a los discípulos.

«El Señor quiere que la primera manifestación de su gloria delante de aquellos que con su fe son en realidad las primicias de la Iglesia dependan así en cierta manera de su madre»¹⁴.

4. La manifestación del día cuarenta: hypapante

Hasta la reforma litúrgica del Vaticano II, la solemnidad que la Iglesia celebra el día 2 de febrero se

llamaba «Purificación de nuestra Señora» y era considerada fiesta mariana. Actualmente, después de la reforma litúrgica, se denomina «Presentación del Señor» y se considera fiesta del Señor. Este dato, aparentemente insignificante, nos permite vincular la fiesta del 2 de febrero al bloque de epifanía. En realidad se trata de la «epifanía del día cuarenta», cuando el Señor se manifestó como un sol resplandeciente, desde los brazos de María, al pueblo de Israel representado por los dos ancianos Simeón y Ana. Por eso esta fiesta, cuando fue importada desde oriente, fue llamada *Hypapante*, encuentro con el Señor. Las liturgias occidentales respetaron este título durante algún tiempo. Incluso se encuentra en algunos sacramentarios del siglo VIII. A partir de los siglos X y XI comenzó a ser denominada «Purificación de la bienaventurada Virgen María». Desde entonces fue considerada fiesta de la Virgen y sin ninguna conexión con el misterio de la manifestación del Señor.

VISIÓN ECOLOGISTA DE LA EPIFANÍA

No todo es Dios, pero Dios está en todo y todo está en Dios gracias a la creación mediante la cual Dios deja su marca registrada y garantiza su presencia permanente en la criatura (Providencia). La criatura siempre depende de Dios y lo transporta dentro de sí. Dios y el mundo son diferentes. El uno no es el otro. Pero no están separados o cerrados. Están abiertos el uno al otro. Se hallan siempre en mutua implicación. Si son diferentes es para poderse comunicar y estar unidos por la comunión y la mutua presencia.

Gracias a esa mutua presencia se superan la simple trascendencia y la pura inmanencia. Surge una categoría intermedia, la transparencia, que es exactamente la presencia de la trascendencia dentro de la inmanencia. Cuando esto ocurre, la realidad se vuelve transparente. Dios

y el mundo son, por tanto, mutuamente transparentes. Teilhard de Chardin vivió como nadie en este siglo una profunda espiritualidad de la *transparencia*. Por eso decía con razón: «El gran misterio del cristianismo no es exactamente la aparición, sino la transparencia de Dios en el universo. Sí, Señor, no solo el rayo que roza, sino el rayo que penetra. No vuestra epifanía, Jesús, sino vuestra *diafanía*». O lo expresaba en otro momento con esta oración: «De nuevo, Señor, ¿cuál es la más preciosa de estas dos beatitudes que todas las cosas sean para mí un contacto contigo, o que seas tan "universal" que pueda sentirte y aprehenderte en toda criatura?»

El universo en cosmogénesis nos invita a que vivamos la experiencia que subyace al panenteísmo: en cada mínima manifestación del ser, en

cada movimiento, en cada expresión de vida, de inteligencia y de amor, nos descubrimos a vueltas con el misterio del universo-en-proceso. Las personas sensibles a lo sagrado y al misterio osan nombrar al innombrable. Sacan a Dios de su anonimato y le dan un nombre, lo celebran con himnos y cánticos, inventan símbolos y rituales y se reorientan a sí mismas. hacen la experiencia de Dios y descubren en él la fuente de la suprema felicidad y realización. Están en casa, en el útero primordial. En la verdadera oikología, Dios es la definitiva y realizadora esfera de todos los entes y de todo el universo creado: «en el cual vivimos, nos movemos y existimos».

Leonardo Boff,
Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres,
Madrid, Trotta, 1996, 194-195

¹³Gaudencio de Brescia, *Sermón 8*: PL 20, 896.

¹⁴J. Lemarié, *Navidad y epifanía...*, 336

Hoy, sin embargo, como acabo de indícar, se ha recuperado el sentido original de esta fiesta y se interpreta en el marco de la epifanía. La misma procesión, que en occidente estuvo dotada desde el principio de un cierto colorido mariano, ha sido reorientada actualmente en conexión con el tema original de la manifestación. Así se desprende de la monición que precede al rito de la procesión en el nuevo *Misal Romano*.

El sentido de la fiesta aparece bellamente reflejado en estas estrofas de un himno bizantino:

«He aquí, pues, que la salud ha aparecido en Israel; la luz resplandece sobre aquellos que estaban sentados en las tinieblas. Llevado por la Virgen, nube ligera, el Señor brilla como el sol, salvando a aquellos

que gritan: Bendito el que viene, Dios nuestro; gloria a ti. Que las sombras de la ley se disipen: ha llegado Cristo, la esperanza de las naciones. Ha aparecido el Verbo, la verdad ha resplandecido. Venid, pueblos, adorad a Cristo, portado sobre los brazos del anciano, y gritad con fe: Bendito seas tú, que has venido, Dios nuestro, gloria a ti»¹⁵.

Después de un amplio sondeo de testimonios, sobre todo orientales, J. Lemarié resume así el contenido de esta fiesta:

«El objeto primero y esencial de la contemplación y de la alabanza eclesial no es otro sino la aparición, la manifestación del Señor, el encuentro divino de Cristo y de su pueblo, Israel y la Iglesia, figurado por Simeón y Ana la profetisa»¹⁶.

¹⁵ Texto citado por J. Lemarié, *Navidad y epifanía...*, 416.

¹⁶ J. Lemarié, *Navidad y epifanía...*, 410.

13

Adviento: a la espera de la venida del Señor

La palabra *adventus* significa venida, advenimiento. Proviene del verbo «venir». Es utilizada en el lenguaje pagano para indicar el *adventus* de la divinidad: su venida periódica y su presencia teofánica en el recinto sagrado del templo. En este sentido, la palabra *adventus* viene a significar «retorno» y «aniversario». También se utiliza la expresión para designar la entrada triunfal del emperador: *Adventus divi*. En el lenguaje cristiano primitivo, con la expresión *adventus* se hace referencia a la última venida del Señor, a su vuelta gloriosa y definitiva. Pero en seguida, al aparecer las fiestas de navidad y epifanía, *adventus* sirvió para significar la venida del Señor en la humildad de nuestra carne. De este modo la venida del Señor en Belén y su última venida se contemplan dentro de una visión unitaria, no como dos venidas distintas, sino como una sola y única venida, desdoblada en etapas distintas.

De todos modos, esta digresión sobre el uso original de la palabra no clarifica en absoluto el sentido que se le ha dado posteriormente al vocablo *adventus*. Aun cuando la expresión haga referencia directa a la venida del Señor, con la palabra *adventus* la liturgia se refiere a un tiempo de preparación que precede a las fiestas de navidad y epifanía. Es curio-

sa la definición del adviento que nos ofrece en el siglo IX Amalario de Metz: «Praeparatio adventus Domini». En este texto el autor mantiene el doble sentido de la palabra: venida del Señor y preparación a la venida del Señor. Esto indica que el contenido de la fiesta ha servido para designar el tiempo de preparación que la precede.

1. Ilustración histórica

La historia de este período de tiempo es sencilla. Aunque quizá esto sea debido a la escasez de datos de que disponemos. Lo cual delimita considerablemente el campo de investigación y las posibilidades de profundización ulterior.

Sin embargo, parece fuera de discusión el origen occidental del adviento. A medida que las fiestas de navidad y epifanía iban cobrando, en el marco del año litúrgico, una mayor relevancia, en esa misma medida fue configurándose como una necesidad vital la existencia de un breve período de preparación que evocara, al mismo tiempo, la larga espera mesiánica. Habría que considerar también un cierto mimetismo litúrgico que invitaría a plasmar aquí lo

que la cuaresma es a pascua. Más aún: la posible celebración del bautismo vinculada por algunas Iglesias de occidente a epifanía, especialmente en Galia y España, motivaría también la institución de un tiempo de preparación catecumenal.

Este último hecho, expresado aquí en términos de hipótesis, explicaría por qué el adviento aparece primeramente en Galia y en España no como preparación a la solemnidad del 25 de diciembre, sino como preparación a la fiesta de epifanía. El primer testimonio es de san Hilario y se remonta hacia el año 360¹. En él se habla de un período de tres semanas que comenzaría el 17 de diciembre y terminaría el 6 de enero, fiesta de la epifanía, fecha en que la Iglesia gala celebraba el *adventus* o nacimiento del Señor.

El otro testimonio nos lo brinda el canon 4 del primer concilio de Zaragoza, celebrado el año 380, que se expresa en estos términos:

«Que ninguno falte a la iglesia en las tres semanas que preceden a la epifanía. Además leyó: En los veintidós días que hay entre el 17 de diciembre hasta la epifanía, que es el 6 de enero, no se ausente nadie de la iglesia durante todo el día, ni se oculte en su casa, ni se marche a su hacienda, ni se dirija a los montes, ni ande descalzo, sino que asista a la iglesia, y los admitidos que no hicieren así sean anatematizados para siempre. Todos los obispos dijeron: sea anatema»².

Estos dos testimonios nos permiten diagnosticar que el adviento comienza a tomar cuerpo en el ámbito de las Iglesias gala y española en la segunda mitad del siglo IV. Al principio ni siquiera se llama adviento. Es un tiempo de preparación a la fiesta de epifanía que dura tres semanas. Hay que anotar, sin embargo, que de esta primera fase original no se encuentra ningún rastro en los libros litúrgicos más antiguos. Más aún: estas tres semanas de preparación habría que entenderlas en el marco de la piedad y de la ascesis cristiana, al margen de estructuras litúrgicas consolidadas y estables, bien como

acompañamiento de la comunidad a quienes se preparaban al bautismo, o bien como reacción contra los saturnales paganos, que tenían lugar precisamente durante esos días. A finales del siglo V comienza a dibujarse en Galia una nueva imagen del adviento. No se trata ya de tres semanas, sino de un largo período de cuarenta días que daba comienzo a partir del día de san Martín (15 de noviembre) y se prolongaba hasta el día de navidad. Se trataba, pues, de una verdadera «cuaresma de invierno» o, como prefieren otros, «cuaresma de san Martín».

En España, la evolución del adviento se orienta en el mismo sentido. Los libros litúrgicos, que reflejan la liturgia hispana del siglo VII, nos ofrecen un adviento de treinta y nueve días. Comenzaba el día de san Acisclo (17 de noviembre) y terminaba el día de navidad³.

A pesar de las evidentes afinidades entre la cuaresma y este adviento de cuarenta días, sería un error interpretar ambos períodos de tiempo con el mismo patrón. En ambos casos se trata de un período de preparación. Pero en adviento la práctica penitencial del ayuno no tuvo jamás la relevancia que tenía en cuaresma. Adviento, en esta segunda fase, venía a ser un tiempo consagrado a una vida cristiana más intensa y más consciente, con una asistencia más asidua a las celebraciones litúrgicas que ofrecían un marco adecuado a la piedad cristiana.

La institución del adviento no aparece en Roma hasta mediados del siglo VI. Los primeros testimonios los encontramos en los libros litúrgicos. Precisamente en el *Sacramentario gelasiano*. En una primera fase el adviento romano incluía seis domingos. Posteriormente, a partir de san Gregorio Magno, quedará reducido a cuatro. Y así ha llegado a nosotros. Originariamente, el adviento romano aparece como una preparación a la fiesta de navidad. En ese sentido se expresan los textos litúrgicos más antiguos. A partir del siglo VII, sin embargo, al convertirse navidad en una fiesta más importante, en competencia incluso con la fiesta de pascua, el adviento

¹ Hilario de Poitiers, *Fragmento*: CSEL 65, 16ss.

² J. Vives, *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, CSIC, Barcelona-Madrid 1963, 17.

³ Sobre este tema puede consultarse la excelente monografía de M. Ferro Calvo, *La celebración de la venida del Señor en el oficio hispánico*, Madrid 1972.

adquirirá una dimensión y un enfoque nuevos. Más que un período de preparación, polarizado en el acontecimiento natalicio, el adviento se perfilará como un «tiempo de espera», como una celebración solemne de la esperanza cristiana, abierta escatológicamente hacia el *adventus* último y definitivo del Señor al final de los tiempos. El adviento que hoy celebra la Iglesia ha mantenido esta doble perspectiva. Pero este tema va a ser objeto de un análisis más detallado en el punto siguiente.

2. Espíritu y dimensión del adviento hoy

Toda la mística de la esperanza cristiana se resume y culmina en el adviento. Por otra parte, también es cierto que la esperanza del adviento invade toda la vida del cristiano, la penetra y la envuelve.

Hay que distinguir en el adviento una doble perspectiva: una existencial y otra cultural o litúrgica. Ambas perspectivas no sólo no se oponen, sino que se complementan y enriquecen mutuamente. La espera cultural, que se consume en la celebración litúrgica de la fiesta de navidad, se transforma en esperanza escatológica proyectada hacia la parusía final. La espera, en última instancia, es única; porque la venida del Señor, aparentemente múltiple y fraccionada, también es única.

Las primeras semanas del adviento subrayan el aspecto escatológico de la espera abriéndose hacia la parusía final; en la última semana, a partir del 17 de diciembre, la liturgia del adviento centra su atención en torno al acontecimiento histórico del nacimiento del Señor, actualizado sacramentalmente en la fiesta.

3. Adviento y esperanza escatológica

La liturgia del adviento se abre con la monumental visión apocalíptica de los últimos tiempos. De este modo, el adviento rebasa los límites de la pura experiencia cultural e invade la vida entera del cristiano sumergiéndola en un clima de esperanza escatológica. El grito del Bautista: «Preparad los caminos del Señor», adquiere una perspectiva más

amplia y existencial, que se traduce en una constante invitación a la vigilancia, porque el Señor vendrá cuando menos lo pensemos. Como las vírgenes de la parábola, es necesario alimentar constantemente las lámparas y estar en vela, porque el esposo se presentará de improviso. La vigilancia se realiza en un clima de fidelidad, de espera ansiosa, de sacrificio. El grito del Apocalipsis: «¡Ven, Señor, Jesús!», recogido también en la *Didajé*, resume la actitud radical del cristiano ante el retorno del Señor.

En la medida en que nuestra conciencia de pecado es más intensa y nuestros límites e indigencia se hacen más patentes a nuestros ojos, más ferviente es nuestra esperanza y más ansioso se manifiesta nuestro deseo por la vuelta del Señor. Sólo en él está la salvación. Sólo él puede librarnos de nuestra propia miseria. Al mismo tiempo, la seguridad de su venida nos llena de alegría. Por eso la espera del adviento, y en general la esperanza cristiana, está cargada de alegría y de confianza.

4. Adviento y compromiso histórico

La invitación del Bautista a preparar los caminos del Señor nos estimula a realizar una espera activa y eficaz. No esperamos la parusía con los brazos cruzados. Es preciso poner en juego todos nuestros modestos recursos para preparar la venida del Señor.

Los teólogos están hoy de acuerdo en afirmar que el esfuerzo humano por contribuir a la construcción de un mundo mejor, más justo, más pacífico, en el que los hombres vivan como hermanos y las riquezas de la tierra sean distribuidas con justicia, este esfuerzo –se afirma– es una contribución esencial para que el mundo vaya madurándose y preparándose positivamente a su transformación definitiva y total al final de los tiempos. De esta manera, la «preparación de los caminos del Señor» se convierte para el cristiano en una urgencia constante de compromiso temporal, de dedicación positiva y eficaz a la construcción de un mundo nuevo. La espera escatológica y la inminencia de la parusía, en vez de ser motivo de fuga del mundo o de alienación, deben estimularnos a un compromiso más in-

LOS DOMINGOS DE ADVIENTO:

El perfil de cada domingo desde las lecturas

Ciclo A

I 1ª Is 2,1-5

Vision escatologica Dios reunira a los dispersos en su monte santo El profeta anuncia la reconciliacion universal

2ª Rom 13,11-14 :

La salvacion esta ya cerca Hay que prepararse Vigilancia Hasta la parusia

3ª Mt 24,37-44 :

Parusia final Permaneced en vela No sabeis que dia vendra Estad preparados

Ciclo B

1ª Is 63,16-17; 64,1-8 :

Dios rasga los cielos y desciende Es la promesa mesianica

2ª 1 Cor 1,3-9 :

Aguardamos la manifestacion de nuestro Señor Jesucristo Hay que mantenerse firmes hasta el final

3ª Mc 13,33-37

Vigilad No sabeis cuando es el momento Velad

Ciclo C

1ª Jr 33,14-16

La promesa Dios cumple la promesa El vástago de David Vision escatologica

2ª 1 Tes 3,12-4,2

Hay que mantenerse firmes hasta que el Señor vuelva Preparacion para la parusia

3ª Lc 21,25-28; 34-36

Parusia final Descripcion El Señor vendra Estad despiertos Manteneos en pie El sera nuestra liberacion

Perfil

El horizonte de nuestra esperanza. Dios cumple su promesa de salvación en Jesucristo. Dios reunirá y salvará a los dispersos. Hay que permanecer firmes en la esperanza.

II 1ª Is 11,1-10 :

El Mesias defendera la justicia para pobres y oprimidos Se anuncia la reconciliacion universal

2ª Rom 15,4-9:

Universalidad de la salvacion Mantengamos viva la esperanza

3ª Mt 3,1-12 :

El reino esta cerca Convertios Preparad el camino La predicacion profetica de Juan denuncia e interpela

1ª Is 40,1-5; 9-11 :

El profeta anuncia el camino del retorno Preparad los caminos Allanad Dios llega con fuerza

2ª 2 Pe 3,8-14 :

Llegara como un ladrón Apresurad su venida Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva

3ª Mc 1,1-8 :

Una voz grita Preparad Convertios Juan mensajero de la penitencia

1ª Bar 5,1-9 :

La vuelta a Jerusalen simbolo de reunion y de reconciliacion escatologica

2ª Flp 1,4-6; 8-11 :

Preparaos para el dia de Cristo para la parusia Manteneos limpios e irreprochables

3ª Lc 3,1-6 :

La predicacion de Juan Preparad el camino Convertios

La voz que grita en el desierto: Preparad el camino. Convertíos. Velad. La salvación está cerca.

III

1ª Is 35,1-6.10 :

El gozo y la alegria de la salvacion mesianica El desierto florecera los ciegos veran Los oprimidos quedara libres

2ª Sant 6,7-10 :

La venida del Señor esta cerca Tened paciencia

3ª Mt 11,2-11 :

Los signos de la presencia del reino Los ciegos ven los cojos andan los sordos oyen

1ª Is 61,1-2; 10-11 :

La buena noticia del mensajero Desborde de gozo Me alegro con mi Dios

2ª 1 Tes 5,16-24 :

Estad siempre alegres Hasta la parusia de nuestro Señor Jesucristo

3ª Jn 1,6-8; 19-28 :

Esta en medio de vosotros

1ª Sof 3,14-18 :

Regocijate Grita de jubilo Alegrate y goza La liberacion es ya un hecho

2ª Flp 4,4-7 :

Estad siempre alegres El Señor esta cerca

3ª Lc 3,10-18 :

La predicacion de Juan Ante la presencia del Mesias hay que cambiar de costumbres

El gozo de sentirse salvados. La buena noticia de la salvación. La salvación esta cerca. El está en medio de vosotros.

IV

1ª Is 7,10-14 :

Profecia mesianica sobre Maria La virgen esta encinta y da a luz un hijo Le pondra por nombre Emmanuel

2ª Rom 1,1-7 :

Cristo Jesus nacido de la estirpe de David

3ª Mt 1,18-24 :

Jesus de la estirpe de David, nace de una virgen Para que se cumpla la profecia

1ª 2 Sam 7,1-5; 11-16 :

De la estirpe de David

2ª Rom 16,25-27 :

El misterio escondido desde los siglos en Dios se ha hecho realidad historica en Cristo Jesus

3ª Lc 1,26-38 :

El anuncio del angel Concebiras y daras a luz un hijo

1ª Miq 6,2-5 :

Profecia De Belen nacera el jefe de Israel

2ª Heb 10,5-10 :

Cristo al entrar en el mundo Aqui estoy para hacer tu voluntad

3ª Lc 1,39-45 :

Isabel a Maria Bendita tu entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre

María, la madre de Jesús. Dimensión histórica del acontecimiento salvador. El protagonista singular de María. Ahora la espera se centra en navidad.

tenso y a una integración mayor en el trabajo humano.

El adviento nos hace desear ardientemente el retorno de Cristo. Pero la visión de nuestro mundo injusto, marcado brutalmente por el odio y la violencia, nos revela su inmadurez para la parusía final. Es enorme todavía el esfuerzo que los creyentes debemos desarrollar en el mundo a fin de prepararlo y madurarlo para la parusía. Deseamos con ansiedad que el Señor venga, pero tememos su venida porque el mundo aún no está preparado para recibirlo. El cielo nuevo y la tierra nueva sólo se nos aparecen en una lejana perspectiva.

5. El adviento entre el acontecimiento de Cristo y la parusía

La venida de Cristo y su presencia en el mundo es ya un hecho. Cristo sigue presente en la Iglesia y en el mundo, y prolongará su presencia hasta el final de los tiempos. ¿Por qué, pues, esperar y ansiar su venida? Si Cristo está ya presente en medio de nosotros, ¿qué sentido tiene esperar su venida?

Esta reflexión nos sitúa frente a una tremenda paradoja: la presencia y la ausencia de Cristo. Cristo, al mismo tiempo, presente y ausente, posesión y herencia, actualidad de gracia y promesa. El adviento nos sitúa, como dicen los teólogos, entre el «ya» de la encarnación y el «todavía no» de la plenitud escatológica.

Cristo está, sí, presente en medio de nosotros; pero su presencia no es aún total ni definitiva. Hay muchos hombres que no han oído todavía el mensaje del evangelio, que no han reconocido a Jesucristo. El mundo no ha sido todavía reconciliado plenamente con el Padre; en germen, sí; todo ha sido reconciliado con Dios en Cristo. Pero la gracia de la reconciliación no baña todavía todas las esferas del mundo y de la historia. Es preciso seguir ansiando la venida del Señor. Su venida en plenitud. Hasta la reconciliación universal, al final de los tiempos, la esperanza del adviento seguirá teniendo un sentido y podremos seguir orando: «Venga a nosotros tu reino».

Lo mismo ocurre a nivel personal. En el hondón más profundo de nuestra vida la luz de Cristo no se ha posesionado todavía de nuestro yo más íntimo; de ese yo irrepetible e irrenunciable que sólo nos pertenece a nosotros mismos. Por eso, también desde nuestra hondura personal debemos seguir esperando la venida plena del Señor Jesús.

6. Actualización de la venida del Señor y esperanza

Nuestra esperanza, abierta de este modo hacia las metas de la parusía final, durante los últimos días de adviento se centra de manera especial en la fiesta de navidad. En esa celebración, en efecto, se concentra y actualiza, a nivel de misterio sacramental, la plenitud de la venida de Cristo: de la venida histórica, realizada ya, de la cual navidad es *memoria*, y de la venida última, de la parusía, de la cual navidad es *anticipación* gozosa y escatológica.

Por eso nuestra espera no es una ficción provocada por cualquier sistema de autosugestión psicológica o afectiva. Esperamos realmente la venida del Señor porque tenemos conciencia de la realidad indiscutible de su venida y de su presencia en el marco de la celebración cultural de la fiesta. Al nivel del misterio cultural –que es nivel de fe– se aúnan y actualizan el acontecimiento histórico de la venida de Cristo y su futura parusía, cuya realidad plena sólo tendrá lugar al final de los tiempos.

No solamente en navidad. En cada misa, en el «ahora» de cada celebración eucarística, se actualiza el misterio gozoso de la venida y de la presencia salvífica del Señor entre nosotros.

Nuestra espera tiene, pues, un sentido. La explosión de gracia y de luz que tiene lugar en la fiesta de navidad es como el punto culminante de la espera, en el que ésta se consuma y culmina plenamente.

7. El misterio de Cristo en el tiempo: hasta que él venga

Pero la venida de Cristo, efectuada en la esfera del misterio cultural, no es plena ni definitiva. La

provisionalidad es una de sus notas características. Sólo la parusía final tendrá carácter definitivo y total. Sólo entonces aparecerán el cielo nuevo y la tierra nueva de que habla el Apocalipsis.

Hasta entonces es preciso repetir, reiterar una y otra vez la experiencia de su venida al nivel del mis-

terio. Así este continuo esperar y este continuo experimentar, un año tras otro, los efectos de su venida y de su presencia irán madurando la imagen de Cristo en nosotros.

La repetición cíclica de la experiencia cultural del adviento y de la navidad, más que la imagen de un

EL LECCIONARIO FERIAL DE ADVIENTO

Herramientas para la reflexión

Primera lectura

Semana Primera

Lunes	Is 2,1-5	El Señor congrega a todos los pueblos
Martes	Is 11,1-10	Sobre el se posara el Espiritu
Miercoles	Is 25,6-10	El señor dispondra un festin y enjugara
Jueves	Is 26,1-6	Que entre el pueblo justo
Viernes	Is 29,17-24	Aquel dia veran los ojos de los ciegos
Sabado	Is 30,18-21	El Señor se inclinara hacia ti

Semana Segunda

Lunes	Is 35,1-10	Dios viene en persona y os salvara
Martes	Is 40,1-11	Dios consueta a su pueblo
Miercoles	Is 40,25-31	El Señor da fuerza al abatido
Jueves	Is 41,13-20	Yo soy tu salvador, el santo de Israel
Viernes	Is 48,17-19	¡Si hubieras atendido a mis mandamientos!
Sabado	Si 48,1-4	Elias volvera nuevamente

Semana Tercera

Lunes	Nm 24,2-7	Surge un astro nacido de Jacob
Martes	Sof 3,1-2	La salvacion ofrecida a los pobres
Miercoles	Is 45,6-8	Abrase la tierra y brote la salvacion
Jueves	Is 54,1-10	Te vuelve a llamar como a una mujer
Viernes	Is 56,1-3	Mi casa es casa de oracion
Sabado		

Lectura evangélica

Semana Primera

Lunes	Mt 8,5-11	Vendran muchos de oriente y occidente
Martes	Lc 10 31-24	Jesus lleno de la alegria del Espiritu Santo
Miercoles	Mt 15,29-37	Jesus cura a muchos enfermos
Jueves	Mt 7,21 24-27	El que hace la voluntad entrara
Viernes	Mt 9,27-31	Curacion de dos ciegos que creen en Jesus
Sabado	Mt 9,35-10,1	Jesus se compadece de las muchedumbres

Semana Segunda

Lunes	Lc 5,17-26	Vendran muchos de oriente y occidente
Martes	Mt 18,12-14	Dios no quiere que se pierda ni uno
Miercoles	Mt 11,28-30	Venid a mi todos los que estais cansados
Jueves	Mt 11 11-35	No ha nacido uno mas grande que Juan
Viernes	Mt 11,16-19	No hacen caso ni de Juan, ni del Hijo
Sabado	Mt 17,10-13	Elias ya ha venido y no le reconocieron

Semana Tercera

Lunes	Mt 21,23-27	El bautismo de Juan ¿de donde venia?
Martes	Mt 21,28-32	Vino Juan y los pecadores creyeron
Miercoles	Lc 7,19-23	Id a anunciar a Juan lo que habeis visto
Jueves	Lc 7,24-30	Juan es el mensajero que prepara
Viernes	Jn 5 33-36	Juan es la lampara que arde y brilla
Sabado		

Ferías del 17 al 24 de diciembre

17	Gn 49	No se apartara de Juda el reino
18	Jr 23	Suscitare a David un vastago legitimo
19	Jue 13	Un angel anuncia el nacimiento de Sanson
20	Is 7,10-14	Mirad la virgen concebra
21	Cant 2	Mirad, ya viene mi amado saltando
22	1 Sm 1	Ana da gracias por el nacimiento de Samuel
23	Mal 3	Os enviare al profeta Elias antes de que llegue el dia del Señor
24		

Ferías del 17 al 24 de diciembre

17	Mt 1 1-17	Genealogia de Jesucristo, Hijo de David
18	Mt 1,18-24	Jesus nacera de Maria, esposa de Jose
19	Lc 1,5-25	Gabriel anuncia el nacimiento de Juan Bautista
20	Lc 1,26-35	Concebiras en tu vientre y daras a luz un hijo
21	Lc 1,39-45	¿Quien soy yo para que me visite la madre de ?
22	Lc 1,46-56	El Poderoso ha hecho obras grandes por mi
23	Lc 1,57-66	Nacimiento de Juan Bautista
24		

movimiento circular cerrado en sí mismo, donde siempre se termina en el punto cero que constituyó el punto de partida, nos sugiere la imagen del círculo en forma de espiral donde cada vuelta supone un mayor grado de elevación y de profundidad. Así, cada año nuestra espera es más intensa y más ardiente y nuestra experiencia de la venida del Señor más profunda y más definitiva. De este modo, cada año la celebración litúrgica del adviento constituye para nosotros un verdadero acontecimiento, nuevo e irreplicable.

8. Los modelos de la espera mesiánica

Durante el adviento, la Iglesia pone en nuestros labios las palabras ardientes, los gritos de ansiedad de los grandes personajes que a lo largo de la historia santa han protagonizado más intensamente la esperanza mesiánica. No se trata de remedar artificialmente la actitud interior de estos hombres como quien representa un personaje en una obra de tea-

tro. La espera continúa. La salvación mesiánica no es todavía una realidad plena. Por ello, esos grandes hombres siguen siendo hoy día como los portavoces en cuyo grito de ansiedad se encarna todo el ardor de la esperanza humana.

El primero de estos protagonistas es *Isaías*. Nadie mejor que él ha encarnado tan al vivo el ansia impaciente del mesianismo veterotestamentario a la espera del rey mesías. Después *Juan Bautista*, el precursor, cuyas palabras de invitación a la penitencia, dirigidas también a nosotros, cobran una vigorosa actualidad durante las semanas de adviento. Y, finalmente, *María*, la Madre del Señor. En ella culmina y adquiere una dimensión maravillosa toda la esperanza del mesianismo hebreo.

La espera continúa. Continuará hasta el final de los tiempos. Hasta entonces, *Isaías*, *Juan Bautista* y *María* seguirán siendo los grandes modelos de la esperanza, y en sus palabras seguirá expresándose el clamor angustioso de la Iglesia y de la humanidad entera ansiosa de redención.

14

Los testigos de la resurrección: mártires y santos

Algunos libros sobre el año litúrgico omiten este capítulo dedicado al culto de los santos. A mi juicio es un error. O, al menos, se trata de una opción que no comparto. Yo mismo estuve tentado de hacer lo mismo. Pero, bien pensadas las cosas, y tratándose en última instancia el año litúrgico de una celebración del acontecimiento pascual de Cristo, me ha parecido necesario decir algo aquí sobre la memoria de los santos, en los cuales se prolonga, actualiza y desarrolla la pascua del Señor ¹.

El misterio de Cristo y el misterio de los santos forman un mismo y único misterio: el misterio del

¹ Para elaborar este capítulo me he servido de la siguiente bibliografía: F. van der Meer, «El culto de los mártires» y «Los banquetes funerarios», en *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965, 599-669; B. de Gaiffier, *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*: La Maison-Dieu 52 (1957) 19-43; J. Dubois, *Les saints du nouveau calendrier. Tradition et critique historique*: La Maison-Dieu 100 (1969) 157-178; J. Hild, *Le mystère des Saints dans le mystère chrétien*: La Maison Dieu 52 (1957), 5-18; P. Jounel, *Les développements du Santoral Romain de Grégoire XIII à Jean XXIII*: La Maison-Dieu 63 bis (1960) 74-81; Id., *Le culte de Saints dans l'Eglise catholique*: La Maison-Dieu 147 (1981) 135-146.

Cristo total. Por eso, una reflexión sobre la celebración anual de «los misterios» o, mejor, del «misterio pascual» de Cristo no puede dejar de lado una referencia clara y explícita a la *memoria sanctorum*. Porque esa memoria forma parte de la *memoria passionis Christi*.

Con lo apuntado aquí ya se intuye que mi intención y mis preocupaciones no versan sobre la complicada formación del calendario de los santos. Que nadie se imagine que aquí va a encontrar una exposición detallada y analítica sobre el santoral. Además de prolijo, ese intento escaparía a las proporciones de esta obra. Aquí voy a señalar únicamente las líneas de fuerza, los grandes criterios que han inspirado la formación del santoral. Además esto hay que hacerlo en coherencia con la línea fundamental de pensamiento que ha venido inspirando las páginas de este libro y que ha venido centrándose en el misterio pascual, eje y núcleo medular de todo el año litúrgico.

Unas palabras habrá que reservar, naturalmente, para resaltar como es debido el significado excepcional de la presencia de María, la Madre del Señor, en el santoral. Nadie como ella ha vivido más identificada con el Cristo de la pascua. Esto lo haremos en el próximo capítulo.

SANTORAL DEL VATICANO II PARA LA IGLESIA UNIVERSAL

Agueda	Virgen, mártir, NC	Italia	III	Memoria obligatoria	Febrero 5
Agustín	Obispo, doctor	Africa	V	Memoria obligatoria	Agosto 27
Agustín de Cantorbery	Obispo	Inglaterra	VII	Memoria obligatoria	Mayo 27
Alberto Magno	Obispo, doctor	Alemania	XIII	Memoria libre	Noviembre 15
Alfonso M. Liguori	Obispo, doctor	Italia	XVIII	Memoria obligatoria	Agosto 1
Ambrosio	Obispo, doctor	Italia	IV	Memoria obligatoria	Diciembre 7
Andrés	Apostol			Fiesta	Noviembre 30
Angela de Mérici	Virgen	Italia	XVI	Memoria libre	Enero 27
Anselmo	Obispo, doctor	Inglaterra	XII	Memoria libre	Abril 21
Antonio	Monje	Egipto	IV	Memoria obligatoria	Enero 17
Antonio de Padua	Presbítero, doctor,	Italia	XIII	Memoria obligatoria	Junio 13
Antonio M. Claret	Obispo	España	XIX	Memoria libre	Octubre 24
Antonio M. Zaccaria	Presbítero	Italia	XVI	Memoria libre	Julio 5
Atanasio	Obispo, doctor	Egipto	IV	Memoria obligatoria	Mayo 2
Bartolomé	Apostol			Fiesta	Agosto 24
Basilio y Gregorio	Obispo, doctor	Turquia	IV	Memoria obligatoria	Enero 2
Beda	Presbítero, doctor	Inglaterra	VIII	Memoria libre	Mayo 25
Benito	Abad	Italia	VI	Memoria obligatoria	Julio 11
Bernabé	Discípulo			Fiesta	Junio 11
Bernardino de Siena	Presbítero, religioso	Italia	XV	Memoria libre	Mayo 20
Bernardo	Abad, doctor	Francia	XII	Memoria obligatoria	Agosto 20
Blas	Obispo, mártir	Armenia	IV	Memoria libre	Febrero 3
Bonifacio	Obispo, mártir	Alemania	VIII	Memoria obligatoria	Junio 5
Brígida	Religiosa	Escandinavia	XIV	Memoria libre	Julio 23
Bruno	Presbítero	Alemania	XII	Memoria obligatoria	Octubre 6
Buenaventura	Obispo, doctor	Italia	XIII	Memoria obligatoria	Julio 15
Calixto	Papa, mártir	Roma	III	Memoria libre	Octubre 14
Camilo de Lellis	Presbítero	Italia	XVII	Memoria libre	Julio 14
Carlos Borromeo	Obispo	Italia	XVI	Memoria obligatoria	Noviembre 4
Carlos Lwanga	Mártir, NC	Uganda	XIX	Memoria obligatoria	Junio 3
Casimiro	NC	Polonia	XV	Memoria libre	Marzo 4
Catalina de Siena	Virgen, doctora, NC	Italia	XIV	Memoria obligatoria	Abril 29
Cayetano	Presbítero	Italia	XVI	Memoria libre	Agosto 8
Cecilia	Virgen, mártir, NC	Roma	III	Memoria obligatoria	Noviembre 22
Cirilo de Alejandría	Obispo, doctor	Egipto	V	Memoria libre	Junio 27
Cirilo de Jerusalén	Obispo, doctor	Palestina	IV	Memoria libre	Marzo 18
Cirilo y Metodio	Monje	Checoslovaquia	IX	Memoria obligatoria	Febrero 14
Clara	Virgen	Italia	XIII	Memoria obligatoria	Agosto 11
Clemente I	Papa, mártir	Roma	I	Memoria libre	Noviembre 23
Columbano	Abad	Irlanda	VII	Memoria libre	Noviembre 23
Cornelio y Cipriano	Papa, obispo, mártires	Roma, Cartago	III	Memoria obligatoria	Septiembre 16
Cosme y Damian	Mártires, NC	Siria	IV	Memoria libre	Septiembre 26
Dámaso I	Papa	Roma	IV	Memoria libre	Diciembre 7
Dionisio	Obispo, mártir	Francia	III	Memoria obligatoria	Octubre 9
Domingo de Guzmán	Presbítero	España	XIII	Memoria obligatoria	Agosto 8
Eduvigis	Religiosa	Polonia	XIII	Memoria libre	Octubre 16

Efrén	Diacono, doctor	Siria	IV	Memoria libre	Junio 9
Enrique	NC	Alemania	XI	Memoria libre	Julio 13
Escolástica	Virgen	Italia	VI	Memoria obligatoria	Febrero 10
Estanislao	Obispo, mártir	Polonia	XI	Memoria libre	Abril 11
Esteban	NC	Hungria	XI	Memoria libre	Agosto 16
Esteban	Protomartir			Fiesta	Diciembre 26
Eusebio de Vercelli	Obispo	Italia	IV	Memoria libre	Agosto 2
Fabian y Sebastián	Papa, martir	Roma	III	Memoria libre	Enero 20
Felipe Neri	Presbítero	Italia	XVI	Memoria obligatoria	Mayo 26
Felipe y Santiago	Apóstoles			Fiesta	Mayo 3
Fidel de Sigmaringa	Presbítero, Mártir	Suiza	XVII	Memoria libre	Abril 24
Francisca Romana	Religiosa	Roma	XV	Memoria libre	Marzo 9
Francisco de Asís	NC	Italia	XIII	Memoria obligatoria	Octubre 4
Francisco de Paula	Ermitaño	Italia	XVI	Memoria libre	Abril 2
Francisco de Sales	Obispo, doctor	Francia	XVII	Memoria obligatoria	Enero 24
Francisco Javier	Presbítero	España	XVI	Memoria obligatoria	Diciembre 3
Fundadores Servitas	Religiosos	Italia	XIII	Memoria libre	Febrero 17
Genaro	Obispo, martir	Italia	IV	Memoria libre	Septiembre 19
Gertrudis	Virgen	Alemania	XIV	Memoria libre	Noviembre 16
Gregorio Magno	Papa, doctor	Roma	VII	Memoria obligatoria	Septiembre 3
Gregorio VII	Papa	Roma	XI	Memoria libre	Mayo 25
Hilario	Obispo, doctor	Francia	IV	Memoria libre	Enero 13
Ignacio de Antioquía	Obispo, martir	Turquía	II	Memoria obligatoria	Octubre 17
Ignacio de Loyola	Presbítero	España	XVI	Memoria obligatoria	Julio 31
Ines	Virgen, mártir, NC	Roma	IV	Memoria obligatoria	Enero 21
Ireneo	Obispo, martir	Francia	III	Memoria obligatoria	Junio 28
Isaac Jogues	Presbítero, mártir	Canadá	XVII	Memoria libre	Octubre 19
Isabel de Hungría	Religiosa	Alemania	XIII	Memoria obligatoria	Noviembre 17
Isabel de Portugal	NC	Portugal	XIV	Memoria libre	Julio 4
Isidoro	Obispo, doctor	España	VII	Memoria libre	Abril 4
Jerónimo	Presbítero, doctor	Croacia	V	Memoria obligatoria	Septiembre 30
Jerónimo Emiliano	Presbítero	Italia	XVI	Memoria libre	Febrero 8
Joaquín y Ana	Padres de María			Memoria obligatoria	Julio 26
Jorge	Martir	Palestina	IV	Memoria libre	Abril 23
Josafat	Obispo, mártir	Rusia	XVII	Memoria obligatoria	Noviembre 14
José de Calasanz	Presbítero	España	XVII	Memoria libre	Agosto 25
Juan	Apóstol, evangelista			Fiesta	Diciembre 27
Juan Bautista	Precursor			Solemnidad	Junio 24
Juan Bosco	Presbítero, religioso	Italia	XIX	Memoria obligatoria	Enero 31
Juan Bta de la Salle	Presbítero, religioso	Francia	XVIII	Memoria obligatoria	Abril 7
Juan Crisostomo	Obispo, doctor	Turquía	V	Memoria obligatoria	Septiembre 13
Juan Damasceno	Presbítero, doctor	Siria	VIII	Memoria libre	Diciembre 4
Juan de Capistrano	Presbítero	Italia	XV	Memoria libre	Octubre 23
Juan de Dios	Religioso	España	XVI	Memoria libre	Marzo 8
Juan de Kety	Presbítero	Polonia	XV	Memoria libre	Diciembre 23
Juan de la Cruz	Presbítero, doctor	España	XVI	Memoria obligatoria	Diciembre 13
Juan Eudes	Presbítero	Francia	XVII	Memoria libre	Agosto 19
Juan Fischer y Tomás Moro	Obispo, mártires	Inglaterra	XVI	Memoria libre	Junio 22
Juan I	Papa, mártir	Roma	VI	Memoria libre	Mayo 18

Juan Leonardo	Presbítero	Italia	XVII	Memoria libre	Octubre 9
Juan M. Vianney	Presbítero	Francia	XIX	Memoria obligatoria	Agosto 4
Juana F. Chantal	NC	Francia	XVII	Memoria libre	Diciembre 12
Justino	Mártir, NC	Roma	II	Memoria obligatoria	Junio 1
León Magno	Papa, doctor	Roma	V	Memoria libre	Noviembre 10
Lorenzo	Diácono, mártir	España	III	Fiesta	Agosto 10
Lorenzo de Brindis	Presbítero, doctor	Italia	XVII	Memoria libre	Julio 21
Lucas	Evangelista			Fiesta	Octubre 18
Lucia	Virgen, mártir, NC	Italia	IV	Memoria obligatoria	Diciembre 13
Luis	NC	Francia	XIII	Memoria libre	Agosto 25
Luis Gonzaga	Religioso	Italia	XVI	Memoria obligatoria	Junio 21
Marcelino y Pedro	Mártir	Roma	IV	Memoria libre	Junio 2
Marcos	Evangelista			Fiesta	Abril 25
Margarita de Escocia	NC	Escocia	XI	Memoria libre	Noviembre 16
Margarita M. Alacoque	Virgen	Francia	XVII	Memoria libre	Octubre 16
María Goretti	Virgen, mártir	Italia	XX	Memoria libre	Julio 6
María M. de Pazzi	Papa	Italia	XVII	Memoria libre	Mayo 25
María Magdalena				Fiesta	Julio 22
Marta				Memoria obligatoria	Julio 29
Martin de Porres	Religioso	Perú	XVII	Memoria libre	Noviembre 3
Martin de Tours	Obispo	Francia	IV	Memoria obligatoria	Noviembre 11
Martin I	Papa, mártir	Roma	VII	Memoria libre	Abril 13
Mateo	Apóstol			Fiesta	Septiembre 21
Matías	Apóstol			Fiesta	Mayo 14
Miguel, Gabriel, Rafael	Arcangeles			Fiesta	Septiembre 29
Monica	NC			Memoria obligatoria	Agosto 27
Nereo y Aquileo	Mártires, NC	Roma	IV	Memoria libre	Mayo 12
Nicolás	Obispo	Turquía	IV	Memoria libre	Diciembre 6
Norberto	Obispo	Alemania	XII	Memoria libre	Junio 6
Oscar	Obispo	Escandinavia	IX	Memoria libre	Febrero 3
Pablo de la Cruz	Presbítero	Italia	XVIII	Memoria libre	Octubre 19
Pablo Miki	Presbítero, mártir	Japón	XVI	Memoria obligatoria	Febrero 6
Pancracio	Mártir, NC	Roma	IV	Memoria libre	Mayo 12
Patricio	Obispo	Irlanda	V	Memoria libre	Marzo 17
Paulino de Nola	Obispo	Italia	V	Memoria libre	Junio 22
Pedro Canisio	Presbítero, doctor	Suiza	XVI	Memoria libre	Diciembre 21
Pedro Crisólogo	Obispo, doctor	Italia	V	Memoria libre	Julio 30
Pedro Chanel	Presbítero, mártir	Polinesia	XIX	Memoria libre	Abril 28
Pedro Damían	Obispo, doctor	Italia	XI	Memoria libre	Febrero 21
Pedro y Pablo	Apóstoles			Solemnidad	Junio 29
Perpetua y Felicidad	Mártires	Cartago	III	Memoria obligatoria	Marzo 7
Pío V	Papa	Roma	XVI	Memoria libre	Abril 30
Pío X	Papa	Roma	XX	Memoria obligatoria	Agosto 21
Policarpo	Obispo, mártir	Turquía	II	Memoria obligatoria	Febrero 23
Ponciano e Hipólito	Presbíteros, mártires	Roma	III	Memoria libre	Agosto 13
Protomártires Romanos	Mártires	Roma	I	Memoria libre	Junio 30
Raimundo de Peñafort	Presbítero, religioso	España	XIII	Memoria libre	Enero 7
Roberto Belarmino	Obispo, doctor	Italia	XVII	Memoria libre	Septiembre 17
Romualdo	Abad	Italia	XI	Memoria libre	Junio 19

Rosa de Lima	Virgen	Perú	XVII	Memoria libre	Agosto 23
San José				Solemnidad	Marzo 19
San José Obrero				Memoria libre	Mayo 1
Santiago	Apóstol			Festum	Julio 25
Silvestre I	Papa	Roma	IV	Memoria libre	Diciembre 31
Sirmón y Judas	Apóstoles			Fiesta	Octubre 28
Sixto II y compañeros	Papa, mártires	Roma	III	Memoria libre	Agosto 5
Teresa de Lisieux	Virgen	Francia	XIX	Memoria obligatoria	Octubre 1
Teresa de Jesús	Virgen, doctora	España	XVI	Memoria obligatoria	Octubre 15
Timoteo y Tito	Obispo			Memoria obligatoria	Enero 26
Tomás	Apóstol			Fiesta	Julio 3
Tomas Becket	Obispo, mártir	Inglaterra	XII	Memoria libre	Diciembre 29
Tomás de Aquino	Presbítero, doctor	Italia	XIII	Memoria obligatoria	Enero 28
Toribio de Mongrovejo	Obispo	Perú	XVII	Memoria libre	Marzo 23
Vicente	Diácono, mártir	España	IV	Memoria libre	Enero 22
Vicente de Paul	Presbítero	Francia	XVII	Memoria obligatoria	Septiembre 27
Vicente Ferrer	Presbítero, religioso	España	XV	Memoria libre	Abril 5
Wenceslao	Mártir, NC	Checoslovaquia	X	Memoria obligatoria	Septiembre 27

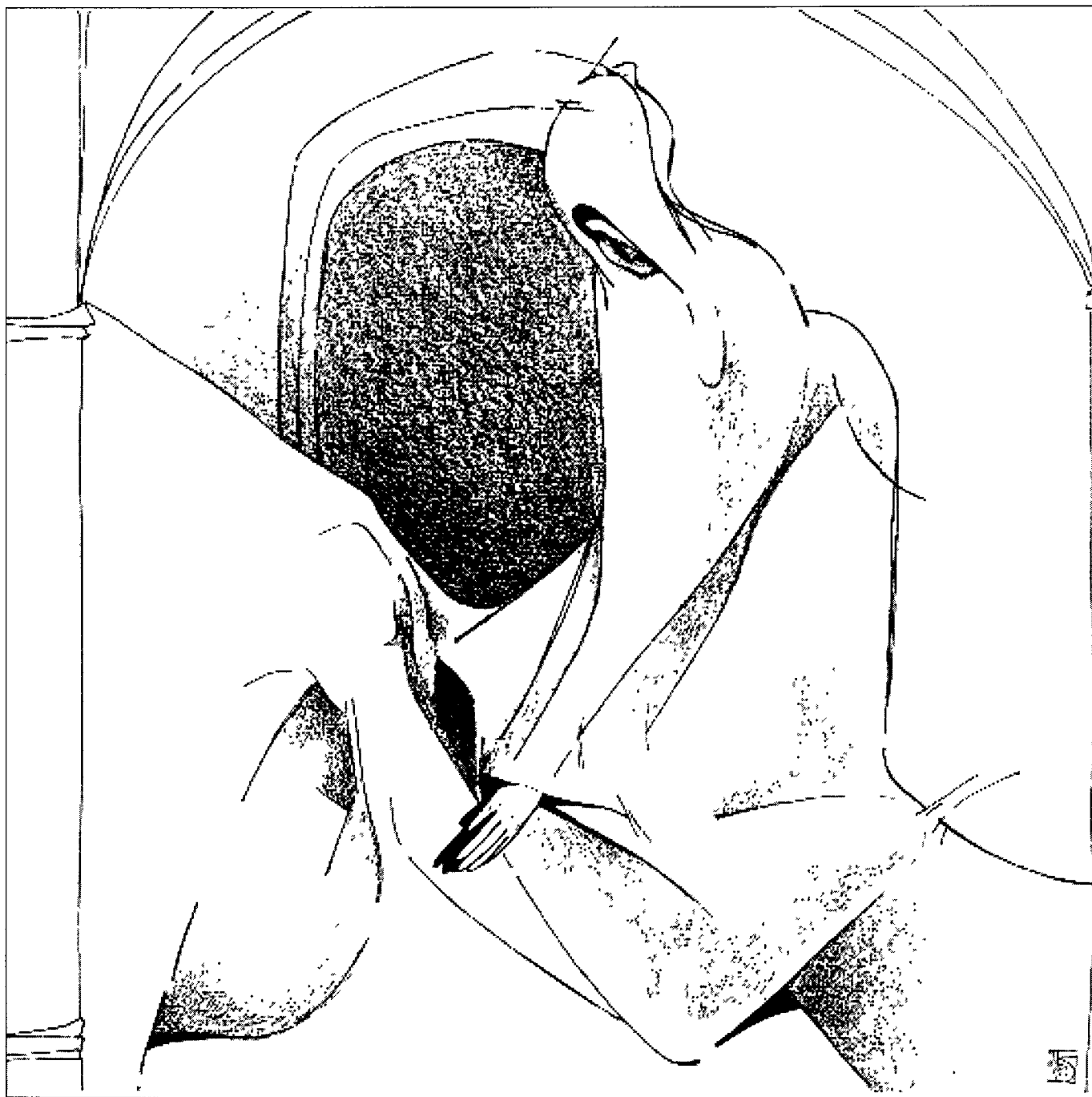
1. Culto a los santos y misterio pascual

Cuando hablo del «culto a los santos» me refiero precisamente a eso, a la celebración de la memoria de los santos unida al memorial del Señor en la eucaristía. Excluyo, por tanto, con esta alusión cualquier referencia a un cierto devocionismo sentimental, basado en narraciones anecdóticas y maravillosistas, cuyo único objetivo es suscitar la admiración extasiada del pueblo sencillo e impulsarle, a través de la imitación, a un determinado tipo de comportamiento ético. No pretendo negar, por supuesto, que los santos se constituyen en modelos de santidad para cualquier cristiano. Negar esto sería absurdo. Tampoco deseo etiquetar negativamente la devoción popular a los santos. Sólo intento dejar bien claro desde el principio que ahora hablamos de algo distinto: de los santos como objeto de celebración y de «memoria» en el marco de la celebración eucarística. Es importante admirar a los santos; también es importante imitar sus virtudes; pero es más importante todavía celebrar su memoria y experimentar sacramentalmente su presencia glorificada y salvadora, en el marco del memorial eucarís-

tico, integrados e identificados plenamente con la pascua del Señor.

Hay que aclarar además que la santidad de los santos no es distinta de la santidad de Cristo. El, Cristo, es el arquetipo de toda santidad, el santo por antonomasia, el «solo santo». Los santos lo son en la medida en que se identifican con Cristo. En la medida en que viven plenamente en comunión con el Cristo de la pascua. Santo es el que, junto con Cristo, pasa de este mundo al Padre. Pero –¡atención!– sólo pasa de este mundo al Padre el que comparte con el Señor el trago amargo de la pasión y de la muerte.

Por eso el santo por excelencia es el mártir, el que es capaz de amar hasta la muerte. El que es capaz de dar testimonio de Jesús hasta la entrega de su vida, hasta el derramamiento de la última gota de su sangre. Es natural, por tanto, que el culto a los santos en la Iglesia comenzara con el culto a los mártires. Ellos son los que, de manera eminente y dramática, han vivido hasta el extremo su identificación con el Cristo de la pascua, con el Cristo que muere y resucita. Más aún: el culto a los demás santos –los apóstoles, los confesores, las vírgenes, las santas mujeres– ha surgido en la Iglesia con refe-



rencia y como extensión del culto a los mártires. En última instancia, en todo santo verdadero –y lo son todos los que así son reconocidos por la Iglesia– hay un alma de mártir. Habrá podido consumarse o no el martirio en ellos. De lo que no hay duda es de que su amor y entrega a Cristo ha sido lo suficientemente grande como para llevarles a la muerte si hubiera sido necesario. En el misal de Bobbio se dice respecto a san Martín de Tours:

«He aquí un hombre de Dios que puede ser añadido a los apóstoles y contado entre los mártires. Confesor en este mundo, él es ciertamente mártir en el cielo, porque sabemos que Martín no ha fallado al martirio, sino que ha sido precisamente el martirio el que ha fallado a Martín»².

Ahora bien: esa identificación con Cristo, el santo de los santos, se realiza a través del misterio eucarístico. La eucaristía es, en efecto, la fuente de toda santidad. Más todavía: el mártir encuentra en la mesa eucarística el impulso vigoroso que le empuja a la donación de su vida por Cristo. No sólo eso. En esa donación que el mártir hace de su vida, la eucaristía encuentra su máximo desarrollo y plenitud. La donación sacrificial de Cristo se consuma en la pasión del mártir.

Así lo entendió Ignacio de Antioquía, uno de los mártires más venerables y celebrados de la antigüedad cristiana. Así lo dejó escrito en sus cartas. Para él, la eucaristía es la gran fiesta del divino «ágape», del amor divino derramado abundantemente en el corazón de los hombres. Ella nos hace «uno» en Cristo, identificados con la carne del cordero y embriagados con su sangre. Ella hace vivir a Cristo en nosotros; ella alimenta nuestros cuerpos con el mismo cuerpo de Cristo; ella, finalmente, asimila nuestro cuerpo al cuerpo resucitado del Señor. Por eso, para él, el mártir experimenta dramáticamente lo que es vivido en la eucaristía a través de símbolos sacramentales. En el mártir, la identificación con Jesucristo crucificado es una realidad plena, descarnada y sangrante. Hasta tal punto que, cuando el mártir muere, no es él; es Cristo quien sufre y muere con él. Esta es quizá una de las convicciones que

los mártires tenían más claras. En la *Passio Felicitatis et Perpetuae*, martirizadas en Cartago el año 203, se cuenta que la joven matrona Felicidad tuvo que dar a luz en la cárcel algunos días antes de su martirio. Ante los gritos de la santa en los dolores del parto, uno de los soldados le dirigió estas palabras, mezcladas uno no sabría decir si de compasión o de ironía: «¿Qué harás, pues, cuando estés en la arena?». Ella respondió sin más: «Entonces será otro el que sufrirá en mí».

Esto nos hace comprender por qué la Iglesia celebró desde el principio la memoria de los mártires en el marco del banquete eucarístico. La *memoria martyrum* no podía celebrarse separada del «memorial del Señor» en la eucaristía. Porque el *natale* del mártir sólo se entiende como un aspecto del misterio pascual. Por eso la eucaristía se convierte enseguida en el punto de encuentro en el que convergen unitariamente la pasión del mártir y la pasión del Señor, la *memoria martyris* y la memoria de la pascua.

Como he dicho al principio, el misterio cristiano es único: el de Cristo y el de sus miembros. Es el misterio del Cristo total. Por eso no es posible celebrar la pasión de Cristo sin celebrar, al mismo tiempo, la pasión de sus miembros. Y al revés. Porque la pasión de los mártires sólo tiene sentido vinculada y en comunión con la de Cristo. Celebrar la pascua de Cristo, como paso de este mundo al Padre, es celebrar el *transitus sacer* de los mártires. En ellos, la pascua del Señor se prolonga, se desarrolla y culmina. De alguna forma es la pascua de toda la Iglesia, vinculada a la de Cristo y expresada en el gesto de los mártires, la que se hace presente en el memorial eucarístico.

Todo esto nos debe hacer conscientes de que, al celebrar y hacer presente el misterio de Cristo en la eucaristía, también el gesto de los mártires se convierte en «misterio», actualizado y eficaz. Unida a la pascua del Señor –a la entrega sacrificial de su vida–, la *beata passio martyris* se transforma en sacrificio agradable al Padre y en fuente de salvación para los hombres. Así, el bautismo y la eucaristía cobran su expresión máxima, su dimensión más plena, en el martirio. Dicho con otras palabras: la verdad

²E. A. Lowe, *The Bobbio Missa*, Londres 1920, n. 363.

del bautismo y de la eucaristía se verifica, expresa y actualiza en el martirio.

Pero al concepto de mártir hay que darle un sentido amplio. Hay que referirse no sólo a los que están incluidos en las listas del martirologio o del calendario, sino también a tantos mártires anónimos, cristianos de a pie, sinceros y leales, que van desgastando su vida, minuto a minuto, en quehaceres sin lustre, identificados con Cristo y compartiendo con él ese gesto insólito de dar la vida por los otros. También la entrega que estos mártires anónimos van haciendo día a día de su vida está integrada en el gesto sacrificial de Cristo; también estos mártires anónimos prolongan, desarrollan y completan la pascua del Señor, su pascua; también la memoria de estos mártires «no oficiales» hay que celebrarla unida a la memoria del Señor, muerto y resucitado, en la eucaristía.

2. La memoria de los mártires

El culto a los mártires constituye el inicio del santoral cristiano. Después de la reforma litúrgica del Vaticano II, el calendario de los santos ha quedado establecido en sus justos límites. Pero quienes tuvimos la oportunidad de experimentar la liturgia anterior a la reforma sabemos que el santoral constituía un auténtico enjambre de fiestas que inundaban casi por completo el año litúrgico, entorpeciendo con frecuencia el desarrollo normal del ciclo cristológico.

Sin embargo, en sus orígenes el culto a los santos fue un fenómeno de escasas proporciones. De carácter local en un principio, el culto a los mártires apenas si llegó a tener una incidencia determinante en la estructura del año litúrgico. Las fiestas de los mártires aparecen en los calendarios locales de manera excepcional y esporádica. Esto se percibe al examinar el *Cronógrafo del 354*, el primer calendario romano que conocemos.

En todo caso, es preciso examinar más pormenorizadamente este nuevo fenómeno, que surge casi con timidez, pero que acabará condicionando

fuertemente la estructura y la dinámica misma del año litúrgico.

a) Los primeros testimonios

Las primeras noticias de un incipiente culto a los mártires las encontramos en la carta que escribió la comunidad de Esmirna a la Iglesia de Filomelio, en Frigia, comunicando el martirio de su santo obispo Policarpo el año 156.

Además de describir los pormenores del martirio, en la carta se nos transmite la preciosa oración que pronunció el santo obispo poco antes de morir, y se nos informa de la piadosa costumbre que se estableció en la comunidad de Esmirna de venerar anualmente la memoria del mártir:

«De este modo, por lo menos, pudimos nosotros más adelante recoger los huesos del mártir, más preciosos que piedras de valor y más estimados que oro puro, los que depositamos en lugar conveniente. Allí, según nos fuere posible, reunidos en júbilo y alegría, nos concederá el Señor celebrar el natalicio del martirio de Policarpo, para memoria de los que acabaron ya su combate y ejercicio y preparación de los que tienen aún que combatir»³.

Esta breve noticia nos ofrece unos detalles que, a mi juicio, son de gran importancia para poder vislumbrar el comportamiento de la comunidad cristiana respecto al culto de los mártires. Se destaca, en primer lugar, el interés de la comunidad por recoger los sagrados restos del mártir y colocarlos en lugar adecuado. A este respecto, las autoridades civiles no solían oponer una especial resistencia. Se alude después a las celebraciones periódicas que la comunidad solía mantener en el lugar mismo de la tumba, donde habían sido depositados los despojos del mártir. Al parecer, las celebraciones se desarrollaban en un clima festivo y gozoso. En ellas se celebraba el *natalicio* del mártir (*genézlion*) y se evocaba su memoria. Estas celebraciones solían tener lugar en el día aniversario de la muerte del mártir (*dies natalis*).

³*Martirio de san Policarpo*, 18, 2-3, ed. D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 685.

Pero lo que aquí se dice respecto al martirio de Policarpo y respecto a su memoria no hay que entenderlo como un comportamiento aislado y esporádico. En realidad, a juzgar por otros pasajes de la carta, el culto a los mártires era ya en esa época un fenómeno extendido a otras Iglesias. En efecto, refiriéndose a los mártires se dice que, «sostenidos por la gracia de Cristo, despreciaban los tormentos terrenos, pues por el sufrimiento de una sola hora se compraban la vida eterna»⁴, y exclama: «¿Quién no admira la nobleza de nuestros mártires, su paciencia y el amor a su dueño?»⁵. Esta veneración a los testigos de Cristo provocará evidentemente el culto a su memoria:

«Mas ignoraban unos y otros que nosotros ni podremos jamás abandonar a Cristo, que murió por la salvación del mundo entero de los que se salvan; él, inocente, por nosotros pecadores, ni hemos de rendir culto a otro ninguno fuera de él. Porque a Cristo le adoramos como a Hijo de Dios que es; mas a los mártires les tributamos con toda justicia el homenaje de nuestro afecto como a discípulos e imitadores del Señor, por el amor insuperable que mostraron a su rey y maestro. ¡Y pluguiera a Dios que también nosotros llegáramos a participar de su suerte y ser condiscípulos suyos!»⁶.

Otro testimonio importante respecto al culto a los mártires es el de san Cipriano (+ 258). Como puede verse, se trata de un testimonio más tardío que el anterior, pero no por ello de menor importancia. Además, Cipriano es el eco de la tradición occidental y, más en concreto, de la del norte de África. En una de sus cartas subraya la necesidad de recordar a los confesores –los que mueren en la cárcel sin llegar a sufrir el martirio– junto con los mártires. Dice:

«Finalmente, anotad también los días en que ellos mueren, para que podamos celebrar sus conmemora-

ciones entre las memorias de los mártires»⁷.

Al parecer, por el contexto en que aparecen estas palabras de san Cipriano, la *memoria martyrum* era celebrada precisamente en la eucaristía. Sin embargo, es probable que en esa época la comunidad cristiana no hubiera establecido todavía una distinción clara entre el culto a los mártires y el recuerdo piadoso debido a los difuntos. Esto se percibe aún más en otra carta del obispo de Cartago, en la que dice:

«Ofrecemos por ellos sacrificios, como os acordáis, siempre que en la conmemoración anual celebremos los días de la pasión de los mártires...»⁸.

Estos dos testimonios dejan entrever una praxis cristiana que va tomando cuerpo progresivamente y extendiéndose paulatinamente en todas las Iglesias. La redacción de las *Acta martyrum* y de las *Passiones et martyria* serán el exponente más fiel y contribuirán notablemente al mismo tiempo al ulterior desarrollo y consolidación del culto a los mártires.

b) *Del culto a los difuntos a la «memoria martyrum»*

Nadie duda hoy de que el culto a los mártires hunde sus raíces en las celebraciones rituales practicadas en honor de los difuntos. De ahí la necesidad de hacer, antes de nada, una referencia al culto que los paganos tributaban a los muertos.

En la antigüedad pagana, los muertos eran enterrados fuera de la ciudad. Aún es posible hoy día contemplar los grandiosos mausoleos, construidos en forma de torre, junto a la Via Appia o junto a otras antiguas vías romanas. Los muertos eran colocados o en costosos sarcófagos o en sencillos ataúdes. Estos eran depositados bajo tierra; los sarcófagos, en cambio, estaban en nichos sobre una pared o bajo un techo protector, construido en forma de ábside. Tanto los ábsides abiertos como las capillas cerradas se llamaban *cellae*; los sepulcros mayores y los mausoleos, *memoriae*. Los parientes y amigos acudían a venerar la memoria del difunto con una cierta regularidad. Era costumbre –casi preceptivo–

⁴ *Martirio de san Policarpo*, 2, 3, ed. D. Ruiz Bueno, 673-674.

⁵ *Ibíd.*, 2, 2, 673.

⁶ *Martirio de san Policarpo*, 17, 2-3; ed. cit., 684-685.

⁷ *Carta 12*, 2: CSEL 3, 503.

⁸ *Carta 39*, 3: CSEL 3, 583.

reunirse al tercer día, al noveno (*novendialia*) y al trigésimo después de la defunción. Luego se reunían periódicamente una vez al año, pero no el día aniversario de la muerte, que era considerado día infausto, sino el aniversario de su nacimiento. Ese era el *dies natalis*. Las visitas a los muertos se multiplicaban en el mes de febrero, que para los antiguos constituía un auténtico mes de las ánimas. Del 13 al 22 de febrero se celebraban las *parentalia*, es decir, el aniversario de todos los difuntos de la familia. El último día, el día 22, tenía lugar la *cara cognatio*. Se trataba de la reunión de todos los parientes en un banquete fúnebre en honor de todos los muertos de la familia.

En estas celebraciones fúnebres junto a la tumba del difunto lo más importante eran los banquetes. Estos tenían lugar no exactamente delante de la tumba, sino en el piso superior, en un espacio refrigerado y cómodo. Los comensales, al beber, podían verter las libaciones sobre la tumba a través de un agujero preparado al efecto. Los alimentos, colocados sobre la mesa del banquete, eran considerados como una verdadera oblación ofrecida al difunto. Este era considerado como presente al acto. Por ello, junto a los asientos de los comensales se dejaba una silla vacía, un puesto de honor que se denominaba *cathedra*. A lo largo del banquete, la presencia del difunto era evocada llamándole por su nombre.

Cuando no se podía celebrar un banquete, entonces se colocaban guirnaldas de flores en el lugar de la sepultura, se besaba la piedra, se pronunciaban palabras piadosas, se depositaban alimentos o se vertían gotas de vino antes de vaciar el vaso. A través de los pequeños agujeros colocados sobre la losa sepulcral se vertía también incienso y aceite.

Las honras fúnebres practicadas por los cristianos no debieron de ser muy distintas de las aquí descritas. La práctica de los banquetes funerarios se mantuvo por largo tiempo, especialmente en África. Los llamaban *refrigerio*. Los abusos se multiplicaron y estos banquetes acabaron convirtiéndose en verdaderas orgías. Santa Mónica, la madre de Agustín,

cuando estuvo en Milán, deseando mantenerse fiel a sus devociones, al acudir a la catedral con su cestilla provista de alimentos para las libaciones y venerar así la memoria de los mártires, fue detenida por el portero, quien le explicó cortesmente que aquello había sido prohibido por el obispo Ambrosio⁹. Al cabo del tiempo, todos los obispos acabaron prohibiendo la práctica de los banquetes funerarios.

Hay que decir, sin embargo, que aun cuando la Iglesia no prohibió al principio los banquetes junto a las tumbas, poco a poco el banquete fue sustituyéndose por la celebración de la eucaristía, a la que a veces seguía un banquete fúnebre. Gran parte de los alimentos reservados para estos banquetes eran distribuidos después entre los pobres. La eucaristía era celebrada con un rito seguramente muy breve en sufragio por el difunto. A lo largo de la celebración, la memoria del difunto era evocada pronunciando su nombre. Es indudable que las catacumbas romanas, verdaderos cementerios subterráneos, fueron con frecuencia escenario de estas celebraciones. A este respecto hay que decir que los cristianos nunca fueron favorables a la incineración de los cadáveres y practicaron siempre la inhumación. También hay que decir que los cristianos se reunían no en el aniversario del nacimiento, como los paganos, sino en el día de la muerte. De este modo, el *dies natalis* adquirió entre los cristianos un sentido nuevo.

La forma de venerar la memoria de los mártires, relacionada, por supuesto, con el culto a los difuntos, adquirió enseguida, sin embargo, unas modalidades propias y específicas.

Los mártires, que habían entregado su vida como testigos de Cristo, aguantando con una valentía sobrehumana las más terribles torturas y sufrimientos, morían rodeados del fervor y la admiración de sus hermanos. Eran éstos quienes recogían sus despojos y los depositaban cuidadosamente en sus tumbas. El día de la muerte y el lugar de la deposición eran anotados con exquisito cuidado. Eso les permitía reunirse una vez al año junto a la tumba del mártir para celebrar el *dies natalis* del testigo de Cristo. Pero aquí el *dies natalis* no hacía referencia a la fecha del nacimiento, sino al día de su muerte, es decir, al día de su nuevo nacimiento celeste. No era solamente la familia, sino toda la comunidad cristiana

⁹Agustín, *Confesiones*, 6, 2, 2.

la que se daba cita junto al sepulcro del mártir. Por eso, mientras la veneración tributada a los difuntos por la familia se extinguía con la primera o segunda generación, la memoria de los mártires se prolongaba indefinidamente extendiéndose y consolidándose cada vez más.

Estos datos nos permiten asegurar que el culto a los mártires se inicia como un culto estrictamente local, vinculado a una comunidad determinada y a un lugar concreto, que coincide con el lugar del martirio o con el emplazamiento de la sepultura. Por eso en los calendarios primitivos se anota siempre, junto con el nombre del mártir, el día de la muerte –el *dies natalis*– y el lugar de la tumba. A este respecto, los investigadores aseguran que cuanto más vinculada aparece la memoria de un mártir a una comunidad y a un lugar concreto, mayores son las garantías de autenticidad.

c) Consolidación del culto a los mártires

La celebración de la memoria de los mártires se polariza, ya desde el principio, como he indicado, en la eucaristía. Esta acabará sustituyendo entre los cristianos el banquete funerario o *refrigerio*. Por eso, la mesa eucarística, colocada al principio ante la tumba del mártir, irá colocándose posteriormente sobre la misma. De esta forma la comunidad expresa su convencimiento de que el mártir se ha incorporado plenamente al sacrificio de Cristo. Ellos son «los degollados a causa de la palabra de Dios y del testimonio que dieron», contemplados por Juan en el Apocalipsis (6,9), y los que han deseado, como Pablo, que «su sangre fuera derramada como libación sobre el sacrificio y la ofrenda de nuestra fe» (Flp 2,17). Por eso, al celebrar la eucaristía sobre la tumba del mártir no sólo se hace memoria de la pasión y del triunfo de Cristo; junto con la memoria de la pascua del Señor, se hace también memoria del mártir, de su pasión y de su triunfo, vinculado para siempre a la pasión y a la victoria pascual del Señor. Eso explica por qué en esas primitivas celebraciones eran leídas las Actas de los mártires. Así lo entendió la tradición cristiana, como lo demuestran las palabras de un antiguo texto, falsamente atribuido a Constantino, y que seguramente es posterior al 362.

Se trata de la *Oratio ad sanctorum coetum*. Dice así, refiriéndose al culto de los mártires:

«Entonces se cantan himnos, salmos y cánticos a la gloria de aquel que todo lo ve, y en memoria de estos hombres se celebra la eucaristía, el sacrificio que desterró la sangre y la violencia. No se busquen allí ni el olor del incienso ni las llamas de una pira, sino pura luz, capaz de iluminar a los que allí oran. A menudo se junta también una modesta comida en favor de los pobres e infortunados»¹⁰.

En este mismo sentido se expresa algo más adelante san Ambrosio, obispo de Milán:

«Las víctimas que han vencido a la muerte sean puestas debajo del lugar en que Cristo se inmola en sacrificio. Pero sobre el altar sea colocado aquel que padeció por todos. Estos, que han sido redimidos con su pasión, bajo el altar. Yo me había reservado este lugar para mí, pues es justo que el sacerdote descanse allí donde tenía costumbre de ofrecer la oblación; pero a las santas víctimas les cedo la parte de la derecha, pues ése es el lugar que corresponde a los mártires»¹¹.

De modo más amplio y desarrollado alude a esto un testimonio algo posterior. Lo cual demuestra que la Iglesia va teniendo una conciencia cada vez más aguda de las motivaciones profundas que justifican la presencia de los mártires debajo del altar en el que se celebra la eucaristía. Se trata de un texto editado bajo el nombre de Máximo de Turín, pero cuya paternidad literaria se discute aún entre los expertos. En todo caso se trata de un testimonio que se remonta a los siglos V o VI:

«Por tanto, hay que tener a los mártires en el más alto y principal lugar por causa de la fe. Ved, sin embargo, qué lugar deben merecer ante los hombres quienes ante Dios merecieron un lugar bajo el altar. Pues dice la Sagrada Escritura: “Vi debajo del altar las almas de los degollados a causa de la palabra de Dios y del testimonio que dieron” (Ap 6,9). Qué más reverente, qué más honorable puede decirse sino que descansan bajo ese altar en el que se celebra el sacrificio

¹⁰ *Oratio ad sanctorum coetum*, 12: PG 20, 1271.

¹¹ Ambrosio, *Carta* 22, 13: PL 16, 1023 B.

ofrecido a Dios, en el que se ofrecen las víctimas inmoladas, en el que el Señor es el sacerdote... ? Con razón, pues, los mártires se colocan bajo el altar porque sobre el altar es colocado Cristo. Con razón las almas de los justos descansan bajo el altar, porque sobre el altar se ofrece el cuerpo del Señor (...). Por tanto, es conveniente que, en virtud de una suerte común, la sepultura de los mártires se coloque allí donde la muerte de Cristo se celebra todos los días, pues así dice él mismo: "Cuántas veces hagáis esto, anunciáis mi muerte hasta que venga" (1 Cor 11,26). Esto es, quienes mueren a causa de su muerte deben descansar en virtud del misterio sacramental. Precisamente por eso, a mí me parece que, en virtud de una identidad de destino, la tumba del mártir ha sido erigida allí donde son depositados los miembros del Señor inmolado, de suerte que quienes se vieron unidos en una misma pasión se vean ahora reunidos en un mismo lugar sagrado»¹².

La fuerza y la profundidad teológica del testimonio que acabo de citar es incuestionable. No puede decirse más, ni más bellamente, ni con mayor profundidad, en menos palabras. Eso demuestra que la Iglesia va profundizando cada vez más y perfilando su postura y su pensamiento a este respecto. Es la época en que comienzan a construirse las grandes basílicas fuera de los muros de Roma sobre las tumbas de los mártires más insignes, como las de los apóstoles Pedro y Pablo: la de éste en la Vía Ostiense, la de aquél al pie de la colina Vaticana; la de san Lorenzo en la Vía Tiburtina, la de la joven virgen santa Inés en la Nomentana, la de san Sebastián en la Vía Appia, etc. En todas ellas el altar será colocado justamente sobre la tumba del mártir o sobre el lugar donde el mártir hizo confesión de su fe. Por eso este altar será llamado «altar de la confesión». Casi siempre en la parte inferior se ha construido una cripta cuyo altar se halla emplazado frente a la tumba, con acceso para los peregrinos.

Fenómeno semejante ha tenido lugar tanto en oriente como en occidente.

d) *Justificación del culto a los mártires*

El culto a los mártires planteó en su tiempo problemas de identidad, que la Iglesia, a través de sus pastores, tuvo que ir clarificando. Por una parte, dada la vinculación original del culto de los mártires a la veneración por los difuntos, no siempre se distinguieron adecuadamente estas dos formas de culto, sobre todo en la práctica. Al principio especialmente, del mismo modo que se oraba por los difuntos, también se elevaban preces y sufragios al Señor por los mártires. Esta situación equívoca tuvo que ser clarificada por la Iglesia. En este contexto hay que interpretar estas palabras atribuidas a san Agustín:

«Por tanto, la disciplina eclesiástica prescribe, como saben bien los fieles, que cuando los mártires son mencionados en este lugar durante la celebración eucarística no se ora por ellos, sino por los otros difuntos que son allí conmemorados. No es conveniente orar por un mártir, sino que somos nosotros quienes debemos encomendarnos a su oración»¹³.

Por otra parte, también fue preciso clarificar por qué se edificaban basílicas a la memoria de los mártires, por qué su memoria era celebrada en la eucaristía, por qué ésta era ofrecida sobre sus reliquias, por qué la comunidad invocaba su ayuda y protección. La necesidad de definir en sus justos términos el sentido que debía tener el culto a los mártires, sin equívocos ni adulteraciones, se hizo de día en día más urgente. A esta necesidad responden estas palabras de san Agustín:

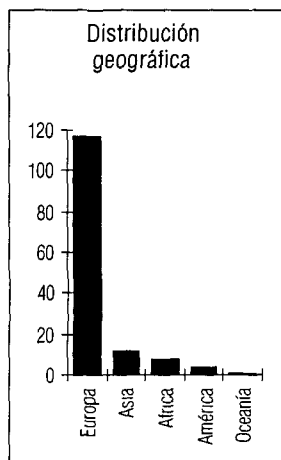
«Nosotros no fabricamos a nuestros mártires templos como a dioses, sino memorias o tumbas, como a hombres mortales cuyo espíritu vive con Dios. Tampoco levantamos altares para ofrecer allí sacrificios a los mártires, sino solamente a Dios, que es el nuestro y el suyo; al celebrar el sacrificio, pronunciamos su nombre en su lugar y por su orden, en cuanto que son hombres de Dios y que, confesando su santo nombre, han vencido al mundo. Pero el sacerdote que celebra el sacrificio no los invoca. Porque el sacrificio es ofrecido a Dios y no a los mártires, aunque éste sea celebrado en sus memorias o capillas; y porque quien ce-

¹²Máximo de Turín, *Sermón* 78: PL 57, 689-690.

¹³Agustín, *Sermón* 159, 1; cf. *Serm.* 284, 5.

Tabla 1
Santoral del Vaticano II
DISTRIBUCION POR CONTINENTES

Europa	Asia	Africa	América	Oceanía
117	12	8	4	1



lebra es sacerdote de Dios y no de los mártires. El sacrificio, que es el cuerpo de Cristo, no se ofrece a los mártires, porque ellos mismos son el cuerpo de Cristo»¹⁴.

3. Desarrollo del culto a los santos

Asistimos en seguida a un amplio desarrollo del culto a los santos. Este desarrollo será progresivo y dará lugar al poderoso incremento experimentado por el santoral en el marco del año litúrgico.

a) *Culto a los ascetas, a las vírgenes y a los obispos*

Inicialmente la Iglesia sólo reservó un culto especial a los mártires. Ellos eran los que, de una ma-

nera singular, aparecían vinculados a la pasión del Señor y a su triunfo sobre la muerte. Su testimonio era la expresión máxima de un amor y de una fidelidad a Cristo llevados hasta las últimas consecuencias, es decir, hasta el derramamiento de su sangre y la muerte cruenta. Incluso cuando la Iglesia celebró la memoria de las santas vírgenes martirizadas no lo hizo precisamente por ser vírgenes, sino por su condición de mártires. En todo caso, al menos en una primera época, sólo los mártires fueron objeto de un recuerdo y de una veneración especial en la Iglesia.

Pronto, sin embargo, a la memoria de los mártires se unió el culto a otros cristianos que habían demostrado un alto nivel de amor y de fidelidad a Cristo sin llegar a ratificarlo con el martirio. Así ocurrió con los «confesores» o, como los llama Tertuliano, *martyres designati*. Me refiero a aquellos que, habiendo sido encarcelados por su condición de cristianos y habiendo confesado públicamente su fe, fueron sometidos a pruebas y suplicios, pero acabaron sus días en la cárcel sin llegar a consumir su martirio con la muerte violenta.

A la memoria de los mártires se vinculó también la veneración a los monjes y ascetas que vivieron en el desierto y en la soledad entregados a la oración y a la penitencia. Pasada la época de las persecuciones y sin posibilidad de demostrar con el martirio la fidelidad a Cristo, fue la vida ascética una forma concreta de dar testimonio de la fe y de expresar el amor incondicional a Cristo, sustituyendo así al martirio cruento. Por eso los monjes y ascetas fueron también equiparados a los mártires, como verdaderos «mártires de corazón». Así surge el culto a los grandes padres del desierto: Antonio (+ 356) en Egipto, Hilarión (+ 371) en Palestina, Basilio (+ 379) en Capadocia, etc. Son significativas en este sentido estas palabras de san Juan Crisóstomo: «Mortificad y crucificad vuestro cuerpo y así también vosotros recibiréis la corona del martirio»¹⁵.

También las mujeres que han consagrado a Cristo su virginidad son asociadas al culto de los mártires. La virginidad, en efecto, es considerada como

¹⁴ Agustín, *De civitate Dei*, 22, 10: CC 48, 828.

¹⁵ Juan Crisóstomo, *In Epistulam ad Hebraeos homilia*, 11, 3: PG 63, 93.

una forma eminente de ascesis y de fidelidad, según se expresa, a este respecto, Metodio de Olimpo:

«Las vírgenes han sufrido el martirio. Ellas no han soportado los sufrimientos físicos durante un cierto momento, sino que han sufrido durante toda su vida y nunca han cesado de sostener el verdadero combate olímpico de la pureza»¹⁶.

Finalmente hay que anotar aquí la incorporación de los obispos al culto de los santos. Los grandes obispos de la antigüedad coronaron su vida casi siempre con el martirio, como Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Pedro de Alejandría, Cipriano de Cartago y los grandes papas Calixto (217-222), Pontiano (230-235), Fabián (236-250), Cornelio (251-253), Sixto (256-258) y otros. Pero hubo también otros obispos que, sin haber sufrido el martirio, dieron testimonio de su fe cristiana, la defendieron con su predicación y con sus escritos, lucharon contra las herejías y dejaron tras de sí un elocuente ejemplo de vida cristiana y de virtudes evangélicas. Entre éstos hay que contar a Atanasio de Alejandría (298-373), Gregorio Taumaturgo (+ 270), Basilio de Cesarea (329-379), Martín de Tours (316-397), Ambrosio (+ 397), y en Roma, Silvestre (+ 335), Dámaso (+ 384), León (+ 461) y otros, por nombrar sólo a los más antiguos y conocidos. En todos estos casos, como decía san Cipriano, «no es que ellos hayan fallado al martirio, sino que el martirio les ha fallado a ellos»¹⁷.

Todos estos datos nos demuestran, como ya indiqué al principio de este capítulo, que el martirio es considerado como el prototipo de la santidad. Es la forma más eminente de incorporarse a Cristo, de identificarse con él en el gesto supremo de entregar la vida como ofrenda definitiva, como expresión de obediencia al Padre y como signo de amor incondicional a los hombres. Así, el mártir se identifica plenamente con el Cristo de la pascua y escala los niveles más altos de la santidad.

Por eso, toda forma de santidad se asimila, de

¹⁶ Metodio de Olimpo, *Concilium decem virginum*, 7, 3: PG 18, 128-129.

¹⁷ Cipriano, *De mortalitate*, 17: CSEL 3, 308.

un modo u otro, al martirio. Todos los santos son, en este sentido, mártires de corazón.

b) *Del culto local al culto universal*

Como ya he indicado anteriormente, el culto a los mártires tuvo en un principio un carácter estrictamente local. Es decir, la celebración del *dies natalis* en el aniversario de la muerte del mártir tenía lugar únicamente en el ámbito de la iglesia local que había cuidado de su tumba, que había mantenido fervorosamente y con celo el recuerdo del mártir celebrando año tras año la eucaristía sobre su tumba.

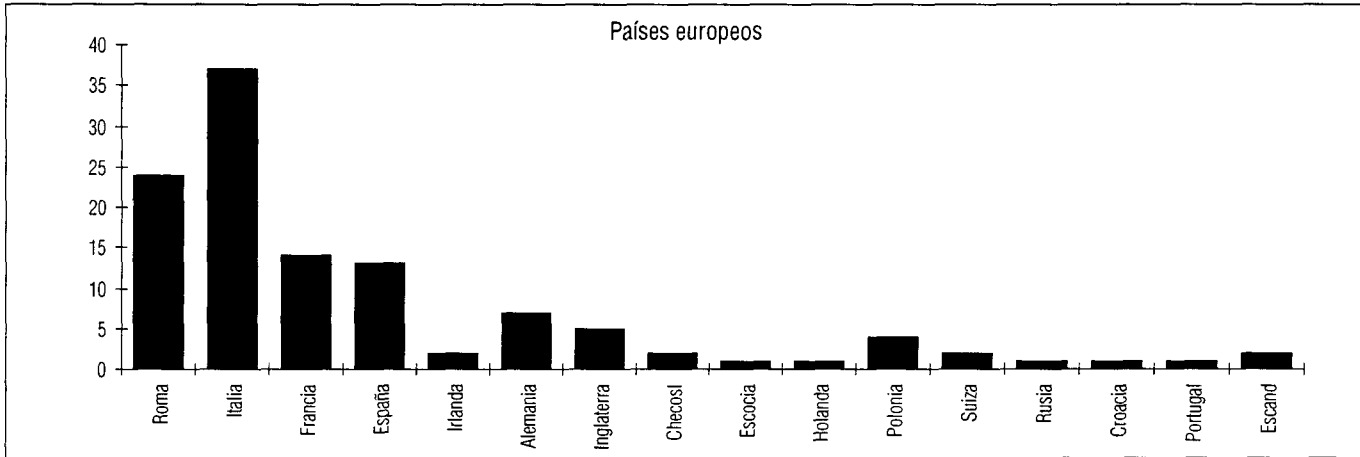
Es precisamente en este entorno donde surgen los primeros calendarios, también con carácter local y para uso de una iglesia determinada. En Roma conocemos el *Cronógrafo del 354*, aunque en realidad la redacción original se remonta al año 336, y que también se conoce con el nombre de «Calendario Filocaliano» en atención al nombre del copista, un artista llamado Furius Dionysius Philocalus. En este calendario encontramos dos listas. Una de obispos (*Depositiones episcoporum*), que viene a ser una especie de obituario de los papas desde Lucio (+ 254) hasta Silvestre (+ 335), señalados según el orden del calendario. La otra es de mártires (*Depositiones martyrum*). En ella se señala el día de la muerte, el nombre del mártir y el lugar de la tumba. De esta manera: *XII Kal. feb. Agnetis in Nomentana* o *III il. aug. Laurenti in Tiburtina*. Por supuesto, aquí sólo se reseñan los mártires cuya memoria era celebrada en la Iglesia de Roma.

Conocemos también el llamado *Calendario de Antioquía*, redactado hacia el 363 en griego. Se recogen en este calendario una serie de nombres de mártires tanto de oriente como de occidente. Lo cual deja ya vislumbrar una cierta tendencia a extender el culto de los mártires de unas Iglesias a otras. Esta tendencia irá tomando cuerpo y desarrollándose de forma cada vez más insistente.

Donde se percibe de manera más ostensible esta tendencia a universalizar el culto de los mártires y de los santos es precisamente en los martirologios. El más antiguo que ha llegado a nosotros se remonta aproximadamente hasta el año 431. Es el llamado

Tabla 2
Santorial del Vaticano II
DISTRIBUCION POR PAISES EUROPEOS

Roma	Italia	Francia	España	Irlanda	Alemania	Inglaterra	Checos.	Escocia	Holanda	Polonia	Suiza	Rusia	Croacia	Portugal	Escand.
24	37	14	13	2	7	5	2	1	1	4	2	1	1	1	2



Martirologio Jeronimiano. Aunque no conocemos la redacción original, sin embargo, gracias a los trabajos de los investigadores ha sido posible reconstruir su estado primitivo y establecer las fuentes de inspiración de que se sirvió el autor: el *Cronógrafo del 354*, el *Calendario de Antioquía* y un calendario africano.

Durante los siglos VIII y IX se compusieron nuevos martirologios sobre la base del *Jeronimiano*, añadiendo nuevos nombres de santos y completando las noticias históricas. Lamentablemente, hacia el año 865 Adón de Viena redacta un nuevo martirologio, con pretensiones de originalidad, en el que se desplazan caprichosamente las fechas, se inventan historias y leyendas y se incrementa arbitrariamente el número de los santos. Es este martirologio, apenas revisado por Usuardo de Saint-Germain hacia el 875, el que constituirá la base del *Martirologio romano*, que ha estado en uso hasta nuestros días y que todavía no ha sido sometido a una seria labor de revisión.

Llegados a este punto, sería interesante analizar

las circunstancias que están en la base de este proceso de universalización y que, en buena parte, han contribuido a su rápido desarrollo. A este respecto hay que pensar, en primer lugar, en el fenómeno de los traslados de reliquias.

En una primera época, esto hubiera sido impensable. Las leyes romanas, que prohibían la inhumación dentro de los muros de la ciudad, eran extremadamente rigurosas respecto a cualquier tipo de violación de los sepulcros, exhumación o desplazamiento de restos. En Roma, estas leyes se observaban de una manera inflexible. No así en oriente, donde, según nuestras noticias, pronto se comenzó a exhumar cuerpos de mártires o de santos, a trasladarlos y a hacer donación de los mismos a otras Iglesias. El ansia por poseer y acumular reliquias fue creciendo entre las Iglesias cristianas de manera alarmante, hasta dar lugar a un extraño tráfico de reliquias de un lugar a otro y a una asombrosa multiplicación de las mismas. Es indudable que en este sorprendente tráfico, sobre todo en la alta edad media, se cometieron abusos, se fragmentaron descon-

sideradamente los cuerpos de los santos y se pusieron en circulación reliquias de cuya autenticidad apenas si existe garantía histórica alguna. Por otra parte, para justificar la existencia de reliquias pertenecientes a determinados santos aparecieron leyendas, se desvelaron visiones, sueños u otro tipo de fenómenos milagrosos. Mircea Eliade resume así la situación:

«La fragmentación ilimitada de las reliquias y su *traslatio* de un extremo a otro del imperio contribuyeron a la difusión del cristianismo y a la unidad de la experiencia cristiana colectiva. Es cierto que con el tiempo crecen los abusos, los fraudes, las rivalidades eclesiásticas y políticas. En la Galia y en Germania, donde las reliquias eran muy raras, se traían de otros lugares, especialmente de Roma. Durante el reinado de los primeros carolingios (740-840) fueron transportados de un lugar a otro de occidente los restos de muchos santos y mártires romanos. Se supone que a finales del siglo IX todas las iglesias poseían (o debían poseer) reliquias»¹⁸.

Hay que reconocer, no obstante, que ya desde el siglo IV tanto las leyes civiles (Teodosio en el 386) como las autoridades eclesiásticas intentaron frenar y hasta poner fin a semejantes abusos. A pesar de ello, el saqueo a que los bárbaros sometieron los cementerios subterráneos que rodean la ciudad de Roma y el posterior traslado de los restos de los mártires que aún permanecían en sus nichos al interior de la ciudad por los papas Pablo I (757-767) y Pascual I (817-824) contribuyeron aún más al traslado de reliquias a otras ciudades de occidente.

Todo esto contribuyó no poco al incremento de la devoción popular; que se desarrolló, sobre todo, en torno a las tumbas de los santos. Sobre ellas se construyeron suntuosos santuarios que se convirtieron en auténticos centros de peregrinación a lo largo de toda la edad media. De esta forma, el culto a los santos fue cobrando progresivamente un carácter universal y hasta llegó a ser un factor importan-

te de cohesión y de robustecimiento de la piedad popular.

Este fenómeno quedará ampliamente reflejado en la configuración progresiva de los calendarios y del santoral. Desde sus redacciones más primitivas, en las que el exiguo número de santos apenas si tiene una incidencia destacable en la estructura del año litúrgico, hasta las redacciones más tardías, elaboradas durante los siglos XIII y XIV, el santoral irá adquiriendo unas proporciones desmesuradas y sorprendentes. Tanto que la abundancia de fiestas de santos llegará a ocupar casi todos los días del año, hasta ensombrecer el ritmo cristológico del año litúrgico y de los grandes ciclos.

4. Conflicto entre santoral y ciclo cristológico

Cuando san Pío V, a raíz del concilio de Trento, entendió la reforma de la liturgia, el santoral había acaparado casi todos los días del año. Lo acabo de indicar. Raramente podían celebrarse las ferias de cuaresma o de adviento y, lo que aún es peor, el día del Señor. Más aún: para los pocos días del año que habían quedado libres estaba prevista toda una serie de misas votivas, cargadas de superstición y de un devocionismo falso, que podían utilizarse a lo largo del año. La celebración de las fiestas de la Virgen y de los santos o las innumerables misas de difuntos hacían casi imposible la celebración de los misterios del Señor. La fisonomía original del año litúrgico, con su dimensión cristológica y pascual, había quedado profundamente deteriorada.

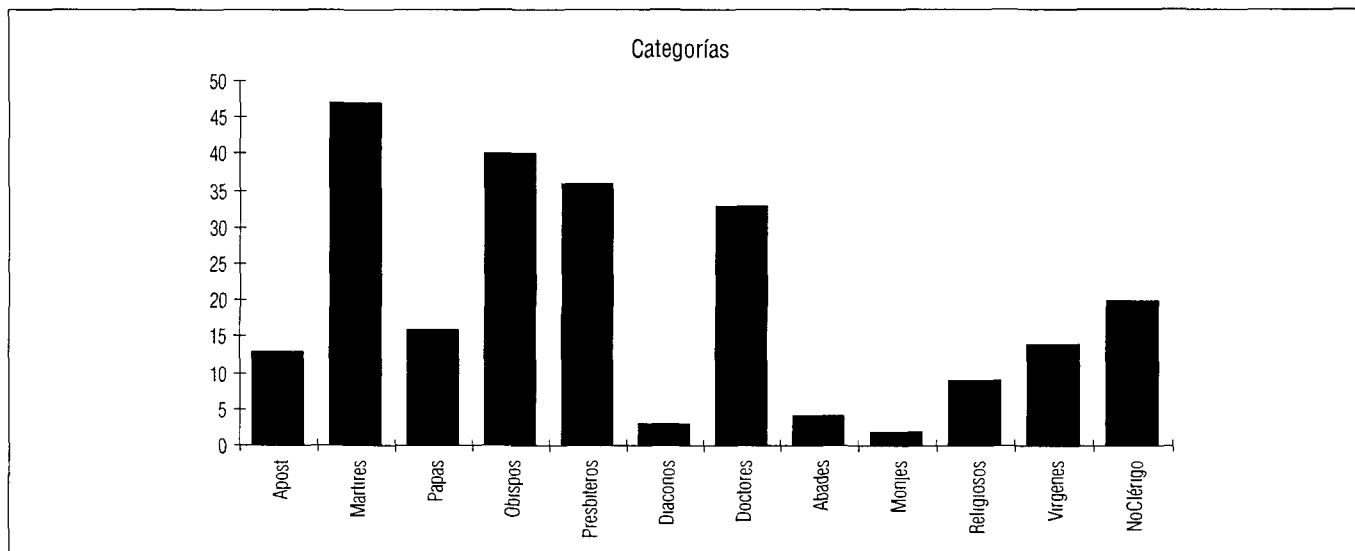
San Pío V, al recomponer el calendario litúrgico, promulgado con el breviario de 1568, redujo considerablemente el santoral, reajustó el rango de solemnidad de las fiestas y modificó a fondo la legislación vigente sobre la precedencia de los días litúrgicos.

Sin embargo, el desarrollo posterior apenas si tuvo en cuenta el espíritu que animó la reforma de san Pío V. Si con la reforma litúrgica tridentina los santos ocupaban sólo una tercera parte del año, bajo el pontificado de Benedicto XIV (1740-1758) el

¹⁸ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, III/L: *De Mahoma al comienzo de la Modernidad*, Cristiandad, Madrid 1983, 67.

Tabla 3
Santoral del Vaticano II
DISTRIBUCION POR CATEGORIAS

Apostol	Martires	Papas	Obispos	Presbitero	Diaconos	Doctores	Abades	Monjes	Religiosos	Virgenes	No Clerigo
13	47	16	40	36	3	33	4	2	9	14	20



santoral cubría tres cuartas partes del año. Desde Pío V hasta el calendario de 1914, incluso después de la simplificación operada por Pío X, el santoral se había visto incrementado con 117 fiestas, de las cuales casi todas eran «dobles». Por otra parte, durante todo este período se introdujeron solemnidades que no respetaban una praxis que había sido tradicional en la Iglesia. En vez de celebrar los acontecimientos de la salvación, se introdujeron fiestas que celebraban ideas, títulos o virtudes, especialmente con referencia a la Virgen. Así surgen, por ejemplo, fiestas de la pureza, o de la humildad, o de la maternidad de María.

Cuando Pío X inició los trabajos para la reforma del calendario en 1911, el santoral de la Basílica Lateranense contaba con 356 fiestas: 43 de primera y

segunda clase, 283 dobles, 30 semidobles, más una serie de octavas que se sucedían unas a otras, a veces sin solución de continuidad. Uno de los mayores méritos de Pío X fue el haber recuperado la primacía del domingo y de los tiempos fuertes, liberándolos de otras celebraciones fijas o votivas provenientes casi siempre del campo de las devociones y del sentimentalismo popular.

Pero estas reformas no se hicieron fácilmente ni se pusieron en práctica sin resistencia. Nos asegura Pierre Jounel, comentando el *Codex Rubricarum* promulgado por Juan XXIII en 1960, que «todo esfuerzo por restaurar el primado del ciclo do-

¹⁹ Pierre Jounel, *La celebration des fêtes des Saints selon le nouveau Code* La Maison-Dieu 63 (1960) 63

minical era sospechoso de protestantismo o de jansenismo»¹⁹. En el mismo artículo cita unas desconcertantes palabras del eximio liturgista francés Dom Próspero Gueranger comentando una rúbrica que aparecía en el breviario de Carlos de Ventimille, en la que se declaraba la prevalencia del domingo sobre cualquier otra fiesta: «La finalidad reconocida de esta rúbrica es disminuir el culto de los santos, so pretexto de defender los derechos de Dios, a quien únicamente pertenece el domingo, ocupado con frecuencia por la conmemoración de algunos de sus servidores», y lamenta, al mismo tiempo, la desaparición de tantas fiestas «que diversifican de manera tan agradable para el pueblo fiel la monotonía de los domingos, trayendo a su memoria a los amigos de Dios»²⁰. ¡Significativas y sorprendentes palabras en pluma de tan insigne liturgista!

En todo caso, no siempre fueron razones doctrinales o teológicas las que animaron a la oposición reaccionaria. Tampoco el amor o la devoción a los santos. En muchos casos, la razón de fondo por la cual los oficios festivos se preferían a los feriales era simple y llanamente porque los festivos eran más cortos que los feriales, sobre todo con relación al oficio divino. En efecto, mientras los maitines dominicales constaban de 18 salmos enteros y los feriales de 12, el oficio festivo constaba sólo de nueve. Por eso, aun cuando teóricamente los oficios dominicales y feriales hubieran debido ser celebrados en tiempos de Pío X unas sesenta veces, en la práctica este número quedaba aún más reducido si se tiene en cuenta el amplio número de fiestas locales y la posibilidad de trasladar de una fecha a otra las fiestas impedidas o no celebradas.

De todos modos, a pesar de la resistencia y de las dificultades, el proceso de simplificación y de reforma siguió su curso. En 1960 Juan XXIII promulga un nuevo Código de Rúbricas que significará un paso más en el intento de recuperar la primacía del llamado «ciclo temporal» o del Señor sobre el santoral, especialmente en lo que se refiere a la celebración del domingo y de los tiempos fuertes de adviento y cuaresma. En adelante casi todos los domingos, sal-

vo raras excepciones, prevalecerán sobre cualquier otra fiesta, a no ser que se trate de una fiesta del Señor. A los días feriales de cuaresma y de la última semana de adviento se les concederá rango especial, colocándolos por encima de un buen número de fiestas. Se puede afirmar que en este proceso de recuperación del ciclo del Señor la reforma de Juan XXIII marcó una fecha importante en la historia de la liturgia y puede ser considerada como un avance de la más amplia reforma operada por el Vaticano II.

5. El santoral del Vaticano II

En tiempo del Concilio Vaticano II, ya a partir de los años sesenta, fueron numerosas y frecuentes las voces autorizadas que denunciaron el excesivo aumento del número de fiestas en el santoral. En este sentido se expresaba el papa Pablo VI en la carta apostólica *Mysterii paschalis* al promulgar el nuevo calendario:

«Ciertamente, en el transcurso de los siglos ha acontecido que, por el aumento de las vigiliias, de las fiestas religiosas, de sus celebraciones durante octavas y de las diversas inserciones dentro del año litúrgico, los fieles han puesto en práctica, algunas veces, peculiares ejercicios de piedad, de tal modo que sus mentes se han visto apartadas en cierta manera de los principales misterios de la divina redención»²¹.

Y de manera aún más dura, afirmará un poco más adelante:

«Como no se puede negar que a través de los siglos fue introducido un número excesivo de fiestas de santos, el santo Sínodo advierte oportunamente»²².

El papa cita a continuación uno de los números de la Constitución sobre la Liturgia en el que el Concilio hace una llamada de atención y sale al paso del peligro persistente de que la multiplicidad de fiestas empañe la primacía de los misterios de Cris-

²⁰ *ibíd.*, 63-64.

²¹ *Mysterii paschalis: Acta Apostolicae Sedis*, 61 (1969) 223.

²² *AAS* 61 (1969) 223-225.

to a lo largo del año. Los Padres conciliares, en efecto, tenían muy claro que el núcleo central y básico del año litúrgico es el misterio pascual de Cristo:

«La Santa Madre Iglesia considera deber suyo celebrar con un sagrado recuerdo, en días determinados a través el 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...»²³.

Por eso, la celebración de las fiestas de los santos se encuadra dentro de esta gran perspectiva pascual, «porque, al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo»²⁴. Esta clara conciencia de

la centralidad de la pascua y de la primacía de los misterios de Cristo impulsó a los Padres conciliares a declarar la importancia del domingo y de su prevalencia sobre otras solemnidades²⁵ y a subrayar la supremacía del ciclo del Señor, llamado «temporal», de modo que «tenga su debido lugar por encima de las fiestas de los santos» y «se conmemore convenientemente el ciclo entero del misterio salvífico»²⁶.

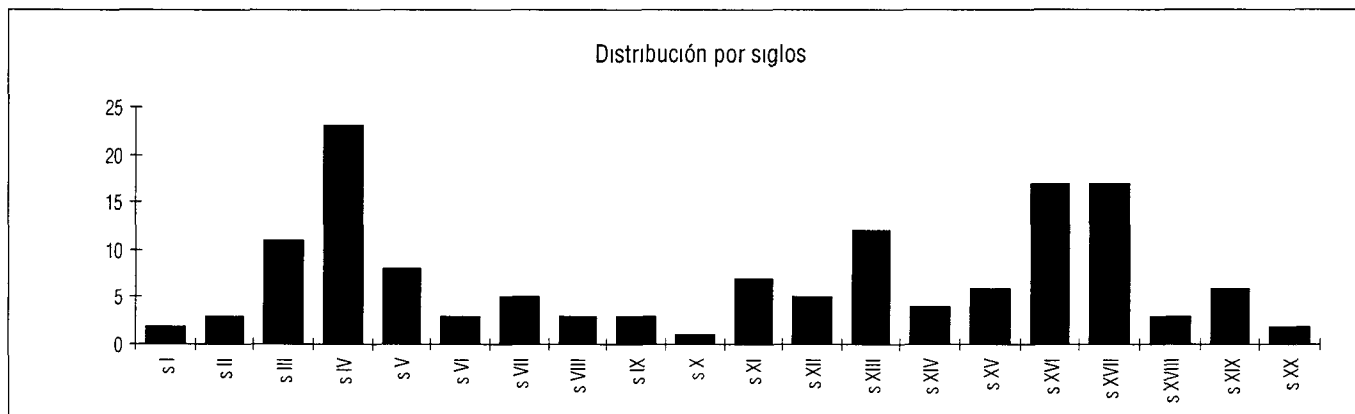
Todo este razonamiento movió a los Padres a decretar la necesidad de revisar el calendario de acuerdo con estos criterios fundamentales;

«para que las fiestas de los santos no prevalezcan sobre los misterios de la salvación, déjese la celebración de muchos de ellos a las iglesias particulares, naciones o familias religiosas, extendiendo a toda la Iglesia

Tabla 4
Santoral del Vaticano II
DISTRIBUCION POR EPOCAS

En esta tabla, como en las restantes, no se recogen las fiestas del Señor y de la Virgen, ni los santos que aparecen en la Sagrada Escritura

s I	s II	s III	s IV	s V	s VI	s VII	s VIII	s IX	s X	s XI	s XII	s XIII	s XIV	s XV	s XVI	s XVII	s XVIII	s XIX	s XX
2	3	11	23	8	3	5	3	3	1	7	5	12	4	6	17	17	3	6	2



²³ *Sacrosanctum Concilium*, n. 102.

²⁴ *Sacrosanctum Concilium*, n. 104.

²⁵ *Sacrosanctum Concilium*, n. 106.

²⁶ *Sacrosanctum Concilium*, n. 108.

sólo aquellas que recuerdan a santos de importancia realmente universal»²⁷.

Éstas son, pues, las grandes directrices emanadas del Concilio y que han servido de pauta tanto para la revisión del calendario como para reajustar la forma de celebrar las memorias de los santos a lo largo del año, estableciendo un adecuado equilibrio entre las exigencias del ciclo anual que celebra los misterios del Señor y la debida veneración que la Iglesia ha de mantener para todos aquellos que han vivido más plenamente el misterio pascual de Cristo.

Los criterios rectores que han guiado la revisión del calendario romano han sido expuestos claramente en el *Commentarius in annum liturgicum instauratum, in novum calendarium generale et in litanias sanctorum*, elaborado por el «Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia»²⁸ Son los siguientes:

– *Disminuir el número de las fiestas de devoción.* Se denominan aquí «fiestas de devoción» aquellas que celebran no los acontecimientos concretos de la historia de la salvación, sino algún aspecto del misterio de Dios, títulos o virtudes del Señor o de la Virgen. Son fiestas cuyo contenido pertenece al ámbito de lo conceptual o abstracto más que al de las acciones concretas a través de las cuales Dios salva a los hombres. A juicio de un organismo eclesiástico oficial, este tipo de fiestas, desconocidas en la antigua tradición litúrgica, proviene del campo de la devoción privada y fueron incorporadas a la liturgia pública y oficial de la Iglesia en la edad media²⁹.

De estas fiestas, algunas han quedado en el calendario, como el *Corpus Christi*, la fiesta de la Trinidad, la del Sagrado Corazón de Jesús y la de Cristo Rey. Otras, en cambio, o han desaparecido, como la del Santísimo Nombre de Jesús, la Preciosísima Sangre, Santísimo Nombre de María, Nuestra Señora de la Merced, Maternidad de María y María Rei-

na, o han sido disminuidas de grado, como Nuestra Señora de Lourdes, Inmaculado Corazón de María o Virgen del Carmen. Con este mismo criterio de reducción y aligeramiento del calendario algunas fiestas han sido reunidas en una sola celebración, como la de los santos arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael.

– *Someter a revisión crítica las noticias hagiográficas.* Esta preocupación se venía arrastrando desde lejos. Ya me he referido anteriormente a la deplorable situación en que quedó el Martirologio Romano después de la redacción de Adón de Viena en el siglo IX. Gran parte de las inexactitudes y errores introducidos en ese martirologio pasaron después a la hagiografía cristiana: lugares equivocados, fechas inexactas, nombres de santos que jamás han existido, historias adulteradas resultado de leyendas sin base histórica alguna, etc.

El equipo de expertos que debía llevar adelante tan delicada tarea pudo hacer uso de los resultados que la arqueología cristiana, las ciencias históricas y la hagiografía habían ido acumulando desde finales del siglo XIX, gracias especialmente a los estudios del padre Delehaye y otros investigadores pertenecientes a la institución «bollandista». Estos estudios facilitaron el trabajo y garantizaron la seriedad científica del mismo.

En atención a este criterio fueron eliminados del calendario general los nombres de algunos santos que ofrecían mayores dificultades históricas, como Pablo ermitaño, santa Martina, santa Domitila, santa Pudenciana, santa Susana, santa Tecla, san Félix de Valois, santa Bibiana, santa Bárbara y otros. Con todo, la exclusión de estos santos del calendario general no implica un juicio negativo sobre la existencia de los mismos; sólo refleja la carencia de datos históricos fidedignos que aconsejan la permanencia de los mismos en el santoral de la Iglesia. A mi juicio, es de alabar este gesto honrado y valiente de la Iglesia del Vaticano II, llevado a cabo no sin dificultades y no sin la oposición, un tanto fanática, de una buena parte de la opinión pública.

– *Seleccionar los santos de mayor importancia.* Al referirse a las fiestas de los santos que debían ser incorporados al nuevo calendario general de toda la Iglesia, la Constitución sobre la Liturgia señalaba que sólo debían seleccionarse «aquellos que recuer-

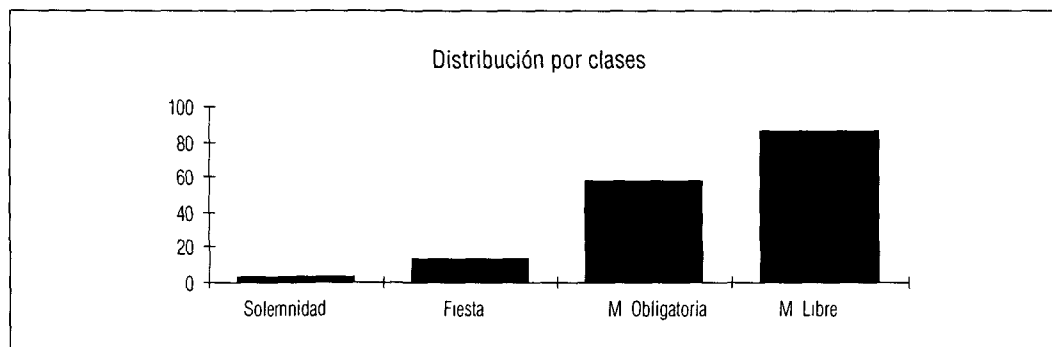
²⁷ *Sacrosanctum Concilium*, n. 111

²⁸ *Calendarium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, Typis poliglotis vaticanis, Roma 1969, 65-75.

²⁹ S. Congregatio Rituum, *Instructio de calendariis particularibus revisendis* 12, 14, febrero 1961: AAS 53 (1961) 174.

Tabla 5
Santoral del Vaticano II
DISTRIBUCION POR CLASES

Solemnidad	Fiesta	M. Obligatoria	M. Libre
3	14	58	86



dan a santos de importancia realmente universal» (n. 111). El principio era claro, pero seguramente de difícil aplicación. ¿Qué santos pueden considerarse «de importancia realmente universal»? Los condicionamientos subjetivos podían jugar, sin duda, a los responsables de la revisión una mala pasada.

Conscientes de su delicada tarea y de sus riesgos, los expertos que integraban el equipo de trabajo se afanaron en la obra y pusieron en juego unos criterios objetivos, libres de toda manipulación interesada. Se intentó que en el calendario general estuvieran presentes figuras de santos pertenecientes a diversas épocas de la Iglesia y a diferentes áreas geográficas. Evidentemente, la santidad nunca ha sido patrimonio exclusivo de ninguna época determinada ni de ningún país concreto.

Sin embargo, la situación con que se encontró el equipo de expertos era bien distinta. Basten unas cifras para demostrarlo. En el antiguo santoral litúrgico, la prevalencia de los santos romanos era indiscutible. Desde la época de las canonizaciones hasta el 1800, sobre un total de 137 santos, 113 eran lati-

nos, 60 italianos, 31 franceses, 22 españoles, 17 germanos, 9 ingleses, etc. En el mismo período encontramos 145 entre eclesiásticos y religiosos frente a 25 laicos; 25 mujeres frente a 151 varones.

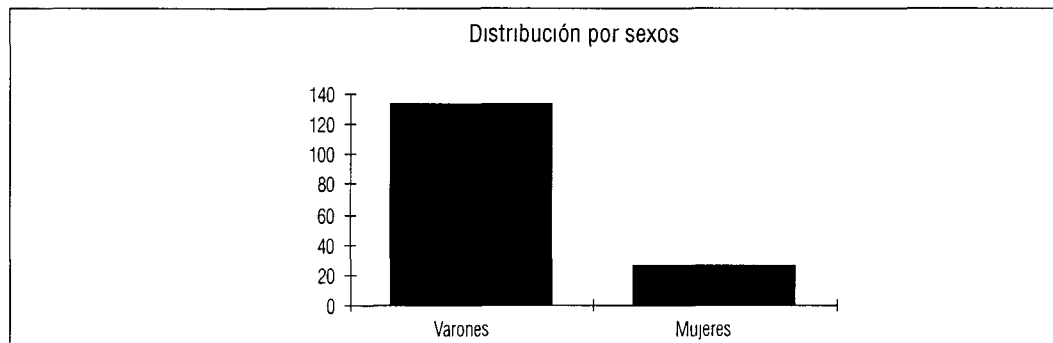
En el período que va del 1800 al 1960 la situación cambia: sobre 158 canonizados, 104 son latinos, de los cuales 53 italianos. Los eclesiásticos o religiosos son 123; laicos sólo 28: varones 120 y mujeres únicamente 38.

Frente a estos datos, que delatan un escaso —casi nulo— espíritu ecuménico y una precaria atención tanto al mundo femenino de la Iglesia como al sector laico, el nuevo calendario ha debido realizar una selección más equilibrada y representativa. Es cierto que las causas motivadoras de este fenómeno son múltiples y que la solución del problema escapa a las competencias y atribuciones de un calendario. Sin embargo, era necesario permanecer atentos al problema.

En este sentido se tomaron algunas decisiones claras. De los 38 papas que contenía el antiguo calendario, sólo han permanecido 15, pertenecientes a

Tabla 6
Santoral del Vaticano II
DISTRIBUCION POR SEXOS

Varones	Mujeres	Total
133	27	160



épocas distintas. Se ha introducido el nombre de algunos mártires que no pertenecen a la Iglesia de Roma: algunos por su venerable antigüedad y su significado en la historia de la Iglesia; otros, por su popularidad; y otros, finalmente, por pertenecer a épocas muy recientes. Han permanecido, además, algunos de entre los más importantes doctores de la Iglesia, los fundadores de las órdenes religiosas más representativas y otras figuras cuya significación en la vida de la Iglesia es incuestionable. Ha desaparecido del calendario general el nombre de una treintena de santos, casi en su mayoría de origen italiano, para que puedan ser incluidos en los calendarios particulares.

– *Recuperar la fecha adecuada de las fiestas.* Tradicionalmente la Iglesia había reservado para celebrar las fiestas de los mártires la fecha de su muerte, el *dies natalis*. Sin embargo, en el martirologio reelaborado por Adón de Viena muchas fechas fueron trastocadas y arbitrariamente fijadas. Del martirologio pasaron al calendario, y así han llegado hasta nosotros.

El nuevo calendario general ha intentado subsanar esos errores y colocar las fiestas en las fechas

más adecuadas. Cuando ha sido imposible situar la fiesta en el día del «natalicio», por coincidencia de otras solemnidades, ha sido situada en la fecha más próxima, o se ha asignado el día aniversario de la traslación. En otros casos, cuando una fiesta coincidía de manera habitual con los tiempos fuertes del año litúrgico, ha sido desplazada a otra fecha. Así ha ocurrido con la fiesta de Tomás de Aquino, Gregorio Magno e Ignacio de Loyola, que coincidían siempre en cuaresma.

– *Dar al calendario un carácter más universal.* Como decía antes, la santidad cristiana no es monopolio exclusivo de una época o de una región determinada. Circunstancias históricas de todos conocidas han dado lugar a que los santos venerados en los calendarios oficiales pertenecieran de hecho, al menos en su mayoría, al área latina de inspiración cristiana o, como se ha dado en llamar, a los países de vieja cristiandad, como Italia, Francia y España. Un breve sondeo de cifras bastaría para comprobarlo.

En los últimos tiempos, en virtud de una conciencia creciente de la universalidad de la Iglesia y del cristianismo, se ha soportado con dificultad la persistente polarización latina de la Iglesia. Un im-

presionante anhelo de apertura y de universalidad ha surgido como un clamor en el corazón de todos los creyentes. Este clamor, que se hizo patente en el Concilio Vaticano II, ha debido repercutir en todos los ámbitos de la reforma conciliar. También en la elaboración del nuevo calendario.

Los resultados reales no pueden considerarse brillantes. Pero sí satisfactorios. Al menos ahora encontramos entre las listas de los mártires nombres como Pablo Miki, del Japón; Juan de Brébeuf e Isaac Jogues, del Canadá; Carlos Lwanga, protomártir del África central, y otros.

Todos estos criterios, adecuadamente utilizados, han dado lugar a un calendario general más representativo, más ligero y más respetuoso con los datos históricos. La introducción de las «memorias ad libitum» o facultativas permite un uso más adaptado y más flexible del mismo. La facultad de elaborar calendarios particulares concedida a las Iglesias locales y a las familias religiosas está ofreciendo, al mismo tiempo, la posibilidad de celebrar aquellos santos que revisten una importancia real para la comu-

nidad celebrante. Finalmente, la nueva graduación de las fiestas y las directrices de la nueva normativa litúrgica han logrado combinar armónicamente la celebración de los santos con una lectura continuada de la palabra de Dios en la misa y con una recitación regular y periódica de todo el salterio en la Liturgia de las Horas. Y lo que es más importante, en ningún caso queda marginada la celebración de los misterios del Señor a lo largo del año. Hay que decir que, con el nuevo calendario, sabiamente armonizado con la nueva legislación litúrgica, ha quedado definitivamente superado el viejo conflicto entre el ciclo del Señor y el ciclo de los santos. A no ser que un desafortunado y mal llamado sentido pastoral reincida en los errores de antaño y vuelva a sembrar de intenciones o motivaciones especiales la celebración de los domingos: domingo por la paz, por las misiones, por las vocaciones, por el clero indígena, por los emigrantes y un largo etcétera; y así el demonio, que por obra y gracia del Concilio Vaticano II había sido solemnemente expulsado por la puerta grande, se nos cuele ahora por la gatera.

15

Las fiestas de la Virgen María

No se trata de un ciclo paralelo al de las fiestas del Señor. Esta idea sería inaceptable no sólo desde el punto de vista teológico, sino incluso desde una perspectiva histórica o genética. El culto a la Virgen surge en la Iglesia antigua en conexión con el ciclo cristológico, que, como ya hemos visto, está en la misma base del año litúrgico. Así ha surgido y así lo voy a presentar en estas páginas.

Más aún: a pesar de algunos intentos por remontar el culto a la Virgen a los albores mismos del cristianismo, como afirma el padre Francisco de P. Solá: «El culto mariano se remontaría ya al siglo I y se manifestaría ya en Roma en el siglo II»¹, lo cierto es que los primeros síntomas de un culto mariano oficial aparecen mucho más tarde; en todo caso, con posterioridad al culto de los mártires². Por este

¹ «La santísima Virgen en las inscripciones, principalmente sepulcrales, en los primeros siglos del cristianismo», en *De primordiis cultus mariani*, II, Roma 1970, 77.

² Cf. M. Righetti, *Historia de la liturgia*, I, BAC, Madrid 1955, 883; B. Capelle, «La liturgie mariale en Occident», en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, I, París 1949, 219; G. Phillips, «Le sens chrétien de la foi et l'évolution du culte marial», en *De primordiis...*, II, 112; P. Visentin, *Formazione e sviluppo del santorale nell'anno liturgico*: Rivista Liturgica 65 (1978) 311.

motivo, en virtud del tratamiento histórico-genético que estoy intentando dar a esta obra, me ha parecido más adecuado situar aquí estas anotaciones sobre el origen de las fiestas marianas.

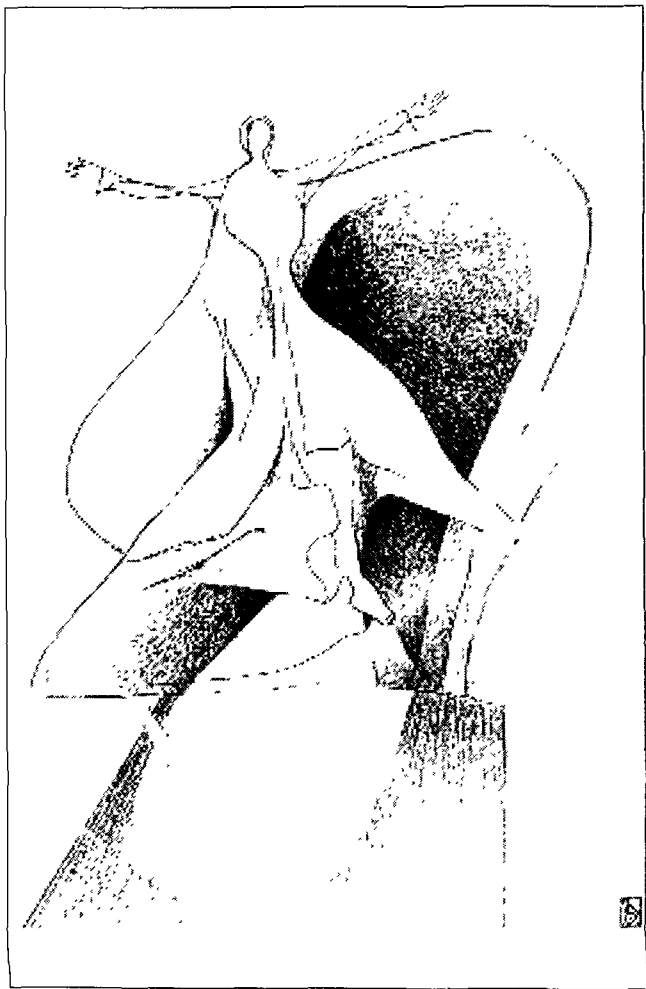
Con todo, también hay que afirmar aquí con toda claridad la estrecha vinculación de María al misterio pascual de Cristo, por encima de la vinculación existente entre Cristo y los mártires, y más allá de cualquier razonamiento histórico sobre los orígenes del culto mariano. La estrecha incorporación de María a los acontecimientos salvadores de la vida de Jesús y su condición de Madre de Dios la sitúan por encima de cualquier santo y la hacen acreedora en la Iglesia de una veneración especial. De entrada debo decir que el prodigioso desarrollo del culto mariano en la Iglesia a lo largo de los siglos, si bien han existido exageraciones provocadas por un exacerbado y mal entendido fervor popular, hay que considerarlo como un enriquecimiento más que como un deterioro.

1. Los orígenes

Aunque las primeras fiestas de la Virgen no aparecen hasta el siglo V, sin embargo son muchas las referencias marianas que encontramos en los escritos de los Padres y los vestigios arqueológicos. Estas

demuestran una singular presencia de la Virgen en la piedad cristiana.

En los escritos de los Padres abundan las alusiones marianas, pero siempre con referencia a Cristo. Es cierto que la reflexión patrística es eminentemente cristológica, al menos en una primera época. Es explicable, por tanto, que las referencias a María fueran frecuentes, por la estrecha relación entre Cristo y María. Así, en este sentido, se hace mención repetidas veces al nacimiento virginal de Jesús y a la maternidad de María. Más todavía: María es la ma-



dre virgen que concibió por obra del Espíritu Santo. Estos datos, en los que aflora el tema de la maternidad divina de María forman parte del pensamiento de los Padres y pronto serán incorporados a las fórmulas de confesión de fe.

Junto al tema de la maternidad divina y virginal de María, de honda raigambre en la tradición patrística, hay que señalar el de las relaciones entre Eva y María, que dará pie a largas reflexiones doctrinales conservadas no sólo en los tratados teológicos, sino también en la predicación homilética y en los textos de oración. De modo especial hay que mencionar en este punto el amplio desarrollo que reviste ya este tema en los escritos de Ireneo, sobre todo en el tratado *Contra las herejías*. Ahí aparece claramente expuesta la profunda vinculación de María a la obra salvadora de su Hijo. Estas son las palabras de Ireneo:

«De acuerdo con este plan, encontramos también a la Virgen María obediente y diciendo: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra". Eva fue desobediente; desobedeció, en efecto, cuando aún era virgen. Y así como ella, teniendo su esposo, Adán, pero permaneciendo aún virgen, por su desobediencia fue causa de muerte para sí misma y para toda la raza humana, así también María, esposa de un hombre que le había sido destinado y, sin embargo, virgen, por su obediencia se convirtió en causa de salvación tanto para sí como para todo el género humano»³.

«Y si la primera (Eva) desobedeció a Dios, la segunda (María) en cambio, consintió en obedecer a Dios, a fin de que la Virgen María pudiera ser abogada de la virgen Eva. Y así como la raza humana quedó vinculada a la muerte por causa de una virgen, de igual manera es liberada por una virgen; la desobediencia de una virgen ha sido compensada por la obediencia de otra virgen»⁴.

Aparte estas referencias doctrinales, que están en la base de la piedad mariana y que aparecen disseminadas en los escritos de los Padres de los primeros siglos, hay que tomar en consideración tam-

³Ireneo, *Adversus haereses*, 3, 22, 4: PG 7, 958.

⁴Ireneo, *Adversus haereses*, 5, 19, 1: PG 7, 1175.

bién los interesantes vestigios arqueológicos de inspiración mariana, que han sido objeto de valiosos estudios durante estos últimos años y que, sin duda alguna, son el eco de la más antigua forma de devoción popular a la Madre del Señor.

De todos son conocidos hoy día los interesantes frescos descubiertos en la catacumba de Priscila, al comienzo casi de la Vía Salaria, en Roma. Allí encontramos, en la estancia llamada *Capella Greca*, una representación de la adoración de los magos donde la Virgen aparece sentada con el Niño Jesús en las rodillas. En otra zona de las catacumbas, llamada *Arenarium*, podemos ver otra pintura que representa a una mujer sentada con un niño desnudo en brazos. Sobre la figura de la mujer se distingue una estrella. Este conjunto pictórico no es de fácil interpretación y ha suscitado importantes discusiones entre los arqueólogos. Con todo, la opinión más generalizada ve en esta pintura una representación de la Virgen con el niño. La estrella sería una referencia al tema de los magos. En esta misma zona, en otra cámara funeraria, existe también un medallón en el que se representa a la Virgen sentada en una especie de cátedra, con el rostro tapado con un velo. Frente a la Virgen se encuentra la figura de un joven con el brazo extendido hacia ella como intentando hablarle. La gran mayoría de los arqueólogos ha querido ver aquí una representación de la anunciación. Todas estas pinturas se remontan seguramente a la segunda mitad del siglo II.

En la misma catacumba de Priscila, en una de las galerías añadidas en el siglo III, se encuentra un grupo pictórico al que suelen llamar la *velatio*. A pesar de las dificultades que entraña la interpretación de la pintura, algunos arqueólogos ven allí a María como modelo de la virgen consagrada a Dios. Estas pinturas, junto con la imagen de la «virgen orante» que se encuentra en el *cimeterium maius* de la Vía Nomentana, constituyen el conjunto arqueológico romano más importante con alusiones marianas.

A estos testimonios patristicos y arqueológicos hay que añadir otro, aunque pertenezca a una época algo más tardía. Me refiero a la mención que se hace de María en el interior del viejo Canon Romano: «Hacemos memoria, ante todo, de la gloriosa

siempre Virgen María, Madre de Dios y Señor nuestro Jesucristo».

La fórmula *Genetrix Dei*, utilizada repetidas veces por los Padres, especialmente por san Ambrosio, aparece ahora aquí incluida en el Canon. Esta inclusión, anterior al pontificado de san León (440-461), es el exponente de un proceso de liturgización de la piedad mariana, que aquí aparece en una fase incipiente, pero que progresivamente irá adquiriendo proporciones mayores y sedimentándose.

Efectivamente, todos los datos que han sido traídos aquí a colación reflejan un cierto nivel de desarrollo de la piedad mariana y de una presencia clara de María en la predicación cristiana y en la reflexión doctrinal. No era posible, desde luego, hablar de los misterios del Señor sin hacer referencia a su Madre, María. Pero de ahí no se sigue la existencia de un culto oficial, litúrgico, a lo largo del año. Esto lo reconocen hombres tan competentes y tan entregados al estudio de la mariología como José A. Aldama:

«El relieve religioso que la figura de María ha ido tomando en la literatura cristiana a lo largo del siglo II... lleva obviamente a poner el problema de su culto. ¿Existe ya en esta época? Naturalmente, no puede tratarse de un culto litúrgico; mucho menos de una fiesta dedicada a María. El problema puede ponerse solamente en relación con una posible veneración de María, al margen del culto estrictamente litúrgico»⁵.

De todos modos, si los datos aquí reunidos no son un testimonio claro de formas concretas de culto litúrgico, sí expresan un nivel de maduración progresiva en la piedad cristiana y en la conciencia de la Iglesia que pronto acabará manifestándose en una auténtica floración de fiestas marianas que irán multiplicándose cada vez más a lo largo de toda la historia.

2. Las primeras fiestas

La celebración del concilio de Efeso en el 431 y la declaración solemne de María «Madre de Dios»

⁵ J. A. Aldama, *María en la patristica de los siglos I y II*, BAC, Madrid 1970, 357.

constituirá una fecha decisiva para la historia del culto mariano. Esta proclamación, acogida calurosamente por el pueblo cristiano, viene a ser «como el preludio de una expansión mariana universal»⁶.

Es precisamente en esta época, en medio de las grandes controversias cristológicas, cuando las fiestas que configuran el ciclo de navidad comienzan a asentarse definitivamente. Es normal que al celebrar la Iglesia el nacimiento del Señor, manifestado entre nosotros como Dios y como hombre, asociase a este recuerdo festivo la memoria de la Madre de Jesús, proclamada por el concilio de Efeso Madre de Dios. Así sucede en los sermones pronunciados durante esas fiestas y así se refleja en numerosos textos litúrgicos de oriente y de occidente. Pero, de manera especial, las implicaciones marianas del ciclo de navidad acabarán cristalizando en la institución de una fiesta que en Roma se celebrará el 1 de enero, el día octavo de navidad; en la Galia el 18 de enero, y en la España visigoda el 18 de diciembre. Esta fiesta, que en Galia y España se denominará *Festivitas Sanctae Mariae* y en Roma *Natale Sanctae Mariae*, constituye la fiesta mariana más antigua de nuestro calendario y la única que existió durante algún tiempo. El Concilio Vaticano II, recogiendo esta tradición, ha recuperado esta fiesta para el nuevo calendario situándola el día 1 de enero: *Solemnidad de Santa María Madre de Dios*.

Hay que reconocer que las Iglesias de oriente ejercieron un enorme influjo en la Iglesia occidental de cara a la institución de las fiestas marianas. De todos es sabido que la popular advocación *Sub tuum praesidium* aparece por vez primera en un papiro copto que se remonta a los siglos III y IV. Este hecho demuestra la antigüedad del culto mariano en oriente. Por otra parte, la influencia oriental en la introducción de las primitivas fiestas marianas en occidente se comprueba al estudiar el origen de fiestas como la asunción, la purificación, la natividad, la presentación y otras.

En todo caso, establecido el reconocimiento de la maternidad divina de María, queda justificado te-

ológicamente el desarrollo posterior de las fiestas marianas que han ido formando como un cortejo o constelación en el marco del calendario litúrgico.

Después de la solemnidad del 1 de enero, que en la tradición romana acabará desapareciendo, la asunción es una de las fiestas marianas más antiguas de la tradición occidental. La fiesta aparece por vez primera en oriente, concretamente en el área del Asia Menor y Siria, por influjo de algunos escritos pertenecientes a la literatura apócrifa, como el *Evangelio de Juan* y el llamado *Tránsito de María* o *Dormición de la Santísima Madre de Dios*, que se remontan a los siglos IV o V. Esta fiesta, de carácter eminentemente popular, tenía lugar el 15 de agosto con una referencia agrícola, pues en ella se invocaba la protección de María sobre las viñas. En el *Lecionario Armeno* del siglo V esta fiesta aparece como una celebración de *Santa María, Madre de Dios*. Posteriormente –seguramente en el siglo VI– esta fiesta se transforma en celebración de la muerte de la Virgen, o de la *dormitio*. Así es como ésta pasará a occidente en el siglo VII y celebrará el *Natale Sanctae Mariae*, es decir, el *dies natalis* o día de la muerte. Así esta fiesta mariana conecta con las memorias de los mártires, en las que se celebra el día de la muerte del mártir, considerado como su nacimiento celestial. A finales del siglo VII, según atestigua el *Liber Pontificalis*, el papa Sergio I (687-701) mandó que en esta fiesta fuera celebrada una procesión y se cantara una letanía hasta llegar a Santa María la Mayor. La oración que se pronunciaba al comenzar la procesión, que ha llegado hasta nosotros, nos da a entender que el objeto de la fiesta no era ya simplemente la muerte o dormición de la Virgen, sino su asunción y glorificación definitiva en los cielos.

Junto con la fiesta de la asunción hay que resaltar aquí, por su antigüedad, la fiesta de la purificación, la anunciación y la natividad. A estas cuatro fiestas marianas hace alusión el *Liber Pontificalis* cuando nos notifica que el papa Sergio I, a finales del siglo VII, mandó solemnizar con una procesión esas cuatro fiestas de la Virgen. De la primera –de la asunción– ya he hablado. Respecto a la purificación hay que señalar que se trata de una fiesta de importación oriental. Su nombre original –hypapante–, que significa «encuentro», lo demuestra. En reali-

⁶B. Capelle, «La liturgie mariale en Occident», en *María. Études sur la Sainte Vierge*, I, París 1949, 215-245.

dad no se trata de una fiesta de la Virgen, sino del Señor, aun cuando la presencia de María ocupa un lugar preeminente en el marco de la fiesta. Hay que situarla en el ámbito de las fiestas natalicias. En ella se celebra, como ya indiqué en el capítulo correspondiente, la manifestación del día cuarenta.

La fiesta de la anunciación, el día 25 de marzo, si bien escapa a la órbita del ciclo navideño, la fijación de la fecha ha sido determinada sin duda con relación a la fecha del nacimiento del Señor. Originalmente se trató de una fiesta del Señor; y así es considerada de nuevo en el calendario general del Vaticano II.

Por último, la fiesta de la natividad (8 de septiembre) es igualmente una importación de oriente. Su institución depende con toda seguridad del *Protoevangelio de Santiago* (siglo IV), llamado también «Historia de la natividad de María». Este relato apócrifo inspiró algunas composiciones poéticas de Romano Melodio, hacia el año 560, y está en el origen de esta fiesta mariana que se instituyó primero en Jerusalén y pasó después a otras Iglesias de oriente y a Roma. Aquí debió de introducirse a lo largo del siglo VII. Algunas piezas del oficio delatan todavía el origen oriental de la fiesta.

3. El desarrollo de la piedad mariana en la edad media

Durante la edad media la devoción a la Virgen María cobra una dimensión extraordinaria no sólo en el ámbito de las formas propiamente litúrgicas, sino, sobre todo, en el marco de la religiosidad popular. Se multiplican los santuarios y ermitas dedicados a la Virgen. Se generalizan las leyendas de apariciones milagrosas y de sorprendentes hallazgos de imágenes. Los monasterios cistercienses son puestos todos ellos bajo la advocación y tutela de Santa María. Las grandes órdenes religiosas, como los premonstratenses, franciscanos, dominicos, carmelitas, servitas y mercedarios reconocen solemnemente un especial patrocinio de María sobre sus propias órdenes y se convierten en promotores incansables de peculiares devociones marianas de in-

negable arraigo popular; como el escapulario del Carmen y el rosario.

En el ámbito de las instituciones litúrgicas hay que señalar, en primer lugar, el uso generalizado del «Oficio Parvo de la Bienaventurada Virgen María», que llegó a convertirse en una especie de complemento adicional del oficio divino, y las misas votivas *De Santa María in sabbato*, introducidas por Alcuino en su conocido «Suplemento». Se remonta a esta misma época la costumbre, adoptada en numerosos monasterios y órdenes religiosas, de cantar la *Salve, Regina* al final del oficio coral. La salutación angélica del *Ave, María* se convirtió en la plegaria más repetida por el pueblo, dando origen al rezo del rosario, de estructura simple y sencilla, que permite al pueblo fiel la meditación reposada de los misterios de la redención. En conexión con esta costumbre popular de repetir el *Ave María* hay que situar igualmente el rezo del *Angelus*, que ha perdurado hasta nuestros días.

Todo este sorprendente desarrollo popular de la piedad mariana debe entenderse en el contexto de una progresiva acentuación de la devoción a la humanidad de Cristo y de los aspectos que, de una manera más directa, afectan a la sensibilidad del pueblo. En este sentido se enfatizan, más desde la predicación popular que desde la teología, los aspectos más sensibles y emocionales que rodean el acontecimiento del nacimiento del Señor y el de la pasión redentora. Por la innegable vinculación de la Virgen a estos dos grandes acontecimientos redentores, ésta se convierte en punto de especial interés para la piedad popular.

En este contexto irán constituyéndose fiestas que han permanecido hasta nosotros. Algunas aparecen vinculadas al fervor de algunas órdenes religiosas, como la fiesta del Carmen (carmelitas), la del Rosario (dominicos), la Dolorosa (servitas) y la de la Merced (mercedarios). Otras responden a la dedicación de algunas iglesias y santuarios más importantes, como la de la Basílica de Santa María la Mayor. Otras, finalmente, son de origen oriental y se introducen en occidente a lo largo de los siglos XIII y XIV, por influjo de cruzados y peregrinos, como la visitación y la presentación.

Habrà que esperar a épocas más recientes para ver aparecer en el calendario fiestas como la del Inmaculado Corazón de María, Nombre de María, Maternidad de María, Nuestra Señora de Lourdes y María Reina. Todo este prodigioso desarrollo no es sino el resultado de todo un proceso de popularización de la piedad mariana, amparado en un indiscutible enriquecimiento doctrinal, pero no siempre exento de fanatismos y desviaciones adulteradas.

Un tratamiento especial requeriría, por último, la fiesta de la Inmaculada Concepción, sometida en su larga gestación a las agrias controversias teológicas de escuela, hasta que fue instituida como fiesta universal por Pío IX a raíz de la definición dogmática en 1854. Instituida originariamente en Inglaterra en el siglo XI, pasará a Normandía y Francia en el siglo XII, no sin la acalorada oposición de hombres tan eminentes y santos como Bernardo de Claraval. Gracias, sin duda, al fervor y a la tenacidad de los franciscanos y a la intervención singular del papa Sixto IV, perteneciente a la misma orden franciscana, en 1476, la fiesta siguió manteniéndose en determinadas órdenes y países europeos hasta su reconocimiento oficial en tiempos de Pío IX. Hoy es una de las fiestas marianas que se celebra con mayor solemnidad y entusiasmo popular.

4. El culto a la Virgen desde la perspectiva del Vaticano II

También en este caso el reajuste del calendario mariano, por llamarlo de alguna manera, se llevó a cabo a la luz de los principios establecidos por el Concilio:

«En la celebración de este círculo anual de los misterios de Cristo la Santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisociable a la obra salvífica de su Hijo; en ella la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y lo contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser ⁷.

⁷ *Sacrosanctum Concilium*, n. 103.

El mismo Concilio desarrolló todavía más en la constitución *Lumen gentium* (n. 66-67) los grandes criterios que debían reorientar y promover la piedad mariana en todos sus niveles. En todo caso, estos criterios no difieren de los que guiaron la revisión del calendario general. En este sentido era imprescindible respetar la centralidad del misterio pascual y mantener a toda costa una visión unitaria de todo el año litúrgico en torno a los misterios del Señor. Las fiestas dedicadas a venerar la memoria de la madre del salvador debían aparecer integradas en esta visión de conjunto no como un ciclo paralelo, sino como aspectos parciales del único misterio salvador celebrado en el círculo anual.

A la luz de este gran principio cristológico y pascual, el nuevo calendario ha mantenido dos solemnidades marianas de las anteriormente existentes: la asunción y la Inmaculada Concepción. Ha introducido una nueva al recuperar la antigua celebración de Santa María Madre de Dios el 1 de enero y ha sido elevada a la categoría de fiesta del Señor la solemnidad de la Anunciación (25 de marzo). Evidentemente, tanto la fiesta del 1 de enero, que coincide con la octava de navidad, como la de la Anunciación, caen bajo el radio de influencia del ciclo natalicio. Por otra parte, tanto la fiesta de la asunción como la de la Inmaculada Concepción celebran dos títulos marianos que no son sino una consecuencia de su título fundamental de Madre de Dios, celebrado el 1 de enero. Así, estas solemnidades marianas sólo se entienden desde una perspectiva cristológica.

La antigua fiesta de la Purificación (2 de febrero) se llama ahora de la Presentación del Señor y es considerada fiesta del Señor. La fiesta de la Visitación, a su vez, al ser trasladada del 2 de julio al 31 de mayo, se coloca justamente entre la Anunciación (25 de marzo) y el nacimiento de San Juan Bautista (24 de junio). La Natividad de nuestra Señora mantiene el grado de fiesta.

Junto a estas celebraciones mayores hay que situar una constelación de celebraciones menores incorporadas al calendario general, unas como memorias obligatorias (María Reina, Dolorosa, Virgen del Rosario y Presentación de nuestra Señora) y otras como memorias libres (Nuestra Señora de Lourdes, Virgen del Carmen y dedicación de Santa

María la Mayor). Todas estas fiestas, de indudable raigambre popular, subrayan aspectos importantes de la vida de la Virgen o títulos gloriosos que la colocan en el corazón de la piedad cristiana como testimonio elocuente de santidad y poderosa intercesora de los hombres ante Dios.

El nuevo calendario era promulgado el 21 de marzo de 1969. Cinco años más tarde, el 2 de febrero de 1974, el papa Pablo VI publicaba un interesante documento en el que, para salir al paso a ciertas voces alarmistas que denunciaban a la reforma litúrgica como causante del deterioro de la piedad mariana a raíz del Concilio, el papa subrayaba el puesto relevante de la Virgen en la actual liturgia reformada. Me estoy refiriendo a la exhortación apostólica *Marialis cultus*. La importancia incontestable del documento bien merece que le dediquemos unas líneas antes de concluir el capítulo.

El esquema de la exhortación es claro y coherente. Después de una breve introducción, el papa aborda el desarrollo del tema dividiéndolo en tres partes. En la primera se demuestra la importancia indiscutible que se ha atribuido en la nueva liturgia restaurada al culto de la Santísima Virgen. Para ello se hace un balance muy objetivo, repasando escrupulosamente todos los libros litúrgicos. En esta primera parte el papa resalta no sólo el número de fiestas de la Virgen que han permanecido en el calendario, sino la inspiración mariana que se advierte en todo el conjunto de la liturgia renovada. Las referencias a María son constantes durante todo el año litúrgico, sobre todo durante el adviento y durante la celebración del nacimiento del Señor. Nuevamente se hace presente al pie de la cruz, en los días de pascua y, rodeada de los apóstoles, en la mañana de domingo. Esta presencia de María se percibe no sólo en los textos de oración, sino también en las lecturas y cantos de la misa y de la Liturgia de las Horas. Termina esta primera parte con una preciosa evocación de María, modelo o arquetipo de la Iglesia, en la que se resumen y encarnan las actitudes fundamentales de la Iglesia orante: «Virgen oyente», «Virgen orante», «Virgen madre» y «Virgen oferente». En la segunda parte, el Santo Padre ofrece una serie de orientaciones fundamentales encaminadas a la renovación o reajuste de las «formas extralitur-

gicas» de piedad mariana, muy extendidas y arraigadas en el pueblo cristiano, pero necesitadas, en muchos casos, de una urgente y profunda revisión. Al final, en la tercera parte, el papa aborda, de un modo especial, el examen de dos formas excepcionales de piedad mariana: el Angelus y el Rosario. La exhortación concluye con una invitación a la esperanza y con una visión de María, encarnación perfecta de la «mujer nueva» que constituye, junto con Cristo, prototipo del «hombre nuevo», la meta y el futuro de las aspiraciones de la humanidad.

A lo largo de su escrito el papa pone varias veces el dedo en la llaga, como vulgarmente se dice, indicando todo aquello que debe ser sometido a examen y revisión: formas de piedad que no se adaptan a las exigencias y a la sensibilidad del hombre actual (MC, introd.); existencia de una «literatura devocional» que presenta una imagen de la Virgen que no responde a las actuales aspiraciones del hombre (MC 34); desvinculación de la piedad mariana de su «necesario punto de referencia, Cristo» (MC 4); olvido y desconexión con «los nuevos datos doctrinales adquiridos por la reflexión teológica y propuestos por el magisterio eclesiástico» (MC 24); falta de coordinación o armonía de la piedad mariana popular con la piedad litúrgica (MC 31). El papa denuncia además duramente «algunas actitudes culturales erróneas» que consisten en «la exageración de contenido o de formas que llegan a falsear la doctrina», y la «estrechez de mente que oscurece la figura y la misión de María» (MC 38). A este propósito, el juicio decisivo del Santo Padre es tajante y de una dureza insólita: «Por lo cual deberá ser eliminado todo aquello que es manifiestamente legendario y falso» como «ajeno al estilo del evangelio» y «no en armonía con la fe católica»; «por consiguiente, no debe subsistir en el culto católico» (MC 38).

Junto a las denuncias, el documento aporta toda una serie de orientaciones positivas que pueden canalizar en el futuro una revitalización profunda de la piedad mariana. En síntesis, y de modo esquemático, la orientación pastoral del papa podría resumirse en estos puntos: hay que incorporar a las expresiones de la piedad mariana los nuevos datos adquiridos por la renovación teológica (MC 7, 12, 24); la devoción a María deberá situarse coherentemen-

te en el misterio de Cristo y de la Iglesia (MC 33, 15); las formas de devoción mariana popular deberán subordinarse a las exigencias de la piedad litúrgica (MC 31); a este propósito el papa estimula a reemprender con ilusión todo un camino de reconstrucción y de creatividad (MC 24, 40); invita a los res-

ponsables de las iglesias y de las comunidades cristianas a aceptar este proyecto revitalizador (MC 24); y pide al pueblo fiel «prontitud en acoger orientaciones y propuestas que, emanando de la genuina naturaleza del culto cristiano, comportan a veces el cambio de usos inveterados» (MC 31).

Final

Cristo ayer, hoy y siempre

Al final de este ya largo recorrido, volvemos a tomar el tema en su planteamiento inicial. Es probable que el tratamiento detallado y un tanto prolijo de algunos puntos haya podido enturbiar una visión clara del conjunto. Correríamos entonces el riesgo de que la enmarañada proliferación de árboles pequeños y arbustos no nos dejara ver el bosque. Por eso me parece importante clarificar ahora las líneas de fuerza de la obra y despejar el panorama, señalando aquí, como conclusión, algunos aspectos más importantes y fundamentales.

Por otra parte, no me gustaría poner aquí punto final y dar al lector la impresión de que el año litúrgico es una estructura circular, redonda y cerrada en sí misma. Mi reflexión termina aquí, ciertamente. Pero la celebración del año litúrgico, siendo circular, se abre y se proyecta permanentemente hacia el futuro, hacia el vasto horizonte de la parusía. Y esto hay que decirlo. El lector debe quedar persuadido de que la celebración de los misterios del Señor a lo largo del año debe repetirse reiteradamente, de forma periódica e ininterrumpida, hasta que Cristo sea todo en todas las cosas.

1. El año litúrgico celebra el acontecimiento pasqual de Cristo. Este es su contenido básico. Toda eucaristía, toda fiesta, cualquier ciclo, celebran en última instancia la victoria de Cristo sobre la muerte, la pascua.

Pero la pascua no debe ser considerada como un hecho lejano, como un acontecimiento concluido que duerme para siempre en el pasado histórico. La pascua personal de Jesús, sí. El ha pasado de este mundo al Padre de una vez para siempre. Pero nosotros no celebramos sólo la pascua personal de Jesús, sino la pascua del Cristo total. Quiero decir con ello que la pascua de Cristo fue como la semilla —la primicia, mejor— de una pascua universal. La transformación radical que se ha operado en él, su paso de una existencia en la carne a una existencia en el Espíritu, debe operarse en todas las cosas, hasta que aparezcan el cielo nuevo y la tierra nueva de que habla el Apocalipsis. Entonces se habrá consumado la pascua, la pascua en plenitud. Entonces, por la fuerza del Espíritu, aparecerá la creación nueva, el hombre nuevo, recreado y configurado a imagen y semejanza del Jesús la resurrección.

Por eso he dicho, desde el principio, que la pascua no es un acontecimiento pasado, pretérito, sino un poderoso proceso de transformación, que cabalga a través de la historia y se prolonga hasta la consumación de los siglos. Todos nosotros, los creyentes, nos vemos implicados y comprometidos en este proceso. Es la fuerza misma del Espíritu —del Espíritu que resucitó a Jesús— la que impulsa y vigoriza nuestro esfuerzo. Este proceso de transformación —lo sabemos bien— no se realizará ni por el camino de la violencia ni mediante falsos recursos de persuasión o proselitismo. Sólo podremos activar la

transformación del corazón del hombre y del mundo mediante el anuncio valiente del mensaje de Jesús, mediante la celebración de sus misterios y mediante el testimonio limpio de nuestras vidas comprometidas.

Este proceso de transformación universal, cuyo protagonista principal es el Espíritu, se desenvuelve en el tiempo, en la historia. Esta, sin embargo, no es una plataforma neutra; un simple escenario en el que acaece la acción liberadora y salvadora de Cristo. Hay que decir más. La historia, por la pascua del Señor, adquiere un sentido nuevo, una dirección clara, un horizonte de luz y de esperanza. La celebración periódica de los misterios de Cristo a lo largo de la historia confiere a ésta unas metas y unas esperanzas nuevas, que la trascienden. En una palabra: por la resurrección de Jesús la historia ha sido regenerada; y el tiempo ha dejado de ser un simple devenir para convertirse en un espacio apto para el encuentro con Dios.

2. Por la pascua se ha convertido Cristo en el centro de la historia. Por la encarnación, Cristo asume en su propia carne toda la miseria y todas las lágrimas de todos los hombres de todos los tiempos. El varón de dolores en quien cristaliza la figura patética del siervo de Yavé descrita por Isaías, se constituye en el representante singular de toda la humanidad doliente y lacerada. El grito de angustia de todos los hombres humillados y hundidos, que han sembrado de amargura la historia de la humanidad, recobra sus ecos más profundos en aquel «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» de Cristo en la cruz.

Al mismo tiempo, en el corazón de Cristo han sido asumidos todos los anhelos y todas las esperanzas que, en medio de la amargura y el abatimiento, han brotado del corazón del hombre. El Cristo de la cruz, con sus brazos abiertos y levantados, es el exponente de la gran esperanza humana por salir del caos y por recuperar un horizonte nuevo. Precisamente cuando el peso de las cadenas se hace más insostenible es entonces cuando el corazón del hombre esclavizado y oprimido se abre al optimismo y en sus ojos, enrojecidos por las lágrimas, comienza a brillar una chispa de esperanza.

Lágrimas y esperanzas de los hombres de todos los tiempos han culminado en la figura doliente del Cristo de la cruz. En la plenitud de los tiempos. Pero en la cruz, que es al mismo tiempo símbolo de muerte y de victoria, de humillación y de glorificación, el llanto se transforma en gozo, la miseria en gloria, las tinieblas en luz, el pecado en gracia y la muerte en vida. En la cruz, efectivamente, la muerte ha sido vencida por la vida. Al entregar Cristo su vida dramáticamente en la cruz, muere para siempre el hombre viejo y aparece glorioso un nuevo modelo de hombre, reconciliado con Dios y abierto a la fraternidad. El Cristo de la resurrección es el prototipo de este hombre nuevo. Lo mismo que en el varón de dolores estaba representada la humanidad doliente, sumida en el caos y en la amargura, en el Cristo de la resurrección está representada la nueva humanidad, regenerada y salvada.

Por eso Cristo, el Cristo de la cruz y de la pascua, emerge en el centro mismo de la historia como signo de transformación y de regeneración. En él convergen el pasado y el futuro. Mejor, en él se opera la transformación definitiva de la humanidad: muere el hombre de pecado, el hombre viejo, y nace el hombre nuevo, el hombre reconstruido a imagen de Dios.

3. Cuando decimos que el año litúrgico celebra la pascua de Cristo, no nos referimos a la muerte y resurrección de Jesús como si de un hecho histórico aislado se tratara, sino a ese proceso de transformación universal, operado ya en él de una vez para siempre y que culminará plenamente cuando él sea todo en todas las cosas.

El acontecimiento pascual de Cristo es, así, el gesto arquetípico, el modelo y ejemplar de toda transformación pascual. El mundo y el hombre serán transformados en la medida en que se incorporen a la pascua de Cristo, que es como el fermento o la primicia de la nueva creación. Sólo en comunión con el Cristo de la pascua es posible vencer la muerte y renacer a la vida, morir al pecado para vivir en comunión de amor y de alianza con el Padre.

Por eso es preciso repetir y reproducir sin cesar el acontecimiento pascual de Cristo hasta que el mundo sea transformado plenamente y la historia

definitivamente regenerada. Esta repetición debe hacerse de forma periódica y constante, siguiendo el palpar mismo del tiempo, de los días y de las semanas, de las estaciones y de los años. Esta repetición no es un puro recuerdo psicológico. Al reproducir ritualmente la pascua de Jesús, a través de gestos culturales y simbólicos —a través de la eucaristía, sobre todo—, el acontecimiento se hace realmente presente y actual. De este modo, a través de la celebración ritual el hombre creyente, la comunidad de bautizados, entran en comunión con el Cristo de la pascua para compartir, en comunión con él, el impresionante paso de la muerte a la vida.

Pero «pasar de la muerte a la vida» no es una expresión poética. Significa vivir en comunión con el Cristo que entrega libremente su vida para la vida del mundo. Significa entrar en comunión solitaria con el mundo de los pequeños y de los humildes, de los marginados de nuestra sociedad, de los pobres, de los niños, de los ancianos, de los enfermos. La comunidad cristiana vive en comunión con el Cristo de la pascua cuando es capaz de estar presente en el mundo de los humildes y oprimidos haciendo suyas sus ilusiones y sus esperanzas, compartiendo sus luchas y sus afanes. Así, desde la comunión solidaria, es posible abrirnos a la esperanza pascual, atisbar nuevas metas y nuevos horizontes. Solamente así, en comunión con el Cristo de la resurrección y animados por la fuerza de su Espíritu, nuestra esperanza dejará de ser una pura utopía o un espejismo, para convertirse en una seguridad de salvación. Si Cristo ha vencido a la muerte, todos los que creen en él y comparten su muerte, por la celebración de los misterios y el testimonio de su vida, compartirán también con él su triunfo y su victoria.

Esta es la pascua que nosotros celebramos a lo largo del año: la de Cristo y la de sus miembros, la nuestra. La pascua del Cristo total. La pascua consumada en la cruz y la pascua definitiva que tendrá lugar al final de los tiempos. Pero, sobre todo, esa pascua diaria de tantos creyentes que van entregando su vida momento a momento; la pascua de tantos «mártires» de a pie, de pantalón y mangas de camisa, que no tienen miedo al compromiso y a la lucha solidaria por los pobres. También esta pascua es celebrada, unida a la de Cristo, como una realidad

presente, dinámica y progresiva; como un proceso permanente que va creciendo y desarrollándose de día en día, dando testimonio y extendiendo la comunión fraterna por la palabra y por los sacramentos.

Por otra parte, en la medida en que celebremos la pascua definitiva, anticipando la parusía y la presencia viva de Cristo en todas las cosas, nuestra experiencia de futuro escatológico será más intensa. Con otras palabras: en la medida en que celebremos y experimentemos, a través de las celebraciones de culto, el futuro de la promesa, como alianza con Dios y comunión fraterna, en esa misma medida experimentaremos un mayor rechazo del presente, adoptaremos más claramente una postura de denuncia y emprenderemos una lucha más decidida por transformarlo y regenerarlo.

4. La celebración periódica de los misterios del Señor a lo largo del círculo anual reviste también una dimensión personal importante. Uno se pregunta por qué debemos repetir, año tras año, la celebración de los mismos acontecimientos. Por qué todos los años, al comenzar el ciclo de adviento, se nos invita a vivir en la esperanza y a ansiar con todas nuestras fuerzas la venida del Señor. Por qué todos los años, al llegar la cuaresma, debemos albergar en nuestro interior sentimientos de penitencia y de conversión y, al llegar la pascua, se nos estimula a vivir en la alegría y en el regocijo. Uno tiene la impresión, digo, de que cada año comenzamos desde cero y volvemos a hacer nuestros, de manera un tanto formalista y superficial, unos sentimientos que, aparentemente al menos, se nos imponen desde arriba, como algo formal y prefabricado. ¿Es esto así? Debo decir que no.

Año tras año repetimos y reproducimos el misterio pascual de Cristo haciéndolo presente y actual. Se nos invita a sentirnos identificados con ese Cristo que se encarna, muere y resucita; y, a través de los misterios de culto, se nos ofrece la posibilidad de compartir con él el paso de este mundo al Padre. De esta forma, año tras año, la imagen viva del Cristo de la pascua va grabándose más en nuestras vidas, apoderándose de nosotros, transformándonos por dentro. Hasta que la imagen pascual de Cristo llegue a ser plena y definitiva en nosotros.

De ahí la necesidad de repetir incesantemente el proceso. Pero no comenzando cada año en el punto cero del año anterior. El rodar del tiempo litúrgico es circular. Pero no se trata de un círculo cerrado en sí mismo, sino de un círculo que progresa y se abre en forma de espiral. Por eso, año tras año, nuestra experiencia pascual es, debe ser, más intensa, y la imagen de Cristo más profunda en nosotros.

Todo esto no es sino una exigencia de la condición histórica del hombre, limitado por el tiempo y por el espacio, sometido a un permanente proceso de evolución y de progreso.

5. Al estar ya a punto de cerrar esta reflexión sobre el año litúrgico, me asalta una preocupación. Me pregunto si todo este hermoso planteamiento sobre la mística del año litúrgico y sobre la vivencia del misterio pascual a lo largo de sus ciclos no será una colosal utopía. ¿Está de verdad nuestro pueblo, esa gran masa de cristianos de a pie que frecuentan nuestras iglesias, en condiciones reales de entender, asimilar y vivir estas hermosas teorías? Tengo el presentimiento de que no. Por muchos y variados motivos.

Ante todo, porque vivimos inmersos en una sociedad pluralista que, como he indicado en otra parte, cabalga a ritmo de múltiples calendarios. Hay un calendario que proviene del campo de la religiosidad popular, concebido con categorías distintas a las del año litúrgico, y que ha penetrado incluso en el mundo de la cultura popular y de los comportamientos sociales de nuestras gentes. Así, se celebran determinados meses del año: el mes de las flores (mayo), el mes de Corazón de Jesús (junio), el mes del rosario (octubre), el mes de los difuntos (noviembre). Se subrayan ciertas fiestas, de escasa relevancia en el calendario litúrgico, pero muy importantes en las costumbres populares: carnaval, antes de la cuaresma; san Blas, san Valentín, san Juan y sus hogueras, san Dionisio, por nombrar sólo algunas. Si a estas fiestas añadimos las numerosas novenas y triduos que todavía se celebran entre nosotros a lo largo del año, tendremos un panorama que en nada o muy poco coincide con el ritmo que la liturgia cristiana ha querido imprimir a la celebración del año, centrado en torno al misterio pascual.

Existen además otros calendarios y otros ritmos

sin ningún colorido religioso, pero que condicionan una experiencia correcta del año litúrgico. Me refiero, por una parte, al calendario civil, que en la actual sociedad española de las autonomías reviste una peculiar resonancia; al calendario laboral, ideado en función de la productividad y del consumo, en el que se suceden de forma programada las jornadas de trabajo y de ocio, y, por último, al calendario comercial, amparado muchas veces en motivaciones religiosas y orquestado hábilmente por los medios de comunicación y publicidad con finalidades claramente lucrativas.

Este conjunto de calendarios provoca una inevitable interferencia de ritmos festivos y laborales. Interferencias que a veces hacen impracticable el desarrollo normal del año litúrgico. De hecho, el creciente desplazamiento de la población urbana al campo en los fines de semana dificulta seriamente la celebración regular del día del Señor. Los períodos de vacaciones estivales representan, al mismo tiempo, un paréntesis o una ruptura del ritmo religioso. La nueva estructuración del calendario laboral no ha facilitado, en absoluto, una presencia más asidua de las comunidades cristianas a las celebraciones festivas, especialmente en semana santa. Por otra parte, la instrumentalización comercial que la sociedad de consumo ha montado en torno a determinadas fiestas religiosas, especialmente en navidad, ha favorecido poco una comprensión adecuada del sentido cristiano de esas fiestas. Más bien las está rodeando de una lamentable ambigüedad.

Pero nadie puede ir en contra de la historia. Nosotros, los cristianos, tampoco. La situación real de nuestra sociedad es ésta; y de ahí debemos partir. Debemos comenzar, sin duda alguna, con un esfuerzo pastoral y catequético renovado, intentando educar a nuestras comunidades cristianas, haciéndolas comprender el sentido del año litúrgico, de sus ciclos y de sus fiestas. Es preciso superar el vergonzoso analfabetismo religioso que padecen una buena parte de nuestros cristianos a este respecto. Aunque, bien pensadas las cosas, quizá debamos comenzar esta labor educativa en nuestros seminarios y facultades de teología.

Por otra parte, quizá podamos ir pensando en nuevas posibilidades de celebrar el año litúrgico, re-

cuperando esquemas más simples y lineales en los que se salven las líneas de fuerza que a lo largo de esta obra hemos ido descubriendo. Dije al principio de esta conclusión que corremos el riesgo de que los arbustos y árboles pequeños no nos dejen ver el bosque. Quizá fuera necesario que quienes tienen en la Iglesia legitimidad para hacerlo idearan una forma de celebrar el año litúrgico de tal modo que, respe-

tando y salvando la gran herencia que hemos recibido de la tradición más genuina y universal, se diera al mismo tiempo una respuesta adecuada a los retos que plantea hoy la sociedad en la cual vivimos. Sólo así, después de una poda audaz e inteligente, el bosque podría aparecer en la hermosa sencillez de sus líneas más originales.

Índice de recuadros

1. El concepto de <i>tiempo</i> en el Nuevo Testamento	15	27. Etapas en la configuración progresiva del leccionario	132
2. La era sagrada	19	28. Criterios para la selección de lecturas bíblicas	134
3. Hacia una recuperación de la fiesta	25	29. Los domingos de la cincuentena	137
4. Melitón de Sardes	39	30. El leccionario ferial de la cincuentena	140
5. La resurrección de Jesús como «primicia»	43	31. Un ejemplo de teología pascual en síntesis	143
6. El domingo, «día ecológico»	55	32. El perfil de los domingos de cuaresma desde los prefacios	155
7. Sobre la significación del domingo	58	33. El horizonte de la cuaresma desde los prefacios	158
8. Domingos del tiempo ordinario (ciclo A)	62	34. Los domingos de cuaresma	167
9. Domingos del tiempo ordinario (ciclo B)	64	35. El leccionario ferial de cuaresma	169
10. Domingos del tiempo ordinario (ciclo C)	66	36. El ciclo de la manifestación del Señor	175
11. Apuntes para preparar la homilía	68	37. Año litúrgico y pluralidad de calendarios	180
12. Los domingos del tiempo ordinario	69	38. Navidad: el beso de Dios al hombre	188
13. Jornadas especiales suplantando el Día del Señor	71	39. Cantos para la celebración	192
14. El poema de las cuatro noches	78	40. Odo Casel, liturgo y mistagogo	199
15. Apología de una vivencia espiritual de la pascua	84	41. Epifanía cósmica	207
16. Laus cerei o Bendición del cirio pascual	91	42. Visión ecologista de la epifanía	211
17. Lecturas del Antiguo Testamento en la vigilia pascual	94	43. Los domingos de adviento	216
18. Las lecturas más insistentemente atestiguadas por la tradición	95	44. El leccionario ferial de adviento	218
19. Pascua y palabra de Dios	97	45. Santoral del Vaticano II para la iglesia universal	222
20. La procesión de ramos	106	46. Santoral. Distribución por continentes	233
21. Domingo de ramos	109	47. Santoral. Distribución por países europeos	235
22. Jueves santo	111	48. Santoral. Distribución por categorías	237
23. Adoración de la cruz	114	49. Santoral. Distribución por épocas	239
24. Viernes santo	116	50. Santoral. Distribución por clases	241
25. Egeria	119	51. Santoral. Distribución por sexos	242
26. Para definir la identidad de las fiestas	130		

Índice general

Prólogo	5
Introducción	7

I ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA

1. Rituales sagrados y regeneración del tiempo	11
1. Tiempo y eternidad	12
2. Tiempo y duración	13
3. Tiempo mítico e historia	13
4. Tiempo sagrado y tiempo profano	14
5. Tiempo sagrado y tiempo cósmico	14
6. Arquetipos míticos y rituales sagrados	17
7. Repetición ritual y regeneración del tiempo	18
8. Regeneración del tiempo y vuelta a los orígenes	18
9. Relectura cristiana. Recapitulación	20
2. Un tiempo para la fiesta y para la lucha	23
1. ¿Es hoy posible la fiesta?	24
2. Festividad y fantasía	26
3. Afirmación de Dios y afirmación del hombre	27
4. Afirmación del futuro y crítica del presente	28
5. Pseudotrabajo y pseudofiesta	29
6. Fiesta y juego. Gratuidad	31
7. La fiesta es exuberante	32

II FUNDAMENTOS Y PRIMER DESARROLLO

3. La pascua, acontecimiento y proyecto de futuro	37
1. El acontecimiento pascual	37
2. La pascua como transformación de la existencia	38
3. La pascua de Jesús, utopía y promesa	40
4. La pascua como proceso de liberación	42
5. Ritualidad y militancia	43
6. Celebración pascual y vuelta a los orígenes	45
7. Celebración pascual y anticipación del futuro	45
8. Celebración pascual y transformación del presente	46
4. El día del Señor	49
1. ¿Por qué el primer día de la semana?	50
2. Día de la asamblea eucarística	52
3. Celebración semanal de la pascua	56
4. Descanso dominical y sociedad de consumo	58
5. Día del Señor: vuelta a los orígenes y escatología	61
6. Nuevos planteamientos pastorales	67
5. La fiesta original: la pascua	73
1. De la pascua semanal a la pascual anual	73
2. ¿Una fiesta de primavera?	74
3. La pascua como espera escatológica	77

4. La pascua como «memoria mortis»	79
5. La primera reflexión teológica sobre la pascua	81
6. Interpretación espiritual de la pascua	84
7. «Comer la pascua» y «padecer la pascua»	86
6. La celebración de la noche de pascua	89
1. La primitiva celebración de la pascua	89
2. El bautismo se incorpora a la celebración	90
3. La anexión del lucernario	91
4. La vigilia pascual en el misal de san Pío V	92
5. La reforma de Pío XII	93
6. La vigilia pascual en el misal de Pablo VI	95
7. Las cuestiones pendientes	96
a) ¿Es realmente la vigilia pascual el centro de la semana santa?	98
b) ¿Polariza de verdad el interés de la celebración en el banquete pascual?	98
c) ¿Captan nuestros fieles la dinámica simbólica de la celebración?	99
d) ¿Es demasiado larga la vigilia?	99
7. Dramatización del misterio pascual	101
1. Misterio pascual y misterio de Cristo	101
2. La pascua se fragmenta	102
3. Año litúrgico y anámnesis eucarística	103
4. Año litúrgico y símbolo apostólico	104
5. Primer desarrollo en torno a la pascua: el ayuno de preparación	105
a) El ayuno de dos días	107
b) El ayuno pascual de seis días	110
c) El ayuno por los judíos	110
d) Contienda en torno a la duración del ayuno pascual	113
6. Configuración de la semana santa	119
7. ¿Enriquecimiento o deterioro?	121
8. La nueva semana santa ¿vino nuevo en odres viejos?	123

III CONSOLIDACIÓN GRANDES CICLOS Y FIESTAS

8. La cincuentena pascual	127
1. ¿Una herencia judía?	127
2. Un tiempo para la alegría	129
3. Imagen del reino de los cielos	134
4. El «gran domingo»	136
5. Disolución de la cincuentena	139
a) Acentuación del último día	139
b) Fiesta de la ascensión a los cuarenta días	142
c) Pentecostés, fiesta de la venida del Espíritu Santo	144
d) Las dos octavas	145
6. El «tiempo pascual» en la nueva liturgia	147
9. El camino hacia la pascua: la cuaresma	149
1. La prehistoria de la cuaresma: primeros apuntes	149
2. El marco de la cuaresma romana: configuración y estructura	152
a) La preparación de tres semanas	152
b) Primeros testimonios sobre la cuaresma romana	153
c) El ayuno romano de siete semanas: la quincuagésima	154
d) Sexagésima y septuagésima	154
3. Una experiencia de desierto	156
a) El ayuno de los cuarenta días	156
b) Desierto y peregrinación	159
c) Desierto y teofanías	159
d) La simbología del número cuarenta	160
4. Tiempo de penitencia	161
5. Dimensión bautismal de la cuaresma	164
6. La cuaresma después del Vaticano II	166
10. El ciclo de navidad: orígenes	171
1. ¿Un nuevo ciclo distinto del de pascua?	171

2. ¿Una fiesta de invierno?	174	6. Actualización de la venida del Señor y esperanza	217
3. Una sola fiesta con dos nombres y dos fechas	181	7. El misterio de Cristo en el tiempo: hasta que él venga	217
a) La fiesta de navidad	181	8. Los modelos de la esperanza mesiánica	218
b) La fiesta de epifanía	183		
4. Trasvase de fiestas y de fechas entre oriente y occidente	185		
11. La fiesta de navidad: alcance y contenido	187	14. Los testigos de la resurrección: mártires y santos	221
1. El misterio de Dios hecho hombre	187	1. Culto a los santos y misterio pascual	225
2. Navidad celebra la gloria del hombre-Dios	190	2. La memoria de los mártires	228
3. Los desposorios de Dios con el hombre	191	a) Los primeros testimonios	228
4. Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios	193	b) Del culto a los difuntos a la «memoria martyrum»	229
5. Divinización. Regeneración. Liberación	195	c) Consolidación del culto a los mártires	231
6. El «hoy» de la celebración natalicia o la presencia del misterio	197	d) Justificación del culto a los mártires	232
		3. Desarrollo del culto a los santos	233
12. Epifanía y manifestación del Señor	203	a) Culto a los ascetas, a las vírgenes y a los obispos	233
1. La adoración de los magos	204	b) Del culto local al culto universal	234
2. El bautismo de Jesús en el Jordán	206	4. Conflicto entre santoral y ciclo cristológico	236
3. Bodas de Caná	209	5. El santoral del Vaticano II	238
4. La manifestación del día cuarenta: hypapante	211	15. Las fiestas de la Virgen María	245
13. Adviento: a la espera de la venida del Señor	213	1. Los orígenes	245
1. Ilustración histórica	213	2. Las primeras fiestas	247
2. Espíritu y dimensión del adviento hoy	215	3. El desarrollo de la piedad mariana en la edad media	249
3. Adviento y esperanza escatológica	215	4. El culto a la Virgen desde la perspectiva del Vaticano II	250
4. Adviento y compromiso histórico	215	Final: Cristo ayer, hoy y siempre	253
5. El adviento entre el acontecimiento de Cristo y la parusía	217	Índice de cuadros	259