

## AÑO LITURGICO

### 1. *Sentido del término*

La expresión «año litúrgico» aparece por vez primera en la gran *Postilla* de J. Pomarius (1589). Podemos aceptar este término no sólo como una denominación de conjunto para las fiestas ordenadas por la Iglesia y celebradas a lo largo del año según normas dictadas por ella, sino también como

el ciclo anual de fiestas del Señor y de los santos en el que se hace presente, por medio del culto, la obra salvífica de Cristo y en el que además la → Iglesia se realiza y se muestra a sí misma. La encíclica *Mediator Dei* emplea la expresión «año litúrgico»; en cambio, algunos autores más modernos prefieren la de «año del Señor».

## 2. Evolución histórica

a) *Fiestas del Señor*. La primitiva comunidad de Jerusalén se ajustó a la semana hebrea, cuyo último día, el sábado, se guardaba con estricta fidelidad. En las comunidades de los cristianos procedentes de la gentilidad parece ser que, ya desde el principio, se celebraba el primer día de la semana el día siguiente al sábado, es decir, nuestro actual domingo, como día de la → Resurrección del Señor (Hch 20,7ss; 1 Cor 16,2). A fines del siglo I, este día, dedicado por la comunidad cristiana al culto divino, recibe un nombre definitivo: «día del Señor» (Ap 1,10).

La explicable inexistencia de motivos en los escritos del NT para la elección del primer día de la semana como *dies Domini* es subsanada por Ignacio Mártir en su carta a los Magnesios (9,1), cuando escribe que en el día del Señor brotó nuestra vida y una nueva esperanza. La epístola de Bernabé (15,8), también muy antigua, habla del día del Señor como del octavo día, que viene a completar con la resurrección la creación comenzada el primer día. De igual modo, Justino, en el *Diálogo con Trifón*, se aparta de la costumbre judía (41,4).

Según testimonios escritos, la celebración semanal del día de la resurrección es el primer punto de partida para el nacimiento del año litúrgico. Carecemos de noticias concretas sobre los comienzos de una celebración anual del día de la resurrección. Podemos, sin embargo, conjeturar que ya en el año siguiente a la crucifixión la comunidad judeocristiana de Jerusalén había asociado a la *Passah* o pascua judía, celebrada según todas las prescripciones legales, el recuerdo de la muerte y la resurrección de Jesús. No es fácil, con todo, poner en claro si este recuerdo se redujo a una mera transposición tipológica basada en la figura del cordero pascual como representación de Cristo. Las comunidades del Asia Menor parecen haberse asociado estrechamente a la celebración de la Pascua tal como era practicada por las comunidades judeocristianas. Las primitivas fuentes eclesiásticas de que disponemos tampoco nos permiten ninguna conclusión segura acerca del tiempo y el modo en que comenzó a celebrarse la fiesta anual de la resurrección entre las comunidades de los pagano-cristianos fuera del Asia Menor. La esperanza escatológica, así como los diversos cómputos de tiempo en las comunidades primitivas, permite suponer que una celebración auténticamente cristiana de la Pascua no puede situarse antes de finales del siglo I. El cómputo del tiempo, en lo que se refiere a la celebración anual del día de la resurrección, debió de hacerse en conexión con la fiesta de los judíos, dada la estrecha relación histórica entre ambas. La diversidad de cómputos,

que llevó a unos a la adopción de la fecha judía de la Pascua en el 14 de Nisán, que coincidía con el primer plenilunio de primavera, y a la elección por otros del domingo siguiente al mismo plenilunio como fecha de la celebración pascual, condujo a finales del siglo II a la primera controversia sobre la Pascua, de la que habla Eusebio en su *Historia de la Iglesia* (5,23). La narración de Eusebio muestra que la controversia entre las comunidades del Asia Menor y las del resto de la Iglesia en el siglo II tenía su raíz en la diversidad de calendario, y hace así improbable la teoría de que los cristianos del Asia Menor celebraban sólo la muerte del Señor y los demás únicamente su resurrección. En realidad, la muerte y la resurrección de Jesús son sólo dos aspectos de un mismo misterio de redención. Bastante antes que tuviera lugar la primera controversia, el centro de la vigilia pascual lo constituía ya la → Eucaristía, en la que están indisolublemente unidos ambos aspectos.

El dinamismo de la fiesta de la Pascua como celebración de la muerte redentora, así como de la resurrección del Señor, condujo pronto a una ampliación de la fiesta de la resurrección. En el Asia Menor *los Hechos de Pablo* (hacia el año 200), y en el norte de África Tertuliano (*De Ieiun.*, 14), atestiguan la existencia de un tiempo pascual de cincuenta días, el llamado Pentecostés. De tal manera constituía la celebración de estos cincuenta días una única festividad, que la fiesta de la Ascensión se celebró al principio en el día quincuagésimo, sin tener en cuenta la fecha histórica. Tampoco se concebía la venida del Espíritu Santo como un acontecimiento especial, sino como algo comprendido en la Pascua salvífica; como el epílogo natural de la obra salvífica de Cristo resucitado. Cuando en los siglos IV-V comenzó a pensarse con categorías más centradas en la historia, se fue celebrando el día quincuagésimo cada vez más como término de un tiempo. Así nació la festividad de Pentecostés, lo cual debería conducir a una independización de la fiesta de la Ascensión.

La primitiva Iglesia celebraba la Pascua no sólo como recuerdo de la *passio* y *resurrectio*, es decir, de la obra histórica redentora del Señor, sino también y sobre todo como actualización y renovación de este hecho histórico en la celebración de los misterios y el banquete sacrificial. Y así no tardó en serle antepuesta a la Fiesta de las Fiestas un tiempo de preparación. Hipólito († 235) habla de un ayuno pascual el Viernes y Sábado Santo. La Didaskalía siria —aproximadamente contemporánea de Hipólito— y Victorino de Pettau († 304) conocen ya un ayuno durante toda la Semana Santa. El afán de una mayor preparación junto con las exigencias de simetría, frecuentes por lo demás en la liturgia, bien pudieron haber originado la ampliación del ayuno pascual. En la determinación del tiempo sirvió de modelo el ayuno del Señor durante cuarenta días; y puesto que en domingo no eran permitidas las penitencias, se acabó por escoger el Miércoles de Ceniza como comienzo del ayuno pascual. Los motivos que dieron origen a las tres semanas precedentes —Septuagésima, Sexagésima, Quincuagésima— no nos son conocidos.

Hasta el siglo III hubo solamente una celebración pascual anual del

misterio de la redención, que abarcaba, todavía en tiempos de Hipólito, también el misterio de la → encarnación. Sin embargo, ya a comienzos del siglo III, en el ámbito egipcio, empieza a fijarse el 6 de enero —es decir, en una fecha mensual, no semanal— la anámnesis de la encarnación. En esta fiesta coinciden dos conmemoraciones igualmente antiguas: la del nacimiento de Jesús y la de su bautismo. A éstas se añadió bien pronto una tercera: la fiesta de la conversión del agua en vino, narrada en la perícopa de las bodas de Caná. Lo esencial de estos tres hechos se ha englobado en un solo nombre: Epifanía (teofanía) = manifestación de la → gloria de Dios. El origen de la fecha de la fiesta de la Epifanía es oscuro. Se le ha querido buscar una explicación en el nacimiento del dios Eón, celebrado en Egipto la noche del 5 al 6 de enero; o en el nacimiento y bautismo de Jesús, celebrado por las sectas gnósticas en la misma fecha; o en la transformación del agua en vino, que la literatura de Dionisos sitúa también en esos días.

Aunque la costumbre de celebrar la fiesta del nacimiento del Señor el 6 de enero influyó también en la liturgia occidental (Milán, Galias), en el siglo IV se impone en Occidente el día 25 de diciembre como fecha de la fiesta de la Natividad. Ignoramos por qué razones fue elegido tal día como festividad del nacimiento de Cristo. Posiblemente tuvieron su influencia en esta elección las supuestas fechas de la resurrección del Señor (25 de marzo) y de la creación del mundo (21 de marzo). Conocemos, en cambio, con mayor exactitud cómo y cuándo se llegó a escoger el 25 de diciembre como fecha para la celebración de la fiesta de la Natividad del Señor. El emperador Aureliano había concedido carácter oficial, en el año 274, al culto del *Sol invictus*, levantando en honor de esta deidad un templo y fijando su fiesta en el solsticio de invierno —según la astronomía de la época, el 25 de diciembre—. A pesar de que Constantino, después de su conversión, no consintió —a partir del año 323— que se grabase la imagen del Sol en sus monedas, no logró desterrar esta fiesta pagana, profundamente enraizada en el pueblo. Todavía León Magno se queja de que los que acudían a la misa de Navidad en San Pedro se volvían antes de entrar en la basílica para saludar al Sol naciente. Un escrito del siglo IV, *De solstitiis et aequinoctiis*, nos muestra cómo la Iglesia trató de dar sentido cristiano a este culto pagano: «Ellos llaman (a ese día) natalicio del Invencible. Pero ¿quién es invicto sino nuestro Señor, que ha sojuzgado y vencido plenamente a la muerte? Cuando aquéllos, pues, hablan del día del Sol, se refieren a él, Sol de justicia». Las Iglesias de Oriente aceptaron hacia el final del siglo IV y en el transcurso del V la fecha romana de la celebración del nacimiento del Señor.

De igual manera que a la festividad de la Pascua, también a la Navidad se incorporó una preparación y una celebración posterior. La configuración de la festividad posterior no muestra, sin embargo, la unidad de conjunto de la festividad pascual. Este estado de cosas insatisfactorio, que dura hasta hoy, se refleja claramente en el *Codex rubricarum* (25-7-60), el cual designa el tiempo hasta el 13 de enero como *tempus natalicium*, y el período posterior hasta el comienzo de la precuaresma, como *tempus per annum*.

Igual que a la fiesta de la Pascua se le antepuso un tiempo de ayuno de cuarenta días, así también a la de la Natividad del Señor. En Occidente se generalizó para designarlo el nombre de Adviento. Los primeros vestigios de este tiempo de preparación los encontramos ya en el siglo V en la región de Antioquía. En el área de la liturgia galicana aparecen ya en el siglo VI claros indicios de una liturgia de Adviento. En Roma, Gregorio Magno da a la liturgia del Adviento, atestiguada por el antiguo Gelasiano, una nueva configuración, y fija en cuatro el número de sus domingos. Sólo más tarde, bajo el influjo de los cluniacenses y de los franciscanos, se difundió la liturgia romana del Adviento también fuera de Roma.

Ante una gran dificultad se encontró la Iglesia al tratar de ordenar el tiempo entre Pentecostés y Adviento. Los sacramentarios, leccionarios y antifonarios de la alta Edad Media son testigos de esta perplejidad, que provenía, entre otras cosas, de la paulatina superposición del carácter pascual de los domingos y que culminaba en la exigencia de un ciclo de Pentecostés. Los libros litúrgicos romanos intentan una cierta ordenación, pero aun así no hay unanimidad en las fechas (29 de junio, Natale Apostolorum; 10 de agosto, san Lorenzo; 14 de septiembre, san Cipriano; 29 de septiembre, Dedicatio Ecclesiae S. Angeli). En el ámbito de la liturgia galicana no se hizo ningún intento de clasificación, sino que los domingos de después de Pentecostés fueron simplemente añadidos uno después de otro.

En el primitivo cristianismo, al conjunto de las fiestas del Señor se añadieron en la Edad Media y Moderna algunas más, entre las que destacan las fiestas de la Santísima Trinidad, Corpus Christi, Corazón de Jesús y Cristo Rey.

b) *Las fiestas de los santos.* El segundo elemento importante del ciclo litúrgico anual lo constituyen las fiestas que se celebran en honor de los → santos. El punto de partida de la celebración de dichas fiestas era la conmemoración local del aniversario de la muerte de los mártires (*dies natalis*). La veneración de los mártires nace en Oriente y es comprobable desde el siglo II también en Roma y en el resto del Occidente cristiano. El más antiguo calendario de fiestas cristiano, el Calendario Filocaliano del año 354, contiene entre otras cosas una lista de los principales mártires, con los días de su aniversario y los lugares donde fueron sepultados. Merece ser tenida en cuenta la mención de algunos mártires no romanos. Un proceso de transformación de gran envergadura se puso en marcha cuando, al cesar las persecuciones, se comenzaron a celebrar también las fiestas de algunos santos que, como defensores de la verdadera fe o por su vida abnegada, habían sufrido, por así decir, un martirio aunque incruento (→ confesión, II; → testimonio). Así quedaba vía libre para una ampliación de las fiestas de los santos, que a lo largo de la Edad Media había de conducir a que una innumerable multitud de ellos obtuviesen su propia festividad litúrgica, quedando finalmente recubierta la estructura básica del año del Señor hasta el punto de ser irreconocible. El *sanctorale* alcanzó su predominio definitivo

en lo que va de Pío V a Pío X. Sobre todo contribuyó a ello la introducción de la nueva clase del *duplex maius* por Clemente VIII.

En tanto la celebración de la Pascua fue el único principio que dio configuración al año litúrgico, apenas si pudieron desarrollarse las fiestas de María. No es preciso demostrar que las fiestas de la Purificación de Nuestra Señora (2 de febrero) y la Anunciación (25 de marzo) no cabían antes de la fijación del 25 de diciembre como fiesta de la Natividad del Señor. De hecho tenemos constancia de ellas mucho más tarde. El año 542, el emperador Justiniano ordenó celebrar por primera vez en Constantinopla la fiesta del 2 de febrero. La festividad del 25 de marzo no es constatable con seguridad antes del Concilio de Trullo (año 692). Existe un decreto en el reinado del emperador Mauricio (582-602) que se refiere a la celebración de la *κοίμησις* o Dormición el 15 de agosto, si bien es verdad que ya se presupone la fiesta como anteriormente existente. El primer testimonio de la fiesta de la Natividad de María (8 de septiembre) parece encontrarse en dos homilías de Andrés de Creta. Para Roma, las cuatro grandes fiestas marianas nacidas en Oriente son atestiguadas como ya existentes por una alusión del *Liber pontificalis* que se refiere al papa Sergio (687-701). Este pontífice amplía únicamente la solemnidad de la fiesta introduciendo una procesión desde San Adriano a Santa María la Mayor. Sin embargo, no se ha de situar la introducción de dichas fiestas marianas en Roma en una época demasiado temprana, ya que ni el Calendario Filocaliano, ni el primitivo *Martyrologium hieronymianum*, ni León Magno, Gregorio Magno o el *Sacramentarium veronense* mencionan fiesta alguna de María. Una nueva limitación trae consigo la referencia del *Liber pontificalis* si se le compara con la lista de epístolas y evangelios de Würzburg y con el calendario de Willibrordo, ya que en éstos no aparece por ninguna parte la universalidad de las fiestas marianas presupuesta por el *Liber pontificalis* o, lo que es lo mismo, la unanimidad respecto a las fechas de su celebración. Las fiestas marianas introducidas en la alta Edad Media y en la época moderna han nacido en su mayor parte en las órdenes religiosas.

### 3. Teología

Esencialmente consiste el año litúrgico en una representación y actualización de la obra salvífica de Cristo bajo la forma de fiestas y tiempos sagrados. En consciente vinculación con la liturgia y teología de los primeros siglos, dice la encíclica *Mediator Dei* de la presencia de los misterios de la salvación en el año litúrgico: «Por eso el año litúrgico, alimentado y seguido por la piedad de la Iglesia, no es una representación fría e inerte de cosas que pertenecen a tiempos pasados ni un simple y desnudo recuerdo de una edad pretérita, sino más bien es Cristo mismo que persevera en su Iglesia y que prosigue aquel camino de inmensa misericordia que inició en esta vida mortal cuando pasaba haciendo el bien con el bondadosísimo fin de que las almas de los hombres se pongan en contacto con sus misterios, y por ellos

en cierto modo vivan. Estos misterios no están presentes y obran constantemente de aquel modo incierto y oscuro que suponen algunos escritores modernos, sino tal como nos lo enseña la doctrina católica, ya que, según el parecer de los doctores de la Iglesia, son eximios ejemplos de cristiana perfección y fuentes de la divina gracia por los méritos y oraciones de Jesucristo, y perduran en nosotros por sus efectos, siendo cada uno de ellos, según su propia índole, causa de nuestra salvación» (enc. *Mediator Dei*, n.º 41; cf. Col. Enc., t. I, p. 1114). Con estas afirmaciones no se ha aclarado el *modo* de hacerse presente la obra salvífica de Cristo; pero sí se ha puesto la base para una teología del año litúrgico —tal como es exigida por la historia de su evolución— por medio de la doctrina de la unidad y de la totalidad del misterio de Cristo (→ misterio), superando siglos de una inteligencia de la liturgia minimizante y centrada en la historia. Lo que la encíclica fijó en el plano teórico fue realizado prácticamente por la nueva reforma de la Semana Santa y de las rúbricas, que deja al descubierto toda la celebración de la Pascua y hace, en la práctica, del día del Señor la estructura básica del año litúrgico. De nuevo se ha hecho patente que la Fiesta de las Fiestas, la Pascua en el ciclo anual, y en el ciclo semanal el día del Señor —conmemoración continuada de aquélla a lo largo del año—, constituyen la celebración supratemporal de la redención y la expresión cultural (→ culto) de la voluntad salvífica de Dios para con los hombres. Siendo la Eucaristía el alma y el centro tanto de la celebración pascual como de la del domingo, por hacerse presente en ella de manera misteriosa, ya dinámica, ya ónticamente, la totalidad de las acciones salvadoras de Cristo, a saber: la Encarnación, Pasión, Resurrección, Ascensión, Misión del Espíritu Santo y la segunda Venida, la fiesta de la Pascua y la celebración dominical desarrollan sólo en el plano cultural la anámnesis de la actuación salvífica de Cristo hecha presente en la Eucaristía en el orden sacramental (→ sacramento). El sacrificio eucarístico en el que se consuma la obra de nuestra → redención es también el ancla que fija indisolublemente todos los demás estratos del ciclo anual al terreno básico de la Pascua. Es verdad que la Eucaristía no incluye esencialmente las fiestas de María, de los apóstoles, de los mártires, los confesores y las vírgenes; pero sí las abarca en cuanto aspectos parciales —y necesarios para la integridad— de un único y completo misterio pascual de redención. No se celebra la obra de los Santos, sino la del Redentor, que se refleja en los Santos.

Siendo la celebración del sacrificio redentor de Cristo y la síntesis de toda la → historia de la salvación que en él se hace presente, la fuente última y el vértice natural de todas las conmemoraciones del año litúrgico, no puede tener el ciclo anual, desde el punto de vista teológico, ninguna fecha de comienzo determinada. Por esta razón encontramos fechas muy diversas como principio del año litúrgico: Septuagésima, Pascua de Resurrección, Navidad, Adviento, tiempo antes de Adviento (domingo XVIII después de Pentecostés), Circuncisión, Anunciación de María, 1 de septiembre (en Bizancio). Para la inteligencia teológica del año litúrgico es importante tener en cuenta su sentido: no tiene la configuración de una recta continuada ni

la de un círculo que se cierra sobre sí mismo, sino la forma de una línea espiral que a cada giro del año sube hacia el encuentro del Señor hasta que él venga.

O. Casel, *Das christliche Festmysterium*, Paderborn 1941; J. A. Jungmann, *Das Christusgeheimnis im Kirchenjahr: Gewordene Liturgie* (Innsbruck 1941) 295-321; G. Kunze, *Die gottesdienstliche Zeit: Leiturgia 1* (1954) 478-534; J. Gaillard, *Dimanche: DSAM 3* (1955) 948-982; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, II, Milán <sup>2</sup>1955, 1-308; J. Pascher, *Zum Grundaufbau des Kirchenjahres: Festschrift Lortz*, Baden-Baden 1957, 445-465; N. M. Denis-Boulet, *Le calendrier chrétien*, París 1959; J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck 1960, 502-526; H. A. P. Schmidt, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Roma 1960, 484-685; P. Parsch, *El año litúrgico*, Barcelona <sup>2</sup>1960; C. Floristán, *El año litúrgico*, Barcelona 1962; R. Berger, *Ostern und Weihnachten: ALW 9,1* (1963) 1-20; J. Pascher, *Das liturgische Jahr*, Munich 1963; H. Jenny, *Österliches Kirchenjahr*, Friburgo 1964; O. Casel, *Le mystère du culte, richesse du mystère du Christ*, París 1964; B. Capelle-A. Chavasse-I.-H. Dalmais-P. Jound-P. Salmon, *La santificación del tiempo*, en A.-G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Barcelona <sup>2</sup>1965; E. Löhr, *El año litúrgico. El misterio de Cristo en el año eclesiástico*, Ed. Cristiandad, Madrid, <sup>2</sup>1965; Th. Maertens, *Heidnisch-jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Maguncia 1965; J. A. Jungmann, *Einleitung und Kommentar zur «Konstitution über die heilige Liturgie»: LThK Vat II* (1966) 88-95; A. Häussling, *Año litúrgico: SM I* (1972) 299-307.

W. DÜRIG