

7.
***HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y FORMACIÓN
LITÚRGICA***
45 (1965) 83-91

J. Daniélou

La formación litúrgica tiene un aspecto formal que es el aprendizaje de los ritos, palabras y gestos que la constituyen. En efecto, se trata esencialmente de una ciencia práctica, de una acción. Pero también tiene un aspecto doctrinal que proviene de la significación de las acciones realizadas. Esta significación de las acciones litúrgicas es la que constituye el objeto de las mistagogías patrísticas, que son un campo particular de la catequesis. El desarrollo de este campo, en el siglo IV particularmente, se debe a la importancia que tenía entonces el bautismo de los adultos. Sin embargo, hoy día nos encontramos en la necesidad de restituir a esta formación litúrgica doctrinal un lugar que había perdido. Y esto supone en primer lugar una reflexión sobre los principios en que se basa.

Se podría considerar esta formación litúrgica a partir de lo que constituye de manera general el dominio de los ritos. Es evidente que los elementos constitutivos de la liturgia cristiana a primera vista presentan analogías con lo que vemos en otras religiones. Ya se trate de bautismos con agua o de banquetes sacros, de unciones con óleo o de imposiciones de manos, de cielos festivos o de horas de oración, todos estos elementos son comunes a la mayor parte de las religiones. Esto tiene su importancia y volveremos a tratarlo. Pero pensamos que ahora es preferible otro método, que consiste en partir de lo que constituye lo específico de la liturgia cristiana. Porque es cristiana antes de ser liturgia. Quiero decir que hay un hecho cristiano fundamental común a la Escritura, a la Teología, a la Mística, del cual la liturgia representa un aspecto. Ahora bien: este hecho cristiano fundamental es la existencia de acciones divinas que constituyen la historia de la salvación. Desde este ángulo por tanto estudiaremos la formación litúrgica.

Toda pedagogía cristiana, en cualquier tema que se ejercite, se debe definir primeramente con respecto al hecho cristiano. Ahora bien: lo que diferencia formalmente el hecho cristiano del hecho religioso tomado en su generalidad, es que el hecho cristiano consiste en acontecimientos. Se puede definir el hecho religioso como una búsqueda de Dios por parte del hombre. El hecho cristiano apa-

rece entonces ante el hecho religioso como una búsqueda del hombre por parte de Dios. El hecho religioso procede de la estructura metafísica del hombre. El hecho cristiano procede de la contingencia del acontecimiento. Su verdad es la del hecho, no la de la exigencia. Su justificación procede del testimonio, no de la demostración. La liturgia cristiana no es la forma cristiana del sentimiento religioso. Es la expresión litúrgica del hecho cristiano. Por tanto lo primero en ella es ser del orden del acontecimiento.

La fe cristiana tiene por objeto acontecimientos. Pero un cierto orden de acontecimientos. Estos acontecimientos son obras divinas, es decir, acciones de Dios en la historia. El objeto de la fe es la historia santa, es decir, la historia de las acciones divinas. La historia por tanto tiene un doble aspecto. Es, en el nivel más aparente, historia de las grandes obras del hombre, historia de las técnicas y de los imperios. Pero es también historia de las obras de Dios, que son infinitamente más grandes que las obras de los hombres, tanto cuanto el orden de la caridad, es decir el de la gracia, supera infinitamente el de los cuerpos y el de los espíritus. Esta historia es el contenido último, la dimensión más profunda de la historia. Ser cristiano es creer que vivimos en la historia santa. Y es creer que lo que Dios obra en el alma de los santos es de un orden infinitamente diferente de las obras más altas del hombre.

Estas obras de Dios son realidades perfectamente definidas. Definidas, no en el sentido que el espíritu del hombre sea su medida, sino en el sentido, por el contrario, de que acostumbran al hombre a plegarse a las costumbres de Dios. Son definidas también en el sentido que no representan decisiones arbitrarias, sino que son la expresión coherente de un designio. Hay también un sentido de la historia santa que es otra cosa que la exégesis, la cual no es más que un estadio previo, y otra cosa que la teología que deduce las consecuencias. Hay una ciencia de esta historia santa. De hecho no podría haber formación si en esta formación no hubiese un objeto susceptible de conocimiento científico. Ahora bien: toda ciencia es ciencia de leyes. La ciencia de la historia santa es ciencia de las leyes de la historia santa, es decir, de las constantes de las costumbres divinas. Estas leyes son comunes a todos los aspectos de la historia santa. Son las mismas en teología, en espiritualidad, en exégesis. La fe no tiene más que un único objeto. Y la ciencia de la fe es ciencia de las leyes de este único objeto.

El objeto de la formación litúrgica por tanto no es en sí diferente del objeto de la formación catequética, de la formación teológica o de la formación ascética. Efectivamente, su objeto es las acciones de Dios. Por tanto, primeramente es necesario mostrar que las acciones litúrgicas son acciones divinas comparables a las acciones de Dios en la historia de Israel, en el misterio de Jesús, en el itinerario místico, en la apocatástasis escatológica. Para esto evidentemente hay que tomar como objeto lo que constituye el elemento radical de la acción litúrgica,

los sacramentos. El primer objeto de la formación litúrgica es mostrar que los sacramentos son misterio, es decir, acciones divinas que son del mismo orden que las acciones divinas en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Yo insistiré siempre en la definición de los sacramentos que tomo de Cullmann desarrollándola, como continuación en el tiempo de la Iglesia, de las grandes obras de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

El objeto de la formación litúrgica es precisamente para los Padres de la Iglesia, para Cirilo de Jerusalén y Juan Crisóstomo, para Zenón de Verona y Ambrosio de Milán, el mostrar que los sacramentos se explican por referencia a las *magnalia Dei* del Antiguo y del Nuevo Testamento. No se trata de analogías ficticias basadas en datos ilustrativos. La tipología patrística se ha falseado frecuentemente, a partir de Orígenes, por una concepción alegórica que ha buscado en los signos visibles símbolos de las realidades invisibles. Toda agua se ha convertido en figura de purificación y todo perfume en figura de consagración. Este simbolismo platónico ha dejado la línea auténtica de la tipología bíblica, que es analogía de las costumbres de Dios en las diferentes etapas de la historia de la salvación.

La referencia al Antiguo y al Nuevo Testamento es esencial a la formación litúrgica, en cuanto el Antiguo y el Nuevo Testamento no se consideran primeramente como palabra, sino como historia. Y de hecho son historia antes de ser palabra. Esta referencia es en efecto la que nos permite comprender los sacramentos como acontecimiento de la historia santa presente. La fe últimamente tiene por objeto no afirmaciones sino realidades. El Verbo de Dios es Salvador antes de ser Revelador. La Revelación es manifestación de la Redención. Si Cristo no ha resucitado, nuestra fe es vana. Si el bautismo no obra la salvación *ex opere operato*, si no es primeramente iniciativa divina, todos los discursos son vanos y caemos en la Gnosis, es decir, en una salvación por el conocimiento y no en la realidad.

Lo propio de la tipología bíblica es sustraer el acontecimiento divino de la pura facticidad, de la pura contingencia, de la singularidad absoluta. Al mostrar la analogía del acontecimiento divino en las diferentes etapas de la historia de la salvación, muestra en él la expresión de una manera constante de actuar de Dios. Y por el mismo hecho funda su credibilidad, porque apoya el acto de fe en el acontecimiento particular sobre el hecho que este acontecimiento no es único, sino que corresponde a una constante. Lo convierte en objeto de ciencia al nivel de las leyes generales de la gracia. Lo integra en una visión de conjunto de la historia, en cuanto la historia de la salvación no tiene sentido si no constituye una continuidad a través de sus sucesivas promociones. Organiza en cierta manera el objeto de la fe destacando los datos fundamentales. Hace posible una formación.

Yo quiero solamente ilustrar estas afirmaciones, apelando a los ejemplos que he expuesto varias veces. Si quiero hacer comprender lo que es el bautismo, debo compararlo con la creación, con el diluvio, con la salida de Egipto, con la alianza del Sinaí, con la habitación en medio del pueblo. Porque en efecto, el bautismo es todo eso. Lo mismo que el Espíritu ha suscitado de las aguas primordiales la primera creación, el mismo Espíritu suscita de las aguas bautismales la nueva creatura. Y lo último es tan extraordinario como lo primero. Lo mismo que el juicio de Dios ha destruido el mundo pecador para suscitar una creación nueva, el mismo juicio destruye el hombre viejo en las aguas bautismales de la muerte, para suscitar el hombre nuevo. Lo mismo que Yahvé ha liberado a través del agua al Israel cautivo del Egipto idólatra, Jesús libera al catecúmeno a través del agua del demonio, objeto de la idolatría del egipcio. Lo mismo que Yahvé ha establecido una alianza con su pueblo y la ha sellado con la sangre, Jesús ha establecido una alianza con el nuevo bautizado y sella su alianza con la sangre de la Nueva Alianza. Y lo mismo que Yahvé permanecía en el templo de Jerusalén, el Espíritu y, con el Padre el Hijo, viven en el corazón del nuevo bautizado para establecer en él su habitación.

La catequesis no tiene más que un objeto, que es el de suscitar el acto de fe en el Dios que crea, que juzga, que salva, que establece la alianza, que habita. El objeto esencial de la formación catequética es hacer comprender lo que significa crear, juzgar, salvar, establecer alianza, habitar. Y una vez comprendidas, solidarizarse con las obras divinas de la creación, del juicio, de la salvación, de la alianza, de la habitación. Dicho esto, poco importa por dónde se comience. Se puede comenzar por el Nuevo Testamento, o por la expresión mística; se puede partir de los sacramentos o del Antiguo Testamento. Su objeto es el mismo, visto solamente en momentos y en niveles diversos. La prueba de una catequesis válida es que sea aplicable a todos los dominios de la historia de la salvación.

La catequesis litúrgica tiene por tanto el mismo contenido que cualquier otra catequesis, en la medida en que los acontecimientos de la historia de la salvación son siempre esencialmente los mismos. Pero, por otra parte, estos acontecimientos tienen un aspecto particular según la etapa de la historia de la salvación a que corresponden. Los acontecimientos del Antiguo Testamento corresponden a un cierto período de la historia de la salvación, el de la Preparación y la prefiguración. Los del Nuevo Testamento corresponden a otra etapa, la de la realización plena. Los del fin de los tiempos corresponden a otro aspecto, el de la manifestación cósmica de lo que está sustancialmente realizado. La catequesis litúrgica, idéntica, en cuanto a su objeto fundamental, a toda catequesis, se diferencia de las otras en el aspecto particular de la historia de la salvación a que corresponde.

¿Cuál es, entonces, el carácter de este tiempo que es el tiempo de la

Iglesia? Es en primer lugar, ser posterior al acontecimiento esencial de la historia santa. Esta ha llegado ya sustancialmente a su fin en la Encarnación y la Resurrección. La humanidad está salvada y la gloria de Dios conseguida. Ya no puede existir otro acontecimiento. Pero lo que se ha cumplido en la humanidad de Cristo debe comunicarse a toda la humanidad. Cristo glorificado y sentado a la derecha del Padre edifica su cuerpo, que es la Iglesia. Este misterio de Cristo es el que llena el espacio que media entre la Ascensión y la Parusía. Cristo lo ocupa totalmente. No hay más contenido que El y no puede haber otro. Pero hay desarrollo. La estructura sacramental corresponde a este carácter del momento presente de la historia santa.

Los sacramentos efectivamente no son nuevos acontecimientos, propiamente hablando. Pero son la apropiación por los hombres del único acontecimiento de la muerte y de la resurrección, del misterio pascual. Son el cumplimiento para cada hombre de lo que se ha realizado una vez para siempre en Cristo. Son una imitación ritual de los misterios de Cristo que procura el oficio real. Precisamente porque operan realmente en cada hombre lo que se ha realizado una vez para siempre en Cristo, por eso son acontecimientos. En este sentido no son solamente representación o memorial. Pero no son nuevos acontecimientos en la medida que no son más que la actualización de la acción definitiva por la cual Dios ha realizado su obra en Jesucristo. Son la resonancia en cada hombre de esta acción definitiva.

Por esto, los sacramentos se definen primer lugar como participación de los misterios de Cristo: «Todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús y su muerte hemos sido bautizados» (Rom. 6,3). «En Cristo Jesús somos una nueva criatura» (2 Cor. 5,17). En Él habita la divinidad y en la medida en que estamos con Él nos hacemos Habitación de la Trinidad. El únicamente ha sido liberado, no de Egipto, sino de la Muerte, y esta liberación es la que participamos en el bautismo. Él es el único que ha vuelto a entrar como Nuevo y Último Adán en el Paraíso, es decir, en la esfera de la vida divina. Y únicamente por la fe en Él es introducido todo hombre en el Paraíso de la Iglesia. El Espíritu que le ha sido dado por el Padre lo difunde El como un río de agua viva sobre toda carne. Toda acción sacramental es acción de Cristo.

Pero por otra parte, lo realizado en Cristo no resuena aún plenamente en nosotros. La acción de Dios llega al alma y la vivifica. Pero no se manifiesta visiblemente. El segundo carácter de la estructura sacramental de la historia de la salvación es pues su carácter oculto: «Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo se manifieste, que es vuestra vida, entonces también vosotros os manifestaréis en su gloria» (Col. 3,4). La acción sacramental corresponde pues a una época de la historia de la salvación en la que la realidad escatológica se ha cumplido, pero aún no se ha manifestado: «Sois ya

hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que un día seréis» (1 Jn. 3,2). O también: «Toda la creación gime en espera de la manifestación del hijo de Dios» (Rom. 8,22). La filiación divina se ha realizado ya, pero su resonancia cósmica queda aún en suspenso. Salvo en la humanidad de la Madre de Dios.

Lo propio de la economía sacramental es pues el ser ya presencia real del Reino de Dios, pero en misterio los sacramentos son las *magnalia Dei*, acciones divinas comparables a la creación del mundo y al juicio escatológico. Son infinitamente más grandes que las grandes obras del hombre. Pero solamente la mirada de la fe las alcanza, bajo sus humildes apariencias. En el mundo oculto de los corazones donde el Hijo y el Espíritu actúan por su medio. La acción sacerdotal de Cristo que da al Padre una gloria perfecta y conduce a El todas las cosas obra su efecto por la Eucaristía, pero queda despojado del esplendor bajo los velos de las especies del pan y del vino. San Ambrosio pide a sus catecúmenos que no desprecien los sacramentos con el pretexto de que sus elementos eran cosas comunes pan, aceite, vino, agua.

Pero si las acciones divinas realizadas por medio de los sacramentos no se manifiestan visiblemente, sí se significan visiblemente. Lo propio de la esencia sacramental es que su acción interior está ligada a signos exteriores. Sus signos la insertan de doble modo en un mundo visible. Por una parte, sitúan en un espacio determinado, es una ley constante de la historia de la salvación. En el paraíso actúan las energías divinas. En el Templo donde Yahvé se comunicaba a su pueblo. La Iglesia para los Padres es el nuevo Paraíso, en el que les vuelve a introducir el bautismo, donde el Espíritu como fuente de aguas vivas, suscita árboles de vida que son los Santos, donde la realeza del hombre sobre el cosmos queda misteriosamente restaurada. La Iglesia es el Templo donde se ofrece la acción sacerdotal que da al Padre para siempre una gloria perfecta y donde la Palabra infalible está presente. Los sacramentos son acciones visibles puesto que son acciones de la Iglesia, es decir, por el ministerio de la Iglesia visible la acción invisible de la Trinidad opera la regeneración de los corazones.

Por otra parte, los signos sacramentales insertan las acciones divinas el tiempo determinado, que es el de historia santa. Las relacionan con las acciones divinas operadas por Dios en las dos Alianzas. Este es un elemento capital de la formación litúrgica. Ahora bien: la formación litúrgica consiste gran parte en hacer comprender símbolos. Lo propio de los signos litúrgicos es establecer analogías entre diversas etapas de la historia de la salvación. No remiten a realidades intemporales, como el simbolismo poético, sino que recuerdan acciones históricas cuya realidad contienen, por otra parte. Así el bautismo es una imitación ritual de la muerte y resurrección de Cristo, prefigurada a su vez por las grandes obras de liberación de Yahvé con respecto al Antiguo pueblo. La inteligibilidad del signo litúrgico no es posible más que por referencia a las acciones histó-

ricas de las que es imitación. El signo litúrgico significa la acción que efectúa, pero esta significación no es inteligible más que por referencia a las acciones de Dios en la historia de la salvación anterior, en cuya continuidad se sitúa la acción que opera.

Los signos litúrgicos constituyen así una cierta forma de espacio y de tiempo originales, que son el espacio litúrgico y el tiempo litúrgico. Este espacio y este tiempo corresponden a la situación primera de la historia de la salvación y de la redención del cosmos, es decir, a la presencia del Reino de Dios en misterio. La realidad del Reino se da, pero la manifestación solamente se significa. Corresponden también a un estado intermedio. Contienen una realidad ya adquirida en Cristo. Y en este sentido, como hemos dicho, son el desarrollo mismo del misterio de Cristo. Pero son al mismo tiempo profecía de la manifestación futura, de la resonancia cósmica de este acontecimiento. Son memorial de la Ascensión, profecía de la Parusía, presencia de la Cátedra a la derecha.

A esta estructura objetiva corresponde una antropología que es propiamente la situación del hombre en el momento presente de la historia de la salvación y que se expresa en la estructura misma de la oración eucarística. Esta es primeramente, en el prefacio, recuerdo de las grandes obras de Dios en el pasado, desde la creación del mundo, y singularmente de las obras definitivas realizadas en Cristo. Pero este punto de apoyo se toma del pasado, de la *narratio*, como dice Agustín, solamente para fundar la *expectatio*, la esperanza afirmada en lo que Dios cumplirá en el futuro por la resurrección de los cuerpos y el advenimiento definitivo del Reino. El presente de la oración es la adhesión misma por la caridad al crecimiento del cuerpo de Cristo en mí y en todos, que es, según Santo Tomás, la *res* presente de la Eucaristía: *Recolitur memoria passionis, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur*.

En este sentido se podría decir que la formación litúrgica es en última instancia la educación de las virtudes teologales, porque precisamente estas disposiciones corresponden a este mismo momento de la historia de la salvación que es el del orden sacramental, y por otra parte, se definen por una cierta actitud ante el tiempo, lo mismo que el orden sacramental corresponde a la estructura particular del tiempo al cual corresponde esta actitud. Volvemos a encontrar aquí lo que es la ley misma de la vida espiritual, la epéctasis paulina, que se apoya en lo que queda atrás para tender hacia adelante. Y esto comprueba una vez más que las diferentes esferas de la realidad cristiana no son más que las diversas expresiones de una única realidad.

He evitado hasta aquí exclusivamente, una observación sobre lo que constituye el corazón de la liturgia, los sacramentos. Porque efectivamente en ellos alcanzamos en su carácter específico el contenido propio de la liturgia cris-

tiana al cual debe primeramente introducir la formación litúrgica. Pero, a partir de los sacramentos, la liturgia se desarrolla en un mundo de ritos y de signos. Y el objeto de estos ritos y de estos signos es precisamente el hacer resonar las acciones divinas sacramentales en el tiempo y en el espacio cósmico. En este nivel recogemos ahora todo lo que voluntariamente habíamos dejado a un lado al principio, los ritmos naturales y su sacralización. Efectivamente, en un segundo tiempo, lo que primero ha quedado constituido en los sacramentos como realidad histórica pasa a relacionarse con las realidades naturales. El error de método sería aquí naturalizar la liturgia cristiana haciendo de ella una de las variedades de las formas de lo sacro. En cambio son los ritmos naturales los que se convierten aquí en historia, al ser asumidos por la acción sacramental.

Diré primero una palabra sobre la prolongación de los sacramentos en el espacio. Ya se ve la diferencia del problema con respecto al que tratamos. Primeramente hemos definido el espacio propiamente sacramental que es la Iglesia. Pero ahora queremos saber cómo este espacio, una vez creado, penetra el espacio geográfico y cósmico. Esto plantea toda una serie de problemas diversos e igualmente interesantes; el de los sacramentos, el del edificio de culto, el de las ciudades, el de las peregrinaciones. Todo esto se desarrolla entre las Iglesias y la Cristiandad. Por otra parte, se asumen todos los elementos elementales de lo sacro, tales como las religiones cósmicas los pintan, lo sacro de las fuentes, de las montañas, de las piedras. Se pasa de la sacralización a la sacramentalización.

Voy a poner solamente algunos ejemplos. El edificio del culto, la iglesia en el sentido material, no es constitutivo del orden sacramental. Los primeros cristianos no tenían lugares de culto propiamente dichos, socialmente determinados. El espacio sacramental es la comunidad jerárquica. El edificio de culto aparece y se desarrolla cuando el cristianismo se inscribe en la ciudad. Porque el edificio de culto forma parte de la estructura sacral de la ciudad. La ciudad se organiza siempre alrededor del Templo en el mundo de la religión cósmica. Una ciudad sin santuario no es una ciudad. O es una ciudad sin corazón. El culto cristiano continúa la línea del culto cósmico. La catedral es una imagen del cosmos, como el Templo superior. Pero es un cosmos organizado en historia. Tiene un sentido, que es la Eucaristía. No es solamente imagen sensible del Templo celeste. Porque Dios, por esta forma de su acción que es la habitación, se ha hecho presente en el espacio cósmico.

La cuestión de la geografía sacra es igualmente importante. Es la de las Ciudades santas, que ha apasionado a Massignon y La Pira. También aquí estamos primeramente en el dominio de lo sacro elemental. La ciudad-Santuario se convierte en centro geográfico. Mircea Eliade ha estudiado este tema importante de los "centros". En el paganismo, la Ciudad Santa es el centro del mundo. Los judíos han historizado esta concepción. Jerusalén es el lugar donde, en la tradi-

ción rabínica, sucede la historia de la salvación: Adán está enterado en el Calvario, Abrahán ha sacrificado allí a Isaac; David deposita el Arca en el Templo. El misterio de Jesús se inscribe en esta línea. En Jerusalén es donde muere. Mons. Zaidé ha explicado en el Concilio el tema del enlace que representa Roma entre la primera y la última Jerusalén. Jerusalén y Roma forman parte del misterio de la liturgia. Y la peregrinación es la expresión concreta de la significación de la ciudad en la historia de la salvación.

Es claro que esto no forma parte del núcleo más esencial de la liturgia. Gregorio de Nisa criticaba las peregrinaciones diciendo que no era necesario ir a Jerusalén para encontrar a Cristo, puesto que está presente en cualquier parte donde tres estén reunidos en su nombre. Pero esto forma parte de la expansión del sacramento que abraza toda la realidad. Porque el gesto del Verbo creador es el de abrazar de nuevo toda su creación. Si su gesto pasa a través de la humanidad de Jesús, si se continúa en los sacramentos, es para a través de ellos, llegar a alcanzar todo espacio. No solamente para santificar la almas sino para santificar los espacios. Y tampoco transfigurándolos, sino incorporándolos al orden sacramental, es decir, constituyéndolos, a ellos también, en signos de la historia de la salvación.

Esto es más evidente aún en los tiempos litúrgicos. La acción sacramental se inscribe en los ritmos naturales para hacerlos significativos de la historia de la salvación. Y esto corresponde muy bien a este momento de la historia de la salvación que es simultáneamente el momento en el que el acontecimiento definitivo se ha realizado y en el que los ritmos cíclicos subsisten aún. La repetición que es la ley de la vida cósmica, queda introducida así en la realidad histórica y constituye este orden de tiempo particular que es el tiempo heroico, que envuelve, en la manera, en un movimiento en espiral, los ritmos naturales para introducirlos en la progresión que es el conocimiento del Cuerpo de Cristo figura de la Ascensión hasta la Parusía. Nos encontramos ahora en el término último de nuestro tema, en este punto último donde la historia de la salvación rescata el tiempo cósmico, dándole un sentido, pero sin destruirlo. Porque la gracia no destruye la naturaleza. Y la temporalidad forma parte de la naturaleza. Sería necesario preguntarse, sobre la sacramentalización no solamente del tiempo cósmico sino del tiempo humano, sobre el misterio de los misterios y sobre la significación del progreso. Quizá sea aquí donde la liturgia, como sacramental, se encuentre hoy día en presencia de una función singular.

Pero para mantenernos dentro de lo más evidente, lo que constituye la sacramentalización del tiempo en la liturgia es el día, la semana, el año, el siglo quizá. El gran valor de la reforma del breviario realizado por el Concilio es que nos ayuda a redescubrirla. La santificación de la mañana y de la tarde, que son como las puertas de la jornada, es su expresión fundamental. La Eucaristía no

está vinculada a las horas; depende del acontecimiento, no de la resonancia del acontecimiento en el ritmo del día. Pero la relación de la Eucaristía y del Oficio nos permite, comprender bien la relación del sacramento y de la sacramentalización. El sacramento, que es puro acontecimiento histórico, se inscribe en el ritmo del tiempo y lo organiza a su alrededor.

Más evidente es la semana. La semana aparece sumergida en la lejanía una forma semítica del ritmo del trabajo y del reposo. Es primeramente un ritmo del tiempo humano sacralizado. Los judíos la han introducido en la economía histórica, como lo ha demostrado Rordof, asociando el sábado al memorial de la alianza y haciendo su profecía del eón futuro. La Resurrección del Cristo, que es puro acontecimiento, introducirá el primer día de la semana en el misterio cristiano y reconstruirá a su alrededor un ritmo semanal que prolonga la semana judía. La recuperación por parte del domingo cristiano del reposo sociológico bajo Constantino no es, como piensa Rordof, un hecho sin significación. No significa que el hecho cristiano se disuelva en el hecho social. Al contrario, es la plena expansión de la sacramentalización del ritmo semanal, que recoge las realidades humanas, no se yuxtapone a ellas.

El año litúrgico nos muestra un proceso análogo. Originalmente Pascua es la única fiesta. Después, alrededor de la Pascua se constituye un núcleo histórico que finalmente asciende hasta Adán, comenzando en la Septuagésima para acabar oscuramente en las fiestas de septiembre. Otro núcleo se constituirá alrededor de Navidad. Mientras que el núcleo pascual es tipológico, el núcleo de Navidad es profético. El Adviento es de un espíritu totalmente diferente del de Cuaresma. Esto nos pone ante el hecho curioso de que no existe propiamente hablando un año litúrgico que forme un verdadero cielo. La liturgia desarticula el año, toma trozos de él, dispone de éstos soberanamente. Pero utiliza sus elementos, cargándolos de un nuevo sentido. El misterio pascual se inscribe en el cuadro de la primavera. Se apodera de su simbolismo. Pascua recapitula así toda la historia de la salvación, desde la revelación de Dios a través de la renovación de la naturaleza, hasta la aparición de la nueva creación en Cristo resucitado, pasando por la creación del pueblo de Dios liberado de Egipto y que se constituye en el desierto. La natividad de Cristo se ha inscrito en el cuadro del solsticio de invierno, y toma el simbolismo del crecimiento de los días, aplicándolo al Sol de Justicia, que esclarece la nueva creación.

No he pretendido en estas páginas más que proponer algunas reflexiones. En realidad, la formación litúrgica exigiría primeramente una teología de la liturgia que se está haciendo todavía. Desde las mistagogías antiguas a los estudios contemporáneos hay una buena serie de elementos. Pero exigirían ser elaborados filosóficamente y teológicamente. El tiempo y el espacio sacramentales son realidades cuya estructura es necesario describir y comparar. Yo no he que-

rido describir los pormenores de los elementos tradicionales; lo he hecho tantas veces, que me hubiera sido imposible hacerlo sin repetirme¹. Pero ha llegado precisamente el momento de partir de estos elementos reunidos y deducir sus principios fundamentales. Porque el conocimiento de estos principios es finalmente la base de toda formación litúrgica sólida.

*Conferencia pronunciada en el Parainfo
de la Universidad de Granada por el R. P. Jean Daniélou, S. J.
con ocasión del 25 aniversario de la Facultad de Teología*

¹ Ver: *Le signe du Temple* (Callimard); *Sacramentum futuri* (Beauchesne); *Bible et Liturgie* (Le Cerf).