

62

biblioteca litúrgica

DE ADVIENTO A PENTECOSTÉS

HISTORIA, TEOLOGÍA,
LITURGIA Y ESPIRITUALIDAD
A LA LUZ DEL MISAL ROMANO

Patrik Reagan

62

biblioteca litúrgica

DE ADVIENTO A PENTECOSTÉS

**HISTORIA, TEOLOGÍA,
LITURGIA Y ESPIRITUALIDAD
A LA LUZ DEL MISAL ROMANO**

Patrik Reagan

Patrik Regan

DE ADVIENTO A PENTECOSTÉS

**Historia, teología, liturgia y
espiritualidad a la luz del Misal
Romano**

Biblioteca Litúrgica

62

Centre de Pastoral Litúrgica
Barcelona

Director de la colección Biblioteca Litúrgica: José Antonio Goñi

© Edita: CENTRE DE PASTORAL LITÚRGICA

Nàpols 346,1 – 08025 Barcelona

Tel. (+34) 933 022 235 – wa (+34) 619 741 047

cpl@cpl.es – www.cpl.es

Primera edición: septiembre de 2020

ISBN: 978-84-9165-391-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

*Al abad David Melancon, OSB,
tercer abad de la abadía de San José,
que en septiembre de 1962
me envió a Colledgeville a estudiar*

ABREVIATURAS

- Alc:** A. WILMART (ed.), *Le Lectionnaire d'Alcuin* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 2), Roma: Ephemerides Liturgicae 1937.
- AMS:** R.J. HESBERT (ed.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, Bruxelles: Vromant & Co. 1935.
- B:** A. PAREDI – G. FASSI (eds.), *Sacramentarium Bergomense* (Monumenta Bergomense VI), Bergamo: Edizioni Monumenta Bergomensia 1962.
- EpW:** G. MORIN (ed.), «Le plus ancien comes ou lectionnaire de l'Église romaine», *Revue Bénédictine* 27 (1910) 41-74.
- GeV:** L.C. MOHLBERG (ed.), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli* (Cod. Vat. Reg. Lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (*Sacramenarium Gelasianum*) (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes IV), Roma: Herder 1960.
- GrH:** J. DESHUSSES (ed.), «Hadrianum ex Authentico», en J. DESHUSSES (ed.), *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits* (Spicilegium Friburgense 16), Fribourg: Editions Universitaires 1979, núms. 2-1018.
- M:** A. WILMART (ed.), «Le Comes de Murbach», *Revue Bénédictine* 30 (1913) 25-69.
- MP:** C. JOHNSON – A. WARD (eds.), *Missale Parisiense 1738* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia. Instrumenta Liturgica Quarreriensia. Supplementa 1), Roma: CLV-Edizioni Liturgiche 1993.
- OR:** M. ANDRIEU (ed.), *Les Ordines Romani du haut moyen âge 1-5* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29), Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense Administration 1931-1961.
- PRG:** C. VOGEL – R. ELZE (eds.), *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle 1-3* (Studi e Testi 226, 227, 269), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1963-1972.

PRMA: M. ANDRIEU (ed.), *Le Pontifical Romain au moyen-âge 1-4* (Studi e Testi 86-89), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1938-1941.

Rot: L.C. MOHLBERG (ed.), «Rotulus of Ravenna», en L.C. MOHLBERG (ed.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 1), Roma: Herder 1956, núms. 1332-1371.

Ve: L.C. MOHLBERG (ed.), *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes I), Roma: Herder 1956.

PREFACIO

Desde la publicación de la Carta apostólica del papa Benedicto XVI *Summorum pontificum*, sobre la posibilidad de extender la celebración de la misa revisada después del Concilio de Trento, los términos «forma ordinaria» y «forma extraordinaria» del rito romano se han vuelto comunes en los círculos eclesiales. Lo que también es común son los debates sobre la conveniencia de ampliar las ocasiones para celebrar el rito extraordinario más allá de los ya establecidos en los documentos ya publicados: *Quattuor abhinc annos* de la Sagrada Congregación para el Culto Divino (1984); *Ecclesia Dei*, el Motu proprio del papa Juan Pablo II (1988); y el Motu proprio posterior sobre la aplicación de *Summorum pontificum* (2011). También es común, a mi juicio, que tales debates a menudo se caracterizan más por la emoción que por argumentos razonados, pudiendo decirse que son más acalorados que luminosos.

El libro *Del Adviento a Pentecostés* ofrece una guía sobre cómo evaluar estas dos formas de la misa, como se celebraba antes del Concilio Vaticano II y como se celebra después. Los conocimientos y la competencia de Patrick Regan como eminente erudito litúrgico y estudiante de la liturgia es incuestionable y resplandecen en cada página.

Él admite con franqueza en el prefacio del libro que su propósito «es mostrar la excelencia y la superioridad de la liturgia reformada sobre la anterior ... de la forma ordinaria sobre la extraordinaria». Argumenta esta tesis al exponer los datos de muchas (realmente muchas) fuentes litúrgicas que ofrece: el *Misal* de 1570 (a la luz de los precedentes sacramentarios, leccionarios, pontificales, rituales, etc.), el *Misal* de 1962 y el *Misal* de 1970 y sus revisiones posteriores a través de la edición (latina) de 2008. El conocimiento y compromiso de P. Regan con estos textos litúrgicos junto con autores patrísticos y medievales y las Sagradas Escrituras reflejan a un hombre inmerso en la *lex orandi* de la Iglesia a través del estudio académico, de la reflexión teológica, de la *lectio divina* y de la oración personal. Una y otra vez, yo mismo he reflexionado sobre sus frases, sus moderados

juicios y sus perspicaces ideas sobre la oración de la Iglesia, especialmente textos y ritos.

Después de estar rezando casi cuarenta años con el *Misal* renovado después del Concilio Vaticano II, se puede dar por sentada gran parte de su riqueza, su centralidad en el misterio pascual y la amplitud en términos que le llevan a expandirse mucho más allá que el *Misal* tridentino. El sorprendente cambio radical que se aprecia en la proclamación de la Palabra de Dios del *Leccionario* revisado es continuamente remarcado por P. Regan, relacionando las lecturas con los textos y ritos del *Misal* y viceversa.

Lo que hace que este libro sea verdaderamente notable y realmente un modelo entre los escritos litúrgicos en general es la forma en la que evalúa la forma ordinaria y la forma extraordinaria de la misa. En su comparación de ambas formas de la misa, indica la superioridad teológica de la forma ordinaria y está también dispuesto a criticar el *Misal* revisado después del Vaticano II cuando sea necesario.

Él está dispuesto a plantear temas «candentes», como la traducción del *pro multis* «por muchos» (citando referencias de los textos del siervo sufriente de Isaías o de los evangelios sinópticos para indicar de dónde proviene este uso) al mismo tiempo que señala que la traducción literal «por muchos» significa *de facto* que la salvación de Cristo se ofrece a todos. Critica la «clericalización» de la misa crismal actual, prefiriendo subrayar su énfasis más tradicional en el misterio pascual a través de la celebración de sacramentos cuyos óleos son consagrados y bendecidos en esta misa.

Este importante libro puede ser leído por un variado público de modo diverso. Quienes tengan conocimientos litúrgicos querrán leer página tras página y estudiarlo a fondo. Los sacerdotes y los ministros eclesiales querrán leer cada sección al tiempo que preparan la liturgia de un tiempo litúrgico debido a la profundidad de los datos históricos y a la visión teológica que ofrece. Quienes busquen un resumen de los temas involucrados en el debate «forma ordinaria» / «forma extraordinaria» encontrarán en el capítulo final un resumen excelente y sucinto de los temas.

Este es el trabajo de un teólogo litúrgico entrenado y experimentado. Está claro que escribe sobre lo que ha rezado en y por medio de la liturgia durante muchos años como monje benedictino. Si se puede decir que la «moderación» caracteriza la *Regla* de san Benito, la «moderación» ciertamente puede usarse para caracterizar el estilo, el tono y el mensaje de este importante libro. En él, el autor refleja lo mejor de la erudición litúrgica y de la sabiduría obtenida de la liturgia. El esfuerzo que ha realizado por escribir e invitarnos a adentrarnos en las oraciones y ritos de los tiempos litúrgicos nos enriquecen.

Espero que, dados los debates actuales sobre la misa y la liturgia en general, este libro ofrezca mucha luz (no fuego) en esos debates en un momento en que las sombras de algunas tendencias eclipsan la amplitud, la hondura y la profundidad de la liturgia reformada tras el Concilio Vaticano II. Este libro sugiere en cada página por qué tenía que haber una reforma y cuán rica es.

Mons. Kevin W. IRWIN
Cátedra Walter J. Schmitz en estudios litúrgicos
Escuela de teología y estudios religiosos
Universidad Católica de América
Washington, DC

INTRODUCCIÓN

Este libro comenzó a principios de enero de 2009 cuando la hermana Joyce Ann Zimmerman, CPPS, entonces directora de *Liturgical Ministry*, me invitó a escribir un artículo sobre la Cuaresma para un futuro número de esa revista. Acepté gustoso y comencé a pensar qué podría decir. Hacía un año que había salido la tercera edición típica corregida del *Missale Romanum* de Pablo VI, publicada en 2002. Tenía curiosidad por saber los cambios respecto a la edición de 2002, así como con la primera edición típica de 1970 y la segunda de 1975. También tenía curiosidad por comparar el Misal renovado tras el Concilio con el publicado en 1962 por el papa Juan XXIII, que incorporaba la simplificación de rúbricas iniciada por su predecesor el papa Pío XII y la liturgia restaurada de la Semana Santa. Decidí escribir sobre las lecturas, oraciones, prefacios y cantos de Cuaresma en la edición más reciente del *Misal* posconciliar, comparándolo también con la última edición previa al Concilio.

Resultó una gratificante investigación. Me impresionó inmediatamente cómo se habían seleccionado las lecturas y qué bien casaban, mucho más que las del antiguo *Misal*, y cómo mejoraba el contenido de las nuevas oraciones y prefacios, especialmente a la luz de los cambios de la disciplina sobre el ayuno y abstinencia. Durante las vacaciones de Pascua de 2009, mientras escribía el artículo para el *Liturgical Ministry*, surgió la idea de hacer ese mismo trabajo con los otros tiempos litúrgicos y editarlos, no como artículos independientes, sino formando un libro. Liturgical Press aceptó la propuesta y aquí está: un estudio comparativo de las lecturas y rúbricas, prefacios y oraciones, antífonas y cantos de la tercera edición del *Misal* de Pablo VI, con su correlación en el *Misal* de Juan XXIII de 1962, la última actualización del llamado *Misal* tridentino,¹ publicado por el papa Pío V en 1570. El papa Benedicto XVI en el Motu proprio *Summorum pontificum* del 7 de julio de 2007, reconoció el *Misal* posconciliar como la forma ordinaria de la misa en el rito romano, pero permitió que el *Misal* de 1962 se usara como forma extraordinaria en condiciones que se especificaban.

El propósito de este volumen es mostrar la excelencia y la superioridad de la liturgia reformada sobre la anterior, o, en la terminología de *Summorum pontificum*, de la forma ordinaria sobre la forma extraordinaria. Se limita a los tiempos litúrgicos, esto es, al ciclo temporal, ahora llamado propio del tiempo. El tiempo ordinario, las solemnidades del Señor durante el tiempo ordinario y las fiestas de los santos no están incluidas y, excepto en Adviento y Cuaresma, los días feriales tampoco. La razón es que no tuve tiempo suficiente para hacer esa parte de investigación e incluirla. Tampoco había espacio para imprimirlo. Al estar limitado a los tiempos principales y fiestas, el libro no toca el *Ordo Missae*, y de los tiempos litúrgicos solo me detengo en los orígenes y la historia cuando es necesario para explicar cómo el propio del tiempo ha llegado a su configuración actual y por qué es mejor ahora que el precedente.

La organización del libro es eminentemente simple. Trata los tiempos litúrgicos en el orden en el que se encuentran en el *Misal*, comenzando por el primer domingo de Adviento y terminando por el domingo de Pentecostés. Dado que esta es una comparación de dos misales, dependiendo de cuán similares o diferentes sean, a veces se presenta uno después del otro, a veces se presentan ambos paralelamente, a veces se presentan temáticamente. En cada capítulo me refiero lo más posible a los documentos oficiales: las *Rúbricas Generales del Misal Romano* de 1962, las *Normas Universales sobre el Año Litúrgico y sobre el Calendario* de 1969, la *Ordenación de las Lecturas de la Misa* revisada en 1981, que también es la introducción al *Leccionario*, y, por supuesto, los textos de los misales, el *Leccionario* y, a veces, otros libros litúrgicos. Sin embargo, más que una mera descripción de lo externo, este trabajo busca identificar y llamar la atención sobre cambios teológicos subyacentes entre el *Misal* preconciiliar y el *Misal* posterior al Concilio Vaticano II. De hecho, la originalidad y el mayor valor del libro pueden residir precisamente aquí. También señalo las fuentes de las oraciones y los prefacios en los dos misales, mostrando cómo cada uno se basa en diferentes corrientes de la tradición antigua, ambas romanas.

Al publicarse las últimas traducciones del *Misal*, muchos se lamentaron de que no hubo suficiente catequización sobre el *Misal*

cuando apareció por primera vez a principios de los años setenta. Al *Leccionario* le fue mejor. En cualquier caso, un gran número de fieles todavía no aprecian suficientemente la asombrosa profundidad espiritual del *Misal* reformado, mientras que otros, atraídos por la teocentricidad y la aparente reverencia de la misa preconiliar, desconocen las deficiencias del *Misal* de 1962, de cómo su calendario no está actualizado, de cuán débil es su repertorio de lecturas, prefacios y oraciones, y por tanto, por qué se consideró deseable una profunda revisión. Este libro busca compensar lo que no se hizo hace cuarenta años, al tiempo que explica la importancia de los desarrollos más recientes. De esta manera, pretende ayudar a los católicos a superar las tensiones actuales y avanzar en la realización de las esperanzas del Concilio Vaticano II.

Al concluir esta introducción, expreso mi agradecimiento a mis colegas y hermanos en Roma y en mi monasterio por su interés en este proyecto durante los tres años de investigación y escritura, especialmente al padre Jeremy Driscoll, OSB, mi vecino de San Anselmo, que leyó el manuscrito en las diversas etapas de redacción, hizo sugerencias y me animó a seguir adelante.

¹ Naturalmente sé que las lecturas no están en ninguna de las tres ediciones del *Misal* posconiliar sino en el *Leccionario*.

CAPÍTULO I. ADVIENTO

1. LA PALABRA Y SU SIGNIFICADO

1.1. Latín clásico

La palabra latina *adventus*, del verbo *advenire*, significa venir, llegar, o el hecho de haber llegado y estar presente. El prefijo preposicional *ad* expresa movimiento hacia y sugiere la llegada desde lejos o después de un viaje.

En latín clásico, la visita de un soberano a una ciudad o a una provincia de su reino, especialmente la primera vez, se designa como un *adventus* y, a menudo, era conmemorada con un monumento público o con una moneda que llevaba una inscripción, por ejemplo «Adventus Augusti» («La venida de Augusto») seguido del nombre del lugar y de la fecha.² Estos acontecimientos conllevaban normalmente preparadas exhibiciones ceremoniales. Al igual que las visitas papales en nuestros días requieren una amplia preparación y generan entusiastas expectativas.

Adventus también se aplicaba a la visita anual de divinidades a santuarios y templos en los que se cree que habitan durante las fiestas. Un reflejo de la creencia de que los emperadores eran deificados se encuentra en un calendario romano copiado en el año 354, que se refiere a llegada al trono de Constantino como «Adventus divi» («Llegada de dios»)³ Los mosaicos cristianos más antiguos muestran a veces un trono vacío esperando la llegada de Cristo en gloria. Ya se vislumbran algunas de las resonancias que asumirá esta palabra cuando se usa como nombre para el tiempo litúrgico que precede a la Navidad y sirve como preparación de su celebración. Además, para adentrarnos en el significado del término debemos referirnos necesariamente a su uso en el Nuevo Testamento.

1.2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento de la Vulgata, *adventus* corresponde a las palabras griegas *parousia* y *epiphaneia*.

El significado básico de *parousia* es presencia, llegada, adviento.⁴ Lo encontramos con el significado de presencia en 1 Corintios 16,17, donde Pablo se alegra «de la llegada [*parousia*] de Estéfanos, Fortunato y Acaico». Aquí *parousia* se traduce en latín no como *adventus* sino como *presentia*. En Filipenses 2,12, Pablo contrasta su presencia, *parousia*, con su ausencia, *apousia*, escribiendo: «Siempre habéis obedecido, no solo cuando yo estaba presente, sino mucho más ahora en mi ausencia». Aquí nuevamente el término latino que se ha usado para traducir *parousia* es *presentia*. Igualmente se traduce *parousia* por *presentia* en 2 Pedro 1,16: «Os dimos a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo».

Además de este significado genérico de presencia, *parousia* se convirtió en un término técnico para designar dos eventos diferentes pero a la vez relacionados. «Por un lado, la palabra se usó como expresión cultural para la llegada de una divinidad invisible, que hace sentir su presencia revelando su poder o cuya presencia es celebrada en el culto» y con frecuencia está acompañada de milagros y otros fenómenos extraordinarios. «Por otra parte, *parousia* se convirtió en el término oficial para una visita de una persona de alto rango, especialmente reyes y emperadores que visitaban una provincia».⁵ En este sentido, *parousia* del término latino *adventus* ya descrito.

Estos dos usos técnicos del término «pueden acercarse mutuamente en su significado, pueden combinarse o incluso coincidir». Esto se ve en el Nuevo Testamento cuando los autores usan *parousia* para referirse al adviento o la venida de Cristo «y casi siempre a su venida mesiánica en gloria para juzgar al mundo al final de esta era».⁶ En la versión latina de estos pasajes, *parousia* es *adventus*. En Mateo 24,3, por ejemplo, los discípulos le preguntan a Jesús: «¿Cuál será el signo de tu venida [*parousia, adventus*] y del fin de los tiempos?». Él responde que «como el relámpago aparece en el oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida [*parousia, adventus*] del Hijo del hombre» (Mt 24,27).

En las dos cartas de san Pablo a los Tesalonicenses, el advenimiento se traduce varias veces como *parousia*. En 1 Tesalonicenses 2,19, el apóstol declara que la fe de los cristianos de

Tesalónica es una razón para «nuestra esperanza, nuestra alegría y nuestra honrosa corona ante nuestro Señor cuando venga [*parousia, adventus*]». Él ora para que se presenten sin culpa «en la venida [*parousia, adventus*] de nuestro Señor Jesús con todos sus santos» (1Tes 3,13) y advierte que los vivos no tendrán ventaja sobre los muertos en «la venida [*parousia, adventus*] del Señor» (1Tes 4,15). Cerca del final de la carta, nuevamente ora para que Dios mantenga a los tesalonicenses sin mancha «en la venida [*parousia, adventus*] del Señor» (1Tes 5,23). En 2 Tesalonicenses 2,1, Pablo retorna al tema de «la venida [*parousia, adventus*] del Señor Jesucristo», vinculándolo al «día del Señor» en 2 Tesalonicenses 2,2 e instando a sus lectores a no alarmarse.⁷

Excepto 1 Tesalonicenses 2,19, los otros cuatro textos que acabamos de citar contienen la expresión *adventus Domini* (venida del Señor). En la carta de Santiago la encontramos dos veces:

Por tanto, hermanos, esperad con paciencia hasta la venida [*parousia, adventus*] del Señor ... Fortaleced vuestros corazones, porque la venida [*parousia, adventus*] del Señor está cerca (Sant 5,7-8).

Como veremos en breve, la misma expresión, *adventus Domini*, aparecerá innumerables veces en los textos patrísticos y litúrgicos y quedará para siempre como nombre para el tiempo de Adviento.

Por otro lado, las cartas pastorales nunca usan la palabra *parousia*. En ellas, *adventus* traduce *epiphaneia*, que significa aparecer, apariencia. Al igual que *parousia*, también es un término técnico religioso que se refiere a «una manifestación visible de una divinidad invisible, ya sea en forma de apariencia personal o por alguna acción de poder por la cual se da a conocer su presencia».⁸ Y también se refiere a la venida final de Cristo. Aquí, sin embargo, el contraste no es entre presencia y ausencia, sino entre manifiesto y oculto, revelado y oculto, visible e invisible. De ahí que la luz, el esplendor y la gloria usualmente rodean a una epifanía.

En 1 Timoteo 6,14.16, Pablo ordena a Timoteo que persevere «hasta la manifestación [*epiphaneia, adventus*] de nuestro Señor Jesucristo ... Él único que posee la inmortalidad, que habita una luz

inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver». La segunda carta de Pablo a Timoteo sitúa la manifestación del Señor en el contexto del juicio. «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y a muertos, por su manifestación [*epiphaneia, adventus*] y por su reino» (2Tim 4,1), urge al destinatario a continuar proclamando el mensaje a pesar de la oposición. Como recompensa por tal fidelidad, el apóstol confía recibir «la corona de la justicia que el Señor, juez justo, me dará en aquel día; y no solo a mí, sino también a todos los que hayan aguardado con amor su manifestación [*epiphaneia, adventus*]» (2Tim 4,8). La carta de Pablo a Tito invita a llevar «una vida sobria, justa y piadosa, aguardando la dicha que esperamos y la manifestación [*epiphaneia, adventus*] de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo» (Tit 2,13).

A pesar de que tanto las cartas de Pablo como las de Santiago y Pedro usan la palabra *parousia* para designar la venida final de Cristo, mientras que las cartas pastorales usan *epiphaneia* para referirse al mismo evento, 2 Tesalonicenses 2,8 une ambas palabras, declarando que el Señor Jesús destruirá al impío «por la manifestación [*epiphaneia, illuminatio*] de su venida [*parousia, adventus*]», o literalmente «por la epifanía de su parusía», que por supuesto «es pleonástica, ya que ambas palabras tienen el mismo sentido técnico».⁹

Solo una vez en el Nuevo Testamento, la palabra griega *epiphaneia* designa aparición en carne de Jesús. Se trata de 2 Timoteo 1,10, donde el apóstol declara que el designio y la gracia de Dios nos han sido manifestados ahora «por la aparición [*epiphaneia*] de nuestro Salvador, Cristo Jesús, que destruyó la muerte e hizo brillar la vida y la inmortalidad por medio del Evangelio». Pero aquí, como en 2 Tesalonicenses 2,8, *epiphaneia* es traducido al latín por *illuminatio*, no por *adventus*. Por tanto, en el Nuevo Testamento en latín, el término *adventus*, bien como traducción de *parousia*, bien como traducción de *epiphaneia*, siempre se refiere a la venida del Señor en gloria como juez al final de los tiempos y nunca a su venida en carne.

Sin embargo, en los inicios de la historia de la Iglesia, esto cambia.

1.3. Padres griegos

Ya en los primeros años del segundo siglo, Ignacio, obispo de Antioquía, decía a los cristianos de Filadelfia que lo que distinguía al Evangelio del Antiguo Testamento es que «contiene la venida [*parousia*] del Salvador, nuestro Señor Jesucristo, su pasión, su resurrección».¹⁰ Este podría ser el primer texto en el que la *parousia* se refiere no a la venida del Señor como juez al final de la historia, sino a su aparición en la tierra como el Verbo encarnado.

A mediados del siglo II, Justino mártir, que escribió en griego al emperador Antonino Pío, menciona por primera vez dos venidas, dos *parousias*, una en el pasado y la otra en el futuro:

Los profetas predijeron dos venidas [*duo parousias*] de Cristo: la que ya tuvo lugar fue la de un hombre deshonrado y sufriente; la otra venida tendrá lugar, como está predicho, cuando él venga gloriosamente del cielo con su ejército angélico, levantará entonces también a la vida los cuerpos de todos los hombres que alguna vez existieron, cubrirá a los dignos de inmortalidad y relegará a los malvados a dolor sensible por toda la eternidad, al fuego eterno junto con los demonios malvados.¹¹

En el *Diálogo con Trifón*, Justino contrasta varias veces las características de las dos venidas que encontramos en los profetas. Algunos pasajes «se refieren a la primera venida [*parousia*] de Cristo, en la cual se le describe como venida en desgracia, oscuridad y mortalidad; otros pasajes aluden a su segunda venida [*parousia*] cuando aparezca desde las nubes en gloria».¹² En todo momento, afirma que las Escrituras «predijeron que habría dos venidas [*parousias*] de Cristo, una con sufrimiento y sin honor ni belleza, y otra en la que regresará en gloria para juzgar a todos los hombres». Agrega que «Elías será el precursor del gran y terrible día, es decir, de su segunda venida [*parousia*]».¹³ Más tarde, escribe que la primera venida [*parousia*] de Cristo fue «sin honor ni belleza» y «fue despreciado», pero que «en su venida [*parousia*] en la gloria, [él] destruirá completamente a todos los que lo odiaban y le daban la espalda con maldad, mientras introducirá en el descanso eterno a sus fieles seguidores y les concederá las bendiciones esperadas».¹⁴

Quizás el tratamiento más elocuente y extenso de la diferencia entre las dos venidas de Cristo es Cirilo de Jerusalén del siglo III-IV. En una catequesis de Cuaresma basada en Daniel 7,9.13, afirma que anunciamos la venida [*parousia*] de Cristo, pero no una sola, sino también una segunda, mucho más magnífica que la anterior. La primera llevaba consigo un significado de sufrimiento; esta otra, en cambio, llevará la diadema del reino divino.

Después de contrastar los dos nacimientos de Cristo, uno del Padre y el otro de María, él comenta:

En la primera venida [*parousia*] fue envuelto con fajas en el pesebre; en la segunda «se revestirá de luz como vestidura» (Sl 103,2). En la primera «soportó la cruz, sin miedo a la ignominia» (Heb 12,2); en la otra vendrá glorificado, y escoltado por un ejército de ángeles. No pensamos, pues, tan solo en la venida [*parousia*] pasada; esperamos también la futura.

El obispo añade:

De ambas venidas [*parousias*] habla el profeta Malaquías: «De repente llegará a su santuario el Señor a quien vosotros andáis buscando»; he ahí la primera venida [*parousia*]. Respecto de la segunda venida [*parousia*] dice: «Y el mensajero de la alianza en quien os regocijáis, mirad que está llegando, dice el Señor del universo» (Mal 1,1).¹⁵

En la Liturgia de las Horas, esta catequesis de Cirilo aparece como segunda lectura del Oficio de lectura del domingo I de Adviento dando un tono para todo este tiempo litúrgico.

1.4. *Padres latinos*

La evolución del significado del término latino *adventus* siguió en gran medida el camino recorrido por la palabra griega *parousia*. Tertuliano, al escribir en el norte de África a principios del siglo III, declara que después de *Pascha*, el período de Pentecostés es el momento más apropiado para bautizar porque entonces «se derramó por primera vez la gracia del Espíritu Santo y la esperanza de la venida de nuestro Señor [*adventus Domini*] se hizo evidente». ¹⁶ Aquí, por supuesto, *adventus Domini* tiene el mismo significado que

en el Nuevo Testamento: la venida del Señor en gloria. Sin embargo, en su tratado *Contra Marciano*, Tertuliano proporciona una larga lista de citas del Antiguo Testamento para mostrar que habría dos venidas de Cristo: la primera en humildad, la segunda en majestad; una oscurecida por los insultos infligidos, la otra gloriosa y «totalmente digna de Dios».¹⁷

Ambrosio (339-397) también entiende que la venida del Señor será su venida sobre las nubes del cielo (cf. Mt 24,30) cuando su presencia colme el mundo entero, tanto a la humanidad como a la naturaleza, cuando colme el corazón de cada creyente.¹⁸ Pero también usa *adventus Domini* para referirse a la venida a la tierra del Salvador en su encarnación, tal y como había sido profetizado.¹⁹ Para el obispo de Milán, por tanto, hay dos venidas. Ambas son redentoras: la primera para perdonar los pecados, *propter redimenda peccata*, y la segunda para frenar los delitos, *propter reprimenda delicta*.²⁰

Un poco más adelante, Jerónimo (347-419/420) también escribe que los profetas y los evangelios enseñan que hay dos venidas del Señor: la primera cuando vino en humildad y la posterior cuando venga en gloria.²¹

Agustín (354-430) también habla de una primera y segunda venida de Cristo, criticando a aquellos que no reconocieron «el momento de su primera venida, por lo que no pudieron creer en él, ni esperar su segunda venida viéndolo cuando venga de nuevo». Añade: «Quien no reconoce la primera venida del Señor no puede prepararse para la segunda [*Qui enim adventum Domini non cognoverit primum, preparare se non poterit ad secundum*]».²² La primera venida fue para la misión redentora de Jesús en la tierra. La segunda será cuando aparezca como juez al final del mundo. En definitiva, el obispo de Hipona, como los otros padres latinos, sostiene que «creemos dos venidas del Señor [*duos adventus Domini credimus*], una pretérita, otra futura».²³

Hasta ahora, todos los autores estudiados, tanto griegos como latinos, comprenden la primera venida del Señor en el sentido amplio de todo su ministerio terrenal, marcado por la humildad, el despojamiento y la oscuridad, y que culminó con su rechazo, condena y crucifixión.

A comienzos del siglo v se produce un cambio decisivo con Juan Casiano, que identifica el *adventus Domini* con su *nativitas*, lo que limita la primera venida al nacimiento del Señor. En sus *Siete libros sobre la encarnación del Señor contra Nestorio*, escrito entre 429 y 430 «a petición del entonces diácono romano, más tarde el papa León I»,²⁴ Casiano cita dos veces Baruc 3,36-38, pensado erróneamente que es un texto de Jeremías: «Fue visto en la tierra y habló con los hombres». Tras la segunda vez que cita este texto bíblico, comenta: «Puedes ver claramente que esto apunta a la venida y al nacimiento del Señor [*adventus Domini ac nativitas*]. Porque seguramente el Padre ... no fue visto en la tierra, ni nació en la carne».²⁵ En otro lugar del mismo tratado, menciona las palabras del ángel Gabriel a María en Lucas 1,31 como «el anuncio de una santa venida [*sacri adventus nuntio*]».²⁶ Insiste en que la realización de la encarnación está más allá de cualquier poder humano, por lo que se debe enteramente a la iniciativa de Dios, afirmando que «el nacimiento [de Cristo] no podía darse excepto por medio de una venida [*natiuitas agenda non erat nisi per aduentum*]».²⁷

Concluyendo, la frase *adventus Domini* tiene un significado dinámico. Es una acción que tiene como sujeto a la persona de Cristo y que tiene fuertes resonancias escatológicas, especialmente cuando se refiere a la venida del Señor en gloria. Pero incluso cuando se aplica a su nacimiento, enfatiza que este evento no es un mero acontecimiento físico sino teofánico y salvífico. Su nacimiento es el amanecer en el tiempo de la plenitud del tiempo, la entrada en la historia del objetivo de la historia, la aparición en un hombre del futuro definitivo de todos los hombres. A pesar de los contrastes que los padres nunca se cansan de exponer, el nacimiento del Señor en la tierra y su venida del cielo, ambos son venidas –son *parousias* y *epiphanies*–, la primera inaugurando lo que la segunda perfeccionará, la segunda completando lo que en la primera había comenzado. En la Palabra hecha carne, la divinidad se muestra en forma humana, permanentemente unida a la humanidad y reconciliando la creación con su creador. El misterio de la encarnación ya es el misterio pascual, y la Navidad es una fiesta de redención.

2. EL TIEMPO DE CUATRO DOMINGOS

2.1. Nombre

El *Sacramentario Gelasiano Vetus* utiliza la frase neotestamentaria *adventus Domini* en el título de una de sus secciones: *Orationes de adventum Domini* (Oraciones para la venida del Señor).²⁸ Se encuentran bajo este epígrafe oraciones y prefacios que, además de referirse a la venida de Cristo en la carne, se refieren también a su venida en gloria y expresan la esperanza escatológica de la Iglesia. Este sacramentario data del siglo VII y se usó en las iglesias «parroquiales» de Roma, conocidas como iglesias titulares o *tituli*, que eran atendidas por presbíteros.²⁹ Es el más antiguo de los sacramentarios romanos, al que solo le antecede una colección no oficial de misas papales que figuran en un manuscrito conservado en Verona.³⁰

La mencionada expresión del Nuevo Testamento también se encuentra en otros libros litúrgicos. Aunque el primer leccionario romano, el *Comes de Würzburg*, que data de mediados del siglo VI, omite un encabezado general y coloca los textos *de adventu Domini* en frente de las perícopas de cada semana.³¹

El *Leccionario de Murbach* del siglo VIII, de que derivan generalmente las lecturas del *Misal Romano* de 1570, presenta su material de Adviento con las palabras *Incipiunt lectiones de adventu Domini* (Comienzan las lecturas de la venida del Señor).³² Cuatro de los seis antifonarios romanos más antiguos usan también *adventus Domini* en sus títulos, al menos para el primer domingo.³³

De modo diverso, el sacramentario que el papa Adriano (772-795) envió a Carlomagno entre 784 y 791 omite la palabra *Domini* del título, conservando solo *adventus*. Aquí el término ha perdido su conexión con el Nuevo Testamento, con la persona de Cristo, y con el acto que llevará la historia de la salvación a su culmen. *Adviento* se había convertido simplemente en un período de tiempo antes de Navidad. Con la eliminación de *Domini* del nombre de este tiempo litúrgico, en consecuencia, se pierden todos los matices escatológicos que *adventus Domini* tiene en los evangelios y en las cartas paulinas. Este sacramentario también excluye todas las oraciones que se

refieren a la venida de Cristo en gloria y mantiene solo aquellas que se refieren a su venida en la carne, en otras palabras, al *adventus* entendido como su nacimiento.

Aunque este sacramentario es una de las cuatro formas del *Sacramentario Gregoriano*, este libro para la misa no es obra del papa Gregorio Magno (590-604). Los estudiosos lo llaman *Hadrianum*. Las secciones más antiguas pueden remontarse al papa Honorius (625-638). Contiene las oraciones para la misa de las celebraciones del papa en Letrán o en las iglesias estacionales.³⁴ El *Gelasianum Vetus* se sitúa en el modo presbiteral de la liturgia romana; el *Hadrianum* transmite el papal. Estos dos sacramentarios, por tanto, son de importancia capital y son citados frecuentemente, ya testimonian la coexistencia simultánea de dos tipos de liturgia en la antigua Roma medieval. De los dos, prevaleció el modo papal y quedó consagrado en el *Missale Romanum* de 1570 y sus posteriores ediciones, siendo la última la de 1962. La reforma del *Misal* después del Concilio Vaticano II se basa en gran medida en la tradición presbiteral conservada en el *Gelasiano Vetus*.

El nombre de las cuatro semanas anteriores a la Navidad en el *Misal* de 1962, así como en las tres ediciones típicas del *Misal* de Pablo VI, es *tempus Adventus* (tiempo de Adviento), siguiendo claro está el *Sacramentario* del papa Adriano. Quienes prepararon el *Misal* posconciliar aprovecharon muchas oraciones del *Gelasiano Vetus* para recuperar la dimensión escatológica de este tiempo, pero desafortunadamente no consiguieron recuperar *Domini* en el título, tal como se encuentra en ese *Sacramentario*, así como en el *Comes de Würzburg*, el *Leccionario de Murbach* y los cuatro de los primeros antifonarios.

2.2. De seis domingos a cuatro

Además del nombre del tiempo litúrgico, otra diferencia entre el Adviento del *Gelasiano Vetus* y el *Hadrianum* es su duración.³⁵

Tanto en el *Gelasiano Vetus* como en el *Comes de Würzburg*, el Adviento consta de seis semanas, como duraba en la Galia y en España, y todavía hoy día en Milán. En el *Sacramentario* del papa Adriano, el *Leccionario de Murbach* y en cinco de los seis antifonarios

antiguos, sin embargo, tiene solo cuatro semanas. Se cree que el papa Gregorio Magno fue el responsable de acortar este tiempo litúrgico y que su motivo fue diferenciar claramente el tiempo de Adviento del tiempo de Cuaresma y hacerlo coincidir, más o menos, con el mes de diciembre. Sin embargo, la reducción de las semanas afectó principalmente la liturgia papal de Letrán y no la liturgia de las iglesias titulares donde los presbíteros usaban alguna forma del *Sacramentario Gelasiano Vetus*. El tiempo de Adviento de duración diferente duró en Roma hasta bien entrado el siglo VII, cuando finalmente triunfó el modo papal.

Las *Rúbricas Generales del Misal Romano* de 1962, en el número 71, especificaban:

El tiempo del sagrado Adviento [*tempus sacri Adventus*] se extiende desde las primeras vísperas del primer domingo de Adviento hasta la nona de la vigilia de la Natividad del Señor inclusive.³⁶

Las *Normas Universales sobre el Año Litúrgico y sobre el Calendario*, publicadas el 21 de marzo de 1969,³⁷ describen el Adviento de manera algo diferente. El número 40 dice:

El tiempo de Adviento [*tempus Adventus*] comienza con las primeras vísperas del domingo que cae el 30 de noviembre o es el más próximo a este día, y acaba antes de las primeras vísperas de Navidad.

La razón del cambio del final del Adviento de nona de la vigilia de la Navidad a las primeras vísperas de Navidad es probablemente porque el oficio de nona, destinado a ser rezado a la hora de nona, esto es, a las 15:00, ha sido sustituido, para quienes no están obligados por una ley particular a rezarla, por la hora intermedia, que puede rezarse en el momento más apropiado entre la mañana y la tarde.³⁸

El tiempo de Adviento, entonces, tal y como se fijó en ambos misales, consta de cuatro domingos antes de Navidad y un número variable de días de la semana, según qué día de la semana caiga la Navidad. Cuando la Navidad cae en domingo, hay cuatro semanas completas, veintiocho días de Adviento. Sin embargo, cuando cae un

lunes, solo hay tres semanas completas de Adviento, más el cuarto domingo que es 24 de diciembre, lo que hace un total de veintidós días.

2.3. *Témporas*

Una importante diferencia entre el *Misal* precedente (1962) y el renovado (1970), es la presencia previa de las *témporas* del miércoles, viernes y sábado de la tercera semana de Adviento. Los días de las *témporas* eran exclusivos de Roma, por tanto, desconocidos en otros lugares. Siempre el miércoles, el viernes y el sábado son principalmente días de ayuno arraigados en la antigua sociedad agrícola. Más o menos coincidiendo con el cambio de estaciones, se celebran cuatro veces al año: durante la primera semana de Cuaresma en primavera, la octava de Pentecostés en verano, la semana posterior al 14 de septiembre en otoño³⁹ y la tercera semana de Adviento en invierno. El nombre latino para estos días es *Quatuor Temporum*, que significa las cuatro estaciones. Parece que el término inglés para designar las *témporas*, *ember*, deriva de *temporum*, a través de la palabra alemana *Quatember*, indica Thomas Talley.⁴⁰ Sin embargo, la designación genérica *Quatuor temporum* no es antigua. No aparece hasta la primera edición impresa del *Misal Romano* en Milán en 1474.⁴¹

Estos días eventualmente dieron lugar a un conjunto diferentes de celebraciones eucarísticas. Pierre Jounel escribe:

Las *témporas* incluyen no solo ayunos sino también asambleas litúrgicas estacionales los miércoles y el viernes y nuevamente durante la noche del sábado al domingo. Estas asambleas se llevaron a cabo sucesivamente en las iglesias de Santa María la Mayor y de los Santos Apóstoles y en la basílica de San Pedro.⁴²

Consecuentemente, cada día tiene textos propios para la misa, a diferencia de los otros días de semana de Adviento en los que se repite la misa del domingo. Los formularios de la misa de estos días muestran características arcaicas. El miércoles hay siempre dos lecturas antes del evangelio. Después de cada una se canta el gradual y, a la primera lectura, sigue una oración. Ambas lecturas están

tomadas del Antiguo Testamento, excepto durante la octava de Pentecostés que se leen los Hechos de los Apóstoles.

Los sábados de las t mporas se leen cinco lecturas del Antiguo Testamento antes de la epístola, esto es, un total de seis lecturas antes del evangelio. Como en tiempos se hacían en latín y en griego, los sacramentarios dan a estos sábados el título de *Sabbato in XII lectiones* (sábado de las doce lecturas). La última lectura del Antiguo Testamento es siempre Daniel 4,47-51. Cada lectura del Antiguo Testamento va seguida de una oración gradual, y el aleluya antes del evangelio viene sustituido por un tracto. En los siglos en los que estas liturgias del sábado eran vigili s nocturnas, culminaban con una celebración eucarística en las primeras horas del día del Señor, cumpliéndose así el objetivo del ayuno del sábado, no habiendo misa más tarde en el día. Los documentos antiguos indican la ausencia de misa el domingo con la expresión *Dominica vacat*. En los formularios que llegaron hasta el Misal tridentino, estos antiguos ayunos, una vez autónomos, fueron incorporados al Adviento y, de hecho, son la expresión más clara de lo que comúnmente se considera este tiempo litúrgico: preparación para el nacimiento de Jesús.

En cuanto al origen de las t mporas, Jounel afirma que «pueden remontarse al papa Siricio a finales del siglo iv. San León Magno ya las consideraba tradicionales». Agrega además:

Las ordenaciones pronto se conectaron con las tres estaciones: los nombres de los candidatos eran anunciados el miércoles, después eran presentados al pueblo el viernes y eran ordenados durante la vigilia del sábado por la noche.⁴³

El Calendario Romano revisado de 1969 eliminó las t mporas del Calendario Universal por varias razones. Durante siglos, las vigili s nocturnas del sábado al domingo, como la vigilia pascual, se trasladaron al sábado por la mañana. Los pasos sucesivos de los ritos de ordenación ya no seguían vinculados a estos días. Después de que Pablo VI en 1966 suspendió la obligación de ayunar todos los días, excepto el miércoles de ceniza y el viernes santo,⁴⁴ las t mporas dejaron de ser días de ayuno obligatorios, lo cual era una de sus

características esenciales. Además, estos días, a excepción de los de septiembre, habían perdido hacía mucho tiempo su carácter distintivamente agrícola y habían sido absorbidos por el Adviento, la Cuaresma y la octava de Pentecostés. Finalmente, en muchas partes del mundo en las que la Iglesia se había extendido en los últimos siglos, las *Quatuor Temporum* o las cuatro estaciones no coinciden con los tiempos presumidos por los textos litúrgicos. El número 45 de las *Normas Universales sobre el Año Litúrgico y sobre el Calendario* estipula que el propósito de las tóporas es:

Orar a Dios por las diversas necesidades de los hombres, principalmente por los frutos de la tierra y el trabajo humano, y le da públicamente gracias a Dios.

Después los números 46-47 decretan que la duración y la frecuencia de estos días son determinadas por las Conferencias Episcopales y que los textos deben tomarse de las misas votivas para diversas ocasiones.

2.4. Modo de contar los domingos

En 1969, las *Normas Universales sobre el Año Litúrgico y sobre el Calendario*, en el número 41, afirman que «los domingos de este tiempo se denominan domingo I, II, III, IV de Adviento». Así se denominaban también antes en el *Misal* tridentino. Aunque esta designación parece obvia, tardó siglos en aparecer y en estandarizarse.

Los primeros documentos muestran una sorprendente diversidad al respecto. El *Gelasiano Vetus* contiene un encabezado general, *Orationes de aduentum Domini*, pero sin contabilizar los formularios. Cada uno de los formularios que sigue al primero, se designa simplemente como otra misa, *Item alia missa*. Al otro extremo, el *Comes de Würzburg* no tiene encabezado general, pero coloca la frase *de aduentu Domini* antes de cada perícopa, sin numerarlas y sin vincularlas ni a los domingos después de Pentecostés ni los domingos antes de Navidad, como hacen otros libros.

El *Sacramentario Gellonense* cubre todas las posibilidades. Contiene el título general *Comienzo de las oraciones para el Adviento del Señor*, después enumera las misas de los domingos, siguiendo dos

maneras: como domingos de semanas después de Pentecostés, así como domingos previos a la Navidad en orden numérico inverso, salvo el último que lo llama *Dominica vacat*. Pero no incluye la palabra Adviento en ninguno de los títulos de los domingos.⁴⁵ Otros *Gelasianos* del siglo VIII, después de un título general que se refiere al Adviento, cuentan los domingos solo en orden inverso antes de Navidad, eliminando la referencia a semanas después de Pentecostés y omitiendo Adviento del nombre de cada domingo. El *Leccionario de Alcuino* hace lo mismo, pero extrañamente no coloca ningún encabezado general sobre las perícopas. De ahí que la palabra Adviento no aparezca en ningún momento en los títulos de estos cuatro conjuntos de lecturas *ante natale Domini*.⁴⁶

El *Sacramentario* del papa Adriano se acerca más a la nomenclatura actual, pero solo parcialmente. Enumera los primeros tres domingos en orden numérico ascendente: primer, segundo y tercer domingo; al cuarto se refiere como *Dominica vacat*; no incluye la palabra Adviento en ninguno de ellos. El título general *Oraciones para el Adviento* era suficiente para indicar su propósito. El primer *Misal* que emplea exactamente la terminología presente tanto en el *Misal* preconciiliar (1962), como en las tres ediciones del *Misal* de Pablo VI (1970, 1975, 2002) es la segunda edición típica del *Misal* tridentino, el editado por Clemente VIII en 1604.⁴⁷

2.5. Del final al principio

Los antiguos sacramentarios y leccionarios romanos comienzan el ciclo anual con la vigilia de la Navidad del Señor. Aunque la Natividad se celebra en Roma desde el año 354, el Adviento no surgió allí hasta mediados del siglo VI.⁴⁸ Para entonces, la progresión de las oraciones y lecturas distribuidas en el año estaba establecida: comenzaban con el nacimiento del Señor, continuaban con la Cuaresma que culminaba con el tiempo de Pascua y concluían con la larga serie de domingos después de Pentecostés, junto con las témporas y la conmemoración de los mártires y de otros santos. Los formularios para el Adviento, por tanto, representan adiciones relativamente tardías a un calendario litúrgico ya formado a lo largo de dos siglos de tradición litúrgica.

Manteniendo el nacimiento del Señor como comienzo del año – práctica que podría ser justificada con fuerza teológicamente–, los primeros sacramentarios y leccionarios introducen su material para el Adviento al final de los domingos después de Pentecostés. Esto tiende a acentuar la dimensión escatológica de este tiempo, especialmente cuando se le llama *Adventus Domini*. Dado que las tómporas y las fiestas de los santos estaban en el calendario mucho antes de que comenzara el Adviento, su presencia determinó el lugar preciso donde se ubicaría el nuevo material. El *Gelasiano Vetus* introduce sus *Oraciones para el Adviento del Señor* antes de las tres tómporas de diciembre, cuyo título genérico es *Oraciones y plegarias para el mes décimo* (GeV 1157-1177). El *Hadrianum* integra las misas de los tres primeros domingos con las memorias de los santos, pero coloca los textos para el cuarto domingo después de las tómporas (GrH 790-804).

Los antifonarios romanos primitivos, por otro lado, como los libros litúrgicos galicanos e hispánicos, comienzan con el Adviento, creando así una situación desajustada con los cantos para la misa que se encuentra al inicio de los libros y las oraciones y lecturas hacia el final. Solo en los misales plenarios de los siglos XII y XIII comienzan a aparecer las misas de Adviento antes de la Navidad.⁴⁹ Consecuentemente, el primer domingo de Adviento suele considerarse el comienzo del año litúrgico. Aunque no se indica en ningún documento magisterial, esta práctica recibe cierta justificación en el calendario de 1969 al colocar la solemnidad de Jesucristo, Rey del universo, el domingo anterior al primer domingo de Adviento, y denominarlo último domingo del tiempo ordinario, considerándolo, por tanto, el último domingo del año litúrgico. Además, en el *Leccionario* posconciliar, el ciclo de lecturas de la misa dominical cambia cada año en el primer domingo de Adviento. Esto, más que nada, sugiere que comienza un nuevo año litúrgico ese día. Por otro lado, la Constitución sobre la sagrada liturgia, en su número 102, refleja la visión más antigua del Adviento: situado como final del año y con una dimensión principalmente escatológica. Dice:

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.

Las palabras finales son una adaptación de Tito 2,13 y en latín terminan con la frase *adventus Domini*.

2.6. Morado y penitencial

Tanto en la actual forma ordinaria del rito romano como en la extraordinaria, se usan las vestiduras moradas para las celebraciones litúrgicas durante el Adviento y se omite el Gloria. En el *Misal Romano* de 1962, el Aleluya se omite también entre semana, pero no los domingos. Estos signos se adoptan normalmente como signos de penitencia y, de hecho, el papa Pío XII, en su famosa Encíclica sobre la liturgia *Mediator Dei* (1947), presenta el tiempo de Adviento con una terminología hondamente penitencial:

En el tiempo de Adviento, la Iglesia despierta en nosotros la conciencia de los pecados que hemos tenido la desgracia de cometer, y nos invita, reprimiendo nuestros deseos y practicando la mortificación voluntaria del cuerpo, a recogernos en meditación y a experimentar un deseo anhelante de volver a Dios, que es el único que puede librarnos por su gracia de la mancha del pecado y de sus malas consecuencias.

Históricamente, esta visión es relativamente reciente. Al principio, el Adviento era exclusivamente litúrgico, no ascético, tanto en Roma como en Ravena. En los siglos VIII y IX, cuando la liturgia de la ciudad de Roma se extendió al norte de los Alpes, donde el ayuno y la abstinencia habían formado parte de la preparación para la Navidad o la Epifanía,⁵⁰ las gentes de esos lugares interpretaron el tiempo de Adviento como un camino hacia esa celebración. Aunque esto no tuvo consecuencias en los textos de las misas, en el siglo XII se relacionó con el uso de vestimentas moradas, de la supresión del Gloria y, entre semana, de la omisión del Aleluya.⁵¹

En resumen, las variaciones del nombre, del contenido, de la extensión y de la ubicación de los textos de Adviento en los libros litúrgicos que hemos analizado, muestra que de algún modo este tiempo litúrgico fue evolucionando hasta el siglo XIII y el modo de