

LLIÇÓ INAUGURAL

REREFONS ESTACIONAL DE L'ANY LITÚRGIC
ACTUALITAT, LÍMITS I OPORTUNITATS

A càrrec de Jordi Font Plana

REREFONS ESTACIONAL DE L'ANY LITÚRGIC

ACTUALITAT, LÍMITS I OPORTUNITATS

1. Introducció

«Pels pagesos i una part dels fidels, les estacions meteorològiques i agrícoles donen color als temps litúrgics, amb els quals coincideixen i són viscuts, de fet, com estacions de pietat».¹ Aquesta afirmació de Luce Pietri, professora de la Sorbona, en un col·loqui internacional universitari a París l'any 1984 dedicat al temps cristià, es pot comparar amb el concepte que presenta Dom Prosper Guéranger en el pròleg de *L'Année Liturgique*, quan els defineix com a «estacions místiques»: «pour initier les lecteurs aux intentions de la sainte Église dans chacune des saisons mystiques de l'année».²

Sacrosanctum Concilium (SC) en el núm. 102, no parla d'estacions, però sí del cercle de l'any natural, on es dona el desplegament de tota la història de la Salvació:

1. Cf. L. PIETRI, «Calendrier liturgique et temps vécu: l'exemple de Tours au vi^e siècle», en *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge III^e-XIII^e siècles*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1984, 136. La mateixa idea la recull C. D. FONSECA, «Lavoro agricolo e tempo liturgico», en *Uomo e ambiente nel Mezzogiorno normanno-svevo*, *Atti delle VIII Giornate normanno-sveve*, Bari 1987, Bari 1989, 67-87. Les traduccions a tots els textos amb confer són nostres.
2. Dom Prosper GUÉRANGER, *L'Année Liturgique*, 8 volums, Paris-Poitiers 1840-1951, 18. Existeix una edició italiana molt recent: *L'Anno Liturgico*, 3 volums, Verona 2016-2017; també una edició espanyola: *El Año litúrgico*, Burgos 1954. S'han recollit en un volum les introduccions a cada temps litúrgic en *Introduction à l'Année Liturgique*, Bouère 1995. Nosaltres utilitzarem aquesta edició.

La santa Mare Església [...] desplega durant el decurs de l'any tot el misteri de Crist, des de l'encarnació i la nativitat fins a l'ascensió, fins a la Pentecosta i fins a l'expectació de la benaurada esperança de l'adveniment del Senyor. Tot celebrant així els misteris de la redempció, obre als fidels les riqueses de les virtuts i mèrits del seu Senyor, fent que se'ls facin present en certa manera tostemps; així els atenyen i s'omplen de la gràcia de la salvació.

En aquesta definició de SC hi apareixen dos termes clau per al títol d'aquesta lliçó inaugural. El primer diu així: «durant el decurs de l'any». Recordem que aquest terme, «decurs de l'any» o «any circular», Dom Prosper Guéranger el popularitzà amb el nom d'Any Litúrgic (AL).³ *Anni circuli* o *circulus anni* és la primera expressió amb què es presenta l'AL, com li agrada dir a l'Església antiga. Sant Lleó el Gran —el papa que explica amb major esforç què és l'AL, com afirma Salvatore Marsili—⁴ escriu: «En efecte el cercle de l'any ens ofereix el Misteri de la nostra Salvació, misteri primer ja des del començament del temps i que s'acomplirà a la fi» (cf. *Sermó de Nadal* II,1). També trobem aquesta expressió en altres escrits de sant Lleó el Gran: *Reparatur nobis salutis nostrae annua circuli revolutione sacramentum* (cf. *Sermo* 22,1): «el misteri de la nostra salvació es fa present en el retorn circular de l'any».

També apareix en el títol del «Sacramentari Gelasià Vetus»: *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli* (de la segona meitat del segle VI i de caràcter franc). Igualment en el «Sacramentari Gregorià-Adrià» del segle VIII: *Incipit sacramentarium de circulo anni expositum*. Encara que no expressi una

3. Encara que, segons Matías Augé, el terme troba els seus antecedents conceptuals en els segles XVI-XVII (cf. Matías AUGÉ, *A través del Año litúrgico. Cristo mismo presente en su Iglesia* [Biblioteca Litúrgica 49], Barcelona: CPL 2016).

4. Cf. Salvatore MARSILI, *Teologia litúrgica. Anno litúrgico* (pro manuscripto), Roma: Pontificio Istituto Litúrgico 1977, 146.

organització sistemàtica o planificada, com la que tenim avui, aquesta expressió fa referència a unes festes que estan organitzades entorn d'un cercle, d'un any solar circular i que es repeteixen cada any.⁵

Aquest *anni circuli* està al servei del misteri de Crist, ja que en ell es desplega la Història de Salvació. Aquest és el segon terme que ens interessa: «tot el misteri de Crist». L'AL és el mateix Crist que continua present en la seva Església, com defineix la *Mediator Dei*.⁶ És l'adagi tradicional *Annus liturgicus est Christus*, extret de la tradició litúrgica siro-occidental. És la millor síntesi que recull tot això. És Crist «en acte», ja que l'AL és la continuació de l'esdeveniment crístic a través de la història humana. Julian López Martín veu l'empremta de Dom Odo Casel en aquesta expressió que utilitza SC 102.⁷ El misteri de Crist es desplega damunt de la divisió de l'any amb les seves estacions, amb una alternança d'equinoccis i solsticis, de variacions de fred i calor, de pluja i sol. Adolphe-François Chauve-Bertrand veu una perfecta harmonització entre el cicle de les estacions i el simbolisme

5. Un estudi de Willy Événepoel, publicat el 1988, ens confirma que, a finals del segle III i principis del IV, existia una certa organització cíclica de festes en forma de *circulus anni liturgici* (cf. W. EVÉNEPOEL, «La délimitation de l'année liturgique dans les premiers siècles de la chrétienté *Caput anni liturgici*», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 83 [1988] 601-616). Cita, entre altres fonts on apareix aquest concepte per primera vegada durant el segle III, Tertul·lià, quan escriu: *cur Pascha celebramus annuo circulo in mense primo* (perquè celebrem la Pasqua amb el cercle anual durant el primer mes). Sant Agustí, l'any 400, també ens parla d'un cercle de festes que se celebren cada any. Sant Lleó, a mitjan segle V, quan escriu sobre les Tépores, diu: *per totius anni circulum distributa sunt* (es distribueixen durant tot el cercle anual). D'altra banda, Marcel METZGER, «Année ou cycle, liturgique?», *Revue des Sciences Religieuses* 67 (1993) 91, és més partidari de parlar de «cicles litúrgics que d'any litúrgic».
6. Es tracta de la definició de l'encíclica de Pius XII, *Mediator Dei*, AAS (= *Acta Apostolicae Sedis*) 39 (1947) 521-600. Vegeu l'edició en castellà: «*Mediator Dei*» *Encíclica sobre la liturgia* (Cuadernos Phase 122), Barcelona: CPL 2002. La numeració és la que apareix en l'edició del CPL.
7. Cf. Julián LÓPEZ MARTÍN, *El Año Litúrgico. Historia y Teología de los Tiempos festivos cristianos*, Madrid: BAC 1990, 167.

de les grans festes de Crist: «Heus ací el vertader any, l'any natural i al mateix temps religiós, ja que el cicle litúrgic harmonitza perfectament el simbolisme de les grans festes amb el cicle astronòmic».⁸

Trobem altres referències —no tan poètiques— d'aquest cicle anual o estacional, segons Dom Philippe Rouillard:⁹

– l'*Ambrosiaster* fa coincidir el 25 de març amb el dia de la creació i amb el renovellament de la natura en una certa continuïtat amb l'ensenyament rabínic del segle I, perquè anualment Jesucrist repeteix la situació original de la seva passió-resurrecció;

– alguns hem vist com el títol de cada un dels quatre volums de l'antic Breviari romà de Trento apareix amb el nom d'una estació: *Hiemalis* (hivern), *Verna* (primavera), *Aestiva* (estiu), *Automalis* (tardor);

– les festes de Nadal, Pasqua, la nativitat de sant Joan i sant Miquel Arcàngel estan posades a l'inici de les quatre estacions de l'any, com si en cada moment crític de l'any l'Església hagués situat una festa litúrgica acompanyant aquest període de transició.

1.1. És un tema cantat per la Litúrgia

La relació estreta entre les estacions de l'any i l'estructura de la vida cristiana donada per l'Any Litúrgic, és un tema que la litúrgia de l'Església recull i canta de forma poètica. Per exemple, el Prefaci V dels Diumenges del Temps de durant l'any que diu

8. Cf. A.-F. CHAUVÉ-BERTRAND, *La question de Pâques et du calendrier*, Paris: Les Oeuvres françaises 1936, 197. Les traduccions són nostres.

9. Cf. Philippe ROUILLARD, «Temps Liturgique et temps des homes», *Notitiae* 24 (1988/4) 245-257.

en llatí: *Qui omnia mundi elementa fecisti et vices disposuisti temporum variari*. En català s'ha traduït: «perquè heu creat totes les coses i heu disposat la variada successió dels temps». L'edició típica llatina sembla inspirada en el salm 74,17, segons la versió dels LXX: *Aestatem et ver tu plasmasti ea*: «l'estiu i la primavera, sou vós qui els vau formar», i segons la versió hebrea: *Tu statuisti omnes terminos terrae, aestatem et hiemen, tu plasmasti*: «Vós fixàreu tots els termes de la terra, l'estiu i l'hivern, sou Vós qui els vau formar». Com escriu el papa sant Climent I als cristians de Corint: «El dia i la nit recorren la ruta que ell els va manar, i no es fan nosa mútuament. [...] Les estacions de la primavera, de l'estiu, de la tardor i de l'hivern se succeeixen mútuament amb pau».¹⁰

Per altra banda, com afirma Yves M. Congar, tots els elements còsmics —com les estacions— pronuncien, sense saber-ho i silenciosament sense paraules —com diu el salm 19—, aquest cant de lloança silenciós que tothom interpreta, tal com ho trobem en el *post sanctus* —abans de la primera epiclesi consecratòria— de la Pregària eucarística III:

Vós sou realment sant, Déu i Pare nostre, i amb raó us canta lloances tot univers creat... [i que canta per la nostra veu].¹¹

Així, en la Litúrgia tota la creació és cor d'alabança al Creador, i el particular és reflex de tot el Cosmos, com escriu Dom Idelfons Herwegen, abat de Maria Laach, en el pròleg de l'obra de Romano Guardini *El espíritu de la Liturgia*.¹²

10. Cf. CLEMENTE I PAPA, *Carta a los cristianos de Corinto*, 20 (Padres Apostólicos BAC 65), Madrid: BAC 1985, 196.

11. Cf. Yves M.-J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, (vol II), Paris: Cerf 1979, 284-289.

12. Cf. Idelfons HERWEGEN en el pròleg de la primera edició de l'obra de Romano GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 1945.

1.2. Status quaestionis del tema «el rerefons estacional de l'Any Litúrgic»

La Pasqua ha estat àmpliament estudiada degut a la seva centralitat, fins al punt que alguns autors han analitzat la seva relació amb la primavera.¹³ Encara que aquest sigui un tema de segon ordre, no deixa de ser un element que ens fa comprendre millor la gran solemnitat pasqual de què ens parla la *Sacrosanctum Concilium*. I per a nosaltres és una primera dada que ens ajuda a examinar la possible relació entre les estacions de l'any i l'Any Litúrgic.¹⁴

La relació «Pasqua-primavera» es dona per primera vegada entre el segle II i el III, període en el qual només existeixen les festes de Pasqua i Pentecosta.

El 1926 un monjo de l'abadia alemanya de Maria Laach, Dom Thomas Michels,¹⁵ escriu un article de quinze pàgines amb algunes investigacions sobre el tema «Pasqua-primavera» a partir de la patristica. L'autor hi distingeix tres escoles patristiques: la siríaca, la grega i la llatina. D'altra banda, un altre alemany, Hugo Rahner presenta dos treballs sobre el tema, un dels quals abordant la referida relació en Ciril d'Alexandria.¹⁶

13. Vegeu entre d'altres: Ch. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta* II, Roma 1956-1957; O. CASEL, *La Fête de Pâque dans l'Église des Pères* (Lex Orandi 37), París: Cerf 1963; R. CANTALAMESSA, *La Pasqua nella Chiesa antica* (Traditio Christiana 3), Torino 1978; K. GERLACH, *The Antenicene Pascha. A Rhetorical history* (Liturgia Condenda 7), Leuven 1998.

14. Existeixen diversos treballs sobre liturgia i ecologia: AAVV, *Liturgie et Cosmos*, (Conférences Saint-Serge XLIV Semaine d'Études Liturgiques), París: CLV 1998; Lawrence E. MICK, *Liturgy and ecology in dialogue*, Minnesota: The Liturgical Press 1997. Vegeu també la tesi doctoral de Valeriano DOS SANTOS COSTA, *Liturgia e ecologia. Estudo sobre o carácter ecológico da Liturgia no Missal de Paulo VI*, Excerptum ex Dissertatione ad Doctoratum in Sacrae Liturgiae assequendum in Pontificio Instituto Liturgico, Pontificium Athenaeum Anselmianum, Pontificio Institutum Liturgicum (Thesis ad Lauream 237), Romae 1997.

15. Cf. Thomas MICHELS, «Das Frühjahrssymbol in österlicher Liturgie. Rede und Dichtung des christlichen Altertums», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 1-15.

16. Cf. H. von RAHNER, «Österliche frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandria», en *Paschalis Sollemnia. Studien zu osterfeier und osterfrömmigkeit*, Hsg. Von Bathasar Fischer und Johannes Wagner: Basel – Freiburg – Wien: Herder 1959, 68-75.

Altres autors esmenten aquesta relació de manera més breu: els francesos Pierre Nautin, comentant l'homília *In Sanctum Pascha*,¹⁷ i Jean Daniélou;¹⁸ i, entre molts d'altres, els italians Raniero Cantalamessa,¹⁹ Carlo Tuzzi²⁰ i Giancarlo Bruni.²¹

Si el tema de la relació entre la Pasqua i la primavera ha estat mínimament estudiat, la relació entre la resta d'estacions de l'any i l'Any Litúrgic ho ha estat molt menys.²² Recordem que Robert Taft²³ escriu que al segle IV s'incorporen a l'original sentit escatològic de les celebracions de l'Església, aquelles altres festes que marquen un sentit més històric: Nadal-Epifania, l'Ascensió i el Tríduum Pasqual, unint-se així a les ja existents de Pasqua-Pentecosta.²⁴ Les festes suplementàries dels sants, que s'aniran afegint al llarg dels segles, no representen cap canvi substancial a l'estructura circular existent. Tot i això, entre el segle III i el segle V s'organitza el cercle de l'Any Litúrgic²⁵ i apareixen la resta d'estacions com a rerefons de tot l'AL. La idea de «cercle» i de

17. Cf. *Homélies Pascales. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hyppolyte*, ed. P. NAUTIN, (Sch 27), Paris 1950, 145-149.
18. Cf. Jean DANIELOU, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et de fêtes d'après des Pères de l'Église* (Lex Orandi 11), Paris 1951, 262-263; 388-395.
19. Cf. Raniero CANTALAMESSA, *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, Roma: EL 1991; ÍD., *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Genova: Marietti 2000; ÍD., *La Pâques dans l'Église ancienne*, Las Vegas: Peter Lang 1980.
20. Cf. Carlo TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*, Brescia 1985.
21. Cf. Giancarlo BRUNI, *Pasqua primavera della storia. Teologia del tempo nei testi omeletici di Gaudenzio di Brescia*, Roma 2000.
22. Cf. A. CHUPUNGCO, «Feste liturgiche e stagionali dell'anno», *Concilium* 17 (1981) 249-260; E. O. JAMES, *Seasonal feasts and festivals*, New York 1953; P. BRADSHAW – L. HOFFMAN, *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons* (Liturgical Traditions 2), Indiana 1984.
23. Cf. Robert TAFT, «Historicism: une conception à revoir», *La Maison-Dieu* 147 (1981) 61-83.
24. També afirma el mateix Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1960, 385-395. Existeix una traducció: Gregory Dix, *La forma de la liturgia* (Biblioteca Litúrgica 54), Barcelona: CPL 2017.
25. Cf. Ambroos VERHEUL, «L'Année Liturgique: de la histoire à la théologie», *Questions liturgiques* 74 (1993) 5-16.

la repetició cosmològica de primavera-estiu-tardor-hivern-primavera, ens fa pensar en el «cercle de l'Etern», que no coneix ni principi ni fi, i es relaciona amb la vida eterna i plena (*pléroma*).²⁶ El cercle anual de festes, com a símbol d'un món que s'obre a l'eternitat, ja apareix en algunes representacions de calendaris litúrgics com el de Ravenna del segle vi.²⁷

Diversos autors han assenyalat aquesta relació entre l'Any Litúrgic i les estacions. Un d'ells és el benedictí filipí Anscar Chupungco que va presentar la seva tesi a Roma el 1977 sobre els elements còsmics i la Pasqua cristiana,²⁸ i l'altre, el benedictí francès, Philippe Rouillard,²⁹ ambdós són professors de la Facultat de Litúrgia de Sant Anselm de Roma.

1.3. Actualitat del tema

Avui dia, en què el tema ecològic és present en la sensibilitat actual, una relació com aquesta pot obrir algunes possibilitats pedagògiques —cosa que el Concili no exclou, segons SC 105— i, fins i tot, mistagògiques, per tal d'acostar l'estructura sacramental de l'Any Litúrgic a l'home actual. Les dues encícliques del Papa Francesc *Laudato si'*³⁰ i *Laudate Deum*³¹ han obert una

26. Per aquest concepte, vegeu l'obra de Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris: Gallimard 1951.

27. Citat per Félix María AROCENA, «Presentación», en Jean CORBON, *Liturgia y oración*, Madrid: Cristiandad 2004, 25.

28. Cf. A. CHUPUNGO, *The cosmic elements of Christian passover* (Studia Anselmiana 72 – Analecta Liturgica 3), Roma 1977; ÍD., «Easter Sunday in Latine Literature», *Notitiae* 164 (1980) 93-103.

29. Cf. Philippe ROUILLARD, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, Paris: Cerf 2003, 224.

30. Cf. FRANCISCO, *Laudato si'*, AAS (2015) 235. Aquesta Exhortació Apostòlica firmada el 24 de maig, fou presentada el 18 de juny de 2015. El tema de l'ecologia en el magisteri papal ja l'havia tractat Pau VI a *Octogesima Adveniens* el maig de 1971, AAS 63 (1971) 416-417, i Joan Pau II a *Redemptor hominis* al 1979, AAS 71 (1979) 287, així com Benet XVI a *Caritas in veritate* al 2009, AAS 101 (2009) 687. El papa sant Joan Pau II, amb motiu de la Jornada de la Pau de 1990, va dedicar el missatge a l'ecologia.

31. Cf. FRANCISCO, *Laudate Deum*, AAS (2023). Aquesta Exhortació Apostòlica fou firmada el 4 d'octubre de 2023, festa de sant Francesc d'Assís, patró dels ecologistes.

reflexió sobre la visió cristiana de l'ecologia.³² Fins i tot, des del punt de vista litúrgic. Així, per exemple, l'any 2022, el Col·loqui que cada any organitza *l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris*, versà sobre la relació entre cosmologia i litúrgia. Portava per títol: «Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de *Laudato si'*».³³ Tot i que el col·loqui tractava la relació entre tota la litúrgia i el cosmos, Patrik Prétot va moderar un taller sobre «Année liturgique et cosmologie», obrint així pistes diverses de reflexió i investigació.

Es tracta, doncs, d'un tema estudiat. Però, ens podem preguntar: podria ser l'Any Litúrgic, en el seu origen, únicament una «cristianització» d'algunes festes del món jueu i pagà que celebraven el canvi d'estacions? O bé, aquesta relació ens aporta algun element de la Salvació prefigurada en l'estructura estacional de l'Any Litúrgic? Si això és així: podria l'Església amb l'Any Litúrgic, «evangelitzar el temps natural» perquè sigui una «bona notícia» per als nostres contemporanis tan sensibles a l'ecologia? L'Any Litúrgic, podria tenir una missió d'anunciar, celebrar

32. A partir de les encíclics han sortit moltes publicacions sobre la visió cristiana de l'ecologia. Per exemple: Jean-François HOLTHOF, *La terre et la sagesse. L'écologie et les Pères de l'Eglise*, Orleans: EdB 2023; Nathalie de KANIV – François YOU, *L'écologie intégrale au coeur des monastères*, Landres: Parole et Silence 2019.

33. El programa d'aquest col·loqui tractava el tema des de diverses disciplines. Des de la bíblica: «Le récit de la création en Gn 1-3» (Mme. Anne-Marie Pelletier), «La création dans les psaumes» (P. Jean-Claude Reichert); des de la dimensió sacramental: «La dimension cosmologique des sacrements et de l'espace Liturgique», amb diverses aportacions. També es va dedicar una jornada a la «Cosmologie et liturgie», amb estudis com «La Cosmologie dans l'Année liturgique: Les Rameaux» (Mme. Bernadette Mélois), «La Vigile de Pentecôte» (Mme. France Vandier, Mme. Hélène Bricout), «Les Lumières, le 2 février» (Fr. Maximilien Launay), «La Vigile Pascale» (P. Pascal Thuillier) i «L'Année liturgique et cosmologie» (Fr. Patrick Prétot). L'últim dia, Jean-Louis Souletie, degà de la Facultat, va concloure el col·loqui amb la ponència: «Le Christ: centre et sommet de l'univers». Aquest mes de juny de 2024 s'han publicat les actes del col·loqui: Bénédicte MARIOLLE – Patrik PRÉTOT (dirs.), *Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de Laudato si'* (Lex Orandi 12. Nouvelle série), Paris: Cerf 2024.

i actualitzar la salvació en el cor del temps estacional, fent del temps un lloc de salvació? També ens podem preguntar: aquesta organització del temps, a través de viure el ritme de «les estacions místiques» de l'Any Litúrgic, podria ajudar a celebrar millor el Misteri del Crist en el decurs de l'any cosmològic? En el fons de tot això, hi ha una pregunta clau, com la que es fa Adolphe Gesché (1928-2003), teòleg de Lovaina: «Hi ha, doncs, un secret de salvació en el cosmos, en les estacions?»³⁴

Aquesta relació, com escriu Patrik Prétot, ha estat molt de temps a l'ombra.³⁵ És un tema actual d'estudi, com subratlla Schememann, atès que «neix de la importància de l'Església antiga pel "càlcul del temps", d'un calendari, de la correspondència entre l'any litúrgic i l'any còsmic, una importància que avui interessa a aquells historiadors que s'han alliberat d'una concepció equivocada i parcial de l'escatologia del cristianisme primitiu com si fos indiferent al món».³⁶

1.4. Cal una vigilància teològica

«El cosmos (la natura, el món, l'univers: tot allò que no és de Déu ni de l'home, en tant que ésser cultural) té alguna cosa a veure amb la nostra salvació? [...]. El concepte de natura no té quelcom de sospitós?», es pregunta novament Adolphe Gesché.³⁷

No podem ignorar que avui hi ha el perill d'una certa divinització —diguem-ho així— de les estacions o de la natura. Recordem aquí com alguns calendaris escolars —si volem, en el seu origen, el francès i ara també el nostre— defineixen les vacances

34. Cf. Adolphe GESCHÉ, *Le cosmos* (Dieu pour penser IV), Paris: Cerf 2004, 196.

35. Cf. Bénédicte MARIOLLE – Patrik PRÉTOT, «Introduction» en *Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de «Laudato si'»*, 11-12.

36. Cf. Alexander SCHEMANN, *Una introducción a la teología litúrgica a la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa*, Salamanca: Sígueme 2021, 203.

37. Cf. Adolphe GESCHÉ, *Le cosmos*, 163.

de Nadal com les vacances d'hivern, o les de Setmana Santa, com les vacances de primavera. Com si l'arribada de l'hivern o de la primavera fossin unes dates naturistes que cal festejar!

La natura no és un acte de lloança, sinó que comparteix amb nosaltres la lloança al Creador. Així ho escriu sant Jeroni en el *Sermo* 58, comentant el salm 148, *Lloeu el Senyor, sol i lluna*: «és el sol qui prega; i no el qui rep les nostres pregàries». De manera semblant afirma Ratzinger: «El cosmos també prega, també ell espera la salvació»,³⁸ com molt bé ho canta el Càntic de Daniel (Dngr 3, 52-90; aquí 61-63):

Beneïu el Senyor, tots els seus estols,
canteu-li lloances per sempre.
Beneïu el Senyor, sol i lluna,
canteu-li lloances per sempre.
Beneïu el Senyor, estrelles del cel,
canteu-li lloances per sempre.

1.5. Anem a fer un cert recorregut del tema

Malgrat que el material i les fonts sobre el tema és molt gran, anem a fer un breu recorregut recollint alguns exemples. Farem, doncs, un estudi pluridisciplinari sobre el rerefons estacional de l'Any Litúrgic, intentant descobrir com s'ha relacionat la cosmo-
logia —i en concret les estacions— amb l'Any Litúrgic. Veurem aquesta relació en alguns textos de l'Escriptura, en alguns Pares de l'Església, en l'art, etc. Així comprendrem millor com l'home ha interpretat aquesta «lloança silenciosa» del cosmos i, en concret, de les estacions que es donen en l'Any Litúrgic on es

38. Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid: Cristiandad 2001, 92. També es pot trobar aquest text a ÍD., *Obras completas XI: Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, cap. II: «El tiempo y el espacio en la liturgia» (BAC Maior 100), Madrid: BAC 2012, 31-64.

desplega el misteri de Crist. Partint d'una primera relació entre «Pasqua-primavera» al segle II, s'arriba al segle IV al rerefons estacional de tot l'Any Litúrgic.³⁹ Aquesta relació és present en la litúrgia, sigui en l'estructura de l'AL, sigui en alguns textos eucològics, tal com veurem. Acabarem l'estudi presentant les reflexions d'alguns teòlegs sobre aquesta relació, ja que, com assenyala Ratzinger, aquesta dimensió còsmica és essencial a la litúrgia cristiana.⁴⁰

Per últim, i per a concloure, ens adonarem de l'actualitat d'aquest tema davant la complexa relació entre els aspectes culturals i la cosmologia d'algunes festes litúrgiques, com, per exemple, quan a l'hemisferi sud Nadal se celebra en ple estiu i Pasqua a la tardor. D'altra banda, aquest tema és també ben actual degut a la sensibilitat ecològica de la nostra societat occidental secularitzada. Tot això ens podria ajudar a redescobrir el temps cristià a partir l'Any Litúrgic? És una possibilitat apuntada pel benedictí Dom Anscar Chupungco: «L'Any Litúrgic és la trobada entre l'evangeli i els temps de les estacions de l'any, entre l'evangeli i la història humana, entre l'evangeli i la cultura d'un poble amb les seves tradicions».⁴¹

2. La cosmologia i les estacions en l'any litúrgic jueu

Tot i que als inicis de l'Església no hi havia una idea preconcebuda de l'Any Litúrgic ni una estructura cíclica organitzada, existia un conjunt de festes provinents de diversos àmbits: pri-

39. Cf. Jordi FONT PLANA, *La relación «Pascua-primavera» en Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia y Cromacio de Aquileya*, Dissertatio ad Doctoratum Sacrae Liturgiae assequendum in Pontificio Instituto Liturgico S. Anselmi de Urbe (Thesis ad Lauream 298), Romae 2003.

40. Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 92.

41. Cf. Anscar M. CHUPUNGCO, «L'Année liturgique: l'évangile à la rencontre des cultures», *La Maison-Dieu* 263 (2010) 66-73.

mer, el bíblic i, després, el pagà, que presentaven una estructura en forma de cercle relacionada amb algunes estacions de l'any.

Descobrim, en primer lloc, com l'Escriptura repeteix constantment: hi ha un temps per a la pluja, un temps per a la collita, un temps per als fruits, ja que és Déu qui crea i ordena aquests temps. Com escriu sant Agustí: Déu és *creator temporum et ordinator* (cf. *Civitate Dei* XI,6).⁴² A la base d'aquesta relació entre les estacions i el culte jueu hi ha la visió del que en teologia s'anomena el Déu «cosmocràtor» —el Senyor del cosmos— i del Déu «cronocràtor» —el Senyor del temps—. Per això, Israel ha creat unes festes⁴³ que estan determinades, en part, per la temàtica de la creació —la sembra i la collita—, a més de les festes nòmades que estan determinades per la commemoració de l'acció de Déu en la història. Moltes vegades, aquests dos orígens s'uneixen.⁴⁴ En Crist, la creació i la història arriben a la plenitud, ja que tot ha estat creat i destinat a ell (cf. Col 1,16).

Anem a veure, de manera resumida, com es dona en l'Escriptura una evolució en aquesta relació entre la cosmologia i l'any litúrgic jueu.

2.1. «I Déu digué que existeixi la llum, els astres; i tot era bo» (cf. Gn 1-2)

El gran poema de la Creació inaugura el llibre del Gènesi (cf. Gn 1,1-2,4), una gesta que es proclama cada any en la nit de Pasqua, constituint una mena de mapa que dissenya el projecte cosmològic d'un Déu que fa aliança amb la humanitat. Déu creà

42. Cf. AGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 11, 6, ed. Santos SANTAMARTA DEL RIO, Madrid: BAC 2019; J. MOURoux, *Le Mystère du temps. Approche théologique* (Théologie 50) Paris 1962, 52.

43. Cf. J. VAN GOUDOEVEER, *Fêtes et calendriers bibliques* (Théologie et histoire 7), Paris 1967.

44. Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 117.

el «cosmos» com a sistema ordenat i harmònic, en contrast amb la terra caòtica i desordenada on les tenebres cobrien la superfície de l'oceà (cf. Gn 1,1-2). La primera paraula del Déu «cosmocràtor» és: «Que existeixi la llum. I la llum va existir. Déu veié que la llum era bona, i separà la llum de les tenebres. Déu donà a la llum el nom de dia, i a les tenebres, el de nit» (cf. Gn 1,3-5).

I més endavant, «Déu digué: Que hi hagi a la volta del cel uns llumeners per a separar el dia de la nit i assenyalar les festivitats, els dies i els anys, i que des de la volta del cel il·luminin la terra. I va ser així. [...] Déu veié que tot això era bo» (cf. Gn 1,14-15.18). Aquest Déu «cosmocràtor» també és «cronocràtor», ja que crea les lluminàries (el sol i la lluna) que regularan el temps i les festes.⁴⁵

Així passem del caos al cosmos, un cosmos que indica ordre i bellesa. Bellesa com la primavera. Segons la teologia de la creació, el món té una consistència pròpia i és capaç de cantar aquesta bellesa de la glòria de Déu, tal com diu el salm 19,2: «El cel parla de la glòria de Déu, l'estelada anuncia el que han fet les seves mans». La terra està de festa i es vesteix de festa cada any per la primavera, perquè el cosmos, la creació, porta les marques de la bellesa de Déu, marques que sant Agustí anomena *vestigia Trinitatis*.⁴⁶ Com escriu Dom Odo Casel: «La Pasqua és, en primer lloc, la renovació de la creació en la seva bellesa original, com Déu l'havia creat a l'inici (Gn 1,1-2,1)».⁴⁷

45. Cf. Giancarlo BRUNI, *Pasqua primavera della storia. Teologia del tempo nei testi omiletici di Gaudenzio de Brescia*, 75 i ss.

46. Cf. AGUSTINUS, *De Trinitate* VI, 10, 12, ed. LUÍS ARIA, Madrid: BAC 2006; A. ESPADA, «El mundo como vestigio de Dios Uno y Trino, según san Agustín», *Estudio teológico Agustiniiano* (1974) 395-420. Concepte que també utilitza sant Bonaventura: «tota criatura porta en ella una estructura pròpiament trinitaria» (cf. *Quaest. disp. de Myst. Trinitatis*, 1, 2, concl). Aquest text el cita el Papa Francesc a *Laudato si'*, 239.

47. Dom Odo CASEL, *Pascha des Herrn*, («Pascua del Señor») en *Wort in der Zeit* (1934) 439. Citat per Guillermo ROSAS, *El Misterio de Cristo en el Año de la Iglesia. El Año Litúrgico en Odo Casel* (Anales de la Facultad de Teología vol XLVII. Cuaderno 2), Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile 1996, 120.

El primer autor que descriu la relació entre la creació i la festa de la Pasqua que s'esdevé a la primavera és un jueu, Filó d'Alexandria (segle I). En la seva obra *De Specialibus legibus*,⁴⁸ Filó fa una exegesi d'Ex 12,2, on es dedica a comentar les festes anuals jueves més importants. Aquest autor se serveix de l'al·legoria primaveral per donar-nos un ensenyament moral i espiritual. La primavera apareix, en l'ordre natural, com una commemoració anual de la creació, establint així la relació Pasqua-primavera a partir de l'estació en què la terra comença a donar els seus primers fruits, amb la qual cosa presenta un lligam entre la creació i la Pasqua.

Totes les muntanyes i les planes es cobreixen de flors i de verdor. Quan tot floreix i els animals neixen i s'expandeixen..., se celebra la Pasqua.

Aquesta relació es troba en el context de la controvèrsia sobre la data de l'inici de l'any. Dona a entendre que l'equinocci de primavera marca el primer mes de l'any, i no l'equinocci de tardor.

Proclamar que la tardor és el primer mes quan les muntanyes i les planes són estèrils i improductives, és un absurd. El primer mes cal buscar-lo quan neixen els animals, les plantes..., i no en la decrepitud de la natura.

La prioritat reservada al mes de l'equinocci de primavera, serveix a Filó per fonamentar la submissió de la natura i les estacions al pla de Déu, en harmonia amb la Història de Salvació.

2.2. «Aquest serà el vostre primer mes» (Ex 12,2): en la primavera

Això que diem marca el calendari anual. Sembla, en efecte, que l'inici més antic del calendari religiós jueu seria el mes de

48. Cf. PHILO ALEXANDRIUS, *De Specialibus legibus*, II, 150-260, ed. S. DANIEL, Paris: Cerf 1975, 322 i ss.

març amb la Pasqua, recolzant-se amb el que Déu diu a Moisès a l'Èxode: «Aquest serà el vostre primer mes» (cf. Ex 12,2). El primer mes és Nissan o Abib (que significa espiga). Aquest és el calendari nòmada en la transhumància que va establir l'any litúrgic jueu, solemnement aprovat per la legislació sacerdotal, malgrat la tendència pròpia de la vida social de l'Israel sedentari, a començar l'any a la tardor.⁴⁹

L'origen d'una festa primaveral jueva és pre-bíblic. Es remunta molt més enrere, a la festa anual dels pastors nòmades o seminòmades que se celebrava durant la primera lluna de primavera. La primavera és el moment en què les ovelles crien i la seva llet és més abundant. En aquest període, els pastors deixen els seus campaments d'hivern i aprofiten les noves pastures de primavera. Els exegetes estan d'acord amb els detalls i el ritual d'aquesta festa, però no amb l'origen. Segons Joseph Henninger, en el seu interessant treball *Les fêtes de printemps chez les sémites et la Pâque juive*,⁵⁰ la primavera era un temps decisiu i, a la vegada, perillós per a la transhumància, a causa de la incertesa dels camins, l'estat de les pastures i l'acollida que rebien els pastors i els ramats. Sembla que existia un ritual per prevenir-se contra *Mashit* (el destructor), un esperit que personificava els vents del desert (com els *hamasin* i *simum*), que destruïa la vegetació de les pastures. Calia protegir els animals joves, exposats a diverses amenaces, a través d'un acte religiós que consistia en marcar els pals de les tendes amb sang. Es considera que l'origen de la Pasqua remunta a un estat nòmada de les tribus d'Israel anterior a Moisès i a la sortida d'Egipte, herència d'un estat nòmada compartit amb altres pobles semites

49. Aquest és encara un tema discutit. Hi ha dos començaments de l'any jueu: l'un a la primavera i l'altre a la tardor. Molts es decanten per la tardor (cf. Henri CAZELLES, «Bible et temps liturgiques. Eschatologie et anamnèse», *La Maison-Dieu* 147 [1981] 11-28). L'any israelita, com l'any cananeu, començava a la tardor.

50. Cf. J. HENNINGER, *Les fêtes de printemps chez les sémites et la Pâque juive* (Études bibliques), Paris: Gabalda 1975.

abans de l'entrada a Canaan. Aquesta festa anual de la *Pèsach* primaveral, amb un caràcter únic, va servir en un any concret per commemorar un fet singular de la història d'Israel: l'alliberament d'Israel d'Egipte per mans del Senyor.⁵¹

Aquesta dada jueva la recull també l'Església primitiva.⁵² Tertulià n'és el primer testimoni: *Cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo* (cf. *De ieunio adversus Psychicos* 14,2).⁵³ Altres autors, com sant Agustí, parlen del març com el *mensis novorum*. L'Any Litúrgic s'estendria de març a febrer (març 1r mes, abril 2n mes, setembre 7è mes, octubre 8è, novembre 9è, desembre 10è, ignorant els mesos restants des del punt de vista agrícola).⁵⁴ La Pasqua seria la data de l'inici del nou any, com si fos una nova creació, coincidint amb la primavera. Sant Agustí diu que la Setmana Santa és la primera setmana de l'Any Litúrgic (cf. *Tractat sobre l'Evangeli de Joan* 13,14) i definint-la com *novíssima hebdomada*, com «l'inici d'una nova creació amb la resurrecció». I en la Carta 55: 3,5; 8,14; 9,16; 13,23; 15,27, sant Agustí sosté també que la Pasqua se celebra el primer mes de l'any.⁵⁵ El mateix sant Lleó el Gran veu l'inici de l'AL al mes de

51. Cf. B. N. WAMBACQ, «Les origines de la Pesah israélite», *Biblica* 57 (1976) 206-224 i 301-326; ÍD., «Pesach-Massô», *Biblica* 62 (1981) 504; R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris 1960, 364-430.

52. Un bon estudi és el de W. EVÉNEPOEL, «La délimitation de l'année liturgique dans les premiers siècles de la chrétienté *Caput anni liturgici*», 601-616. També, Marcel METZGER, «Année ou cycle, liturgique?», *Revue des Sciences Religieuses* 67 (1993) 85-96.

53. Cf. TERTULIANUS, *De ieunio adversus Psychicos* 14,2, eds. A. REIFFERSCHIED – G. WISSOW (CSEL 20), Vindobonae 1890, 1272-1273: «però si hi ha una nova condició en Crist, també hi ha d'haver noves solemnitats: o si l'Apòstol va abolir tota devoció de les estacions, els dies, els mesos i els anys, per què celebrem la Pasqua en un cercle anual el primer mes?».

54. Cf. J.-T. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique* (Col. Liturgie), Paris: Cerf 1990, 109.

55. Cf. JOAN TORRA I BITLOCH, *La sacramentalitat de la Pasqua en les cartes 54 i 55 de sant Agustí* (Col·lectània Sant Pacià 114), Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià – Facultat de Teologia de Catalunya 2017, 157-159.

març, quan es refereix als dejunis del quart, setè i desè mes, en les Tèmpores. Un altre detall és que l'ordenament de les lectures per a l'ofici comença amb la lectura del Gènesi al febrer-març.⁵⁶ Cap el 560, l'any començarà amb Nadal (25 de desembre), tal com ho testimonien el sacramentari Lleonià, el Gelasià Vetus i el *Comes de Würzburg*. Més endavant, durant els segles VIII-IX, l'Advent serà establert com l'inici de l'Any Litúrgic.⁵⁷

2.3. Les tres festes estacionals de l'Antic Testament: Pasqua, Pentecosta i la festa de les Tendes (cf. Ex 23,14-17 i Dt 16)⁵⁸

Hi ha un rerefons còsmic en l'any litúrgic jueu amb les tres festes nòmades i agrícoles que es reparteixen en tres estacions. A la primavera, la *Pesah*; a la d'inici de l'estiu, *Savu'ôt*; i a la tardor, *Sukkot*, segons les prescripcions d'Èxode 23,14-17 i de Deuteronomi 16,1-17. Aquestes festes, en part adoptades i adaptades pel cristianisme, són conegudes com els tres pelegrinatges anuals. Parlem de les festes de la *Mâzzot* o els Àzims —a l'inici de la collita de l'ordi— al mes d'*Abib* o *Nissan*, una festa primaveral que s'uneix a la *Pesah* o Pasqua d'origen nòmada (cf. Ex 12-13). Encara que el caràcter i l'origen d'aquestes dues festes són diferents, es fusionaran en una època posterior (cf. 2Cr 35,17; 2Re 23,21-23).⁵⁹ No podem entrar en els detalls del ritual de la Pasqua primaveral jueva, però ens fixem en dos elements significatius. Primerament, la celebració, que s'esqueia durant la nit de lluna plena de primavera, no era per a un culte lunar o astral. El poema de les quatre nits de la història, recollit en el Targum

56. Cf. Joseph PASCHER, *El Año Litúrgico* (BAC 247), Madrid: BAC 1965, 15.

57. Cf. Antoine CHAVASE, «Le calendrier dominical romain au sixième siècle», *Recherches de Science Religieuse* 38 (1951-1952) 236 i ss. I també Herman SCHMIDT, «L'anno liturgico. Il mistero di Cristo nell'oggi della chiesa», *Vita Monastica* 29 (1975) 256.

58. Cf. Gianfranco RAVASI, «Strutture teologiche della festa biblica», *La Scuola Cattolica* 110 (1982) 143-181.

59. Cf. Y. ASHKENASY, «La Pâque juive», *Questions liturgiques* 52/2 (1971) 141-154.

palestí que glossa Ex 12,42, recorda la importància de la nit com el moment en què s'esdevenen els fets més importants de la història de la Salvació, com la primavera de la creació (cf. Gn 1-2).⁶⁰ El segon element fa referència a les herbes amargues (cf. Ex 12,8 i Nm 9,11), símbol de la primavera, de la seva exuberància, ja que el verd en el desert era sinònim de luxe.⁶¹ D'altra banda, la Festa de Pentecosta o *Shavuot* era la festa d'estiu d'acció de gràcies per a després de la sega del blat. I, finalment, la Festa de les Tendes o *Sukkot*, fa referència al record del camí que es va fer durant quaranta anys pel desert sojornant sota les tendes. Aquestes festes permeten a Israel connectar amb la creació (amb el contrast de la collita abundant de la verema de tardor i el desert estèril) i amb la pròpia història nacional. Les festes jueves participen d'aquest doble aspecte (creació i història) dins l'harmonia de les estacions i de la llum (equinocci de tardor).⁶²

Fixem-nos que totes aquestes festes tenen un rerefons estacional. Mentre que la *Pesah* o Pasqua i la del *Shavuot* o Pentecosta (cf. Ex 34,22; Lv 23,15-16; Dt 16,9-12) es troben en l'Any Litúrgic cristià, la festa del *Sukkot* no hi figura.⁶³ Segons Rafael

60. Segons Roger Le Deaut, en la seva obra *La nuit pascalle. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Institut Biblique Pontifical Rome, 1963, aquestes nits són: 1) Nit de la Creació: el pas de la foscor de la nit a la creació de la llum. 2) Nit de l'Aliança amb Abraham: Déu fa un pacte nocturn, aliança en la nit, amb «Mira el cel i compta les estrelles, així serà la teva descendència». 3) Nit de l'Èxode: alliberament d'Egipte on «Déu va passar tota la nit vetllant». Déu no va dormir! 4) Nit de l'Aliança amb Israel al Sinai: Déu es revela a Moïses a la muntanya, en un moment d'obscuritat.

61. Cf. Y. ASHKENASY, «La Pâque juive», 143. Aquest autor descriu les herbes amargues que es podien menjar citant la Mishna: enciam, escarola i pastanaga silvestres que no venien del cultiu, amb les quals els beduïns acompanyen els seus plats.

62. Cf. Rafael VICENT, *La fiesta judía de las cabañas (Sukkot). Interpretaciones midrásticas en la Biblia y en el judaísmo antiguo* (Biblioteca Midrásica), Estella: Verbo Divino 2013, 96, 109, 149, 151, 240; H. CAZELLES, «La fête des Tentes en Israël», *Bible et vie Chrétienne* 65 (1965) 32-40.

63. Escriu Alexander Schmemmann: «Recientemente se ha empezado a estudiar la “adopción” cristiana de una tercera festividad hebrea clave relacionada con la historia

Vicent,⁶⁴ això és degut a la convergència de diversos motius. D'una banda, la festa de les Tendes fou absorbida per la Pasqua personal de Jesús de Natzaret, esdeveniment que ofereix una nova perspectiva d'interpretació de tot l'Antic Testament, i d'altra banda, la festa estava vinculada a un cicle agrícola que ara perd significació.⁶⁵ Malgrat que la festa no va ser incorporada directament a la litúrgia cristiana, alguns dels seus aspectes es troben dispersos en altres festes cristianes, com la Transfiguració, l'Epifania, el Baptisme del Senyor i el Diumenge de Rams. També hi trobem rastres en la litúrgia que descriu l'Apocalipsi i, segons Jean Daniélou, com veurem més endavant, en les *Témpores* de setembre.⁶⁶

Com escriu Jan Van Goudoever, aquestes festes estaven regulades no solament per les fases de la lluna, sinó també per l'òrbita del sol. Per poder celebrar cada festa en l'estació apropiada, calia equilibrar les influències de la lluna i el sol, tenint en compte el punt de vista estacional o agrícola. Algunes fonts jueves subratllen la influència de la lluna (per exemple, Sl 104,19 i Sir 43,6-8), d'altres, la del sol (Sir 42,16; 43,2-5 i els llibres d'Hènoc i dels Jubileus).⁶⁷

de la salvación (*heilsgeschichte*) veterotestamentaria: la fiesta de los Tabernáculos. Como este intento aún no pasa de ser una hipótesis, no vamos a detenernos en él» (cf. Alexander SCHMEMMANN, *Introducción a la teología litúrgica a la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa*, 96).

64. Cf. Rafael VICENT, *La fiesta judía de las cabañas (Sukkot)*, 243-244.

65. Ratzinger troba en la festa de Rams elements de la festa del *Sukkot*: el fet de portar rams, les aclamacions «Hossana»... (vegeu més endavant la hipòtesi de Ratzinger en el seu llibre *El espíritu de la liturgia*, 127). Altres autors, com Jean Daniélou, en l'article: «Les quatre-Temps de septembre», troba en les *Témpores* de tardor un vestigi del *Sukkot*, com veurem més endavant.

66. Cf. Jean DANIELOU, «Les quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles», *La Maison-Dieu* 46 (1956) 114-136.

67. Cf. J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, 24. Recordem que en l'AL hi ha unes festes que tenen present la lluna: Quaresma, Pasqua i Pentecosta pertanyen al cicle lunar; Advent, Nadal i Epifania, al solar.

2.4. *Litúrgia còsmica jueva en alguns escrits sapiencials i en els Salms*

El material que trobem en els escrits sapiencials i en els Salms sobre el tema que ens ocupa és molt gran. Només destacaria aquests aspectes.

1. L'admiració de l'home per la cosmologia. Trobem boniques reflexions, fruit de l'observació del cosmos, com les del llibre del Siràcida 42,15-25 i 43,27-33: «Vull recordar les obres del Senyor, i contaré tot el que he vist [...] El sol que brilla mira totes les coses, i l'obra del Senyor és plena de la seva glòria» (Sir 42,15-16). La creació, amb la seva grandesa i independència, fa sentir a l'home la pròpia petitesa i ignorància. Tot el creat s'ha constituït al llarg dels segles com una font de contemplació i de l'enlairament de l'esperit vers el més enllà: «qui pot saciar-se de contemplar aquesta glòria?» (Sir 42,25). La magnificència de la creació, nogensmenys, malgrat oferir-se com una mena de revelació, no és més que una vestimenta que revesteix i amaga.

Els Salms sovint inviten l'ésser humà a lloar el Déu creador: «Consolida la terra sobre l'aigua. Perdura eternament el seu amor» (cf. Sl 136,6). Trobem molts Salms que fan referència a la lloança de Déu per la seva creació. Per citar-ne alguns: 8; 19; 24; 65; 89; 92; 104; 148.

2. Però, també hi ha una litúrgia còsmica. No solament l'home, es convida també tota la creació a aquesta litúrgia de lloança al Creador. Existeixen aquests elements, no sols pel poder de Déu, sinó davant d'ell i al costat d'ell, que l'adoren.⁶⁸ Per això també conviden les altres criatures a lloar-lo:

68. Cf. FRANCESC, *Laudato si'*, 72.

Lloeu-lo, sol i lluna, lloeu-lo, estrelles lluminoses, lloeu-lo, cel del cel i aigües de sobre el cel. Que tots lloïn el nom del Senyor: a una ordre d'ell, tots foren creats (cf. Sl 148,3-5).

Segons la teologia de la creació, el món té una tal consistència per ell mateix, que és capaç de cantar la glòria de Déu.

Un altre exemple és aquest magnífic Salm 19 que descriu una gran litúrgia cosmològica en silenci, que l'home interpreta:

El cel parla de la glòria de Déu,
l'estelada anuncia el que han fet les seves mans.
Els dies, l'un a l'altre es transmeten el missatge,
l'una a l'altra se'l revelen les nits.
Silenciosament, sense paraules,
sense que ningú els senti la veu,
el seu anunci s'escampa a tota la terra,
escolten el seu llenguatge fins als límits del món.
En el cel hi ha posat un pavelló per al sol,
i el sol en surt com un espòs de la cambra,
radiant com un atleta que es llança a la cursa.
Surt d'un extrem del cel i volta fins a l'altre:
res no s'escapa de la seva escalfor.

3. També trobem en els Salms tota la saviesa de Déu sobre el temps cosmològic, les estacions i la natura. La Creació ha estat pensada pel Deu «cronocràtor», esmentat abans, ja que la lluna marca les festes jueves, sobretot la Pasqua. En el llibre de la Saviessa, 7,17-21, hi trobem com l'home ha desxifrat «la fi del temps, el pas dels solsticis i el canvi de les estacions», que serviran per regular el calendari litúrgic jueu:

La Saviesa m'ha ensenyat l'estructura de l'univers i les propietats dels elements, el principi, l'entremig i la fi del temps, el pas dels solsticis i el canvi de les estacions, el curs de l'any i les posicions dels estels, la natura de les bèsties i l'instint dels animals feréstecs, l'impuls violent dels esperits i els pensaments dels homes, les classes de plantes i les virtuts medicinals de les arrels. Tot ho sé: la cara oculta i la visible.

Ho trobem també en el salm 104,19:

Has creat la lluna, que assenyala les festes; el sol coneix el lloc on s'ha de pondre.

Això marca el ritme social i religiós que es funda aquí, amb el seu caràcter lunar, per organitzar els anys, la setmana d'anys i els anys jubilaris (cf. Lv 25,8). Els anys jubilaris són com una nova creació: són anys de gràcia per alliberar l'esclau (cf. Ex 21,2), per deixar reposar la terra (cf. Lv 25,3-4). Es tracta de posar el «comptador del temps a zero», com si es tractés d'una recreació, d'un tornar a l'origen (cf. Gn 1-2).

Igualment el sol, amb les seves anades i tornades, determina les estacions: els dies de sembra, de creixement i de collita, i una quarta estació, de fred i de mort. La divisió de l'any amb quatre estacions té un caràcter solar, determinat pels equinoccis i solsticis.⁶⁹ Recordem, també, com aquests dos calendaris són recollits per l'Església en la lectura litúrgica del Martirologi: abans de llegir els sants del dia, s'assenyala el dia solar i la fase de la lluna.

En el llibre de Job 38,4-38, hi trobem expressions del Déu «cosmocràtor», al costat del Déu «cronocràtor», ja que és en els fenòmens de la naturalesa on es palpa més clarament el misteri de Déu, quan aquest li pregunta a Job:

On eres tu quan jo posava els fonaments de la terra?
Explica-m'ho, tu que ho saps tot! [...]
¿Saps qui va posar la seva pedra principal
mentre els estels del matí cantaven
i cridava d'entusiasme
tot l'estol dels fills de Déu? [...]
Al llarg dels teus anys,
has manat mai que el dia s'alci?
¿Has ordenat mai a l'aurora

69. Cf. Joseph PASCHER, *El Año Litúrgico*, 9-12.

que agafi la terra per les puntes
 i n'espolsi els malvats? [...]
 ¿Has entrat als dipòsits de la neu,
 has vist els magatzems de calamarsa,
 que reservo per al temps del desastre,
 per al dia de lluita i de combat?
 Per quin camí la llum s'escampa
 i el vent de llevant s'estén sobre la terra?
 ¿Qui obre un pas als ruixats
 i camins a les tempestes,
 per fer ploure en el desert,
 en llocs on no viu ningú,
 per amarar terres desolades,
 i fer-hi germinar l'herbei? [...]
 ¿Pots lligar les Plèiades amb cordes
 i desfer el Cinyell d'Orió,
 o fer sortir el Zodíac al seu temps
 i guiar l'Óssa amb els seus petits? [...]
 i et responen: «Aquí ens tens!»?

4. Ara bé, Israel ha conegut Déu com el qui actua en la creació i, alhora, actua i es revela en la història. Només per citar un exemple: alguns versets del Salm 136 (aquí 5-12) uneixen les dues accions de Déu, la cosmològica i la històrica.

Va fer el cel amb saviesa.
 Perdura eternament el seu amor.
 Consolidà la terra sobre l'aigua.
 Perdura eternament el seu amor.
 Creador dels grans llumeners.
 Perdura eternament el seu amor.
 El sol, que impera sobre el dia.
 Perdura eternament el seu amor.
 La lluna i els estels, que governen la nit.
 Perdura eternament el seu amor.
 Colpí Egipte prenent-li els primogènits.
 Perdura eternament el seu amor.
 Va fer sortir Israel d'aquell país.

Perdura eternament el seu amor.
 Amb mà forta i amb braç poderós.
 Perdura eternament el seu amor.

2.5. Crist i la plenitud dels temps estacionals

En el Nou Testament sant Pau presenta una cristologia còsmica a través de les seves diferents cartes: totes les coses han estat fetes en Jesucrist. Déu ho ha fet tot pel seu Verb: *per quem omnia facta sunt*, resem en el Credo. Pau recorda als Gàlates que el naixement de Crist fou en la plenitud del temps, per això,

Quan va arribar la plenitud del temps, Déu envià el seu Fill, nascut d'una dona, nascut sota la Llei, perquè rescatés els qui vivíem sota la Llei i rebéssim la condició de fills (Ga 4,4-5).

Ara Pau, recorda això als Gàlates, perquè ells es queden amb els mitjans —el càlcul de la lluna i del sol que assenyala les festes estacionals—, com si fossin elements autònoms i no establerts pel «cronocràtor». Ho diu així:

Però observeu escrupolosament festes, llunes noves, solsticis i caps d'any. Tinc por que no hagi treballat inútilment entre vosaltres! (Ga 4,10-11).

Crist és abans que el temps i va venir en la plenitud del temps. Pau recorda als Gàlates que el sol no és el Crist, però anuncia el Crist, ja que el cosmos i la història parlen d'ell.⁷⁰

Pau descriu al llarg de les seves cartes tota aquesta teologia. Parla d'un sol Senyor, Jesucrist, per qui són fetes totes les coses i nosaltres també (cf. 1Co 8,6). Igualment, a la Carta als Colossencs es diu que Crist és imatge de Déu invisible, primogènit de tota criatura, perquè per ell van ser creades totes les coses del cel i de la terra, les visibles i les invisibles. Tot va ser creat per ell

70. Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 119.

i per a ell (cf. Col 1,15-16). A Romans hi escriu: «Tot ve d'ell, passa per ell i va cap a ell» (Rm 11,36).

L'Apòstol subratlla la presència de Crist, ja sigui com a causa de la creació (per ell), o bé com la seva fi (per a ell). Crist és el principi de la cohesió còsmica, el principi que imprimeix solidesa a la creació perquè no sigui un caos.⁷¹ Perquè la restauració final de totes les coses (cf. Ef 1,10) s'esdevindrà també a la primavera. Per això es pot parlar d'una «sacralització del temps».⁷²

Aquesta idea també la trobem en la Carta als Hebreus quan afirma que Déu, per mitjà del Fill, va crear el món (cf. 1,2), i que el Fill sustenta totes les coses creades amb la seva poderosa presència (cf. 1,3). Crist és el centre i el punt final del temps còsmic en la seva totalitat, el verdader temps, el temps ple que té sentit en tots els temps: «Crist ahir, avui i sempre» (He 13,8).⁷³ Tres moments que constitueixen un fil històric que ha dissenyat Déu i que té com a centre el retorn de Crist. No coneixem el final d'aquest fil. Però el temps és necessari per permetre el creixement del Cos de Crist total, que està esperant el seu compliment.⁷⁴

Però també el cosmos, la natura i les seves estacions ens parlen d'una certa *didascalia* en la creació i en el temps de les estacions. La contemplació de les coses creades ens fa adonar de la grandesa del seu autor que sempre ens ensenya una nova lliçó. De fet, la natura juga un paper com el de Joan Baptista, precursor del Messies, que preparava el camí cap al Senyor. L'espectacle de la natura no substitueix l'ensenyament, sinó que el

71. Cf. Jean-Louis SOULETIE, «Le Christ centre et sommet de l'univers», en *Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de Laudato si'*, 231-244.

72. Cf. Joan TORRA I BITLLOCH, *La sacramentalitat de la Pasqua en les cartes 54 i 55 de sant Agustí*, 168-170.

73. Cf. Achille M. TRIACCA, «Anno liturgico: "Icona" del rapporto tra l'Hodie et l'Eschaton», *Rivista Liturgica* 65 (1988) 476.

74. Cf. H.-I. MARROU, *Théologie de l'histoire*, Paris: Seuil 1968, 39.

precedeix. En les paràboles, Jesús anomena mestres els ocells i les flors perquè nosaltres aprenguem d'ells a confiar en Déu en el temps (cf. Mt 6,25-34). Jesús es complaïa observant en silenci i desxifrant el sentit amagat de Déu en el cosmos; s'inclinava vers les meravelles i bel·leses més humils i hi descobria el temps de Déu. Per això trobem en l'Evangeli unes lliçons que Déu ens dona amb la seva creació i amb la natura, com si fos un llibre obert⁷⁵ i el cosmos un veritable *itinerarium mentis ad Deum*: de l'herba i les flors que Déu vesteix avui, i demà ja no hi són (cf. Lc 12,27-28); dels núvols del capvespre o de la matinada que indiquen un canvi en el temps (cf. Mt 16,2); dels camps rossos de blat i que indiquen que són a punt per a la sega (cf. Jn 4,35).⁷⁶

Fem un resum de tot l'apartat bíblic. Aquests textos ens mostren que la cosmologia i la història, que són ben diferents, són al servei de la Història de la Salvació. I això ha permès a Israel desenvolupar una teologia de la història. L'experiència de l'Èxode, festejada cada any amb la pasqua primaveral, revelava que el Salvador d'Israel és també el creador de les estacions del temps i el qui portarà la història fins a la consumació del temps. El creador del cosmos —i per tant de les estacions— segons Gènesi 1, es revela també com a creador de la història, unint les dues nits: la de la creació (cf. Gn 1,1) i la de Pasqua (cf. Ex 12,42).⁷⁷ De fet, a Palestina es llegia el Pentateuc en diversos anys, començant per Pasqua. En el primer any es llegia Gn 1 i en el segon Ex 12, creant així una associació entre la pasqua cosmològica i la pasqua històrica.⁷⁸ Són les nits de la història que comentàvem

75. Cf. FRANCESC, *Laudato si'*, cap. Vè: «L'Evangeli de la creació», 62-100.

76. Cf. OTTO SCHAEFER, «La maison commune: un monde vert. L'importance théologique des plantes», *Ephata* 4 (2022) 145-156.

77. Cf. ROGER LE DEAUT, *La nuit pascale*, 88 i 218-237. Aquest autor retroba la unitat jueva i cristiana en la festa de Pasqua.

78. Cf. CH. PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim: Gerstenberg 1973.

abans.⁷⁹ Els comentaristes jueus consideraven l'experiència de l'Èxode com una mena de creació, amb l'alliberament i el naixement d'Israel tenint lloc a la primavera.⁸⁰ Així ho expressa el rabí Josué (de finals del segle I): «Fou en el mes de Nissan que es va crear el món [...] i és en Nissan que els Israelites foren alliberats d'Egipte, i serà en Nissan que serem de nou alliberats» (*Talmud Rosh hashanah* 11a). Aquesta mateixa idea apareix en el «Llibre dels Jubileus» del segle II aC.

Jesús, com el poble jueu, celebrava, amb l'arribada de la primera lluna de primavera, l'històric alliberament d'Israel, un fet que un any va coincidir amb els rituals de primavera. Però també, en un any concret i durant la commemoració d'aquesta Pasqua primaveral jueva, el Senyor Jesús va ressuscitar venent la nit de la mort i va inaugurar una nova creació amb la seva resurrecció.⁸¹ Des de llavors, cada any l'Església celebra, a l'inici d'aquesta estació, la resurrecció del Senyor i el baptisme d'aquells que reneixen a la nova vida, com si es tractés d'una nova creació prefigurada per la primavera pasqual. Per això, els fruits de la Pasqua no són un simple aniversari, sinó fruits anuals que provenen de la mateixa resurrecció del Senyor.

3. El rerefons estacional de l'Any Litúrgic en la patristica

Després de veure totes aquestes dades bíbliques sobre el rerefons estacional de les festes jueves i de la cristològica cosmològica, és interessant constatar com aquest material bíblic és una

79. Cf. Jordi FONT PLANA, «La noche como el gran escenario de la venida de Dios. El tema de la luz-noche de las colectas de la Natividad del Señor», *Liturgia y Espiritualidad* 12 (2008) 704-711.

80. Cf. Roger LE DEAUT, «Pâque juive et Pâque chrétienne», *Bible et vie chrétienne* 62 (1965) 14-26.

81. Cf. Sebastiano BOVO, «La Pasqua ebraica preludio della Pasqua cristiana», *Liturgia* 15 (1981) 183-192.

de les fonts dels sermons i dels tractats dels Pares de l'Església a l'hora de parlar de la Pasqua cristiana i de l'Any Litúrgic.

Anem, doncs, a presentar com la patrística acull i desenvolupa encara més aquesta relació bíblica entre l'origen de l'Any litúrgic i les estacions. Trobarem en el segle II la relació ja coneguda entre la Pasqua i la primavera, recurs que també utilitzen les Cartes Festals d'Alexandria del segle IV. Però, i quasi de manera contemporània a aquestes, trobem uns Pares menors del nord d'Itàlia del segle IV que estableixen la relació entre totes les estacions amb la resta de festes de l'Any Litúrgic.

3.1. Aquesta relació en alguns textos patrístics: Pseudo-Hipòlit, Agustí, Ambrós, Tractats de De solstitia et aequinoctia i el Pascha computus

Fem un breu recorregut per la patrística. En un primer moment la patrística canta de forma lírica la primavera (*lyra vernis*) com el retorn anual de la Pasqua. Els Pares troben en la primavera una mina de símbols pasquals.

1. El primer autor cristià que descriu aquesta relació Pasqua-primavera és l'Anònim Quartodecimal anomenat també Pseudo Hipòlit,⁸² autor al segle II de l'escrit que porta per títol *In Sanctum Pascha*.⁸³ En el capítol 17 hi llegim:

82. L'atribució d'aquest text a Hipòlit no és segura, encara que l'estil, el vocabulari i alguns accents teològics coincideixen amb Hipòlit. Aquesta tesi és sostinguda per R. H. CONNOLLY, «New attributions to Hippolytus», *The Journal of Theological Studies* 46 (1945) 192-200. Daniélou sosté el contrari, (cf. J. DANIÉLOU, «Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 24 [1948] 121). Així mateix ho sosté Pierre Nautin en la introducció de l'edició a *Sources Chrétiennes* 27, Paris 1950. Igualment ho sosté Raniero Cantalamessa.

83. Cf. PSEUDO HIPPOLYTUS, *In Sanctum Pascha*, ed. P. NAUTIN (SChr 27) Paris 1950; *Pseudo Ippolito. In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento*, ed. G. VISONÀ, Milano 1988. Per a un estudi més profund del text, vegeu: MELITONE DI SARDI E DELL'ANONIMO QUARTODECIMANO, *I più antichi testi pasquali della Chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II secolo*, introd. trad. e commento

Quan la terra està verdejant, quan els arbres donen noves flors i apareixen els primers fruits, l'abella recull la dolça mel i forma la cera, quan el mariner feliç s'atreveix a llançar-se al mar i els ramats crien..., quan el pastor muny la llet dels ramats..., se celebra la Pasqua.

Si Filó afirmava: «aquest és el primer mes de l'any», aquí la relació apareix més enriquida i es troba en el context de la polèmica cronològica sobre la data de Pasqua, anomenada la qüestió quartodecimana.⁸⁴ Es tracta, doncs, d'escatir la celebració del dia de Pasqua: mentre els cristians d'Àsia i de Síria la celebraven el mateix 14 de Nissan, independent del dia de la setmana, l'Església de Roma i d'altres indrets ho feien el diumenge després de l'equinocci de primavera.

El Pseudo Hipòlit no confon el pla cosmològic amb la interpretació cristiana, però uneix a la tradició jueva de la Pasqua, aniversari de la creació, la predicció segons la qual la futura Pasqua del Senyor es complirà a la primavera: «la Pasqua és la primavera de la història». Però, aquest autor no es limita a la interpretació naturista-realista; sense rebutjar-la, prefereix una interpretació tipològica i profètica, on la primavera no serà el memorial de la creació, sinó figura de la resurrecció. Ens trobem, per tant, amb la relació *typus/antitypus* (figura/veritat). Aquesta

Raniero CANTALAMESSA, CLV- Ed. Liturg, Roma 1991. Vegeu també l'estudi d'Adolfo José PETIT CARO, «In Sanctum Pascha. La homília del Pseudo Hipòlito de Roma. Su cristologia y soteriología», *Burgense* 28/1 (1987) 29-34, així com Vincenzo LODI, «L'omelia In Sanctum Pascha di Ippolito di Roma», *Augustinianum* 17/3 (1977) 461-484.

84. Vegeu els treballs sobre els Quartodecimals de B. BOTTE, «La question pascale. Pâque du vendredi ou Pâque du dimanche?», *La Maison-Dieu* 41 (1955) 84-95; R. CABIÉ, «A propos de la "Question pascale": quelle pratique opposait-on à celle des Quartodécimans?», *Ecclesia Orans* 11 (1994) 101-106; M. RICHARD, «La question pascale au II^e siècle», *L'Orient Syrien* 6 (1961) 179-2012; G. ROUWHORST, «The Quartodeciman Passover and the Jewish Pesach», *Les Questions Liturgiques. Studies in Liturgy* 77 (1996) 152-173; V. GRUMEL, «Le problème de la date pascale aux III^e et IV^e siècles», *Révue des études byzantines* 18 (1960) 163-178.

mateixa descripció la retrobarem en alguns Pares grecs i llatins del segle IV, tal com veurem.⁸⁵

En efecte, moltes homilies pasquals comparen la resurrecció del Senyor amb la renovació primaveral de la naturalesa. A l'Orient, Pere d'Alexandria amb *De Paschate ad Tricentium*,⁸⁶ Gregori Nacianzè amb *In Sanctum Pascha*,⁸⁷ Teodoret amb *Quaestiones in Exodum*,⁸⁸ Ciril de Jerusalem amb les «Catequesis baptismals»... Tots en parlen de forma poètica. Però és Ciril d'Alexandria qui, com cap altre autor, dona més corda a les idees poètiques de la primavera pasqual, com veurem més endavant.

Troblem també breus referències en altres autors grecs comentant el Càntic dels Càntics 2,10-13. Per exemple, Orígenes en l'obra *Libri X in Canticum canticorum*,⁸⁹ Gregori de Nissa en les seves *In Canticum canticorum homiliae*,⁹⁰ o Dídim el Cec comentant el *Sol Iustitiae* en la seva obra *Commentarii in Zachariam*.⁹¹

En els Pares llatins trobem àmplies referències en Ambròs, en la seva *Epistula XIII*,⁹² escrita el 386, adreçada als bisbes de la Regió Emília, com a resposta al problema comú d'establir la data de la celebració de la Pasqua. També trobem referències en la

85. Cf. Jean DANIELOU, *Bible et Liturgie*, 388-409.

86. Cf. PETRUS ALEXANDRINUS, *De Paschate ad Tricentium e Chronicon Paschale*, ed. J.-P. MIGNE (PG 92) Paris 1866.

87. Cf. GREGORIUS NAZIANZENSIS, *In novam Dominicam et Orationes In Sanctum Pascha. Oratio XLIV i XLV*, ed. H. METREVELI et al. (CCG) Turhnolti 1998.

88. Cf. THEODORETUS CYRENSIS, *Quaestiones in Exodum*, cap XXXIV, Interr. LXXII, ed. J.-P. MIGNE, (PG 80) Paris 1864.

89. Cf. ORIGENES, *Libri X in Canticum Canticorum*, 5-6, ed. RUFIN et al. (Schr 376), Paris 1992.

90. Cf. GREGORIUS NYSSENUS, *In Canticum canticorum homiliae V, 12*, ed. H. LANGBECK et al. (Fontes christiani 16), Barcelona: Herder 1993.

91. Cf. DIDYMUS ALEXANDRINUS, *Commentarii in Zachariam IV*, 86-90, ed. L. DOUTRELEAU, (Schr 83) Paris: Cerf 1962.

92. Cf. AMBROSIIUS, *Epistulae extra collectionem* 13 (23) 8, ed. M. ZELZER (CSEL 82-III), Vindobonae 1982.

seva obra *Exameron*⁹³ quan comenta la creació;⁹⁴ en *De Noe et Arca*,⁹⁵ quan descriu les estacions després del diluvi i en *Expositio euangelii secundum Lucam* X, 34,⁹⁶ on escriu: *vere pascha est, quando servatus sum; aestate est pentecoste, quando resurrectionis gloriam celebramus ad instar futuris*. Descobrim aquí certes influències de Filó d'Alexandria i d'Eusebi de Cesarea amb el *Tractat sobre la Pasqua*.⁹⁷

2. Arribem a un segon nivell: la relació de la resta d'estacions amb l'AL. Un autor anònim escriu un tractat, a la segona meitat del segle IV, que porta per títol *De solstitia et aequinoctia conceptionis et nativitatis Domini nostri Iesu Christi et Iohannis Baptistae*.⁹⁸ Aquest tractat sosté també la coincidència del 25 de març com a data de la concepció i de la mort de Crist. S'atribueix suposadament a sant Joan Crisòstom (avui es creu que és un pseudo Crisòstom africà),⁹⁹ segons una versió nord africana.¹⁰⁰ Aquest text posa el 25 de desembre com el dia del naixement de

93. Cf. AMBROSIIUS, *Exameron*, ed. C. SCHENKL (CSEL 32/1), Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1896.

94. Cf. M. CESARO, «Natura e cristianesimo negli *Exameron* di san Basilio e di sant'Ambrogio», *Didaskaleion* 7 (1929) 53-123.

95. Cf. AMBROSIIUS, *De Noe et Arca*, ed. K. SCHENKL (CSEL 32), Wien 1897, 413-497.

96. Cf. AMBROSIIUS, *Expositio euangelii secundum Lucam*, ed. M. ANDRIAEN (CCL 14) Turnholti 1957.

97. Cf. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *De Solemnitate Paschalis*, 3, ed. J.-P. MIGNE (PG 24), Paris 1985, 696-697.

98. Cf. B. BOTTE, *Les origenes de la Noël et de l'Épiphanie. Etudes historiques* (Textes et études liturgiques 1), Louvain 1932, 93-105. Botte presenta aquest text en l'annex del seu llibre. Vegeu el text també a *Mas allà del Calendario. Del tiempo cotidiano al tiempo de Dios* (Cuadernos Phase 202), Barcelona: CPL 2011, 101-115.

99. Ho confirma Dom André Wilmart, quan descobreix el text dins d'un conjunt de 38 homilies suposadament de sant Joan Crisòstom. Wilmart atribueix el text a un tal «Pontius Maximus» (cf. A. WILMART, «La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome», *The Journal of Theological Studies* 19 [1917-1918] 305-327). I més recentment, Dom Radó afirma novament que podria tractar-se d'un clerge que es deia «Pontius Maximus» (cf. Polycarpus RADÓ, *Enchiridion Liturgicum* II, Roma: Herder 1996, 1099).

100. Segons Dom Hieronymus Engberding el text actual és una versió nord africana d'una obra escrita en una regió de llengua siríaca, molt pobablement de Palestina o Síria.

Jesús, el sol que ha de créixer, i el naixement de sant Joan, el 24 de juny, en el sentit que ell ha de fer-se petit perquè vingui Jesús (la nit de sant Joan és la nit més curta, i a partir del 25 de juny començarà a escurçar-se el dia). Segons Lluc 1,26, Joan Baptista fou concebut sis mesos abans que Jesús, per aquesta raó el naixement de Joan, en el segle IV, fou fixat el 24 de juny. Dos solsticis, dos naixements; dos equinoccis, dues concepcions (25 de març: Jesús; 24 de setembre: Joan Baptista). Encara que el text utilitzi aquests simbolismes a propòsit de la coincidència dels equinoccis i solsticis amb la concepció i el naixement de Jesús i de Joan Baptista, Dom Botte considera que no s'ha d'exagerar el seu valor, com si volguéssim arribar a les arrels profundes de les festes.

També, el *Sermo* 287 de sant Agustí, verdader tractat de cosmologia d'origen africà, estableix aquesta relació: «Avui Joan ha nascut, a partir d'aquest dia els dies es van fent més curts; el 25 de desembre el Crist neix, en aquest dia, els dies van essent més llargs».¹⁰¹ Sant Agustí parteix de Joan 3,30, citant Joan Baptista: «ell ha de créixer i jo he de minvar». Semblantment en el *Sermo* 190 escriu: «El *Natalis* de Nostre Senyor Jesucrist, la nit que comença a disminuir i el dia creix. Tingueu, doncs, aquest dia per un dia solemne; no com els infidels a causa del sol visible, sinó a causa d'aquell que ha fet el sol. És el Verb de Déu que s'ha fet carn (cf. Jn 1,14), a fi de poder ser per a nosaltres el sol».¹⁰²

Per últim, hem de citar el tractat anònim de *Pascha computus*,¹⁰³ que veu en les quatre estacions del cicle anual, els signes

101. Cf. AGUSTINUS, *Sermo* 287, ed. J.-P. MIGNE (PL 38), Paris 1857, 1302.

102. A Catalunya existeixen dites que, fruit de l'observació del creixement del dia i de la nit a l'estiu, han popularitzat certes festes del santoral. Per exemple: «Per Nadal: pas de pardal; per sant Esteve: pas de llebre; per Ninou: pas de bou». I «per la Mare de Déu d'agost: a les set és fosc», aquesta última relacionant la data del 15 d'agost amb la pèrdua d'una hora de llum des del 24 de juny. Avui també és un tema que s'ha popularitzat molt.

103. Cf. PSEUDO CYPRIANUS, *De Pascha computus*, ed. W. HARTEL (CSEL III/3), Vindebonae 1871, 274-282.

sacramentals. És un text del segle III, probablement també del nord d'Àfrica, atribuït a Cebrià, que pretén corregir el calendari pasqual d'Hipòlit.¹⁰⁴

3.2. Les «Cartes Festals» dels patriarques d'Alexandria

El patriarca d'Alexandria cada any escriu una Carta Festal amb la qual anuncia la data de la Pasqua, la *solemnitas solemnitatum*, com un servei d'Alexandria a tota l'Església, abans i després del Concili de Nicea (a. 325),¹⁰⁵ ja que cada any se seguia l'equinocci de primavera i se'l situava dins del calendari.¹⁰⁶ El bisbe d'Alexandria compta amb experts astrònoms que li permeten determinar la data de la Pasqua, i n'informa cada any als altres bisbes de les grans seus apostòliques (Roma, Antioquia i Jerusalem) amb una carta que anuncia la gran Festa de la Pasqua. I de Roma s'envia als bisbes de les Gàl·lies i d'Hispania.¹⁰⁷ Únicament Ciril d'Alexandria (segle IV), en algunes d'aquestes cartes (la 2, 9, 13, 16, 17 i 29), presenta poèticament la relació Pasqua-primavera.¹⁰⁸ Ciril utilitza un mateix esquema: l'anunci entusiasta de la data de la Pasqua amb moltes cites bíbliques, després de

104. Cf. J.-T. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, 24, 106 i 112.

105. Cf. R.-G. COQUIN, «Une réforme liturgique du Concile de Nicée (325)?», *Comptes Rendus. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1967, 178-192.

106. Existeixen cartes festals de Demetri (188-230), Dionís (247/248- 264/265), Pere d'Alexandria (300-311), Teòfil (385-412), Atanasi d'Alexandria (328-373). Cf. V. PERI, «La cronologia delle lettere festali di sant'Atanasio e le Quaresima», *Aevum* 35 (1961) 28-86; L. TH. LEFORT, «À propos des festales de S. Athanase», *Le Museum* 64 (1954) 217-229.

107. Cf. Hélène BRICOUT, *Les origines de la Vigile Pascale en Occident (III^e-XI^e siècle)*, Mémoire de maîtrise de l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris 2008.

108. Una bona introducció sobre les cartes festals o pasquals la fa el P. Évieux en el capítol III de la introducció a *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales I-VI*, (SChr 372), Paris: Cerf 1991, 73-118. Vegeu també *Lettres Festales*, XII-XVII (SChr 434), Paris: Cerf 1998. Vegeu una anàlisi de les imatges a H. von RAHNER, «Österliche frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandria», en *Paschalis Sollemnia. Studien zu osterfeier und osterfrömmigkeit*, Hsg. Von Bathasar Fischer und Johannes Wagner, Herder: Basel – Freiburg – Wien 1959, 68-75.

desenvolupar un tema (dejuni, lluita contra Satanàs, la conversió...), i amb una bonica *lyra vernis* fa un elogi de la primavera, per anunciar la data de la Pasqua amb un bon conjunt d'imatges entorn del tema «Pasqua-primavera». En cito alguns fragments:

Les planes es cobreixen de verdor, els prats fan brotar les flors multicolors davant els nostres ulls, els nous sarments verolen a les vinyes; el qui per naturalesa s'ha preparat per navegar i es dedica al comerç, en contemplar el mar brillant pels vents primaverals gaudeix del mar; quan es deixen sortir els ramats de les estables i els xais, amb les tendres potes, salten entorn de les mares dibuixant una dansa damunt la gespa multicolor..., és la Pasqua.

3.3. *La lectura simbòlica de les quatre estacions segons Zenó de Verona, Gaudenci de Brescia i Cromaci d'Aquileia*¹⁰⁹

Al principi, la litúrgia cristiana només celebrava el Diumenge com a única festa. Segons alguns testimonis, a mitjan segle II i sota la influència de la comunitat cristiana provinent del judaisme, apareix cada any «un gran diumenge» com a celebració anual de la Pasqua primaveral, una celebració que s'allarga durant cinquanta dies: la Pentecosta. A partir del segle IV, es comencen a organitzar i celebrar una sèrie de festes entorn de la Pasqua, com Nadal-Epifania, i un temps preparatori de la Pasqua, la Quaresma, i el *Triduum Sacrum* i l'Ascensió.

Per això, fins ara hem vist la relació entre l'estació de la primavera i la Pasqua, però, a partir del segle IV, trobem en alguns autors referències clares entre totes les estacions de l'any i les

109. Cf. Jordi FONT PLANA, *La relación «Pascua-primavera» en Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia y Cromacio de Aquileya*; ÍD., *Rerefons estacional en l'organització de l'any litúrgic*, Girona: ISCRG 2005; ÍD., *Trasfondo estacional de la organización del año litúrgico* (Cuadernos Phase 273), Barcelona: CPL 2023. En aquesta darrera publicació hi trobareu els textos analitzats.

festes que es van desplegant durant l'Any Litúrgic en aquest moment. Així, Zenó de Verona,¹¹⁰ Gaudenci de Brèscia¹¹¹ i Cromaci d'Aquileia¹¹² presenten en sermons i tractats una *lectio symbolica* de totes les estacions, descrivint un cert *circulus anni*, com una subdivisió del temps, en què la natura esdevé una icona i explicació de la història.

Analitzem estació per estació i descobrim la relació que aquests Pares del nord d'Itàlia del segle IV estableixen entre les estacions i les festes de Nadal, Pasqua, Pentecosta i les Tépores de tardor.

a) *L'hivern: festa del «Natalis Domini», que substituiria el «Natalis Solis Invicti»*

Durant el segle III, l'hivern és sinònim de paganisme. Zenó de Verona parla de l'hivern com un temps de llibertinatges i gola, mentre que Gaudenci de Brèscia el descriu com un temps d'horror, situant-hi també el *rigor gentilium* (el fred dels bàrbars).

Aquests Pares descriuen aquest temps com la gran nit i com la tristesa. Així ho fa Zenó: *hiemis tristitudini, hiemis namque pigra, sordida et tristis ad eos pertinet, qui idolatriae deseruientes*. Gaudenci situa a l'hivern l'inici de l'any pagà. De fet, el primer dia del mes de març, dedicat al déu pagà Mart, es troba encara

110. En concret el Tractat I, 33 (II, 45) i el Tractat II, 13 (II, 53): ZENO VERONENSIS, *Tractatus*, ed. B. LÖFSTEDT, (CCL 22), Turnholti 1971. Trobem una traducció en ZENON DE VERONA, *Tratados*, ed. Joaquim PASCUAL TORRO (Fuentes Patristicas 30), Madrid: Ciudad Nueva 2016, el Tractat I, 32: 207-211 i el Tractat II, 53: 440-441.

111. En concret entre els deu sermons pasquals, el Sermó I sobre l'Éxode: GAUDENTIUS BRIXIENSIS, *Tractatus*, ed. A. GLÜCK (CSEL 68), Vindobonae-Lipsiae 1936. Trobem la traducció en GAUDENCIO DE BRESCIA, *Gaudencio de Brescia. Sermones*, ed. Domingo RAMOS-LISSON (Biblioteca Patristica 105), Madrid: Ciudad Nueva 2017, 43-49.

112. En concret el Sermó XVII, que trobem en CHROMATIUS AQUILEIENSIS, *Opera*, ed. R. ÉTAIX – J. LEMARIÉ (CCL 9A) Turnholti 1974. Existeix una traducció en CROMACIO DE AQUILEYA, *Sermones*, ed. Ignacio MUÑOZ (Biblioteca Patristica 109) Madrid: Ciudad Nueva 2018, 118-121.

dins l'hivern. Ell afirma que Crist, Sol de Justícia, desgelarà el glaç dels pagans i farà que deixi de ser el primer dia de l'any. De manera semblant, Zenó parla en un dels seus sermons de Nadal de Crist com a vertader sol.

Cromaci d'Aquileia situa el començament de l'any al gener, també a l'hivern. De fet, contraposa les imatges positives i agradables de la vegetació primaveral amb la manca de vida i el temps poc saludable del gener. Segons Willy Événopoe, hi hauria dos inicis de l'any pagà: el primer de març i, més endavant, el primer de gener, ambdues dates a l'hivern.¹¹³

Durant els segles IV i V, l'hivern es relaciona amb els bàrbars, un poble idòlatra que ataca l'hivern. Per exemple, Alaric, cap dels bàrbars, ataca per sorpresa el nord d'Itàlia un dia d'hivern del 401. Escriu Yves-Marie Duval: «És propi dels bàrbars no respectar les lleis de la guerra i atacar fora dels temps normals».¹¹⁴ De fet, aquest poble aprofita l'hivern per atacar, ja que està més acostumat al fred, provenint del nord, lloc on Lactanci també situa l'hivern.

Però el que més ens interessa és que a l'hivern se situa la festa pagana del *Natalis Solis Invicti*. Segons Noirville, quan Aureli, vencedor de Palmira, consagra al Camp de Mart un temple en acció de gràcies al Sol victoriós, el proclama com el restaurador de l'Imperi. Som al 274. Aquesta festa se celebra amb curses de carros el 25 de desembre.

Que el Nadal se situï aquí com a substitució d'aquesta festa pagana amb el naixement de Jesucrist no deixa de ser una de les diverses hipòtesis sobre l'origen d'aquesta celebració, segon

113. Cf. W. EVÉNEPOEL, «La délimitation de l'Année Liturgique dans les premiers siècles de la chrétienté occidentale: *Caput Anni Liturgici*», 605.

114. Cf. Yves-Marie DUVAL, *Historie et historiographie en Occident aux IV^e et V^e siècles*, Aldershot: Variorum 1997.

James-Thomas Talley.¹¹⁵ Sigui com sigui, segons Bernard Botte, el Nadal ja se celebra a Roma l'any 336,¹¹⁶ i, per tant, aquests Pares del segle iv ja el poden conèixer. A més, a partir del *Cronògraf* del 354, sabem que al principi de la llista de *depositiones* (llista dels màrtirs i dels papes), se situa el naixement de Nostre Senyor Jesucrist, marcant així l'inici de l'Any Litúrgic i, si no és l'inici del temporal, almenys ho és del santoral.

b) La Primavera: festa de la Pasqua i caput anni

Aquesta relació és la més elaborada, com hem vist fins ara. La renovació de la vegetació després de l'hivern es compara amb la Pasqua. És l'estació en què tot reverdeix i floreix i, per tant, en què tot torna a la vida.

Gaudenci de Brèscia és qui canta de manera més lírica el Misteri Pasqual en la primavera estacional, com a punt cardinal i eix de tota la Història de la Salvació. Gaudenci presenta la primavera pasqual com l'inici de l'any i el temps de les intervencions de

115. Una de les hipòtesis més reconegudes és la de Louis Duchesne, que proposa que la data del naixement de Jesucrist s'hauria fixat a partir de la seva mort. Segons una antiga tradició (citada per Tertul·lià i Hipòlit), Jesús hauria mort el 25 de març. I buscant una relació amb el seu naixement s'assenyala també el 25 de març com a data de la seva encarnació. Així, nou mesos després, hauria nascut i hauria coincidit amb el 25 de desembre. Una altra hipòtesis, anomenada «de la història de les religions», i proposada durant el segle xviii, presenta la festa cristiana del Nadal com la substitució de la citada festa pagana del «Natalis Solis Invicti». Els cristians l'haurien adoptada amb el nom de *Natalis Domini*, símbol del nou sol. De fet en el segle iii el culte pagà al sol estava fortament afirmat i, segons Christine Mohrmann, els cristians estaven molt atrets pel simbolisme de la llum. Una darrera hipòtesi: l'aparició de l'àngel a Zacaries en l'ofici sacerdotal. Segons un còmput de torns va ser pel mes de la Festa dels Tabernacles (a l'octubre), que hi deuria haver l'anunci a Zacaries de la concepció de Joan Baptista. Al cap de sis mesos hi hauria la concepció virginal de Maria al març. Totes aquestes hipòtesis han estat estudiades per James-Thomas Talley sense que hagin aportat grans novetats sobre l'origen de l'Any Litúrgic (cf. J.-T. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, 113; Íd., «Le temps liturgiques dans l'Église ancienne. État de la recherche», *La Maison-Dieu* 147 [1981] 29-60; Íd., «Une héortologie chrétienne», *Concilium* 162 [1981] 33-44).

116. Cf. B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Etude historique*, Louvain 1932.

Déu al llarg de la Història de la Salvació, des del naixement del poble de Déu —com hem vist en la part bíblica— fins a l'Església que neix del baptisme.¹¹⁷

Així, Gaudenci descriu la creació del cosmos en l'estació de primavera, un tema ja tractat per l'exegesi jueva i, com hem vist, pels Pares grecs i llatins. Gaudenci també situa l'Èxode i la Pasqua jueva en la primavera que va marcar totes les primaveres del poble jueu. En una d'aquestes primaveres se situa la Pasqua de Crist. I, a partir d'aquí, cada any, la Pasqua primaveral marca el naixement d'una nova fillada en l'Església mitjançant el baptisme i la penitència. Gaudenci fa coincidir la idea paulina de la redempció còsmica (cf. Col 1,15-20) amb la concepció *Pascha-transitus*. És a dir, la renovació còsmica primaveral coincideix amb la conversió dels pagans i el naixement de nous fills de l'Església pel baptisme, com si aquests fossin una nova creació.

També Cromaci presenta la renovació de la humanitat a la primavera, emprant les imatges del ressorgiment anual de la naturalesa com a figura dels actes de Crist reviscuts i fets presents en la comunitat reunida a través dels sagraments de la Iniciació Cristiana, com una espècie d'anàmnesi o memorial. I acaba dient que a la primavera també hi tindrà lloc la Pasqua escatològica, com a recapitulació de totes les coses en Crist.

Hi ha una harmonia i una simetria entre la creació i la redempció: el món ressurgeix en el mateix dia i en la mateixa estació en què fou creat, com hem fet notar en el capítol bíblic.

Com hem dit abans, el món pagà situava l'inici del seu any religiós al mes de març, encara a l'hivern, segons una disposició

117. Cf. Giancarlo BRUNI, *Pasqua primavera della historia. Teologia del tempo nei testi omiletici di Gaudenzio de Brescia*, Roma: Marianum 2000.

atribuïda a Ròmul.¹¹⁸ En canvi, alguns autors, com Cromaci, fan començar l'any religiós o Any Litúrgic amb la Pasqua primaveral, concretament a Aquileia.¹¹⁹ Al costat d'aquest inici religiós pagà hi ha l'inici de l'any civil al gener. Per tant, hi hauria hagut un període (potser d'un segle) en què l'inici de l'any religiós a Aquileia coincidiria amb la Pasqua. Segons l'esmentat Evénepoel,¹²⁰ la translació de l'inici de l'any eclesial de la primavera al Nadal s'hauria efectuat a finals del segle vi.¹²¹ Així, l'Any Litúrgic coincideix en el seu origen i desenvolupament amb el renaixement de la naturalesa i el començament dels treballs del camp, segons la citada Luce Pietri.¹²²

Encara avui hi ha autors, com Laurent Gagnebin, que sostenen que l'Any Litúrgic s'hauria de començar per Pasqua.¹²³

c) L'estiu: la Pentecosta

Ja Tertul·lià veu una relació entre l'estiu i la Pentecosta.¹²⁴ Zenó també recorda que, a l'Antic Testament, aquesta festa, entre altres significacions, té un caire agrícola associat amb la recol·lecció del blat, segons la norma d'Ex 23,16.

118. Cf. A. KIRSOPP MICHELS, *The calendar of the Roman republic*, Princeton 1967; M. MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles 1970.

119. Cf. V. CIAN, *L'Anno Liturgico nelle opere di S. Cromazio di Aquileia* (Centro studi storico-religiosi Friuli-Venezia Giulia 28), Trieste 1996.

120. Cf. W. EVÉNEPOEL, «La délimitation de l'année liturgique dans les premiers siècles de la chrétienté occidentale. *Caput anni liturgici*», 601-616.

121. També ho afirma C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spoleto 1965.

122. Segons L. PIETRI, «Calendrier liturgique et temps vécue: l'exemple de Tours au ^{vi}è siècle», 129-141. A Tours es troba un calendari litúrgic del segle vi que comença l'any litúrgic pel mes de març.

123. Cf. L. GAGNEBIN, «Le début de l'Année Liturgique», *Études théologiques et religieuses* 62 (1987) 396-399.

124. L'estudi més complet sobre l'origen de la Pentecosta és la tesi doctoral de R. CABIÉ, *La Pentecôte: l'évolution de la cinquantaine pascalle au cours des cinq premiers siècles* (Bibliothèque de Liturgie), Tournai: Desclée 1965. Vegeu també J. PONTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, Paris: Cerf 1971; i una important contribució la fa K. HRUBY, «Shavuot ou la Pentecôte», *Orient Syrien* 8 (1963) 395-412.

Trobem la relació entre l'estiu i el judici final tant en Zenó com en Gaudenci. Aquesta relació queda simbolitzada per la calor de l'estiu i per la collita que s'esdevindrà en els darrers temps de la història. Hem de suposar que la relació «Pentecosta-estiu», tal com la presenta Ambròs, és la mateixa que la relació «Pentecosta-resurrecció final».

Aquesta qualitat o dimensió escatològica de la Pentecosta és ben present en la litúrgia de l'AT. Jeremies (31,31-34) recorda que és el moment de la nova Aliança escatològica, ja que per als jueus també evocava el record del do de la Llei al Sinai.

d) La tardor: festa de la recol·lecció dels fruits

La festa jueva dels Tabernacles (*Sukkot*) o de les tendes —de la qual ja hem parlat—, és el record de l'estada d'Israel en el desert, que coincideix també amb la recol·lecció de la verema.

Autors com Zenó de Verona relacionen la verema amb la tardor, com si cerquessin una relació amb una festa cristiana o volguessin recristianitzar les festes paganes entorn de la verema. Tot això ho trobarem en el capítol següent, quan presentem les Tépores de tardor, que haurien estat contemporànies amb els nostres autors.

Resumint aquest capítol patristic. Si la relació Pasqua-primavera ja es donava en l'Escriptura i en els seus comentaris, com el de Filó d'Alexandria, ara es produeix una major producció d'imatges amb una *lyra vernis*, sobretot perquè hi ha una insistència en establir un inici de l'Any Litúrgic de manera incontestable i estable, com sosté Cyrille Vogel¹²⁵ i, al mateix temps, s'assenyala cada any la data precisa de la festa de la Pasqua amb les «Cartes Festals».

125. Cf. C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, 276.

Notem també una evolució: si a l'inici només s'estableix la relació «Pasqua-primavera» —degut a què en el segle II només se celebren les festes de Pasqua-Pentecosta—, a partir del segle IV, amb l'aparició de les altres festes com Nadal-Epifania i les Tépores, la relació s'amplia per incloure la resta d'estacions i s'enriqueix amb diverses imatges; es busca així quelcom en la natura que sigui imatge d'una realitat o veritat que es manifesta en la festa.

4. El rerefons estacional de l'Any Litúrgic representat en l'art

Un cop vista aquesta relació en la font bíblica i en la patristica, veiem ara com apareix representada en l'art. Ens els primers segles de l'Església trobem representades les quatre estacions en les pintures de les catacumbes, indicant així que els cristians de Roma estaven preocupats per la divisió de l'any i buscaven aquell que és Senyor i Creador del temps cosmològic.¹²⁶

Aquesta representació de les estacions també es troba en alguns mosaics,¹²⁷ com el d'Aquileia,¹²⁸ del segle IV, contemporani de Cromaci, bisbe d'Aquileia, esmentat en el capítol patristic. Segons Vittorio Cian —autor d'una tesi sobre l'ensenyament de Cromaci—,¹²⁹ aquest bisbe hauria utilitzat el mosaic estacional com a suport per al seu ensenyament. En aquest mosaic, la imatge de Crist roman envoltada per les quatre estacions, evocant la successió del temps, símbol de l'etern drama de vida-mort

126. Cf. C. CALLEWAERT, «La semaine "Mediana" dans l'ancien Cêreme romain et les Quatre-Temps», *Sacris Erudiri: Fragmenta Liturgica*, Steenbruge 1940, 583.

127. Cf. Lorenzo ABAD, «Iconografía de las estaciones en la musivaria romana», *Actas del homenaje «in memoriam» de Alberto Balil Illana*, Guadalajara 1990, 11-28; Nieves SIMON MARTÍNEZ, «Mosaicos de la época romana con temática de las estaciones en el actual territorio de Castilla-La Mancha», *Arqueología y territorio* 17 (2020) 121-128.

128. Cf. G. C. MENIS, *Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia*, Udine 1971.

129. Vegeu la tesi de Vittorio CIAN, *San Cromazio e la catechesi aquileise nel IV secolo* (Thesis ad Lauream Pontificium Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe - Pontificium Institutum Liturgicum), Trieste 1988.

i del triomf del final de la vida en la primavera, verdader inici de l'any, de la resurrecció de Crist.¹³⁰ S'ha escrit que aquestes representacions simbolitzen, des de la visió cristiana, el misteri de la resurrecció, on Crist apareix al centre com el Senyor de la creació i de la història.¹³¹ És un altre exemple d'aquesta visió de Déu «cosmocràtor» i «cronocràtor», que hem analitzat en la part bíblica i que ara veiem representada en imatges iconogràfiques.

Les civilitzacions agrícoles, especialment les de la Mediterrània, han vinculat les estacions a les feines del camp, com es pot veure en els mesos esculpits i representats a la portalada romànica del Monestir de Ripoll¹³² o en les estacions que decoren alguns tapissos, com el Tapís de la Creació de Girona. Encara que no podem fer un estudi exhaustiu de tot aquest material, proposo presentar alguns exemples per mostrar com aquesta relació cosmològica i litúrgica queda reflectida en algunes obres d'art. Una vegada més, el material ens depassa, per això he triat aquelles obres d'art que tenim més a prop.

Tenim, així, un mosaic dels segle IV-V, el de Centcelles, que presenta les estacions¹³³ i el cercle litúrgic a la part superior.¹³⁴ Escriu Oscar Caba Vandellós:

130. Cf. G. BRUSIN, «Contributo all'interpretazione dei mosaici cristiani nella zona della basilica di Aquileia», en *Actes du V^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Città del Vaticano 1957, 433-455; B. BAGATTI, «Note sul contenuto dottrinale dei mosaici di Aquileia», *Rivista di Archeologia Cristiana* 1-4 (1957) 119-135.

131. Cf. H. LECLERCQ, «Saison», en F. CABROL – H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et Liturgie*, vol. 15, Paris 1953, 573-583.

132. Cf. Salvador ALIMBAU – Antoni LLAGOSTERA – Jordi ROSENT, *Pantocràtor de Ripoll. La portada romànica del monestir de Santa Maria*, Ripoll 2009.

133. Cf. Daniel CAZES, «Les mosaïques de la salle à coupole de Centcelles ou l'histoire de l'art à l'épreuve», en Cristina GODOY FERNÁNDEZ – Andreu MUÑOZ MELGAR (eds.), *El monument tardoromà de Centcelles. Dades. Context. Propostes (Actes del Congrés Internacional Tarragona – Constantí 28-29 juny 2022)*, Barcelona: AUSP 2024, 333-347.

134. Cf. Oscar CABA VANDELLOS, «El mosaico de Centcelles y la evolución del ciclo estacional clásico en contextos cristianos», *Pyrenae* 47-2 (2016) 65-94.

El programa figuratiu proposat es basa en el cicle litúrgic anual, ja plantejat per Arce (2006), però que no desenvolupa, dividit en quatre seccions amb les estacions de l'any. A l'eix sud, Advent i Nadal. [...] A l'est, el cicle de Pasqua i el baptisme. [...] Al nord, el sector més important, la resurrecció en esperit després de la mort i l'entrega i difusió del missatge diví al món a Pentecosta/Shavuot. [...] I al final, a l'oest, el temps ordinari...¹³⁵

Oscar Caba relaciona cada estació amb un temps litúrgic i amb un símbol del tetramorf, una hipòtesis que, en part, no trobo del tot encertada, ja que als segles iv-v no existia el Temps de durant l'any.¹³⁶

135. Ibíd, 89.

136. Es una hipòtesis amb la qual potser no hi estaria d'acord, perquè en els segles iv-v no existeix el Temps de durant l'any. El Temps de durant l'any és el temps litúrgic —almenys com a organització— més nou que existeix. És una expressió de Dom Prosper Guéranger. Però, el Concili Vaticà II no en va dir res. El primer document que en parla és el de les *Normes universals* de l'any litúrgic, 43. El primer testimoni d'una certa organització —del que avui anomenem Temps de durant l'any— és el «Comes de Murbach» (a. 790), que presenta aquests diumenges en relació amb uns sants: sis setmanes després de Sant Pere i Sant Pau —29 de juny— (*post natale Apostolorum*); cinc setmanes després de sant Llorenç —10 d'agost— (*post natale sancte Laurenti*); set setmanes després de sant Cebrià —16 de setembre— (*post natale sancte Cypriani*); i nou setmanes després dels sants arcàngels Miquel, Rafael i Gabriel —29 de setembre— (*post sancti Angeli*). Sembla que aquesta estructura correspon a sant Gregori el Gran. Continua Cobos: «La relació dels evangelistes amb les estacions es pot establir a través del simbolisme del tetramorf: cada animal es relaciona amb una constel·lació, i cadascuna d'aquestes, al seu torn, amb l'estació de l'any. Però caldria pensar que a finals del segle iv, de ser certes aquestes correlacions, donarien un valor d'acord amb l'ideari cristià en referència amb la litúrgia anual i la contínua o la Bahnlesung, que era una manera habitual de distribuir les lectures dels oficis. Tot i que aquesta és coneguda en el ritu bizantí i oriental, es pressuposa que també era habitual a Occident (Baumstark, 1953, 36). L'antic ritu establert a Jerusalem (diferent al d'Antioquia) és: Joan, Mateu, Marc i Lluc, començant l'any litúrgic per Pasqua (primavera)». Aquesta interpretació de Cobos fa pensar amb la hipòtesi que sosté Talley, que vol mostrar que la lectura de certs passatges llegits en les assemblees litúrgiques, poden ser els responsables o l'origen de la institució d'algunes festes i d'algunes «estacions» del cercle litúrgic (cf. J.-T. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, 253; també ho recull Paul BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines* [Litúrgie 5], Paris: Cerf 1995, 229).

Una altra representació d'aquesta relació es troba a la portada romànica del monestir de Santa Maria de Ripoll. Aquesta compta amb dos calendaris: un calendari dels mesos de pagès i un calendari zodiacal, perfectament ordenat, tot sota la mirada del Crist Pantocràtor. El mateix es pot observar en altres portaldes, com les de les catedrals de Saint-Lazare d'Autun o de Sainte Marie-Madeleine de Vézelay, on apareixen esculpits ambdós calendaris. També hi ha magnífics exemples de calendaris zodiacals simples, com el del pilar romànic del priorat cluniacenc de Saint-Pierre i Saint-Paul de Souvigny, conegut com la columna del Zodíac, un fus octogonal datat de la segona meitat del segle XII.

El que ens interessa és com el calendari de Ripoll uneix el món agrícola i el zodiacal, dos calendaris de tradicions tan diferents, el de les vivències pageses i el de l'estudi de les constel·lacions celestes, tots sota la mirada de Crist.¹³⁷ Déu també domina el Zodíac, com es pot veure en el text citat de Job 38,31-32:

¿Pots tu lligar les Plèiades amb cordes
i desfer el Cinyell d'Orió,
o fer sortir el Zodíac al seu temps
i guiar l'Óssa amb els seus petits?

Aquesta originalitat cal relacionar-la amb l'extraordinari conjunt de llibres de còmput i d'astronomia de què disposava la biblioteca i l'*Scriptorium* del monestir de Ripoll. Cal tenir molt present que, entre els segles X i XIII, la biblioteca del monestir de Ripoll va ser una de les grans biblioteques europees, amb una valuosa col·lecció d'obres científiques i literàries.¹³⁸

Aquest conjunt de calendaris esculpits simbolitza el «Senyor etern» sobre el moviment circular sense fi. La representació del

137. Cf. Antoni LLAGOSTERA FERNÁNDEZ, «Calendaris a la portada romànica de Santa Maria de Ripoll», *Annals del Centre d'Estudis Comarcals del Ripollès* (2017-2019) 71.

138. Cf. *Ibid.*, 103.

pas del temps compleix la funció de destacar que l'eternitat és conseqüència de la successió infinita. En el cas del Crist Pantocràtor de Ripoll, segons Antoni Llagostera, que ha realitzat un interessant estudi sobre aquests calendaris, aquesta roda del temps no constitueix, com en els exemples pagans, una al·lusió a un temps cíclic i circular, sinó que respon a la intuïció que el temps avança només cap endavant amb la intenció d'assolir l'objectiu: l'arribada de la fi del temps i la segona vinguda de Crist.¹³⁹

També a casa nostra tenim una altra representació artística de les quatre estacions, en aquest cas en el Tapís de la Creació de Girona. Aquest tapís recull els mesos i les estacions, presentant-se com un «catàleg de l'arquitecte del món amb Crist com a centre, eix absolut de les coses».¹⁴⁰ El Tapís de Girona interpreta el temps i la història amb formes iconogràfiques semblants a les de Ripoll. Això demostra, novament, que la nodrida biblioteca de Ripoll va ser el dipòsit d'aprovisionament intel·lectual i iconogràfic per al creador del cicle anual figuratiu.¹⁴¹ Manuel Castiñeiras descriu la biblioteca de Ripoll com una «cruïlla en la cultura del calendari»¹⁴² i destaca l'estreta dependència del programa del Tapís amb els manuscrits de còmput i d'astronomia conservats a Ripoll.

Si analitzem aquest tapís pel que fa a les estacions, l'any és representat per una figura d'un vell barbut que porta la roda del temps amb la llegenda *ANNUS*. A la dreta i a l'esquerra de

139. Cf. *Ibíd.*, 69.

140. Cf. Sebastià ROBÍ, «Les feines agrícoles dels dotze mesos de l'any», *Els ulls de l'esperit*, 2022.

141. Cf. Rebecca SWANSON – Gerardo BOTTO, «El tapís de la Creació. Ressenyes», en *Fòrum de les arts i del Patrimoni* [<https://fòrumdelesarts.wordpress.com/2012/01/30/el-tapis-de-la-creació/>].

142. Cf. Manuel CASTIÑEIRAS, *El calendario medieval hispano. Textos e imágenes (siglo XI-XIV)*, Salamanca 1996, 25.

l'any es representen les quatre estacions.¹⁴³ Al centre del tapís, la imatge del Pantocràtor presideix el brodat. Segons Pere de Palol, aquest Crist redemptor també és creador i ordenador del Cosmos, actuant sempre com a veritable «cosmocràtor» i «cronocràtor».¹⁴⁴ En aquest cas, hi veiem novament la cristologia cosmològica de sant Pau ben representada. Les estacions són projeccions del món celestial, girant entorn del Crist-Any. Encara que alguns aspectes de l'anàlisi del cicles d'imatges no han estat completament resolts, De Palol suggereix que hi podrien haver algunes aportacions dirigides a la lectura iconogràfica vinculada a l'exegesi i a la litúrgia; potser alguns fastos litúrgics pasquals.¹⁴⁵

En resum, observem una correspondència del tema també en l'art amb el rerefons estacional de l'AL, fruit, ben segur, de les dades bíbliques i patristiques que hem analitzat, ja que la iconografia aquí presentada hi fa referència. D'altra banda, aquestes obres d'art serveixen com a suport per a la predicació o la catequesi, tal com indica la tesi de Cian sobre Cromaci i els mosaics

143. La sanefa superior està presidida per la personificació de l'Any (*ANNUS*), acompanyat per les quatre Estacions. Primer diu *AUTUNUS*, la Tardor. A la dreta de la Tardor hi ha representat l'estiu per un home que sosté una dalla amb la mà dreta i unes espigues amb l'esquerra. Diu *ESTAS*, Estiu, per sota *FLAX* i *SOL*, que pot voler dir «reflex del sol». I a l'esquerra l'Hivern (*HI[EMS]*) amb un vell que s'escalfa al foc (*IGNIS*) i la Primavera, que ja no conserva el nom perquè el seu requadre està tallat a la vora superior. Escriu Castiñeiras: «La representació de l'Any amb el seguici de les Estacions deriva de la tradició de les antigues cosmografies perpetuada a l'alta edat mitjana a través de la miniatura carolíngia i otoniana [...]. És com una contundent exhortació al Crist Logos, l'únic garant de la Creació, perquè donés temps feliços i augmentés el seny, segons un vers copiat l'any 1055 a Ripoll en la miscel·lània de còmput i astronomia del monjo Oliva: *Bissenos menses duximus in anno /eorum tempus terminatus ordo/ concede. Christe tempora prolixa auge sensum* (cf. Manuel CASTIÑEIRAS, *El tapís de la creació*, Girona: Catedral de Girona 2016, 53 i 56-57; també Antoni LLAGOSTERA FERNÁNDEZ, «Calendaris a la portada romànica de Santa Maria de Ripoll», 67-113).

144. Cf. P. DE PALOL, *El Tapís de la Creació de la Catedral de Girona*, Barcelona 1986.

145. Cf. Ibíd. És molt interessant l'estudi de M. Assumpta GARCIA I RENAU, *El Tapís de la Creació, símbol del Sagrat*, Barcelona: La Llar del Llibre 1992, en concret el capítol titulat «Les Quatre estacions», 97-103.

d'Aquileia. Semblantment, el Tapís de la Creació, segons la hipòtesi de De Palol, podria haver estat utilitzat per a la celebració litúrgica, especialment en les festes pasquals. Cal recordar que la lectura de la Creació, de Gènesi 1,1-2,2, ha estat la primera lectura en tots els leccionaris romans de la Vetlla Pasqual al llarg de tota la història.¹⁴⁶

5. La litúrgia acull aquesta cosmologia estacional bíblica i patrística en l'Any Litúrgic

En el primer capítol bíblic hem explorat el rerefons cosmològic de la litúrgia jueva. En el segon capítol, hem observat com aquesta relació —ara dins del cristianisme— era continuada i desenvolupada per la patrística, fins al punt que, com afirma Anscar Chupungco, «les homilies i tractats patrístics sobre la Pasqua serien difícils d'entendre si no es llegeixen en el context de la primavera, de l'equinocci i de la lluna plena».¹⁴⁷ Ara, en aquest capítol, veurem com aquest material és acollit per l'eucologia de l'Església.

Tots sabem que l'eucologia litúrgica té com principals fonts l'Escriptura i la Patrística. En aquest capítol explorarem com el material bíblic i patrístic sobre la cosmologia de les estacions que hem presentat fins ara, és una de les fonts d'alguns textos litúrgics que l'Església ha anat elaborant, sobretot en vista a estructurar i celebrar el Misteri del Crist al llarg de l'Any Litúrgic.

D'entrada, no podem oblidar que la litúrgia ortodoxa és la que més ha desenvolupat aquesta litúrgia còsmica.¹⁴⁸ Potser

146. Cf. Robert AMIET, *La Veillée Pascale dans l'Église latine I. Le rite romain*, (Liturgie 11), Paris: Cerf 1999, 249- 283.

147. Cf. A. CHUPUNGO, «Fiestas litúrgicas y estaciones del año», *Concilium* 162 (1981) 221.

148. Vegeu per exemple l'obra de Hans Urs VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, Paris: Aubier 1947.

això es deu al fet que els Pares orientals són els qui més han elaborat aquesta *lyra vernis*. Job Getcha, arquebisbe metropolità de Pisídia, afirma que el cosmos i l'entorn natural, com la creació de Déu, ocupen un espai sorprenent en la litúrgia de l'Església oriental.¹⁴⁹ Aquesta litúrgia reconeix, en acció de gràcies a Déu, el do de la creació, entenent que el món no va ser creat per ser abusat, sinó com un do del Déu Creador. L'home ha de ser respectuós i responsable de la creació i evitar el seu mal ús. Per això, els orientals defineixen l'home com a «sacerdot, litúrg, diaca i intendent de la creació».¹⁵⁰

En la teologia oriental, «l'historicisme» de considerar la Pasqua com l'aniversari de la Resurrecció resulta ja superat. La novetat cristiana del temps, que sorgeix del sepulcre, exclou la data de la celebració de la Pasqua com un cicle fix. Orient ens recorda que la Pasqua, vinculada al cicle lunar, és una festa mòbil que accedeix al cicle invariable i, per tant, mortal del nostre cicle solar.¹⁵¹ Convé endinsar-se en l'escola d'Orient per tal de pensar el temps com un misteri, un *kairós* que no és presoner del *krónos*. Un temps alliberat per la Pasqua.¹⁵²

Trobaríem molts exemples d'aquesta litúrgia còsmica en la himnologia¹⁵³ i en l'eucologia major de la litúrgia oriental. Per exemple,

149. Cf. Job GETCHA, «Une liturgie cosmique: la Création dans la liturgie de l'Église orthodoxe», *Irénikon* 3-4 (2013) 275-294; ÍD., «La cosmologie dans la liturgie byzantine», en *Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de Laudato si'*, 95-116.

150. Cf. Marco PALEARI, «Il creatore come iconostasi. La teologia ortodossa», *La Scoula Cattolica*, 144 (2016) 417-444; I. ZIZIOULAS, «Sacerdoti della creazione: il servizio del patriarcato ecumenico per la protezione del creato», en AAVV, *L'uomo custode del creato*, Magnano: Qiqajon, 2013, 63-67.

151. Cf. Félix María AROCENA, «Presentación», en Jean CORBON, *Liturgia y oración*, Madrid: Cristiandad 2004, 24.

152. Cf. Patrik PRÉTOT, «La Liturgie. Un lieu pour une cosmologie», en *Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de Laudato si'*, 287.

153. Cf. G. ROUWHORST, «L'évocation du mois de Nisan dans les hymnes sur la résurrection d'Ephrem de Nisibe», *IV Symposium Syriacum* (OCA 229), Roma: Pontificio Istituto Orientale 1987, 101-110.

en l'anàfora de sant Marc,¹⁵⁴ en la de Sant Jaume¹⁵⁵ o en la de les «Constitucions Apostòliques» (llibre VIII, 15 i 27),¹⁵⁶ on el ministre evoca aquesta «litúrgia còsmica».¹⁵⁷ Vegem-ne un exemple:

Tu, doncs, pobles el món i l'adornes amb herbes oloroses i terapèutiques, amb nombrosos i variats animals, robustos uns, més febles altres, que servissin com a aliment i constituïssin una ajuda en el treball, animals domèstics i salvatges, amb el xiulet dels rèptils, els cants dels diferents ocells, els cicles dels anys, el pas dels mesos i dels dies, l'ordre de les estacions, l'avançament dels núvols carregats de pluja, per produir fruits i alimentar els vivents, la força del vent que fa que s'assequin, a una ordre teva, la multitud de les plantes i de les herbes. [...] Per tot això, glòria a tu, Senyor totpoderós.

Els límits d'aquest treball no permeten dedicar més espai a la litúrgia oriental; per això ens centrarem només en la litúrgia occidental, que també recull aquesta relació a través d'himnes, textos eucològics, calendaris, etc.¹⁵⁸

Només a tall d'exemple, ens fixarem breument en la himnologia llatina.¹⁵⁹ Seria interessant estudiar els himnes tal com aparei-

154. Cf. «L'anaphore alexandrine de saint Marc», en R.-G. COQUIN (ed.), *Eucharisties d'Orient et Occident*, vol. 2, París: Cerf 1970, 51-82.

155. Cf. G. KHOURI-SARKIS, «L'anaphore syriaque de saint Jacques», *L'Orient Syrien* 4 (1959) 427.

156. Cf. *Las Constituciones Apostólicas*, ed. M. METZGER, traduït per Josep Urdeix (Cuadernos Phase 181), Barcelona: CPL 2008, 254 i 258.

157. Cf. Marcel METZGER, «Liturgie et Cosmos dans les Constitutions Apostoliques», en *Liturgie et Cosmos*, 153-163.

158. També podríem analitzar els versos dels calendaris litúrgics, com el de 1550 de Girona. Per exemple, algunes de les petites sentències que encapçalen els mesos de l'any segons l'*Ordinarium sacramentorum secundum laudabile ritum diocesis Gerundensis* 1550: «Aprilis florida nutrit»; «Augustus spicas»; «September colligit uvas»... Versos que es troben a cada mes. Sobre el Calendari litúrgic vegeu: José Antonio GONÍ, *Historia del Año Litúrgico y del Calendario romano* (Biblioteca Litúrgica 40), Barcelona: CPL 2010; ÍD., *El Año Litúrgico y el calendario* (Cuadernos Phase 247), Barcelona: CPL 2019. Vegeu també Gabriel SEGUÍ, *El calendario litúrgico medieval* (Cuadernos Phase 264), Barcelona: CPL 2021.

159. Cf. Anselmo LENTINI, *Te decet Hymnus. L'innario della «Liturgia Horarum»*, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis 1984; AAVV, *L'Hymnographie*. (Conférences Saint-Serge

xen en les Vespres de la I-III setmana del Salteri de l'actual Litúrgia de les Hores per descobrir la seva relació amb la cosmologia.¹⁶⁰ Hi ha un himne per cada dia de la setmana que reflecteix un element de la creació seguint el relat de Gn 1,1-27. Per exemple, les segones Vespres del diumenge celebren la creació de la llum; el dilluns, la de les aigües; el dimarts, la de la terra; el dimecres, la dels astres... Aquest quart dia canta: «vàreu encendre un sol ardent, llei a la lluna vau donar...», destacant l'harmonia còsmica entre els dos astres. I continua així: «per distingir els primers jorns de cada mes», com si el sol i la lluna fossin un «rellotge gegant: d'hores i minuts, nits i dies, mesos i anys, estacions de fred i calor, de flors i de fruits...».¹⁶¹ Aquests himnes, segons Anselmo Lentini, serien del segle VI-VII i podrien atribuir-se a sant Gregori el Gran.¹⁶²

Vegem només dos exemples detallats i extensos de com aquesta relació estacional bíblica i patristica s'integra en la Litúrgia romana. El primer exemple són les Témpores, i el segon és la *laus api*, que apareix en el *Praeconium Paschale* o Pregó Pasqual. Mentre que les Témpores recullen, en certa manera, les festes estacionals de l'any litúrgic jueu que hem analitzat en el capítol bíblic, la *laus api* recull les imatges patristiques sobre la relació Pasqua-primavera que hem vist en el capítol patristic.

46è Semaine d'études Liturgiques. Paris 1999), Roma: CLV 2000; Enzo LODI, «La liturgie cosmique dans l'hymnologie de la liturgie romaine des Heures», en *Liturgie et Cosmos*, 110-129; Jacques FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle* (Études Augustiniennes), Paris 1981.

160. També podríem analitzar altres himnes, com per exemple aquest de Quaresma: *Iam, Christi, sol iustitiae*. En al quart vers canta: *Dies venit, dies tua, per quam reflorent omnia; laetetur in hac ut tuae per hanc reducti gratie*: «Arriba el jorn, el vostre jorn i tot el món reflorirà. Plens d'alegria retornem, guiats per vós, al bon camí». Són himnes d'Ambròs, Prudenci, Zenó de Verona, Venanci Fortunat... (cf. Venanzio FORTUNATO, *Carmina* III, 9: (PL 88), ed. J. P. MIGNE, Paris; 1890, 130 ss.); J. GELINEAU, «Les psaumes à l'époque patristique», *La Maison-Dieu* 135 (1978) 99-116.

161. Cf. Félix M. AROCENA, *Orar con la Liturgia de las Horas*, Bilbao: Grafite 1999, 123.

162. Cf. Anselmo LENTINI, *Te decet Hymnus. L'innario della «Liturgia Horarum»*, 27.

5.1. La santificació de les estacions per les Tépores

Als segles IV-V trobem a Roma que es festegen, en un marc còsmic pagà, les antigues festes solars que inauguraven les quatre estacions: les anomenades *festae naturae romanae* o *feriae conceptivae*.¹⁶³ S'anomenen *feriae messis* les festes entre juny i agost; *feriae vindemiales* les festes de l'equinocci de setembre; *feriae sementinae* les de l'11 de novembre al solstici; i la que s'anomena *Bruma* o *festae paganae del Natalis Solis Invicti*.

L'Església de Roma volia evitar els desordres morals que acompanyaven aquestes festes paganes creant les quatre Tépores. Amb tot, al principi (mitjans del segle IV) només n'hi havia tres:¹⁶⁴ les de la collita del blat, la del vi i la de l'oliva (*de frumenti, vini et olei*),¹⁶⁵ com preveia el llibre del Deuteronomi 7,13 (cf. 11,14;12,17;28,51) i el llibre de Joel 2,19. Eren tres dies (dimecres, divendres i dissabte) de pregària, acció de gràcies, dejuni i celebració de l'Eucaristia, amb uns formularis propis per a cada dia, com per a l'Ofici diví. Es demanava que les collites fossin abundoses davant del perill de la sequera, la guerra i el pillatge.

Quan s'hi afegeix la quarta Tépore, la de l'estació d'hivern al desembre, se les anomena *quattuor tempora: ieiunium primis mensis* o *vernum* (març), *quarti mensis* (juny), *septimi mensis* (setembre) *et decimi mensis* (desembre).¹⁶⁶ Així, al costat de les festes,

163. És la hipòtesis de Dom Germain MORIN, «L'origine des Quatre-Temps», *Revue Bénédictine* 14 (1897) 337-346, que J.-T. Talley no accepta: aquest autor creu que són anteriors al segle IV, potser del segle III (cf. J.-T. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, 171).

164. Les tres Tépores eren les de l'estiu, les de la tardor i les de l'hivern, que serien anteriors a la Quaresma (cf. C. CALLEWAERT, «La semaine "Mediana" dans l'ancien Caire romain et les Quatre-Temps, 562-589; J.-L. VERSTREPEN, «Origines et instauration des Quatre-Temps à Rome», *Revue Bénédictine* 103 (1993) 345, nota 33.

165. El blat, el vi i l'oli són la trilogia natural de l'àrea mediterrània i, al mateix temps, són els símbols més utilitzats en la litúrgia, ja que són la «matèria» de molts sagraments.

166. Cf. C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, 277.

que són el desplegament dels Misteris de Crist seguint el curs de l'any, veiem ara aquests quatre moments —les Tépores—, que, seguint també el curs de l'any i coincidint amb l'inici de les estacions, venen també, per un altre costat, a confirmar aquest rerefons cosmològic en l'organització de l'Any Litúrgic. Com escriu sant Lleó «ens hem de purificar al llarg de tot l'any»,¹⁶⁷ en *vernum in Quadragesima, aestivum in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc qui est decimus celebramus*.¹⁶⁸ Tot això es va estendre a poc a poc a tota l'Església d'Occident.

L'autor i l'origen de les Tépores no són clars i el tema continua sent objecte de debat. Jean-Louis Verstrepén¹⁶⁹ ens ofereix un *status quaestionis* sobre l'estudi de l'origen de les Tépores.¹⁷⁰ Ara bé, no hem de confondre les Tépores amb les «Rogatives»,¹⁷¹ que eren pregàries —les lletanies majors o menors—

167. Cf. LEONIS MAGNI, *Sermons. De ieiunio septimo mensis*, tom. IV, ed. R. DOLLE, (SChr 200) París 1973, 148-149.

168. Cf. LEONIS MAGNI, *Sermo XIX. De ieiunio decimi mensis*, íd, 210-211.

169. Cf. J.-L. VERSTREPÉN, «Origines et instauration des Quatre-Temps à Rome», *Revue Bénédictine* 103 (1993) 339-365.

170. Segons Verstrepén, trobem quatre hipòtesis sobre l'origen de les Tépores que presento de manera molt resumida: a) Les Tépores són d'origen apostòlic segons una atribució que fa sant Lleó el Gran en el seu *Sermo* 17,1 i en el *Sermó* 31,2, dient que són d'*institutio apostolica*. b) Una altra hipòtesi, és que són creació del papa Calixte (217-222) segons el *Liber Pontificalis*. c) Encara una altra: el seu origen és per contrarestar les festes paganes, segons l'opinió que exposa Dom Germain Morin en un article de 1897 publicat a la *Revue Bénédictine* 14 (1897) 337-346. d) I encara una altra hipòtesi, és la substitució de la festa jueva de la Tendes, segons Jean Daniélou (cf. J. DANIÉLOU, «Les Quatre-Temps», *La Maison-Dieu* 46 [1956] 132). e) L'última hipòtesi és la de José Janini, que vol demostrar que el papa Sirici (384-439) seria el primer testimoni d'aquests dejunis. L'autor afirma que el 394 es van crear les Tépores, ja que sant Jeroni ignorava aquests dejunis entre els anys 386 i 387 (cf. J. JANINI, *Siricio y las cuatro Téporas*, Valencia 1958).

171. Cf. Pawel BARAN, *Le quattro Tempora e le Rogazione en el xx secolo. Storia, teologia e riforma*, Thesis ad Doctoratum Pontificia Universitatis Sancte Crucis, Romae 2018. Les «Rogatives» apareixen el 469 a les Gàl·lies, en concret a Vienne, després d'uns terratrèmols i de males collites. Més endavant se'n podien fer per qualsevol necessitat de la comunitat. Hi havia «rogatives» majors que se celebraven el 25 d'abril i tenien també el seu origen en el món de pagès. Cal afegir que aquest dia, al segle IV, se celebrava a l'antiga Roma els «Robigalia», una festa en honor del déu o

que acompanyaven una processó solemne per obtenir bones collites. Aquestes no eren estacionals: les majors es feien el dia de sant Marc (25 d'abril) i les menors tres dies abans de l'Ascensió. També es podien celebrar en la vigília de les grans festes o quan hi havia una necessitat especial.

Si mirem les lectures que proposa el leccionari i l'euologia de la missa d'aquestes Tépores al llarg de la història, hi trobem la temàtica estacional que estem analitzant. Trobem alguns textos litúrgics que relacionen cada estació amb el cicle de les Tépores (com en el *Comes de Wurzburg* i en el *Comes de Murbach*). Segons Antoine Chavasse, es rellegeix l'Antic Testament, seleccionant aquells textos que ajuden a donar sentit a les Tépores.¹⁷² Encara que les de juny i setembre són les que millor mantenen aquest rerefons estacional.

Si mirem les del setembre, Antoine Chavasse relaciona les *feriae vindemiales* de l'equinocci de setembre o *vinalia rústica*, que era la festa pagana de la verema, amb les Tépores que se celebren a l'inici de la tardor.¹⁷³ Per cristianitzar aquestes *feriae* amb les Tépores de tardor, segons ell, es busca establir un paral·lelisme amb la institució de la Festa de les Tendes i el final

deessa «Robigo», a la qual imploraven els pagesos perquè protegís les seves collites. L'Església assumeix aquest ritu agrari, el purifica i li dona categoria de celebració litúrgica. No se sap si fou Gregori el Gran qui el va establir. Era una processó durant la qual es cantava la lletania dels sants i els *Kyrie eleison*. S'acabava amb la missa a l'església estacional.

172. Cf. A. CHAVASSE, «Le sermon III de Saint Léon et la date de la célébration des Quatre-Temps de septembre», *Revue des Sciences religieuses* 44 (1970) 77-84. És interessant el capítol dedicat a les Tépores escrit per Antonie Chavasse en la primera edició de *L'Église en prière*, A. G. MARTIMORT (dir.), Paris: Desclée & Cie 1961, 739-756. Les altres edicions d'aquest manual dirigit per A. G. Martimort, amb el títol *L'Église en prière IV: Liturgie et temps. Édition nouvelle*, editat a Paris per Desclée al 1983, ja no inclou aquest interessant capítol de les Tépores d'Antoine Chavasse.

173. Cf. A. CHAVASSE, «Les Quatre-Temps», en A.-G. MARTIMORT (dir.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, 764-765.

de la verema, utilitzant les lectures de Levític 23,10-11.15-17. 21.39-43 i Levític 26,3-12:

El batre de les messes arribarà fins a la verema i la verema fins a la saó del sembrar...

També, Amós 9,13 recorda la fertilitat:

Heus aquí que s'acosten uns dies, que el llaurador seguirà immediatament darrera del segador i el que calciga el raïm darrera el qui fa la sembra. Les muntanyes regalaran de most, en regalimaran tots els turons.

Dom Bernard Capelle troba referències de la verema en una bonica antífona de comunió del primer dia de les Tépores amb la cita de Nehemies 8,10:

Mengeu carns grasses i beveu vi amb mel (el *mulsum*) i feu-ne part a aquells qui no se'n preparen...¹⁷⁴

Vegem també la lectura d'Osees 14,2-10 (aquí v. 7), que fa referència a la fertilitat dels camps en els darrers temps escatològics:

Viuran del blat i germinaran com la vinya i la fragància de llur nom serà com la del vi del Líban...

D'altra banda, per al tercer dia, també hi ha una antífona de comunió (cf. Lv 23,41. 43) i la lectura d'Hebreus 9,2-12, que fan referència a la Festa de les Tendes o *Sukkot* jueva. Totes aquestes lectures eren presents fins al Missal de Pius V.

I si mirem els textos litúrgics de les Tépores de juny, també es reinterpreta Deuteronomi 26,1-11, fent referència a la presentació de les primícies de la collita o de la primera garba al sacerdot. També es llegeix el llibre del Levític 23,9-17 (aquí v. 10):

174. Cf. B. CAPELLE, «Antiennes pour la moisson dans le Missel romain», *Les Questions litúrgiques et paroissiales* 14 (1929) 163-167.

Quan haureu segada la messa, portareu manyocs d'espigues, primícies de la vostra messa al sacerdot...

Aquest text recorda la festa del *Shavuot* o Pentecosta. També es llegeix Joel 2,21-27: «s'ompliran de blat les vostres eres». Aquesta lectura la trobem en l'actual Ofici de lectura de la Litúrgia de les Hores.

Així, doncs, les Tépores de setembre i de juny haurien conservat la seva original relació agrícola o estacional, mentre que les de desembre i març van perdre el sentit agrícola i mantenen les seves referències amb l'Advent o la Quaresma, que és on es trobaven situades litúrgicament.

Actualment, les «Normes universals sobre l'any litúrgic i sobre el calendari romà general», en el n. 46, deixen a les Conferències de bisbes la determinació del temps i la manera de celebrar les Tépores. Per a les diòcesis d'Espanya, la Conferència Episcopal va establir que les Tépores se celebressin el 5 d'octubre, ja sigui en un sol dia o com a *tridu* de tres dies: un dia d'acció de gràcies, un dia penitencial i un dia de petició.¹⁷⁵ De fet, aquestes Tépores, que se celebren a la tardor, són les que conserven el seu caràcter cosmològic més genuí, lligat al final de la collita. Si mirem la selecció de lectures de l'actual leccionari santoral, podem veure com recullen aquests elements estacionals agrícoles.

De l'Antic Testament, es proposa la lectura de Deuteronomi 8,7-18, sobre la qual comenta Rafael Serra:

Amb el llibre del Deuteronomi —d'una gran bellesa— se'ns recorda que la creació és un do de Déu, i al do li correspon l'acció de

175. Segons Enzo Lodi el Missal Romà italià presenta en un annex quatre formularis de Pregària Universal, un per cada Tépore estacional: «Preghiere dei fedeli per le quattro stagioni»: 21 de desembre, 21 de març, 21 de juny i 21 de setembre, amb peticions que recullen elements propis de cada estació en forma de monició o de petició (cf. Enzo Lodi, *Liturgia delle Chiese. Guida allò studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, Bologna: EDB 1999, 1294-1298).

gràcies. És bo recordar els principis de la teologia de la creació exposats en l'encíclica *Laudato si'* del Papa Francesc. [...] La persona viu en la primera Aliança, la de la creació.¹⁷⁶

En el primer formulari de l'ecologia menor, quan se celebren les Tépores només el 5 d'octubre, trobem en l'oració col·lecta una petita i única referència cosmològica:

Senyor Déu, Déu amorós, vós vau donar als nostres pares a Israel una terra bona i fèrtil, a fi que hi trobessin descans i benestar; i amb el mateix amor ens doneu a nosaltres forces per dominar la creació i trobar-hi el nostre sosteniment. En donar-vos gràcies per les vostres meravelles us preguem que la vostra llum ens faci descobrir sempre que heu estat vós, i no el nostre poder, el que ens ha donat la força per crear les riqueses de la terra.

L'antífona de comunió d'aquest mateix dia cita els versets 12 i 6 del salm 65:

Coroneu l'anyada amb l'abundor que cau del cel. Sou l'esperança de tots els continents i de les illes llunyanes.

L'Ofici de lectura de la Litúrgia de les Hores proposa com a lectura bíblica el text esmentat de Joel 2,12b-19.21-27 (aquí vv. 22-24.27), que recorda que la tardor és el temps de la verema i de la collita de l'oliva:

No tingueu por animals feréstecs: ja reverdeixen els pasturatges de l'estepa, fruiten els arbres, la figuera i el cep es carreguen de la seva gran riquesa, [...] el vostre Déu [...] us envia les pluges de tardor i de primavera com en altre temps. Les eres s'ompliran de gra, les tines sobreeixiran de most i d'oli novell. [...] Sabreu que soc present enmig d'Israel i que només jo, el Senyor, soc el vostre Déu, i ningú més...

176. Cf. FUNDACIÓ PERE FARNÉS, Rafael SERRA (ed.), *Calendari - Directori de l'Any Litúrgic 2024*, Barcelona 2023, 404-405.

I com a lectura patristica de l'Ofici proposa la bella *oratio* de sant Climent Romà:

Vós heu palesat l'ordenació perdurable del món per mitjà de les forces que hi actuen; vós, Senyor, heu creat la terra; vós, fidel envers totes les generacions, just en els vostres judicis, admirable en la vostra força i en la vostra magnificència, savi en la creació i provident quan sosteniu el que creàreu...

L'orientació que dona l'actual Missal de Pau VI amb l'eucologia no és només cosmològica i agrícola, com la que es donava en els llibres medievals. Avui la nostra societat és industrial i no solament agrícola. L'element agrícola o cosmològic apareix de manera més discreta. Per això, la rúbrica que encapçala els formularis eucològics de les Témpores estableix que se celebrin «quan acabades les vacances i les collites es torna a començar l'activitat habitual».¹⁷⁷

Per acabar, cito aquest text que Bartłomiej Pawel Pergol recull en una nota i que és una interpretació del sentit dels dejunis de les quatre Témpores:

Durant les quatre Témpores els fruits de la terra se sembren, neixen, maduren i es recullen. Pel dejuni es dona gràcies a Déu pels fruits recollits, o s'implora la seva pietat, per recollir els que hi han estats sembrats. També és per donar gràcies a Déu per aquests dons que s'han rebut en les quatre estacions i pels dotze mesos de l'any que vivim. A la primavera es dona gràcies per la sembra, i a l'estiu s'ofereixen a Déu els primers fruits de la collita del cereal; a la tardor per la collita del raïm i a l'hivern per la collita de l'oliva...¹⁷⁸

177. Cal fer notar que en el Missal de Pau VI —com en el de Pius V— hi ha els formularis d'una missa per «Al temps de la sembra» i uns altres per «Després de la collita». Però no aporten cap element al nostre estudi.

178. Amb aquesta explicació —citant a J. V. Díaz Bravo i P. Ibáñez— s'observa que es manava obeir els «dies secs» per part del papa Lleó, i es considerava que això provenia del temps de Moisès. Però, és clar que, aleshores, els israelites com a nòmades no

Amb aquesta anàlisi de la història i dels formularis de les Tépores, hem vist com la litúrgia, encara avui, ha incorporat molts elements de l'any litúrgic hebreu, que conté una base estacional. Podem dir que, citant el benedictí Anscar Chupungco, l'Església no ha ignorat l'àmbit agrícola en presentar algunes de les seves celebracions de l'Any Litúrgic, ja que aquest aspecte queda reflectit en les Tépores del 5 d'octubre del Missal de Pau VI.

5.2. *L'elogi a les abelles en la Pasqua primaveral: la laus apis en el pregó pasqual de la Vetlla Pasqual, en la part de la Pasqua cosmològica*¹⁷⁹

Encara que sigui un petit element líric que enriqueix el Pregó pasqual¹⁸⁰ o *Laus cerei*¹⁸¹ (lloança al ciri), no podem passar per alt els versets que s'anomenen *laus apis*,¹⁸² és a dir, «elogi a les abe-

cultivaven aquests fruits. En la «Llegenda daurada» de la segona meitat del segle XIII, Jacobo de la Voràgine explica la raó de dejunar en dimecres, divendres i dissabtes durant les quatre Tépores de l'any. A la primavera, el dejuni serveix per adquirir la innocència dels nens; a l'estiu, per poder ser forts; a la tardor, per poder ser madurs per a la justícia, com ho exigeix el ser varó; i a l'hivern, per poder assolir la saviesa i l'honestedat dels ancians. El dejuni d'hivern serveix també per purificar-se de les culpes contretes al llarg de l'any (cf. J. V. DÍAZ BRAVO – P. IBAÑEZ, *El ayuno reformado según práctica de la primitiva iglesia*, Pamplona 1753, citat per Bartłomiej PAWEŁ PERGOL, «Tiempos y dimensión sacramental del ayuno en la disciplina de la Iglesia hasta el Concilio de Trullo [691-692]», en *Cuadernos doctorales de la Facultad de Derecho Canónico. Universidad de Navarra*, 29 [2020-2021], 11-96).

179. Cf. Jordi FONT I PLANA, «La laus api del Pregón Pascual», *Liturgia y Espiritualidad* 4 (2008) 218-229.

180. Cf. C. WILLCOCH, *La bénédiction du cierge pascal. Étude littéraire et théologique de ce rite*, Thèse de doctorat de III^e cycle en Sciences des Religions – Université de Paris – Sorbonne, Paris juin 1987.

181. Cf. Francisco de Paula FERRER TAPIA, «Exultet». *El pregon Pascual como síntesis de la Vigilia Pascual*, Tesina de licenciatura de la Facultad de Teología S. Vicente Ferrer de Valencia, Valencia 2010, en concret el punt 2.3 «La Laus api: El elogio de la abeja», 41-43; M. BOUGHÈRE, «Praeconium Paschale», *La Maison-Dieu* 49 (1957) 55-70; F. DI CAPUA, «Il ritmo della prosa liturgica e il praeconium paschale», *Didaskaleion* 2 (1927) 1-23; J. PINELL, «La benedició del Ciri Pasqual i els seus textos», *Liturgia* 2 (Scripta et Documenta 10), Montserrat 1958, 1-64.

182. Cf. L. ALFONSI, «L'ecphrasis ambrosiana del "libro delle api" vergiliano», *Vetera Christianorum* 2 (1965) 129-138; G. MALHERBE, «Les abeilles de l'Exultet», *Les Questions*

lles», on podem trobar la relació «Pasqua-primavera» que hem presentant en la patrística. En aquesta *laus api* hi trobem imatges extrems dels textos patrístics que acabem d'analitzar, amb el binomi hivern/primavera, estació gelada/estació de dolça calor... Alguns exemples els trobem en el citat *In Sanctum Pascha* del Pseudo Hipòlit, capítol 17: «Quan la terra està verdejant, quan els arbres donen noves flors i apareixen els primers fruits; l'abella recull la dolça mel i forma la cera»; o bé en els citats tractats de l'*Exameron* V, 67-70, el *De Virginibus* 1, 40-41 i el *Exp. psalmus CXVIII* 14,24 de sant Ambròs.¹⁸³

De fet, en la part anamnètica de l'oferiment del ciri, hi ha una lloança a l'abella que produeix la matèria prima del ciri pasqual, amb el qual festegem la gran solemnitat de la Pasqua. Inesperable d'aquest primer elogi, hi ha l'elogi a l'abella mare, la *apis mater eduxit*. Segons Dom Benoît-Castelli, era un dels temes quasi obligatoris de les *Laus Cerei*.¹⁸⁴ En l'actual Pregó Pasqual hi trobem aquestes dues petites referències:

En la gràcia d'aquesta nit accepteu, oh Pare sant, el sacrifici verspertí d'aquesta lloança i la flama d'aquesta columna de cera, elaborada per les abelles, i que l'Església us ofereix per mans dels seus ministres. [...]

Foc que, un cop repartit, no minva per la flama manllevada, ja que s'alimenta de la cera que es fon, i que l'abella mare ha produït per mantenir aquesta flama preciosa.

liturgiques et paroissiales 15 (1930) 61-73; C. D. FONSECA, «Lavoro agricolo e tempo liturgico», en *Uomo e ambiente nel Mezzogiorno normanno-svevo*, *Atti delle VIII Giornate normanno-sveve*, Bari 1987, Bari, 1989, 67-87.

183. Cf. L. ALFONSI, «L'ecphrasis ambrosiana del "libro delle api" vergiliano», 129-138; B. CAPELLE, «L'Exultet pascal oeuvre de Saint Ambroise», en *Miscellanea G. Mercati* (Studi e Testi 121), Vaticano 1946, en concret cap. 2 «L'éloge de l'abeille», 233-238. És interessant l'estudi del P. Jordi Pinell sobre les fonts de la *laus api* en l'*Exultet* (cf. J. PINELL, «La benedicció del Ciri Pasqual i els seus textos», 69-72).

184. Cf. G. BENOÎT-CASTELLI, «Le praeconium paschale», *Ephemerides Liturgicae* 67 (1953) 316.

Ben segur que aquesta breu referència passa desapercebuda degut a la densitat teològica i la bellesa poètica d'aquesta pregària eucològica major de la Vetlla Pasqual.¹⁸⁵ Ara bé, la nostra atenció es dirigeix als versets dedicats a la *laus apis*, que canten l'admiració per l'origen de la substància del ciri, que és de cera d'abelles. Realment, la lloança a les abelles del nostre Pregó Pasqual és molt breu si la comparem amb altres *Laus Cerei*, com la del Sacramentari Gelasià Vetus (segle VIII), on aquesta *laus apis* compta amb més de sis versos. També és notable la primera *laus apis* d'Ennodius († 521), quan era diaca de Pavia i gran admirador de l'antiguitat clàssica, amb onze descripcions.¹⁸⁶ I, encara més, en una benedicció gal·licana del ciri —que fou adoptada després per la litúrgia romana— es presenten tres grans seccions dins l'elogi a les abelles. Vegem aquest darrer text amb aquestes seccions.

La primera descriu les grans qualitats d'aquets insectes:

L'abella és molt petita, [...] però el seu pit és ple d'una gran energia; és dèbil, si mirem les seves forces, però és forta, si mirem el seu enginy.

I continua, en un segon apartat, descrivint la seva activitat a la primavera, ja que l'abella coneix les estacions:

185. Algunes particularitats del text del *Exultet* sobre l'anunci del misteri de la resurrecció: «Aquesta és la nit», es repeteix sis vegades, com les citades quatre nits del judaisme: – «Aquesta és la nit tan clara com el dia: llum o fosca us són igual.» – «Aquesta és la nit en què rentades les culpes, s'allunya el pecat...» Referència a la iniciació cristiana i al sagrament de la penitència. Les tipologies-figures de l'AT ens obren ara a la realitat del NT: Jesús, nou Adam; sortida d'Egipte, nit en què es marquen les portes. Crist ha pujat victoriós dels inferns: «Oh admirable condescendència...; per redimir l'esclau heu sacrificat el fill». O, *felix culpa*: el pecat ens obre a la misericòrdia de Déu. És molt bonic l'elogi del ciri: la flama d'aquesta columna de cera, elaborada per les abelles, d'on s'ha repartit la seva llum, però aquesta no queda manllevada o empobrida, com una imatge de la caritat. I encara més, la referència a Crist-sol: «Que l'estel del matí —que és el Crist— en trobi encesa encara la flama».

186. Aquestes *Laus cerei* les trobareu a *El Exultet. Antología de textos de la bendición del cirio pascual*, (Cuadernos Phase 117), Barcelona: CPL 2006, com també a J. PINELL, «La benedicció del Ciri Pasqual i els seus textos», 83-119.

L'abella coneix el curs de les estacions. I després de les gelades de l'hivern, que cobreixen de blanc la terra, i quan els vents primaverals han eixugat les velles glaceres i tot germina, apareix de nou i s'encamina al treball. [...] Carregades de pol·len, tornen al rusc, construeixen les seves cel·les; algunes les omplen de líquida mel, mentre que les altres transformen les flors en cera...

Per acabar, en una tercera secció, fa lloança de la seva castedat com a *apis mater*, comparant-la amb la virginitat de la Mare de Déu:

A l'abella no la debilita el fet de donar llum ni la prole exhaureix la seva castedat. D'igual manera va concebre Santa Maria verge, que virginalment va donar llum i fou sempre verge.

De fet, aquests versos o elogi a les abelles apareixen en el segle IV al nord d'Itàlia, i ho sabem per una carta que sant Jeroni envia a un diaca anomenat Presidius de la Regio Aemilia.¹⁸⁷ Sant Jeroni li indica que no s'entretengui amb idees o imatges que s'allunyen de la Vigília Pasqual, com les de la *laus apis*, perquè considera massa profà utilitzar imatges inspirades en el Llibre IV (56-201) de les *Geòrgies* de Virgili,¹⁸⁸ i a més, li diu que, enlloc de buscar flors, seria millor meditar sobre la penitència, retirar-se al desert i portar una vida d'anacoreta.¹⁸⁹ Segons Cesare Giraudó, a partir de les protestes de sant Jeroni, uns segles després, el Pontifical Romano-Germànic del segle X va ometre la *laus api*, tot i que alguns manuscrits la van conservar. El Missal de Pau VI reproduïx els mateixos versets que el Missal de Pius V.¹⁹⁰

187. La edició d'aquesta carta és de Dom G. MORIN, «Pour l'authenticité de la lettre de Saint Jérôme a Présidius», *Bulletin d'ancien littérature et archéologie chrétienne* 3 (1913) 52-60; G. MORIN, «Un écrit méconnu de Saint Jérôme. La Lettre a Présidius sur le cierge pascal», *Revue Bénédictine* 8 (1891) 20-27; G. BENOÎT-CASTELLI, «Le praeconium paschale», 309-334. És interessant, novament, l'estudi que fa el P. Jordi Pinell sobre: «És l'*Exultet* el que cita sant Jeroni?» (cf. J. PINELL, «La benedicció del Ciri Pasqual i els seus textos», 69-72).

188. Cf. Jacques FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident*, Paris: Etudes Augustiniennes 1981.

189. Cf. Fernand CABROL, *Les origines liturgiques*, Paris: Letouzey et Ané 1906, 88.

190. Cf. Cesare GIRAUDO, «Questa è la notte di cui fu scritto: "E la notte sarà la mia luce!" Le ascendenze biblico-giudaiche dell'*Exultet*», *Rassegna di Teologia* 25 (1984) 227-243.

Aquestes imatges i missatges sobre la vida de les abelles són signe de la relació entre la creació i la Vigília Pasqual, en la seva primera part anomenada *Mysterium lucis* o Pasqua còsmica. Volem ressaltar l'anunci de la Pasqua primaveral amb un caràcter ben solemne, fent una lloança de la creació per la bellesa que reneix en els camps en l'arribada de la primavera. Una gran part de les *Laus cerei* descriu la magnificència de les flors i dels prats, i fa lloança de la creació i del seu Diví «Cosmocràtor» i «Cronocràtor», que és Crist Ressuscitat, com fa notar Dom Benoît-Castelli.¹⁹¹

6. Teologia de l'Any Litúrgic en la seva relació estacional

La teologia de l'Any Litúrgic ha estat estudiada per diversos autors.¹⁹² Encara que alguns esmenten el tema del rerefons estacional de l'Any Litúrgic,¹⁹³ són pocs els qui presenten reflexions teològiques que incloguin aquest aspecte. Anem a veure-ho.

191. Cf. G. BENOÎT-CASTELLI, «Le praeconium paschale», 311.

192. Vegeu, per exemple, Salvatore MARSILI, *Teologia litúrgica. Anno liturgico* (Pro manuscripto), Roma: Pontificio Istituto Liturgico 1977; M. AUGÉ et al., *L'Anno Liturgico. Storia, teologia e celebrazione* (Anàmnesis 6), Roma: Marietti 1988; A. CHUPUNGO, *Scientia Liturgica: Tempo e spazio liturgico* (vol V), Casale Monferrato: Piemme 2000; A. ADAM, *L'Anno liturgico. Celebrazione del Mistero di Cristo. Storia-pastorale*, Torino: Elle Di Ci 1987; H. AUF DER MAUR, *La liturgia della Chiesa: Le celebrazioni nel ritmo del tempo I*, Torino: Elle Di Ci 1990; M. AUGÉ, *L'Anno Liturgico è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009. Traduït al castellà a: *A través del Año litúrgico. Cristo mismo presente en su Iglesia* (Biblioteca litúrgica 49), Barcelona: CPL 2016; J. CASTELLANO, *El Año Litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia* (Biblioteca Litúrgica 1) Barcelona: CPL 1994; J. LÓPEZ MARTÍN, *El año litúrgico. Historia y teología de los tiempos festivos cristianos*, Madrid: BAC 1984; hi ha una 2a ed. de 1997 amb el títol *El Año litúrgico*, Madrid: BAC popular 1997; Stefano ROSSO, *Il segno del tempo nella liturgia. Anno liturgico e liturgia delle ore*, Torino: Elle Di Ci 2002; Joan BELLAVISTA, *L'any litúrgic*, Barcelona: CPL 1982.

193. Per exemple: Joseph PASCHER, *El Año Litúrgico*, 9-16, dedica l'Introducció del seu llibre a la cosmologia de l'AL. També Salvatore MARSILI, «Il "tempo liturgico" attuazione della storia della salvezza», *Rivista Liturgica* 57 (1970) 207-235; Achille M. TRIACCA, «Cristo e il tempo», en *Cristo ieri, oggi e sempre. L'Anno liturgico e la sua spiritualità*, Roma: CAL Ecumenica editrice 1979; J. MOURoux, *Le Mystère du temps. Approche théologique* (Théologie 50), Paris: Aubier 1962.

Ignasi Fossas, en la seva tesi doctoral, presenta diferents mètodes d'estudi de l'Any Litúrgic.¹⁹⁴ Segons Fossas, els mètodes que incorporen una reflexió sobre l'estructura estacional o cosmològica de l'Any Litúrgic són dos: el mètode psicològic i el mètode antropològic. Del primer mètode, Fossas cita com a representants els monjos alemanys Anselm Grün i Michel Reepen,¹⁹⁵ que parteixen de la idea de Romano Guardini de «la litúrgia com a joc».¹⁹⁶ Grün i Reepen subratllen la dimensió còsmica de l'Any Litúrgic i com els seus ritmes ens posen en comunió amb els ritmes de la creació, convidant-nos a una relació de reconciliació amb la naturalesa.¹⁹⁷ La unió de l'Any Litúrgic amb el ritme de la naturalesa és saludable per a nosaltres, ja que veuen en l'Any Litúrgic un cercle natural i diví.¹⁹⁸ La preocupació d'aquests autors és fonamentalment pastoral, amb l'objectiu d'ajudar els fidels a treure fruit de la redempció en l'àmbit psicològico-emotiu. Com assenyala Fossas, aquest mètode no redueix l'Any Litúrgic a un simple record psicològic de l'obra de Crist, sinó que vol mostrar fins a quin punt la presència sacramental dels misteris de Crist al llarg del cicle anual còsmic pot redimir, salvar i sanar les estructures psicològiques que constitueixen una part fonamental de l'ésser humà.¹⁹⁹

194. Cf. Ignasi M. FOSSAS COLET, *Epistemología del Año Litúrgico. Análisis de distintos métodos de estudio y presentación del método SPES* (Biblioteca Litúrgica 64), Barcelona: CPL 2021. Fossas presenta diferents mètodes d'estudi de l'AL: el mètode mistagògic, el filològic-lingüístic, l'històrico-genètic, el catequètic-espiritual, el jurídic, el teològic-sistemàtic, l'antropològic...

195. Cf. Anselm GRÜN – Michel REEPEN, *El año litúrgico sanador. El año litúrgico como psicodrama*, Estella: Verbo Divino 2002.

196. Cf. Romano GUARDINI, *El espíritu de la liturgia* (Cuadernos Phase 100), Barcelona: CPL 2000, cap. 5.

197. Cf. Anselm GRÜN – Michel REEPEN, *El año litúrgico sanador*, 39.

198. Cf. Ibíd., 37 i 38.

199. Cf. Ignasi M. FOSSAS COLET, *Epistemología del Año Litúrgico*, 188; 203; 206-207.

El segon mètode que inclou l'aspecte de l'espai i el temps, i per tant la cosmologia de l'Any Litúrgic, és l'antropològic. Dins d'aquest mètode hi ha dues corrents principals: la del monjo de Montserrat, Lluís Duch,²⁰⁰ i la dels ortodoxos Olivier Clément,²⁰¹ Constantin Andronikof²⁰² i, hi podríem afegir, Alexander Schmemmann.²⁰³ Ja hem vist com l'Església d'orient ha desenvolupat molt més la teologia de la creació, fins i tot litúrgicament. Alexander Schmemmann escriu: «estem interessants en allò que en el passat era una preocupació fonamental per als cristians: les festes, les estacions i els temps litúrgics d'oració; és a dir, en el valor molt real que donaven al *kairós*, al moment privilegiat de la celebració litúrgica».²⁰⁴ El fi últim de l'AL és la unió de Déu i l'home i la transfiguració universal. Aquest mètode parteix dels textos bíblics —com les dades que hem vist en el capítol bíblic— per presentar la festa i la ritualitat còsmica (les festes agràries) com un memorial de la intervenció salvífica contínua de Déu en el cosmos i en la història.²⁰⁵

A part dels autors que inclouen una certa reflexió teològica del rerefons estacional a l'hora d'estudiar l'Any Litúrgic, voldria concretar aquesta reflexió teològica amb tres altres autors: Odo Casel, Salvatore Marsili i Joseph Ratzinger, sense passar per alt el ja citat Prosper Guéranger.

200. Cf. LLUÍS DUCH, «El tiempo en las religiones», *Phase* 184 (1991) 285-296; ÍD., «Le temps vécu et symbolisé», *Concilium* 162 (1981) 45-55.

201. Cf. O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Neuchâtel – Paris: Delachaux et Niestlé 1959.

202. Cf. C. ANDRONIKOF, *Le sens de la liturgie. La relation entre Dieu et l'homme* (Théologies), Paris: Cerf 1988.

203. Cf. Alexander SCHMEMMANN, *Introducción a la teología litúrgica a la luz de la tradición de la Iglesia ortodoxa*, Salamanca: Sígueme 2021; ÍD., *Para la vida del mundo. Liturgia. Sacramentos. Misión*, Salamanca: Sígueme 2019.

204. Cf. ÍD., *Para la vida del mundo*, 62.

205. Cf. O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps*, 52, 80-89. Citat per I. Fossas.

6.1. Prosper Guéranger i les «estacions místiques» en harmonia amb la vida del Crist

L'abat de Solesmes no pretén elaborar una teoria teològica sobre l'Any Litúrgic:²⁰⁶ «tota la meva preocupació consisteix en captar les intencions de l'Esperit Sant en les diverses estacions de l'Any Litúrgic».²⁰⁷ Referint-se al curs de l'any parla de les estacions, encara que sigui de manera molt puntual. Guéranger defineix l'Any Litúrgic com a «estacions místiques».²⁰⁸ Escriu: «cette succession des saisons mystiques assure au Chrétien les moyens de cette vie surnaturelle, sans laquelle toute autre vie n'est qu'une mort plus ou moins déguisée».²⁰⁹ Així mateix, Guéranger, recollint el llenguatge líric de la patristica —com hem vist—, descriu el lligam entre Pasqua-primavera —i, de pas, el lligam de l'hivern amb Nadal— en el volum III de *L'Année Liturgique*, dedicat a la Mística del Temps Pasqual, en l'apartat «La Pasqua de la naturalesa».²¹⁰

La saviesa providencial de Déu, que ha ordenat en plena harmonia l'obra visible del món i l'obra sobrenatural de la gràcia, va

206. Cf. Dom Cuthbert JOHNSON, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son oeuvre liturgique*, Paris: Tequi 1988.

207. Cf. Stefan KOPEREK, «La théologie de l'Année Liturgique selon Dom P. Guéranger», *Analecta Cracoviensia* 10 (1978) 309-310.

208. Apareix a *L'Année liturgique*, en «l'avant-propòs», l'expressió «saisons» dues vegades, a les pàgines 17 i 18. El monjo de Solesmes, Dom Louis Solter, que en fa la presentació, també afegeix: «Il ne pouvait demeure insensible à la succession des "saisons liturgiques"». A partir d'aquest moment, altres autors també utilitzaran aquest terme. Per exemple, Dom Fernand Cabrol, en el *Livre de la prière antique*, Paris 1900, recull l'expressió i cita l'obra de Guéranger. En parla en el cap. 18 «sessions mystiques», i després va presentant cada temps litúrgic en l'apartat II que porta per títol «Caractère des saisons liturgiques», 240-258.

209. Cf. P. GUÉRANGER, *L'Année liturgique*, avant-propòs. Del 1840 al 1851 va publicar *Institutions Liturgiques* en tres volums on anunciava el projecte de *L'Année Liturgique*, i deia que seria un treball destinat als fidels perquè aprofitin els auxilis que ofereix a la pietat cristiana la comprensió dels misteris de la Litúrgia en les seves diferents estacions de l'any eclesial (cf. P. Prosper GUÉRANGER, *Institutions Liturgiques* I, Paris: Chire 1977, LXXVIII-LXXIX).

210. Cf. P. GUÉRANGER, *El Año Litúrgico. III El tiempo de Pascua*, Burgos: Aldecoa 1956, 26-27.

situar la resurrecció del nostre Diví Cap en aquests dies en què la mateixa naturalesa també ressuscita del sepulcre. Els camps es vesteixen de verdor, els arbres del bosc recobren les fulles, el cant dels ocells posa unes notes harmonioses als jardins, i el sol, símbol radiant de Jesucrist triomfant, llança esclats de llum sobre la terra regenerada. En el temps de Nadal, aquest astre, obrint-se pas entre les tenebres que amenacen d'apagar-lo per sempre, es mostra en harmonia amb el naixement de l'Emmanuel, en el misteri d'una nit profunda, envoltat de bolquers d'humilitat. Avui fem nostres les paraules del salmista (Sl 18,7):

En el cel hi ha posat un pavelló per al sol,
i el sol en surt com un espòs de la cambra,
radiant com un atleta que es llança a la cursa.
Surt d'un extrem del cel i volta fins a l'altre:
res no s'escapa de la seva escalfor.

Escolta la seva veu en el Càntic dels Càntics (2,10-13):

El meu estimat parla i em diu:
Aixeca't, amiga meva, bonica meva, i vine!
Mira, l'hivern ja ha passat, la pluja s'ha esvaït, ja se n'ha anat.
Les flors despunten a la terra, ja arriba el temps d'esbrotar,
se sent la tórtora pels nostres camps.
Despunta el fruit verd de la figuera,
les vinyes florides escampen perfum.

Guéranger, en publicar *L'Année Liturgique*, verdadera enciclopèdia de l'heortologia cristiana,²¹¹ entre el 1841 i el 1865, volia que, a través de la història, la mística i la pràctica, els fidels descobrissin com els textos litúrgics són un veritable aliment espiritual per anar-nos configurant a Crist a través de «les estacions místiques de l'Any Litúrgic».²¹² No es tracta de repeticions, sinó

211. Cf. Dom Prosper GUÉRANGER, *L'Année Liturgique*, (8 tomes), Paris-Poitiers 1841-1865. Vegeu l'edició castellana: *El Año litúrgico*, (5 volúmenes), Burgos: Aldecoa 1956-1957; i l'edició italiana: *Il Anno Liturgico* (3 volumi), Verona: Fede & Cultura 2016-2017.

212. Cf. Dom Prosper GUÉRANGER, *Il Anno Liturgico* (volume terzo, Tempo pasquale, Tempo dopo la Pentecoste), 21.

d'una nova experiència creativa cada any. La idea de Guéranger era que, per «l'Any Litúrgic, Crist es va formant en els fidels», basant-se en la carta de Pau a Gàlates 4,19: «Fills meus, sento dolors de part com si us tornés a infantar, i no acabaré fins que Crist no es quedi format en vosaltres». *L'Année Liturgique* posa a l'abast dels fidels el sentit i el gust pels textos litúrgics i els ritus, com una escola de perfecció, sota l'impuls de l'Esperit Sant; una escola de vida cristiana amb una funció pedagògica per santificar els homes a través de les «estacions místiques» de l'Any Litúrgic. En Guéranger ja hi havia una pretensió teològica: no volia presentar l'Any Litúrgic com un espectacle que es va succeint als ulls dels fidels, sinó com un mitjà de la gràcia. Hem d'esperar Odo Casel, que elaborarà una comprensió teològica més extensa sobre el tema.

6.2. Dom Odo Casel: el Misteri de Crist s'insereix en el cercle anual còsmic, que esdevé, al seu torn, una primera prefiguració del Misteri

El gran teòleg de l'Any litúrgic²¹³ és un altre monjo benedictí, Dom Odo Casel, del monestir de Maria-Laach, a la Renània germànica. Per a Casel, l'any solar és el cercle més universal de la divisió del temps, perquè està determinat pel canvi de les estacions i la cultura agrària. Casel no teoritza sobre un temps abstracte.²¹⁴ No es tracta, per tant, del «temps» a seques, sinó d'aquell segment del temps que és l'any solar. L'Any Litúrgic ens

213. Cf. B. NEUNHEUSER, «L'année liturgique selon Odo Casel», *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 38 (1957) 286-298; Íd., «La celebrazione litúrgica nella prospettiva di Odo Casel», *Rivista Liturgica* 57 (1970) 248-256. Vegeu la tesi doctoral de Guillermo ROSAS, *El Misterio de Cristo en el Año de la Iglesia. El Año Litúrgico en Odo Casel*, (Anales de la Facultad de Teología vol XLVII. Cuaderno 2), Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile 1996.

214. Cf. Guillermo ROSAS, *El Misterio de Cristo en el Año de la Iglesia. El Año Litúrgico en Odo Casel*, 58.

introdueix en la simbologia d'aquest temps. Casel escriu: «la natura posseeix una anàloga perennitat com l'Any Litúrgic pel fet que canvia, sorgeix, mort i retorna a la vida».²¹⁵ El cercle còsmic es repeteix cada any, i el cercle de festes que ens recorden el naixement, la passió, la mort i la resurrecció de Crist es repeteix també cada any amb un procés semblant al de la naturalesa i del cosmos. Per a Casel, Crist és la plenitud del temps i de les estacions, seguint la cristologia còsmica de sant Pau.

Casel, gran investigador de la patristica,²¹⁶ afirma: «els primers Pares de l'Església veien en la successió d'estacions no l'expressió de la vida natural, sinó el símbol de la resurrecció; per això, en els sepulcres de les catacumbes hi trobem pintures representant les quatre estacions, però amb un sentit diferent de les representacions paganes».²¹⁷ Les estacions cícliques assenyalen, més enllà d'elles mateixes, el procés històric i la seva culminació eterna en el cel, que l'Any Litúrgic indicarà.²¹⁸ Així, el sentit circular de l'Any Litúrgic, que segueix el cercle còsmic de les estacions —sense caure en un culte natural— ens obre a l'eterni-

215. Cf. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Roma: Borla 1985, 110. L'original és *Das christliche Kultusmysterium*, Regensburg 1932; traduït al francès, amb el títol *Le Mystère du culte dans le christianisme*, 1932, traduït al castellà el 1950 i a l'italià el 1965. Nosaltres seguirem l'edició italiana. Hi ha en Cuadernos Phase 124 una edició incompleta del «Misterio del culto» de Casel, ja que li falta —entre altres capítols— el cap. IV dedicat a l'Any Litúrgic. Vegeu, també, un estudi de la teologia del culte d'Odo Casel, del monjo André GOZIER, *La porte du ciel. Réactualizer le mystère avec Odo Casel*, Paris: O.E.I.L. 1987. Existeix una traducció de l'Enric Dordal al català amb el títol *La porta del cel. Fer viure amb intel·ligència la Litúrgia a la llum de Dom Odo Casel*, Barcelona: PAM 1990.

216. Cf. O. CASEL, *La fête de Paques dans l'Église de Pères* (Lex Orandi 37), Paris: Cerf 1963.

217. Cf. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 109, nota 4.

218. Odo Casel escriu en l'introducció a Aemiliana LOERHR, *L'Année du Seigneur*, Brujas 1946, 27: «(D'una banda), la litúrgia és com la refracció mística del cicle recorregut per Crist. Per això és un cicle sant, totalment tancat i perfecte, que reproduïx realment, en el moviment, l'obra de redempció realitzada per Crist. (Però, per altra banda), en el moviment d'aquest cercle, l'objectiu final és el repòs del Pare, amb Crist».

tat, en la qual s'inscriu la «Història de la Salvació», que no tanca, sinó que ens obre a l'Etern, ja que troba el seu centre en Crist. Odo Casel ho descriu servint-se d'una imatge de les rutes de muntanya:

Com la ruta que serpenteja entorn de la muntanya i puja lentament, tram a tram, ens aproxima al cim, així nosaltres també, any rere any, recomencem el mateix camí, però cada vegada anem guanyant altura, fins a arribar al nostre fi: Crist.²¹⁹

Casel afirma que, a través de la litúrgia, els homes són «inserits» en el «temps», és a dir, en l'acció santificadora de Crist. La litúrgia es considera com un «moment» de la història de la Salvació, que comporta un necessari component «temporal estacional».²²⁰ Guillermo Rojas, escrivint sobre Odo Casel, explica que la litúrgia és vista com aquella que celebra cíclicament en el temps, desplegant en el cicle d'un any solar la riquesa de l'únic misteri de Crist; així, a través del curs de l'any còsmic, que fa la funció de continent, se celebra el contingut d'una realitat divina.²²¹

*6.3. Salvatore Marsili: la revelació no aboleix les estacions còsmiques; tot i prendre'n distància, les insereix en el ritme històric de la salvació*²²²

Salvatore Marsili presenta en el seu manual *Los signos del Misterio de Cristo* una visió que articula la cosmologia estacional amb l'Any Litúrgic. Marsili busca d'establir una certa relació en-

219. Cf. O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, 108.

220. Cf. Salvatore MARSILI, «Il "tempo liturgico" attuazione della storia della salvezza», *Rivista Liturgica* 57 (1970) 207-235.

221. Cf. Guillermo ROSAS, *El Misterio de Cristo en el Año de la Iglesia. El Año Litúrgico en Odo Casel*, 157 i 169.

222. Cf. S. MARSILI, «Il "tempo liturgico" attuazione della storia della salvezza», *Rivista Liturgica* 57 (1970) 207-235.

tre cada estació i els diferents cicles litúrgics, en certa manera en continuïtat amb la comprensió dels autors ja citats, com Zenó, Gaudenci i Cromaci. Marsili escriu:

El «propi del temps» forma la part més antiga i típicament cristiana de l'Any Litúrgic, que divideix l'any en dues parts, que inclouen, respectivament, *l'hivern-primavera* (1a part) i *l'estiu-tardor* (2a part). D'aquestes dues parts, la primera està destinada al «Misteri de Crist per l'Església» i la segona al «Misteri de l'Església en Crist». La celebració del «Misteri de Crist» inclou, a *l'hivern*, el temps de *l'Advent-espera* (quatre setmanes abans de Nadal) i *l'Advent-manifestació* (Nadal – Epifania – Baptisme de Crist); a la *primavera* comprèn el temps de *preparació de la Pasqua* i el de la *Pasqua – Pentecostès*. La celebració del «Misteri de l'Església en Crist» ocupa tot l'estiu i la *tardor*: és el temps en què l'Església, fruit del Misteri de Crist, espera la seva pròpia maduració i lloa Déu per aquells membres, els Sants, en els quals aquesta maduració s'ha acomplert. Tot aquest complex, harmònicament organitzat, no és fruit d'una idea o d'un projecte previ. Seria més correcte dir que ho és d'un «desenvolupament» i d'un «creixement» de l'Any Litúrgic, més que no pas de la seva «organització». Ja que aquest és el que és, [...] és el punt d'arribada de quelcom que s'ha anat desenvolupant i ha anat creixent en un sentit vital, o sigui, com un ésser viu. Els canvis, els grans o petits desajustaments que s'han donat al llarg dels segles, els afegits que se li han posat al damunt fins al punt d'alterar la seva fisonomia original, denoten que no ens trobem davant d'una «organització» estudiada i preparada des d'una taula.²²³

Aquesta idea de dividir l'Any Litúrgic en dues parts, identificant-les amb dos moviments diferents de les estacions (la sembra i la collita), presenta elements d'una naturalesa diferent, però, que es poden complementar. Aporta un cert progrés a la relació de les estacions amb l'AL. En certa manera, Marsili com-

223. Cf. Salvatore MARSILI, *Los signos del Misterio de Cristo. Teología litúrgica de los sacramentos* (Teshuva 1), Bilbao: EGA 1993, 327-328.

para les estacions de l'hivern i la primavera —com a temps per acollir i germinar les sèmres— amb els temps d'Advent, Nadal, Quaresma, Pasqua i Pentecosta, on contemplem el que Crist ha fet per la seva Església. Mentre que, per a ell, l'estiu i la tardor són el temps en què l'Església fa la seva pròpia maduració i es recullen els fruits en aquells membres, els sants, que són fruit del Misteri de l'Església en Crist.

També trobem aquesta doble temporalitat de l'AL en Jean Corbon. Aquest autor, sense relacionar-ho amb les estacions, l'explica així:

Heus aquí els dos grans temps de l'Economia de la Salvació convertits en Litúrgia: el temps de la *Teofania* o manifestació del Fill, el Verb encarnat que assumeix el nostre cos miserable [els cicles de l'Advent, del Nadal i la Pasqua, segons una nota a peu de plana d'Ignasi Fossas], i el temps de la *Théosis* o de la divinització per l'Esperit, l'Alè del Senyor que ens conforma al seu Cos [el Temps de durant l'Any, segons una nota a peu de pàgina d'Ignasi Fossas].²²⁴

És una altra manera d'explicar que el *kairós* s'estableix i s'insereix en el *chrónos* de les estacions.

6.4. Joseph Ratzinger: el cercle còsmic i l'històric són, malgrat les seves diferències, l'únic cicle de l'ésser

Joseph Ratzinger ofereix una reflexió teològica sobre la cosmologia i la litúrgia, i per tant, també sobre les estacions cosmològiques que constitueixen el marc de l'Any Litúrgic. En la primera part del seu llibre *El espíritu de la liturgia*, Ratzinger dedica el segon capítol a «Liturgia – Cosmos – historia».²²⁵

224. Cf. Jean CORBON, *La Litúrgia fonamental. Misteri – Celebració – Vida*, Barcelona: PAM 2000, 200; les notes 11 i 12 a peu de pàgina són d'I. Fossas. La mateixa idea apareix a Jean CORBON, *Liturgia y oración*, Madrid: Cristiandad 2004, 60.

225. Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 44-55. També es pot trobar aquest text a Íd., *Obras completas XI: Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de*

El nostre autor afirma que el culte i el cosmos estan íntimament lligats, però el temps còsmic és un mitjà i no necessitem celebrar el cosmos, ja que està al servei de la Salvació total de la humanitat. Joseph Ratzinger ho justifica així: «la creació espera l'Aliança, però l'Aliança porta la creació a la plenitud i va a la par amb ella. Però el culte —ben entès— és l'ànima de l'Aliança, això significa que no solament salva l'home, sinó que vol arrossegar tota la creació cap a l'interior de la comunió amb Déu».²²⁶ El fi del culte —en aquest cas, el de l'Any Litúrgic i el de tota la creació, incloent-hi les estacions— és el mateix: la divinització, un món de llibertat i d'amor.²²⁷

El temps còsmic, que regula els cicles de la natura i les estacions, i el temps històric, on aquests esdeveniments tenen lloc, són el teixit on es donen les accions salvífiques de Déu. El cicles de la nit i del dia, de les setmanes i els mesos, de les estacions de l'any —que els grecs anomenaven *krónos* i *kósmos*— són el lloc on es manifesta el *kairós*, moments privilegiats de la història on Jesucrist salva la humanitat. Ratzinger afirma: «així apareix l'històric dins del còsmic. El cosmos no és un edifici tancat, no és un recipient que gira sobre si mateix i en el qual, com a molt, es pot desenvolupar la història. El cosmos mateix és moviment que parteix d'un principi i es dirigeix a una meta».²²⁸

Ratzinger sintetitza la relació entre «les estacions del cercle còsmic» i el fet de la celebració, com a memorial de la Història de la Salvació que ens proposa cada Any Litúrgic, amb aquesta afirmació:

la existencia cristiana, cap. II «El tiempo y el espacio en la liturgia» (BAC Maior 100), Madrid: BAC 2012, 31-64.

226. Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 47.

227. Cf. *Ibíd.*, 48.

228. Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 48-49.

El cercle còsmic i l'històric són ara diferents. L'element històric té, a causa del do de la llibertat com a centre de l'ésser, tant diví com creat, el seu significat propi i irrevocable, però no per això està arrencat del còsmic. Ambdós cicles continuen sent, al cap i a la fi, i malgrat les seves diferències, l'únic cicle de l'ésser. La litúrgia històrica del cristianisme és i és còsmica —sense separació ni barreja— i només així demostra tota la seva grandesa. Aquesta és la novetat de la realitat cristiana.²²⁹

Si volem resumir aquesta reflexió teològica sobre el nostre tema, podríem dir que notem una certa progressió en la comprensió teològica de la cosmologia de l'Any Litúrgic. Des del terme «estacions místiques» de Guéranger, s'ha iniciat una reflexió teològica sobre aquesta relació. Casel veu en la cosmologia una prefiguració, com si el cosmos fos *figura* del Misteri de Crist que es manifesta en el cicle anual de l'AL. Marsili ha intentat mostrar com la dinàmica anual de les estacions, amb la sembra i la collita, pot correspondre al moviment de Crist i a la Història de Salvació que continua amb nosaltres. Ara, és Ratzinger qui afirma —malgrat les distàncies i sense barreja ni separació— que el cicle natural i l'històric formen l'únic cicle de l'ésser. Aquests autors han ajudat amb les seves reflexions a desenvolupar millor la teologia còsmica pasqual, com sosté Chupungco.²³⁰

7. Desajustaments entre el rerefons estacional i l'Any Litúrgic

Hi ha autors que relativitzen la importància del rerefons estacional com, per exemple, Irénée-Henri Dalmais, que afirma: «el Misteri de la Salvació no podria ignorar les seves arrels còsmiques, si bé és veritat que no s'ha de considerar un fet

229. Cf. *Ibíd.*, 47.

230. Cf. A. CHUPUNGO, «Fiestas litúrgicas y estaciones del año», 221.

essencial al tema».²³¹ D'altres, com Guillermo Rosas, sostenen el contrari: «la relació entre any litúrgic i any còsmic [...] afecta alguns aspectes de la teologia i de l'estructura del mateix Any Litúrgic».²³² Rosas afegeix: «mentre més “espiritual” es consideri l'any litúrgic, menys se li donarà importància a aquest assumpte; mentre més “encarnat” es consideri l'Any Litúrgic, adquirirà més relleu».²³³

Si acceptem la idea que el ritme còsmic té unes conseqüències importats per a la teologia de l'Any Litúrgic, avui hem de constatar certs desajustaments entre el temps litúrgic i el cicle còsmic per dos motius. Adrien Nocent, fent un visió històrica d'aquests anys, afirma que, «després del Concili Vaticà II i un cop restaurat l'Any Litúrgic, despullant-lo d'afegits perifèrics, de devocions emocionals, d'elements sense contingut..., aquest ha sofert un xoc de secularització i de dessacralització».²³⁴

Avui es donen dos «desajustaments». D'una banda, el que s'anomena l'adaptació de l'Any Litúrgic o la seva «inculturació» a l'hemisferi sud;²³⁵ i de l'altra, la constatació que hem passat d'una civilització rural, marcada pel ritme de les estacions i pels rellotges de sol que regulaven el dia i la nit, a una societat tecnològica i industrial que no viu segons els ritmes naturals que proposa l'AL.

Vegem aquests dos reptes.

231. Cf. I.-H. DALMAIS, «En un tiempo, en un lugar. Los calendarios locales y su promoción», *Concilium* 162 (1981) 231.

232. Cf. Guillermo ROSAS, *El Misterio de Cristo en el Año de la Iglesia. El Año Litúrgico en Odo Casel*, 170.

233. Cf. *Ibíd.*, 170, n. 96.

234. Cf. Adrien NOCENT, «Pour donner ses chances à la spiritualité de l'Année Liturgique», *Communautés et Liturgies* 2-5 (1987) 268.

235. Cf. A. TRIACCA, «Adattamento e Anno Liturgico», *Salesianum* 52 (1990) 3-52; Adrien NOCENT, «Retouches à la structure de l'année chrétienne», *Notitiae* 63 (1971) 137-141.

7.1. Adaptació de l'Any Litúrgic per qüestions estacionals a l'hemisferi sud

La successió de les estacions que han servit de marc a l'Any Litúrgic és pròpia de l'hemisferi nord i, més concretament, d'una cultura lligada bàsicament a la civilització agrària del Mediterrani. Avui dia, però, una gran part dels cristians viuen a l'hemisferi sud, on les estacions segueixen un ritme gairebé oposat al del Mediterrani. Per exemple, la relació «Pasqua-primavera» no existeix en l'hemisferi sud, ja que allí la Pasqua coincideix amb la tardor, per això alguns es pregunten sobre l'adaptació del calendari a aquest hemisferi.

Aquesta qüestió, ja assenyalada l'any 1936 per l'abbé Adolphe-François Chauve-Bertrand,²³⁶ ha estat àmpliament exposada per Anscar Chupungco.²³⁷ El problema del calendari litúrgic a l'hemisferi sud va sorgir també durant el Concili Vaticà II, gràcies a la intervenció de l'arquebisbe de Salisbury (Rhodèsia).²³⁸ De fet, SC 107 ja demanava l'adaptació de les festes locals, i les «Normes universals sobre l'any litúrgic» (núm. 46) també se'n feien ressò en relació amb les Tépores.

És un tema encara no resolt, ja que la relació conflictiva entre litúrgia i cosmologia ve de lluny. Recordem, per exemple, la qüestió quartodecimal:²³⁹ l'any 150 coexistien dos calendaris

236. Cf. A. CHAUVE-BERTRAND, *La question de Pâques et du calendrier*, Paris 1936, 230.

237. Cf. A. CHUPUNGCO, «L'adattamento dell'anno liturgico, principi e possibilità», en *Anamnesis. Introduzione storico-teologico alla Liturgia. L'Anno liturgico: storia, teologia e celebrazione* 6, Genova 1988, 271-306; Íd., «Fêtes liturgiques et saisons de l'année», *Concilium* 162 (1981) 59-67.

238. El tema de l'adaptació del calendari en l'hemisferi sud fou proposat en el Concili per l'arquebisbe de Salisbury (Rodhesia) (cf. *Acta et Documenta*, series I/II, pars V, 415). Aquest tema s'ha apuntat diverses vegades en les reunions de les Comissions nacionals de Litúrgia (cf. CONGREGATIO PER IL CULTO DIVINO, *Convegno commissioni nazionali di liturgia* 1984, Padova 1986, 532).

239. Cf. CHAUVE-BERTRAND, *La question de Pâques et du calendrier*, Paris 1936; M. RICHARD, «La question pascale au II^e siècle», *L'Orient Syrien* 6 (1961) 199-212; G. VISONÀ, «La

litúrgics per a celebrar la Pasqua: el de Roma i el d'Esmirna.²⁴⁰ No serà fins al Concili de Nicea l'any 325 dC que s'establirà definitivament la Pasqua com el primer diumenge després de la lluna plena de l'equinocci de primavera per a totes les Esglésies, tot i que no hi hagi cap cànon específic sobre aquest tema.²⁴¹ Així es va evitar una primera divisió de l'Església per motius de calendari, i, per tant, del temps litúrgic.

El congrés de «Societas liturgica» celebrat a l'hemisferi sud, a Sidney (Austràlia) l'any 2009, amb el tema «Any litúrgic: l'evangelis a l'encontre del nostre temps», va abordar la complexa i interessant relació entre la cosmologia i les festes litúrgiques, obrint una reflexió per al moment actual, com ha fet sempre l'Església al llarg de la història.²⁴²

Recordem, d'altra banda, que en la religió imperial romana, on predominava un calendari basat en l'any solar, els cristians, trencant amb la tradició jueva d'un calendari únicament lunar, van adoptar un calendari lunar-solar.²⁴³ L'any 334, el Sínode de

Pasqua nella tradizione giudeo- cristiana e asiatica», *Rivista Liturgica* 76 (1989) 489-511; V. PERI, «La data della Pasqua. Note sull'origine e lo sviluppo della questione pasquale tra la Chiesa cristiane», *Vetera Christianorum* 13 (1976) 319-349.

240. A l'Àsia Menor hi havia una comunitat fundada per sant Joan que el bisbe sant Policarp heretà. Aquest bisbe escrigué una carta al papa Anicet (a. 150) demanant-li quan s'acabaven els dejunis preparatoris de la Pasqua en relació amb el 14 de Nissan. Roma i Esmirna celebren la Pasqua en dies diferents. Roma la celebra el primer diumenge després de la lluna plena de l'equinocci de primavera, i els quartodecimals el mateix dia 14 de Nissan (reconvertint la Pasqua jueva en cristiana). L'any 175 torna a aparèixer el problema, i en aquell moment intervé sant Ireneu de Lió, ja que era d'aquella zona, davant del papa Soter per evitar el cisma.

241. Només el cànon 20 diu que no ens hem d'agenollar ni els diumenges ni per Pentecosta.

242. Tot aquest treball del Congrés organitzat per la *Societas liturgica* a Sidney, l'any 2009, es troba a *La Maison-Dieu* 263 (2010), amb el títol «L'Année liturgique». Vegeu l'interessant article de Dom Anscar M. CHUPUNGCO, «L'Année liturgique: l'évangile à la rencontre des cultures», 66-73.

243. Cf. A. DI BERARDINO, «La cristianizzazione del tempo nel IV secolo: il caso della celebrazione della Pasqua», en W. HENKEL (dir.), *Ecclesia Memoria. Miscellanea in onore del R. P. Metzler*, Roma – Freiburg – Wien 1991, 133.

bisbes de Cesarea a Palestina va declarar: «Nosaltres ens hem de preguntar quan fou creat el món, i una vegada això estigui estudiant de manera seriosa, podrem procedir a establir correctament el cànon de la data de Pasqua».²⁴⁴

Aquesta reflexió seriosa és la que proposa Joseph Ratzinger quan, l'any 2001 —en aquell moment Prefecte de la Congregació per la Doctrina de la Fe—, busca donar una resposta a aquesta inadequació. Citant el pensament de Gerhard Vob,²⁴⁵ Ratzinger reflexiona sobre la celebració de la Pasqua a la tardor a l'hemisferi sud. El cardenal suggeria alguns aspectes «tardorals» presents en el Misteri Pasqual que podrien ajudar a aprofundir i ampliar la comprensió d'aquesta festa, dotant-la d'una fisonomia pròpia per a l'hemisferi sud. Escriu Ratzinger:

Per interpretar la Passió de Jesús, l'Evangeli de sant Joan i la Carta als Hebreus no solament es basen en la festa de la Pasqua, que cronològicament coincideix amb la seva «hora», sinó que també l'interpreten a partir del ritu de la festa de l'Expiació, que se celebra el dia desè del «setè mes» (setembre-octubre). La Pasqua de Jesús convergeix, per dir-ho així, amb la Pasqua hebrea (a la primavera) i amb el Dia de l'Expiació (a la tardor). En aquest sentit, Jesús fa coincidir la primavera i la tardor del món: la tardor del temps que passa esdevé un nou començament, mentre que la primavera, en relació amb la seva mort, es converteix en referència per a la fi dels temps, a la tardor del món, en què, segons els Pares, vindrà Crist.²⁴⁶

Anscar Chupungco ha continuat aquesta reflexió de Ratzinger a través de la seva tesi doctoral *The cosmic elements of Chris-*

244. Text citat per André WILMART, *Analecta Reginensia* («Studi e Testi» 59), Città del Vaticano 1933, 22.

245. Cf. Gerhard VOB, «Christen auf der Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum», II, *KNA Ökumenische Information*, 24-9 (juny 1998) 5-10.

246. Cf. J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 127. Daniélou també presenta la hipòtesi de connectar la festa de Rams amb la festa dels Tabernacles (cf. J. DANIÉLOU, «Les Quatre-Temps», *La Maison-Dieu* 46 [1956] 177).

tian passover,²⁴⁷ en la qual aporta noves reflexions i propostes sobre l'esmentada inadequació:

La data històrica de Pasqua correspon a l'estació primaveral a l'hemisferi nord; el que realment importa no és l'estació primaveral, sinó la data equivalent del calendari que definí la data, independentment de l'estació durant la qual s'esdevingué. [...] Caldria arreglar-se les llavors perquè el missatge teològic de la festa salvi la contradicció estacional. Tanmateix, la millor manera de resoldre aquest problema seria crear un nou llenguatge i uns nous símbols derivats de l'estiu o de la tardor. [...] L'estiu i la tardor, igual que la primavera, són també «kairoi», és a dir, estacions de Déu entre els homes.²⁴⁸

Chupungco continua fent noves propostes amb estudis com l'article presentat al congrés de Sidney l'any 2009, titulat: «L'Année liturgique: l'évangile à la rencontre des cultures».²⁴⁹ Aquí, Chupungco afirma:

El meu objectiu era afirmar [es refereix a la seva tesi doctoral] que les altres estacions de l'any podrien ser adaptades com la primavera per expressar la simbologia pasqual de la vida nova de Jesucrist. [...] Cal conservar la data tradicional, però és necessari reinventar els símbols, els textos, la música de Pasqua, harmonitzant-los amb les estacions reals i les circumstàncies. En aquesta trobada entre l'Evangeli i la cultura, l'Evangeli manté la dada teològica, mentre que la cultura modela la tradició litúrgica de la festa. [...] Aquesta trobada de diàleg entre l'Evangeli i la cultura constitueix un procés continu. Tot és relatiu i provisional (fora de l'Evangeli), com ho són la cultura, les tradicions i les estacions que passen. Per això, les festes litúrgiques han de ser periòdicament revisades, ajustades, reinventades i recreades».

247. Cf. A. CHUPUNGCO, *The cosmic elements of Christian passover* (Studia Anselmiana 72 – Analecta Liturgica 3), Roma 1977.

248. Cf. Anscar CHUPUNGCO, «Fêtes liturgiques et saisons de l'année liturgique», *Concilium* 162 (1981) 59-67. Chupungco ho explica amb més detall a «L'adattamento dell'anno liturgico, principi e possibilità», en *Anamnesis*, 282-283, 293-306.

249. Cf. Anscar M. CHUPUNGCO, «L'Année liturgique: l'évangile à la rencontre des cultures», 66-73.

Les propostes per donar una solució a aquesta inadequació segueixen obertes. En un article de l'australià Thomas Elich, titulat «L'invincible soleil d'été. Liturgie et temps, une vue des antipodes», s'afirma que les oracions de Nadal que es refereixen a Crist com a llum —i que recorden el *Natalis solis invicti*, una de les hipòtesis del Nadal—, no estan necessàriament vinculades al solstici d'hivern i, per tant, poden ser ben emprades en la litúrgia del Nadal celebrada en ple estiu a Austràlia.²⁵⁰

7.2. Un altre repte: la nostra societat tècnica actual viu d'esquena a la cosmologia de les estacions de l'Any Litúrgic que és eminentment rural i agrícola

«Els ritmes naturals de l'Any Litúrgic poden sobreviure i desenvolupar-se en un món dominat per la tècnica, amb uns horaris estressants, amb el fenomen dels caps de setmana i de les vacances?»²⁵¹ Això s'ho pregunta Hans Bernhard Meyer en el congrés de *Societas Liturgica* de 1981.²⁵² Meyer es fa ressò en el seu article d'un treball de Louis-Marie Chauvet, publicat uns anys abans, el 1978, amb el títol: «La ritua-

250. Cf. T. ELICH, «L'invincible soleil d'été. Liturgie et temps, une vue des antipodes», *Maison-Dieu* 263 (2010) 77-90.

251. Hans Bernhard MEYER, «Temps et liturgie. Remarques anthropologiques sur le temps liturgiques», *La Maison-Dieu* 148 (1981) 7-37.

252. L'agost de 1981 la *Societas litúrgica* a París —en ocasió del 25è aniversari de l'Institut Superior de Litúrgia de París— havia dedicat el seu congrés a «Litúrgia i temps». *La Maison-Dieu* 147 (1981) i 148 (1981) va recollir algunes de les ponències presentades. Es varen publicar articles en *La Maison-Dieu* 147, que hem citat en aquest estudi, com el d'Henri CAZELLES, «Bible et temps liturgiques. Eschatologie et anamnèse», 11-28; T.-J. TALLEY, «Le temps liturgiques dans l'Église ancienne. État de la recherche», 29-60, i en *La Maison-Dieu* 148: Hans Bernhard MEYER, «Temps et liturgie. Remarques anthropologiques sur le temps liturgiques», 7-37; John GUNSTONE, «Problèmes contemporains de temps liturgique: calendrier et lectionnaire», 39-66.

lité chrétienne dans le cercle infernal du symbol». ²⁵³ Més en-
davant altres autors també abordaran aquest desajustament
entre el calendari litúrgic —amb el seu rerefons estacional i
agrícola— i els temps actuals industrials. ²⁵⁴ Vegem com ho
exposa Chauvet:

No hauria de redistribuir l'Església el seu calendari litúrgic
segons els nous ritmes de l'època «industrial»? Com podem
conduir els nostres contemporanis al coneixement de Crist
a través de l'Any Litúrgic, quan la simbolització «sacramen-
tal» del calendari litúrgic d'aquesta història sagrada troba el
seu origen en la història d'uns homes que eren fruit d'una
civilització rural tan diferent de la nostra? [...] El temps actual
ja no està d'acord amb la litúrgia estacional. El problema és
molt més profund: es tracta d'un divorci entre l'experiència de
l'època industrial i el món rural que l'Església proposa en el
seu calendari litúrgic. Certament, existeix un grup de cristians
que participen d'una sensibilitat ecològica i són partidaris de
mantenir, o fins i tot, d'enfortir aquest ritme rural, com si el
temps litúrgic tendís a refugiar-se en un «exotisme» fora de la
vida de cada dia... L'Església serà capaç de donar una resposta
a aquest desafiament? ²⁵⁵

253. Cf. Louis-Marie CHAUVET, «La ritualisé chrétienne dans le cercle infernal du symbol», *La Maison-Dieu* 133 (1978) 31-77.

254. Ja l'any 1965 Joseph PASCHER, *El Año Litúrgico*, 9, escrivia: «este ritmo santo de la vida corre el peligro de ser minado por la civilización técnica, que hace al hombre cada vez más independiente de la naturaleza». Hi ha altres autors que sostenen el mateix, i són més recents, com Philippe ROUILLARD, *Les fêtes chrétiennes en Occident*, París: Cerf 2003, 224. També, Pierre JOUNEL, «La célébration de l'Année liturgique renoué», *La Maison-Dieu* 133 (1978) 87-103, amb uns apartats suggestius que porten el títol: «Le temps des hommes en 1978: Concentration urbaine et exode dominical; Sécularisation de la vie publique; Paupérisation du culte», 88-91. També planteja el tema Emanuele BARGELLINI, «Il tempo liturgico attuazione della salvezza nella storia dell'uomo», *Vita Monastica* 152-155 (1983) 7-18; Casiano FLORISTÁN, «Ritmos litúrgicos y ritmos de sociedad», *Phase* 115 (1980) 39-49; John GUNSTONE, «Problèmes contemporains du temps liturgique: calendrier et lectionnaire», *La Maison-Dieu* 148 (1981) 39-66.

255. Cf. Louis-Marie CHAUVET, «La ritualisé chrétienne dans le cercle infernal du symbol», 76 i 77.

Aquestes preguntes de Louis-Marie Chauvet, plantejades el 1978, poden ser encara vigents malgrat que han passat gairebé 50 anys. No obstant, avui constatem una forta sensibilitat ecològica, possiblement més gran que la del 1978. Aquesta sensibilitat ecològica va més enllà de l'«exotisme» o «romanticisme» naturista. Encara que la nostra societat viu sovint d'esquena a les referències agrícoles de les estacions, l'ecologia es converteix cada vegada més en un punt d'interès,²⁵⁶ d'estudi,²⁵⁷ de reivindicació i de pregària²⁵⁸ per a diversos grups i associacions que busquen recuperar l'espai lliure, gratificant i humanitzador que la natura ofereix a l'home per a la seva realització i per a la cura de la creació. Pensem en l'ànsia que vàrem sentir tots de trobar espais naturals durant l'any del confinament a causa del Covid.

Recordem també l'impacte significatiu de l'encíclica *Laudato si'* del papa Francesc —títol inspirat en el *Cant de les Criatures* de Sant Francesc d'Assís—, que té ben present l'Any Litúrgic. Aquest document, que consta de sis capítols, dedica el capítol segon a l'ensenyament que podem extreure de les criatures per petites

256. Per exemple l'obra de Josep GORDI SERRAT, *Natura i espiritualitat cristiana*, Girona: Documenta Universitaria 2013; Íb., *Natura Sagrada. Deu converses*, cord. Josep GORDI – Laura MOR, Barcelona: Claret 2023; Dominique LANG, *Petit manuel d'écologie intégrale. Avec l'encyclique «Laudato si'». Un printemps pour le monde*, Paris: Saint-Léger 2015; Jean-Guilhem XERRI, *Prenez soin de votre âme. Petit traité d'écologie intérieure*, Paris: Cerf 2018.

257. Per exemple: la 52a edició de les Jornades de Qüestions Pastorals de Castelldeu (17-18 de gener 2021) porta per títol: «La conversió ecològica, una exigència de la fe. Una reflexió sobre la *Laudato si'*». A nivell universitari: *Siguiendo. «Laudato si'». Sugerencias para la conversión ecológica de las Parroquias católicas* (ensayos de ética ambiental, vol 3), Cátedra de Ética ambiental Universidad Alcalá, 1 septiembre 2016. També el Cours de Postgrau de la Universitat de Girona /Facultat de Lletres, amb el títol: «Significats i valors espirituals de la Natura: percepció, comunicació, gestió i integració». Cours interdisciplinari amb el mòdul: «Valors espirituals de la natura segons la tradició cristiana». Com també les sessions de «Natura i espiritualitat» que s'organitzen a la Casa d'Espiritualitat del Miracle.

258. Recordem com el papa Francesc ha dedicat una Jornada mundial d'oració per tal de tenir cura de la creació, que se celebra cada any de l'1 de setembre al 4 d'octubre, festa de Sant Francesc d'Assís.

que siguin, com les abelles. Aquest capítol, titulat de manera suggeridora per al nostre tema *L'Evangelí de la Creació* (nn. 62-100), afirma que «cada criatura té una funció i que cap és supèrflua» (n. 84). I més endavant: «Déu ha escrit un llibre preciós, les lletres del qual són la multitud de criatures presents en l'univers. [...] Cal descobrir a través de cada cosa algun ensenyament que Déu ens vol transmetre» (n. 85).

Recordo tres textos que avui alguns han redescobert —fruit d'aquesta sensibilitat ecològica sobre la creació de que parlàvem abans— com unes lliçons tretes de la creació. El primer text és l'homilia *Gloria in tribulationis* de sant Joan Crisòstom (segle IV), on reflexiona —potser com a fruit de la seva experiència d'exili— sobre els arbres que viuen als cims de les muntanyes:

Els arbres plantats en llocs abrigats i protegits dels vents, creixen i presenten un aspecte aparentment prometedor; però esdevenen tendres i tous i són ferits per qualsevol. Al contrari, els arbres que viuen als cims de les muntanyes, en llocs més elevats, sacsejats per vents violents, constantment exposats a la intempèrie, amenaçats constantment per les tempestes i molt sovint coberts de neu, esdevenen més forts que el ferro.

Un altre text, que avui alguns citen, és la *Carta 106* de sant Bernat de Claravall:

Trobaràs molt més sobre Déu en els boscos silenciosos que en els llibres: els arbres i les pedres t'ensenyen molt més de Déu.

L'escoltisme catòlic, reflexionant sobre el valor educatiu i religiós de la creació, també ha recordat aquest text del seu fundador, Lord Baden-Powell:

Déu ens ha donat el gran llibre que és la naturalesa per veure, llegir i estudiar el seu missatge, com a primer pas cap a la religió. Als nens i a les nenes l'escola i les esglésies volen ensenyar-los la religió per mitjà de preceptes i de catequesi entre les quatre parets de l'escola, mentre que a fora brilla el sol i la naturalesa

exulta, on per mitjà dels ulls, les orelles, l'olfacte i el tacte, poden copsar les meravelles i la bellesa del Creador (cf. Baden Powell, «Ruta dels ròvers»).

²⁵⁹

El Papa, en l'apartat sisè del darrer capítol de *Laudato si'* (nn. 233-237), acaba recordant com la creació també afecta la litúrgia.²⁶⁰ Quan parla del Diumenge (n. 237), afirma: «El diumenge és el dia de la Resurrecció, el “primer dia” de la nova creació, la primícia de la qual és la humanitat ressuscitada del Senyor, garantia de la transfiguració final de tota la realitat creada». I sobretot, quan afirma que «els Sagraments són una manera privilegiada de com la natura és assumida per Déu i es converteix en mediació de la vida sobrenatural. A través del culte som invitats a abraçar el món en un nivell distint. L'aigua, l'oli, el foc i els colors són assumits amb tota la seva força simbòlica i s'incorporen a la lloança» (n. 235).

Resumint tota aquesta problemàtica podem indicar que la naturalesa, més enllà del seu aspecte biològic i climàtic, dona relleu a l'Any Litúrgic i posa harmonia entre l'home i el cosmos; essent aquest cicle litúrgic el marc adequat de la Salvació. Tanmateix, tots aquests desajustaments dels quals hem parlat són reptes que demanen una resposta. Si obviem els fets cosmològics i seguim només els històrics, el problema no queda resolt. A partir de l'Encarnació s'esdevé una concepció original del temps que li atorga una categoria absolutament única. Amb l'encarnació del Verb, Déu no ha entrat només en la història, sinó en el món creat (cf. *Laudato si'*, 99). Després de l'Encarnació, no és

259. Cf. Jordi FONT I PLANA, *L'experiència litúrgica de l'Escoltisme Catòlic Català (1930-1980)*; Publicació parcial de la tesi doctoral per l'obtenció del grau de Doctor. Facultat de Teologia de Catalunya, Institut Superior de Litúrgia de Barcelona, Barcelona 2000; Íd., *Del Joc a la Festa. Escoltisme catòlic català (1930-1980)* (Bibl. Abat Oliba 243), Barcelona: PAM 2002.

260. Cf. Jordi FONT I PLANA, «La naturaleza y la liturgia, a partir de la *Laudato si'*. Para una ecología integral y también litúrgica», *Liturgia y Espiritualidad* 6-7 (2017) 325-335.

possible separar l'Eternitat de la temporalitat. L'entrada de Déu en el temps implica la transfiguració de totes les coses. El cristianisme ha reelaborat el temps, i ho ha fet pausadament. Aquesta comprensió qualitativa del temps i del món creat distingeix el cristianisme de les altres religions i filosofies. No és un temps ni un lloc abstractes o mítics; és el temps de la història dins del cosmos. I, com afirma Triacca: l'Encarnació no alterà el ritme natural del temps.²⁶¹ El temps verifica l'Encarnació, ja que és en el temps que el Déu etern i l'home temporal es troben en una única persona: Jesucrist. El teòleg Adolphe Gesché ho diu amb altres paraules: «El cosmos és el nostre lloc de salvació, per mediació de l'Encarnació: la salvació ve *de* Deu a l'home *pel* cosmos»,²⁶²

8. L'Any Litúrgic en una societat alhora ecològica i secularitzada

El citat Adolphe Gesché constata que la societat moderna i profana del nostre temps, amb una forta sensibilitat ecològica, ha redescobert el cosmos. No obstant això, adverteix que no hem de caure en una nova distracció en el moment històric que vivim. I es pregunta: no té l'Església una paraula a dir, un secret a descobrir sobre el cosmos i, en concret i per què no, un mot sobre la presentació de l'Any Litúrgic amb el rerefons del cicle estacional on es desplega tot el misteri de Jesucrist?²⁶³

Recordem que el cercle litúrgic va prendre forma durant el segle iv, com assenyala Mariagrazia Bianchini,²⁶⁴ per una raó històrica: el poder civil volia assegurar la unitat de l'Imperi, en el qual hi

261. Cf. Achille M. TRIACCA, «Anno liturgico: "Icona" del rapporto tra l'*Hodie* et l'*Eschaton*», 478.

262. Cf. Adolphe GESCHÉ, *Le cosmos*, 197.

263. Cf. *Ibíd.*, 164.

264. Cf. M. BIANCHINI, «Cadenze liturgiche e calendario civile fra iv e v secolo. Alcune considerazioni», en *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VI Convegno Internazionale*, Volumi 6, Perugia 1986, 241-263.

convivien jueus, pagans i cristians. Cada grup tenia els seus costums, el seu culte i el seu sistema cronològic, i per això calia regular-lo de manera diferent. Cristianitzar el calendari aprofitant certes coincidències dels diversos calendaris, sobretot el jueu i el pagà, en el tema estacional, va permetre aconseguir aquesta unitat.

El patròleg Angelo Di Berardino ho confirma també: «L'organització del temps es duu a terme durant el segle IV, essent una de les revolucions socials i religioses més radicals que han marcat tota la història posterior. [...] El temps litúrgic cristià condició des d'ara tota la societat de finals de l'Edat Antiga, sobretot en quant el cercle de la Pasqua, el temps sagrat per excel·lència. Aquest temps, amb l'abolició de les festes paganes, esdevé la manifestació social més forta de l'Imperi, especialment a finals del segle IV i principis del segle V».²⁶⁵ D'altra banda, com escriu Matilde Miquel Juan: «L'afany del cristianisme per racionalitzar el temps humà a partir dels fenòmens astrològics i agraris i la seva identificació amb el temps teològic tenia el propòsit de controlar la natura i afavorir la subsistència organitzada de l'home».²⁶⁶ Un exemple de tot això el trobem en el tractat ja citat *De solstitiis et aequinoctiis*, on es presenta el cercle litúrgic seguint l'estructura estacional i reunint molts elements del calendari pagà i d'imatges cristianes provinents de les festes agrícoles jueves.

No té avui l'Església una paraula sobre el temps? Recorda Gesché: «Hi ha en el cosmos un accés a la salvació i és un accés propi, present en ell des de la creació del món. El cosmos ni és diví ni sagrat, però és el cosmos de Déu. El món és bo. Déu ho va dir com la seva primera paraula (cf. Gn 1-2)».²⁶⁷

265. A. DI BERARDINO, «La cristianizzazione del tempo nel IV secolo: il caso della celebrazione della Pasqua», 146-147.

266. Matilde MIQUEL JUAN, «Representació del calendari litúrgic a la baixa Edat Mitjana», en Rafael GARCIA – Vicent Francesc ZURIAGA (eds.), *Imatge i cultura. La interpretació de les imatges com Història cultural*, (Vol II), València 2008, 1095.

267. Cf. Adolphe GESCHÉ, *Le cosmos*, 166, 198-199.

A partir d'aquesta idea de Gesché i de la reflexió teològica de Ratzinger sobre el Cosmos —història i litúrgia—, permeteu-me presentar una sèrie de propostes davant del desafiament que vivim en la nostra societat, alhora ecològica i secularitzada.

*8.1. La relació de l'home amb el temps és, sens dubte, una de les dimensions més deteriorades de les nostres societats actuals. Avui l'Església podria aportar una visió cristiana del temps natural, vist com a positiu, que es pot donar també en el rerefons estacional de l'Any Litúrgic*²⁶⁸

La nostra societat actual està marcada per l'acceleració i la consumició del temps. El filòsof i sociòleg alemany Hartmut Rosa²⁶⁹ considera que l'home ha perdut el sentit del temps, degut a les presses i urgències que pateix per una fugida cap a endavant vers un progrés que no parteix del present. Recordem, d'altra banda, les consideracions de Louis-Marie Chauvet sobre el temps:

El temps industrial, que s'estén diàriament fins ben entrada la nit (televisió, reunions, etc.) i que ens ritma setmanalment, que talla cada estació amb uns ponts de festa i unes vacances d'estiu i d'hivern, on el treball és viscut molt sovint com un temps enutjós, on l'oci sovint es devalua qualitativament i perd el seu caràcter gratuït, perquè es sobrevalora ideològicament.²⁷⁰

Ens preguntàvem de bell antuvi si l'Església podria «evangelitzar el temps», perquè sigui una «bona notícia» pels nostres con-

268. Cf. David D'HAMONVILLE, «Un temps pour vivre», en Nathalie DE KANIV – François YOU (eds.), *L'écologie intégrale au cœur des monastères*, Les-Plans-sur-Bex: Parole et Silence 2019, 161-169.

269. Cf. Hartmut ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris: La Découverte 2013; ÍD., *Aliénation et accélération: vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris: La Découverte 2014; Luciano MANICARDI, «La dimensione contemplativa della vita: un'urgenza antropologica», *La Rivista del Clero* 7/8 (2016) 521-540.

270. Cf. Louis-Marie CHAUVET, «La ritualisé chrétienne dans le cercle infernal du symbol», 76 i 77.

temporanis, a través de l'Any Litúrgic i de la vivència del ritme de «les estacions místiques» on es desplega tot el misteri de Crist. O, com es pregunta Adolphe Gesché: si el cosmos és més aviat «espai» i l'home «temporalitat», no hauríem de prestar avui més atenció al temps en la natura, en la nostra època que ha redescobert l'espai de la natura?²⁷¹ I, per tant, hi pot haver un trobament entre l'espai de la natura i el temps qualitatiu que ofereix l'Any Litúrgic —com a *ecce tempus acceptabile*—, per celebrar el Misteri de Crist en el marc de les estacions?

L'Any Litúrgic, com sosté la professora de l'ISL de París, Hélène Bricout,²⁷² pot esdevenir una altra mirada sobre el temps, com si fos un lloc de resistència natural als temps moderns que volen reduir la nostra presència en l'espai i el temps fent un ús immediat del que hom fa. L'Any Litúrgic, podria tenir una missió d'anunciar, celebrar i actualitzar la salvació en el cor del temps, fent del temps un lloc de salvació? Bricout parla de viure l'any amb una «saviesa» d'una altra naturalesa, com «unes estacions místiques» —citant l'abat de Solesmes Dom Guéranger—, que són per a tothom estacions gratuïtes, ja que se'ns donen a l'avançada. Però això demana una conversió²⁷³ i una conversió ecològica. Des d'aquesta perspectiva, afegeix Bricout, la frontera entre «l'existència de cada dia» i «la vida eterna» es redueix.²⁷⁴

En aquesta mateixa línia, Anselm Grün destaca, des de la perspectiva de les estructures psicològiques que formen part essencial de l'ésser humà, que la natura i la salut han adquirit avui una nova significació per a molta gent. Per això proposa seguir l'Any

271. Cf. Adolphe GESCHÉ, *Le cosmos*, 176, nota 16.

272. Cf. Hélène BRICOUT, «L'Année liturgique, autre regard sur le temps», *Questions liturgiques* 97 (2016) 3-19.

273. *Ibíd.*, 18-19.

274. *Ibíd.*, 15.

Litúrgic ressaltant el lligam entre les festes i els fenòmens estacionals, tal com ho va fer l'Església antiga en el seu moment.²⁷⁵

8.2. La dinàmica anual de sembra i maduració de les diverses estacions —com presenta Salvatore Marsili— pot ajudar a participar millor de la renovació cristiana que es dona al llarg dels cicles de l'Any Litúrgic

Cromaci veu la primavera com una experiència anual viva, fresca, fina i feliç de la naturalesa. Les imatges que utilitza no són només un recurs literari, sinó que posen en relleu la força renovadora del cosmos que es fa present cada any amb la primavera, *figura* de la *veritas* que es realitza també cada any en els sagraments de la celebració Pasqual.²⁷⁶ Segons Marsili, hi ha una coincidència anual còsmica i sacramental. O, com ho escriu poèticament P.-E. Bonnard:

Cada nova primavera l'espiga reverdeix i floreix. Ella revela així la mirada d'Algú que estima els homes fins al punt de situar, en el jardí plantat per ell, aquests fruits de la terra, sense els quals els homes i els seus ramats moririen. Des d'aleshores es comprèn que els antics jueus, pastors encara en recerca de verds prats, s'alegrin del retorn de la primavera —que ells veuen com quelcom vital— amb un acte religiós, que és, a la vegada, un acte festiu, i que constitueix alhora un agraïment per l'any passat i una crida per l'any que ve.²⁷⁷

Hem vist, amb Marsili, que hi ha un cert nexce entre la cosmologia i la *Historia Salutis*. Les estacions fan de fil conductor. El cosmos esdevé en certa manera el sagrament d'un Déu que fa del creat el signe d'una autodonació permanent.²⁷⁸ Els fenò-

275. Cf. Anselm GRÜN, *Le pouvoir apaisant de la nature*, París: Salvador 2019, 14 i 15.

276. Cf. D. CORGNALI, *L'Anno Liturgico nelle opere di S. Cromazio di Aquileia*, Trieste 1996.

277. Cf. P.-E. BONNARD, «Les Pâques et la Pâque», *Lumière et Vie* 72 (1965) 8.

278. Cf. Patrik PRÉTOT, «La Liturgie. Un lieu pour une cosmologie», en *Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de «Laudato sí'», 289.*

mens naturals són símbol de les coses celestials, com afirma Odo Casel.²⁷⁹ És una altra manifestació de com el *kairós* s'inscriu i es fa realitat en el *chrónos*. L'acció contínua del cicle còsmic anual amb la renovació primaveral de la naturalesa concorda amb el desenvolupament de la història salvífica que es perpetua litúrgicament. En certa manera, ell mateix és història.²⁸⁰ És el que afirma, d'alguna manera, Achile Triacca en el pròleg del Congrés de Saint-Serge sobre *Liturgie et Cosmos*: «La litúrgia, en tant que *mysterium* celebrat per la vida, és present en l'ADN del cosmos».²⁸¹

Així com la Litúrgia és acció sagrada i no adoració callada, contemplació en la soledat i oració silenciosa, així també la renovació primaveral ens pot ajudar a comprendre que la celebració litúrgica és un acte salvífic real i objectivament re-actualitzador. D'ací se'n segueix que la Pasqua del Crist sigui el principi coordinador i unificador de tot l'ésser humà i de tot l'univers còsmic. El culte cristià uneix així la naturalesa amb l'eternitat, com una recapitulació per Crist, amb ell i en ell.

Tal com recorda el papa sant Joan Pau II: «Juntament amb la Revelació pròpiament dita, continguda en la Sagrada Escripura, es dona una manifestació divina quan brilla el sol i quan cau la nit».²⁸²

8.3. La patristica copsà que la Pasqua primaveral aporta una rica teologia amb un llenguatge plenament experimental

Parlar avui de cosmologia vol dir fixar la mirada vers l'experiència del món creat, tal com la litúrgia l'ofereix de viure; és fer

279. Cf. O. CASEL, *Il mistero del culto*, 181.

280. Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 49.

281. Cf. A. M. TRIACCA, «Présentation», en *Liturgie et Cosmos*, 7.

282. D'una catequesi de Joan Pau II (2 d'agost del 2000), citada pel papa Francesc a *Laudato si'*, 85.

experiència de l'encontre amb Crist.²⁸³ Per això Triacca afirma: «l'Any Litúrgic es comprèn millor vivint-lo que parlant-ne».²⁸⁴

Sabem que el temps còsmic és acció; és un mitjà al servei de la Salvació total de la humanitat «in actio». I la festa litúrgica, segons la defineix Odo Casel i la recull *Sacrosanctum Concilium* 7, també és acció sagrada de Crist en nosaltres.²⁸⁵

Tot això ens permet veure que l'Any Litúrgic, des d'aquesta relació estacional, és experimental. En efecte, podem fer experiència de l'eternitat en l'Any Litúrgic, per mitjà dels misteris celebrats avui en el temps, uns misteris que han canviat el decurs de la història i encara ho faran.²⁸⁶

Experire significa un contacte vital i definitiu que ens pot transformar. Posem dos exemples de com l'experiència cosmològica afecta també la celebració litúrgica. Recordem que Pius XII recupera la Vetlla Pasqual en l'hora foscant amb la Instrucció *Maxima Redemptoris nostrae mysteria* (1955). Es recupera l'estructura original de la Vetlla. Pius XII aixeca una llosa tancada durant tretze segles, ja que fins al 1950 la Vetlla se celebrava el matí del Dissabte sant. Les Normes universals sobre l'Any Litúrgic núm. 21 demanen que la Vetlla Pasqual se celebri de nit. El tema és ben actual. La *Carta circular de la Congregació pel Culte Diví sobre la preparació i celebració de les festes pasquals* (gener 1988)²⁸⁷

283. Cf. Patrik PRÉTOT, «La Liturgie. Un lieu pour une cosmologie», 288.

284. Cf. Achille M. TRIACCA, «Cristo e il tempo», en *Cristo ieri, oggi e sempre. L'Anno liturgico e la sua spiritualità*, Roma: CAL Ecumenica 1979, 8.

285. Cf. Odo CASEL et al., *Mysterium. Gesammelte Arbeiten laacher*, Munich 1926, 33. Aquesta és una obra conjunta dels monjos de Maria Laach des de la perspectiva de l'estudi del misteri, segons la troben en la Tradició, i que origina l'«Escola» de litúrgia de Maria Laach.

286. Cf. Adrien NOCENT, «Pour donner ses chances à la spiritualité de l'Année Liturgique», 268-269.

287. Cf. CONGREGATIO PRO CULTO DIVINO, «Litterae circulares de festis paschalibus praeparandis et celebrandis», *Notitiae* 258 (1988) 81-107. Vegeu també aquest document a *Phase* 168 (1988) 499-526.

recorda també que la Vetlla Pasqual se celebri de nit i s'acabi abans de l'aurora. I insisteix: «aquesta regla ha de ser respectada escrupolosament» (n. 78). La insistència de celebrar la Vetlla durant la nit és un element teològicament constitutiu; no es tracta d'imitar la cronologia, sinó de viure l'experiència cosmològica de la foscor/llum. És la Pasqua còsmica, el *mysterium Lucis*. El pas de la mort a la vida que es reproduïx sacramentalment amb el pas de la foscor a la llum. La foscor/claror abasta la totalitat del nostre ésser: alguna cosa externa ens afecta internament. L'experiència humana de foscor/llum, ancorada biològicament en el més profund de nosaltres mateixos, és el punt de partida de la vivència de l'home que s'eleva vers el misteri de Déu.²⁸⁸ El fenomen foscor/llum determina la Vetlla, no ho fa tant el rellotge, com en els altres dies del Tríduum.²⁸⁹ El fenomen cosmològic marca la Vetlla: nit teològica; més lligada a l'element cosmològic que no pas al cronològic. Cal fer, doncs, el pas de la foscor a la claror.

Un altre exemple el trobem en la *Laudato si'* del papa Francesc. El document busca una «ecologia integral», com també la litúrgia busca «una celebració integral».²⁹⁰ La Litúrgia és obra de tota l'Església i és integral. Però la història ha provocat certs reduccionismes en la celebració litúrgica: intel·lectualisme, afec-

288. Cf. Enzo LODI, «La liturgie cosmique dans l'hymnologie de la liturgie romaine», en *Liturgie et Cosmos*, 117.

289. Durant la segona meitat del segle IV—probablement per l'espiritualitat dels pelegrins de Jerusalem— semblaria que es comencen a celebrar els esdeveniments de la Passió en el Tríduum segons un horari, la cronologia del qual s'harmonitza amb els Evangelis (cf. Harald BUCHINGER, «Origines et développements de l'Année Liturgique. Hypothèses, résultats et souhaits en recherche héortologiques», *La Maison-Dieu* 264 [2010/4] 9-51). El Diari d'Egèria hi devia ajudar, perquè sosté que les celebracions a Jerusalem es feien *in aptae loca et die* (cf. S. JANERAS [ed.], EGÈRIA, *Diari d'un pelegrinatge a Terra Santa* [CPL libri 3], Barcelona: CPL 2021, 35).

290. Expressió de Jean CORBON, *La Litúrgia fonamental. Misteri-Celebració-Vida*, 133. Vegeu també Jordi FONT PLANA: «La naturaleza y la liturgia, a partir de la *Laudato si'*. Para una ecologia integral y también litúrgica», 325-335.

tivisme, rubricisme... Per això no hem d'oblidar que la Litúrgia és la relació de Crist amb la seva Església, i quan l'Església celebra els Sagrats Misteris, fa experiència del que és ella mateixa. No són conceptes, sinó una relació viva; una trobada personal amb Crist per mitjà de la celebració comunitària.

No es pot separar l'any natural de l'Any de la Salvació. Segons el cristianisme —que té les seves arrels en el judaisme—, la creació i la redempció caminen junts. La història de Jesucrist abasta una dimensió còsmica, ja que Jesucrist tendeix a la redempció de tota la creació; tota la natura és cridada a ser una sola cosa en Crist (cf. Rm 8,20 i Ef 1,4-12).

Al ritme còsmic s'hi afegeix el ritme històric de la Salvació. És una dimensió constitutiva de la creació, necessària per a la Salvació sobrenatural; en la seva significació última i en la seva finalitat, ella és el temps mateix de Salvació. La Revelació no aboliria aquestes dades.

9. A tall de conclusió

La nostra aportació ens ha fet veure que en l'organització de l'Any Litúrgic hi coincideixen diferents estrats de procedència diversa, que potser no tenen res a veure els uns amb els altres, encara que tots ells tenen com a base material el cosmos i, en concret —en alguns casos—, les estacions. Els elements estacionals han estat escrupolosament observats dins d'un procés d'inculturació de l'Església, sobretot amb la recepció de les festes jueves que han estat carregades de la saba cristiana, respectant, això sí, el seu caràcter estacional. Certament, el material de què disposem és molt abundant i depassa l'estudi presentat aquí. Hem fet algunes pinzellades en l'àmbit bíblic, en algunes expressions d'art, en textos dels Pares, i hem constatat que tot això ho trobem també en els textos litúrgics. Ens hem adonat de la important reflexió teològica al respecte i de l'actualitat de

la temàtica, atès els estudis que encara es presenten degut a les dificultats d'inculturar l'Any Litúrgic en el context estacional. Tot aquest material bíblic, artístic, patristic i litúrgic ens permet presentar alguns possibles camins de reflexió litúrgica i, a partir de la teologia de l'Encarnació, ens permet oferir algunes aplicacions pastorals i catequètiques a l'hora de presentar l'Any Litúrgic a una part de la nostra societat actual, que veiem secularitzada però també amb una forta sensibilitat ecològica.

Nosaltres hem vist que, d'una banda, a través d'aquesta concepció de les alternances de les estacions, dels dies i del curs de l'any, i de l'altra, a través de la consciència moral i religiosa, Déu Salvador es revela i crida l'home a la Salvació.

Però queda una pregunta per respondre: hi ha un secret de salvació en el cosmos —representat per les estacions— que recolliria l'Any Litúrgic? Hi ha una dimensió constitutiva de la creació, necessària per a la Salvació sobrenatural? L'Any Litúrgic pot arribar a l'home d'avui i ajudar-lo a viure els esdeveniments salvífics en la seva existència de cada dia i no fora del món i del cosmos?

Constata Patrik Prétot: després de l'Encarnació, no es pot separar l'eternitat i la temporalitat. No es pot separar el destí de l'home del destí del cosmos. La litúrgia no és una adoració de la natura, però celebra la transparència dels seus arquetips: el cosmos amb la bellesa dels seus ritmes, el ritme del dia i la nit, el ritme de la lluna, el ritme de l'any, que apareixen tots ells com una gran litúrgia on cada «retorn» (de l'alba, de la nova lluna, del solstici, de la primavera) és una constatació de la unitat creadora del temps i de l'eternitat en el moment paradisiac creat per Déu. Així el cosmos apareix com una gran litúrgia.²⁹¹

291. Cf. Patrik PRÉTOT, *Liturgie et le temps* (pro manuscripto), París: ISL 2001.

Hem vist com l'Església amb les celebracions de l'Any Litúrgic fa memòria del Misteri de Crist atenta a la primavera i a les altres estacions. Però, l'Església no festeja l'arribada d'aquestes estacions, sinó, més aviat, allò que, des de la seva represa anual, «signifiquen» per a la vida del món. És a dir, la victòria sobre la mort (l'hivern), la perennitat de la vida (la primavera) i la fe en el futur escatològic (la tardor). L'Església s'allunya, doncs, d'un culte sotmès al curs de les estacions i al ritme de la vegetació, evitant la deïficació de la naturalesa i de les forces secretes que s'hi manifesten. Per això no deixa d'utilitzar aquest flux còsmic subordinant-lo a la *Historia Salutis*, creant així una síntesis més rica. L'arribada de la primavera conté el «significat» d'un renaixement que pot infondre fe en el futur escatològic.²⁹²

El temps salvífic quan penetra en el temps còsmic li proporciona la dimensió fonamental i la característica més essencial. Com diu Jean Mouroux:²⁹³ el temps còsmic resta envoltat pel temps salvífic, ja que el primer s'estableix pel pensament creador amb vista al segon, que constitueix el seu significat normatiu i la seva finalitat immanent. Certament, la creació forma part del pla de salvació de Déu.

L'Any Litúrgic esdevé memorial de la contínua irrupció de Déu en la història, és a dir, implica sobretot sorpresa més que no pas un ritme obligatori. Hi ha una harmonia entre tots els éssers vius i l'univers, ja des de l'inici, que es repeteix cada primavera. Però, si el temps de la salvació és misteriós, perquè és un aspecte del Misteri Salvador, no s'expressa directament per mitjà del temps còsmic. Tot i coincidir amb el material —el temps—, hi ha

292. Cf. A. SANTANTONI, «L'Anno Liturgico oggi: interpretazione teologica, itinerario di fede, funzione catechetico-pastorale», en *L'Anno Liturgico* (Studii Liturgica. Nuova Serie 11), Brescia 1985, 65.

293. Cf. J. MOUROUX, *Le Mystère du temps. Approche théologique*, (Théologie 50) Paris: Aubier 1962, 55.

una distinció que no permet confondre la salvació amb el temps còsmic, marcant una transcendència radical entre tots dos.²⁹⁴ Però també convé indicar que hi ha una perfecta sintonia entre l'esdeveniment litúrgic i el de la naturalesa, que porta a veure en la primavera un fenomen natural que, en el temps litúrgic, es manifesta com a diví.

Un cop assenyalada aquesta distància, l'Església organitza la litúrgia del temps utilitzant com a marc el curs de les estacions, a fi d'expressar i comunicar el Misteri de Crist de forma digna davant de Déu i ben pròxima als homes. Celebrem, doncs, la Pasqua amb un contingut espiritual, però relacionant-la amb aquells elements terrenals que signifiquen i simbolitzen les coses del cel. El cercle litúrgic comprèn el cercle còsmic orientant-lo cap al seu propi fi, transformant i convertint el temps dels homes en el temps del Crist Salvador; el temps còsmic troba el seu centre i la seva fi en el temps salvífic.²⁹⁵ Com recorda Patrik Prétot, citant Hans Urs von Balthasar, la creació és per a la salvació.²⁹⁶ S'estableix així una relació, però també una distància entre temps còsmic i temps de salvació. Ambdós cicles, el de la creació i el de la història, convergeixen en l'únic esdeveniment salvador.

Fem un pas més. Tant el temps com els símbols naturals que empra la litúrgia —aigua, llum, perfum...— no són només dades externes, sinó elements integrals d'una anamnesi que comprèn tota la creació.²⁹⁷ Així, doncs, si l'Etern envaeix el temps i entra en l'existència temporal, simbolitzada per les estacions, aquestes

294. Cf. *Ibíd.*, 56.

295. Cf. Cf. Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 126.

296. Cf. Patrik PRÉTOT, «La Liturgie. Un lieu pour une cosmologie», en *Tout est créé par lui et pour lui. Liturgie et cosmos au temps de Laudato si'*, 282.

297. Cf. H. AUF DER MAUR, *Le celebrazione nel ritmo del tempo - 1. Feste del Signore nella settimana e nell'anno*, Torino 1990, 333.

poden ajudar l'home a viure la trobada amb Déu que s'esdevé en el temps. D'aquesta manera Déu manifesta la seva acció per mitjà de l'Any Litúrgic. El temps litúrgic esdevé una projecció icònica, un «sagrament», en el sentit d'esdevenir mediació. Per exemple, la Vigília Pasqual pot ser un lloc on assumir la dimensió de la creació, perquè hi intervenen plenament els símbols del foc, l'encens, l'aigua, les flors i les abelles.

El Papa Francesc ho expressa així en la *Desiderio desideravi*, 42: «Aquesta implicació existencial té lloc —en continuïtat i coherència amb el mètode de l'Encarnació— per via sacramental. La Litúrgia està feta de coses que són el contrari d'abstraccions espirituals: pa, vi, oli, aigua, perfum, [...] espai, moviment, acció, ordre, temps, llum. Tota la creació és manifestació de l'amor de Déu: des que aquest mateix amor s'ha manifestat en plenitud a la creu de Jesús, tota la creació és atreta per Ell. És tota la creació la que és assumida per a ser posada al servei de la trobada amb el Verb encarnat, crucificat, mort, ressuscitat, ascendit al Pare».

Tot això pot ajudar la nostra societat a fer experiència de l'acció de Déu, també en aquest moment en què vivim una forta crisi ecològica i gaudim, al mateix temps, d'una sensibilitat que busca espais i temps naturals.

Acabo la meva exposició amb una cita —que recorda Yves M.-J. Congar—²⁹⁸ de Climent d'Alexandria: «El Verb del Pare Déu, a diferència del logos pagà, ha abandonat la lira i la cítara, instruments sense ànima, per sintonitzar amb tot el cosmos reunit en l'home per l'Esperit Sant. L'utilitza com a instrument de veus múltiples i, acompanyant-se amb el seu cant, amb aquest instrument que és l'home, canta a Déu».

298. Cf. Yves M.-J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, tom II, 285; i també M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, París 1966, 34.

Segons Congar, tots els elements còsmics i tots els éssers vius sense consciència pronuncien aquest cant de lloança còsmica sense saber-ho i sense cap paraula (cf. Sl 19), un cant, però, que l'home interpreta com a portaveu i liturg del creat. Tal com diu el final del Prefaci propi de la Pregaria eucarística IV, d'inspiració antioquena —de la citada anàfora de sant Jaume—,²⁹⁹ i per tant, de la litúrgia còsmica oriental:

També nosaltres i tota la creació,
que canta per la nostra veu,
ens hi ajuntem i us cantem, joiosos, tot dient:
«Sant, sant, sant és el Senyor, Déu de l'univers.
El cel i la terra són plens de la vostra glòria.
Hosanna a dalt del cel.
Beneït el qui ve en nom del Senyor.
Hosanna a dalt del cel».

299. Cf. Benno Card. GUT, «*Epistola ad praesides Conferentiarum episcopaliū. Indications pour faciliter la catéchèse des anaphores de la messe*», *Notitiae* 40 (1968) 146-155. Els qui treballaren en aquesta Pregaria Eucarística IV, foren Joseph Gélineau i Cipriano Vaggagini (cf. Vincenzo RAFFA, *Liturgia Eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia allà pastorale pratica*, Roma: Liturgiche 2003, 747).