

## LA LITURGIA, «ÆTERNITATIS SACRAMENTUM»

FÉLIX MARÍA AROCENA SOLANO

*«Ese día no pasó de modo que haya pasado también la fuerza íntima de la acción que realizó en aquel tiempo el Señor».*

(S. LEÓN MAGNO)

«Todo el enigma del hombre se encuentra escondido en el misterio de la temporalidad». Este pensamiento del recientemente fallecido filósofo francés Jean Guitton en su obra «Diálogos con Pablo VI» apunta al centro mismo de nuestra reflexión en torno al *hodie liturgicum* y su carácter fundante para la teología litúrgica. Entendemos que, en el momento en que nuestros pies están ya pisando los umbrales del tercer Milenio, procede una meditación sapiencial en torno al misterio de la redención del tiempo y las consecuencias inherentes a esa redención tal y como se proyectan sobre la vida litúrgica de la Iglesia.

Pero antes de iniciar el tratamiento puramente teológico de este tema, convendrá anticipar una aproximación antropológica, que sea como el punto de arranque a partir del cual se desenvuelva toda nuestra reflexión sobre el tiempo en la liturgia.

Que el hombre es un ser inmerso en el tiempo es un enunciado patente. Que el horizonte temporal de su existencia no le resulte, de suyo, infranqueable, ya no lo es tanto. Lo consigue franquear porque el hombre es un ser futurizo, es decir, abierto hacia adelante, capaz de proyectarse hacia el más allá. Sólo hay tiempo donde hay materia, pero el hombre no es sólo materia. De ahí que lo temporal y lo intemporal convivan juntos en él. «Mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva día a día»<sup>1</sup>. Esta cohabitación de lo temporal y lo intemporal, mutuamente imbricados en cada hombre, no es antagonismo ni oposición; por el contrario, esa singular convivencia confiere al hombre un perfil característico. Nada extraño, pues, que sus

1. 2 Cor 4, 16 (Las abreviaturas empleadas a pie de página, además de las comúnmente aceptadas en la Biblia de Jerusalén, son las siguientes: IGMR [2000]: *Institutio Generalis Missalis Romani*; OLM: *Ordo lectionum Missæ*; SC: *Sacrosanctum Concilium*; MR: *Missale Romanum*; CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*; CEC [ed. typ.]: *Catechismus Ecclesiæ Catholice*; Ve: *Sacramentarium Veronense*).

actividades espirituales (amar, crear ciencia, arte, cultura...) tiendan a permanecer por encima del tiempo y hacerse, incluso, duraderas y, en ocasiones, muy duraderas. Precisamente, el hombre es feliz en la medida en que supera el tiempo mediante la esperanza, la ilusión y el amor.

Tomando como origen estos presupuestos, resulta fácil comprender cómo todo este campo mantiene vínculos muy hondos con la liturgia. En efecto, liturgia y tiempo no son realidades enfrentadas. Por el contrario, Cristo, de la misma manera que, encarnándose, santificó a la humanidad<sup>2</sup>, así también, penetrando en el tiempo, incrustando su *hodie* divino en el histórico acontecer humano, lo ha consagrado para siempre<sup>3</sup>.

A propósito del *hodie* humano y del *hodie* divino, aprovecho esta ocasión para iluminar desde arriba, es decir, desde las nociones de *chronos* y *kairós* dos puntos prácticos de toda celebración litúrgica. Me refiero a la elección de formularios para la celebración de la Eucaristía y a la homilía.

*La homilía*: es bien sabida la dinámica propia que envuelve toda la liturgia de la Palabra en la celebración eucarística. La primera lectura expresa el don de la Palabra que, saliendo de la boca de Dios se dirige a la asamblea, a la *celebrans congregatio*, como se complace en llamarle el *Catecismo de la Iglesia Católica*<sup>4</sup>. A este don la comunidad contesta con palabras también inspiradas mediante una respuesta cantada y eminentemente meditativa, específica —cada lectura distinta con un poema distinto— y que por eso precisamente se llama salmo responsorial, que viene de respuesta<sup>5</sup>. Pues bien, a continuación prosigue la aclamación del Evangelio. Cuando los documentos litúrgicos explican la naturaleza de esta aclamación, se expresan así: «En sí misma, la aclamación del *Alleluia* tiene el valor de un rito con el que la asamblea de los fieles recibe y saluda al Señor que va a hablarles»<sup>6</sup>.

«La asamblea recibe al Señor que va a hablarles», acabamos de decir. Si escuchamos esta expresión con atención, descubriremos que su

2. La reciente Declaración *Dominus Iesus* ha recordado que una actuación santificante del Verbo lo será siempre en cuanto unido hipostáticamente a la humanidad anímico-corporal de Jesús. No es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su divinidad, que se ejercitaría «más allá» de la humanidad de Cristo, también después de la encarnación (cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, n. 33).

3. Recuérdese la expresividad del rito sobre el cirio al inicio de la celebración litúrgica en la Noche Santa de Pascua: *Ipsius sunt tempora et et secula...* (cfr. MR, *Dominica Pasche in Resurrectione Domini, In nocte Sancta, Vigilia paschalis* n. 10, 5-6).

4. Cfr. CEC (ed. typ.), 1141.

5. Cfr. IGMR (2000), n. 61.

6. OLM, n. 23.

contenido está rozando la noción de sacramentalidad, una noción que se repite y surge por doquier porque se halla en la raíz de la liturgia, como una de sus grandes leyes. En este caso, sacramentalidad quiere decir la certeza que posee la Iglesia de que en la proclamación litúrgica del Evangelio es la persona de Cristo mismo quien habla a su pueblo<sup>7</sup>. En otras palabras, llegado este momento, la Esposa (la Iglesia) se dispone a recibir a su Esposo (Cristo) y para ello emplea el canto alborozado del *Alleluia*, cuya entonación es, en el fondo, una confesión de fe en la presencia de Cristo en la liturgia de la Palabra. O, como afirma el Pontifical Romano-Germánico del siglo X: «*Evangelium autem legitur, in quo Christus ore suo loquitur populo...*»<sup>8</sup>.

¿Qué se quiere decir con todo esto? Si nos fijamos bien, en la dinámica que acabamos de describir subyace de modo implícito una traslación, un desplazamiento del *chronos* hacia el *kairós*; desde el tiempo de los hombres al hoy de Dios. Traslación que alcanza su punto culminante en la escucha —como nuevo Israel la Iglesia es el Pueblo de la escucha— del Divino Proclamador, Cristo<sup>9</sup>. Pues bien, la homilía viene a realizar el recorrido opuesto. Inserta en esta dinámica sacramental, a la homilía le corresponde llevar el momento salvífico de Dios al hoy de la historia de los hombres. Discurrir por la dirección contraria de un mismo sendero. De ahí que no sería ajustada a su propio ser la homilía que partiera de cualquier otro lugar que no fuera la Palabra de Dios, ni aquella otra homilía que no consiguiese alcanzar la condición actual y vital de la asamblea, su *hodie* histórico coyuntural bien determinado.

*La elección de formularios para la santa Misa:* de modo análogo, cuando se trata de elegir el formulario para una determinada Misa, la misma perspectiva que acabamos de apuntar resulta muy enriquecedora. Con la celebración litúrgica tenemos a nuestro alcance la posibilidad crucial de insertar en el hoy de Dios el hoy de la Historia de los humanos. Y así, eventos tan dispares como la presencia de enfermos en una comunidad, un viaje apostólico del santo Padre, los recientes esfuerzos por la unidad de los cristianos, la misma familia y los amigos, los diversos Jubileos que han salpicado el año 2000 y se han celebrado en Roma... son otras tantas oportunidades para que Cristo ore al Padre en los labios de su Esposa, que es la *lex orandi* de la Iglesia. Me estoy refiriendo a los formularios de las Misas *ad diversa* como una

7. SC, n. 7.

8. C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, Studi e Testi*, vol. I (*Le texte*), Città del Vaticano 1963, 18, 334.

9. En IGMR (2000), n. 120, 4 encontramos un expresivo reflejo ritual de esta realidad teológica: «El lector, que puede llevar “el Evangelionario, no el Leccionario, algo elevado”» (El entrecomillado es nuestro).

de las propuestas presentes en el Misal Romano cuyo uso puede revelarse iluminador y al servicio de una opción que apuesta siempre por el valor teológico de cada celebración<sup>10</sup>.

Pero esta digresión nos ha llevado demasiado lejos y conviene cerrar aquí este paréntesis y regresar al tronco de nuestra exposición que desea ser eminentemente teológica. Habíamos dicho que Cristo, de la misma manera que, encarnándose, santificó a la humanidad, así también, penetrando en el tiempo, incrustando su *hodie* eterno en el tiempo de la historia, lo ha consagrado para siempre.

Se trata ahora de discurrir acerca de la naturaleza de esta consagración: con el Misterio de la Encarnación, el Verbo, en cuanto a la carne, vive en el *continuum* del tiempo histórico. «El Niño crecía y se fortalecía», dice San Lucas<sup>11</sup>. Cristo no ha querido disolver el tiempo para Sí.

Ahora bien, contemporáneamente, en cuanto Verbo, «ha abierto» una nueva dimensión en el tiempo histórico. En la fe, esa nueva dimensión se llama tiempo sagrado. En otras palabras, el tiempo histórico se abre —empleo de intento esta expresión— a otra sucesión diferente de acontecimientos: la Natividad, la Transfiguración, la Resurrección, la Ascensión, Pentecostés... Y así, los eventos ya no se desvanecen, sino que permanecen asentados en la «memoria de Dios». Así parece insinuarlo, por ejemplo, la oración de la Iglesia por los difuntos, cuando pide al Señor que «guarde a los justos en su memoria». A esta idea volveremos al final de nuestra exposición.

La gran celebración ritual de la Iglesia supone una apertura del tiempo a los eventos salvíficos, que, por ser acciones teándricas de la segunda Hipóstasis, permanecen. Si la memoria nos ofrece la presencia homogénea del pasado como «recuerdo», el memorial litúrgico va más lejos: contiene no imágenes del pasado, sino los acontecimientos mismos que devienen contemporáneos a nosotros. Cristo no destruye el tiempo, sino que, redimiéndolo, lo culmina.

Las reflexiones que estamos haciendo constituyen —como resulta claro— el trasfondo que subyace en el n. 1085 del Catecismo, al que bien podríamos calificar de Carta Magna de la teología litúrgica, cuando dice, con gráfica expresión: «... todos los demás acontecimientos suceden una vez, y luego pasan y son absorbidos por el pasado (*a praeterito tempore devorati*). El Misterio Pascual de Cristo, por el contrario, no puede permanecer solamente en el pasado, pues por su Muerte destruyó a la muerte, y todo lo que Cristo es y todo lo que hizo y pa-

10. La Congregación del Culto Divino, a través de su Secretario, Mons. Tamburrino, ha anunciado que pronto verá la luz una publicación oficial destinada a mostrar la riqueza del Misal Romano en orden a una utilización más expresiva de sus ricos contenidos.

11. Lc 2, 40.

decidió por los hombres participa de la eternidad divina y domina así todos los tiempos y en ellos se mantiene permanentemente presente».

Veamos un ejemplo concreto. La fórmula «en aquel tiempo», con la que se acostumbra iniciar la perícopa evangélica de cada día, significa el tiempo sagrado —*in illo tempore*—, el *kairós* en el que somos testigos co-presentes del evento de salvación que la palabra expresa y anunciada<sup>12</sup>. Pensemos, por ejemplo, en la cima de la celebración de la Palabra durante la Noche Santa de Pascua: el momento de la proclamación litúrgica de la perícopa de la Resurrección del Señor. Ahí la Resurrección acontece místicamente por la Palabra<sup>13</sup>. Es importante captar la Palabra en lo que tiene de acontecimiento pascual vivo y operante en ese momento por la fuerza del Espíritu Santo. Desde el punto de vista ceremonial, es la única vez en todo el año que el celebrante canta el *Aleluia* y no la asamblea. La asamblea sólo corea el *Alleluia* en un segundo momento. Es en este sentido como podemos afirmar que toda proclamación litúrgica del Evangelio nos sitúa en el acontecimiento de gracia y salvación que aviene en el *hodie liturgicum*. *Hodie liturgicum* como momento en que nuestra temporalidad adormidada despierta a la perenne actualidad de Dios.

Y veamos también un contra-ejemplo. Resulta chocante que en el actual Misal Romano se emplee la expresión «esta eucaristía» o que nosotros digamos «he asistido a una Eucaristía». La Eucaristía es única: es la Eucaristía del Señor. Referirse a «esta eucaristía» es como si habláramos del Jesús de nuestro tabernáculo. En realidad, el *Kyrios* es único y tanto los tabernáculos como su presencia sustancial en ellos, múltiples. Múltiples presencias, todas sustanciales. Lo que varía y se repiten son las celebraciones de esa única Eucaristía. El misterio del culto cristiano actualiza el Misterio pascual en las repetidas celebraciones de la única Eucaristía.

Y una realización admirable de esto que estamos describiendo se puede encontrar en lo que posiblemente sea para muchos una primicia: la oración sobre las ofrendas de la nueva Misa de Santa Teresa Benedicta de la Cruz (en el siglo, profesora de filosofía en la universidad alemana y después monja carmelita Edith Stein):

Acepta, Señor, con bondad estos dones que te ofrecemos en la memoria de tu mártir Santa Teresa Benedicta, y, ya que has llevado a la perfección del sacrificio único los diferentes sacrificios de la Antigua Alianza, actualiza el mismo que tu Hijo te ofreció con su Sangre, que vive y reina por los siglos de los siglos.

12. P. EVDOKIMOV, *Teología de la belleza*, Ed. Publicaciones Claretianas, 1991, pp. 131s.

13. R.M. GRÁNDEZ, *La hermosa Vigilia de Pascua*, Barcelona 1995, p. 63.

Observen el sentido fuerte del verbo «actualizar», que en latín se ha compuesto acudiendo al vigoroso imperativo *pérfice*: «*pérfice*» (*sacrificium*) *quod Filius tuus tibi obtulit sanguino suo*.

Se constata aquí el tránsito de la realidad histórica a la sacramental. El tránsito absolutamente singular y propio de la liturgia que yo le llamaría su «pascua»: «la pascua de la liturgia». En efecto, cuando el celebrante se dispone a oficiar los divinos misterios es un *transiturus*, evocando con este término, de intento, la palabra inicial de aquella Bula de Urbano IV por la que se introduce la Fiesta del *Corpus Christi* en 1264. *Transiturus de hoc mundo ad Patrem*, así describe Urbano IV la disposición del Señor al comienzo de la Última Cena, haciéndose eco del texto joanneo; pero así podemos describir también el *atteggiamento*, la actitud, la disposición de la Iglesia celebrante: ella es también *transitura* toda vez que, cuando celebra el Misterio del culto, llega para Ella su hora, la «hora de Jesús» y también, en razón de cuanto estamos exponiendo, la «hora de la Iglesia». Por su parte, el sacerdote asume el Yo del Cristo. Y, más en general, en la economía sacramental del culto cristiano, el ministro que celebra goza del don portentoso que supone el que ese Yo tome cuerpo en él.

Sabemos que «la hora de Jesús» es el momento álgido en el que Cristo consuma su Misterio pascual; momento álgido hacia el cual converge toda su vida redentora y del cual toda ella recibe su sentido. Análogamente, para la Iglesia llega su «hora» cuando se dispone también a celebrar, de modo sacramental, el *Paschale mysterium*, foco central del misterio del culto cristiano y realidad divina acogida en el signo humano-temporal del rito. Aquí la Iglesia transita de este mundo al Padre y se inserta en la eterna doxología celeste, llegando incluso a afirmar audazmente que entre la entonación angélica del *hosanna* y la suya no hay más que una sola voz, un solo coro, «*una voce*» *dicentes*. Es notable la carga teológica del ablativo *na voce*<sup>14</sup>. Conjunción y ensamblamiento de la alabanza terrena en la celeste.

Estamos comprobando cómo Cristo no disuelve el tiempo, sino que, redimiéndolo, lo culmina. Para hacer más inteligible de qué tipo de culminación se trata, quiero presentar ahora un escrito tomado de la teología oriental: se trata de un himno de San Efrén Sirio, padre de la poesía catequética de Oriente unas décadas antes de que Hilario y Ambrosio introdujeran la himnodia en sus catedrales de Poitiers y Milán respectivamente y todavía mucho más anterior a que el Rito romano se decidiera a asumir la himnodia en su Oficio divino. Aun contando con que, en el caso de San Efrén, la destinación de sus himnos es

14. MR (1970), *Prex eucharistica II, Prefatio*.

más catequética que litúrgica, o dicho de un modo más exacto, sus himnos poco tienen que ver con el culto litúrgico, merece la pena escuchar esta segunda estrofa de su octavo himno, la cual afecta directamente al tema que nos ocupa<sup>15</sup>:

«Dios ha creado de nuevo los cielos  
porque los pecadores han adorado los cuerpos celestes;  
ha creado de nuevo el mundo  
que se había marchitado con Adán;  
ha construido una nueva creación  
con su misma saliva».

No se puede negar que la mención efréniana a «la saliva de Dios» resulta sugestiva y proporciona materia para la meditación. El poeta de los cristianos sirios utiliza este término no por mero estro poético, sino, sin duda, para remitirnos, por vía de reminiscencia, a la curación del ciego de nacimiento<sup>16</sup>. Ofrece aquí un gran símbolo de lo que podríamos llamar la «curación del tiempo ciego». Un tiempo opaco a la *historia salutis*.

Hay que resaltar que Efrén repite el verbo «ha creado» en los dos primeros versos, pero en el verso de la «saliva de Dios» lo evita y pasa hablar de «ha construido». En efecto, la redención del tiempo no consiste tanto en una nueva creación —tal y como estamos acostumbrados a emplear cuando hablamos de la Redención como segunda creación—, sino, más bien, de una sanación *in integrum* del tiempo. Con esta expresión, que carece de toda resonancia jurídico-canónica, se viene a significar que con el Misterio de la Encarnación, se produce para el tiempo una apertura a la salvación, no como una nueva creación, sino como un segundo nacimiento que lo renueva y lo rejuvenece. Y estos verbos calificativos no se aducen a la ligera.

Por el contrario; cobran aquí sentido las palabras del Señor a Nicodemo meditando ahora, como es nuestro caso, en el tiempo: «Quien no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios»<sup>17</sup>. También el tiempo, para ser tiempo del Reino, ha de nacer de nuevo; un segundo nacimiento para el tiempo. Y nacimiento del agua y del Espíritu Santo. El Espíritu está claro. Todo lo que estamos discutiendo carece absolutamente de consistencia sin el Espíritu Santo, porque allí donde se mueve algo sobrenatural —sea lo que fuere—, en el régimen de la fe, allí está el Espíritu. Pero —y esto es importante— no sólo el

15. SAN EFRÉN, *Himno 8*, en WENSINCK (ed.), 169.

16. Jn 9, 1-23.

17. Jn 3, 5.

Espíritu, sino también el agua. Y con el agua, los signos y todo el *opus liturgicum*. Así se explica que, tanto en el mundo cosmogónico como también en el mundo bíblico, todo lo que es renovación y nacimiento está ligado al medio acuático: las aguas primordiales del Génesis en el nacimiento del mundo, el agua o líquido amniótico que rodea el feto en su nacimiento y la célebre cita del Talmud: «Dios tiene tres llaves: la de la lluvia, la del nacimiento y la de la resurrección de los muertos».

Pero, una vez llegados aquí, a nadie se le oculta que casi todo lo que llevamos escrito hasta ahora no tiene otra apoyatura que la permanencia meta-histórica de las acciones salvíficas de Cristo, verdadera *chiave di volta* del problema si lo queremos someter a un análisis metafísico, cosa que no haremos por salirse del ámbito en el que pretende circunscribirse esta reflexión, que no es filosófica, sino teológica<sup>18</sup>. Aquí los eventos salvíficos son contemplados como aquellos con los que la liturgia entra en contacto, siendo ella misma un punto de inserción en ellos o también imagen que los contiene realmente de forma que la Iglesia pueda entrar en comunión con ellos, fundando de este modo toda la economía sacramentaria. En dos palabras: aquí todo bascula sobre el memorial. Esta noción, recuperada en buena parte por la *scola lacensis*, pero utilizada ya profusamente por los Padres, ha hecho su entrada en el vocabulario litúrgico por la puerta grande del Concilio Vaticano II y encierra en su seno un reflejo adecuado de la riqueza del conjunto de la liturgia.

¿Qué es capaz de añadir la letra «l» a una palabra tan común como «memoria» hasta ampliarle de un modo tan grandioso su campo semántico? ¿Cómo es posible que todo lo que era visible en Cristo haya pasado a los Sacramentos, por referirnos a la cuestión con palabras de San León Magno? La respuesta, una vez más, la encontramos en el Espíritu Santo. Él no es objeto del memorial, como Jesucristo, pero sí potencia del memorial, capacidad para dar eficacia al memorial de la Iglesia. El Espíritu Santo es la «memoria viva» de la Iglesia. Jesús dijo: «Él os recordará todas las cosas que os he dicho y hecho»<sup>19</sup>. Es decir, por ser Dios, el Espíritu Santo es esa memoria viva, una memoria de una virtualidad hasta tal punto intensa que del recuerdo hace presencia viva aquí y ahora. Es el Espíritu Santo quien asegura eficazmente la anámnesis de Cristo en su Iglesia. El hecho de que los Sacramentos

18. Aquí radica la mayor parte de las objeciones que surgidas entre los autores frente a la intuición luminosa de O. Casel: no dar respuesta al *quo modo* de la presencia de *opus salvificum* en el hoy de la celebración, en cuanto acciones históricas de Cristo ya acontecidas (cfr., por ejemplo, la obra reciente de A. MIRALLES, *Los sacramentos cristianos, Curso de Sacramentaria fundamental*, Madrid 2000, p. 211).

19. Jn 14, 26.



sean acciones de Cristo, memorial eficaz y real del Misterio Pascual de su Señor, la Iglesia se lo debe a la acción del Espíritu Santo<sup>20</sup>. Él mantiene la cohesión de manera que siempre que se celebra el *mysterium salutis*, se dispensa.

Partiendo de aquí, de la anámnesis, podemos dar el último paso que nos lleva necesariamente a meditar sobre lo que sería el núcleo doctrinal de toda la exposición: el Misterio de la Resurrección del Cristo y, más precisamente, ¿qué significado tiene que esa Resurrección sea eficiente y ejemplar de la nuestra?

La manualística teológica anterior al Concilio solía abordar la cuestión mediante remisión a las propiedades del Cuerpo glorioso de Cristo, sobreañadiéndolas al modelo de nuestro cuerpo mortal. Pero la teología litúrgica nos facilita otra aproximación al mismo argumento y yo diría que con resultados más enriquecedores. Es la cuestión de la anamnesis, es la cuestión del memorial.

Pues bien: la liturgia nos presenta las acciones teándrico-salvíficas de Cristo como presentes en la celebración ritual de la Iglesia. Concretamente, el Catecismo afirma tajantemente<sup>21</sup>: *Liturgia christiana non solum commemorat eventus qui nos salvaverunt, sed eos actuales reddit, presentes efficit*. Observen con atención el objeto directo sobre el que recae el verbo *presentes efficit*: los acontecimientos que nos salvaron.

Si esos acontecimientos son susceptibles de ser puestos en presente, es conforme a la razón entender que Cristo, al resucitar, no continúa su vida: su vida concluyó en la Cruz un Viernes a las tres de la tarde. Fue una entrega soberana al Padre por amor nuestro la que marcó el final de esa vida. En la Resurrección, Él recibe su vida, entendiendo aquí la palabra «vida» (explica A. Ruiz)<sup>22</sup> en el sentido que tiene cuando en la portada de un libro se dice: «Vida de N.», es decir, el sentido de toda su historia. La historia de aquellos eventos realmente históricos que nos salvan. O, en otras palabras, en Cristo resucitado está presente su vida entera en sus distintos momentos. Eso es lo que posibilita que devengan presentes bajo el velo de los signos litúrgicos, sin que quepan vivisecciones en el *unum Christi Mysterium*, a no ser que se quieran introducir a nivel puramente lógico o nocional.

Y así, independientemente del problema especulativo que esta cuestión claramente plantea a la metafísica y a la que Odo Casel no responde porque no es su ámbito ni competencia responder, quiero

20. NICOLÁS DE CABASILAS, *Vida en Cristo*, II, 4, 6.

21. CEC, n. 1104.

22. A. RUIZ, *La teleología humana y las articulaciones de la sociabilidad*, en *Actas del XII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1991, pp. 836s.

destacar que lo que este mistagogo explica, lo que el Catecismo asume *quoad substantiam* en el n. 1085 y en el 1104<sup>23</sup>, por citar dos ejemplos, lo que la *lex orandi* pacíficamente confiesa y vive desde siempre y lo que la comunidad teológica asume en un consenso mayoritario, es que a Jesucristo podemos acceder entrando en cualquiera de los momentos de su vida, vía celebración del Año litúrgico, y Año litúrgico aquí en sentido sacramental. Para decirlo más concreto, en Navidad besamos y adoramos al Niño, el Viernes Santo besamos y adoramos la Cruz, en Pascua cantamos la gloria del Resucitado y todos los días podríamos meditar los misterios del Rosario. Empobreceríamos el sentido de la liturgia si la adoración navideña sólo fuera recuerdo y no, más bien, el reconocimiento de que el Verbo de Dios ha sido Niño y, por eso, es ya Niño para siempre, mientras que nunca será anciano, sencillamente porque nunca lo fue.

Pues bien; la única explicación del porqué los actos salvíficos de Cristo escapan «a ser devorados por el pasado», como dice con expresión plástica el Catecismo, es que son actos cuyo sujeto es el Hijo eterno del Padre. Los actos humanos sólo pueden ser duraderos si su sujeto es eterno. Es decir, si son actos no solo de la persona humana, sino también de Cristo. Pongamos un ejemplo: los misterios del Rosario. A la Visitación de María a su prima Isabel le llamamos «misterio»; concretamente, el segundo misterio gozoso. Un misterio que es susceptible de ser celebrado en la liturgia de la Iglesia el día 31 de mayo. ¿Por qué? Porque la Visitación esconde una riqueza que va mucho más allá del puro acontecer de que una joven visite a una pariente. ¿Por qué? Porque no es una cuestión sólo entre María e Isabel, sino también algo que *coinvolge* a Cristo, algo en lo que Él está máximamente implicado. Por eso, es «el Misterio» de la Visitación.

Por lo tanto, en la medida en que Cristo es protagonista de los hechos de nuestra vida, estos hechos son duraderos y participarán de la eternidad de Quien se ha dignado vivirlos. Si Cristo es el protagonista de nuestra vida, esa vida durará para siempre. Por el contrario, si la soberbia rechaza el protagonismo de Cristo en nuestra vida, los hechos que vivimos permanecen para siempre como olvidándose. Se puede entender así que nuestra Resurrección es como una «imitación» de la de Cristo, que de esta manera se nos presenta como causa ejemplar. Y como causa eficiente expresa que Cristo en su Resurrección es causa de que nuestra vida se conserve y nos sea entregada por el poder de Dios.

23. CEC, 1104: «La Liturgia cristiana no sólo recuerda los acontecimientos que nos salvaron, sino que los actualiza, los hace presentes. El Misterio pascual de Cristo se celebra, no se repite; son las celebraciones las que se repiten; en cada una de ellas tiene lugar la efusión del Espíritu Santo que actualiza el único Misterio».

Nosotros no podemos alcanzar en sus detalles cómo acontecerá esto, pero sí resulta enormemente significativo que lo que recibiremos será nuestra vida, nuestra historia, nuestra identidad, que —veíamos— no es algo estático o intemporal y, por consiguiente, será recibir en plenitud lo que ya ahora experimentamos por ejemplo al recordar los hechos de una vida fiel, con sus alegrías, sus satisfacciones... Aquí y ahora son memoria, en la resurrección serán realidad.

La inocencia de la infancia, la generosidad de la juventud pujante, las brillantes realizaciones de la madurez... todo esto que la vida va envejeciendo irremisiblemente, nos será entregado de nuevo. Ya no será conservado sólo en los soportes que el hombre ha inventado para guardar: unas fotografías, unas cintas magnetoscópicas, unos poemas gloriosos o unos diarios íntimos. Los confiamos a Dios y Dios nos los devolverá vivos en su *hodie*.

Somos conscientes de que el tema abordado es tan sugerente como complejo. Sólo hemos pretendido abrir alguna ventana al misterio y alumbrar levemente la plenitud que conlleva la redención obrada por Cristo en lo tocante al tiempo y a la historia. Vienen a nuestra memoria las palabras del Cardenal Newman quien, en una carta escrita a un buen amigo suyo, teólogo anglicano, le confesaba: «Los dogmas de la Revelación son —yo creo— la Verdad, en la medida en que la mente humana puede recibirla, y, sin embargo, representan de algún modo, como Usted dice, el “tartamudeo” de un niño»<sup>24</sup>. Esta es también la sensación del que escribe.

El centro focal es siempre el mismo, es siempre Cristo, *Chronocrator*, Señor del tiempo y de la Historia. Y lo es con el hondo calado cristológico como nos lo descubre H.U. von Balthasar. «El Hijo, que en el mundo tiene tiempo para Dios, es el lugar originario donde Dios tiene tiempo para el hombre»<sup>25</sup>. Cristo, Señor del tiempo y de la Historia y la liturgia cristiana como *æternitatis sacramentum*<sup>26</sup>.

24. J.H. NEWMAN, *Letters and Diaries*, XXVI, 355.

25. H.U. VON BALTAHSAR, *Teología de la Historia*, Ed. Encuentro, 1992, pp. 37-38.

26. Esta expresión —*æternitatis sacramentum*— viene recogida en *Missale Romanum* de Pablo VI en la oración sobre las ofrendas del Domingo V del Tiempo *per annum*: *Domine Deus noster, qui has potius creaturas ad fragilitatis nostræ subsidium condidisti, tribue quasumus, ut etiam «æternitatis nobis fiant sacramentum»*. El texto proviene del Ve, 901. La primera versión castellana no restó fuerza a la expresión (sacramento de eternidad); la segunda varía ligeramente y conlleva un cierto matiz hermenéutico (sacramento de vida eterna).