

SENTIDO ESCATOLÓGICO DE LA LITURGIA

LUIS MALDONADO ARENAS
Universidad Pontificia
Salamanca

Partamos de una constatación no muy matizada, pero válida desde un punto de vista más empírico e inmediato. El año litúrgico tiene como dos ejes o dos polos: la Navidad y la Pascua, el tiempo de Navidad y el tiempo del triduo pascual.

Podemos decir también que el primer eje o polo gira en torno a la venida del Mesías y el segundo en torno a su acción redentora. Expresándolo de otro modo y de acuerdo con el lenguaje de la teología podemos igualmente afirmar que el primero versa sobre la cristología (la persona de Cristo, su encarnación) y el segundo sobre la soteriología (la acción salvadora de Cristo).

Ahora bien, tanto respecto del uno como del otro polo reaparece hoy una importante objeción que ya hubo de abordar la Iglesia primitiva en su diálogo con los judíos no convertidos al cristianismo y que ha de abordar ahora de nuevo con gentes de los más diversos credos. Primero: ¿cómo es posible que haya venido el Mesías si no se han realizado la paz y la justicia que esa venida comporta como elementos esenciales? Segundo: ¿cómo ha podido tener lugar la redención si el mundo en que vivimos se nos muestra como un mundo irredento? Podemos sintetizar las dos cuestiones y subsumirlas en una tercera igualmente fundamental: la del reino de Dios. ¿Realmente ha llegado el reino de Dios? ¿Cómo podemos predicar hoy que ha llegado el reino?

En estos siglos últimos y hasta tiempos muy recientes teníamos los cristianos una respuesta muy a la mano: el Mesías, la redención (y mediante ellos el reino) han llegado a través de su presencia en el mundo interno, interior de las personas, en las almas. Las almas han sido limpiadas de su mancha de pecado, han sido revestidas de la gracia santificante;

los corazones han sido purificados, renovados. Cristo es el "dulce huésped del alma". El cristianismo pertenece al "ámbito estrictamente religioso" ¹.

Como salta a la vista, estas respuestas corresponden a una teología muy dualista y espiritualista, muy deshistorizada y desencarnada. Hoy, después de las diversas teologías que han marcado el pensamiento cristiano de los últimos decenios (la de la secularización, la política y la de la liberación), hemos tomado conciencia de que esta respuesta es muy parcial y no corresponde realmente a la tradición judeocristiana.

El Mesías viene a "la plaza pública" ² también para los cristianos. La acción mesiánica se encarna en la historia, en lo visible, en lo sensible y lo corporal, en el ámbito de lo social, lo económico, lo cósmico-ecológico... Por tanto, la respuesta que hemos mencionado no es válida. Hay que buscar otra. Puede ser la que daban las primeras comunidades cristianas y que hoy hemos de actualizar. Aquellas comunidades recordaban las enseñanzas de Jesús y decían: el Mesías, el reino han llegado como una semilla, como la levadura, en *kénosis* y pobreza, en persecución y sufrimiento.

Quizá es mejor decir, con diversas tradiciones bíblicas, no que han llegado, sino que están llegando, que se han acercado, que están viniendo, que se hallan como en un de-venir... El Mesías, el Cristo es el "Viniente". Se hace presente a través de ciertos signos. En la comunidad cristiana se vive la paz, la reconciliación, se rechaza el uso de la fuerza, la milicia, "no hay pobres" (Hch 4,34).

Pero los signos implican contrasignos, antitestimonios, contradicciones, oscuridad. Por eso es preciso seguir esperando. En esto tenemos una fraternidad con nuestros hermanos judíos.

Aquí irrumpe la escatología. Aquí se muestra la importancia de la escatología. Hasta principios de siglo la escatología había estado muy olvidada en la teología. Hoy, en cambio, somos conscientes de su importancia como elemento esencial de la cristología y la soteriología. Sólo la escatología nos libera de las contradicciones que implica otro modo de entender la fe. La cuestión mesiánica nos remite al futuro de Dios y del mundo, al por-venir, a lo que está pendiente (teología de la esperanza).

¹ R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967) 83-92.

² G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt 1970) 121-167.

El hecho cristiano sólo es comprensible y vivible desde este horizonte de espera y esperanza. Eso es la escatología redescubierta. Es volver a acentuar, a subrayar no sólo el "ya", sino el "todavía no". Es superar la llamada "escatología realizada", presentista, existencial, sin caer en la "consecuente", que lo deja todo para el final. Es, pues, reencontrar el equilibrio de una escatología de futuro, incoada, como algunos la denominan. Sin ella es imposible hoy la evangelización.

Esto es lo que expresaba muy elocuentemente la liturgia primitiva, pero que la liturgia posterior perdió en parte y aún no ha recuperado realmente a pesar de las diversas reformas. Ahora bien, la liturgia primitiva cristiana, al tener una intuición certera de la escatología, no hacía sino realizar una síntesis feliz del palpito de espera en el porvenir, propio de su predecesora, la liturgia judía, y de su propia especificidad como expresión de la fe apostólica. En esa línea podríamos recordar algunos de los elementos más notables que hallamos en el *seder* pascual o *pesaj* judío.

Recordemos ante todo la advertencia o "monición" que abre y concluye todo el ritual: "Este año esclavos, al año próximo libres; este año aquí, el año próximo en Jerusalén (reconstruido o pacificado)". Podemos hacer la siguiente interpretación. El pueblo judío se siente esclavo en el presente a pesar de la liberación que celebra esa noche; a pesar de la otra famosa monición midrásica que ya hallamos en la Misná: "En cada generación cada uno debe considerarse como si él hubiera salido de Egipto" (*Pesachim* X, 5).

Luego está la recitación del *hallel* y, dentro de él, el salmo 118 con el versículo "Bendito el que viene", que se repite varias veces. Se quiere así y ahí expresar la espera, el deseo suplicante de la venida del Mesías al final de una futura noche de celebración pascual. En la bendición de la tercera copa, al final del ritual, es decir, en la *birkat ha-mazon*, se bendice a Dios por lo realizado en la historia santa y se acaba pidiendo la redención futura.

Por último mencionemos el famoso poema de las cuatro noches, contenido en el targum palestinese del Pentateuco (del Codex Neofiti I), publicado y comentado por R. Le Déaut³. Se evocan en él las cuatro noches que como cuatro grandes y decisivos hitos jalonan la historia del pueblo elegido. Las cuatro se actualizan de algún modo en la noche

³ R. Le Déaut, *La nuit pascale* (Roma 1963).

pascual. La primera hace memoria de la creación, la segunda del nacimiento y sacrificio de Isaac, la tercera del éxodo. Sobre la cuarta se dice:

La cuarta noche (será) cuando el mundo cumpla su fin
para ser disuelto.
Los yugos de hierro serán quebrados
y las generaciones impías aniquiladas.
Y Moisés saldrá del desierto.

Es decir, la noche pascual prepara y abre la noche del *ésjaton*, cuando se quiebren todas las presiones y llegue la libertad plena. Esto no es presente sino futuro. El presente sigue dominado por las diversas formas de esclavitud.

Pasemos ahora a la Pascua cristiana. La Pascua cristiana, celebrada cada domingo (el día del Señor, del *Kyrios*, es decir, del Jesús glorificado), y cada año en el marco de la Pascua judía (equinoccio de primavera), tenía en sus orígenes una dinámica análoga de espera de un futuro para el mundo y para el pueblo, así como para cada persona; un futuro muy distinto del presente, que es noche aún, si bien iluminada por la resurrección de Cristo. Pero ¿se ha mantenido este carácter o se ha ido perdiendo?

En los últimos decenios se ha hecho toda una catequesis y aun una teología sobre la Pascua y el misterio pascual que lo ignora o lo diluye, pecando de un optimismo ingenuo, escapista, alienante. Se ha hablado del misterio pascual celebrado en la liturgia como la cima de todo, lo último y definitivo, como si la historia santa tuviera ahí su final, su culminación o plenitud irrebasable. En ese sentido ha habido como una hipertrofia de lo pascual.

Podemos volver a plantearnos la cuestión del comienzo: ¿cómo se pueden hacer tales afirmaciones cuando se vive en medio de un mundo dominado por la realidad y la cultura de la muerte, de la injusticia, de la discriminación, por una situación de miseria y pobreza planetarias, de desastre cósmico-ecológico? ¿Es que hemos perdido los cristianos el sentido de la realidad?

Podríamos plantear la cuestión de una manera más positiva, a saber: ¿cómo compaginar un sentido de alegría y gozo con una fidelidad a esta tierra trágica en que estamos viviendo al concluir el segundo milenio? Parece que se ha configurado la presentación y celebración del misterio pascual en estos decenios últimos desde una escatología más bien presentista, realizada, existencial. Ha faltado un equilibrio entre las escatologías

más extremosas. Los formularios de la liturgia pascual, sus textos, sus oraciones... no reflejan adecuadamente este equilibrio entre el ya y el todavía no, entre el presente y el futuro del reino, del Mesías, de la redención.

Preguntémonos más concretamente: ¿en qué medida la liturgia actual recoge el sentido de las fuentes respecto del misterio cristiano y, en particular, del misterio pascual en su relación con la historia? Para responder a la pregunta recordemos algunos de los rasgos más significativos de la liturgia cristiana antigua, esencialmente pascual, para compararlos luego con los de la actual.

Un primer dato fundamental. La más primitiva liturgia pascual cristiana comienza y concluye con el *Marana tha*. Ese grito cierra dos documentos centrales del Nuevo Testamento que, muy probablemente, tienen un contexto y aun mucho texto litúrgicos. Son la primera carta a los Corintios (cf. 1 Cor 16,22) y el Apocalipsis (cf. Ap 22,20). Reflejan el ritual de la reunión dominical de la asamblea local cristiana. Además, el Apocalipsis comienza con un saludo que igualmente puede ser litúrgico: "Gracia y paz de parte de aquel que es, que era y que va a venir" (1,4.8). Un eco de estas fórmulas lo tenemos en Flp 4,5 ("el Señor está cerca") y en Sant 5,8 ("la venida del Señor está cerca").

La Didajé mantiene plenamente este espíritu. Al comienzo de la celebración coloca este diálogo:

Venga el Señor y pase este mundo. Amén.
Hosana al Hijo de Dios.
El que es santo entre. El que no lo es, que se convierta.
Marana tha. Amén" (Didajé 10,6).

La Pascua cristiana anual más antigua que conocemos es la de los *cuartodecimanos*. Consistía en una larga vigilia de espera del Señor, acompañada de ayuno y plegarias. Cuando llegaba la madrugada y ante la no venida de Cristo, se celebraba la eucaristía como signo y anticipo de esa venida parusial. La eucaristía tenía, al parecer, carácter de "viático", de garantía o prenda del porvenir pendiente y de encaminamiento hacia él⁴.

⁴ Pueden verse la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (V.44.16), la *Epistula Apostolorum*, la homilía de Melitón de Sardes, etc.

Todo este sentido escatológico se halla de algún modo presente en las palabras que el relato de la última cena pone en boca de Jesús: "Ya no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo con vosotros en el reino de mi Padre" (Mt 26,29; cf. también Mc 14,25 y Lc 22,18).

Ésta es también la interpretación que Pablo quiere dar a la cena eucarística con su comentario a la "tradicón recibida": "Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11,26). Es sabido que algunos escrituristas cambian el sentido de la proposición temporal y traducen "para que venga". En cualquier caso, esos textos neotestamentarios son la mejor clave hermenéutica para impregnar de sentido de futuro la celebración eucarístico-pascual.

Es verdad que hay otra tendencia, iniciada ya en el Nuevo Testamento, que acentúa la dimensión de presencia y presente de la historia santa, del hecho pascual en su globalidad, debilitando la de futuro e incluso a veces como olvidándola. Representa una "escatología realizada" bastante clara. El caso más llamativo es el de los textos paulinos sobre la resurrección, que si no son directamente litúrgicos son nuclearmente cristológico-pascuales y, por tanto, tienen una relación estrecha con la liturgia. Los textos que proceden directamente de Pablo presentan la resurrección del cristiano como algo futuro; así 1 Tes 4,14-17; Rom 6,3-5.8; 8,11; Flp 3,10-11. En cambio, los procedentes de sus discípulos la plantean y enseñan como algo del presente (cf. Ef 2,6; Col 2,12; 3,1-4.10. Esta postura extremada llevará al gnosticismo, por ejemplo de los valentinianos. Muy posiblemente es lo que condena 2 Tim 2,18 cuando critica a los que enseñan que la resurrección ya ha tenido lugar.

Esta tendencia a "presentizar" la historia salvífica en su totalidad (salvación, redención, hecho pascual), es decir, a interpretarla como realizada ya, sin más, aquí y ahora por el acto sacramental, es un peligro que amenaza a la liturgia cristiana, también a muchos de sus formularios actuales; o en el que incurren algunos de ellos. Es la desviación respecto de los orígenes.

En la liturgia de la Vigilia pascual, incluso tras la reforma postconciliar, percibimos huellas, expresiones de ese "presentismo" que otros llaman "piedad epifánica"; una piedad propia del mundo helenístico o de las religiones místicas, muy influyentes en él. Equivale a una religiosi-

dad para la cual con el culto actualizador de la acción divina llega toda la realidad salvífica y sólo queda pendiente que se manifieste lo ya acaecido, que se rompa el velo externo ocultador de una plenitud interior ya adquirida o recibida. Es el peligro de toda teología que entiende la escatología bajo la única categoría de manifestación, revelación⁵, o que exagera la categoría "plenitud de los tiempos" como ya llegada⁶.

Pero veamos ya algunos de los ejemplos actuales. Al comienzo de la Vigilia pascual, cuando se graba o traza sobre el cirio la cruz, se dice: "Cristo ayer y hoy..." No se alude al mañana, como hace el Apocalipsis cuando exclama "el que es, el que era y el que va a venir" (1,4). Luego se añade "principio y fin, alfa y omega" en una referencia a Ap 1,8. Pero ese fin, esa omega, ¿es el hoy nada más?

Más grave es lo que expresa el famoso pregón pascual, admirable sin duda por otros conceptos. Sin embargo, en su conjunto deja la impresión que antes criticábamos de que en esa noche hemos llegado al mejor de los mundos o de los tiempos. En el pregón tenemos un himno que presenta ciertas semejanzas con el poema de las cuatro noches. Pero, curiosamente, se elimina la cuarta. Se abandona la mención de la cuarta noche, que es la escatológica, la relacionada con el final.

El himno tiene al principio cuatro estrofas que aluden a todo aquello de que se hace memoria es esa noche santa. Se recuerda la salida de Egipto, la travesía del desierto, el perdón de los pecados (¿la cruz?) y la resurrección de Jesús. Aquí termina la evocación de la historia salvífica. Parece terminar con la salida de Jesús del sepulcro. ¿No es una amputación grave?

Prácticamente, todos los prefacios de Pascua que ofrece el nuevo misal padecen esa desescatologización y, por tanto, inducen a un presentismo peligroso de tipo epifanista que puede alejar de la realidad, deshistorizar lo cristiano, dificultando una real conexión con las personas que viven crucificadas aún al sufrimiento y al dolor.

En el simbolismo dominical añadido recientemente a las plegarias eucarísticas II y III encontramos la misma deficiencia presentista. Se ha querido hacer una síntesis del sentido pascual del domingo, pero no se logra. Recordemos el texto: "(La Iglesia) reunida aquí en el domingo, día

⁵ Véanse en esa dirección algunos textos neotestamentarios como Col 3,3; 1 Tim 6,14-15; 2 Tim 1,10; 4,1; 2 Tes 1,7; Tit 2,11; 1 Pe 1,5.7.13.

⁶ Cf. 1 Cor 10,11; Gál 4,4; Ef 1,10.

en que Cristo ha vencido a la muerte y nos ha hecho partícipes de la vida inmortal". Es, por el contrario, muy positivo el inciso de la oración antes del abrazo de paz, cuando se dice: "Mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro salvador Jesucristo". Lo mismo podemos señalar sobre la aclamación añadida, tras el Concilio, al relato de la institución, si bien en la práctica no adquiere el relieve suficiente. Me refiero a las palabras que dice el pueblo: "Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven Señor Jesús". Como se ve, son una acertada variante de 1 Cor 11,26, que a su vez se hace eco del *Marana tha*⁷.

Volviendo a la Vigilia pascual, es cierto que en ella celebramos la iluminación de la noche por la luz de Cristo resucitado, pero... justamente sigue siendo noche. Es noche santa, noche venerable, pero noche todavía. La llegada del día, es decir, la plenitud de la salvación, de la redención, de la liberación, tendrá lugar sólo al fin de los tiempos.

Juan de la Cruz nos ayuda a describir esta paradoja. La mención del santo aquí no es una digresión. Hemos de acostumbrarnos a incorporar a la teología y a la liturgia las aportaciones de la espiritualidad, la mística y la poesía religiosa. En las estrofas 13 y 14 (14 y 15) de su *Cántico espiritual* dice: "Mi amado, las montañas, los valles solitarios, nemorosos, las ínsulas extrañas ... la noche sosegada en par de los levantes de la aurora..." Este último verso me parece una sugerente manera de interpretar la Vigilia pascual. Porque, según el mismo santo comenta, aquí se evoca la noche cuando se acerca a esa hora, a esa frontera misteriosa en que va a "levantar" el día. "La noche en par de los levantes, ni del todo es noche ni del todo es día, sino, como dicen, (está) entre dos luces". En otra de sus composiciones poéticas añade el santo:

Que bien sé yo la fonte que mana e corre,
aunque es de noche.
Aquella eterna fonte está escondida,
¡qué bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche!
En esta noche oscura de esta vida,
¡que bien sé yo por fe la fonte frida,
aunque es de noche!

⁷ Cf. también la "anámnesis", tras la consagración, en las anáforas III, IV y de la reconciliación I.

La fe nos dice —según Juan de la Cruz— que el fondo último de la noche ha sido penetrado por el agua viva, la fuente de aguas vivas, el Espíritu, que fecundan para el nuevo nacimiento. Pero esa fuente es un manadero aún soterrado, oculto en tierra, latente bajo la opacidad de las tinieblas de este mundo. Nos llega el rumor de su corriente como un rumor de ángeles; los ángeles que anuncian la resurrección junto al sepulcro. Lucas narra que esto sucede "al rayar el alba" (24,1). ¿Es de noche? Estamos "entre dos luces".

Tornando ahora a los documentos litúrgicos, podemos dar un nuevo paso. Hay un elemento fundamental de nuestra liturgia eucarística que ayuda a superar los escoramientos de esas teologías o escatologías demasiado parciales antes descritas. Es la recitación comunitaria del padrenuestro, justamente antes de comulgar. Schürmann ha mostrado que el centro, el eje o núcleo duro de la plegaria "dominical" es la súplica: "Venga a nosotros tu reino". Seguimos pidiendo el reino, seguimos esperando el reino, también tras la resurrección de Jesús. El reino es objeto de esperanza, de futuro más que presente y posesión. Esta plegaria es el polo correspondiente al *Marana tha*. El padrenuestro expresa la esperanza escatológica desde el punto de vista de la *basileia* y el *Marana tha*, desde el punto de vista del Mesías, de la cristología⁸.

En este contexto es fundamental volver a Pablo y a su doctrina sobre la redención. Pablo afirma, confiesa la resurrección de Jesús y su acción redentora en la cruz como hechos que han tenido lugar en la historia santa. Pero a la vez enseña con la misma claridad que "hemos sido salvados en esperanza"; o según otra traducción "nuestra salvación es objeto de esperanza" (Rom 8,24). Es decir, subraya categóricamente la dimensión de futuro de la salvación y, por tanto, el carácter de indigencia de nuestro presente⁹. Lo decisivo es que Pablo entronca esta soteriología en una admirable visión de conjunto que incluye a toda la creación. Frente a la deformación compartida por muchos de entender el misterio pascual como algo individual "que me afecta a mí" (mi perdón, mi resurrección), Pablo nos presenta el inmenso fresco de toda la creación en relación con Cristo resucitado (el Cristo cósmico), pero subrayando la situación trágica

⁸ Cf. H. Schürmann, *Padre nuestro* (Madrid 1961) 67ss.

⁹ Puede verse también Ef 4,30; 1 Tes 1,3; 5,8.

de ese mundo y esa humanidad que ofrece tantos rasgos, tantos signos de irredención. Por eso reitera una y otra vez la referencia a los gemidos que lanzan ahora y que nos recuerdan el grito terrible lanzado también por Cristo en la cruz (Mt 27,50; Mc 15,37). La relación con el Cristo resucitado viene expresada por la constante alusión al Espíritu como don pascual-pentecostal¹⁰.

¿Qué es entonces lo que nos aporta el misterio pascual como realidad presente? ¿No lo hemos devaluado algo con nuestros comentarios anteriores convirtiéndolo en realidad casi sólo de futuro? No. La muerte y la resurrección de Cristo son hechos que han sucedido ya y que nos hacen participar ya ahora de su fuerza salvadora. Nuestra situación cambia radicalmente al entrar en comunión con esa Pascua de Cristo. Pablo lo expresa muy bellamente al final de su carta a los Romanos a través de un lenguaje simbólico, el más válido para estas cuestiones, como vimos antes cuando recogimos los textos de Juan de la Cruz. "La salvación está más cerca que al inicio de nuestra fe. La noche está avanzando y el día se avecina" (Rom 13,11-12). Es decir, nos hemos acercado a las ultimidades. El *ésjaton* empieza a acercarse a nosotros y nosotros a él. Hay una aceleración de la historia. Sobre todo empieza a ser vencida la noche porque llega a sus sombras el vislumbre del nuevo día, del amanecer sin ocaso.

El Dios de la esperanza puede colmarnos de gozo y paz si creemos de verdad. Ahondando en la fe y abriéndonos a la fuerza del Espíritu podemos hacer crecer la esperanza, vivir cada día con más esperanza, más esperanzados. Podemos vencer la desesperación nuestra y de nuestro mundo en torno. Somos salvados de la desesperación. Por eso Pablo, al concluir el cuerpo central de la carta a los Romanos, escribe: "El Dios de quien procede la esperanza, llene de alegría y de paz vuestra fe; y que el Espíritu Santo, con su fuerza, os colme de esperanza" (Rom 15,13). Como un eco de estas palabras escribe al autor de la carta a los Hebreos: "La fe es el fundamento de lo que se espera" (Heb 11,1).

La noche que alberga en su seno a la Vigilia pascual y simboliza la noche del mundo, de la historia, ya no es una realidad cerrada (noche

¹⁰ Para el conjunto de esta temática, véase Rom 8,18-23.26. Nótese que en Ef 2,5-8 tenemos una contradicción similar, paralela a la que hemos observado a propósito de la resurrección. Aquí se nos dice que la salvación ya ha tenido lugar, cuando Rom 8,24 enseña que es objeto de esperanza

cerrada). Se ha resquebrajado su oscuridad como se ha roto la cerrazón del sepulcro clausurado. Podemos pensar que estamos aún en lo más profundo de la noche y oímos sin duda —como indica 2 Pe 3,3— las voces de hombres llenos de sarcasmo que afirman: "Desde la muerte de los padres (de la fe) todo sigue igual que al principio". Pero Jesús nos ha dicho: "A media noche se oye una voz: ya está ahí el esposo. Salid a su encuentro" (Mt 25,6). En lo más profundo de la noche ha resucitado Jesús, y así se ha empezado a oír el rumor del esposo que llega. Ahora Cristo está con nosotros a través de los signos sacramentales de su presencia: la comunidad eclesial (Mt 18,20), la Palabra (SC 7), el pan y el vino consagrados (Mt 26,26-28), el pobre (Mt 24,40). La resurrección no es un alejarse Cristo hacia lo celeste (posible interpretación lucana, joánica...), sino la nueva forma de presencia "pneumatizada" de su cuerpo, sin los límites del espacio y del tiempo, desfronterizada. Es la enérgica afirmación de Mateo en lo que constituye el colofón de su evangelio, frente a los malentendidos de ciertas comunidades o teologías: "Sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo" (Mt 28,20).

Ahora, en cada eucaristía, se nos prepara el banquete de bodas del reino de que hablan las parábolas escatológicas (Lc 12,35-36; 13,25-27; 14,15-24; Mt 22,1-10; 25,1-13) y las palabras de Jesús en la última cena: "Dispongo un reino para vosotros, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino" (Lc 22,29-30).

Pero la celebración eucarística, pascual, es sólo una anticipación. El reino ha llegado sólo inicialmente. ¿Qué falta? Lo que dice la parábola: que la sala se llene de los lisiados, cojos, ciegos y pobres desperdigados por los caminos, discriminados y marginados. Cuando esta *oikumene*, este concilio de la pobreza abarrote nuestras iglesias y todos sus componentes se encuentren reunidos, reconciliados, "curados", estará llegando ese fin llamado *ésjaton*, pero *sine adjecto* (Lc 14,21-23).

2 Pe dice que "el día del Señor" vendrá como un ladrón (3,10). Vuelve a la simbología de la parábola de la noche y el ladrón que recoge Mt 24,23. Pero esta epístola añade un consejo no incluido en el texto de Mateo. Es preciso —enseña— vigilar y, además, acelerar la venida del "día del Señor" (3,12).

El "día del Señor" es también la denominación con que se designa al domingo en la comunidad primitiva como día de la resurrección, como liturgia semanal, actualizadora y anticipadora de la Pascua cristiana (Ap

1,10; Jn 20,1.19.26; Lc 24,1; Mc 16,2; Mt 28,1). Como en la eucaristía que en él se celebra, tiene un carácter de memorial, de *anámnesis* del misterio pascual. Y el memorial posee ese carácter bifronte de actualizar el pasado y, a la vez, anticipar el futuro de la redención.

También la segunda carta de Pedro nos sugiere atinadamente el espíritu que debe animar esta celebración: acelerar el final escatológico mediante la práctica de la justicia: "Esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra en los que habite la justicia" (2 Pe 3,13). Porque la fase final de la salvación no es sólo la ida al cielo ("nuevos cielos"), sino la transformación de la tierra ("nueva tierra"), y esto sólo es posible mediante la realización de la justicia y de los demás bienes mesiánicos (paz, libertad). Así desaparecerá la pobreza, la guerra, la opresión. Y sólo así serán enjugadas las lágrimas de todos los que lloran, y así alcanzarán la "bienaventuranza" (Mt 5,5).

Estos son los que vienen de la gran tribulación. Han lavado sus túnicas y las han blanqueado con la sangre del Cordero ... Ya no tendrán hambre ni sed ... Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos (Ap 7,14-17).

Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva ... Y oí una fuerte voz que decía ...: Ésta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada dentro de ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios con ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos y no habrá ya muerte ni habrá llanto ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado (Ap 21,1-4).

El nuevo cielo y la nueva tierra consistirán por tanto no en subir a lo alto, sino en que Dios descienda y habite en medio de la humanidad ("vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén bajar del cielo", Ap 21,2). Consistirán sobre todo en superar de una vez por todas la guerra, la violencia, el derramamiento de sangre, la muerte, el hambre, la pobreza, el trabajo agotador. Así viviremos la resurrección. Todo esto no es sino el cumplimiento de las grandes promesas y profecías mesiánicas de Isaías (4,5-6; 8,8; 25,4-5.8; 35,10; 49,10; 65,1), de Ezequiel (37,27), etc.; también la realización de las bienaventuranzas. Los no violentos, por fin, heredarán la tierra (Mt 5,5). La fidelidad a la tierra, la querencia última no de Nietzsche ("sed fieles a la tierra", pide su profeta Zaratustra), sino del Jesús "terreno", se habrá cumplido. Habrá llegado la *apokatástasis* o restauración (no destrucción) universal –dice Hch 3,21– y, con ella, el tiempo de la consolación –añade el mismo pasaje–, porque Dios enviará al

Mesías "retenido en el cielo" (es decir, no visible directamente hasta ese día).

A la vez tendrá lugar el juicio, la purificación definitiva con una venida igualmente plena del Espíritu, el Paráclito. El juicio gravita también en torno a la justicia. Es el último paso para la realización total de la justicia, es decir, de la instauración de los tiempos mesiánicos y del reino. "Cuando venga el Paráclito pondrá de manifiesto el error del mundo en relación con la justicia, con el pecado y con el juicio" (Jn 16,8). Recordemos el pasaje de Mt 25,31-46.

Nuestra conversión celebrada en cada eucaristía, en diversos sacramentos, si quiere preparar, anticipar la conversión final, debe ser un convertir el corazón a un no tiranizar, a un ser justo con el hermano dándole todo lo que Dios le tiene destinado, a un amarle de todo corazón. Así se une el morir y el resucitar. Dice 1 Jn:

Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida en que amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte. Todo el que odia a su hermano es un asesino. Y sabéis que ningún asesino tiene vida eterna (3,14-15).

Y esta es la promesa que él nos hizo: la vida eterna (2,25).

Todo el que no practica la justicia no es de Dios ni el que no ama a su hermano (3,10).

Así pues, la unión de la justicia y el amor es la forma de vivir el misterio pascual como paso de la muerte a la vida, como acogida del don de la vida eterna, como cumplimiento final de las promesas. Es también la forma vertical porque así se es de Dios definitivamente. El amor a Dios y al prójimo alcanzan su esencia más íntima, sus desposorios nupciales (Mc 12,28; Mt 22,34; Lc 10,27). La primera carta de Juan nos dice hacia su final: "Si alguno dice: amo a Dios, pero luego odia a su hermano, es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve" (1 Jn 4,20). De ese modo se va iluminando la noche:

El mandamiento acerca del que os escribo es nuevo en el sentido de que las tinieblas pasan y ya brilla la luz verdadera. Quien dice que está en la luz y odia a su hermano, todavía está en las tinieblas. Quien ama a su hermano permanece en la luz (1 Jn 2,8-10).

Y llegará el tiempo en que de verdad habrá pasado la noche. Entonces se habrá cumplido el anuncio de Ap 22,5: "Ya no habrá más noche". Entonces "Dios será todo en todo" (1 Cor 15,28). Y Cristo también (Col 3,11).

A partir de todo lo anterior queda claro que debemos considerar el presente del cristiano y de la comunidad cristiana con gran sobriedad. Es un tiempo difícil, aunque lleno de esperanza. Es un tiempo de sufrimiento porque el cristiano vive inmerso en una humanidad doliente, desgarrada por una cadena de tragedias. Forma parte de un mundo al que la redención sólo ha llegado en forma de gemidos y de "dolores de parto", por usar la expresión paulina de Rom 8,22. También la Iglesia, añade Pablo, la comunidad que ha recibido las primicias del Espíritu, gime y suspira porque no ha recibido aún la filiación sino en forma de esperanza (Rom 8,23).

Vivimos, pues, en Viernes Santo y en Vigilia pascual a la vez. Esto lo expresaba mejor la liturgia antigua, que no celebraba el misterio pascual en tres días distintos, en tres liturgias diversas, separando la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo, sino en una única: la de la noche de la Vigilia pascual, que así unía mejor este doble, paradójico sentido de nuestra fe, de nuestro hoy salvífico: vivir entre la muerte y la resurrección o vivir la resurrección cuando aún estamos en la muerte.

A la luz de estas reflexiones es claro que el Viernes Santo vuelve a cobrar un relieve singular. Quizá por la acentuación desproporcionada de la Vigilia pascual se había perdido un cierto equilibrio, una visión de conjunto del triduo. También a la luz de estas reflexiones creo que debe volver a plantearse un dato fundamental de la religiosidad popular: su recentramiento y gravitación en torno al Cristo crucificado, a la pasión, al *Ecce Homo*.

El problema de raíz es un problema cristológico. ¿Sigue Cristo hoy sufriendo? ¿Ha acabado realmente la pasión de Cristo? ¿Ha alejado la resurrección a Cristo del dolor humano? ¿Está Cristo ahora lejos de esos sus hermanos más pequeños que hoy viven un Getsemaní interminable y planetario? ¿Es la cruz en su vida, en su persona, un asunto del pasado? ¿Es su presente un puro gozo, una alegría sin límites, cuando sus hermanos, la infinita muchedumbre de los pobres, viven en lo más hondo del valle lágrimas y éstas no han sido aún enjugadas?

El pueblo que expresa su fe a través de su vinculación al crucifijo y al Crucificado, ¿está haciendo una proyección de su drama sobre el Cristo resucitado?, ¿está realizando una distorsión proyectiva o está descubriendo el misterio del Cristo actual, el viviente y hodierno, que participa o comulga del dolor humano y en ese sentido sufre con él?

Las cristologías de manual nos dejan insatisfechos con lo que nos replican ante tales preguntas. Dirán que, en su hora del Gólgota, Jesús asumió en su persona concentradamente el dolor de toda la historia humana y así lo redimió. En ese sentido, Jesús es contemporáneo de todos los que sufren y así se hace presente para ellos. Pero ¿es eso suficiente? ¿No resulta un tanto abstracto? ¿No se pierde el sentido de la historicidad, de la encarnación en la historia de la acción salvífica?

Pascal decía de Cristo que sigue y seguirá en agonía hasta el fin de los tiempos. Pero, sobre todo, Pablo nos habla de un sufrir, una pasión, una tribulación de Cristo aún pendiente, de lo que le falta a la pasión de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia, y que él, Pablo, completa en su existencia mortal (Col 1,24). Alude en realidad al sufrir de la Iglesia y de la humanidad a través de la historia que participa del de Cristo. Hay una comunión plena entre Cristo y su Iglesia. Por eso, si la Iglesia y la humanidad participan del dolor de Cristo, ¿no podemos decir que Cristo participa del de la Iglesia y de la humanidad representada en la Iglesia? Pablo vuelve sobre lo mismo en 2 Cor 1,5 y 4,10.

La cuestión está en no olvidar la resurrección de Cristo y en saber situarla dentro de una cristología complexiva que abarque la totalidad del misterio actual del Cristo Cabeza de la Iglesia, de la humanidad y del cosmos en su devenir histórico. El Cristo Pantocrátor y Cosmocrátor debe ser visto como el Señor de un mundo en vías de aniquilación. El cuerpo de Cristo y de todos los hombres no puede alcanzar su glorificación resurreccional plena hasta que esa tierra, raíz de toda corporalidad, no haya sido liberada y glorificada. Hasta entonces participa de la *kénosis* telúrica de nuestro planeta, víctima de la historia concreta de sus habitantes, los seres humanos.

Por último, pienso que del Cristo glorioso se puede predicar todo lo que algunas teologías actuales afirman sobre el sufrimiento de Dios¹¹. Así como estas teologías tratan de superar una noción demasiado

¹¹ J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975); *íd.*, *Der Geist des Lebens* (München 1991); E. Jünger, *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984).

helenizante de la divinidad y del atributo de la *apatheia* (impasibilidad), del mismo modo creo que debe ser superada una noción de Cristo resucitado "impasible". Jesús ha sido glorificado y sentado a la diestra de Dios Padre, es decir, ha sido deificado plenamente en su humanidad. Por lo mismo participa de los atributos de Dios, también de éste tan característico del Dios bíblico, es decir, de su "com-pasión" permanente. Estas teologías nos dicen que la majestad irresistible de la realidad divina no excluye la capacidad del sufrir, sino que la incluye. El amor no rehúsa la confrontación con lo que no es amor, y en ello experimenta su propia debilidad. Implica dolor y sacrificio.

Una raíz principal de esta teología es la tradición judía y su hermenéutica del Dios bíblico. J. Moltmann, E. Wiesel, F. W. Marquart y M. Frank nos han ido recordando estos años distintos testimonios, documentos que acreditan esa fe venerable del pueblo de Dios. Los rabinos han visto en la historia de los sufrimientos de su pueblo la historia del sufrir del Dios de Israel. Un midrás recogido y actualizado por Wiesel dice lo siguiente: "Cuando venga el Santo —bendito sea— para liberar a los hijos de Israel del destierro, éstos le dirán: Señor del mundo, tú fuiste el que nos dispersaste entre los pueblos arrojándonos de la patria. ¿Eres ahora también el que nos retornas allí? Y el Santo —bendito sea— les dirá: cuando vi que habíais abandonado mi patria, yo la abandoné también para retornar junto con vosotros". Dios acompaña a sus hijos al destierro. Este tema domina las páginas del midrás y de la mística del judaísmo. Dios participa en la *golá* o exilio haciendo suyo el dolor del pueblo. Ya en Ez 11,16 y 12,11 tenemos el inicio de esta teología.

Otro midrás, glosando Ex 3,4 ("llamólo de entre la zarza") hace el siguiente comentario: "¿Por qué desde la zarza? Para poner de manifiesto que no hay ningún sitio del que esté ausente (Dios), tampoco de la zarza. Por eso dijo Dios a Moisés: ¿Acaso no sientes que estoy tan angustiado como el mismo Israel? Por el sitio desde el que te hablo, los espinos, puedes ver que me identifico con la angustia de Israel, según está dicho: fue él el angustiado [parece que hace referencia a Is 63,7-10]".

Insistimos. Un buen camino para poder expresar este sentido tan rico de la fe es recuperar la unidad del Viernes Santo y de la Vigilia pascual, la unidad de la pasión y la resurrección del Señor (en línea de reciprocidad simétrica). En la actual liturgia del Viernes Santo se percibe esa unidad, pues no sólo se celebra la pasión y muerte de Jesús, sino que también se canta su gloria y su triunfo. Así, a cada uno de los imprope-

rios, el pueblo responde *Hagios o Theos, Hagios Ischyros, Hagios Athanatos* ("Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal"). Esta aclamación significa que el humillado y débil es el fuerte. Pero lo contrario es proclamado igualmente: el fuerte vive su fortaleza en forma de humildad y *kénosis*. Ésta es la reciprocidad simétrica a que me refiero.

Aquí es obligado recordar el testimonio del cuarto evangelio, que nos describe al Cristo de la pasión y muerte con los rasgos del Glorificado. Para este evangelista, ni la pasión excluye la gloria, ni la gloria la pasión. Son dos realidades enlazadas por una simultaneidad.

Mencionemos un último dato que nos permite rematar algo dicho más arriba. La religiosidad popular ha creado espléndidos rituales de Viernes Santo, en los cuales conjuga armónicamente el *viacrucis* del Nazareno con la subida final a una colina donde éste bendice al pueblo mediante una mano previamente desclavada de la cruz. Así se expresa sensiblemente la exaltación, ensalzamiento y ascensión del Crucificado dentro de un mismo acto y una misma jornada (que abarca, por tanto, la muerte y resurrección-glorificación de Jesús). Justamente cuando ha terminado la bendición sobre la multitud se rompe el ayuno y se celebra una merienda festiva sobre la ladera del cerro.

Concluamos con una observación que puede servir de síntesis conclusiva. La liturgia debidamente "escatologizada" (permítasenos esta expresión) ayuda decisivamente no sólo a vivir el futuro de Dios y de su reino para el mundo, sino a vivir el presente de ese mundo en toda su densa realidad; a ser fiel a él sin escapismos, pero con esperanza y con el rejón dinámico de las ultimidades mesiánicas.

Añado una apostilla. La liturgia debe celebrar el *ésjaton* no como simple entrada en la eternidad. No debe confundir el futuro de Dios con la eternidad. La eternidad es un concepto a menudo poco cristianizado. Por eso hay que tener cuidado con los textos litúrgicos que sólo hablan de vida eterna. Se suele entender la eternidad como un estado o un existir que está por encima, fuera, más allá del tiempo y sin comunicación con él. Por el contrario, el futuro de Dios, el *ésjaton* cristiano es la acción de Dios que, desde su plenitud ciertamente eterna, viene al encuentro del mundo y de la historia para liberarlos de todos los límites e imperfecciones de su temporalidad y así transformarlos en el hoy sin ocaso.

Los textos litúrgicos que hemos ido seleccionando creo que son los que mejor expresan este sentido de una escatología realmente cristiana.