

HISTORIA DE LA SALVACIÓN Y LITURGIA

Jean DANIELOU

Sumario:

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN EN LA CATEQUESIS
LOS SACRAMENTOS Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN
EL MISTERIO LITÚRGICO, INTERVENCIÓN ACTUAL DE DIOS EN LA HISTORIA
EL CANTO DE MOISÉS Y LA VIGILIA PASCUAL

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN EN LA CATEQUESIS

Hemos considerado hasta ahora la historia de la salvación como historia de las grandes maravillas de Dios. Pero esto no es más que un aspecto de la misma.

La historia de la salvación es, además, la historia del pecado. Por una parte tenemos la historia tal como Dios la realiza, con sus fines y por sus caminos. Por otra, la historia tal como los hombres quieren construirla, con fines humanos y con medios también puramente humanos. Estas dos historias se encuentran continuamente. El choque de ambas se expresa existencialmente en la oposición de las potencias del mundo, que representan la historia del pecado, con los testigos de Dios, representantes de la historia sagrada. La lucha entre los profetas y los reyes del Antiguo Testamento, la pasión de Cristo, el martirio de los cristianos, son otras tantas manifestaciones de este choque.

A este conflicto se le da una importancia extraordinaria en las catequesis antiguas. Leemos en el *De catechizandis rudibus* (-AGUSTIN-SAN) «Dos ciudades, la de los pecadores y la de los santos recorren la historia, desde la creación de la humanidad hasta el fin de los siglos; actualmente están mezcladas en cuanto al cuerpo, separadas en cuanto a las voluntades; el día del juicio se separarán también corporalmente. Todos los hombres que se complacen en el ansia de poder y en el espíritu de dominio, en la gran ilusión del prestigio mundano, cuantos aman estas cosas y buscan su propia gloria, sometiéndose a los hombres, forman una misma

ciudad. Y aun cuando luchan entre sí por estos mismos bienes, se precipitan en los mismos abismos por el peso de la misma concupiscencia y se asemejan por la igualdad de costumbres. Y, al contrario, todos aquellos que buscan humildemente la gloria de Dios, pertenecen a una misma ciudad» (31).

Con estas palabras nos introduce Agustín en las profundidades dramáticas de la historia de la salvación. Según este texto, las dos ciudades se componen de ángeles y de hombres. El drama humano se integra en un drama más profundo, en el conflicto que opone las potencias espirituales que tienen a la humanidad cautiva y a los ángeles de Dios, cuyo rey es Cristo. El conflicto humano es como la manifestación visible de ese otro conflicto espiritual. Para Agustín, como para todos los padres, hay una relación íntima entre los ángeles malos y las idolatrías terrenas. El choque de las dos ciudades es la lucha de los adoradores del verdadero Dios con los adoradores de los ídolos. Adoradores de los ídolos son todos aquellos que convierten las realidades humanas en algo absoluto. Los ángeles malos de las naciones siguen existiendo siempre y reaparecen cuando una nación o una clase o una colectividad, sea cual fuere, se toma a sí misma como fin. O, como caso extremo, cuando la humanidad entera se convierte en ídolo de sí misma. HTSV/HT-HUMANA: Esto nos obliga a tocar un punto esencial, el de la relación entre la historia de la salvación y la historia política y económica. Para san Agustín todo entra dentro de la historia de la salvación. No hay historia profana con valor y consistencia propios. Nada hay fuera del designio único de Dios y del dominio único de Cristo. ¿Es que entonces la historia profana se identifica con la ciudad de Satanás? Tal afirmación sería ajena totalmente al pensamiento cristiano. Las ciudades entran en la creación y son buenas en sí mismas (Por esto "está mandado que todos obedezcan a los poderes de este mundo hasta la liberación escatológica" (31). Figura de ello la tenemos en la sumisión de Israel al rey de Babilonia). Pero en realidad la historia política se convierte en la ciudad de Satanás cuando se toma por fin a sí misma. Y esto ocurre con bastante frecuencia, hasta el punto de que los poderes temporales son con frecuencia representativos de las potencias de la ciudad de Satanás, perseguidora de la ciudad de Dios.

Sin embargo, los príncipes y los poderes de este mundo pueden entrar en la ciudad de Dios cuando «los reyes mismos, dejando los ídolos, en cuyo nombre perseguían a los cristianos, reconocen y adoran al verdadero Dios y al Señor Jesús, y cuando dan la paz a la iglesia, aunque sea sólo una paz temporal, para la edificación de sus moradas espirituales» (37).

No hay término medio entre las dos. No hay un orden profano propio que pudiera entrar en el plan de Dios sin entrar en el plan de Cristo y de la Iglesia. Todo lo que está fuera de esta línea, todo aquello que no reconoce la soberanía de Dios, pertenece a la ciudad de Satanás, y a la historia carnal. La frontera, sin embargo, como recuerda san Agustín, no se distingue visiblemente. Se puede entrar visiblemente en la Iglesia y pertenecer a la ciudad de Satanás, y viceversa.

Hay que advertir que esta visión de la historia no es sólo una visión teológica, es la clave de la historia aun desde un punto de vista puramente empírico. El gran historiador inglés Butterfield observa, en *Christianity and History*, que todas las interpretaciones de la historia marxista o liberal, racista o personalista, han fracasado. Esto se debe, según él, a que son autojustificaciones. Nada hay peor que

un idealismo optimista que pretenda que su solución es la única válida. Aquí radica precisamente la idolatría: «hay un principio esencial para el historiador, el no creer en la naturaleza humana. No se comprende nada de la historia humana si no se parte del principio del pecado universal» (p. 47). La historia humana es la historia del pecado del hombre frente a Dios, de la fidelidad de Dios y de la infidelidad del hombre.

Según esto la historia de la salvación comprende también la historia profana. La raíz profunda de esta historia, por encima de las apariencias superficiales que parecen hacerla depender de los conflictos nacionales o racistas, es una raíz teológica. Pero esto no basta. Hay que ir más lejos aún. La historia sagrada comprende no sólo la totalidad de la historia humana, sino la totalidad de la historia cósmica (Cirilo de Jerusalén: subraya esto: "Por el espíritu de profecía (que es la inteligencia religiosa de la historia) el hombre, a pesar de su pequeñez, ve el principio y el fin del cosmos y el centro de los tiempos y conoce la sucesión de los imperios": PG 33,941 B). La historia santa no se sitúa sólo en el mundo de la naturaleza y en una historia natural, en la que haya hecho irrupción, sino que abraza esta historia de la que es incluso constitutiva. El verbo redentor es el mismo que el verbo creador.

Por esto tenemos que hacer aquí una advertencia importante, y es que, para nuestra catequesis la historia de la salvación no comienza con la elección de Abrahán, sino con la creación. San Agustín lo repite frecuentemente. La "narratio plena" comienza con «en el principio creó Dios los cielos y la tierra». Y en esto la catequesis no hace más que seguir a la misma Escritura, que es la verdadera historia. Lo mismo hace san Ireneo, con especial empeño contra los gnósticos, que distinguían el demiurgo creador del Dios redentor. La creación del universo es el primer acto del plan de Dios que terminará con la creación de los cielos nuevos y de la nueva tierra. La creación es una obra admirable de Dios. Revela, por una parte, la radical dependencia de todo el universo en relación con Dios. Pero, por otra, es una acción histórica, un comienzo de los tiempos y, en este sentido, forma parte de la historia de la salvación.

La historia de la salvación, como acabamos de notar, terminará también con un acontecimiento cósmico, la resurrección de los cuerpos. En realidad sería mejor designar esta resurrección como la creación del nuevo cosmos, pues no se refiere sólo a los cuerpos, sino que se extiende a toda la creación. Por consiguiente, la historia de la salvación se sitúa entre dos acciones de alcance cósmico, que comprenden la totalidad del universo. San Agustín, por su parte, relaciona expresamente ambas acciones. La esperanza de la resurrección es la que encuentra más oposición entre los paganos: «¿Por qué no creer que existirás después de haber existido, cuando sabes que existes después de no haber existido? ¿Es difícil para Dios que te ha dado tu cuerpo cuando no existía, rehacerlo una vez que ya ha existido?» (46).

Así pues, la historia de la salvación se sitúa entre dos acciones cósmicas. Pero en el cosmos no repercuten sólo estas dos acciones. La resurrección de Cristo, situada en el centro de la historia, es también una acción creadora. El mismo Verbo de Dios, por quien todo ha sido hecho, es el mismo que, al fin de los tiempos, vendrá a rehacerlo todo. "Como es el Verbo de Dios todopoderoso, cuya presencia invisible está en nosotros y llena el universo, Él continúa su influjo en el mundo, en toda su

longitud, latitud, altura y profundidad; pues por el Verbo de Dios todo se halla bajo el influjo de la economía redentora, y el Hijo de Dios fue crucificado por todo, habiendo trazado el signo de la cruz sobre todas las cosas. Pues era justo y necesario que aquel que se había hecho visible, llevase todas las cosas visibles a participar en su cruz, y de esta manera, bajo una forma sensible, su influjo propio se ha hecho sentir sobre las mismas cosas visibles. Pues Él es quien ilumina las alturas, es decir, los cielos, es Él quien penetra las profundidades de los infiernos, Él el que recorre la larga distancia del oriente al occidente, Él el que une el inmenso espacio del norte al mediodía, llamando al conocimiento de su Padre a todos los hombres de cualquier región» (34).

Esto es importante para la catequesis. El hombre moderno tiene conciencia profunda de su cautividad. Se inclina hacia movimientos que prometen sacarle de esa esclavitud económica o psicológica, por la ciencia o por la revolución. Si se le presenta un cristianismo idealista que prescinde de la miseria social y física del hombre, si se le ofrecen consuelos puramente espirituales, el cristianismo no le interesa. Pero al mismo tiempo hay que hacerle ver que las soluciones humanas no le liberan auténticamente, ni siquiera de esa misma miseria humana; que la aspiración última de la ciencia, la prolongación indefinida de la vida humana, sería el peor infierno; que sólo Jesucristo ha bajado hasta los abismos de la miseria humana, ha vencido la muerte y ha liberado al hombre plenamente de su cautividad. De aquí la importancia del aspecto cósmico de la redención, la afirmación de la resurrección, es decir, de la victoria de Cristo sobre todas las formas de la muerte.

También es importante esto desde otro punto de vista. El hombre moderno está habituado a considerar el mundo como fruto de una evolución cósmica. Si no se le hace ver que el orden cósmico está dominado por la cruz de Cristo, sometido a su acción soberana, hay peligro de que la historia sagrada se pierda en la historia natural, que Cristo se disuelva en el devenir cósmico. Ciertas visiones cristianas de la evolución no escapan a este peligro. Hay que hacerle ver que no se trata de una evolución inmanente, sino de acciones creadoras del Verbo. El mundo del cosmos, visto desde la perspectiva de la historia de la salvación, es el teatro de la acción del Verbo creador, que lo ha puesto en la existencia, que no cesa de sostenerlo y que, caído en poder de las tinieblas, ha venido, no a destruirlo, sino a liberarlo y transfigurararlo.

* * *

La "narratio plena" comienza con la creación del cielo y de la tierra. Se extiende, nos dice san Agustín, "usque ad praesentia tempora". Esto es importantísimo. La historia santa no es sólo la de los dos Testamentos. Dicha historia se continúa en medio de nosotros. Vivimos en plena historia santa. Dios continúa realizando sus acciones, la conversión, la santificación de las almas (Todo lo que hemos leído que se cumplió en el pasado lo vemos ahora cumplirse en el presente.⁴⁵). La teología protestante tiende a identificar la historia santa con la que la Escritura nos narra, y a no ver en la Iglesia la continuación de la actuación de Dios, que se manifiesta infaliblemente por el magisterio e irresistiblemente por la acción sacramental. Nuestra teología católica de la Iglesia, por su parte, considera demasiado a ésta como una jerarquía institucional inmóvil y no como una historia viva. Y, a la inversa, la historia católica de la Iglesia no se preocupa de descubrir la teología de la historia. Finalmente, los

cristianos en general miran superficialmente la historia, ven sólo su realidad exterior sin pensar en penetrar, con la mirada de la fe, en sus profundidades sobrenaturales.

San Agustín precisa el contenido de esta historia presente. Se la puede considerar bajo dos aspectos fundamentales: por una parte, el contenido presente de la historia es la misión, es decir, la extensión a la humanidad entera de la gracia capital de Cristo. El retraso de la parusía es para permitir que la predicación llegue a todo el mundo: «El reino de la Iglesia, que los profetas y Cristo habían anunciado que abarcaría a todas las naciones, extiende sus fértiles ramas» (44). Se trata principalmente de una extensión en el espacio, obrada por el Espíritu Santo por medio de los apóstoles. Se realiza por la predicación y por los sacramentos. De aquí se deriva toda una teología de las misiones, todavía sin desarrollar, que debería mostrar cómo la misión prolonga el misterio de la muerte y de la resurrección de Cristo, ya que es a la vez ruptura y transfiguración, que se realiza en la conversión.

La teología sacramental deberá ser cuidadosamente presentada dentro de esta perspectiva histórica, como lo ha mostrado el P. Chenu. Los sacramentos son a la vez memorial, presencia y profecía. Son la continuación de las grandes obras de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. De aquí la importancia de la tipología. En el bautismo se realiza una obra análoga al paso del mar Rojo: «El pueblo de Dios, al salir de Egipto, pasó a través de las aguas en las que perecieron sus enemigos. Aquí tenemos una figura del bautismo por el que los fieles pasan a una vida nueva, mientras sus pecados son destruidos y mueren como enemigos. Más claramente aún fue prefigurada la pasión de Cristo en este pueblo cuando recibió la orden de comer el cordero y de ungir con su sangre las puertas. Con la señal de esta pasión y de esta cruz vas a ser tú señalado hoy en la frente, como ellos en sus puertas, y como lo han sido todos los cristianos».

En este último caso notamos la relación entre la señal de la sangre sobre las puertas de los primogénitos de los judíos y la señal de la cruz sobre la frente del cristiano. Con este signo de la cruz era marcado en la frente el cristiano, según el uso antiguo. La relación con el Antiguo Testamento liga este gesto a toda la historia de la salvación y le da todo su alcance. Los sacramentos aparecen, pues, como ha dicho Cullmann, como los Wunder, los "mirabilia" del tiempo de la Iglesia, continuadores de las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento. Por el bautismo el fiel se inserta en esta historia. En el diluvio, dice san Justino, «se cumplió el misterio de nuestra salvación» (JUSTINO, Diálogo con Trifón, 138,1: Padres Apologistas Griegos. BAC, Madrid 1954). También ahora, aquel que ha sido sellado con la "sphragis" de Cristo escapa al juicio venidero, lo mismo que los primogénitos de los judíos fueron salvados del ángel exterminador. Pero si la vida presente continúa las grandes obras de Dios, choca también con el mundo del pecado. Las potencias del mal, aunque vencidas ya por la cruz de Cristo, conservan un poder aparente hasta la parusía. La Iglesia de Cristo, lo mismo que Israel, se enfrenta con la historia del pecado. San Agustín distingue aquí dos aspectos. El primero es la oposición externa que sufre la Iglesia, que culmina en el martirio «Tanto más se extiende la Iglesia cuanto más empapada está por la sangre de los mártires» (44).

Aquí se descubre una teología del martirio que forma parte de la teología cristiana como expresión de la lucha entre la historia santa y la profana. El martirio

aparecería como la forma extrema de la lucha contra las potencias del mal, como la cima de la santidad cristiana conseguida por la transformación en Cristo, como la promulgación oficial del evangelio ante los representantes oficiales de la ciudad terrena.

El segundo es el de las divisiones internas, ya que la acción del demonio no se deja sentir sólo en las persecuciones exteriores: «Era necesario, escribe san Agustín, que esta viña, como fue anunciado por el Señor, sea probada, y que los sarmientos estériles sean podados. Por esto han surgido cismas y herejías suscitadas por hombres que no buscaban la gloria de Dios sino su propia gloria» (44). Aquí habría que insertar una teología de la separación de las iglesias y de su reunificación, como la está haciendo ya el P. Congar. Con ella podría pensarse teológicamente la historia triste de las herejías, descubriendo su verdadero sentido. Y al mismo tiempo dicha teología permitiría plantear también el problema de la herejía en el mundo actual y de las formas en que puede presentarse.

* * *

Hemos llegado ya al último punto de nuestra exposición. Hemos notado que, para san Agustín, la narratio plena comprende desde el exordium temporis hasta los tempora praesentia. Con éstos termina propiamente la historia de la salvación. Pero no por eso ha terminado ya la catequesis, pues ésta exige terminar con una exposición del hecho de la resurrección.

Ya en Egeria vimos que la catequesis prebautismal terminaba con dicha exposición. También Cirilo de Jerusalén termina con una catequesis sobre la resurrección, después de haber expuesto todo el plan de la salvación. San Agustín también. Es, pues, la forma ordinaria de la catequesis. La catequesis sobre la resurrección, sin embargo, ya es parte distinta, pues ya no nos encontramos en la narratio sino en la expectatio.

Aunque, al mismo tiempo, es su conclusión, pues toda la narratio tiene por objeto fundamentar la expectatio, la narración de las grandes obras de Dios en el pasado se ordena a fundar la esperanza en las grandes obras de Dios en el futuro.

En esto pone especial empeño san Agustín «Los primeros cristianos que no habían visto aún realizado lo que nosotros vemos, se sentían inclinados a creer por las grandes obras realizadas ya por Dios. Así también nosotros, que no sólo vemos realizadas ya todas las cosas que habían sido anunciadas en los libros santos, escritas mucho tiempo antes de su cumplimiento, sino que las vemos realizándose aún continuamente en nosotros, nos sentimos inclinados a creer también la realización de las cosas que faltan aún, perseverando en la paciencia en el Señor. Pues aquel que se dignó venir en la humildad de la carne, vendrá también en el estado de poder» (45). Aquí tenemos una perspectiva fundamental dentro de la teología bíblica. El pensamiento bíblico es esencialmente escatológico, proyectado hacia el futuro. Las grandes obras de Dios en el pasado son recordadas para fundar la fe en las que Dios cumplirá en el futuro.

Es éste el último aspecto de la historia de la salvación en la catequesis, ya que ésta tiende a asegurar la esperanza escatológica, y ésta es tanto más fuerte cuanto más

se apoye en esta inmensa realidad que es toda la historia santa pasada. El que cree en la alianza con Abrahán, en la resurrección de Jesucristo, en la efusión del Espíritu Santo, el que contempla el testimonio de las primitivas comunidades cristianas, el que se ha encontrado con los santos, éste creerá que Dios puede resucitarle en el futuro. Aquí está el fundamento auténtico de la esperanza cristiana, que se apoya esencialmente en el dato histórico. La fe en las grandes obras de Dios en el pasado es el principio de la esperanza en sus grandes obras futuras: "Quidquid narras, ita narra ut ille cui loqueris, audiendo credat, credendo speret, sperando amet" (8).

* * *

La historia sagrada no es un objeto que deje indiferente al hombre. Es la historia en la que todo hombre está personalmente implicado. El hombre no existe más que comprometiéndose en dicha historia.

Esto lo han visto perfectamente los modernos. Se existe comprometiéndose en la historia. El cristiano es aquel que se compromete en la única historia auténtica. La historia de la salvación es, pues, al mismo tiempo, el fundamento de la ética cristiana, que es vocación, llamada de Dios a un compromiso hic et nunc en la historia santa, participación del alma en la liberación espiritual de la humanidad entera. Este debe dirigir toda la exposición catequística, que no es especulación pura, sino vida. Se advertirá que no hay exposición de la moral. Pero la moral se deriva de la simple consideración de la historia de la salvación. La contemplación de las grandes maravillas de Dios debe provocar la admiración y despertar la generosidad.

J. DANIELOU

HISTORIA DE LA SALVACION Y LITURGIA

SIGUEME. Salamanca 1965. Págs. 20-32

LOS SACRAMENTOS Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

1. CREACION:

Como el espíritu de Dios, incubando sobre las aguas primitivas, dio origen a la primera creación, así el Espíritu de Dios, incubando sobre las aguas bautismales, causa la nueva creación, obra la regeneración (Cf. J. DANIELOU, Sacramentos y culto según los SS. Padres. Madrid-1964, p. 87-103). El Espíritu es, pues, Espíritu

creador. La Palabra de Cristo alude a esto: «Quien no naciere del agua y del espíritu no puede entrar en el reino» (Jn 3, 5). «¿Por qué te has sumergido en el agua?, pregunta Ambrosio al neófito. Leemos: «Las aguas produzcan seres vivientes» (Gén 1, 20). Y los seres vivientes surgieron al principio de la creación. «A ti se te otorga que el agua te regenere por la gracia» (De sacram. 3, 3).

Se adivina ya la dimensión que esta analogía da al bautismo. El bautismo es del mismo orden que la creación del mundo. Porque crear es una acción propiamente divina. El mismo Espíritu que realizó la creación primera es el que suscitará la nueva creación, el que descenderá sobre las aguas del Jordán para suscitar la nueva creación que es la del hombre-Dios. El bautismo es la continuación en el tiempo de la Iglesia de esta obra creadora. La misma primavera, época en que se administra el bautismo, expresa esta analogía. La primavera, aniversario anual de la creación, es también aniversario de la nueva creación.

La oración consecratoria alude, después de la creación, al diluvio. Es una nueva acción de Dios y un nuevo simbolismo del agua. La relación del diluvio con el bautismo es la más antigua de todas. La encontramos ya en la primera carta de Pedro (/1P/03/21), en la que el bautismo se llama expresamente antitipo del diluvio. Optato de Milevi escribe en el siglo v: «El diluvio era figura del bautismo ya que el universo entero profanado recobró su pureza primitiva por medio del agua» (Donat. 5, 1: PL 11,1.041). El agua es el instrumento del juicio de Dios; el agua destruye al mundo pecador. El bautismo es un misterio de muerte. Es destrucción del hombre viejo, como el diluvio lo fue del mundo antiguo, para que surja una creatura nueva, renovada por el agua bautismal. Lo esencial es aquí el simbolismo del agua. Lactancio escribe «El agua es figura de la muerte» (Div. Inst. 2, 10: PL 6, 311 A), y Ambrosio «El agua es imagen de la muerte» (Sp. Sanct. 1, 6, 76 PL 16, 722A). Pero Lundberg ha subrayado la importancia de este tema de las aguas de la muerte que nos parece extraño 2. Pero por el texto de san Pablo (Rom 6, 4) vemos que el bautismo es a la vez muerte y resurrección con Cristo. De aquí que la oración consecratoria aludiese a la oposición entre las aguas creadoras y destructoras, las de la creación y las del diluvio: «El mismo elemento designaba a la vez la destrucción y el nacimiento a la virtud». De este modo el texto de Pablo se refiere al mismo rito bautismal. Este rito, por la inmersión simboliza la muerte, y por la emersión un nuevo nacimiento. Descubrimos el auténtico simbolismo del rito por referencia a las realidades del Antiguo Testamento.

Con esto no hemos agotado las analogías bíblicas del bautismo. La oración consecratoria habla a continuación de los ríos del paraíso. Con esta alusión entramos en un terreno nuevo. El tema más frecuentemente tratado en los comentarios patrísticos es la analogía entre la situación de Adán y la del catecúmeno. Adán fue arrojado del paraíso después del pecado. Cristo volvió a introducir al ladrón en el paraíso. El bautismo es el retorno al paraíso que es la Iglesia. Desde el principio la preparación al bautismo se presenta como el antitipo de la tentación del Edén. La renuncia a Satanás es, para san Cirilo de Jerusalén, la destrucción del pacto que desde Adán ligaba al hombre con el demonio. El bautismo es ciertamente la destrucción del pecado original. Pero la imagen no es la de la mancha que el agua limpia, sino la oposición dramática entre la exclusión del paraíso y el retorno al mismo.

El bautismo es el retorno al paraíso. Este tema es tan esencial en la liturgia como el tema pascual. Cristo es el nuevo Adán, el primero que penetra en el paraíso. Por el bautismo el catecúmeno es introducido a su vez en él. La Iglesia es el paraíso. De Bruyne y otros autores han demostrado que el simbolismo de los antiguos bautisterios es paradisiaco, con los árboles de la vida, con los cuatro ríos. Cipriano-SAN escribe «La Iglesia, a semejanza del paraíso, encierra dentro de sus muros árboles cargados de frutos. Riega estos árboles con los cuatro ríos, por los que confiere la gracia del bautismo» (Epist. 73,10). «En ella, añade Efrén-SAN, se recoge cada día el fruto que da la vida a todos» (Hymn. Par. 6, 9). Nada hay más antiguo en la Iglesia que este tema: se encuentra en las Odas de Salomón, en la Carta de Diognetes, Papías la considera como recibida de los apóstoles. La oración consecratoria alude a continuación a la roca del desierto. Entramos en el ciclo del Éxodo. Uno de los temas más importantes de este ciclo, que no aparece en la oración consecratoria pero sí en el Exultet, es el del paso del mar Rojo. Ya la primera carta a los corintios ve en él una figura del bautismo (10,1-5) 4. Sólo citaré uno de los testimonios patrísticos más antiguos, el de Tertuliano «Cuando el pueblo, dejando libremente Egipto, escapó del poder del faraón atravesando por el agua, ésta exterminó al rey y a todo su ejército. ¿Qué figura más clara del bautismo podremos dar? Las naciones son libradas del mundo por el agua y de la tiranía del diablo, anegado en el agua, que los esclavizaba» (Bapt. 9).

Una vez más importa no detenerse en la imagen, sino buscar la analogía teológica. El mismo Tertuliano nos la indica: ¿En qué consiste la maravilla de Dios realizada en el paso del mar Rojo? El pueblo se encuentra en una situación desesperada, entregado al exterminio. Sólo el poder de Dios puede hacer que el mar se abra, para que el pueblo pase y llegue a la otra orilla, entonando el cántico de la liberación. Aquí no se trata de una obra de creación ni de juicio, ni de santificación, sino de redención, en el sentido etimológico de la palabra. Dios, y sólo Él, es el que libera.

La situación del catecúmeno es idéntica; está al borde de la piscina bautismal; su situación es desesperada también. Se halla sometido al príncipe de este mundo y avocado a la muerte. Pero entonces, por un acto del poder de Dios las aguas se abren y el catecúmeno las atraviesa. Al llegar a la otra orilla, libre ya del dominio de las fuerzas del mal, entona también él el cántico de la liberación. En ambos casos nos encontramos en presencia de una acción divina de salvación. Entre uno y otro ha intervenido también la liberación de Cristo, prisionero de la muerte y que por el solo poder de Dios ha hecho saltar cerrojos y cerraduras, siendo así el primogénito de los resucitados.

La roca de agua viva nos sitúa en una perspectiva totalmente distinta. San Pablo ha visto también en ella una figura del bautismo. «Nuestros padres bebieron una misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía, y la roca era Cristo» (1 Cor 10, 4). La efusión de las aguas vivas se prometía en el Antiguo Testamento junto con la efusión del Espíritu para los últimos tiempos. Los textos de Ezequiel y de Isaías forman parte de nuestra liturgia actual del bautismo. Es verosímil, como lo ha mostrado Lampe, que el bautismo de Juan Bautista se refiera también a esta profecía, pues él también une el agua y el espíritu. Esto significa que los tiempos escatológicos de la efusión del Espíritu han llegado ya. Sabemos, por

otra parte, que es éste un tema predilecto de la comunidad de Qumran. Pero Juan sólo bautiza en agua. Es Cristo quien derramará el agua y el Espíritu.

El mismo Cristo se lo atribuye «Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que cree en mí; según dice la Escritura, manarán de sus entrañas ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en Él. Pues no había aún Espíritu, porque Jesús aún no había sido glorificado» (Jn 7, 37-39). También se puede reconocer, con Cullmann, el anuncio del bautismo en los textos en que san Juan habla del agua viva, especialmente el diálogo con la samaritana. Y con él y con toda la tradición, hay que reconocer ese anuncio en el agua y la sangre que brotan del costado de Cristo, imagen del agua unida al Espíritu, pues la sangre es el Espíritu. Es decir, que Cristo crucificado es la roca de los últimos tiempos, de cuyo costado purísimo brota el agua que sacia para la vida eterna, es decir, el bautismo que nos comunica el Espíritu.

Puede notarse a este propósito que el Espíritu está esencialmente ligado a la efusión del agua. En el siglo III se acentúa una tendencia a distinguir el rito del agua, rito de purificación, y el rito de la unción o imposición de las manos, que conferiría el Espíritu. Gregory Dix se funda en estos textos para distinguir en la iniciación cristiana un sacramento del Espíritu, distinto del bautismo, es decir, la confirmación. Pero esto se opone tanto a la tradición primitiva como a la tradición común. El agua, y sólo ella, es la que da el Espíritu. Los ritos que la acompañan son solamente ilustrativos. En cuanto a la confirmación, se trata de un sacramento distinto, ligado al desarrollo espiritual y a la participación en el ministerio. Los temas bíblicos examinados hasta ahora tenían relación con el agua. Sin embargo, no es esta relación con el agua la esencia de su relación con el bautismo. Por esto la mención del agua en el tema del retorno al paraíso es secundaria, pues lo esencial en dicho tema es la restauración de Adán en el ambiente de gracia en que Dios le había colocado después de la creación y en el que el bautismo le reintegra. Por otra parte, en este tema paradisiaco se alude a la eucaristía tanto como al bautismo; ambos están estrechamente asociados. También la roca de aguas vivas dice relación al bautismo y a la eucaristía al mismo tiempo.

Lo esencial, en efecto, es la relación teológica. Y ésta aparece también en otros temas bíblicos que la tradición relaciona con el bautismo y la eucaristía. Por ejemplo el tema de la alianza. «La gracia del bautismo, dice expresamente san Gregorio, es una alianza» (Or. Bapt. 8). La alianza es el acto por el que Dios se aviene a establecer entre el hombre y él una comunidad de vida, con carácter irrevocable. Cristo realiza la nueva y eterna alianza uniendo indisolublemente para siempre, en sí mismo, la naturaleza divina y la naturaleza humana, de suerte que no se separen jamás. No olvidemos que el cristianismo primitivo llama a Cristo con el nombre de «alianza» tomando este título de Isaías «Yo te he constituido en "alianza" para mi pueblo» (42, 6).

El bautismo forma parte de esta alianza, más aún, la constituye por el compromiso que el bautismo supone tanto por parte de Dios como por parte del hombre. Cuando el bautismo se administraba con la fórmula interrogativa, ese compromiso formaba parte esencial de la misma forma del bautismo, que se administraba, según Justino-SAN, «en la fe y en el agua» (Dial. 138, 3). Más tarde pasará a la profesión prebautismal «También vosotros, catecúmenos, debéis descubrir el sentido de esta

fórmula: renuncio a Satanás. Con ella, se establece la alianza (syntheke) con el Señor» (Cat. 2 PG 49, 239). Dicho compromiso es llamado symbolon, pacto, y de ahí dicho término pasó a designar la profesión bautismal que precede. ·CRISOSTOMO-JUAN-SAN subraya el carácter incondicionado e irrevocable del compromiso de Dios «Dios no pone ninguna condición, si hacéis esto o lo otro. Tales fueron las palabras de Moisés cuando esparció la sangre de la alianza. Y Dios promete la vida eterna» (Com. Col. 2, 6 PG 62, 342).

Debemos fijarnos en la alusión a la sangre de la alianza esparcida por Moisés. La antigua alianza estaba sancionada por un sacramento: la partición de una misma sangre, derramada a la vez sobre el pueblo y sobre el altar, que significaba y obrada a la vez una comunión de vida. Cristo, aludiendo al gesto de Moisés, tomó el cáliz y lo bendijo, diciendo «Esta es mi sangre, la sangre da la nueva alianza», antes de dársela a sus discípulos como signo de la comunión de vida obrada entre ellos y Él. La eucaristía es verdaderamente el nuevo rito que atestigua y obra al mismo tiempo la alianza sellada por Cristo con la humanidad en la encarnación y en la pasión.

También aquí advertimos lo que supone la analogía bíblica. Por ella descubrimos en la comunión eucarística todo su sentido, es decir, el de la participación en la vida de Dios adquirida irrevocablemente para toda la humanidad en Cristo y ofrecida a todo hombre. Dicha analogía une la eucaristía a la Escritura, mostrándonos en aquélla la continuación, en el tiempo de la iglesia, de las acciones divinas atestiguadas en ambos testamentos. La Escritura nos aclara el simbolismo de los ritos sacramentales, haciéndonos ver en la partición de la sangre la expresión sublime de la comunidad de vida, siendo la sangre la expresión misma de la vida.

Al mismo tiempo que religación con Dios, y en orden a esta religación, la alianza es agregación al pueblo de Dios. Signo de esta agregación era en la antigua alianza la circuncisión. Cullmann, Sahlin y otros han estudiado la relación de ésta con el bautismo, y los datos valiosos que aporta a la teología del bautismo. «El bautismo de los cristianos, escribe Optato de Milevi, estaba figurado en la circuncisión de los hebreos» (Donat. 5, 1 PG 11, 1045A). Ya la carta a los efesios había subrayado este paralelismo «Recordad que un tiempo, vosotros, gentiles según la carne, llamados incircuncisos, erais extraños a la alianza de la promesa; mientras que ahora, por Cristo Jesús habéis sido aproximados por la sangre de Cristo» (/Ef/02/11-14).

El bautismo es el nuevo rito de agregación del pueblo de Dios a la Iglesia. Pero, como en otros aspectos, hay un rito especial para ilustrar esto. Es la sphragis, la señal de la cruz hecha sobre la frente. Ya Ezequiel había anunciado que los miembros de la comunidad escatológica llevarían en la frente una tau, signo del nombre de Yavé. Parece cierto que los saduceos de Damasco llevaban esta señal. El Apocalipsis de san Juan dice que los elegidos están marcados con el signo de Yavé, es decir, con la tau. Es muy probable que ésta sea la señal con la que han sido marcados los primeros cristianos desde el principio, como signo de su agregación a la comunidad escatológica, a la nueva alianza. Dicho signo tiene la forma de cruz, por la cual, en el ambiente griego, donde el sentido de dicho signo no se entendía, se interpretó como una señal de la cruz de Cristo. Sin embargo, todavía ·Herma dice «aquellos que han sido señalados con el nombre (Sim. 9,14,

5). Esto nos lleva a otro tema afín al de la alianza, el de la shekinah, presencia. Yavé hacía morar su nombre entre los suyos. Este es el misterio del tabernáculo. Este lugar en adelante es la humanidad de Cristo, en la que el nombre ha plantado su tienda. Pero esta morada se continúa en la eucaristía. Ésta, como acabamos de ver, es comunión, alianza. Ahora es presencia, shekinah. Así lo expresa la oración eucarística de la _Didajé: «Te damos gracias, Padre santo, por tu santo nombre, que hiciste morar en nuestros corazones» (10, 2). El nombre, como ha observado Peterson es aquí el Verbo. Pero la expresión «el nombre» es más antigua y más propia. En el Antiguo Testamento la presencia se relaciona con el nombre, no con la palabra.

En cuanto al último aspecto importante de la eucaristía, el de sacrificio, que es a la vez adoración, acción de gracias y expiación, la misma liturgia nos invita a buscar el símbolo, la figura en el sacrificio de Abel, de Abrahán y de Melchisedech. También aquí nos encontramos con que los profetas habían anunciado que al fin de los tiempos sería ofrecido el sacrificio perfecto por el siervo obediente, nuevo Isaac y verdadero cordero pascual. El sacrificio eucarístico hace perpetuamente presente, en todos los tiempos y en todos los lugares, esta acción sacerdotal, por la que ha sido dada para siempre toda gloria a la santísima Trinidad.

Con esto hemos expuesto los elementos tradicionales. Los sacramentos se conciben y explican relacionándolos con las acciones de Dios descritas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Dios actúa en el mundo. Sus acciones son los milagros, que sólo Él puede realizar. Dios crea, juzga, hace alianza, está presente, santifica, libra. Estas mismas acciones se realizan en los distintos planos de la historia de la salvación. Hay, pues, una analogía fundamental entre estas acciones. Los sacramentos son simplemente la continuación, en el tiempo de la Iglesia, de las acciones de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Este es el sentido propio de la relación entre Biblia y liturgia. La Biblia es historia santa. La liturgia es historia santa también.

La Biblia es un testimonio de los sucesos realizados. Es historia santa. Hay una historia profana que es la de las civilizaciones, y que nos describe lo que el hombre ha hecho. La Biblia es la historia de las acciones divinas: nos revela las maravillas realizadas por Dios. Toda la Biblia es para gloria de Dios. En este sentido es objeto propio de la fe. Porque creer es no sólo creer que Dios existe, sino sobre todo que interviene en la existencia humana. La fe toda entera recae sobre estas intervenciones de Dios que son la alianza, la encarnación, la resurrección, la efusión del Espíritu Santo. Ya el Antiguo Testamento es esencialmente historia sagrada.

Hay que subrayar este último punto, pues existe actualmente, especialmente en Bultmann y sus discípulos, una tendencia a ver en el Antiguo Testamento, y en la Escritura en general, solamente una palabra actual que Dios nos dirige. Bajo el pretexto de que los acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento se describen de una forma estilizada, se pone en duda su historicidad. La desmitización se convierte en negación de la historia. Cullmann y Eichrodt, este último precisamente a propósito del problema que aquí nos interesa, el de la tipología, han subrayado la primacía del suceso sobre la palabra, del ergon sobre el logos. El objeto de la fe es la existencia de un plan de Dios. La realidad objetiva de

las intervenciones divinas es la que modifica ontológicamente la condición humana y a esa realidad es a la que asentimos por la fe.

Esta historia es propiamente historia de las obras de Dios, conocidas sólo por la fe, y que no consiste en reconstruir el cuadro histórico y arqueológico del pueblo de Dios o de la iglesia primitiva. Esto cae dentro de la historia de las civilizaciones y constituye un orden diferente. La historia sagrada trasciende el orden de los cuerpos y aun de los espíritus y comprende lo que Pascal llamaba el orden de la caridad, es decir, lo que en terminología no agustiniana llamamos el orden sobrenatural. Describe, pues, la historia sobrenatural de la humanidad, la más importante en definitiva, ya que versa sobre los problemas fundamentales del destino del hombre y de la humanidad, sobre lo más íntimo del hombre.

Según esto, el Antiguo Testamento nos recuerda las maravillas que Dios ha cumplido por su pueblo. Pero esto no es más que un aspecto. Comprende la ley, pero también los profetas. La profecía, en su sentido genuino, es consustancial al Antiguo Testamento, ya que la profecía no es ni simple predicación ni simple proclamación. La profecía es el anuncio de que Dios cumplirá al fin de los tiempos obras mayores aún que en el pasado. El movimiento progresivo del Antiguo Testamento es en esto contrario al de las religiones naturales. Estas, como han demostrado Eliade y van den Leeuw, son esencialmente un esfuerzo por defender, contra la acción destructora del tiempo, las energías primitivas.

Sentido del tiempo

Con la Biblia el tiempo adquiere un contenido positivo, como lugar en el que se realiza un designio de Dios. Sin embargo, esta orientación hacia el futuro supone un acto de fe, fundado en las promesas de Dios. El héroe bíblico, Abrahán, se opone al héroe griego, Ulises. El título del poema de Homero es "nostoi", «la vuelta». La característica de Ulises es la nostalgia. Por eso, después de haber navegado largamente volverá a su punto de partida. El tiempo es partida. El tiempo se destruye a sí mismo. Abrahán, al contrario, deja Ur de Caldea para siempre y se pone en camino para la tierra que Dios le dará. Para el hombre bíblico, el paraíso, la inocencia, no están en el punto de partida, sino en el término. Es esencial para él la actitud escatológica.

Es curioso, sin embargo, que los acontecimientos futuros cuya realización se espera, se relacionan esencialmente con los del pasado. Las promesas de Dios permanecen invariables. Dios dice a Isaías: «No os acordéis para nada de las cosas pasadas. He aquí que voy a realizar un prodigio nuevo. Haré surgir un camino en el mar» (Is/43/18-19). Uno de los acontecimientos del pasado fue el paso del mar Rojo. Es una acción salvífica por la que Dios libró a su pueblo en una situación desesperada. El acontecimiento escatológico será un nuevo éxodo, una nueva liberación, una nueva redención. En esto vemos, como lo han notado Goppelt y Eichrodt que lo que fundamenta la tipología en el Antiguo Testamento es la analogía de las obras divinas en los diferentes momentos de la historia de la salvación.

La profecía nos anunciaba los acontecimientos escatológicos. El Nuevo Testamento es la afirmación paradójica de que estos acontecimientos están ya presentes en Jesucristo. Hemos perdido de vista la importancia de estas expresiones tan

corrientes en el Nuevo Testamento «Para que se cumpliesen las profecías». Esto se debe a que hemos perdido el sentido de la profecía. Cristo realiza las profecías en cuanto que la profecía anuncia el fin de los tiempos -y no un suceso futuro cualquiera-, y en cuanto que Cristo es el fin de los tiempos. Lo esencial es, pues, que Cristo es anunciado como el fin de los tiempos. Así se comprende el gesto de Juan «Ecce agnus Dei». No dice «existe un cordero de Dios», sino «El Cordero de Dios está ahí».

La expresión «el fin de los tiempos» debe entenderse en un sentido absoluto. No es sólo el final de los tiempos, el término. Sino el fin, el acontecimiento definitivo y decisivo, aquel más allá del cual ya no hay nada porque no puede haber nada más. La afirmación cristiana paradójica es, como lo ha demostrado Cullmann, que el hecho decisivo de la historia se ha realizado ya. Ningún invento, ninguna revolución nos traerá nunca nada tan importante como la resurrección de Jesucristo. Pues en la resurrección de Cristo se han cumplido dos cosas insuperables: la glorificación perfecta de Dios, y la unión perfecta del hombre con Dios. Nunca, pues, Cristo será superado. Él es el fin de los designios de Dios.

Pero entonces ¿la historia sagrada no termina en Jesucristo? Esto solemos decir ordinariamente. Y por esto no situamos los sacramentos en la perspectiva de la historia sagrada. Pero esto supone olvidar que si Jesucristo es el fin de la historia santa, su venida no es más que la inauguración de sus misterios. En el símbolo de los apóstoles, después de confesar los misterios pasados, hablamos de un misterio futuro "unde venturus est"; pero entre ambos hay un misterio presente, el "sedet ad dexteram Patris", el estar sentado a la diestra del Padre. Existe, pues, un misterio de Cristo del que somos contemporáneos. Estamos situados en plena historia sagrada, entre la ascensión y la parusía, en el período en que Cristo está a la derecha del Padre.

En realidad este estar sentado a la derecha del Padre no es más que la instauración definitiva del Verbo encarnado, que por la ascensión penetró en el tabernáculo celestial, en su función de rey y de sacerdote. La humanidad gloriosa de Cristo causa durante todo el tiempo de la Iglesia, toda gracia, toda iluminación, toda santificación, toda bendición. Y las obras divinas realizadas por el Cristo glorioso son eminentemente las obras sacramentales. Estas son las obras propiamente divinas en el corazón de nuestro mundo, por las cuales Dios realiza la santificación y edifica el cuerpo de Cristo, de cuya irradiación procede toda santidad, toda virtud, toda misión.

De esta manera, la historia de la salvación nos descubre la naturaleza de los sacramentos. Son las acciones divinas correspondientes a este momento particular de la historia de la salvación que es el tiempo de la Iglesia. Estas acciones divinas son la continuación de las acciones de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, como ha mostrado Cullmann. Porque los modos característicos de obrar de Dios son siempre los mismos: crea, juzga, salva, hace alianza, se hace presente. Pero con una modalidad en cada período de la historia de la salvación.

Así pues, lo que caracteriza el tiempo de la Iglesia es, por una parte, el ser posterior al acontecimiento esencial de la historia santa, por el que la creación ha alcanzado ya su fin y al que nada puede añadirse ya. Las acciones sacramentales no son más

que la actualización salvífica de la pasión y de la resurrección de Cristo. El bautismo nos sumerge en su muerte y en su resurrección. La misa no es otro sacrificio, sino el único sacrificio hecho presente en el sacramento: en este sentido es cierto que los sacramentos no añaden nada a Cristo, y son sólo la imitación sacramental de lo que ha sido realizado realmente en Él.

Por otra parte, en el tiempo de la Iglesia aquello que se cumplió en Cristo, que es la cabeza, se comunica a todos los hombres, que son el cuerpo. El tiempo de la misión, el del crecimiento de la misma Iglesia. Los sacramentos son los instrumentos de este crecimiento. Por ellos se incorporan a Cristo los nuevos miembros de su cuerpo. Como dice Gregorio-NISENO-SAN, «Cristo se construye a sí mismo por aquellos que continuamente se agregan a la fe por medio del bautismo» (PG 46, 1397c). Metodios de Olimpo califica la vida sacramental como los esponsales continuos de Cristo con su Iglesia (Conv. 3, 8). Se comprende perfectamente que Cirilo de Jerusalén (CIRILO-JERUSALEN-S) califique al Cantar de los cantares como el texto sacramental por excelencia (Ct/CIRILO-J-SAN). El último aspecto del tiempo de la Iglesia es que la transformación operada por Cristo afecta realmente a la humanidad y sin embargo no se manifiesta aún. La oposición entre el tiempo presente y el de la parusía es la que va entre lo que existe y lo que se manifiesta «Vosotros sois ya hijos de Dios pero no se reveló todavía lo que seréis» (1 Jn 3, 2). Los sacramentos tienen, pues, un aspecto oculto. Son un velo a la vez que una realidad «Jesu, quem velatum, nunc aspicio, oro - ut te revelata cernens facie...»

Esto nos hace descubrir un último aspecto de los sacramentos en la historia de la salvación. No son la última etapa. A los misterios pasados sucederán los misterios futuros. Prefigurados por las realidades del Antiguo Testamento y del Nuevo, son a su vez figura de la vida eterna. El bautismo anticipa el juicio, la eucaristía es el banquete escatológico presente ya en el misterio. En los sacramentos, por tanto, se recapitula toda la historia de la salvación. Son memorial, presencia y profecía «recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur».

Los sacramentos, pues, son las acciones de Dios en el tiempo de la Iglesia. Pero, como hemos dicho ya, los modos de obrar de Dios son siempre los mismos. En esto se funda el derecho de la Iglesia para ver las analogías entre los sacramentos y las actuaciones divinas que la Escritura nos describe. Aquí está el fundamento último de lo que hemos expuesto en la primera parte de este capítulo. El mundo de la liturgia es esta sinfonía maravillosa en la que, en virtud de estas analogías fundamentales, aparece la correspondencia entre los diferentes momentos de la historia de la salvación, y en que la liturgia nos hace pasar del Antiguo Testamento a los sacramentos, de la escatología a la espiritualidad, del Nuevo Testamento a la escatología. El conocimiento de estas correspondencias es el saber cristiano tal como lo comprendían los padres, la inteligencia espiritual de la Escritura. Y en esto, la liturgia es maestra de exégesis.

* * *

Para muchos es una dificultad fundamental el captar el vínculo que une la Escritura a la Iglesia. Creen en la Escritura pero no ven la necesidad de la Iglesia. Es

absolutamente necesario mostrarles la continuidad rigurosa entre la Escritura y la Iglesia, tal como aparece precisamente en la historia de la salvación, pues en esta historia las realidades que constituyen la Iglesia y aquellas de las que habla la Escritura aparecen como etapas de una misma obra. Además, la referencia continua a la Escritura en la exposición de los sacramentos, empleando un único lenguaje, que es aquel del que se ha servido la palabra de Dios, y haciendo descubrir en los sacramentos las categorías escriturísticas, manifiesta su pertenencia a un mismo y único universo.

La Biblia y la liturgia se explican mutuamente. La Biblia garantiza y al mismo tiempo ilumina a la liturgia. La garantiza por la autoridad de las profecías y de las figuras que en ella se cumplen y por situarla en el conjunto del plan de Dios. La ilumina, proporcionándonos las formas de expresión por las que comprendemos el sentido auténtico de los ritos. A su vez, la liturgia aclara la Escritura. Nos da su interpretación auténtica haciéndonos ver en ella un testimonio de los "mirabilia Dei". Más aún, como estas acciones se continúan en los sacramentos, dichas acciones actualizan la palabra de Dios autorizándonos a aplicarla a las acciones actuales de Dios en la Iglesia en virtud de la analogía de las acciones de Dios en los distintos niveles de la historia de la salvación.

J. DANIELOU
HISTORIA DE LA SALVACION Y LITURGIA
SIGUEME. Salamanca 1965, págs. 52-70

EL MISTERIO LITÚRGICO, INTERVENCIÓN ACTUAL DE DIOS EN LA HISTORIA

La Constitución de Liturgia, junto con las directrices prácticas propone los principios en que dichas directrices se fundan. Estos principios son de una importancia excepcional, ya que la reforma litúrgica debe hacerse para no caer en lo arbitrario, en conformidad con dichos principios. Estos principios se reducen a dos que, a primera vista, podrían parecer difíciles de compaginar. El primero es el principio de la tradición: hay que revalorizar los datos litúrgicos primitivos. El segundo, el de la adaptación: hay que hacer el culto cristiano accesible al hombre del siglo xx. Mi intención es hacer ver que la concepción de las acciones litúrgicas como acontecimientos de la historia de la salvación responde a esta doble exigencia.

La explicación de los sacramentos, la catequesis mistagógica, de la que tenemos documentos excepcionales en el siglo IV, se apoya íntegramente en la analogía de los sacramentos con los mirabilia Dei del Antiguo Testamento. Así sucede ya en el De Baptismo de Tertuliano. Como ejemplo tomaré sólo la 3ª catequesis bautismal de san Juan ·CRISOSTOMO. En ella, el bautismo y la eucaristía se explican a base del tema adamítico: «De la misma manera que Dios tomó la costilla de Adán y formó a la mujer, así Cristo nos dio la sangre y el agua de su costado para formar la Iglesia. Esta sangre y esta agua son símbolos del bautismo y de la eucaristía» (3, 17-18). La renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo son la réplica al pacto firmado por Adán y abolido por Cristo.

Lo mismo sucede con el Éxodo «¿Quieres conocer la virtud de la sangre (eucarística)? Veamos lo que fue su figura en los tiempos antiguos. Yavé quería suprimir a los primogénitos de los egipcios. ¿Qué hacer para salvar a los judíos? Inmolad un cordero sin mancha, dice Moisés, y ungid vuestras puertas con su sangre. Aquel día el ángel exterminador vio la sangre y no osó entrar. Con cuánta mayor razón se guardará hoy el diablo de entrar en los fieles, convertidos en santuario de Cristo, al ver sus labios marcados con la sangre de Jesús» (3,15). Y más adelante «Los judíos vieron milagros. Tú los has visto mayores. Tú no has visto al faraón anegado con su ejército. Los judíos pasaron el mar, tú has pasado la muerte» (3, 24).

En la decoración de las iglesias, de los bautisterios, de los sarcófagos, las acciones litúrgicas se representan con símbolos de los episodios del Antiguo y del Nuevo Testamento. Precisamente los mismos que mencionan las catequesis y los prefacios. Los estudios de M. Martimort, confirmados recientemente por De Bruyne, son decisivos a este respecto. Se representa principalmente a Dios tocando la mano

de Adán, que significa la comunicación del espíritu al hombre nuevo por el bautismo, a Noé en el arca, a la roca de agua viva del desierto, al pescador que evoca la pesca milagrosa de Ez 47 y de Jn 21.

Tenemos que reflexionar sobre estos hechos para descubrir su sentido. En primer lugar nos sorprende el carácter aparentemente arbitrario de estas relaciones. Nos hace pensar que el bautismo se relaciona con el diluvio o con el paso del mar Rojo, simplemente porque el bautismo se administra con agua o porque el agua juega un papel importante en esos episodios. Tenemos que confesar que esta advertencia no carece de valor, pero sería un error quedarnos ahí, ya que los padres de la Iglesia no quieren poner de relieve la analogía de los signos, sino la de las realidades. Oigamos a San Ambrosio: «Que en el mar Rojo hay una figura de este bautismo, nos lo dice el apóstol con estas palabras "nuestros padres fueron bautizados en la nube y en el mar". Y añade: "todo esto les ocurría en figura. Entonces Moisés tendía su vara, cuando el pueblo judío estaba cercado por todas partes. El egipcio con su ejército lo asediaba por un lado, y por el otro, el mar les cerraba el paso"» (Sacr. 1, 29).

San Ambrosio insiste aquí en que lo esencial es una situación concreta. El paso del mar Rojo significa y expresa una situación desesperada y sin salida humana. El pueblo es salvado sólo gracias a la intervención de Dios. Pues bien, esta misma situación es la del catecúmeno ante la piscina bautismal, una situación desesperada por antonomasia, ya que es el estado de muerte espiritual y de mortalidad corporal. Sólo el poder de Dios puede librarlo de este estado, estado que es ciertamente una situación de salvación. Lo mismo ocurre con todas las figuras de los sacramentos. El agua bautismal se compara con las aguas primitivas, sobre las que incubaba el espíritu de Dios: el bautismo se nos presenta, según esto, como una nueva creación. Se le compara con las aguas del diluvio: el mundo estaba en pecado; el juicio de Dios castiga al mundo pecador; lo esencial es que el bautismo aparece como un juicio de Dios, que destruye al hombre pecador «Por el bautismo habéis sido sepultados con Cristo».

Lo mismo puede decirse de los demás sacramentos. Tomemos la eucaristía. Decimos en las palabras de la consagración «Esta es mi sangre, la sangre de la nueva alianza, que será derramada por vosotros en remisión de los pecados». Este texto está cargado de resonancias bíblicas. Pero también aquí habrá que descubrir, por encima de la analogía de los ritos, la de las realidades: Moisés había derramado la sangre sobre el pueblo y el altar; la división de la sangre significaba la alianza, es decir, la participación y comunión de vida definitivamente operada «Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios». La eucaristía es alianza. Yavé había derramado el cáliz de la cólera sobre sus enemigos; la sangre de Cristo es derramada también pero para bendición, no para maldición, al menos para aquellos que no beben su propia condenación.

Yavé habitaba en el templo de Jerusalén. Esta presencia de Dios en medio de su pueblo es una de las características de la historia santa. En la eucaristía el Verbo de Dios habita en el nuevo templo que es la Iglesia, hecha de piedras vivas. En este nuevo templo, el sacerdocio nuevo, el sacerdocio real, de que nos habla la primera carta de san Pedro, ofrece los sacrificios espirituales, es decir, los sacrificios del hombre renovado por el Espíritu Santo, los únicos que el Padre acepta con agrado.

La sangre del cordero pascual, puesta sobre las puertas de las casas de los egipcios apartó al ángel exterminador. El juicio pasa (pesha), evita a los que están marcados con la sangre del Cordero que, a pesar de ser inocente, ha cargado sobre sí el peso de la cólera, para que este peso no caiga sobre los pecadores.

Hemos señalado las analogías entre el Antiguo Testamento y los sacramentos. Hemos prescindido del Nuevo Testamento. Pero es evidente que se sitúa en la misma perspectiva. El Nuevo Testamento nos revela el contenido teológico de las acciones de Cristo por analogía con el Antiguo: Cristo es la nueva creatura que engendra el Espíritu en las entrañas de María; su humanidad es el templo en el que el Hijo de Dios ha establecido su morada; es la alianza no sólo nueva, sino eterna, ya que con Él se da a la humanidad definitiva e íntegramente la vida divina. Los sacramentos, por su parte, se referirán a estos misterios de la vida de Cristo: el bautismo es una imitación de su muerte y resurrección, cuyos efectos reales produce; es una participación en la alianza concluida en Él; una participación en el juicio cumplido en Él y en la presencia de Dios que en Él se realiza.

Llegamos, pues, a la conclusión de que la relación establecida por las catequesis patrísticas entre los sacramentos y las acciones de Dios descritas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento significa que los sacramentos corresponden a situaciones idénticas si bien en los distintos niveles de la historia de la salvación. Estas situaciones son acciones divinas. Comprenden un campo del ser que no es el de las perfecciones o el de las relaciones eternas. Es el de las intervenciones de Dios en la historia. Estas intervenciones de Dios en la historia son el objeto de la fe. Descubrir este núcleo en los sacramentos es ponernos en contacto con su esencia más íntima. Llegamos pues, a la definición de los sacramentos, sustancialmente tomada de Cullmann-O, como «la continuación en el tiempo de la Iglesia de las grandes acciones de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento».

De aquí se deducen consecuencias importantes. Hemos descubierto en los sacramentos su núcleo fundamental. Por otra parte, la relación de los sacramentos con las acciones de Dios en ambos testamentos, refiere los sacramentos a la historia santa. Nos indica que la historia santa no se prolonga en los libros, sino en la realidad. Dicha relación funda la fe en los sacramentos en la fe en las acciones de Dios en su pueblo y en Cristo. Es esto lo que hace el ángel Gabriel cuando, para provocar la fe de María le propone el ejemplo de lo que ha hecho Dios en Israel. Pues el acto de fe no es fe en lo arbitrario ni en lo absurdo, sino, al contrario, en la continuidad de un plan que sitúa a su objeto y le da inteligibilidad.

Finalmente esa analogía explica el contenido de los sacramentos ya que nos indica que ese contenido no es distinto del de las demás acciones de Dios. Los modos de actuación de Dios son siempre los mismos. En todos los niveles de la historia de la salvación, Dios crea, salva, se hace presente, juzga, hace alianza. Y la fe consiste en creer eso, ya se trate del Antiguo Testamento, ya de Cristo o de los sacramentos. De aquí que esta analogía supone una simplificación extraordinaria en la enseñanza religiosa. Suprime de ella todo lo adyacente. Exégesis, espiritualidad, teología, moral, tratan de lo mismo. Con esto es posible una cierta unificación del saber cristiano. Más vale emplear mucho tiempo en dar a entender cuáles son los modos de actuación de Dios, en suscitar la fe en estas acciones divinas, que en perderlo con una multitud de cuestiones secundarias.

Hemos visto hasta ahora cómo las acciones de Dios en los sacramentos son las mismas que las que realizó en el pueblo elegido y en Cristo. Pero si estas acciones son las mismas, son también distintas en cuanto que se realizan en otro momento de la historia de la salvación. Esto nos permitirá explicar el título completo de este capítulo: no se trata solamente de una intervención cualquiera de Dios, sino de intervenciones actuales. La tipología es la analogía de los modos de actuación de Dios en los diversos estadios de la historia de la salvación. Al decir analogía queremos decir semejanza y diferencia a la vez. Tenemos que exponer ahora esta forma particular de creación, de presencia, de salvación, de alianza, de juicio, que son los sacramentos. Pues es evidente que el Antiguo Testamento, Cristo y los sacramentos presentan contenidos diferentes.

Para esto tenemos que describir los grandes rasgos de la teología de la historia santa. Los sacramentos se integrarán en ella. El Antiguo Testamento es un testimonio de las acciones divinas ya pasadas: creación, alianza, templo. Es un primer aspecto y fundamental. Pero el Antiguo Testamento es al mismo tiempo profecía. Comprende, dirá Justino, «*typoi*» y «*logoi*». Los «*logoi*» anuncian que Yavé cumplirá en el futuro obras análogas y mayores que las del pasado. Así lo afirma Isaías «No recordéis las maravillas pasadas, mirad que yo haré una maravilla nueva. Pondré un camino en el mar» (/Is/43/18-19). Esta afirmación es capital.

Supone una inversión de la perspectiva pagana, según la cual la historia no es más que una vuelta nostálgica al origen. A esta nostalgia opone el Antiguo Testamento la esperanza. Sólo es memorial para convertirse en profecía. El recuerdo del pasado fundamenta la esperanza en el porvenir. La fe en el antiguo éxodo funda la esperanza de un nuevo éxodo. Es la dimensión escatológica.

Pero aquí interviene un tercer dato. El acontecimiento escatológico ya está cumplido en Cristo. En los misterios de la encarnación y de la resurrección se ha cumplido el fin de las cosas, el plan de Dios se ha realizado. Él es la nueva creación, la nueva y eterna alianza, la presencia definitiva de Dios entre los hombres, la salvación definitivamente operada. La paradoja cristiana es que el acontecimiento definitivo se ha cumplido ya. Nunca se progresará hasta el punto de que Cristo quede superado. En Él hemos llegado al punto final, más allá del cual ya no hay nada: la glorificación perfecta del Padre, la perfecta divinización del hombre. Estamos otra vez en el núcleo de la fe cristiana. La fe en que la escatología está ya presente en Jesucristo, el mundo sustancialmente salvado, Dios sustancialmente glorificado.

¿Cuál es entonces el carácter de este tiempo, el tiempo de la Iglesia? Primeramente que es posterior al acontecimiento esencial de la historia sagrada. Ésta ha alcanzado ya sustancialmente su fin en la encarnación y resurrección. La humanidad está ya salvada y la glorificación de Dios conseguida. Ya no puede haber otro acontecimiento. Pero lo que se ha cumplido ya en la humanidad de Cristo debe comunicarse aún a toda la humanidad. Cristo glorificado y sentado a la diestra del Padre edifica su cuerpo que es la Iglesia. Este misterio de Cristo llena el tiempo que va de la ascensión a la parusía. Cristo lo ocupa por entero. No tiene ni puede tener otro contenido distinto. Pero este contenido se va desarrollando. La estructura sacramental pertenece a ese carácter del momento actual de la historia santa.

Pero por otra parte lo que se ha cumplido ya en Cristo, no repercute todavía en nuestro cuerpo. La segunda característica de la estructura sacramental de la historia de la salvación es su carácter oculto «Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con Él» (/Col/03/04). La acción sacramental corresponde, pues, a una época de la historia de la salvación en la que las realidades escatológicas están ya cumplidas, pero no se han manifestado aún. «Ahora somos hijos de Dios aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser» (/1Jn/03/02). O también «La creación entera gime hasta ahora... suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (/Rm/08/22). La filiación divina es ya una realidad, pero su repercusión cósmica está aún en suspenso. Salvo en la humanidad de la Madre de Dios.

Tal es el momento de la historia de la salvación en que nosotros vivimos. Corresponde a un misterio de Cristo. El último de los misterios pasados es la ascensión. El misterio futuro es la parusía. El único misterio actual es el estar sentado a la diestra del Padre. Es el misterio del Cristo exaltado en la gloria del Padre, que construye su propio cuerpo hasta que, habiendo establecido el reino de Dios sobre toda creatura, entregue todas las cosas a su Padre, ofreciéndole la creación perfeccionada, como un sacrificio de eterna alabanza, ante el estupor de los ángeles. Los sacramentos corresponden a esta consagración progresiva del hombre y del universo. Se sitúan en el mundo escondido de los corazones. Sólo cuando el reino de Dios se haya establecido en los corazones, se manifestará en los cuerpos «*futurae gloriae nobis pignus*».

Pero aunque los sacramentos corresponden a un estadio propio de la historia de la salvación, no suprimen los demás estadios, sino que recapitulan toda la historia ya pasada. En la celebración litúrgica se continúa aquello que se inauguró ya en los albores de la historia de la salvación. La celebración litúrgica asume la historia humana ya desde sus orígenes y la orienta hacia su último fin. Es «arqueología» y escatología. Los historiadores suelen empezar la historia del pueblo de Dios con Abrahán. Pero esto tiene resabios de academismo. La liturgia abarca dimensiones más amplias. Penetra, con su mirada profética, en los abismos de la historia cósmica, donde la ciencia no penetra. Y los asume con seguridad majestuosa.

Asume al hombre, a la raza humana, en su origen adamítico. Incorpora al primer Adán, modelado del polvo de la tierra y vivificado por el soplo de Dios. Muestra la recapitulación del primer Adán en el segundo, nacido no ya de la tierra virgen, sino de la Virgen María. La liturgia nos hace descubrir en esta acción creadora, una acción divina en el centro de la historia, análoga a la que tuvo lugar en los orígenes de la misma. Y nos presenta esta nueva creación como realizada en cada uno de los hijos de Adán en virtud del bautismo «Quien no naciere del agua y del espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3, 5). El tema del cristiano como nuevo Adán llena toda la catequesis litúrgica, desde Ireneo hasta Teodoro de Mopsuestia, y constituye la dimensión más radical de la misma, dimensión que la convierte en una respuesta al problema de toda la humanidad.

Este empalme en Adán se desarrolla en distintos planos. Adán, creado a imagen de Dios, es colocado en el paraíso, del que le arrojará su pecado. El bautismo es un retorno al paraíso. El paraíso describe, de modo concreto, un aspecto de los

mirabilia Dei, el de la presencia. El paraíso es el lugar en que Dios está presente y en el que brilla esplendorosamente su gloria. En él, los ríos de aguas vivas hacen brotar los árboles de la vida. Este paraíso vuelve a abrirse cuando el nuevo Adán vuelve al paraíso la tarde del viernes santo, llevando consigo al buen ladrón, símbolo de toda la humanidad pecadora. El Apocalipsis nos describe el río de aguas vivas que brota del trono de Dios y del cordero y que hace crecer los árboles de la vida. En otro lugar he expuesto cómo cada uno de los descendientes de Adán vuelve a entrar, por el bautismo, en el paraíso. El medio sacramental, bautismo, confirmación, eucaristía, son esos efluvios vivificadores de mirra, las aguas vivas que hacen crecer los árboles de la vida o hacen brotar la vida en el mar estéril, el pan de vida que comunica la vida incorruptible; el medio sacramental es, en una palabra, el paraíso recuperado.

Cuando el catecúmeno pide el bautismo, dice Teodoro de Mopsuestia, se presenta como pecador citado ante el juez de vivos y muertos. Está aún bajo el yugo de Satanás, a quien Adán ligó su descendencia al venderse a él, para obtener a cambio el poder de ser igual a Dios. El catecúmeno viene a denunciar este contrato. Puede hacerlo porque el quirógrafo, el documento jurídico firmado por Adán, ha sido ya denunciado y roto por Cristo en la cruz. El catecúmeno denuncia el contrato de la humanidad con Satanás y restablece la antigua alianza, renovada por Cristo en la cruz. Como pertenece ya a la nueva creación, como vive ya en el nuevo paraíso, entra en la nueva alianza.

* *

Quiero indicar, para terminar, cómo esta interpretación de la celebración litúrgica como acontecimiento de la historia de la salvación, permite resolver algunas de las dificultades de la pastoral de los sacramentos. La primera dificultad que encontramos continuamente es la de que los símbolos sacramentales ya no son inteligibles para los hombres de hoy, porque el hombre de hoy ha perdido el sentido de la dimensión simbólica de las realidades cósmicas y naturales. El agua y el fuego, el pan y el vino, el aceite y la sal tenían para el hombre antiguo una significación sagrada, que han perdido ya para el hombre actual. El hombre moderno ya no capta el sentido sagrado del mundo. No interesa si esto es una enfermedad pasajera o es una conquista irreversible. El hecho es cierto.

Sin embargo, el simbolismo de las acciones litúrgicas no se funda en analogías tomadas del cosmos. No se trata del simbolismo natural del agua o del vino, del aceite o de la sal. O por lo menos este simbolismo no es lo principal, sino que fundamentalmente se trata de la analogía existente entre situaciones históricas, es decir, entre realidades humanas.

El hombre de hoy es extraordinariamente sensible a las realidades humanas. Situaciones como la de la cautividad y la liberación, la soledad y la comunicación, condenación y absolución, presencia y ausencia, confianza y desconfianza le son familiares, más aún, se emplean con frecuencia simbólicamente, con un simbolismo a veces ambivalente, sobre todo en el cine. Pienso en un film de Buñuel que vi el año pasado en el que unos hombres están encerrados en una casa de la que no

pueden salir. Al amanecer son liberados. ¿Es la liberación obrera? ¿Es la salvación?

Aquí está el nudo del problema. Si las realidades de los sacramentos se refieren a realidades humanas, los signos sacramentales se referirán también a dichas realidades humanas; no serán, por tanto, meros símbolos cósmicos. Esto es capital, pues una de las grandes dificultades de nuestro tiempo es que el cosmos ya no es portador de misterio, y tanto menos lo será cuanto más explorado sea. Si los signos sacramentales se refiriesen esencialmente al cosmos sería difícil convertirlos en signo del misterio. Pero los signos sacramentales, como hemos dicho, se refieren a situaciones humanas. Los símbolos que utilizan son los de la comida como comunión, el agua como juicio, el amor como alianza, la muerte y el nacimiento, como liberación y creación. Esto sin embargo no es solucionar el problema, sino sólo retrasar su solución, pues para que los gestos humanos puedan ser referidos al misterio es necesario que tengan en sí mismos algo de sagrado. Pero, ¿no han perdido también los gestos humanos su sentido sagrado? ¿No es difícil convertir la comida en signo de la comunión con Dios, el amor humano en signo de la alianza, la muerte humana en signo de la perdición espiritual? Las imágenes que estos gestos evocan, ¿no son puramente profanas hasta el punto de que sorprenda su aplicación a los misterios cristianos? El problema queda planteado. A mí me parece que el hombre moderno empieza a redescubrir lo sagrado en las situaciones humanas. Cuando la técnica afronta el dolor o la muerte, ya se trate del control de la natalidad o de la eutanasia, se encuentra con el misterio. Lo sagrado renace en el mundo precisamente al nivel del hombre. La imagen de Dios ya no se descubre en el universo, sino en el hombre. Por esto el simbolismo sacramental, que parte de situaciones humanas, vuelve a adquirir su valor.

Pero es necesario, además, que comprendamos el carácter sagrado de las realizaciones humanas en sí mismas, en su mismo orden humano, aquello que pudiéramos llamar el eterno paganismo que el cristianismo supone siempre. Quiero decir con esto que es infinitamente precioso, por ejemplo, el que un chico o una chica, aunque sean cristianos mediocres, no acepten celebrar su matrimonio sin la bendición de la Iglesia. ¿No hay en esta actitud una sensibilidad, elemental si se quiere, para lo sagrado, cuya importancia desconocen hoy muchos, si no es que se empeñan en destruirla? Los protestantes opinan que la revelación supone la muerte de la religión natural. Yo pienso lo contrario. Pienso que lo sagrado es algo sustancialmente humano y que debemos salvaguardarlo allí donde exista aún, aunque sea mezclado con supersticiones, y que debemos provocarlo allí donde todavía no existe, en las esferas de la sociedad que hayan perdido ese sentido de lo sagrado.

La dificultad está en el paso de los signos a las realidades, del rito pagano al evangelio cristiano. Los sacramentos expresan siempre la relación del hombre vivo con el Dios vivo. En este sentido ofrecen dificultad en cuanto que ponen al hombre en una condición de relación con Dios. Pero esta dificultad no es otra que la dificultad eterna de la fe. Sin embargo, la pedagogía cristiana, ¿no consiste precisamente en familiarizar progresivamente al hombre con estas situaciones que se encuentran en todas las etapas de la historia de la salvación? El problema del bautismo, el de la resurrección de Cristo, el de la historia de Israel, el de la muerte, no son problemas distintos, son un único problema, el de la dimensión que la fe

introduce en la existencia, principalmente en la existencia del hombre, no en la del cosmos.

Otra dificultad que podría formularse es la de que puede parecer peligroso fundar la fe en los sacramentos sobre acontecimientos del Antiguo Testamento, cuya historicidad es a veces problemática. Tocamos aquí la cuestión de la hermenéutica. Es cierto que desde el punto de vista de la investigación histórica, los sucesos de que nos habla el Antiguo Testamento se sitúan en niveles totalmente distintos. Para los mismos autores sagrados la liberación de Noé, la de Moisés y la de Jonás, pertenecen todas ellas a la historia santa, aunque en sentidos distintos.

La primera se refiere a la interpretación teológica de la historia de Israel; la tercera, a la interpretación teológica de la escatología. La primera y la tercera, por consiguiente, no se deducen de la investigación histórica. Pero proceden, con toda certeza, de la historia santa. Y esto es lo que aquí nos interesa.

En efecto, como la tipología permite descubrir las leyes de la gracia, es evidente que estas leyes tienen un carácter universal, es decir, que abarcan la totalidad del devenir histórico. La historia santa, en efecto, no empieza con Abrahán para terminar con Pablo VI. Comienza, nos dice san Agustín, con la creación del mundo. Es una interpretación integral del devenir cósmico y del devenir humano. Penetra con su mirada profética más allá de lo que puede captar una investigación histórica científica en el pasado o en el futuro. Se apoya, por consiguiente, no en datos siempre verificables por una historia empírica, ni sobre representaciones que se refieren a culturas ya perdidas, sino sobre una revelación que capta en su núcleo fundamental la realización última del plan de Dios que se desarrolla a través de la historia.

Esto significa que es imposible separar Biblia y liturgia, construir una teología de los sacramentos sin teología bíblica, una catequesis de los sacramentos sin catequesis bíblica. Se puede hablar de los sacramentos o de Cristo o del Antiguo Testamento, esto no tiene importancia alguna, ya que siempre se trata de lo mismo. Pero es claro que es imposible referir los sacramentos a la Biblia, o la Biblia a los sacramentos, si antes no se conoce la Biblia. Por esto una iniciación a las categorías bíblicas fundamentales, despojadas de todo arqueologismo, que haga captar el contenido divino de los acontecimientos de la historia santa y suscite la fe en ese contenido, es condición indispensable de cualquier teología de la liturgia. Adaptación, cuanta se quiera, pero a condición, ante todo, de que se conozcan auténticamente y se conserven las cosas que se adaptan.

J. DANIELOU
HISTORIA DE LA SALVACION Y LITURGIA
SIGUEME. Salamanca 1965. Págs 71-86

EL CANTO DE MOISÉS Y LA VIGILIA PASCUAL

"Dichoso aquel que comprende el significado de los cantos escribe Orígenes, puesto que nadie canta si no está en fiesta; pero dichoso aún más quien canta el canto de los cantos. Antes es preciso salir de Egipto para poder entonar el primero de los cantos: Cantad a Yavé, que se ha mostrado de modo glorioso"¹. Podría pensarse que la idea de agrupar los cantos del Antiguo Testamento en una especie de escala progresiva que marca a un mismo tiempo las etapas de liberación de la humanidad y el rescate del alma sea una invención genial, pero caprichosa, del gran alegorista alejandrino. Pero la razón de haberle aducido es el testimonio que él mismo nos da de un uso litúrgico anterior a él.

El canto del Éxodo formaba parte, sin duda alguna, de la pascua judía. De ella pasó a la liturgia de la primitiva Iglesia. Zenón de Verona nos lo asegura ya en el siglo IV. Baumstark piensa que formaba parte, junto con el cántico de los tres jóvenes, del núcleo primitivo de la vigilia pascual. Por eso la Iglesia, con un instinto seguro, en la reciente reforma litúrgica del oficio de la vigilia pascual lo ha mantenido, justificando el que, a imitación de Orígenes, busquemos en el cántico de Moisés la expresión de la alegría del pueblo de Dios ante el misterio pascual de la salvación de las naciones.

«Antes es preciso salir de Egipto...» El primer cántico es el del éxodo. El Antiguo Testamento nos muestra el bosquejo de las grandes obras de Dios, el Nuevo nos anuncia su cumplimiento, la Iglesia nos presenta su resonancia actual. El Éxodo es una de las obras más importantes realizadas por Dios. Es propiamente un misterio de liberación. No es sino un aspecto de la pascua, pues la pascua encierra en sí misma todo el misterio cristiano: es creación y liberación, expiación y purificación. El canto del éxodo no exalta más que un aspecto particular: el de la liberación del pueblo de Dios, cautivo de las fuerzas del mal. Este misterio del Dios libertador reaparece en todos los niveles de la historia de la salvación, como un sonido que se prolonga en ecos cada vez más profundos. A orillas del mar Rojo es liberación de Israel perseguido por el ejército del faraón; a orillas de las aguas profundas de la muerte es liberación de Cristo cautivo del príncipe de este mundo; a orillas de las aguas del bautismo es liberación del pagano, cautivo de los poderes de la idolatría, misterio misional, entrada en la Iglesia, edificación del cuerpo místico; a orillas del mar de cristal mezclado de fuego, que nos describe el Apocalipsis, es liberación escatológica de los cautivos de la bestia: la muerte. Y siempre, tras la otra orilla, tras haber escapado milagrosamente de la persecución del enemigo, el pueblo de los rescatados entona el cántico triunfal.

El pueblo de Israel, guiado por la columna de nube, huía de la tiranía egipcia. El faraón y sus carros de combate salen en su persecución. El pueblo llegó al mar. El camino estaba cortado. Se encontraban abocados o a un total aniquilamiento o a una nueva servidumbre. Situación trágica de un ejército acorralado junto al mar hasta el punto de ser destruido o capturado. Es menester subrayar fuertemente este carácter desesperado de la situación, ya que ello da todo el sentido al episodio. En

efecto, precisamente en el momento crítico en que se encontraban con imposibilidad absoluta de poder salvarse por sí solos es cuando el poder de Dios realiza lo que para el hombre era imposible:

«Moisés extendió su mano sobre el mar e hizo soplar Yavé sobre el mar toda la noche un fortísimo viento solano. Los hijos de Israel entraron por el medio del mar y las aguas formaban una muralla a derecha e izquierda. Los egipcios los seguían y entraron detrás en medio del mar. Moisés extendió ahora su mano, y las aguas, reuniéndose, cubrieron los carros, los caballeros y toda la armada del faraón, de tal forma que no escapó ni uno solo» (Ex 14, 21-28).

Esta acción de Dios librando a su pueblo de una situación desesperada será a través de los siglos el mayor recuerdo de la historia de Israel:

«¿No eres tú quien secaste el mar, las aguas del profundo abismo, y tornaste las profundidades del mar en camino para que pasasen los redimidos?» (Is 51,10).

Después, al contemplar al alba, tras la noche trágica y prodigiosa, los cadáveres de los egipcios llevados por las olas a la orilla, Moisés y los israelitas improvisaron el canto del éxodo:

«Cantaré a Yavé, que se ha mostrado sobre modo glorioso. Él arrojó al mar al caballo y al caballero. Yavé es mi fortaleza y el objeto de mi canto. Él ha sido mi salvador...»

María, la profetisa, hermana de Aarón, toma en sus manos un tamborín y todas las mujeres la siguen tocando y danzando. María respondía a los hijos de Israel

«Cantad a Yavé, que se ha mostrado sobre modo glorioso. Él arrojó al mar al caballo y al caballero...»

A orillas del mar Rojo se formó la primera liturgia pascual. Dom Winzem ha podido escribir que «en esta hora nació el oficio divino». Ciertamente se trata de una verdadera liturgia. El coro de las mujeres, repitiendo el estribillo, alterna con el de los hombres, que canta las estrofas. Nosotros lo cantamos todavía en la vigilia pascual, y resonará en adelante, a través de toda la historia de la salvación, en todas las pascuas. Hay algo de extraordinario en esta continuidad, y la liturgia aparece aquí como maestra de doctrina. Nos muestra la fidelidad de Dios que salva a su pueblo.

Si la travesía del mar Rojo es una obra admirable de Dios, el Antiguo Testamento nos muestra que Dios realizará en el futuro una obra de liberación mucho más admirable todavía. El mensaje específico del Antiguo Testamento consiste en anunciarnos este suceso. Es esencialmente profecía. Recoge los acontecimientos pasados únicamente para fundamentar nuestra esperanza en los acontecimientos futuros, y no para que nos desesperemos en la nostalgia de un pasado perdido irremediablemente o imposible de revivir más que por un mero volver hacia atrás. He aquí una diferencia fundamental entre el libro santo de los judíos y los de las religiones naturales. Éstos tienen como objeto siempre el mito original, que subsiste en un tiempo arquetipo y en el que el hombre, arrastrado por la ola del tiempo

profano, se esfuerza por participar, en virtud de esos mismos ritos que renuevan las fuerzas de la vida, en las fuentes mismas de la creación primera.

Pascua ha sido el aniversario de la travesía del mar Rojo: era una primera liberación y una gran obra de Dios; pero la liberación nueva que había de realizarse al fin de los tiempos es tanto más gloriosa cuanto que pascua no será en adelante para nosotros sino el memorial de la resurrección de Cristo. En cierto sentido podemos decir que pensamos más en la antigua alianza. Cuando el sol domina el horizonte, escribía san Basilio, no hay necesidad de lámparas. Con todo, siempre es bueno volver sobre esos esbozos de la ley antigua ya que nos ayudan a comprender mejor el sentido de unas acciones mucho más admirables, las de la ley nueva. Además, por el contraste que nos ofrecen entre sí, nos permiten captar mejor su grandeza.

Por eso, he aquí lo que en el corazón mismo del Antiguo Testamento anunciaba Isaías, profeta del nuevo éxodo:

«Así habla Yavé que abre un camino en las nubes, un sendero en las aguas poderosas. No os acordéis más de los acontecimientos pasados y no consideréis ya más las cosas de otro tiempo: he aquí que voy a hacer una maravilla nueva» (Is 43, 16-19).

Es cierto que la travesía del mar Rojo fue una maravilla, pero la maravilla nueva que Dios va a realizar es tal que ya aquélla no se recordará más. En seguida Isaías nos muestra la nueva creación oscureciendo el resplandor de los primeros cielos, de la primera tierra. En estos mismos términos nos dice lo mismo el nuevo éxodo.

Esta liberación nueva y definitiva, se realizó en la resurrección de Cristo, llevada a cabo en la misma noche en que Dios libró a su pueblo del poder de los egipcios. El mensaje del Nuevo Testamento no es precisamente enseñarnos y mostrarnos una liberación más extraordinaria que la del éxodo. El Antiguo Testamento sería ya suficiente para eso. El auténtico mensaje del Nuevo Testamento consiste en hacernos saber que esta liberación se ha cumplido ya. Una sola palabra resume el Nuevo Testamento: «hodie». «Hoy estarás conmigo en el paraíso.» El objeto que persiguen los evangelistas es precisamente el mostrarnos que el futuro escatológico, la liberación futura anunciada por el profeta se ha cumplido ya. Jalonan la vida de Cristo los símbolos del éxodo: la serpiente de bronce, la roca de aguas vivas, el maná celestial, la columna luminosa.

Esta liberación, sin embargo, es de mayor envergadura que la del éxodo. Entonces se trataba solamente del pueblo judío cautivo de los paganos; aquí se trata de la humanidad entera cautiva de las fuerzas del mal, de lo que llamamos el pecado original. De igual modo que el pueblo de Israel se encontraba en una situación desesperada, aquí es la humanidad toda la que se encuentra en esa misma situación. Lo más grave es que no puede salir de ese apuro por sí sola. No hay salvación del hombre por el hombre. El hombre es presa de la muerte, privado de la gracia de Dios en su alma, de la vida de Dios en su cuerpo. El mal no es un problema en el que el hombre haya tomado parte. Existe un misterio del mal, raíz venenosa de la que ese mal pulula sin cesar y a donde es incapaz de llegar la industria humana.

Uno solo ha sido el que ha llegado a la raíz de las cosas y curado el mal oculto en su origen: Aquel que en la noche del viernes santo bajó al reino de la muerte para destruir su poder y rescatar a cuantos ésta tenía bajo su dominio. Cuando Cristo muere sobre la cruz la tarde del viernes santo parece como si la noche cayera definitivamente sobre el mundo, como si toda esperanza fuera en adelante vana, como si la muerte hubiera tomado en su poder a su mayor enemigo. Pero Cristo descendió a la prisión de la muerte para romper los cerrojos de hierro, y en la mañana de pascua aparece vencedor, quebrado para siempre el poder de la muerte sobre Él y sobre la humanidad entera.

Este sentido tiene la eclosión de la alegría pascual:

«Cantad a Yavé, que se ha mostrado de modo glorioso. Arrojó al mar al caballo y al caballero.»

No es solamente el pueblo de Israel, perseguido por el faraón, el que canta su rescate a orillas del mar Rojo. Es la humanidad toda la que, librada de las profundas aguas de la muerte, alaba la obra poderosa realizada por el Verbo de Dios. El cántico del éxodo es aquí el cántico de los rescatados, de todos aquellos que estaban sumergidos en el abismo de la muerte y que, librados ya, contemplan las fuerzas del mal que les tenían cautivos, ahora vencidas e impotentes, y repiten las mismas palabras de Moisés para celebrar su rescate.

Si la salvación de la humanidad se realizó sustancialmente con la resurrección de Cristo, es preciso que sea aplicado a cada hombre en particular. Tal aplicación se da por medio del bautismo conferido a los paganos la noche de pascua. El misterio misional del éxodo es el que nosotros vivimos propiamente. En la historia de la salvación nos encontramos en el intervalo de tiempo que separa la ascensión de la parusía, que es el tiempo de la misión. Durante este período continúan en la Iglesia los milagros de salvación prefigurados en la travesía del mar Rojo, cumplidos en la resurrección. El bautismo se sitúa en la prolongación de estas actuaciones grandiosas de Dios. Es para nosotros el equivalente a los «mirabilia Dei» en ambos testamentos. Constituye un acontecimiento mucho mayor que el de los descubrimientos científicos, que el crecimiento o declive de los imperios.

Los ritos antiguos del bautismo expresaban esta continuidad con la pascua. Desde el comienzo de la preparación, primer domingo de cuaresma, el candidato al bautismo era señalado en la frente con la «sphragis» de Cristo, con el signo de la cruz, como las casas de los israelitas habían sido ungidas con la sangre del cordero. Con esto se significaba que por medio de la sangre de Cristo había sido salvado del castigo debido al pecado. Esto era la primera posesión del alma por Cristo. Venían después los cuarenta días de preparación, días que no llegamos a alcanzar su significado si no los referimos al Antiguo y al Nuevo Testamento. Durante cuarenta días Cristo había sido tentado por Satanás, y su fidelidad había sido la contrapartida de las infidelidades de Israel.

El tiempo de la cuarentena, la cuaresma, es el tiempo de tentación para el catecúmeno. Durante este período se desarrolla un gran combate en torno a él. Satanás y sus ángeles intentan retenerlo. Conviene tomar este acecho en todo su realismo. Un pagano no es sólo un extraño a la revelación de Cristo: está además

bajo el poder positivo de las fuerzas del mal. Debe ser, por tanto, arrancado de esas fuerzas que le tienen cautivo. La conversión, en este sentido, es siempre un drama. La misión es un misterio. No se trata sólo de una presentación del mensaje adaptado a las diversas civilizaciones. Se trata de un conflicto llevado a cabo con las fuerzas del mal. Este conflicto se desarrolla en los misteriosos combates espirituales de toda santidad. Por la oración y la penitencia los demonios son arrojados. A quien desconoce esto se le escapa el sentido profundo de la misión. También tras la victoria de Cristo la humanidad permanece cautiva en aquellos miembros que todavía no le pertenecen. Cristo aplastó la cabeza de la serpiente, pero los círculos de sus anillos continúan turbando la faz de la tierra.

Ante el catecúmeno, presa a punto de escapar, Satanás hace un esfuerzo supremo. A un mismo tiempo Cristo, progresivamente, va tomando posesión de su persona. Es menester comprender el combate espiritual que tiene lugar ahora para realizar el sentido de los escrutinios bautismales. Se componen éstos de exorcismos por medio de los cuales el poder del demonio va quedando rebatido, el catecúmeno va quedando libre de la presión que aquél hacía sobre éste, van dosificándose las bendiciones que señalan que la gracia de Cristo va efectuando una consagración progresiva y revistiendo poco a poco su alma. Con todo, hasta el umbral de la noche de pascua, hasta el borde del agua bautismal, el demonio continúa atacando al alma.

En este preciso momento lo imposible se hace posible; el mar se abre; «el muro de lo imposible», de que habla Dostoievski, contra el que se choca irremediablemente, se desploma dejando una brecha por donde pasar. Así pues, el medio de escapar, el medio de salvación existe, pero se trata de un milagro en el sentido pleno de la palabra, es decir, de una acción poderosa de Dios que hace lo que era completamente imposible. El canto del éxodo es la exaltación de este milagro, de esta acción imprevisible por la cual, en un mundo perdido, Dios abre un hueco, presenta una salvación y propone así una posibilidad de redención.

De igual modo que el mar estaba abierto ante el pueblo israelita, igual que la muerte aparecía ante la mirada de Cristo, así el catecúmeno desciende al agua bautismal, atraviesa el mar y, dejando atrás al faraón y a su armada, al demonio y a sus ángeles, reaparece en la otra orilla. Se ha salvado. Palabra ésta que conviene tomar en su significado concreto y vulgar, como los naufragos escapados del mar que al fin se encuentran en la orilla. «La maldad obstinada del demonio, escribe san Cipriano, puede algo hasta el agua salvadora, pero pierde en el bautismo toda su acción nociva. Es lo que vemos en la figura del faraón que, rechazado, pero obstinado en su perfidia, ésta ha podido llevarle hasta las aguas. Todavía hoy, cuando por los exorcismos ha sido golpeado y burlado afirma una y otra vez que va a marcharse, pero nada hace a este respecto. Sin embargo, cuando se llega al agua bautismal, el diablo ha sido aniquilado, y el hombre ha sido consagrado a Dios, librado por la gracia divina» (Epis. 58, 15: CSEL 764).

A los padres de la Iglesia les gusta describir este momento dramático: el hombre atacado, sin ninguna esperanza humana, no esperando la salvación sino del poder de Dios, viendo una línea salvadora que se dibuja por entre medio de un mar infranqueable. Citemos a Orígenes: «Sábetes que los egipcios te persiguen y pretenden volverte a poner bajo su servicio, quiero decir los dominadores del mundo

y los espíritus malos a quienes tú has servido hasta hoy. Se esfuerzan por perseguirte, mas descienes a las aguas, y eres salvado. Purificado de las manchas del pecado, te levantas hombre nuevo, dispuesto a cantar un cántico nuevo» (Hom. Ex. 5, 5: GCS 190). Este cántico nuevo es el del éxodo. Como Moisés a orillas del mar Rojo contemplando los cadáveres de los egipcios, como Jesús alcanzando la ribera de la resurrección tras haber atravesado las aguas amargas de la muerte, el catecúmeno, hombre nuevo, vestido de la túnica blanca de los resucitados, perteneciendo ya a la creación nueva, puede también él entonar el cántico de los rescatados:

«Cantad a Yavé, que se ha mostrado sobre modo glorioso; arrojó al mar al caballo y al caballero».

Era preciso decir todo esto para comprender la significación del canto del éxodo en la vigilia pascual. Es la expresión misma de la obra de liberación que se cumple aquí, de la liberación en nuestro propio interior, de las almas cautivas. Se trata de una acción actual de Dios, similar a la de la travesía del mar rojo y de la resurrección, y que es el rescate de los paganos, el misterio de la misión. La Iglesia acoge a las naciones. Como María, hermana de Moisés, respondía al coro de los hombres, a orillas del mar rojo, en la primera liturgia pascual, así Zenón de Verona nos muestra las iglesias cantando, en coro alternante con las naciones liberadas, el cántico de Moisés «María que golpea su tamborín es figura de la Iglesia que, cantando un himno con todas las Iglesias que ella ha engendrado, conduce al pueblo cristiano no hacia el desierto, sino hacia el cielo» (PL 40, 509).

¿Hemos de decir, sin embargo, que toda la salvación se ha cumplido? Ciertamente, las naciones bautizadas pertenecen ya a Cristo y en Él han escapado a las garras del mal, pero éste circula alrededor de ellas buscando una fisura entre los libertados por donde poder alcanzarlos. Las olas de este mundo nos enrolan todavía entre sus círculos. Si sabemos que ya nada tenemos que temer a las profundas aguas de la muerte, al menos hemos de atravesarlas. La vida actual continúa siendo tiempo de la tentación. El enemigo, vencido, dispone todavía de un espacio de tiempo. Por eso, el éxodo, que es nuestro pasado, sigue siendo nuestro presente. En tanto que estamos en este mundo nuestra vida sigue siendo un perpetuo éxodo.

Un día, por fin, el último, atravesaremos el mar. Es el día en que el último enemigo, la muerte, será vencida. Después, al borde del mar de fuego, los vencedores de la bestia tomarán en sus manos no los tamborines de pellejos muertos, sino las arpas celestes, y cantarán eternamente el cántico de Moisés:

«Vi como un mar de vidrio mezclado de fuego, y a los vencedores de la bestia y de su imagen y del número de su nombre, que estaban en pie sobre el mar de vidrio y tenían las cítaras de Dios, y cantaban el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del cordero» (Apoc 15, 2-3). Así, desde las riberas del mar Rojo, a través de todas las etapas de la historia de la salvación, el canto de Moisés extenderá sus ecos de eternidad en eternidades.

.....

1. *Hom Cant. I* : GCS 27.