

La balsámica i(nte)rrupción litúrgica del tiempo frente al nocivo torbellino del tiempo en que vivimos

ROBERTO CASAS ANDRÉS

Resumen:

El autor reflexiona sobre la sanadora interrupción e irrupción litúrgica del tiempo frente al nocivo torbellino que nos envuelve. Convencido de que nuestro tiempo no conduce a ningún sitio, el ser humano opta por permanecer en el instante, girando incansablemente sobre el mismo. Pero no pudiendo llenar de eternidad el instante, aumenta su desasosiego. La liturgia intenta esa aporía, reconociendo el misterio del único que es señor del tiempo, Jesucristo. Y afronta el reto de mantener viva esa tradición eclesial litúrgica capaz de interrumpir destructivos ritmos vitales, abriendo un espacio para el tiempo más allá de la historia.

Palabras clave:

Liturgia, interrupción, irrupción, escatología

Abstracts:

The author reflects on the healing interruption and liturgical irruption of time in the face of the harmful whirlwind that surrounds us. Convinced that our time leads nowhere, human beings choose to remain fixed in the present moment, turning tirelessly on it. But not being able to fill the moment with eternity, restlessness increases. The liturgy attempts this aporia, recognizing the mystery of the only one who is lord of time, Jesus Christ. And it faces the challenge of keeping alive that liturgical ecclesial tradition capable of interrupting destructive vital rhythms, opening a space for time beyond history.

Keywords:

Liturgy, interruption, irruption, eschatology

1. Introducción. Un relato y un himno

Permítanme comenzar con un relato. Cuenta la leyenda que hacia el año 987 el príncipe ruso Vladimir envió emisarios a los países limítrofes para conocer sus respectivas religiones y así decidir cuál debía adoptar su imperio. Cuando regresaron, esto fue lo que le contaron al príncipe:

“Fuimos a donde los búlgaros, y vimos cómo rezaban en el templo, es decir en la mezquita, estando en pie sin cinto; una vez hechas las reverencias, se sienta, y mira aquí y allá como un poseso, y no hay alegría entre ellos, sólo pesar y un terrible hedor; no es buena su ley. Y llegamos a donde los alemanes, y vimos cómo realizaban los cultos en el templo, pero belleza no vimos ninguna. Y llegamos a donde los griegos, y nos llevaron a donde sirven a su Dios, y no sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra, pues no existe en la tierra semejante espectáculo ni semejante belleza; no sabemos cómo describirlo. Sólo sabemos que allí Dios está entre los hombres, y su servicio es mejor que el de todos los países. Pues nosotros no podemos olvidar aquella belleza, ya que cualquier persona, si prueba lo dulce, no toma después lo amargo; del mismo modo nosotros ya no podemos vivir aquí”¹.

El mandatario ruso no se lo pensó dos veces y respondió de inmediato: “¿Dónde tomamos el bautismo?”. Aunque no se corresponda con las verdaderas razones históricas que llevaron al Imperio Ruso a abrazar la forma oriental de la religión cristiana, este relato retrata la entraña más profunda de la liturgia cristiana: a través de una reconfiguración creativa del tiempo y el espacio operada por sus recursos estéticos, la liturgia consigue zambullirnos en una experiencia espacial y temporal que rompe con los parámetros ordinarios en los que experimentamos esas dimensiones básicas de nuestro existir, haciendo que irrumpa en nuestra cotidianidad la existencia definitiva, cuyas primicias las tenemos ya actuantes en Cristo resucitado, de suerte que podemos decir que, en ella, “ya no sabemos si estamos en el cielo o en la tierra”. Esta particularidad de la liturgia cristiana puede servir como antídoto contra la autodestructiva vivencia del tiempo característica de nuestra época, marcada por la prisa, la velocidad y el vértigo, es decir, por la aceleración. Es más, la propia liturgia es consciente de esta particularidad del tiempo presente, sobre todo en

¹ NÉSTOR, *Relato de los años pasados*, Madrid: Miraguano 2005, 108,1.

el modo litúrgico que, como su propio nombre indica, es especialmente consciente de nuestra vivencia del paso del tiempo, la Liturgia de las Horas, como lo muestra, por ejemplo, el himno de Laudes del jueves de la Semana I:

Comienzan los relojes a maquinar sus prisas;
y miramos el mundo. Comienza un nuevo día.
Comienzan las preguntas, la intensidad, la vida;
se cruzan los horarios. Qué red, qué algarabía.

En estas dos primeras estrofas de ese himno vemos, no solo cómo la liturgia es consciente de la aceleración en la que vivimos, sino también del aspecto nocivo de esta aceleración, porque la prisa es una “maquinación” de los relojes que nos sumerge en una red de relaciones caótica, en la que reina el desorden, es decir, en una “algarabía”. Pero el himno no se termina ahí, continúa:

Más tú, Señor, ahora eres calma infinita.
Todo el tiempo está en ti como una gavilla.

Tras diagnosticar la vivencia acelerada del tiempo que nos trastorna, señala que el tiempo litúrgico, en el que empezamos a entrar con la recitación de ese himno, nos adentra en una temporalidad radicalmente distinta, la temporalidad definitiva, en la que el tiempo no es torbellino, sino “calma infinita”, porque Dios lo abarca de principio a fin “como una gavilla”.

2. La aceleración temporal en que vivimos

Pero, antes de analizar el efecto de la liturgia sobre nuestra experiencia del tiempo, detengámonos brevemente en cómo lo experimentamos. Hemos dicho que nuestra vivencia del tiempo está marcada por la aceleración, que, siguiendo al historiador Reinhart Koselleck, podríamos considerar como una de las características propias de los modos de vida generados en lo que conocemos como “modernidad”². Se trata de una tendencia al acortamiento del tiempo producida por los procesos de progreso sociopolítico y técnico-industrial. Los avances en esos ámbitos se van sucediendo cada vez más rápidamente, en una tendencia de aceleración exponencial por obtener mayores resultados en un tiempo cada vez más breve. Si la época premoderna se caracterizaba por una

² Cf. REINHART KOSELLECK, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Editorial Pretextos 2003.

mirada hacia el pasado en busca de un origen paradigmático desde el que construir nuestra identidad, la modernidad ha vuelto la vista hacia el futuro, esperando de él no la consumación regalada a la que no podemos acercarnos con nuestras propias fuerzas, sino la progresiva superación de todas nuestras limitaciones a través del ejercicio de una razón universal y todopoderosa.

Sin embargo, esta aceleración no puede crecer indefinidamente y, en la modernidad tardía en la que nos encontramos, desencantada ante las promesas incumplidas que la impulsaron, la aceleración del tiempo se ha convertido, como señala muy acertadamente el sociólogo Josetxo Beriaín, en un torbellino en el dominan la impaciencia, la precipitación, la inseguridad y el movimiento³. En lugar de la autoridad del pasado típica de la época premoderna y la expectativa confiada en el futuro propia de la modernidad, ahora parecemos, más bien, girar alrededor del presente, en lo que Hartmut Rosa describe muy acertadamente como una “inmovilidad fulgurante”⁴, que nos lleva a vivir atrapados entre la urgencia por materializar el siguiente avance y la falta de horizontes. Esta quiebra de los ritmos, esta arritmia en la vivimos, ha producido tres importantes consecuencias: la comprensión o aniquilación del espacio por el tiempo, la contracción del presente y el acrecentamiento de la vida nerviosa y de la ansiedad. Es decir, esta aceleración no es una mera transformación de nuestra experiencia de la temporalidad, sino que es fuente de sufrimiento, aumentando nuestro nerviosismo y ansiedad, un sufrimiento que, dado que está provocado por la presión de las estructuras sociales y culturales sobre las tendencias naturales de las personas, podemos considerarlo como sufrimiento social. Además, esta metamorfosis en nuestra vivencia del tiempo ha provocado que hayamos pasado de una identidad construida a priori y de carácter sustancial a otra que se va configurando a posteriori y de carácter situacional, lo que nos ha convertido en seres humanos llenos de posibilidades, pero también de incertidumbres.

3. El reto de esta “inmovilidad fulgurante” para la vivencia cristiana del tiempo

Esta situación supone un enorme reto para los procesos de construcción de la identidad creyente de los cristianos y cristianas. Las herramientas de las que se ha ido dotando la comunidad cristiana para acompañar y favorecer estos procesos todavía provienen, en buena medida, de los tiempos premodernos, en

³ Cf. JOSETXO BERIAÍN, *Aceleración y tiranía del presente*, Barcelona: Anthropos 2007.

⁴ Cf. HARTMUT ROSA, *Accélération. Une critique sociale du temps*, París: La Découvert 2010.

los que la identidad se construía desde la confianza en la autoridad del pasado, y sólo recientemente, cuando ya la modernidad había caído en su propia auto-desconfianza, se han ido adaptando a una comprensión de la existencia caracterizada por la confianza en la prometeica capacidad humana de construir un futuro cada vez mejor. La situación a la que no acabamos de adaptar estos procesos es el “presentismo” actual al que nos acabamos de referir. La enorme plasticidad y complejidad que caracteriza las construcciones de nuestras identidades en esta modernidad tardía está en confrontación directa con la identidad sustancial y sólida típica de épocas anteriores, que es precisamente la situación para la que están preparados nuestros procesos de construcción de la identidad cristiana.

4. La liturgia como referente que nos ofrece la tradición cristiana para enfrentarnos a este torbellino presentista

Ante este enorme reto de reimaginar estos procesos en una situación tan radicalmente diferente como la actual, es importante encontrar los referentes fundamentales que nos ayuden a que el río de la tradición cristiana siga empapándonos, para que podamos ir configurando nuestra identidad como realmente cristiana. Uno de ellos es la liturgia, que, como decíamos al principio, supone una verdadera reestructuración del espacio y el tiempo desde el acontecimiento salvador que es Jesucristo. Sea cual sea nuestra experiencia del tiempo, la liturgia opera una interrupción en su ritmo, que nos sumerge en la victoria de Jesucristo resucitado sobre la tiranía del tiempo histórico que nos consume. Precisamente el libro de la Escritura en el que la existencia definitiva es descrita como una gozosa y eterna liturgia de alabanza a Dios, el Apocalipsis, sentencia: “Se ha terminado el tiempo” (Ap 10,6), como el signo definitivo del cumplimiento del misterio de Dios y el inicio, por tanto, de esa liturgia celeste eterna. Ese final del tiempo, de la dilación que nos consume, es ilustrada de modo muy sugerente por Max Beckmann en sus Ilustraciones del Apocalipsis, con un reloj que pierde sus agujas, agujas que marcan el paso del tiempo y que nos atraviesan como una lanza.

Si podemos interpretar este aumento del ritmo de vida que caracteriza nuestra época como un intento de conjurar la muerte como una posibilidad segura, bajo el supuesto de que vivir el tiempo a más velocidad hará que lo mul-

tipliquemos⁵, como proponen Estefanía Dávila, Celso Sánchez y Josetxo Beriain, la liturgia también se enfrenta a la muerte, pero desde la victoria sobre ella que ha supuesto la resurrección de Cristo. En lugar de ocultar la finitud en un frenético movimiento cargado de hiperactividad, la liturgia interrumpe este torbellino del tiempo en el que vivimos, favoreciendo que podamos experimentar la irrupción inesperada y nueva del tiempo de Dios. Un tiempo preñado de plenitud que no nos consume, sino que nos plenifica, que no conjura nuestra finitud, sino que la asume y la colma, transfigurándola en una forma de ser que supera con creces sus más elevadas expectativas.

Las experiencias del tiempo típicas de la época premoderna y de la primera modernidad intentaron siempre poner la liturgia al servicio de sus respectivas concepciones de la temporalidad, convirtiéndola en repetición del pasado configurador y autoritativo que el tiempo desvirtúa indefectiblemente (hasta el extremo de que no importaba desconocer la lengua en la que se realizaba o estar iniciado en los signos que se utilizaban), o racionalizándola como anticipación esperanzada del futuro prometido que nuestros esfuerzos se empeñan en ir poco a poco haciendo realidad (hasta el extremo de sustituir las referencias a la consumación de la historia por imágenes provenientes de diferentes utopías socio-políticas –seguro que todos los presentes habremos cantado alguna vez en alguna liturgia el *Canto a la libertad*, de José Antonio Labordeta–). Quizá en el contexto del “presentismo” vertiginoso en que vivimos la liturgia pueda presentarse, ahora sí, no como una herramienta al servicio de una determinada experiencia de la vida, sino como la irrupción inesperada y desconcertante de lo nuevo, de una experiencia del tiempo que vence la muerte que nos acecha detrás de cada instante no intentando que cada momento se alargue lo más posible acelerándolo al máximo, sino abandonándonos al don gratuito y generoso del día sin ocaso que incansablemente nos ofrece Dios.

La liturgia nos da la posibilidad de encontrarnos con Cristo como señor del tiempo, en él el tiempo se transforma de destructor y asesino en instrumento de salvación. En la liturgia el tiempo no es algo de lo que debamos huir, a lo que debamos dar la espalda, sino el medio que hace posible la salvación,

⁵ Cf. ESTEFANÍA DÁVILA MARTÍN, CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, JOSETXO BERIAIN RAZQUIN, “Prometeo desencadenado. La aceleración del tiempo como voluntad de poder” [en línea], *XII Congreso Español de Sociología. Grandes transformaciones sociales, nuevos desafíos para la Sociología* (Gijón, 30 junio – 2 julio 2016) <https://www.fes-sociologia.com/files/congress/12/papers/5446.pdf> [consulta: 16 enero 2019].

no como un proceso que podamos comprender, sino como una irrupción que interrumpe nuestros ritmos vitales y los introduce en una temporalidad no cronológica, sino plenificada en cada instante, y no por eso acabada sobre sí misma. Hemos intentado expresar gráficamente esta interrupción que supone una irrupción con ese paréntesis en medio de la palabra “interrupción” que hemos puesto en el título de esta intervención, porque, como vamos a ir viendo, son las dos caras de un único acontecimiento experiencial al que nos lleva la liturgia.

5. La simbología del domingo como expresión de las posibilidades de esta temporalidad litúrgica

Este señorío de Cristo sobre el tiempo se nos hace accesible en la riqueza simbólica de la liturgia cristiana, especialmente en las imágenes que nombran el día festivo de la semana como momento privilegiado para celebrar la victoria de Jesucristo sobre el tiempo vivido como un monstruo que nos va consumiendo⁶. Seguimos la descripción de la simbología del domingo propuesta por Silvano Sirvoni en su libro *Conocer, celebrar y vivir la Eucaristía. Gestos y símbolos de una evangelización nueva*:

- El domingo como símbolo: Un primer nivel de i(nte)rrupción temporal de la liturgia lo encontramos en el hecho de que el domingo sea un símbolo en sí mismo. El Concilio Vaticano II nos recuerda que el domingo “es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico” (SC 106), por ello, forma parte de la entraña misma de la tradición eclesial que el domingo sea, no un mero recuerdo, sino imagen e instrumento de la presencia actuante y real de la salvación en el presente de nuestra historia. En el domingo podemos predegustar en el ahora de nuestra vida una salvación que, sin embargo, no por eso deja de ser promesa de cumplimiento pleno en el futuro. El domingo rompe la distancia entre presente y futuro de un modo diferente al de la inmovilidad fulgurante que caracteriza nuestra época. No retuerce el movimiento cronológico hacia el futuro enrollándolo alrededor del momento presente, sino que actualiza la existencia plenificada que anhelamos para el futuro, sin que por eso deje de ser expectativa esperanzada para el final de los tiempos. En el simbolismo del domingo la culminación del tiempo irrumpe en el devenir cronológico sin in-

⁶ Cf. SILVANO SIRVONI, “El domingo-sacramento”, en Id., *Conocer, celebrar y vivir la Eucaristía. Gestos y símbolos de una evangelización nueva*, Salamanca: Sígueme 2014, pp. 169-174.

tentar destruir su transcurso, sino desvelando su verdadera entraña. Interrumpe nuestro dar la espalda al paso del tiempo reconciliándonos con él no porque asumamos la certeza de una muerte segura (no importa si es afrontándola con valentía o claudicando ante ella con resignación), sino porque ese tiempo es la mediación para que nos podamos encontrar con el tiempo transfigurado de la eternidad resucitada. El domingo como símbolo, pues, puede ser un bálsamo sanador que transfigura la figura que vemos al mirar al tiempo cara a cara, de Kronos, monstruo que devora a sus hijos, a Kairós, oportunidad de salvación que nunca deja de serlo.

- El domingo, primer día de la semana: En un segundo nivel simbólico la i(nte)rrupción temporal del domingo se transforma en afirmación de un nuevo inicio de la creación. El hecho de que el día de celebración de la resurrección del Señor se situara cronológicamente en el primer día de la semana sirvió, desde tiempos muy antiguos, como símbolo para expresar que aquello que se celebra ese día, la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, supone un nuevo comienzo de la obra creadora de Dios. Pero un comienzo muy diferente al primero; en esta nueva creación cuya primicia es Cristo resucitado el tiempo ya no es nuestra mayor amenaza, sino la dimensión de nuestra existencia que nos permite vivir en una eterna actitud de alabanza, que es la imagen menos inadecuada para expresar la vida que se nos promete junto a Dios (Cf. Ap 7, 9-12). En la liturgia, pues, se interrumpe el curso temporal de la vieja creación a través de la irrupción de la mejor metáfora que tenemos para imaginar en qué consistirá nuestro nuevo existir, la acción litúrgica de alabar, bendecir, glorificar y adorar a Dios. Así pues, en este nivel de significación la liturgia nos da la posibilidad de sanar el pesimismo y la desconfianza que sentimos ante la decepción que producen las promesas incumplidas de la Modernidad. La vieja creación no está desahuciada, no debemos meter la cabeza en la arena como el avestruz en esa “inmovilidad fulgurante”, ese torbellino temporal que nos caracteriza, rechazando inspirarnos en el pasado y no permitiéndonos esperar nada del futuro.

- El domingo, día del Señor. El significado del nombre que empleamos para designar este día simbólico constituye un tercer nivel de i(nte)rrupción temporal. La expresión latina “dies dominica”, de la que deriva la palabra castellana “domingo”, evoca con mucha claridad el “día de Yahvé” que anunciaron los profetas. En él se cumplirían todas las promesas veterotestamentarias y el mundo sería juzgado, de manera que, al fin, la realidad se conformaría completa y definitivamente a la voluntad soberana de Dios. Los cristianos ya no tenemos

que aguardar ese día, porque lo que aconteció la mañana de Pascua da cumplimiento a todas esas promesas anunciadas por los profetas en el Antiguo Testamento. La salvación ya no es algo que deba ser únicamente esperado, sino que puede ser ya celebrada con desbordante alegría. La liturgia cristiana sana las heridas provocadas por este tiempo de la incertidumbre nerviosa que no espera nada del futuro en el que vivimos. Su devenir es interrumpido por la proclamación gozosa de que podemos dejar atrás nuestros temores y festejar la irrupción inesperada del cumplimiento de nuestros anhelos más profundos.

- El domingo, octavo día. Precisamente por lo señalado en el apartado anterior el domingo es denominado también “octavo día”, evocación que nos lleva a un cuarto nivel de i(nte)rrupción temporal. Esta imagen del día que se sale del esquema semanal hace referencia al tiempo que está más allá de todos los tiempos, a la existencia que está más allá de toda la historia. Es el tiempo que supera todos los afanes y tareas con las que nos empeñamos en enfrentarnos a la destrucción a la que nos aboca el tiempo histórico en el que existimos. En este tiempo más allá del tiempo ya no debemos preocuparnos por subsistir, sino que podemos descansar de todos esos afanes (prolongando el descanso de Dios en el séptimo día de la creación) y celebrar festivamente que nuestra existencia ha llegado a su vocación más profunda, la vida en Dios. La acción vertiginosa de nuestros esfuerzos por huir del tiempo histórico se ve interrumpida por el descanso y la fiesta, y la ansiedad que nos provoca se ve sanada. No hay obstáculo en nuestra vida tan grande que no haya sido ya vencido por la resurrección de Jesucristo, de manera que, en medio de los agobios y padecimientos que caracterizan, en parte, nuestro peregrinar histórico, la culminación de los tiempos irrumpe haciendo que el descanso y la fiesta sean las actividades que nos corresponde realizar con más propiedad y sentido.

Recapitulando, el simbolismo del domingo nos ha permitido comprobar cómo la liturgia tiene un efecto balsámico y sanador sobre los efectos perniciosos que el torbellino del tiempo en el que vivimos nos provoca:

- Permite que en lugar de contemplar el tiempo como Kronos que nos devora, lo podamos ver como Kairós que nos plenifica.

- Sana el pesimismo y desconfianza que tenemos sobre nuestro pasado y nuestro futuro, que nos lleva a intentar eternizar inútilmente cada instante, permitiéndonos ver la creación no como realidad desahuciada ante sus constantes fracasos, sino como condición de posibilidad de una nueva creación transfigurada.

- Cura la incertidumbre nerviosa que nos hace temer que nuestros anhelos más profundos jamás serán satisfechos, desde la gozosa celebración de que ese fin que proclamamos es algo que ya ha irrumpido en medio de nuestra historia y podemos experimentar.

- Por último, es un bálsamo frente a la tentación de claudicar frente a una existencia caracterizada por continuos afanes que únicamente nos llevan, como dice el filósofo Byung-Chul Han, a autoexplotarnos hasta la extenuación⁷, para seguir comprobando el fútil resultado de tanto esfuerzo, mostrándonos que, en realidad, nuestra vocación es el descanso y la fiesta.

6. El lenguaje y la estructura de la liturgia dominical: el nivel más básico y profundo de esta i(nte)rrupción del tiempo operada por la liturgia

Pero, además de este rico lenguaje simbólico con el que nos referimos al día que jalona la organización cristiana del tiempo, el propio lenguaje de la liturgia dominical y su estructura suponen una consumación “imposible” del tiempo, suponiendo un nivel aún más profundo y básico de la i(nte)rrupción temporal de la liturgia sobre la que estamos reflexionando en esta intervención. Siguiendo la sugerente propuesta de la teóloga británica Catherine Pickstock⁸, el rito romano medieval podría ser el paradigma más claro para percibir este hecho. Esta elección no ha estado exenta de polémica, pues supone tomar una cierta distancia crítica respecto de las recientes reformas litúrgicas (tanto católicas como anglicanas). Sin embargo, la razón para esa elección no se sitúa en una apuesta por recuperar ese rito medieval, sustituyendo a los actuales, sino en que el ritual de los misales italianos de los siglos XI y XII (momento en el que la teóloga inglesa sitúa la madurez de la liturgia medieval, antes del comienzo de su progresiva decadencia) muestra de un modo más diáfano y acabado los elementos más propiamente determinantes y característicos del lenguaje litúrgico cristiano, características que, en todo caso, pueden ser igualmente detectadas en las renovaciones litúrgicas actuales, aunque con más dificultad. Esta dificultad se debe, según Pickstock, a la excesiva racionalización con la que se han llevado a cabo los cambios litúrgicos realizados en nuestro pasado más reciente. Los reformadores intentaron simplificar y ordenar lógicamente la estructura de una liturgia caracterizada hasta entonces por cons-

⁷ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder 2012.

⁸ Cf. CATHERINE PICKSTOCK, *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*, Barcelona: Herder 2005.

tantes repeticiones y reinicios, intercambios de funciones entre los sujetos e interrupciones que difieren continuamente la finalización de sus partes y que dificultan una caracterización clara de cada una de ellas, imponiendo sobre esa estructura tan compleja conceptos que le eran ajenos, como “argumento”, “orden lineal”, “segmentación”, etc., y tratando de reducir su complejidad a estructuras y nociones seculares reconocibles.

La liturgia realiza la “imposibilidad” de la i(nte)rrupción temporal a la que nos estamos refiriendo en esta breve reflexión porque es, a la vez, don que proviene de Dios y sacrificio ofrecido a Dios, de un modo que rompe completamente la lógica con que realizamos en nuestra vida cotidiana el ofrecimiento y la recepción. En la liturgia se pide el don de la salvación de Dios que nuestra realidad histórica caída necesita partiendo de la afirmación de que ese don ya nos ha sido ofrecido. Si lo seguimos pidiendo es porque admitimos la distancia trascendente que tenemos con Dios, distancia insalvable en la petición, pero transfigurada en cercanía que nos desborda en la alabanza. Así, el ruego de que nos llegue la salvación anhelada y el agradecimiento por la salvación realizada se intercambian constantemente. Y, del mismo modo, la necesidad de purificación para ser dignos de presentarnos ante Dios no es algo que logremos por el hecho de realizar ninguna acción, por eso se sigue implorando la piedad de Dios después del acto penitencial de los ritos iniciales, y la afirmación del perdón se intercambia incansablemente con la petición de la misericordia de Dios. En este juego de aplazamiento y sustitución continuos lo imposible acontece a través de la mediación cristológica, pero la liturgia no puede resolver definitivamente el constante intercambio de papeles entre el don y el sacrificio porque no deja de estar sucediendo en medio de la ambigüedad de nuestra existencia histórica. Sólo al final de la historia dejaremos de ver “como en un espejo” (Cf. 1Cor 13, 12). Sin embargo, la interrupción que se opera en nuestros ritmos a través de la irrupción de lo absoluto-trascendente en nuestra existencia limitada y, además, caída, hace posible lo imposible de romper, en nuestro ahora, esa distancia insalvable, a través del acercamiento “imposible” de Dios irrumpiendo en nuestra historia a través de la existencia humana de Jesucristo. La liturgia es el único lenguaje capaz de expresar esa aporía, la imposibilidad hecha posible pero que no deja de ser imposible porque aún no hemos llegado a la plenitud de los tiempos. Esa imposibilidad inalcanzable para nuestras propias fuerzas ha perdido, en cierta medida, el aguijón de su imposibilidad, porque en Jesucristo se ha hecho posible y en la liturgia podemos hacer actual hoy en nosotros esa posibilidad.

En todo caso, más allá de las virtuales capacidades de la liturgia medieval para realizar una reconfiguración temporal como la que acabamos de exponer, queda la duda de si la asamblea eucarística que tomaba parte en aquellas celebraciones llegaba a poder participar de esa i(nte)rrupción temporal o no. El desconocimiento general de la lengua litúrgica oficial y la escasa profundidad de los procesos de iniciación cristiana en aquella época nos llevan a sospechar que lo harían en una medida muy escasa. Sin embargo, eso no invalida el argumento de que el rito medieval era capaz de expresar el apofaticismo que caracteriza una pretensión como la litúrgica, porque no trataba de verterla en esquemas asimilables para el esfuerzo racional humano, sino precisamente lo contrario, intentaba llevarnos a nosotros mismos al fondo inefable, incomprendible e impronunciable del misterio del Dios que se nos entrega en Jesucristo. Y lo hacía porque se abandonaba al apofaticismo, en lugar de intentar conjurar su incomprendibilidad sometiendo el ritual a modelos racionales manejables por nuestros mecanismos cognoscitivos.

En este nivel más profundo es donde la i(nte)rrupción temporal que opera la liturgia se muestra de un modo más pleno como el antídoto contra la enfermiza aceleración temporal en la que vivimos. Nuestra experiencia vertiginosa de la temporalidad parte de una conciencia de que nuestro tiempo no nos lleva a ningún sitio y, por lo tanto, es preferible quedarse en el instante, en cualquier instante, girando incansablemente sobre ese instante. Pero se trata de un intento vano que seamos nosotros los que llenemos de eternidad el instante, y nos lleva a aumentar nuestro sufrimiento. La liturgia también nos lleva intentar esa aporía imposible, pero con una gran diferencia, no desde nosotros mismos, sino reconociendo el misterio del único que es señor del tiempo, Jesucristo, abandonándose al apofaticismo que todo ello implica. Así, el reconocimiento de que todavía no hemos llegado a la plenitud no nos vuelve claudicantes, mientras que la vivencia de que esa plenitud ya ha irrumpido de algún modo en la historia alimenta la alabanza y la adoración que solo tendrían sentido una vez Dios llevará toda la creación a su realización definitiva.

7. Conclusión

Los cristianos que queremos seguir celebrando este enorme escándalo y necesidad del Dios que se nos da en todo su ser y sin condiciones, haciéndonos capaces de recibir ese don a pesar de habíamos cerrado empecinadamente a él, nos enfrentamos al enorme reto de mantener viva la tradición eclesial que nos lega una liturgia capaz de interrumpir nuestros ritmos vitales autodestruc-

tivos, abriendo un espacio para que irrumpa ese tiempo más allá de la historia, liberado de toda limitación y de su carácter devorador, de modo que pueda ser vivido aquí y ahora. Quizá la mejor forma de comprobar si así lo estamos haciendo es que, como en los tiempos del príncipe Vladimir, invitemos a unos emisarios ajenos a nuestro universo religioso y nos digan cuál ha sido su experiencia. Si nos responden algo muy diferente a aquel “no sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra” será señal de que no estamos haciendo muy bien las cosas.