

BRUNO FORTE

---

## EL TIEMPO, ESPLENDOR DE DIOS<sup>1</sup>

### RESUMEN

El ocultamiento kenótico de Dios da lugar a la autonomía de la creatura y así abre la posibilidad de la alianza. En la Encarnación se manifiesta la profundidad divina del devenir humano, habitado por la Trinidad. Particularmente, la *kénosis* del Hijo en la Cruz manifiesta la humildad de Dios quien, al anonadarse, hizo posible el origen del mundo. El autor muestra de qué modo se realiza esta autolimitación en las tres Personas divinas y cómo se trata de una realidad presente en el seno inmanente de la Trinidad. El espacio es el resultado de esta *kénosis* divina, y puede transparentar la interioridad. Así, el esplendor trinitario se manifiesta en el ser temporal de la creatura. El tiempo es la participación en el espacio creado del dinamismo del amor trinitario, la inserción de la exterioridad del mundo en la interioridad de Dios. En definitiva, el tiempo es el acto mismo del permanente crear, visto desde la interioridad de la creatura. Esto supone una cualificación del tiempo que se realiza cuando el ser humano opta por lo escatológico, expresándolo también en el espacio de la carne humana. Así, el ser humano que se detiene, y tiene tiempo para Dios, es la respuesta adecuada ante el Dios que tiene tiempo para el ser humano.

*Palabras clave:* Tiempo, Trinidad, *kénosis*, descanso, escatología, *zim zum*.

### ABSTRACT

By means of his kenotic hiding, God makes room for the creature's autonomy, and for the possibility of the alliance. Incarnation shows the divine depth of man's development, inhabited by Trinity. The Son's *kenosis* on the cross shows God's humility. Lowering himself, he gave rise to the world's origin. The author shows how

1. Texto original e inédito traducido por Víctor M. Fernández. La traducción fue revisada por el autor.

this self- limitation of the three divine Persons takes place, as well as the way by which this happens within the Trinity. Space results from this divine *kenosis*, and so it allows us to look at the intimacy of Trinity.

The trinitarian splendor gleams in creature's timely being. Time is a participation of trinitarian love in created space. It assumes the world and its exteriority within God's interiority. Time is the very act of permanent creation, seen from the creature's inside. This qualification of time takes place when man makes eschatology a choice. Human flesh is then a manifestation. Therefore, a human being who makes a halt and has time for God, is the proper answer to God, who has time for human beings.

*Key words:* Time, Trinity, *kenosis*, rest, eschatology, *zim zum*

El tiempo como figura de la eternidad: éste es el mensaje –a primera vista paradójico–que nos permite realizar la reflexión de la fe, fundada en la escucha de la Revelación cumplida en Jesucristo.

A la luz de esta figura del Eterno, también la “detención” (descanso) –entendida no como interrupción sino como cualificación del tiempo– se muestra en su aspecto de anticipación del día sin fin de Dios todo en todos.

Al Dios que tiene tiempo para el hombre corresponde así el hombre que tiene tiempo para Dios, mientras el escenario de este encuentro –marcado por las coordenadas del espacio y del tiempo– se ofrece como “*kénosis*” y “esplendor” del eterno evento del amor de los Tres en la historia y en la vida de los hombres.

## 1. Un Dios que tiene tiempo para el hombre

“El Dios bíblico es retirado, y el mundo ocurre porque él se retira”: el retirarse de Dios es “diferenciación creadora”,<sup>2</sup> *kénosis* del amor eterno que permite al ser finito llegar a la existencia y permanecer en ella en la contingencia de la libertad. Éste es el motivo inspirador de la doctrina judeo-cabalística del “zim-zum” divino, según la cual el mundo pudo

2. P. GISEL, *La creazione*, Genova, Marietti, 1987, 228.

aparecer precisamente porque Dios se escondió y se contrajo.<sup>3</sup> Para crear al otro como *partner* de la alianza, el Eterno acepta recogerse en un acto de soberana auto-limitación, de manera que la creatura pueda existir “fuera de Él”: el espacio del abandono de Dios deviene el ambiente vital de la autonomía del ser creado, la condición de su libertad de aceptar o de rechazar al Creador. Dios esconde Su rostro de manera que el interlocutor del pacto no quede enceguecido por Su luz: Dios se aparta para que su manifestación no quemase como fuego la diferencia entre lo finito y lo eterno.

La humildad divina es la condición de la consistencia del mundo: la determinación de Dios de ser el Creador se une a esta libre auto-limitación, que permite que la creatura exista. ¡El Eterno es verdaderamente grande en Su humildad!

Esta concepción no está exenta de riesgos: en particular, parece difícil armonizarla con una perspectiva rígidamente monoteísta, porque, si el mundo es el resultado de la auto-limitación de Dios, su consistencia aparece como “limitante” para el absoluto divino. Por esto, la doctrina del “zim-zum” fue marginada por la ortodoxia hebrea, celosa de la trascendencia y de la fuerza unificadora del Reino del Señor frente a cada una de Sus creaturas. Para la fe cristiana, la Pascua del Hijo ofrece una nueva posibilidad de comprensión de la doctrina de la auto-limitación divina: la muerte y la resurrección de Cristo, en cuanto es el acontecimiento que revela la “historia de la historia” mostrando la insondable profundidad divina del devenir humano, narra –en el acto mismo de su comunicación– el misterio trinitario del Dios viviente en cuanto morada trascendente de Sus creaturas, origen y seno santo de la vida en todas sus formas y sus relaciones. La Pascua no solamente permite escrutar el inicio del mundo, sino a Dios mismo como misterio del mundo.

De modo peculiar, en el acontecimiento pascual, es la kénosis del Verbo, el supremo abandono del Hijo en la Cruz, lo que ilumina Su presencia en el acto creador con un reflejo que a primera vista parece paradójico: el amor por el cual el Hijo eterno se ha desnudado a sí mismo, humillándose hasta la muerte, y muerte de Cruz (cf. Flp 2, 6ss.), deja entrever su presupuesto eterno en el misterio insondable de la humildad divina, condición trascendente de posibilidad de la llamada a la existencia del mundo.

El Dios trinitario “hace un espacio” en sí mismo a Su creatura: la absoluta gratuidad del amor, que motiva al Padre a poner el acto creador, lo mueve a auto-limitarse para que la creatura exista en la libertad. Esta auto-limitación habla del respeto que el Creador tiene por la alteridad de la

3. Cf. la presentación de esta tradición en G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993, 270ss. J. Moltmann retoma esta doctrina en *Trinità e Regno di Dio*, Brescia, Queriniana, 1983, 120ss., y en *Dio nella creazione*, Brescia, Queriniana 1986, 109ss.

creatura, por su existir en la libertad frente al ofrecimiento de la vida, y se une al riesgo del posible rechazo que el ser finito puede oponer al infinito Amor. La autolimitación del Padre es así al mismo tiempo la humildad del Hijo: el precio del amor divino será la entrega dolorosa de la Cruz.

En obediencia a Dios, el Verbo entrará en el exilio de los sin Dios, en un misterio de kénosis, cuyo presupuesto eterno es la disponibilidad del Hijo a dejarse “entregar” a la muerte por amor a la creatura llamada a la vida. A la humildad donante del Padre corresponde la humildad acogedora del Hijo: Dios se limita donando la vida y aceptando la muerte.

La unidad de esta vida donada y de esta muerte aceptada es el acontecimiento del Espíritu: la autolimitación del Padre y la dolorosa entrega del Hijo se cumplen en el vínculo de Su infinito amor, como separación que nace de la infinita comunión y la revela en el signo del contrario.

La relación en la cual se cumple la “contracción” divina no es entonces simplemente la que hay entre Dios y el mundo, sino más en profundidad la que hay entre el Padre y el Hijo, y el “espacio” cedido por el Eterno no es ocupado por una creatura inferior a Él e hipotéticamente capaz de “limitarlo”, sino que es invadido por otra Presencia divina.

La auto-limitación divina se da en el seno mismo de las relaciones trinitarias, y precisamente en cuanto inmanente en Dios es la condición de posibilidad de la existencia del mundo creado como un otro de Dios, aunque no separado de Él ni “fuera” de Él. La humildad divina no es más que el otro nombre de la libertad de sí con la cual cada una de las Personas divinas ama a la otra y con la cual el Dios trinitario crea el mundo por amor y por amor lo conserva en la existencia.

En este sentido, con la riqueza de la profundidad abismal del misterio trinitario, hay que interpretar la invocación que Francisco dirige al Dios viviente en las *“Alabanzas de Dios Altísimo”*: “Tú eres trino y uno. Señor Dios... Tú eres el bien, todo el bien, el sumo bien...Tú eres amor, caridad. Tú eres sabiduría. Tú eres humildad...”<sup>4</sup>

La categoría del “ad extra”, de eso que está “fuera” respecto de Dios, es entonces repensada en su significado más propio: expresa la trascendencia y la soberanía de Dios, pero no excluye en modo alguno que el mundo exista en Él, en el “espacio” trascendente de las relaciones intradivinas y en el dinamismo de humildad y auto-limitación que las caracteriza. La exterioridad del mundo con respecto a Dios no se contrapone a la interioridad de Dios al mundo, sino que la exige: la consistencia de las creaturas reside en su existir creado (“ex-sistere”), en su venir de Dios, por Él y en Él, del Padre, por el Verbo, en el Espíritu. El ser creatural está constantemente referido al Creador, presente ante el Padre en el Hijo,

4. *Lodi di Dio Altissimo*, in *Fonti Francescane*, Padova, Edizioni Messaggero, 1980, 177.

receptivo en Él del don de Dios, unido en el Espíritu al eterno y llamado en Él a la libertad. La suprema trascendencia llega a identificarse así con la inmanencia suprema:

*“Cuanto más una cosa posee el ser, tanto más es necesario que Dios esté cercano, según el modo en que esta cosa posee el ser. El ser es lo más íntimo de cada cosa, lo que hay de más profundo en ella... Por consiguiente, es necesario que Dios esté en todas las cosas, e íntimamente”.*<sup>5</sup>

## 2. El espacio y el tiempo: la kénosis y el esplendor de Dios

A la luz de estos presupuestos, las dimensiones estructurales de nuestra experiencia de lo creado, y con ellas el espacio y el tiempo, pueden ser concebidas en relación con el misterio divino, en el cual el mundo habita y vive, respectivamente como la *kénosis* y el esplendor de la Trinidad: el *espacio* aparece ante todo como el resultado del acto del amor creador por el cual el Dios viviente se “retrae” en sí mismo para que la creatura exista. Se trata de la “forma” de la *kénosis* de la Trinidad divina, la manifestación de la autonomía del mundo, el rostro de lo creado, hecho posible por esta humilde contracción del esplendor eterno. En este sentido, el espacio puede más o menos dejar transparentar la interioridad a la cual está indisolublemente conectado: cuando la transparencia es la más alta posible, y en el fragmento de la corporeidad pasa a reflejarse el todo de la profundidad trascendente, la forma del espacio se configura como belleza; cuando la exterioridad es absolutizada y la relación con la profundidad escondida se debilita o se apaga, entonces el espacio se convierte en superficialidad, en vacío y en conexiones banales.

De manera análoga, el esplendor del Resucitado permite reconocer en el *tiempo* la impronta del esplendor eterno, del dinamismo de las relaciones de los Tres en la unidad de su ser divino. La Trinidad divina como eterno acontecimiento del amor eterno vive de una proveniencia, de un adviento y de un porvenir: el Padre, puro manantial de la vida, es y permanece como la proveniencia callada y escondida, pero no menos presente e irradiante, del ser temporal y del devenir eterno; el Hijo, receptividad infinita, es la acogida hospitalaria de todo don perfecto, y por consiguiente la condición eterna de posibilidad de la existencia de la creatura en cuanto existencia acogida por Dios, el eterno adviento de la vida que se

5. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, 1 q. 8 a. 1c: “Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”.

manifiesta en Su venida en el tiempo; el Espíritu es Aquel en el cual lo creado es llamado a existir como el otro de Dios no separado de Dios, autónomo y libre ante Él e igualmente ligado a Él por el vínculo constitutivo de la permanente venida de la vida. Él es y permanece como el porvenir del mundo, el éxodo y el éxtasis del Dios viviente, que asegura la unidad de lo creado con el prometido cumplimiento en el Reino. Entonces, a la luz de la fe pascual se vuelve posible captar en el tiempo la impronta de la eterna Proveniencia, del eterno Adviento y del eterno Porvenir de Dios: el esplendor de la Trinidad llega a reflejarse en la creatura precisamente en su ser temporal, en su “inestable estar” entre una proveniencia y un porvenir como “acontecimiento” siempre nuevo de todo lo que existe (¡el estar del “in-stante”!).

Que el tiempo sea el reflejo privilegiado de la Gloria divina en las creaturas es una profunda convicción de la Biblia:

*“En la dimensión del tiempo el hombre encuentra a Dios y deviene consciente de que cada instante es un acto de creación, un Inicio, que abre nuevos caminos para las realizaciones últimas. El tiempo es la presencia de Dios en el espacio, y en el tiempo nosotros podemos sentir la unidad de todos los seres”.<sup>6</sup>*

El tiempo es la perenne novedad del don que el Eterno hace a la creatura de la existencia, de la energía y de la vida, el acto de la continua creación, la eternidad que se proyecta en el espacio:

*“Asistir a la eterna maravilla de la creación del mundo significa sentir en aquello que es dado la presencia del Donante, significa comprender que el manantial del tiempo es la eternidad, que el secreto del ser es el eterno que está en el tiempo... así la fe es el concretarse de muchos momentos de maravilla. Vivir de manera espiritual, creativa, es convertir las cosas del espacio en momentos del tiempo”.<sup>7</sup>*

El tiempo pasa a estar así indisolublemente ligado a la idea del inicio como creación: es la participación en el espacio creado del dinamismo del amor eterno, la inserción de la exterioridad del mundo en la interioridad de Dios, el acto siempre nuevo por el cual aquello que sucedió la primera mañana de los seres se cumple y es acogido en cada instante de su existencia.

Fue Agustín quien tuvo la intuición grandiosa del tiempo como dimensión de la interioridad, donde se refleja el movimiento del amor eterno: sólo el presente existe, reflejo fugaz de la eternidad, instante siempre nuevo en el cual el futuro penetra en el pasado, el uno y el otro captados en el presente respectivamente en la forma de la memoria y de la espera. Entre proveniencia y porvenir, el tiempo es advenimiento siempre nuevo, instante en el cual se refleja la eternidad como origen y como patria en la

6. A. HESCHEL, *Il Sabato*, Milano, Rusconi, 1987, 148.

7. *Ib.*, 155 y 151.

fugacidad frágil del devenir de las creaturas. Presente del pasado, presente del presente, presente del futuro (*memoria, contuitus, expectatio*), el tiempo no es sino dilatación (*distensio*) del alma, acontecimiento de la interioridad, que abraza en la unidad de su acto la propia proveniencia y el propio porvenir.<sup>8</sup> Agustín ubica así el tiempo en el mismo espíritu, en el cual reconoce los vestigios de la Trinidad en la forma de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad (*memoria, intelligentia, amor*):<sup>9</sup> de este modo él libera la concepción de la temporalidad del intimismo subjetivista y de la captura de la incomunicabilidad, porque la interioridad en la cual se coloca el tiempo es la interioridad misma del mundo en cuanto creatura de Dios y no una simple, puramente subjetiva, dimensión del alma.

En cuanto acontecimiento de la interioridad, el tiempo es entonces la impronta de Dios en las formas del espacio, es el reflejo del esplendor de la Trinidad en lo creado, es la insistencia de la Proveniencia, de la Venida y del Porvenir eternos en el presente del mundo en su misma existencia. El tiempo es la creación en el acto de su continuar, es el inicio que se hace permanente morada, es el aquí y ahora de lo creado recibido como don siempre nuevo y sorprendente del Creador. Por eso el tiempo no existe en cuanto tal fuera de la creación: él es el acto de crear en el cual la Proveniencia eterna, el Padre, en la eterna Venida, el Hijo, pone cada ser en existencia, y lo llama a vivir en su autonomía conjuntamente con su unión al Eterno en la potencia del Espíritu. Por esto la creación no sucede en el tiempo, sino con el tiempo: “Sin duda el mundo no fue hecho *en el tiempo*, sino *con el tiempo*”.<sup>10</sup> Es más, el tiempo no es sino el acto mismo del crear visto desde la interioridad de la creatura. El primer inicio es siempre nuevo, la creación originaria y continua, el punto de contacto y también la diferencia radical entre el Creador y el mundo creado: por consiguiente Dios no es anterior al tiempo, sino trascendente al tiempo, en cuanto es Él quien, creando, pone en existencia el tiempo.

Por otra parte, el tiempo, como creatura del Eterno, es la dimensión en la cual existen todas las creaturas, en cuanto hechas y conservadas en el ser del Creador; es el reflejo y la participación de ellas en la vida de Dios, su comunicación –“*per speculum in aenigmate*” (1 Cor 13, 12)– con Dios Trinidad en cuanto vida eterna. Se comprende entonces cómo, donde falte la idea de creación, falta también la de tiempo como dimensión de la interioridad del mundo.

8. Cf. el libro XI de las *Confessiones*, que es enteramente el libro del tiempo.

9. Cf. por ejemplo *De Trinitate*, 15, 23, 43.

10. “Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore”: S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 11, 6: *PL* 41,322. Cf. también *Confessiones*, 11,30: *PL* 32,826: “Nullum tempus esse posse sine creatura”.

Por eso Tomás argumenta que la creación con el tiempo puede ser sólo objeto de fe, como lo es el inicio pensado en cuanto creación, por la idéntica razón que “la novedad del mundo no puede ser objeto de demostración a partir del mismo mundo”.<sup>11</sup>

También en esta argumentación se revela cómo el tiempo devuelve lo creado a su estructura fundamental de ser originado al inicio y siempre de nuevo en el misterio de Dios, en el dinamismo de las insondables relaciones de amor de la Trinidad.

### 3. Un hombre que tiene tiempo para Dios: el tiempo como experiencia espiritual

El tiempo remite así al esplendor de la Trinidad, en cuanto revela la escondida profundidad de todo lo que existe como participación en el dinamismo de proveniencia, de venida y de provenir de la vida divina. La creación, precisamente porque es creación del tiempo y no en el tiempo, no se basta a sí misma: ella habita en Dios, misterio del mundo, y está llamada a volverse siempre más la morada de Dios, hasta el octavo día, el Domingo sin ocaso, cuando Dios será todo en todos (cf. 1 Cor 15, 28). Si el espacio remite a la “tierra” en su autonomía y en su pesadez delante del Creador, el tiempo remite al “cielo”, como origen, regazo y destino del mundo, como dimensión no eliminable de la interioridad y de la profundidad de la vida creada. Tierra y cielo son metáforas de la exterioridad y de la interioridad de lo creado, y por consiguiente del espacio y del tiempo en su distinción y en su insoluble relación. Por esto sólo el tiempo vivifica el espacio, invadiéndolo con el “gemido de la creación” que tiende a superar en él la constitutiva caducidad, liberándolo de la esclavitud de la corrupción por el camino de la interioridad abierta al misterio del Creador, que conduce a la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. Rm 8, 18ss.).

El asunto, entonces, no es escapar de las formas del espacio, sino redimir las desde adentro viviendo la profundidad de la vida en el tiempo, santificando el tiempo con la nostalgia de la espera de la eternidad. No es el tiempo cuantificado el que dará el alma al mundo, es decir el mero suceder cronológico de los instantes ligados al espacio (“*chronos*”) sino el

11. “Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi”: *Summa Theologiae* 1 q. 46 a. 2.



tiempo cualificado, la hora de la decisión y de la acogida de la gracia (“*kairós*”), que transforma la exterioridad del espacio en interioridad de la vida, el instante cronológico del tiempo “pesado”, medido espacialmente, en el tiempo leve de la salvación, “hoy” de la eternidad: “¡He aquí el momento favorable, éste es el día de la salvación!” (2 Cor 6, 2). Este tiempo cualificado, impregnado de la decisión por Dios y del estupor acogedor ante Su advenimiento, puede ser pensado en la forma de la “detención”, de la “*epoché*” o “demora” donde se disfruta del encuentro con la Belleza de Dios y del dejarse permeable por la relación de amor de los Tres en la unidad divina. En este sentido, sólo el ser humano es verdaderamente capaz de “detenerse”, porque la creatura en la cual el juego de la exterioridad y de la interioridad de lo creado en relación con el Creador se realiza en el modo más evidente y más alto es la persona humana. Señor del espacio y protagonista del tiempo, corporeidad que revela o esconde las profundidades del alma, espíritu que se expresa, es alcanzado y entra en comunión por el lenguaje del cuerpo, el ser humano es al mismo tiempo la *kénosis* del esplendor y el esplendor de la *kénosis* de la Trinidad creadora.

Esta es la idea vehiculizada por la doctrina tradicional, radicada en el fundamento del testimonio bíblico (cf. Gn 1, 26.27; 5, 1; 9, 6; cf. también Sal 8, 6; Sab 2, 23; Sir 17, 3; St 3, 9; 1 Cor 11, 7), del hombre como “imagen de Dios”, creatura capaz de santificar el espacio enriqueciéndolo desde adentro con la dimensión del tiempo, y juntamente corporeidad capaz de dar densidad y concretización a la interioridad de lo creado gracias al acto de la libre destinación al Otro trascendente y soberano. La creatura personal que así se destina, decidiéndose por el Otro en un movimiento de trascendencia y de don, “tiene tiempo para Dios”.

Este tiempo de la decisión interior es el que cualifica al día que pasa con la densidad de la eternidad: es una cosa con el amor, amor a la verdad eterna, consciencia de un destino que vence al dolor y a la muerte. Es el tiempo como memoria y como espera, del cual da un altísimo testimonio el imperativo “no te olvides”, tan querido por la tradición hebrea: es el tiempo como gracia y como don, al cual sólo puede corresponder el grato regocijo del corazón. Es el tiempo “leve”, que hace recordar la belleza del inicio y pregonar la belleza del cumplimiento final.

Experiencia privilegiada de este tiempo “leve” es la “detención” del Sábado, verdadera y propia revelación del tiempo:

*“A lo largo de todo el arco de la semana somos llamados a santificar nuestra vida empleando las horas del espacio. En el día del Sábado se nos permite participar de la santidad que está en el corazón del tiempo. También cuando el alma está endu-*

*recida, también cuando de nuestra garganta reseca no surge una plegaria, el reposo limpio y silencioso del Sábado nos conduce a un reino de infinita paz, o a la fuente de la consciencia de lo que significa la eternidad... La eternidad expresa un día*.<sup>12</sup>

La detención sabática es cumplimiento del trabajo humano como reflejo del cumplimiento del trabajo del Creador, es reposo como reconciliación del mundo y del hombre en Dios, es experiencia regeneradora de la eternidad en el tiempo, es mirada retrospectiva que se sumerge en la serena y reconciliadora memoria del Santo, es paz.

En esta misma línea se comprende también el “octavo día” de la fe cristiana, que también es tiempo de levedad y de belleza, de “detención” regeneradora y reconciliadora.

Si se puede marcar una diferencia, es que el Sábado es el último día, y el Domingo el primero: el Sábado es el tiempo sagrado del reposo del hombre y de la creación, el Domingo es la hora de gracia del nuevo inicio del mundo, la fiesta de la creación renovada. Pero por esto mismo, lejos de oponerse, el uno nos remitirá al otro, sin eliminar su belleza y su significado, “el día del cumplimiento de la creación se abrirá al día de la nueva creación y el primer día de la nueva creación presupondrá el día del cumplimiento de la creación originaria”.<sup>13</sup> El “séptimo día” es al “octavo” como el reposo a la fiesta: la detención del cumplimiento vivido y gustado en uno se une a la detención festiva, nuevo inicio celebrado en la otra; en ambos el tiempo de la exterioridad se vivifica en el tiempo del hombre interior, tiempo de las emociones, tiempo de la pasión y del deseo, del amor y de la nostalgia, de la memoria grata y del arrepentimiento doloroso, del sufrimiento compartido y de la ternura.

Conocer este tiempo destinándose al otro en la responsabilidad libremente asumida es para la tradición hebreo-cristiana la forma menos imperfecta para conocer a Dios en este mundo: anticipo de lo eterno, esta “detención” en la cual se pregusta el Sábado esperado y prometido o el Domingo sin ocaso invade la experiencia de quien quiere hacerse huésped de la eternidad en el inexorable despliegue del tiempo. En este sentido, la vida de la fe, vivida como sed de lo eterno en la fidelidad a cada instante del tiempo, es testimonio de un tiempo leve, de una detención feliz y ligera, preñada de la futura belleza escondida de Dios. Es el tiempo de quien vive los días feriales con el corazón de la fiesta, y hace del instante

12. A. HESCHEL, *Il Sabato, o.c.*, 163.

13. J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, Brescia, Queriniana, 1986, 340.

donado un anticipo de lo eterno. Es el tiempo de la santidad, del separarse para destinarse al otro de sí, al amor más grande que vence la caducidad y la muerte: no por casualidad, en la obra de los seis días, el único al cual se atribuye el calificativo de la santidad es el Sábado (cf. Gn 2, 3). En el espacio del jardín de los orígenes, la santidad está ligada al tiempo: por eso, en el espacio del mundo caduco, será todavía el tiempo la forma de la santidad, donde la decisión por lo eterno cualifica el instante y lo hace pasar de la caducidad de la muerte a la promesa de la vida.

El “No me retengas” (Jn 20, 17) dicho por el Resucitado a María Magdalena en el jardín de la nueva creación quiere decir también esto: no cierres el tiempo, no captures el instante; vive la espera y la urgencia de la eternidad donde el hombre nuevo, el Adán de luz, te precede y espera; vive el tiempo y la detención como experiencia espiritual, cargada del soplo del Espíritu, abierta a la vida que viene de lo alto; existe en la fidelidad del tiempo que pasa mendigando lo eterno que no pasará jamás...<sup>14</sup>

BRUNO FORTE

02-02-2004

14. Sobre todo esto cf. B. FORTE, *Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, tr. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1988; Id., *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, tr. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1995; y *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, tr. A. Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 2000.