

# La liturgia en la construcción de la Cristología

## ¿Nuevo paradigma o paradigma fundacional?

### *Abstract*

La presente reflexión propone la liturgia como centro nuclear desde el que la cristología puede abarcar e integrar armónicamente sus distintas fuentes y dimensiones. Se comprende la liturgia no solo como acto cultural sino como expresión sacramental de la identidad sustancial del hombre en el mundo (sacerdocio) que Cristo desarrolla en su vida histórica y lleva a plenitud. En esta perspectiva se leen algunos de los títulos cristológicos más importantes y se explicita la identidad de Cristo desde la relación que realiza con el creyente en el aquí y ahora de cada momento histórico a través de la liturgia, algo que se expresa en la doxología eucarística que es analizada en esta perspectiva. Finalmente se presenta el puesto de la razón y de la Escritura en esta perspectiva.

### **La fundación de la cristología**

Uno de los primeros problemas a los que se enfrenta la cristología a la hora de organizarse como tratado orgánico sobre la identidad y la relevancia salvífica de Cristo es la elección de un punto de partida que consiga integrar las dimensiones de su objeto de estudio o al menos sostenerlas en un dinamismo abierto, es decir, con capacidad de modelarse desde las situaciones contextuales sin perder su identidad.

Ahora bien esto le resulta problemático al teólogo porque se encuentra con que Cristo se da a conocer y reconocer en varios tiempos, podríamos decir: el pasado histórico concreto de *aquel Jesús de antaño*, la historia de un reconocimiento progresivo como *Mesías*, el presente de su relación con los hombres que le acogen como su *Señor* y su eterna actualidad anunciada como salvación en todo tiempo y lugar pues la historia entera será juzgada por su identificación y definición desde él, lo que es definido por la fe de los creyentes con el término *Hijo de Dios*.

Toda la reflexión cristológica se configuró inicialmente de forma relacional, es decir, la identidad de Jesús se fue explicitando a través del impacto existencial que produce el encuentro y la transformación que este imprimía en el creyente. No hay pues identidad de Cristo al margen de la identidad misma del creyente y no hay ni anuncio ni reflexión sobre Cristo que no inserte en su propio dinamismo la propia vida personal.

Sin embargo, la necesidad de asumir la universalidad contenida en la afirmación de fe llevó a la reflexión teológica a pensar la particularidad del misterio de Jesús, forma en la que se experimentó el ofrecimiento salvífico de Dios, en relación y contraste con las formas no confesionales de pensamiento y con configuraciones culturalmente distintas de expresión de la relación del hombre con Dios. Ahora bien esto se realizó fundamentalmente en relación a filosofías a-históricas, podríamos decir, que comprenden la realidad, más allá de sus expresiones distintas, como reducible siempre y perfectamente a principios o a un principio unificador que en el cristianismo se asimilaba a un proyecto predefinido y arraigado de manera natural en la creación. Esto

supuso una universalización verdadera (todos podrían reconocer la salvación ofrecida pues todos formaban una unidad natural descriptible filosófica o teológicamente), pero quizá deficiente cuando se aislaba o absolutizaba, tal y como ha puesto de manifiesto el pensamiento de los siglos XIX y XX con la incorporación de la historia y de la hermenéutica. La verdadera catolicidad de la fe se adquiere pues no por la reducción a un mínimo común denominador, sino por la capacidad de llevar a plenitud, a una plenitud irreducible a una expresión histórica común, toda forma cultural de lo humano.

Pues bien, esta relación entre reflexión teológica y filosofías a-históricas trajo *de facto* y como efecto colateral, incluso pretendiendo lo contrario, una forma de pensamiento teológico aséptico que separó la vida y la vivencia de la fe particularmente expresada (liturgia y liturgias) de su expresión doctrinal. Así la cristología terminó adquiriendo la forma paradójica de reflexión desencarnada, alejada de la carne salvífica del Hijo de Dios.

La universalización teológica fue comprendiéndose así desde un paradigma intelectual-dogmático, dejando en la sombra el paradigma litúrgico-vital que había sido central en los Padres. Dicho de otra forma, la reflexión cristológica se fue concentrando en los elementos doctrinales de la fe que se fueron universalizando desde una metafísica a-histórica quedando reducida la cristología a una reflexión sobre la idea de Cristo<sup>1</sup>. Lo que era necesario, imprescindible, fue agostando en este camino la significatividad teológica de la vida concreta y relacional de Cristo que era pensada en sus presupuestos más que en sus relaciones, tal y como denunció Melanchton<sup>2</sup>. Prueba de eso es igualmente la pérdida de relevancia de la teología de los misterios de Cristo en beneficio de la concentración en la encarnación y el misterio pascual pensados desde sistemas cerrados en sí.

Este paradigma intelectual-dogmático se ha ido reformando a partir de la modernidad sin regenerarse, sin embargo, del todo desde el elemento realmente propio de la fe cristiana: La presencia actual de Jesús como Cristo<sup>3</sup>. En este sentido, por un lado hemos asistido a la renovación cristológica provocada por la aplicación de la hermenéutica, fundamental para asimilar la dimensión histórica del ser humano y de su pensamiento, pero que no ha terminado de separar a la cristología de su comprensión idealista como reflexión sobre la idea de Cristo con un afán por recomponer y re-expresar la posición doctrinal de la fe. En el fondo parecía que el problema se situaba

---

<sup>1</sup> “La razón humana se ha ido desencarnando cada vez más [...] La realidad es aprehendida por medio de un sistema de nombres y conceptos heredados del pasado y constantemente enmarcada por la categoría de utilidad para el futuro [...] Esta evolución de la cultura occidental no ha dejado intactas a las Iglesias cristianas [...] También en las Iglesias cristianas el entendimiento desencarnado desempeña un papel dominante. Se desconfía de los sentidos y de los sentimientos y se habla de la importancia decisiva del dogma y de la moral [...] Los que intentan configurar el *Sitz im Leben* de la fe cristiana se ven obligados a situar el centro de su preocupación en la cuestión de la verdad: la vivencia plena de la fe se ve con ello en apuros” (G. Lukken, «Realización de la fe en la liturgia», *Concilium* 82 (1973) 167-168).

<sup>2</sup> “Conocer a Cristo -dice en *Loci communes*- es conocer sus beneficios, y no como ellos [los escolásticos] enseñan, reflexionar sobre sus naturalezas y los modos de su encarnación».

<sup>3</sup> Analizando la trayectoria de la cristología moderna y su relación con la liturgia, afirma Olegario González de Cardedal: “La cristología actual aún tiene por delante mucho que andar hasta llegar a reasumir aquel nivel de conciencia neotestamentaria que confiesa y celebra a Jesús como Cristo y en esa celebración confesante encuentra la salvación” («Cristología y liturgia. Reflexión en torno a los ensayos teológicos contemporáneos», *Phase* 18 (1978) 246).

simplemente en el ámbito de la reflexión, en la dimensión doctrinal de la fe y tendría como causa la crisis de una metafísica que había servido de sustrato de universalización de la *idea* de la fe, que ahora requería ser afrontada. Siendo esto verdad no era, sin embargo, suficiente. Hemos seguido pues en el interior de un paradigma intelectual-dogmático, si bien ahora insertando en él la historia. Se hacía necesario pues un cambio de mayor calado en la impostación de la reflexión cristológica. Se necesitaba incorporar la vida concreta del creyente en su relación con Cristo o, dicho más ajustadamente, era necesario pensar la vida de Cristo en cuanto vida en relación.

Esta fue la tarea que se habría impuesto la Reforma que afrontó el tema a partir de la relación personal del creyente con Cristo en la mediación de la *sola Scriptura*, y que posteriormente se ha impuesto la teología católica aunque ya en unas condiciones no propicias para su desarrollo. Estas pueden ser reducidas a dos grandes movimientos: el historicismo, que pone en entredicho un sentido que pueda remitir unos hechos a otros más allá del simple principio causa-efecto material o espiritual (ejemplaridad), y el paradigma de una racionalidad científico-técnica que elimina de la realidad su densidad simbólico-sacramental.

Aquí se sitúa una lectura secular del cristianismo, que ya no parte del dogma en sí y que se asienta sobre una reflexión práctico-utópica de la vida y pascua de Jesús, es decir a partir de su incidencia socio-política, o que lee el dogma desde su aportación a la ‘ciudad secular’. La recuperada relación con Cristo queda circunscrita a una ejemplaridad funcional, en la que su posición es definida por la planificación humana. Aparece una universalización del cristianismo esta vez no en forma metafísica sino práctica (en ocasiones con una extensión a-teológica), que comprende a Dios y a la religión funcionalmente, y cuya versión posmoderna es la funcionalidad pacificadora de los corazones estresados (cristianismo de autoayuda). Las aportaciones de este paradigma: concreción histórica y dimensión escatológica del cristianismo, irrenunciables en sí tienden, como el anterior paradigma, a apropiarse de un centro que no es el suyo, ya que “si la auténtica ortopraxis del culto se evapora, la ortopraxis moral se hace insuficiente para evitar que la ortodoxia no se convierta en pura ortodoxia verbal, sin alcanzar la vivencia irreductible de cada creyente”<sup>4</sup>, y el Cristo persona se diluye en un Cristo energía o ideal de progreso.

No se debería ignorar que la reforma de la vida cristiana del siglo XX proviene no solo de los retos externos de la cultura, que ha sido sin lugar a dudas el lugar frente al que el cristianismo ha recuperado la existencia cristiana como forma salvífica de lo humano concreto superando el extrinsecismo de la gracia, sino también del ahondamiento en su lugar más propio, la liturgia, fuente permanente donde se recupera de continuo la identidad más honda que le constituye, la *presencia salvífica* de Cristo como *acontecimiento permanente* de gracia donde el hombre recibe relacionamente la *salvación*, su identidad última.

Podríamos decir entonces que la batalla de la fe y de la cristología por hacerse sitio y por comprenderse de nuevo a sí misma se ha desarrollado en dos ámbitos que podrían sintetizarse en los conceptos de *historia de la salvación* (que se concreta cristológicamente en la vida -*los misterios*- de Cristo), y en torno al concepto de *sacramentalidad*. Dos caras de la misma moneda.

Así pues, el diálogo teológico de la fe con la cultura, que busca mostrar su razonabilidad y significatividad no solo al otro sino al creyente mismo que, hoy por

---

<sup>4</sup> E. Vilanova, «La liturgia desde la ortodoxia y la ortopraxis», *Phase* 133 (1983) 21.

hoy, ha emigrado de la cultura en la que se definió su fe, debe partir no solo de una afirmación teórica que habría que sostener (paradigma intelectual-dogmático) o de una significación práctica que sería útil (paradigma funcional), sino sobre todo de la realidad concreta que sostiene esa afirmación teórica y esa movilización práctica, del lugar donde se da *aquí y ahora* el acontecimiento de salvación (historia-sacramentalidad) que se expresa como propuesta kerigmática y como lugar existencial donde el hombre se encuentra a sí mismo como hombre salvado en el mundo y frente a Dios<sup>5</sup>. Este lugar no es otro que la liturgia<sup>6</sup>. Ella es la memoria creyente de la historia, donde se concentra una relectura actual en la que la comunidad cristiana es aprehendida por Cristo y aprende a situarse en su propio tiempo y espacio crísticamente<sup>7</sup>. Es en la reflexión sobre este acontecimiento donde la cristología sale de su enclaustramiento dogmático (incluso si este se realiza bajo el paradigma hermenéutico) y de su agostamiento moral.

La liturgia es el lugar epifánico de la revelación dada y, de esta manera, el lugar de su apropiación actual, pues esta revelación no consiste en la comunicación de un conjunto de verdades ni tampoco en el ofrecimiento de unos principios de vida moral, sino en la apertura del mundo, recreado por la acción personal de Dios en la historia en la mediación de Cristo, a su plenitud. Por eso, solamente allá donde pueda realizarse esta relación personal se podrá acceder y comprender la revelación misma, y lógicamente la teología estará bien cimentada. Así pues, y viniendo a nuestro objetivo, la cristología deberá incluir como lugar genético este espacio litúrgico donde la revelación acontece actualizándose. Cassingena-Trévedy lo expresa bellamente cuando dice que “la liturgia es todo el espacio que Cristo necesita para expresarse, todo el tiempo que precisa para decirse a sí mismo”<sup>8</sup>. El relato joánico de la conversión final de

---

<sup>5</sup> “Jesús es el Cristo presente como crucificado y resucitado. Esta es la primera afirmación cristológica. La presencia ha de entenderse en el tiempo y en el espacio, *hic et nunc*. Así, forma parte de la definición de persona. Ambas características convergen en el concepto de Iglesia. Cristo está presente como persona en la Iglesia. Esta es la segunda definición cristológica, Solo por estar Cristo presente podemos interrogarle. Esta presencia constituye el supuesto indispensable para el despliegue de la cuestión cristológica. Podemos preguntar por Cristo tan solo porque en la Iglesia se dan la proclamación y el sacramento” (D. Bonhoeffer, *Jesucristo: historia y misterio*, Madrid 2016, 25).

<sup>6</sup> Al hablar de liturgia lo haremos identificándola con el culto en general y, a la vez, con la celebración de la eucaristía en particular, ya que en esta se realizan complejiva y unitariamente todos los dinamismos de la misma.

<sup>7</sup> “*Ser en el Señor*: he ahí la expresión más sobria y a la vez más radical de la existencia cristiana. Aquel logro de sentido, plenitud, sanidad y calidad de vida inagotable y saciativa para el hombre que llamamos sanación la encuentra el hombre creyente justamente en la medida que vuelve sus ojos a Jesús de Nazaret, reconoce que Dios no le dejó sucumbir a la injusticia de este mundo y le hizo justicia arrancándole a la muerte mediante la resurrección, le confiesa con sus labios y su corazón como Señor [...] Esta confesión de Jesús de Nazaret como Señor tiene lugar primordial y fundamentalmente en la celebración litúrgica” (O. González de Cardedal, «Cristología y liturgia...», 216). Puede verse una atinada exposición sobre la configuración inicial de esta relación Jesús-comunidad-confesión litúrgica en Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Madrid 1982, 231-256: «El pan, la palabra y la historia».

<sup>8</sup> *La belleza de la liturgia*, Salamanca 2008, 43. Remitiéndonos a los orígenes de la reforma litúrgica puede citarse a Odo Cassel: “Desde que Cristo dejó de estar visiblemente entre nosotros, lo visible del Señor, como dice León Magno, ha pasado a los misterios. Su persona, su obra salvadora, el poder salvífico de su gracia, los encontramos ahora en los misterios del culto, como dice Ambrosio: Te encuentro en tus misterios” (*El misterio del culto*, San Sebastián 1953, 46). Reforma que, por otra parte, recupera la lógica inicial: “La tradición patristica y litúrgica está de acuerdo en afirmar que ‘la acción litúrgica es obra de Cristo, el cual no hace sino

Tomás (Jn 20, 24-29) se torna ilustrativo en este sentido ya que en él el acontecimiento de la revelación que es anunciado a Tomás en una reunión litúrgica (Dios ha abierto en sí mismo y de manera definitiva un mundo renovado y pleno a la humanidad en la resurrección de Jesús) se actualiza a los *ocho días* y en ese mismo contexto, acontece como *kairós* personal de una revelación ya dada (Cf. también Lc 24, 13-25)<sup>9</sup>. Esto significa que la liturgia puede considerarse como *theologia prima*, como afirma Lukken<sup>10</sup>.

Ahora bien, ¿cómo hacer para no convertir esta forma de teología en un gueto hermenéutico que no sea sino el reverso del gueto sociológico culturalmente irrelevante en el que parece haber quedado el cristianismo y sus gestos litúrgicos? ¿No volveríamos a caer, siguiendo este paradigma litúrgico, en un extrinsecismo de la gracia renunciando a la universalidad que le había conseguido una teología amiga de la filosofía? ¿No es este el problema actual de las Iglesias ortodoxas? Además la propuesta de una cristología de fundamentación litúrgica deberá afrontar el reto que supone el rechazo de lo simbólico como ámbito de verdad universalizable que impone el paradigma científico-técnico y la reducción afectivo-individualista de lo simbólico que parece imponer el paradigma de la modernidad/posmodernidad, ambos en apariencia contrarios pero que no pocas veces se dan de forma paradójicamente simultánea en los mismos sujetos.

---

prolongar su acción redentora a través de los signos sensibles eficaces de los que se compone a acción litúrgica' (Garrido)" (S. Gil, *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años*, Salamanca 2015, 156-157). Cf. igualmente K. Rahner, «La presencia del Señor en la comunidad cultural. Síntesis teológica», en: *Actas del Congreso Internacional de Teología del Vaticano II*, Barcelona 1972, 341-351.

<sup>9</sup> El espacio donde nace la teología, comenta Ghislain Lafont, "es el espacio ritual de la Alianza: el espacio en el que los cristianos se reúnen para escuchar el relato fundador, ilustrado por otras lecturas tomadas del libro inspirado de las Escrituras y encarnado en un simbolismo corporal [...] Hay una primacía de lo litúrgico, o sea, del espacio de silencio, de palabra, de gestos y cosas por los que confesamos y celebramos la salvación que nos es dada actualmente por Dios en Cristo" (*La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, Salamanca 2007, 107-8). Por eso, las homologías situadas habitualmente como axiomas primigenios de la dogmática, deberían aparecer como acto segundo, expresivo de la existencia cristiana, y por tanto tan vinculantes por su expresión original como siempre deficitarias frente a los retos de la historia, y así interpretables solo desde el contexto litúrgico en el que se revelan como verdaderas. Es esta relación la que constituye uno de los núcleos de la fundamentación radical de la cristología. Las homologías se comprenden en su significado último a través de la praxis de relación con Cristo de las comunidades y no en otro sitio, ya que la liturgia no hace sino expresar su densidad real. Por eso se puede decir que la liturgia no es sino *cristología celebrada* (Cf. S. Gil, *Cristo en el Concilio...*, 239-40).

<sup>10</sup> "Las expresiones *theologia prima* y *ortodoxia prima* designan a la liturgia como lugar primario donde se realiza la auténtica fe. Y en cuanto tal, la liturgia es también la fuente y norma primera de la doctrina. En la liturgia de la Iglesia se realiza la fe de la manera más original, penetrante y fiel. En este conjunto de palabras, símbolos y ritos, que apelan al hombre con todas sus potencias, tiene lugar en Jesús, y mediante su Espíritu, la auténtica entrega de Dios al hombre y del hombre a Dios. Como este encuentro radical y eficaz tiene lugar precisamente en la expresión total de la liturgia y gracias a ella y no puede realizarse de esta manera por otras vías, la expresión litúrgica es considerablemente más rica que cualquier justificación teórica de la fe o que su expresión intelectual en dogmas y verdades. El pensamiento teológico y la formulación de la doctrina encontrarán, por tanto, su sustrato vital en la expresión total de la fe de la liturgia" (G. Lukken, «Realización de la fe...», 180-181).

La síntesis que realiza el himno litúrgico compuesto a partir de los capítulos 4-5 del libro del Apocalipsis apunta alguna clave mostrando cómo la revelación histórica realizada en Cristo (*tomar el libro y abrir sus sellos*) a través de su existencia sacrificial única se torna en alabanza, reconocimiento agradecido de la salvación recibida y expresado litúrgicamente, en una expresión multiforme (*hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación...*). Sacerdocio único, salvación universal y pluralidad cultural parecen pues no ser contradictorias. El marcado acento litúrgico que estos dos capítulos poseen manifiesta que la entrada del vidente en los ojos de Dios parecería coincidir con la entrada del creyente en la liturgia para contemplar la verdad última de la historia y de su propia vida, la identidad definitiva de la realidad<sup>11</sup>.

Una referencia que subyace y apunta a este desarrollo parecería encontrarse en la teología sacerdotal del Antiguo Testamento (P), pues es esta teología, garante de la ritualidad, por momentos incluso exacerbada, la que paradójicamente nos ofrece, en el primer capítulo del Génesis, un relato que funda la universalidad del proyecto de Dios con claros simbolismos litúrgicos a través de la recomposición de un mito extranjero que le sirve para mediar la universalidad. La intuición subyacente parece ser la comprensión de la liturgia y del sacerdocio como expresión de la posición natural y radical del hombre en el mundo y, por tanto, la existencia de una dialéctica fundacional entre humanidad secular y configuración litúrgica de su identidad, algo que podría ayudarnos a expresar la universalidad crística que no se ofrece fundamentalmente en una idea de lo humano, sino en su capacidad para elevar a plenitud todas y cada una de las dimensiones de lo humano en sus distintas formas culturales.

Es esta idea la que intentaremos desarrollar a continuación como marco de nuestra exposición cristológica. Nos proponemos ofrecer una reflexión que tenga como centro la posición del hombre en el mundo a partir de una aproximación a la liturgia a medio camino entre la fenomenología de lo humano, la ritualidad eucarística cristiana y la vida mesiánica de Jesús, atrayendo las distintas afirmaciones cristológicas del Nuevo Testamento y estructurándolas a partir de esta idea de *posición* como categoría unificadora. Como es natural el breve espacio de nuestra reflexión nos obligará a presentar un desarrollo sintético, más bien intuitivo del mismo.

## **La liturgia como expresión de la identidad del hombre.**

### *La idea de posición*

Consideramos la idea de *posición* de manera fenomenológica, como la situación humana de estar-ahí en el mundo con un lugar propio y distinto, único, que existe en relación a lo otro y a los otros, lo cual fija realmente la fisonomía expresiva de lo humano y de cada ser humano en el juego de las distintas referencias y relaciones que acontecen desde ella<sup>12</sup>. Esta idea implica, en primer lugar, la conciencia de que estamos

---

<sup>11</sup> Así pues no bastaría en el Apocalipsis con hablar de una visión en forma de liturgia celeste. Habría que ir más allá y hablar de la liturgia como forma de visión epifánica del misterio de la historia: “Después de esto miré, y he aquí una puerta abierta en el cielo; y la primera voz que oí, como de trompeta, hablando conmigo, dijo: Sube acá, y yo te mostraré las cosas que sucederán después de estas” (Ap 4, 1).

<sup>12</sup> “Examinemos a un hombre en el suelo [...] / Lo que más interesa es ver su lugar cuando rueda para entender / el eje / que lo mueve en el mundo / O cómo puede su posición orientar a las aves y los astros” (D. Faria, *Hombres que son como lugares mal situados*, Salamanca 2015, 11, primera estrofa del primer poema).

dados, situados, otorgados a nosotros mismos en un aquí y ahora previo a la decisión de situarnos, es decir, al tomar conciencia de mí mismo me reconozco ya en una posición dada.

Sin embargo, y en segundo lugar, la posición humana viene determinada por la propia *toma de postura* en relación a las realidades que le requieren desde el exterior de sí mismo y que le reclaman desde su interior. Habla de disponerse o de disposición, de no estar del todo dados y tener que elegir el lugar propio. Así pues la posición no es nunca absolutamente propia, sino relacional, realizada desde lo otro, lo distinto y distante que impele a decirse en un espacio común. Por tanto, la idea de posición remite inmediatamente a las preposiciones o a los adverbios preposicionales que marcan el juego de relaciones referenciales necesarias para alcanzarse a sí mismo.

Pues bien es a través de esta perspectiva desde la que creemos que se debe articular la relación entre la identidad histórica del hombre y la propuesta litúrgica que actualiza la posición de Cristo como su verdad plena (GS 22, AG 8).

Esta idea de posición, por estar relacionada con el *estar-ahí* en y ante la realidad del mundo, tiene un fuerte carga anti-gnóstica que ayudará a hacer frente a las cristologías de larvada tendencia doceta que, como afirmaba Rahner, ha pesado tanto en el imaginario cristológico. Además remitirá a la realización de mi realidad como dada y acontecida en una relación personal y personalizante misteriosa (¿cuál es el origen de lo humano?), que obliga a insertar la cristología en una relación no solo ejemplar sino constitutiva con Cristo frente a las cristologías de larvada tendencia ético-pelagiana que en la actualidad no siempre sabemos sobrepasar.

#### *La posición humana en relación a la posición litúrgica*

Últimamente, y no solo desde una reflexión explícitamente teológica, varios autores han utilizado la dimensión litúrgica como base de su reflexión sobre lo humano del hombre (G. Agamben<sup>13</sup>, J.-Y. Lacoste<sup>14</sup>, A. Ivorra<sup>15</sup>...). La razón de fondo que lo hace posible es que “la liturgia es, en definitiva, construcción del espacio y del tiempo a través de la sacramentalidad”<sup>16</sup>. Esta obra/acción del pueblo/lo humano que actualiza el significado de la realidad del mundo según se ha revelado en la historia de la revelación de Dios (*Misterio-misteria*) no es sino una forma confesional de la acción humana básica que tiene como raíz la capacidad simbólica o de sentido de la actividad del hombre sobre el mundo. Esta acción remitiría, en una u otra forma, a un significado que el mundo poseería pero que no se explicita y constituye sin la acción del hombre y solo de él. Aparece así una correlación básica que permite entender al hombre como sacerdote, como imagen de Dios que al dar sentido a lo real lo termina de realizar, como el que con-figura al mundo y así lo consagra, lo determina en su ser. “Nombrar es terminar de dar existencia a lo que existe”<sup>17</sup>. Este obrar identifica al hombre como sacerdote, es decir, no como creador originario, sino como su representación, como dador de sentido ante un mundo que le precede y que sobrepasa la misma posibilidad

---

<sup>13</sup> *Opus dei. Arqueología del oficio*, Valencia 2013.

<sup>14</sup> *Experiencia y absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*, Salamanca 2010.

<sup>15</sup> *Doxología. Aproximación a la antropología litúrgica*, Barcelona, 2016.

<sup>16</sup> *La belleza...*, 13.

<sup>17</sup> A. Gesché, *El cosmos*, Salamanca 2010, 78. Cf. del mismo autor *El hombre*, Salamanca 2010, 83-95: «Una antropológica de la creación».

del hombre de someterlo a sí mismo<sup>18</sup>. Y esto más allá de si es percibido como acción desde y ante Dios o desde y ante el misterio propio de la realidad que le obliga a posicionarse frente a ella para decirse a sí mismo<sup>19</sup>. Estamos bien cerca de la reflexión de Heidegger, que remitiéndose a un verso de Hölderlin, realiza sobre la forma propia del *estar-ahí* del hombre: *Poéticamente habitó el hombre...*<sup>20</sup>. Cuando decimos poéticamente afirmamos a la vez la acción y la significación: la poética como contemplación y palabra epifánica desde y sobre el mundo y como *poiesis*, acción organizadora, constructora sobre él. La poética es así la acción significativa del hombre como sacerdote del mundo<sup>21</sup>.

De esta manera la identidad del hombre queda definida por la posición y la toma de postura que adquiere en su decisión al afrontar su ser-en-un-espacio-por-definir-que-a-su-vez-le-define-en-el-tiempo. La existencia propia no sería sino esta posición ante un horizonte entregado y limitado por la muerte que, a la vez, configura el sentido mismo de la realidad en un espacio siempre más englobante que cada una de las acciones y significaciones humanas y que todas ellas juntas. La experiencia raíz de mi propio ser es así experiencia del mundo en mí, frente a mí y actuado por mí, es decir, en cuanto *acogido y entregado* a un proyecto que me abarca sin que pueda yo abarcarlo, como veremos luego experiencia de mi cuerpo<sup>22</sup>. Son estos dos verbos los que definen la paradoja de la liturgia como misión entregada y la vez como obra propia, como responsabilidad generada por lo otro que se me da en mí mismo y me requiere en mi propia acción sobre la realidad.

En esta posición recibida, que a la vez debe ser asumida y configurada en una existencia concreta, es decir, mía, el hombre puede acoger la presencia de Dios como

---

<sup>18</sup> “La persona humana puede definirse como el prisma en el que se muestra y se realiza la realidad del mundo, puesto que ella se convierte en *el horizonte en el que se muestran las cosas*”, (S. Charalambidis, «Cosmología cristiana», en: B. Lauret - F. Refoulé, *Iniciación a la Práctica de la Teología. Dogmática 2*, Madrid 1985, 24).

<sup>19</sup> “Porque no hay discontinuidad entre la carne del mundo y la del hombre; el universo está englobado en la «naturaleza» humana (en el sentido teológico de esta palabra); es cuerpo de la humanidad” (S. Charalambidis, «Cosmología...», 28).

<sup>20</sup> *Conferencias y artículos*, Barcelona 1994, 163-178; también «Construir, habitar, pensar», 127-142.

<sup>21</sup> “La vocación del hombre, que precisamente es persona a imagen de Dios, consiste en trascender el universo, en su libertad personal, no para abandonarlo, sino para contenerlo, comunicarle su sentido, permitirle corresponder a su secreta sacramentalidad, «cultivarlo», perfeccionar su belleza; en una palabra: transfigurarle” (S. Charalambidis, «Cosmología...», 24). En este mismo sentido se expresa Olivier Clement: “Si el universo se encuentra ante el hombre como una primera revelación, pertenece al hombre el descifrarlo de manera creadora, haciendo consciente la alabanza ontológica de las cosas [...] Solo el hombre -no solamente rey sino sacerdote- puede permitir al universo corresponder a su secreta sacramentalidad” (*Sobre el hombre*, Madrid 1983, 181-182), ambos siguiendo una tradición de los Padres conservada sobre todo en la teología litúrgica de Oriente.

<sup>22</sup> “Merleau-Ponty ha expresado este carácter central del cuerpo-sujeto señalando que mi cuerpo es mi punto de vista sobre el mundo. Se trata de un punto de vista que, por un lado, me hace formar parte del mundo y, por otro lado, me hace estar destinado a él, sin que yo mismo pueda sobrepasar este punto de vista sobre el mundo con otro punto de vista mío que sea ajeno al mundo y esté desprendido de él. El cuerpo, por tanto, me hace ser-en-el-mundo [...] Esto significa que ser encarnado es estar abierto y dirigido al mundo y a los objetos que hay en él [...] la existencia humana se desarrolla sobre la base de una constante aproximación entre el exterior y el interior, entre el yo y el mundo, que se hace posible gracias al cuerpo” (G. Amengual, *Antropología filosófica*, Madrid 2007, 85-86).

origen de tal realidad, origen por otra parte trascendente, irreducible al más o menos dominable espacio propio de la existencia. En este sentido el hombre aparecería configurado por la relación con un origen impropio que, sin embargo, le hace acceder a sí mismo, acceso que se realiza en la responsabilidad que el hombre siente sobre su propia vida al contacto con el mundo, pero que no puede fundar al ser él absolutamente relativo.

Esta posición formal, sin contenido apenas, que constituye al hombre es expresada míticamente en la figura del héroe (de manera histórico-dramática, habitualmente trágica) y representada por la del sacerdote (de manera dramático-ritual). En cualquiera de los dos casos se trata de lo humano primigenio que aglutina en sí la identidad de todos los hombres en todas las culturas que se definen por este o este otro mito o rito concreto.

Si nos fijamos ahora en el relato de Génesis 1, fuente continua de la antropología cristiana, nos damos cuenta de cómo la posición del ser humano, hombre y mujer, está definida por el ordenamiento del mundo desde Dios y ante Él. Como afirma Preuss el hombre en la teología sacerdotal de este relato es la “encarnación del poder que pone orden”<sup>23</sup>.

Ahora bien, el mundo nunca coincide con este orden definido por los ritos y los mitos, que parecen empeñados en recordar y actualizar una identidad perdida. El hombre parece no coincidir nunca consigo mismo, parece estar atravesado por una diástasis que queda expresada en la diferencia entre su vida histórica concreta y el relato y la celebración cultural que le trae de continuo a su verdad originaria. El hombre, de esta manera, busca coincidir en el acontecimiento litúrgico con la posición propia de su ser en el mundo que el rito le otorga simbólicamente<sup>24</sup>.

Se llega aquí a través de la experiencia histórica donde se adquiere una imagen de lo humano ante Dios con sus propias leyes que definirían el camino o la identidad *sacerdotal* del hombre sobre el mundo. Esta experiencia está representada fundamentalmente por la teología deuteronomista de la ley, que podría identificarse como profética, aunque no se halla ausente de la teología sacerdotal como puede verse en la ‘ley de pureza’ (Lev 11-16) y la ‘ley de santidad’ (Lev 17-26), que definen la pureza y la santidad como formas radicales del estar ante Dios y, por tanto, del ser lo que se está llamado a ser originariamente: su imagen<sup>25</sup>.

Creemos que se podrían, más aún, que se deberían pensar conjuntamente estas dos formas, a veces tan enfrentadas, de comprensión del hombre, la profética y la sacerdotal. Podemos identificar ya esta conjunción de perspectivas en la incorporación a la misma persona de las figuras del rey (ley de justicia de la historia) y del sacerdote (orden divino de la creación). De hecho el relato mismo de Gn 1 parece estar configurado en su descripción de la figura adámica por la figura del rey-pastor y por la del sacerdote.

---

<sup>23</sup> H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento II. El camino de Israel con Yahvé*, Bilbao 1999, 201 (Toma la cita de M. Görg, *Das Menschenbild der Priesterschrift*, BiKi 42, 1987, 21-29).

<sup>24</sup> “La comunidad cultural sacerdotal es la garantía [para el pueblo de Israel] de hallarse dentro del orden creado y lejos del caos, porque Yahvé mismo ha puesto su morada en ella” (D. Preuss, *Teología del Antiguo...*, 204).

<sup>25</sup> Cf. A. Bonora (ed.), *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, Salamanca 1994, 79-104: «La espiritualidad sacerdotal» (especialmente 101-104: «La interacción entre culto y vida, cima de toda espiritualidad»).

La mitificación de estas dos figuras y su unificación en un solo sujeto, sin embargo, se ha mostrado ciertamente peligrosa, tal y como se ha desarrollado en la historia, al pensarse no tanto desde una mística de lo humano genérico, cuanto de una justificación del poder de algunos humanos, es decir, por sustitución y no por representación. Es frente a este proceso donde surge la dimensión mesiánica de ambas figuras: sacerdote mediador, no juez intermediario, y rey pastor justo. Este peligro es además la razón por la que la misma experiencia israelita ha ido suscitando una comprensión anti-idolátrica de protección del hombre que va desde la defensa que Dios (el verdadero Dios frente a los dioses del sistema) hace del inocente y de la víctima frente al sistema político-sacerdotal, hasta llegar a su expresión más acendrada, salvífica, en Jesús crucificado, *ecce homo*, interpretado como verdadero rey(-Mesías) y sacerdote.

Pues bien, es este espacio el que configura la liturgia cristiana, al apropiarse Cristo de esta posición político-sacerdotal y redefinirla finalmente concluyendo el movimiento mesiánico de la revelación. En torno a su mesa se recoge a hombres de *toda raza, lengua, pueblo y nación*, superando la impureza legal y moral, y ofreciendo una identificación de vida pro-existente que regenera las relaciones hasta implantar la justicia misma de la paternidad de Dios entre todos sus hijos. Su mesianismo así implanta un orden mesiánico donde todos adquieren esta cualidad desde él: no hay sustitución, sino representación.

La liturgia cristiana, como sabemos, tiene como centro la representación del misterio pascual de Cristo, que recapitula y define plenamente y para siempre su historia e identidad salvífica. Esta representación contiene tanto la posición verdadera del hombre ante Dios (Cristo como figura), su diástais histórica (pecado-muerte-cruz en cuanto desfiguración del designio divino) y su transfiguración (regeneración pascual: humanidad reconciliada en el Hijo), configurándose como un espacio de salvación *in fieri* y sin vuelta atrás. Veamos pues como queda articulada litúrgicamente esta posición humana en el acontecimiento litúrgico del encuentro con Cristo y cómo en su dinamismo aparece la identidad misma de este último.

### *Cristo en la liturgia cristiana*

Podríamos decir que la figura crística de Jesús, su mesianismo, aparece en el dinamismo litúrgico bajo tres dimensiones trenzadas entre sí. Nos interesa ahora solo subrayar su componente de conformación de lo humano al imaginario veterotestamentario, en especial sacerdotal<sup>26</sup>, tal y como lo hemos presentado.

#### Cristo sacerdote eterno

El hombre como imagen de Dios debe configurar el mundo según el dinamismo interno creado por Dios. Sacerdote del templo del mundo debe hacer que este dé gloria a Dios en su misma acción de ser. Esto supone que la primera actividad del hombre es acoger el mundo (su mundo) como dado, como creación, y expresar la alegría de su existencia como acción de gracias. Esta sería la posición originaria y este sería el sacrificio fundante, original. Ahora bien, para realizar tal función debe el hombre

---

<sup>26</sup> Algunas de las ideas que aquí señalamos aparecen en otra perspectiva en Ioannis Zizioulas, *Lo creado como eucaristía. Aproximación teológica al problema de la ecología*, Barcelona 2015, 49-72: «El hombre como ‘sacerdote’: esperanza y ‘espera impaciente’ de la creación».

negarse a sí mismo como origen de su mundo y de su propia existencia, acción que se realiza fundamentalmente al aceptar el límite que le define como relativo, como mortal. Un límite que, por otra parte, es necesario para dar espacio a lo otro y a los otros, para llamarlos a sí sin subyugarlos apropiándose de ellos en un afán de eternidad, de existencia ilimitada y en acto, imposible.

Pues bien, Jesús en su cena de despedida va a gestualizar este dinamismo que había definido su existencia. Al tomar el pan, signo de la realidad creada y del trabajo del hombre hace sobre ella, da gracias. Lo definitivo de este gesto, ya existente<sup>27</sup>, es que lo realiza identificando este pan con su vida 'mortal' y vinculando, de esta manera, el sacrificio de alabanza con una negación de sí que hace sitio, que va a dar o crear espacio en sí no solo al otro genérico, sino al otro que le elimina haciéndose así omniabarcante, universal. Se expresa por tanto un sacerdocio nuevo, secularmente configurado como acogida del cuerpo(-mundo) propio en acción de gracias, y en acogida e intercesión continuas del otro, abriendo un espacio ante Dios, respondiendo a su mismo designio, donde nada ni nadie queda excluido mientras camina en la historia.

Es este acontecimiento el que está detrás de la celebración de la eucaristía como *sacrificium laudis*, como sacrificio de alabanza sobre el mundo donde la muerte ha perdido su aguijón y se abre la mañana eterna<sup>28</sup>. La liturgia se presenta pues como espacio de identificación del hombre originario que toma cuerpo en Jesús. El mundo es acogido en su cuerpo con la alegría que suscita el don recibido y con la humildad de limitarlo, acogiendo la muerte y mostrando cómo esta limitación no es sino el espacio del encuentro, el espacio del amor<sup>29</sup>. Vemos así cómo el mundo y el hombre se hacen realidad al mismo tiempo, y cómo lo que define propiamente al hombre en el mundo aparece consumado en Cristo y en vías de consumación en la relación con él. Cristo así se presenta, es confesado en la misma acción litúrgica de la comunidad creyente, como hombre primigenio, como sacerdote único y verdadero, Adán primigenio, mediador del orden verdadero del mundo y de la humanidad donde todo tiene su lugar y está bien.

---

<sup>27</sup> Cf. X. Léon-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1883, 37; C. Giraud, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2000, 157-166. 183-186.

<sup>28</sup> "En todas las cosas haced eucaristía (1 Tes 5,18): a la eucaristía como sacramento responde la eucaristía como espiritualidad, que implica la metamorfosis de todo el ser del hombre y de todo el ser por el hombre (Bulgakov)" (S. Charalambidis, «Cosmología...», 38).

<sup>29</sup> Llevamos pues un poco más lejos la intuición de Pagazzi y Manzi que comentan: "La eucaristía -en la que el sacrificio es presentado en forma de «bendición» (Mt 26, 26; Mc 14, 23) y de «acción de gracias» (Mt 26, 27; Mc 14, 23; Lc 22, 17-19; 1 Cor 11, 24)- no representa simplemente la «anticipación sacramental» del sacrificio de la cruz, sino que constituye su realidad y hermenéutica definitiva. Antes de ser la ofrenda de la propia vida, el sacrificio de Cristo -según la intención de Jesús transmitida en los relatos de institución eucarística- es, sobre todo, la grata atestación de la recepción de la propia vida. Esta es un don hasta tal punto confiable que suscita la fe en el Padre que lo «ama» (Jn 10, 17; cfr 15, 9) y que, según sus tiempos y modos, lo salvará de la muerte (cfr. Hb 5, 7) [...] Así pues, lo que el sacrificio de Jesús deja ver de él mismo es el reconocimiento de la precedencia de la propia vida respecto a cualquier disposición de sí" (F. Manzi - G. C. Pagazzi, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Assisi 2001, 122-123). Esta trasfiguración de la muerte es comentada igualmente por André Manaranche que dice: "El signo que hasta entonces afectaba a la muerte invertía su sentido. De escandalosa que era, se convertía en *significativa*, de fatalidad se convertía en lenguaje, y de absurdo en expresión, expresión de amor" (*El hombre en su universo*, Sígueme 1968, 203).

## Cristo Señor

Como queda afirmado claramente en Génesis 1, 28 la imagen de este hombre, sacerdote de la creación, queda definida por el *dominio* sobre la realidad. Ahora bien, se trata de un dominio a imagen de Dios que aparece en este relato mostrando su poder en una doble forma: como capacidad de dar espacio propio a toda realidad haciéndola ser en comunión con las demás (creación por separación y comunión) y como dominio de su propio poder para dejar espacio a lo distinto complaciéndose en su existencia y haciendo de ella su gloria<sup>30</sup>.

El caos originario sobre el que actúa Dios en este relato mítico de las Escrituras lo va a encontrar el hombre histórico al construir su propio reino, al ejercitar su vocación de dominio sobre el mundo, lo que podríamos llamar ya en sentido estricto historia. En un primer momento este poder humano de configuración de un orden creatural/histórico (en múltiples expresiones) va a realizarse a través de una continua separación excluyente que define la propia identidad por contraste: nosotros-los otros, puros-impuros, justos-pecadores... Jesús, sin embargo, va a recrear el ejercicio del poder desde la forma de actuar y ser de Dios, como poder de separación sin condena, como distinción para la comunión. A lo largo de su actividad ministerial crea un espacio de regeneración en el interior de una historia deformada por la envidia y la violencia, por un pecado (*hamartía*) del que nadie está exento. Esto queda simbolizado de manera especial en su hospitalidad comensal con todos, especialmente con los pecadores y excluidos..., y va a quedar sellado en la cena de despedida con los doce, donde el pueblo de Israel es simbolizado definitivamente como signo, distinto y congregante de todos los pueblos.

Ahora bien, lo propio de este gesto último vuelve a ser su acogida en el contexto de la no recepción de su vida ofreciendo un lugar de regeneración. Así, al igual que en la primera creación según el relato del Génesis, todo parece porvenir de un caos informe en el que el magma histórico tiene como vínculo una violencia que roba toda identidad (Gn 6, 5-13). En la acción de Cristo, sin embargo, todo encuentra futuro de vida a partir de este previo estado de pecado. El señorío de Cristo se manifiesta así como poder de suscitación de una identidad nueva, y a la vez originaria, propia, en el hombre pecador haciendo que incluso el pecado adquiera un puesto en la historia de la salvación: Se puede hablar, en este sentido, de una *felix culpa deleta* que nos hace comprender el amor de Dios y crea en nosotros un corazón que no condena, sino que busca el espacio de vida para todos: *communio ex chao*.

Pero además este Señorío sacerdotal de Cristo llega a su plenitud en la cruz cuando, a imagen de Dios, domina simbólicamente su propio poder en una mansedumbre que acoge a todos, también en los que le violentan. Queda superada así la imagen primera (y necesaria<sup>31</sup>) del arrepentimiento de Dios sobre su creación al

---

<sup>30</sup> “Esto es suficiente para relativizar la idea de que el hombre sea imagen de Dios simplemente por su trabajo. Lo es mucho antes por la limitación de su trabajo. Detener su trabajo es ser más fuerte que su trabajo, y ¿qué es más difícil? Es ser más fuerte que su fuerza lo que constituye la definición de la mansedumbre de Dios. El sábado subraya esta mansedumbre en el corazón de la imagen de Dios. Ley de mansedumbre que corrige las proyecciones de un Dios todopoderoso, confundido con nuestros sueños de omnipotencia, es decir, un Dios a nuestra imagen” (P. Beauchamp, *Testament biblique*, Paris 2001, 27; cf. todo el apartado: «Au commencement, Dieu parle ou les sept jours de la création», 15-32).

<sup>31</sup> Hablamos de una ‘necesidad’ expresiva, ya que no se puede pasar directamente del pecado, de la injusticia a la reconciliación sin mostrar la condena que genera el acontecimiento del pecado

contemplanla llena de violencia (Gn 6, 6). Dios que es justo rechaza el mal como impropio, aunque no se asimila a él a través de una destrucción de la realidad, en una espiral que se inscribiría como propia en el espacio de su misma eternidad.

Este Señorío de Jesús es el que la liturgia canta al invocarle como Señor, como rey mesiánico definitivo (*Hosanna...*). Jesús aparece como Señor identificándose con Dios en este Señorío creativo, que no da nada por perdido, aun a costa de someterse a los dinamismos históricos del pecado. En la liturgia Cristo es confesado por el creyente como espacio epifánico de la creatividad eterna de Dios que siempre ofrece un futuro representado en el séptimo día de la creación. Es así como se identifica la misma resurrección, que se acoge no tanto en una afirmación simple sobre lo que sucede/sucedió a Jesús, sino en una relación de aclamación sobre Jesús confesado como fuente de vitalidad continua que, escondida, crea en toda criatura la esperanza de alcanzarse más allá de su límite creatural bajo la muerte o histórico bajo el pecado (Fil 2, 6-11; 1Cor 15, 20-28) y de reconciliarse definitivamente con las demás criaturas (1Cor 12, 12-27). Este Señorío coincide celebrativamente con la apropiación litúrgica que Jesús realiza del pan y del vino como signos de la vida y de los trabajos (de dominio) del hombre sobre el mundo, recobrándolos para su destino originario: la participación comunal de toda vida en Dios (1Cor 15, 28) y la configuración de ellos como espacio de encuentro: esto es mi cuerpo - vosotros sois el cuerpo de Cristo (1Cor 10, 17).

Así pues el Señorío de Jesús confesado en la liturgia de forma celebrativa, aparece como determinación originaria de la identidad del hombre en un *in fieri* sometido a la auto-identificación con la acción de Cristo en el mundo de manera mansa, que ahora se presenta sacramentalmente a través de una palabra y unos gestos anamnéticos que requieren de la fe y de la libertad del hombre. Nada en este Señorío es así impositivo, al ser puesto el hombre en este acontecimiento de pequeñez celebrativa en manos de sí mismo. Solo en la acogida de este ofrecimiento su misma acción alcanzará su vocación, se hará gloria de Dios (Mt 5, 16). El poder de Dios se revela en Cristo como poder de creación mansa, de humildad creativa, de apelación suscitadora de ser para el amor. He aquí la gloria verdadera de Dios.

### Cristo Hijo

Por último en la liturgia se configura una identificación con Cristo que define a la asamblea como cuerpo filial. En ella se realiza aquel acontecimiento espiritual donde el hombre junto a su igual se dirige a Dios como Padre, como fuente originaria de su ser, en la mediación de la persona misma de Jesús, tal y como él mismo enseñó: “Vosotros cuando oréis decid: Padre nuestro...” (Lc 11, 2). La imagen velada de Dios, deformada en la boca del tentador y en la conciencia del hombre pecador (Gn 3-4) queda restaurada.

Esta identidad filial ha sido vivida por Cristo como fundante de su ser adquiriendo en la expresión que utiliza para dirigirse personalmente a Dios, *Abba*, una densidad

---

en sí mismo. Lo contrario sería obviar tanto la verdad de la acción humana en el proceso como la verdad de la santidad de Dios en él. Si Dios es solo amor, esto no significa que este amor no nos condene, sino que este amor integra la condena (vivir fuera de su realidad) en un espacio que lo acoge y lo supera. En este sentido la perdición debe ser expuesta como parte de la expresión de la salvación, tal como hace el Antiguo Testamento con más sabiduría que muchas posturas evangelistas de corte marcionita.

única, en cuanto que se afirma también en el momento de la muerte (Mc 14, 16), es decir, en el momento en el que Dios mismo parece desdecirse de su paternidad. Se revela así una esencia de Dios, escondida en nuestro propio límite y deformada en la forma de relacionarnos con este, en la codicia del ser.

Pues bien, en la liturgia los creyentes identifican a Jesús como aquel hombre originario, que no había existido, en el que se revela el misterio escondido de nuestra carne, donde se hace realidad la verdad del Dios siempre presente en su creación como misterio escondido de vida y plenitud. Al manifestarse de esta manera Cristo abre el espacio paradisiaco y lo define como espacio interior de Dios. Este espacio no es sino la transverberación epifánica de la vida de Dios en su obra: lo que llamamos popularmente paraíso. El creyente, acogido por Jesús en su propio espacio de vida filial que se expresa fundamentalmente en su oración común, se comprende creado, llamado a la existencia, en el misterio de la filiación divina explicitado históricamente en la vida de Jesús y que identifica a la vez la verdad de Dios y la verdad del hombre. Este acontecimiento, no nos detendremos ahora en ello, se realiza bajo la acción del Espíritu Santo, como marca la doble epiclesis que une al Hijo con el mundo/historia y vincula a los hombres al unirlos con el Hijo.

La liturgia, acontecimiento donde los creyentes celebran la presencia de la historia de Jesús en la extensión de su acción sobre la realidad, se configura como verdadero mundo nuevo o mundo originario creado por Jesús como Mesías, espacio donde el hombre es insertado en la historia de la salvación manifestada en él definitivamente. Esta presencia actual de Jesús, que extiende su ministerio mesiánico sobre todos los tiempos, requiere la confesión de una forma de existencia tanto verdaderamente humana, para que la historia quede en él definida desde sí misma, como verdaderamente divina, para que puedan eternizarse los dinamismos de vida que aparecen en su historia como salvación de Dios. Así, en la liturgia, el hombre se recibe a sí mismo encontrando su identidad profunda entre Dios y Dios, en el espacio que acontece entre el origen eterno del amor dado (Padre) y la recepción eterna del amor recibido y entregado (Hijo).

Es aquí donde se lleva al límite la afirmación humana sobre su puesto en la creación desbordando incluso la sorpresa cosmológica del salmista (“Qué es el hombre para que te acuerdes de él...”, Sal 8, 5) ya que ahora el hombre se encuentra en el interior del mismo misterio divino desde su origen, como canta el himno cristiano: *creados en Cristo para la vida eterna del amor* (Ef 1, 3-10)<sup>32</sup>.

Jesús Mesías: Jesucristo.

Ahora bien, más allá de lo celebrado es necesario resolver el ‘problema’ de la unidad entre el *ministerio histórico* de Jesús y el *ministerio de su vida resucitada* podríamos decir.

El mesianismo de Jesús y su identidad profunda, tal y como se aprecia en la unidad del nombre (Jesu-Cristo), quedó definido para los discípulos de manera plena en la experiencia pascual, vivida fundamentalmente en el contexto de las comidas, primero de tendencia anamnético-rituales y luego rituales-anamnéticas de los discípulos. Es

---

<sup>32</sup> “Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, [...] Él nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, que nos dio en su Hijo muy querido [...] para que se cumpliera en la plenitud de los tiempos: reunir todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, bajo un solo jefe, que es Cristo”.

decir, en la liturgia en sus primeras expresiones. Por tanto, si nos atenemos al origen de la noticia que nos llega del mismo Jesús, no cabe separar su vida histórica de la recepción pascual de esta, que aparece como la fuente de comprensión definitiva de su misterio actualizado de continuo en una relación de memoria ritual de los discípulos en torno a la comida<sup>33</sup>. Así pues, en la experiencia cristiana no es posible, bajo la apelación al movimiento de Jesús y sus discípulos, una separación entre mesianismo y Señorío de Cristo o entre mesianismo jesuánico y filiación divina o entre mesianismo y sacerdocio de Cristo. Esto, sin embargo, requiere una explicación siquiera mínima.

Como ya apuntamos, el mesianismo surge frente a experiencias de contraste en las que las figuras de identificación y suscitación de lo humano (profético-reales y sacerdotales) se frustran en quien les da expresión histórica. A la vez, en su configuración influye el peso que lo real, con su limitación y violencia, genera en los que confían en las promesas de Dios, es decir el contraste entre limitación radical y esperanza raíz, de una esperanza contra toda esperanza de que la realidad llegue a coincidir con lo que hace esperar en su mismos dinamismos y en la historia previa de Dios con el pueblo. Jesús en su ministerio histórico va a identificar estos dinamismos creaturales e históricos y significar su cumplimiento de manera proléptica (comidas de comunión, curaciones...) creando en torno suyo una comunidad que vive de la confianza en que el futuro de Dios está realizándose. Es este futuro el que se reconoce cumplido en la resurrección y el que renueva en la experiencia de los discípulos los dinamismos prolépticos (luego se llamarán sacramentales) del futuro de Dios para su creación. Además estos mismos dinamismos son entregados (en su dimensión social y ritual) como fundamento de identidad de la comunidad que surge a su alrededor, es decir, su mesianismo histórico *resucitado* va a generar una humanidad mesiánica, la Iglesia.

De esta manera el *sacerdocio mesiánico* de Jesucristo, la glorificación de Dios a partir de su acción sobre la realidad haciendo de ella lugar de la complacencia transformadora de Dios, suscitará un sacerdocio secular donde la acción de gracias y la confianza en la preocupación divina por sus criaturas (Mt 5, 45) así como la acogida del otro como espacio de la propia razón de vivir y de morir, la intercesión por él y la pro-existencia hasta el límite (Mt 5, 44) sean dinamismos nucleares de la identidad humana (Rom 12, 1).

Por otra parte el *señorío mesiánico* de Jesucristo generará un pueblo de hermanos en servicio mutuo, un ministerio común de atención mutua que tiene como misión primigenia otorgar lugar a todos suscitando en ellos la potenciación de sus posibilidades máximas. La razón es que este señorío adquiere en Jesús la forma de servicio. El maestro y Señor, que preside la comunidad, se hace esclavo para que todos tengan vida (Jn 13, 13)<sup>34</sup>. No existe otra presencia litúrgica que este Señorío en el que su aclamación coincide con el reconocimiento de que está ahí *pro nobis*: como alimento de vida, como pan que se parte y se ofrece para alimentar a todos, como sangre que se derrama para limpiar y suscitar la alegría del amor. La presencia litúrgica del Señorío no desfigura la imagen de siervo de Jesús, sino que la lleva al límite como pone de manifiesto la

---

<sup>33</sup> Puede verse, en este sentido, el excelente capítulo final de Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Madrid 1982, 233-56: «El pan, la palabra y la historia».

<sup>34</sup> “Como la comida cristiana une la práctica de la comida comunitaria y la del servicio de ayuda mutua, se llega a la extraña situación de que el jefe se convierte en servidor y viceversa (...) Sin embargo, (...) en la cena del Señor la presidencia sigue estando reservada a Cristo, y la función de la proclamación anamnética de la cena es precisamente recordar al que toma el pan, lo bendice, lo parte y lo distribuye” (Ch. Perrot, *Jesús y...*, 242).

imagen apocalíptica del Cordero degollado entronizado (Ap 5, 6-14). De esta manera no hay otro lugar de Señorío en la comunidad creyente que la mansedumbre, que no es la renuncia al poder, sino la reducción del propio poder a su verdadera forma: el poder de dar espacio a la vida acogéndola y suscitándola en todos, el poder manso del amor.

Finalmente, la *filiación mesiánica* de Jesucristo se construye a partir de una filiación entendida como envío, tal y como presentan Juan y Pablo. Una filiación que no se manifiesta sino como creación de espacio de vida (Jn 10, 10). Se supera así una primogenitura aislada y codiciable (ciclo de Caín, ciclo de José, ciclo evangélico de los discípulos...) que inserta en la historia una lucha envidiosa por la identidad personal, ya que la identidad filial de Cristo se manifiesta como espaciosa, como lugar propio donde todos somos acogidos. La hospitalidad que ha desarrollado Jesús como acogida sin límites en su vida histórica, se expresa en la memoria litúrgica en forma de comunidad abierta donde ya no hay una relación directa entre raza, situación social, género... y complacencia divina (Ef 4, 1-6). No hay en Dios espacios diferenciables y graduales de amor, sino pluralidad de manifestaciones de este amor único y total que se hace uno en todos al participar de quien no lo retiene en sí: el Hijo entregado (1Jn 4, 10). Se expresa así en la liturgia, alrededor de la filiación de Cristo compartida a través del don de su Espíritu (Rom 8, 14-17), la consumación del anhelo humano de fraternidad saboreado casi siempre al mismo tiempo que lo perdemos en la historia: “¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es vivir juntos los hermanos!” (Sal 133, 1).

Este mesianismo de triple cuño (sacerdotal, señorial y filial) propio de Cristo ha sido acogido explícitamente en la teología neotestamentaria con la incorporación diversificada del salmo 110, “uno de los principales catalizadores de la cristología más primitiva”<sup>35</sup> que contiene estas tres dimensiones en una interacción mesiánica<sup>36</sup>.

Y es este mesianismo el que se le da a participar al hombre como su propia y última forma de ser. Una forma de ser que no puede adquirir por y desde sí mismo, ya que la humanidad está atorada en su propia historia de pecado, de forma que ni sabe ni puede mediarle a sí misma hacia ella. Y es en la liturgia donde la presencia de Jesucristo da cuerpo en torno a sí al mundo mesiánico insertando a los creyentes en su propia posición mesiánica y suscitando una forma de inserción en el mundo bajo este signo<sup>37</sup>. Lo había hecho en su vida con sus gestos (comidas y curaciones) y parábolas

---

<sup>35</sup> G. Urríbari, «Cristología-Soteriología-Mariología», en: A. Cordovilla, *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid 2013, 336 (cf. todo el apartado 335-338).

<sup>36</sup> “El Sal 110 es uno de los salmos más citados en el Nuevo Testamento. Cristo es el *Hijo*, engendrado por el Padre antes de todos los siglos; Cristo resucitado es el *Rey* que se sienta a la derecha de Dios; es el *Mesías*, hijo de David y es el *Sacerdote eterno* que ofrece el sacrificio perfecto y definitivo” (nota de la Biblia de La Casa de la Biblia). Pueden verse J. L. Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Estella 1995, 155-170 (con bibliografía básica).

<sup>37</sup> Así queda explicitado en la oración que acompaña la unción en el bautismo: “Dios todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que te ha librado del pecado y te ha dado la nueva vida por el agua y el Espíritu Santo, te unja con el crisma de la salvación, para que, incorporado a su pueblo, seas para siempre miembro de Cristo Sacerdote, Profeta y Rey”. En esta perspectiva comenta Clement: “La Iglesia aparece como el lugar espiritual donde el hombre hace el aprendizaje de una existencia eucarística y se hace auténticamente sacerdote y rey: por la liturgia, descubre el mundo transfigurado en Cristo y colabora desde ese momento en su definitiva metamorfosis. La misión cósmica de la Iglesia se multiplica activamente en el mundo por la humilde realeza del hombre litúrgico. El hombre santificado es un hombre que santifica” (*Sobre el hombre...*, 194).

mesiánicos ofreciendo un mundo nuevo en el mundo interrumpido de siempre. Ahora resucitado absorbe todos estos gestos y palabras históricos y extiende en la liturgia el mundo nuevo hasta los confines del tiempo y del espacio<sup>38</sup>. Así pues, solo en la mediación litúrgica de Cristo, es decir, en la actualización de su palabra y su acción, el cristianismo y la cristología manifiestan su verdad y dan lugar a una esperanza contra toda esperanza. De esta forma el éxodo de la historia se viven ante y en Cristo a la espera de su manifestación total o segunda venida (*ven Señor Jesús*) así como en el trabajo diario para significar que su Reino ya está activo en la historia (*Podéis ir en paz*<sup>39</sup>).

### *La doxología de la plegaria eucarística*

El marco de este mundo narrado ahora en el acontecimiento litúrgico queda definido por una comprensión dinámica del ser de Cristo que tiene como fórmula identificativa la doxología final de la plegaria eucarística. En ella el creyente confiesa, a través del *amén* a la misma, que su identidad humana aparece determinada por la *pre-posición* de Cristo que allí mismo le define en una relación concreta, histórica<sup>40</sup>.

Ya habíamos comentado, al reflexionar sobre la posición del hombre en el mundo, cómo esta viene dada de forma relacional y determinada preposicionalmente en sus relaciones. Ahora bien, en la liturgia cristiana toda relación se vive en la mediación de la posición de Cristo la cual es definida de manera global por la doxología que ahora comentaremos sucintamente. He aquí la fórmula: *Por Cristo, con él y en él, a ti Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos. Amen.*

El espacio no nos permite un análisis detallado de cómo estas tres preposiciones acogen la pre-posicionalidad de la identidad de Cristo tal y como es recogida en los evangelios, nos conformaremos pues con algunas referencias significativas.

Digamos, en primer lugar, que la Doxología viene determinada por el *amén* final en cuanto que este la define como verdad definitiva de la propia comunidad sobre su existencia, su identidad y la identidad de Dios revelada en su relación con ella. Este

---

<sup>38</sup> “Desde el punto de vista cristológico, la cena eucarística es la interpretación viviente de la misión salvífica de Cristo [...] hace presente en la comunidad el misterio de Cristo en cuanto misterio de salvación, que reconcilia al hombre con Dios y lo introduce nuevamente en la comunión con él” (G. Segalla, *La cristología del Nuevo Testamento*, Brescia 1985, 94).

<sup>39</sup> Esta última fórmula reproduce la experiencia del envío de los elegidos que han compartido con Jesús su camino mesiánico y que en su resurrección han encontrado la paz, una paz que no es sino la confianza de saberse protegidos por Dios que, ofreciendo a Jesús resucitado como espacio de vida para todos, se revela como el que da vida a los muertos y que llama las cosas que no son como si ya existieran. Ya no hay nada que pueda retener el anuncio del Reino. La eucaristía así se convierte en la experiencia de la gloria y del envío. En ella el creyente se sabe protegido del mundo y a la vez enviado a él sin miedo a la cruz que deberá cargar.

<sup>40</sup> En esta fórmula “culmina la plegaria eucarística [...] Así se expresó la liturgia romana desde muy antiguo. Si las oraciones oficiales de la Iglesia se dirigen a Dios *por medio* de Cristo, el canon de la Misa se cierra añadiendo a esa partícula las otras dos. Por tanto antes que una fórmula de vida es fórmula de alabanza a Dios (doxología) y de celebración en las que consiste prioritariamente, según dijimos el ser cristiano. Esta fórmula recoge en segundo lugar lo que según el Nuevo Testamento sucede entre Cristo y nosotros en virtud tanto de la creación como de la salvación” (L. M. Armendáriz, *Ser cristiano es... Tres opciones y tres gestos*, Madrid 2003, 114-115).

amén litúrgico define pues la existencia entregada del creyente a Dios como su determinante radical manifestando que el fundamento último de su ser está *coram Deo*, definido por su manifestación en Cristo. Por eso lo que antes de nada se debe resaltar es que tanto la identidad del creyente como la de Jesús quedan determinadas por esta fontalidad radical del Padre que ha impedido a lo largo de la historia el deslizamiento de la teología cristiana hacia una confesión de la divinidad de Cristo fuera del marco del monoteísmo. De igual manera, al definir esta doxología la identidad relacionalmente, impide una deriva de la reflexión teológica hacia una simple descripción o análisis del ser de Dios separada de la conmoción que su presencia produce al manifestar el origen, fundamento y destino de nuestra vida: *A ti la gloria...* El ser humano al presentar todos sus trabajos los define como reflejo de la misma gloria de Dios sobreabundante y gratuita. La teología queda así envuelta, incluso en sus fórmulas más abstractas, en el clima de asombro, adoración y respeto por el misterio. Así pues el hombre aparece en la liturgia con una vocación que le define y que consiste en acoger libre y creativamente el dominio de la creación de forma que en él se vea la sobreabundancia de la vida de Dios que se comparte hasta envolverlo todo con la gloria de su propio ser eterno. Es esto lo que se produce en Jesús de forma plena y la razón por la que Jesús como Mesías va a aparecer en esta doxología como pre-posición, mediación última, que define la identidad del hombre<sup>41</sup>.

Las tres preposiciones, que sitúan esta mediación de Jesucristo como espacio donde la comunidad se presenta ante Dios y encuentra su sentido y salvación en medio del mundo, revelan de manera indirecta el mismo ser de Jesús como Cristo total<sup>42</sup>. Se ofrece aquí una cristología espacial podríamos decir que se desarrolla igualmente en los relatos evangélicos cuando otorgan un lugar significativo a las relaciones posicionales que describen la relación de Jesús con los que le rodean y que van más allá de lo que parecería una mera descripción geográfica: en medio de, delante de, alrededor, frente a, a sus pies, por encima de... Esta cristología podría vincular dos realidades diferenciables históricamente, pero que reflejan un mismo acontecimiento en dos dimensiones que lo constituyen, a saber, el Reino de Dios (dimensión histórica) y el *Pléroma* (dimensión eterna) divino, ambos vinculados a Cristo.

La primera preposición que define la posición de Cristo en esta mediación es *por*. Indica la puesta en acto por Dios de una realidad antes inexistente en la historia, que es creada por la actividad de Jesús, es decir, por su vida mesiánica. No se trata solo de la presencia, de la unidad de lo humano y lo divino que habría sido dada en una forma genérica de encarnación, sino de la forma concreta de esta encarnación: *por Cristo*, es decir, por la forma mesiánica que esta encarnación adquirió en la historia. Es la actividad de Jesús, su forma de acoger la humanidad y definir con ella el mundo, lo que

---

<sup>41</sup> “Una lectura superficial del Nuevo Testamento es suficiente para darse cuenta de que *la misma vida de Jesús de Nazaret es una vida en cierta manera ‘litúrgica’* o, si se prefiere, sacerdotal. Incluso se puede decir que Jesucristo realizó con su ministerio la verdadera glorificación de Dios en la tierra, el culto perfecto. Si el título de rey-sacerdote según el orden de Melquisedec le conviene sobre todo después de la ascensión, eso no impide que se considere toda su vida con esta perspectiva litúrgica” (J. J. von Allmen, *El culto cristiano*, Salamanca 1968, 21)

<sup>42</sup> “Allí donde los cristianos han sabido quiénes eran ellos al invocar a Jesús como Señor y al reconocerse su cuerpo, es decir su Iglesia, allí justamente han descubierto quien era el Señor invocado; y al percibir aquella soberanía, le han conocido de verdad y le han reconocido y sabido quién es. La liturgia es así la matriz de la cristología” (O. González, «Cristología y liturgia...», 218).

ofrece una nueva forma de situarse en el mundo, donde la comunidad reconoce la falsedad de su antigua posición. Cristo aparece como el sacerdote que define y ofrece el orden del mundo e invita a entrar en la liturgia creatural, en el designio historizado de Dios para todos. De ahí la llamada a la conversión, la *pre-posición* se convierte en *pro-posición*, la actividad en apelación vocacional para lo humano. Como ya hemos insinuado la vida de Jesús da cuerpo a su lenguaje parabólico donde se expresa el nuevo mundo, su imaginación mesiánica hecha posible como espacio de vida para el hombre<sup>43</sup>. Fuera de este espacio el hombre sigue ciego a sí mismo, y es esta ceguera desconocida hasta que no se acoge la vida de Cristo la que define la visión de un mundo cerrado en sí mismo, atorado (Jn 9, 41). Esta preposición marca tanto la novedad de Jesús en el espacio de la historia como la universalidad de la salvación ofrecida por Dios en él (Hch 4, 12): en Cristo se da la revelación del designio divino (Mt 13, 35) en una forma histórica, participativa.

La segunda preposición es *con*. En ella se nos indica que la salvación ofrecida en Jesús no se realiza ni al margen nuestro ni solo desde nuestra voluntad, sino a través de una relación donde nuestra libertad es suscitada, acompañada, juzgada y sostenida. Esta preposición refleja el significado de varios nombres con los que las comunidades cristianas reconocieron inicialmente a Jesús como salvador, otorgando a su salvación una forma propia. Se trata de los nombres de *maestro* y *amigo*. La preposición *con* refiere así una relación salvífica donde se armoniza la preeminencia de Jesús como Señor al ser él quien define la realidad y la supedita a sí y la mansedumbre benevolente en la que se ofrece creando un espacio donde el hombre siente que es tenido en cuenta por sí mismo, ya que debe ejercer la libertad de elección y entrega. Así obediencia de seguimiento y comunión de vida no se oponen sino que se complementan en la relación con Jesús. Esto es lo que los discípulos vivieron y pasa a formar parte constitutiva de su relación con él después de la resurrección en la que se les pide volver a Galilea (evangelio de Marcos: seguimiento) a la vez les prepara una comida en la orilla del lago (evangelio de Juan: comunión). Los subrayados de estos evangelios que parecerían alternativos se coordinan en la acción litúrgica en cuanto lectura continua del evangelio que invita a asumir su forma de vida y a recibir su paz en la comunión con su presencia que invita a acogerse a un amor que continuamente recupera para sí a los suyos. El *con Cristo* manifiesta pues una misión compartida donde a Cristo no solo se le recibe, sino que se le ofrece ya que su misión se torna participada (conocimiento, Jn 15, 15, y envío en su nombre y compañía permanente, Mt 28, 19-20), concreta una identidad mesiánica de Jesús que se comparte con su Iglesia.

La tercera preposición que define la identidad de Cristo es *en*. El mismo itinerario eucarístico que ha llevado al altar la realidad de la historia, que recibida de Dios ha sido trabajada activa y significativamente por el hombre, es acogida por la misma vida de Cristo que la asume como suya ante el Padre insertándola en su relación constitutiva

---

<sup>43</sup> “El juicio estético de Jesús [¿a qué compararé?] es el presagio y el presentimiento de la efectiva y feliz presencia del Reino *en* el propio ser-con-el-mundo, es decir, *en* la creación, la cual se le muestra como vínculo de Dios con el mundo más que como despliegue de una potencia absoluta de Dios [...] La densa ambivalencia de ser-en-el-mundo, en la que el ‘invisible y único Dios’ (1 Tim 1, 17) (des-)aparece, viene eliminada -no sin la fatiga de la prueba y de la *crucial* tentación- por la atenta imaginación de Jesús que des-cubre al Padre en cada acontecimiento del mundo. En este sentido, la imaginación de Jesús se convierte en Evangelio que realiza la antigua promesa de ‘proclamar las cosas escondidas desde la fundación del mundo’ (Mt 13, 35)” (G. C. Pagazzi, *In princio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Assisi 2004, 80. 90; cf. todo el capítulo: «Vangelo dei sensi e sensibilità del Figlio», 55-93).

con Él. Este es el núcleo significante de la preposición. La historia, trabajada en común por el hombre y unificada finalmente en el ministerio de Cristo (Gal 3, 28), es comprendida asociada a la relación interna de Cristo con el Padre como su lugar propio. Como ya comentamos, la creación se comprende entonces en el espacio de una identidad filial propia de Dios mismo manifestando el designio final de la obra de Dios (Sal 110; Rom 8; Jn 1, 1-14; Ef 1,3-10; Col 1,12-20). De forma pues indirecta se sitúa aquí la conciencia eclesial de la filiación divina de Jesús como núcleo último de su propio ser, al expresar de manera radical cómo la filiación adoptiva que ofrecía a través de la enseñanza del padrenuestro se encarna mediante la inserción en su propio ser.

La comunidad creyente y cada uno de sus miembros, así como la creación entera que en ella toma conciencia de sí, es así definida en esta preposición como cuerpo de Cristo no solo en el orden representativo o sacramental ante el mundo, a través de sus relaciones y su acción según su mismo Espíritu, sino en el orden constitutivo de una naturaleza filial constituida por la persona del Hijo y la humanidad asociada a él en una especie de íntima pluralidad perijorética (Jn 17, 20-26). Esto es lo que estaría detrás de la imagen neotestamentaria de *pléroma* que significa a la vez cumplimiento, medio crístico donde la realidad se sostiene y se consume, cuerpo uno donde todo se armoniza<sup>44</sup>. Pues bien este *pléroma* se expresa históricamente en la liturgia, donde Cristo acoge como propio cuerpo expresivo la materia y el espíritu de la creación; el pan, el vino y a la propia comunidad que allí lo reconoce al dejarse configurar por él. De esta manera la liturgia condensa expresivamente lo que Cristo mismo viene haciendo en la vida concreta de los creyentes (Jn 6, 56). Queda entonces clara la relación intrínseca, que ya apuntábamos, del Reino de Dios como acontecimiento histórico de transformación de la historia en el espacio de la actividad de Jesús y el *pléroma* como densidad eterna de este acontecimiento.

A la vista de estas tres preposiciones que se complementan entre sí dando cuerpo a la identidad total de Jesucristo se hace manifiesto que creación e historia quedan vinculadas en el designio de Dios. La creación se realiza en el mismo espacio eterno del Hijo llegando a plenitud en el espacio mismo de su historia con los hombres. “Cristo entonces no puede tener otro lugar que el de un centro dinámico, un núcleo *evolutivo*: su mediación atraviesa de extremo a extremo una historia que se hace, y que no se hace sin él”<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. P. Benoit, «Corps, Tête et Plérôme dans les épîtres de la captivité», *Revue Biblique*, 63 (1956), 5-44 (Condensado en *Selecciones de Teología* 4 (1962) 67-77). Uno de los que mejor ha intuido y ‘descrito’ este espacio ha sido Teilhard de Chardin. Por ejemplo: “Abandonemos la superficie. Y sin dejar el Mundo, hundámonos en Dios. Allí, y desde allí, en él y por él todo lo tendremos y mandaremos en todo. De todas las flores y las luces que hayamos de abandonar para ser fieles a la vida, allí un día hallaremos su esencia y su fulgor. Los seres que desesperamos poder alcanzar y, aún más, influenciar, allí están reunidos por el vértice más vulnerable, el más receptivo, el más enriquecedor de su sustancia. En este lugar se recoge el menor de nuestros deseos y de nuestros esfuerzos, y se conserva, y se puede hacer vibrar instantáneamente a todas las médulas del universo. Establezcámonos en el Medio divino”. Y concreta la dimensión personal de este medio: “Cuando me fue dado a ver hacia dónde tendía el deslumbrador reguero de las hermosuras individuales y de las armonías parciales, descubrí que todo eso volvía a centrarse en un solo punto, en una persona, ¡la tuya... Jesús...! Toda presencia me hace sentir que tú estás cerca de mí; todo contacto es el de tu mano; toda necesidad me transmite una pulsación de tu voluntad...” (*Himno del universo*, Madrid 1996, 113. 122).

<sup>45</sup> A. Manaranche, *El hombre...*, 213, que continúa afirmando: “Karl Rahner expresa esto magníficamente al afirmar que ‘la encarnación del logos... aparecía *ontológicamente*, no solo a

Cerramos este espacio con una palabra mínima sobre la vinculación espiritual que sostiene todo el entramado relacional manifestado en la doxología y que se expresa en la fórmula *en la unidad del Espíritu santo*. Escondido este Espíritu en la creación la impulsa de continuo hacia su designio en Cristo, escondido en Dios lo moviliza hacia su creación. Escondido en las relaciones las define no en contraste, sino en coordinación personal, en aquella mansedumbre que deja espacio a lo otro haciendo de esto la esencia de la propia identidad en sus múltiples formas: Padre, Hijo, hijos en el Hijo; haciendo de esto la esencia de la vida e identidad de Dios, lo que llamamos amor.

### **El lugar de algunas fuentes de la cristología en relación con la liturgia como fuente raíz de la cristología**

Terminamos nuestra reflexión con una referencia a dos mundos hermenéuticos que han configurado la orientación cristológica en su forma global. El primero es la filosofía y el segundo la Escritura. Ambos son necesarios y ambos se convierten en un peligro si no son situados en su espacio adecuado.

El primero porque siendo la razón el recurso básico de la reflexión de cualquier tipo, también de la fe, esta está marcada no solo por ambigüedades e intereses evidenciados a lo largo de la historia, sino por un afán de sistema que tiende a reducir lo distinto, lo nuevo, lo ambiguo, el futuro a lo idéntico, lo sabido, lo claro, lo pasado. En este sentido, si bien la teología está sujeta a la revelación que Dios realiza de sí mismo a partir de una creación ya constituida y de una historia ya acontecida, la razón filosófica que acompaña la fe no puede reducir la historia de la revelación a lo dado, ya que la misma creación se constituye en un proceso histórico en el que la novedad de Cristo la define tangencialmente desde un futuro escatológico consumado en él y que debe aún configurar la realidad total haciéndola llegar a su identidad/verdad plena. El afán de sistema de la escolástica, que lleva al límite la necesidad de pensar rigurosamente lo real, sin conformarse con acercamientos míticos, tiene aquí su límite. De esta forma toda filosofía propuesta para mediar el pensamiento cristológico deberá aceptar como propio este dinamismo en el que el mundo se va diciendo de forma relativa en el hombre en un camino tangencial a su propia identidad revelada en Cristo.

Ahora bien, esto es lo que propiamente imprime la liturgia en el pensar cristológico, de forma que no permite que se convierta en un sistema, sin dejar, por el contrario, que se diluya en un caos, que no mata la novedad del futuro, pero que la orienta hacia su verdad definitivamente dada. Y esto porque la liturgia se asienta en la expresividad simbólica de la misma creación y a la vez la comprende a partir de la definición de una historia concreta sobre ella: la del pueblo israelita y finalmente la de Cristo. La misma celebración ofrece de esta manera una articulación entre la humanidad constituida de Cristo y la humanidad constituyéndose de los hombres, acontecimiento en el que se va despertando históricamente el cumplimiento (*pléroma*) de la historia, y

---

*posteriori* y moralmente, como objetivo inequívoco del movimiento total de la creación'. Dios 'no sería el fundador sin historia de una historia ajena a él, sino el ser de cuya propia historia se trata'. No hay más que un 'solo Cristo, Señor nuestro, que viene a lo largo de toda la economía universal, y recapitula todo en sí mismo' (Ireneo de Lyon)".

así la densidad metafísica de la verdad cristológica de la fe. Una cristología que renuncie a este dinamismo que conjuga la plenitud y la distancia, propio de la presencia de Cristo en la liturgia, acabará por hacer de la fe una ideología desencarnada o una afectación (afecto-acción) sin densidad real. Es en la liturgia donde aparece la posibilidad de una metafísica de corte simbólico, misterico, cuya expresión última es una antropología de la imagen de Dios. De esta manera es desde la liturgia desde donde puede construirse una metafísica adecuada para sostener la verdad cristológica en su arraigo divino y en su significatividad histórica

Por otro lado la crisis de la cristología dogmática de base metafísica surgida con la puesta en circulación de los estudios histórico-críticos de la Escritura, ha generado una apuesta por una cristología bíblico-existencial. La separación del dogma de su arraigo litúrgico, es decir, su separación de la vivencia relacional con el *objeto* mismo de fe al que apuntaba el dogma, ha llevado a un intento de relación subjetiva con Cristo mediada por el recuerdo del Jesús plasmado en la Escritura o del Jesús que se extrae por una decantación crítica de esta. Ahora bien, esto termina por situar la relación en el contexto de una lectura que ya no sabe articular el interior del canon bíblico y que lo desecha en favor de una selección personal. La liturgia, sin embargo, sitúa la Escritura en su contexto primero, como lugar donde el Cristo que convoca a la comunidad se dice en una pluralidad multidimensional<sup>46</sup>. La unidad de la Escritura como Palabra de Dios no está pues en su interior (el Cristo bíblico) y, por eso, esta no puede constituirse como base de una cristología plena, sino en el exterior litúrgico donde la revelación misma toma cuerpo de continuo en un diálogo personal entre el creyente, la comunidad y Dios, que pone en medio su palabra gestualmente dada. Es decir que la Escritura está dada en el mismo gesto litúrgico con la donación actual de Cristo en la celebración, aunque esta necesite, para su explicitación y configuración del creyente, de la historia relatada en la Escritura que va siendo asumida *in fieri* por la misma comunidad en un diálogo personal. Así pues, la necesidad de los estudios críticos está asegurada para ayudar a la comunidad a mirar la historia concreta de la revelación en la que el misterio pascual llega a sí mismo y se nos ofrece como nuestra propia historia.

Sin la Escritura el gesto litúrgico tiende a ‘docetizarse’ y separarse de la vida concreta convirtiéndose en un acto religioso marginal a la historia o de pura ideología religiosa. Sin el gesto litúrgico la Escritura tiende a diluirse en una pluralidad disarmonica y a perder una relevancia normativa que no sea simplemente la elección de un sujeto que se desentiende de la verdad real.

Terminamos aquí nuestra reflexión esperando haber mostrado cómo la liturgia da cuerpo real a la cristología y cómo ella misma está configurada por la experiencia integral de la fe cristológica que debe ser pensada no solo en sus contenidos (la idea de Cristo) sino en sus dinanismos (la cristificación). Es esta doble referencia la que otorgará espacio tanto a la praxis creyente como a los fundamentos reales donde esta

---

<sup>46</sup> Cf. G. Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella 1994, 389-393: «La unidad escondida del Nuevo Testamento: La memoria de Jesús en la liturgia, en el Kerigma y en la praxis».

queda cimentada. En este dinamismo no habrá oposición entre historia y metafísica, entre Escritura y dogma, entre individuo y comunidad. Se trata de lo que algunos han llamado, más allá de si lo han desarrollado de esta forma, *crístología desde dentro*.