

EL CUERPO PROPIO COMO ESPACIO MINISTERIAL

Nos proponemos hacer una reflexión sobre el ministerio ordenado centrándola en la dimensión corporal de la vida del presbítero¹. Hablaremos del cuerpo del presbítero como espacio de su ejercicio ministerial sin menoscabar otras dimensiones de su ministerio, pero con radicalidad, es decir, tomándolas todas ellas en relación a ésta.

Nuestras reflexiones están a mitad de camino entre el acercamiento fenomenológico, teológico y espiritual. Cada una de las afirmaciones supone otras aquí presupuestas y que se han convertido ya en patrimonio común de la teología del ministerio. Digamos además que en el horizonte de nuestras afirmaciones se encuentra la figura más concreta del presbítero diocesano secular.

El cuerpo propio². La identificación del hombre consigo mismo se produce a través de su propio cuerpo³. En un primer momento por separación, separación física de la madre y separación psíquica del mundo del que sólo es una parte. Esta forma de identificación primera supondrá ya de por vida una especie de herida que pide ser sanada. La búsqueda de la unión corporal y el afán de dominio sobre la realidad manifiestan una tendencia a absorber ésta en un cuerpo

1 El presente trabajo es una reelaboración de la conferencia pronunciada en la Universidad Pontificia de Salamanca en el ámbito de la Cátedra Pedro Poveda el 27 de Noviembre de 2003.

2 Una descripción teológica sintética que recoge las aportaciones más importantes de la fenomenología puede verse en J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 134-8.

3 «El cuerpo como «expresión» de la persona es el lugar de toda humanización y por tanto de toda cultura [...] el cuerpo humano es la persona humana en cuanto que se expresa y se realiza visiblemente en el mundo, esto es, en la comunicación con los demás y en la transformación del mundo como camino de reconocimiento de los demás», en J. Gevaert, *El problema del hombre*, Salamanca 1984, 94.

único y mío que ya nunca existirá como tal (no hagamos más matices de momento). Baste con afirmar que el cuerpo se presenta, en primer lugar y a la vez, como espacio de individualidad propia frente a los demás y como principio instrumental de acción⁴ hacia una identidad que no depende sólo de él sino también de la realidad circundante, que parece de esta manera formar parte de su ser⁵.

Cuando el presbítero es ordenado como sacramento, es decir, como signo, adquiere en sí una cualidad corporal que le diferencia, que le separa de los otros en orden a manifestar una cualidad de lo humano diversa y, a la vez, vinculada por una misión con toda la humanidad. Su cuerpo, no sólo su voluntad, su espíritu, su intelecto,... se convierte en materia distinta de la de los otros cuerpos aún siendo idéntica para la mirada de los demás que, viendo sólo un cuerpo (voz, acciones, gestos...) como el suyo, estarán invitados a percibir un significado preciso marcado en él por la consagración sacramental.

Se podría decir que esto no es nada distinto de lo que sucede en cualquier otro cuerpo humano marcado por una función, si no fuera por el contenido concreto de lo significado. Es *Cristo* mismo quien se ofrece en él como *Cabeza y Pastor*. De esta forma, el cuerpo queda en un sentido desarraigado del yo, lo cual se puede comprobar por la mirada de los demás sobre él. Una mirada arraigada en el arquetipo sacerdotal de lo humano donde se apoyará la posterior diferencia cristiana de este arquetipo⁶. Aunque esto no sería distinto de las otras vocaciones arquetípicas, la diferencia se da en que es expropiado de su cuerpo no sólo por esta mirada proyectiva sino por la presencia *de otro* en su mediación, en este caso de Cristo.

Así el cuerpo mismo, sacramental por su consagración, obliga al ordenado a definirse existencialmente hacia su vocación y no hacer de ella una función parcial de su propia vida para no entrar en una desidentificación destructora de su identidad. Esto supondrá, y ésta es una de las tesis de nuestra exposición, que si bien la identificación existencial con Cristo no es necesaria para la validez y eficacia de las acciones sacramentales que realiza en el ejercicio de su ministerio (principio que defiende la vida de la comunidad), sí que lo será no sólo para la salud espiritual del presbítero, sino para su

4 Gevaert, *op. cit.*, 101-2.

5 «La realidad del cuerpo no confina con la propia piel; es, en cierto sentido, coextensiva al mundo», en Ruiz de la Peña, *op. cit.*, 134-5.

6 Cf. D. B. Cozzens, *La faz cambiante del sacerdocio*, Santander 2003, 107-8 (con bibliografía), y A. Grüm, *El orden sacerdotal. Vida sacerdotal*, Madrid 2002, 8-24.

misma identidad humana. Pues bien, esto está inscrito en su mismo cuerpo por haber sido consagrado como signo sacramental. He aquí la base de aquella afirmación costosamente adquirida de que es el ejercicio del ministerio la fuente de su espiritualidad y de su santidad.

Por otra parte, cuando hablamos de secularidad en el presbítero diocesano nos remitimos en primer lugar a su «inserción en el mundo», en lo que tiene esto de configurador para su vocación⁷. El cuerpo se presenta aquí como el lugar primario de esta secularidad. En él ésta es configurada sacramentalmente. Es decir, su acción instrumental sobre el mundo queda definida por la referencia a su propio cuerpo ya que su vocación humana, su trabajo, es entregar en su presencia física a Cristo como pastor de la comunidad. La secularidad quedará definida en él por su cualificación como signo y, en ella, la propia corporalidad será el lugar propio de actividad para hacer significativa en el mundo la presencia de lo significado. Esto es lo que otorga una identidad progresiva y propia al yo íntimo del presbítero.

Hasta ahora hemos hablado en general, pasemos ahora al cuerpo de nuestra exposición. ¿Qué significado específico tiene el cuerpo en relación a la sacramentalidad secular del presbítero? Antes de contestar esta pregunta advirtamos que es normativo para todos, cualquiera que sea la vocación propia, *la glorificación de Dios con el cuerpo* (1 Cor 6, 20) que no es sino la progresiva identificación de la creación, a través de la acción humana, con el designio divino para ella. Cuerpo y creación dan gloria a Dios reconociéndose en su ser de criaturas y desarrollando su designio salvífico de forma que se manifieste en ellos la misma presencia y acción de Dios.

Desarrollaremos nuestro pensamiento en cinco apartados con un esquema igual para todos: En primer lugar nos acercaremos a una dimensión de la corporeidad humana en perspectiva fenomenológica, luego haremos una relectura cristológica de esta dimensión; finalmente intentaremos encontrar algunas implicaciones que esto supone para la teología del ministerio. Éstas no siempre serán nuevas o se deducirán en exclusiva de esta dimensión pero quedarán en ella reafirmadas.

7 Para el tema de la secularidad en el presbítero: S. Del Cura, «La sacramentalidad del presbítero desde la secularidad», en Comisión Episcopal del Clero – Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades, *Presbítero y secularidad. Simposio*, Madrid 1999, 89-133, y «La sacramentalidad del sacerdote y su espiritualidad», en Comisión Episcopal del Clero, *Espiritualidad sacerdotal. Congreso*, Madrid 1989, 73-119.

1. EL CUERPO COMO TESTIMONIO DE NUESTRA DEPENDENCIA ANTROPOLÓGICA

El cuerpo propio nos recuerda a todos qué somos ya antes de poder definirnos personalmente. No sólo en el sentido de una identidad personal, sino más radicalmente aún en cuanto que tomamos carne de otro. La encarnación de nuestra identidad se produce a través de la carne de nuestra madre biológica y de nuestro mundo cultural que nos precede igualmente. Somos dados a nosotros mismos a través de lo previo que ya nos define, en algún sentido, sin nosotros mismos. Por eso, el cuerpo propio se presenta como afirmación de dependencia, como afirmación de la heterogeneidad de nuestro origen. Siempre nos encontramos con nosotros mismos, y definimos nuestra identidad en lo que ya somos desde los demás. La experiencia de las marcas existenciales que son producidas por los demás en nuestra historia nos lo hacen comprender. Nada resultará más penoso que reconocer que somos lo que nunca hubiéramos querido ser: traumas, desgarrros, heridas infantiles que llevamos somatizadas (un caso especialmente trágico por la capacidad de auto-reproducirse es el abuso corporal de menores). Pocas cosas más gozosas, por el contrario, que el descubrimiento de que somos mucho más de lo que hemos podido hacer de nosotros mismos ya que un amplio sector de nuestras posibilidades nos viene dado por el mundo recibido.

Esta dimensión de nuestra corporeidad nos recuerda que el hombre se recibe a sí mismo y debe definir su primera identidad ante lo ya dado por otros. El hombre en su respuesta podrá definir su dependencia en humildad y gratitud o en orgullo y resentimiento⁸. Esto no acontece de una vez para siempre sino en el ir decidiendo sobre sí mismo ante la provocación de lo real sobre la vida personal. Esta decisión permanente sobre lo previo es un componente estructural de su identificación propia. Sólo la aceptación de esta heterogeneidad le permite que su historia no absorba cualquier decisión y libera al hombre para una vida que no sólo esté marcada por las relaciones habidas. La fijación en un espacio de no aceptación de la dependencia degenera en actitudes de dominio físico o psíquico, de violencia, que convierten el cuerpo del hombre en enemigo de sí mismo.

8 Una descripción de esta situación como configuradora de la identidad a través de un espléndido análisis literario la expone René Girard en *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona. 1985.

Esta dependencia o heterogeneidad es teológicamente la definición del hombre como criatura. Su nacimiento humano (físico-cultural) refleja la verdad de la falta de sustento en sí y la gratuidad de su ser-en-el-mundo (su no necesidad), que el creyente acoge en una confesión de la acción de Dios en él (2Mac 7, 26-28). La teología ha desarrollado esta idea en radicalidad en la reflexión sobre la encarnación del Hijo unigénito. La carta a los Hebreos reflexiona sobre esta realidad de manera concisa y definitoria: La presencia histórica del Hijo se describe desde la actuación paterna que crea un cuerpo en el que el Hijo debe definir históricamente su identidad eterna. Es el reconocimiento y acogida de este don (*«me has dado un cuerpo»*; 10, 5)⁹, y en su voluntad de configurarlo desde el designio paterno (*«he aquí que vengo para hacer tu voluntad»*; 10, 7) desde los que adquiere pregnancia salvífica un trozo de la creación (*«por haber cumplido la voluntad de Dios, y gracias a la ofrenda que Jesucristo hace de su cuerpo una vez para siempre, nosotros hemos quedado consagrados a Dios»*; 10, 10).

Por tanto, la creación y en ella el cuerpo humano quedan definidos en su identidad por la radicación, reconocida y aceptada, en un movimiento anterior a sí mismo que le inscribe en el mundo desde la donación de vida y para la vida. Esta filiación es significada por Cristo e inscrita a través de su cuerpo en el mundo, ya que hace de su dependencia un lugar de reconocimiento agradecido de su origen y vive de la imitación de esta donación de vida recibida. El cuerpo de Cristo es así sacramento de la entrega de Dios en el mundo.

Pues bien, esta reflexión de la carta a los Hebreos muestra, a través de la encarnación del Hijo en un cuerpo dependiente y con falta de arraigo en sí como criatura, la significación última de la dimensión corporal humana, remitiéndola a la cualidad filial que es otorgada en este cuerpo de una vez para siempre a toda la humanidad. Como decimos, la presencia corporal del Hijo en el mundo se da como la de «uno entre muchos»: encarnado *de* María y *del* pueblo de Israel. En Cristo, sin embargo, esta vinculación humana es transcendida hacia el originario origen y se reconoce como vinculación filial al Padre. De esta manera aparece como testigo de la verdadera heterogeneidad humana: la creaturalidad filial. Su cuerpo se convierte en testigo del origen en el que todos hemos sido concebidos, y por eso podemos reconocernos en él como hijos, pues en esa dependencia intratrinitaria del Hijo unigénito respecto del Padre, ofre-

9 Cf. también Jn 5, 26; Lc 10, 22

cida ahora en la carne del Hijo, nos podemos identificar, podemos adquirir nuestra verdadera identidad de hijos, «hijos en el Hijo» (Ef 1, 5; Rom 8, 28). Jesús, en su cuerpo, en la aceptación de su cuerpo como dado, se revela como primogénito, espacio primero donde está abierta permanentemente la fecundidad paterna de Dios para llegar a ser creador de toda la realidad¹⁰.

El ministerio salvífico de Cristo en cuanto cabeza de la nueva humanidad se realiza, por tanto, en esta aceptación histórica de su cuerpo como espacio testimonial de una dependencia agraciante. La filiación de Cristo convierte su cuerpo en testimonio de la donación divina en la que adquirimos el ser y la vida. Si el ministerio eclesial actúa *in persona Christi capitis*, y cabeza aquí lo podemos entender como primogenitura, habrá de vivir en primer lugar no de la acción, no del cuerpo en cuanto instrumento de actuación sobre la realidad, ni siquiera de acción sobre la comunidad. El presbítero habrá de vivir su corporeidad primordialmente como espacio de acogida de la acción de Dios en él y como espacio para manifestarla testimonialmente.

Por otra parte, el presbítero, en su identificación primera con Cristo, recibe un cuerpo que sólo se apropia vocacionalmente en una paradójica desapropiación de él para que sea Cristo quien se manifieste en la presencia gestual que le da su cuerpo. Por tanto, el presbítero habrá de vivir su ministerio, en primer lugar, como testimonio de fe en el origen divino en el que nos recibimos a nosotros mismos, para luego poder vivir de la imitación de este gesto como acción sponsorial y responsable. Hermano entre hermanos, testigo de fe para los hermanos (He 12, 2).

2. EL CUERPO COMO DISTANCIA CON NOSOTROS MISMOS

En esta segunda dimensión nos acercamos en un primer momento al hombre como ser-en-el-tiempo. El cuerpo marcado por la historicidad hace que el hombre no sea idéntico consigo mismo en ninguno de sus instantes vitales, pues pertenece a su identidad un pasado indisponible y no siempre aceptado como definitorio de la identidad actual, y un futuro que realice las posibilidades intuidas del propio ser, todavía ausentes. En este sentido, el hombre es idén-

¹⁰ Cf. O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2000, 482-3, en una reflexión que sigue el pensamiento de X. Zubiri.

tico consigo mismo sólo en el hacerse continuo a sí mismo, en la configuración histórica de su vocación, de la verdad que no existe definida en un eterno limbo de seres por hacer, sino en la respuesta a situaciones nuevas e imprevisibles a las que debe hacer frente. La corporeidad como marca de una identidad histórica permite al hombre no frustrar su identidad en una determinada acción o elección de vida, mientras esté aún en el tiempo. Como dice Ruiz de la Peña, «el tiempo es la libertad protegida de su propio riesgo»¹¹. A la vez, esta misma dimensión exige al hombre definirse de forma constante. Por esta cualidad corporal el hombre puede aprender y rectificar, arrepentirse y convertirse.

Como decimos, el hombre debe realizarse en el tiempo sin alcanzar, no obstante, su plenitud en él. La muerte se lo recuerda. Existe siempre una carga de indisponibilidad de la vida que marca el propio cuerpo en cuanto espacio y tiempo de *identidad extensa*, nunca reducible al aquí y ahora, al instante. El intento de alcanzar una *identidad estática* se produce siempre a costa de agresiones corporales: por ejemplo, la búsqueda artificial y degradante de espacios irreales con las drogas; los intentos de control de toda la realidad en la que vivo, que degeneran en stress y angustia; o el conato de organizar todo y a todos bajo mis propios esquemas en los que fijar la realidad y que terminan siempre en violencia. Esta identidad extensa se percibe además como identidad por advenir, existiría en un futuro del que el cuerpo nos mantiene alejados de forma permanente.

Además de esta distancia temporal con su identidad, existe una distancia con su identidad humana en cuanto humanidad configurada por el género (masculino/femenino). En ella el hombre descubre que nunca alcanza la identidad en la individualidad cerrada, ya que en ella una parte de lo humano se le niega: aquello que pertenece al otro género. Sólo en la comunión se deja entrever una identidad tangencialmente plena que queda significada en la unión matrimonial.

Por último, esta dimensión nos presenta el cuerpo como testimonio débil del yo, ya que nunca alcanza a transparentar la realidad última sino de forma aproximativa y entregada a la mirada interpretativa del otro, aun en los momentos de máxima densidad epifánica de sí. En el cuerpo, sobre todo en el rostro, el yo se hace poroso

11 J. L. Ruiz de la Peña, *op cit.*, 135, citando a A. Görres. O como, en otro sentido pero en esta perspectiva, afirma la segunda carta de Pedro: «La paciencia de nuestro Señor juzgadla como salvación» (2Pe 3, 15).

a la mirada ajena, pero en una visión como en espejo, siguiendo el símil paulino. Espejo de bronce, como los conocidos en sus tiempos.

Pues bien, en esta distancia que se da en nuestra identificación con nosotros mismos y que queda marcada por nuestra corporalidad, aparece una provocación de la vida misma en cuanto llamada a la fe y a la acción. Quien actúa está convencido de que alcanzará no sólo lo que busca directamente con tal acción realizada, sino su ansia fundamental: el ser propio. Toda otra lógica lleva a la depresión tanto en sentido psicológico como antropológico, de la que la primera es manifestación¹².

También Cristo vive esta dimensión corporal y es por ella por la que cabe aceptar la tan discutida afirmación de Pablo de que Cristo es «constituido Hijo de Dios» (Rom 1, 4), que sólo es válida afirmada de su paso histórico concreto cuando ya vive eternamente idéntico a sí mismo en la comunión trinitaria¹³. El crecimiento de Jesús (Lc 2, 52), su ignorancia (Mc 13, 32), sus cambios de planes, si no queremos hacer de su vida una pura táctica a-histórica o una participación en la vida humana sin relaciones y decisiones reales de las que depende su mismo futuro que él va creando, nos muestran a Jesús como hombre de fe frente a la ambigüedad natural de las elecciones que debe hacer, en las que debe decidirse en la fe y por las que adquiere una identidad histórica final.

En cuanto a la distancia de género Jesús la vive en el interior de su opción célibe. En la práctica esto supone una posibilidad de cercanía distinta al ámbito femenino dominado en una cultura patriarcal por la autoridad del marido. A través del celibato Jesús se separa de un ámbito de dominación y acoge a la mujer en el espacio personal del discipulado en el que se sitúa en igualdad con el hombre. Por eso, la diferencia de género queda situada frente a él, a través de esta opción célibe, no en el campo conflictivo de la dominación, sino en el espacio fraterno del seguimiento¹⁴.

Finalmente, el ser de Cristo no se transparenta en su cuerpo histórico con la nitidez que algunos en determinados momentos han pensado (tanto los que hacen de él un ángel, un ser transfigurado de forma permanente, como los que ven en los que no lo aceptan sólo

12 T. Anatrella, *La sociedad depresiva*, Santander 1994.

13 «La personeidad de Cristo, desde el primer instante de su concepción, ha sido consustancial a Dios (hipostáticamente consustancial), pero su personalidad no ha sido consustancial; ha tenido que ir haciéndose a lo largo de su vida», cita tomada de Zubiri por González de Cardedal, *op. cit.*, 483.

14 Pablo situará en esta perspectiva la relación masculino-femenino en Gal 3, 27-28.

unos impíos impenitentes). Su cuerpo es a la vez espacio de testimonio fiable de su identidad última y dificultad máxima para descubrir esta identidad. Su cuerpo en cuanto cuerpo judío del siglo primero, impuro por contacto con los pecadores y despojado de su dignidad en la cruz, he aquí el escándalo y la gracia unidos¹⁵. Esta concreción corporal de la manifestación de Dios lo entrega y lo oculta a la historia. La identidad de Cristo no es perceptible totalmente en ningún momento puntual de su andadura histórica, sino solamente en su presencia resucitada final que desvela la ambigüedad anterior ligada al todavía-no histórico de todo cuerpo. De igual forma, tal y como afirma la teología cristiana, su acción salvífica se inserta en el mundo definiendo la historia definitivamente en su destino, pero no suprimiéndola en su decisión. Todavía no es salvación en todos aun siendo ya el salvador de todos.

¿Qué supone esto en la existencia del presbítero?. En primer lugar, ésta ha de aceptar la distancia que existe entre su ser y la manifestación del mismo. Quiere decir esto que el presbítero no manifiesta su ser totalmente sino en la sucesión histórica de su existencia en la que los gestos concretos y los momentos más expresivos quedan a merced de una situación final que les dé unidad. En su caso esta unidad no se corresponde solamente con la globalidad de su hacer, sino que queda definida por la presencia de Cristo resucitado mismo, quien define cada acto y cada momento del ejercicio ministerial otorgándoles una significación absoluta a pesar de ser incompletos. De ahí que el presbítero pueda confiarse a los gestos sacramentales que le otorgan su identidad (vocación) sin el escrúpulo o el miedo a su propia pobreza o pecado. Por otra parte, esta misma situación le invita a vivir, a actualizar de continuo y existencialmente su identidad, nunca expresada totalmente, sostenido por el compromiso sacramental de Cristo en él.

Cualquier intento de perfección, en el sentido de actualizar toda la propia identidad ministerial sin respetar esta distancia que imprime la indisponibilidad relativa que marca el cuerpo en nuestra vida, conduce a situaciones de angustia o de despotismo y violencia pastoral o, en otro sentido, hacia el escepticismo por huida de la vocación sacramental propia.

Por otro lado, la distancia corporal que nos marca nuestra identidad sexual es definida en el ministerio por la disciplina del celibato. En él el cuerpo acepta un vacío de ser como expresión del

15 Posteriormente esta situación se representará en el mismo cuerpo del apóstol (Gal 4, 14; 2Cor 10, 10).

anhelo creatural por una identidad que sólo puede dar Dios. A la vez, este vacío aceptado se torna en signo de comunión en cuanto que dirige su deseo hacia la creación de una comunidad real donde la distancia no separe, sino complemente, donde la diferencia no sea orientada competitivamente, sino que se ofrezca al enriquecimiento de la entera comunidad.

Por último digamos que la imagen del presbítero como presencia sacramental de Cristo, su presencia corporal, sujeta a la situación peculiar de su comunidad, a sus reacciones, a sus afirmaciones y negaciones, a su entrega o deserción, se convierte en testimonio permanente de la fidelidad de Dios. Esta presencia queda marcada por las circunstancias que median la forma concreta de la identidad sacramental que se obra histórica y relacionamente en el interior de su comunidad y de su Iglesia local. Por tanto, el presbítero no podrá nunca medir la eficacia de su ministerio de forma absoluta bajo los parámetros de su acción transformadora activa durante su existencia. El misterio de su fruto queda siempre escondido en Dios y nunca es identificable con los resultados de un momento concreto. Igualmente no deberá ejercer una forma preconcebida de ministerio que no viva de la respuesta histórica de aquellos para los que ejerce su vocación.

3. EL CUERPO COMO ESPACIO RELACIONAL

El encuentro con el otro es siempre en primer lugar corporal. El pensamiento de Levinas nos lo recuerda con especial profundidad¹⁶. Nosotros nos fijaremos en dos características de esta dimensión de la corporalidad.

La primera consiste en la comprensión del otro a través de mí mismo, en concreto, a través de mi cuerpo. El cuerpo, que es lo más propio, lo que nos individualiza en primera instancia, es a la vez lo más común, como ya dijimos. El hombre reconoce la realidad del otro cuando experimenta en sí mismo lo que el otro padece, y esto se realiza con especial intensidad a través de los padecimientos corporales. En última instancia, la angustia de la enfermedad y la

16 «Percibir a través del cuerpo es recibir y expresar una comunidad intersubjetiva de vida, de preocupaciones y de obligaciones», dice J. A. Merino comentando la aportación de Levinas en *Visión franciscana de la vida cotidiana*, Madrid 1991, 136 (Todo el capítulo séptimo reflexiona sobre el tema de la corporalidad: «Del cuerpo objeto al cuerpo sujeto»).

degradación corporal que produce, o el placer de la unión sexual, por poner algunos de los ejemplos más significativos a nivel corporal, sólo se conocen en su verdad cuando se viven en sí. Quien no se ha encontrado personalmente ante estas situaciones no es extraño que las banalice. El cuerpo, nuestro propio cuerpo, está ahí acercándonos a los otros, aún a nuestro pesar, haciéndonos escuchar la intimidad del otro en nuestra propia intimidad¹⁷. Aunque, también hay que decirlo, el hombre tiene la capacidad de ensimismarse aislándose y huyendo de la realidad hacia la que el cuerpo le orienta.

El cuerpo es así el espacio primario de comunión ya que produce la comunicación con el otro desde sí mismo, incluso sin él, incluso antes de la relación personal. Y esto es debido a que la contemplación de las pasiones del cuerpo extraño nos remite, a nuestras propias pasiones con las que hemos de contar, y las nuestras nos invitan a una comprensión compasiva de los otros. El cuerpo del otro es siempre, en algún sentido, mi propio cuerpo, y el mío es siempre una invitación hacia la aprehensión de la realidad del otro.

En este sentido mi cuerpo se convierte en un hogar íntimo del otro en mí que, por supuesto, siempre puedo cerrar en mi ensimismamiento. El cuerpo nos invita de continuo a una comunión que para darse ha de superar el miedo casi instintivo a dejarse afectar, que no es sino miedo a la propia debilidad, a la vulnerabilidad que inscribe en nosotros la limitación corporal. La huida constante de la debilidad de los otros nos separa de la realidad concreta de nuestro propio cuerpo y nos define engañosamente como invulnerables, infinitos,... y, por tanto, nos conduce a la insensibilidad y la violencia ante cualquier manifestación de necesidad personal que se intentará ocultar por todos los medios.

La carta a los Hebreos utiliza teológicamente esta dimensión al hablar de Cristo como conocedor en sí de nuestras flaquezas y, por tanto, como Mesías con capacidad de comprensión. No se podría decir más en menos espacio. Lo importante para nosotros en esta reflexión es que esta afirmación es dada como condición de su vocación salvífica: convertirse en hogar de la condición humana.

Cristo ejerce su acción salvífica desde el interior de la pobreza humana a la que le remiten sus propias flaquezas corporales: su misma debilidad corporal es ahora el lugar en el que Dios mismo escucha interiormente los gritos de la humanidad. Si la angustia del

17 El autor de la carta a los Hebreos lo refleja con un ejemplo concreto: «Acordaos de los presos, como si estuvierais presos con ellos, y de los que son maltratados, pensando que también vosotros tenéis un cuerpo» (Hb 13, 3).

pueblo ha llegado a Dios a través de la visión (Ex 3, 7) y el oído (Ex 7, 9) en el pasado y, por tanto, en una forma exterior a sí mismo, ésta llega ahora a través del cuerpo sufriente de Jesús. El dolor de la humanidad se hace presente en la misma intimidad de la vida trinitaria a través de la experiencia sufriente de Cristo (Hb 2, 18; 4, 15-16), permaneciendo allí como provocación personal a la misericordia¹⁸. Ésta es quizá la forma de intercesión por excelencia: la que surge de la vida hecha vulnerable ante el sufrimiento ajeno y vive entregada a suscitar una realidad nueva que libere a aquel que sufre sus males (Hb 7, 25). Esta permanente intercesión de Cristo, quien se hizo vulnerable a la debilidad de nuestro cuerpo, no es sino la continuación de una actividad histórica que se entregó al contacto directo con los cuerpos presos de la enfermedad y del pecado¹⁹.

La escena de Jesús en casa de Simón (Lc 7, 36-50) es altamente significativa de esta dimensión del cuerpo de Cristo como espacio de reconciliación social concreta, que luego a través de su muerte y resurrección se hará principio salvífico general²⁰. La presencia de Jesús en casa de Simón el fariseo para compartir la mesa se transforma, como tantas comidas de Jesús, en un gesto corporal de hospitalidad del mismo Jesús que invita a compartir su mesa transformando la situación inicial. En este caso se trata de la integración en el grupo de una pecadora pública al permitir su contacto personal con él, que está unido corporalmente a los otros por una comida común. De esta forma en el propio cuerpo de Jesús quedan inscritos los dos mundos irreconciliados llamados a vivir en una relación nueva a través de él²¹.

18 «Dios ve la humanidad como un solo cuerpo, recoge su grito como un solo grito que escucha a través del grito de Jesús entregado a la injusticia y a la muerte. Antes de responder al grito de la desdicha, Dios lo ha hecho suyo. Jesús selló entonces la unidad de todos los dolientes en su dolor», en P. Beauchamp, *Los salmos día y noche*, Madrid 1981, 29.

19 «Los indicios que Jesús, interrogado por el Bautista, da de la venida del Mesías están tomados de la sanación de los cuerpos (Mt 11, 4ss). (...) Sin embargo, cada relato orienta discretamente hacia una sanación del hombre «total», en P. Beauchamp, «Ame-cœur-corps», en J.-Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris 1999, 27.

20 Como dice Pablo: «Él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro divisorio, la enemistad, anulando en su carne la Ley con sus mandamientos y sus decretos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo las paces, y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad» (Ef 2, 14-15); también Col 1, 22.

21 Otra vez desarrollado por la teología paulina:

Su cuerpo se convierte en lugar donde quedan recogidas las diferencias, la distancia interior de la humanidad consigo misma que el hombre ha inscrito en el mundo con su juicio. A la vez esta tensión es integrada en Jesús a través de una aceptación de las partes, que invita a la mutua aceptación en un cuerpo común, posible a través de la renuncia al juicio, el perdón y la acogida mutua. Jesús da, de esta forma, espacio social en su propio cuerpo a los excluidos, aunque esto suponga su propia exclusión posterior desde la que seguirá convocando a todos a través de su cuerpo elevado (Jn 12, 32)²².

Pues bien, la corporalidad del presbítero, destinada a la representación de Cristo, debe quedar marcada igualmente por esta dimensión. En primer lugar, su cuerpo es el lugar primero de escucha de los otros, y de la creación entera que gime anhelando su liberación, su plenitud. Al igual que ella, ya que a ella pertenece, lo hace desde un «cuerpo de pecado» (Rom 6, 6). Esto significa que la debilidad y el pecado del mundo llegan al interior de la vida del presbítero a través de él mismo. La experiencia de Jeremías, marcado por la angustia que sobrevendrá al pueblo y que es vivida ahora en la pasión que le impone el pueblo, o la de Oseas que se hace signo en su experiencia personal de la situación dramática del pueblo, o la de Pablo que conoce el pecado en su misma historia de perseguidor al servicio de una ley de pecado..., todo ello nos indica que los elegidos de Dios para guiar al pueblo han padecido la experiencia común. El movimiento de compasión que mueve a Dios al oír el clamor del sufrimiento impuesto por el pecado existe en el presbítero desde el interior del mismo pecado. Esto hace que el presbítero pueda adentrarse en la compasión, ya que conoce su propio fracaso en la lucha contra el pecado, y conoce *en Cristo* a los otros, puesto

«Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia:
Él es el Principio,
el Primogénito de entre los muertos,
para que sea él el primero en todo,
pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud,
y reconciliar por él y para él todas las cosas,
pacificando, mediante la sangre de su cruz,
lo seres de la tierra y de los cielos» (Col 1, 18-20).

22 P. Beauchamp ha realizado una bella lectura tipológica en torno a la figura de Moisés: Hombre con dos orígenes (con dos madres y perteneciente a dos grupos humanos) que siente como suyos. ¿Puede entrar en la tierra prometida dejando atrás a uno de ellos?. Él mismo quedaría roto en su identidad. Sólo si los hace comulgar a través de su propio cuerpo, signo de unidad para los dos podrá realizarse la entrada definitiva en la tierra prometida. Su diferencia con los dos pueblos y, a la vez, su pertenencia a ellos es lo que le capacita para ser mediador e intercesor a través de su misma carne. Cf., P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris 1990, 265-271.

que ha experimentado la entrega de Jesús por todos en sí mismo (Cor 1, 3-7) y esto hace que ya no puede valorar a nadie por «criterios humanos» (2 Cor 5, 16). En su propio cuerpo de pecado el presbítero aprende la misericordia pastoral por la escucha en Cristo de los sufrimientos de toda la humanidad esclava del pecado. «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte (de pecado)?», gritará Pablo en Rom 7, 22-24; 8, 21-25.

Es entonces su propio cuerpo de pecado ahora sanado (6, 5-11) el que le convierte en hogar de humanidad. Su representación corporal de Cristo Pastor en un cuerpo herido por la misma angustia que sus hermanos, pero vinculado a la elección misericordiosa de Cristo con él, le conduce a acoger en sí a todos. Ningún hombre puede quedar fuera de su misericordia ya que ahora conoce en sí mismo la realidad del otro -su sufrimiento y su pecado- y su convocación a la mesa de Cristo. La presidencia de la eucaristía, más aún que la celebración del sacramento de la penitencia, es en este sentido absolutamente significativa. En ella Cristo convoca a su mesa a todos, más allá de sus divisiones, para que la misma participación en la mesa eucarística provoque la unidad de «una humanidad dividida por las discordias...»²³. Una unidad que es misión principal del que preside la comunidad en nombre de Cristo Cabeza. Su cercanía a unos y a otros no es nunca solamente un signo de aliento, consuelo, sanación individual,... sino que siempre está llamada a significar la referencia a una comunión global sin la cual la Iglesia y la humanidad se pierden²⁴. El presbítero no debe ser sólo amigo de unos y de otros, sino que su misión pastoral ejercida en la relación con unos y otros será la comunión de éstos entre sí. La división será para él una llaga que hiere su vocación. A la vez, la búsqueda de la comunión quizá le conduzca hacia un rechazo que no puede sino aceptar como precio de la unidad, tal y como sucedió en Cristo. ¡No se acepta fácilmente la comunión con los «pecadores»! (Mc 5, 1-20).

4. EL CUERPO COMO ESPACIO SACRAMENTAL

Quizá lo que hasta ahora hemos expuesto presuponía algo que ahora desarrollaremos. El cuerpo es una realidad que necesita de

23 Prefacio de la Plegaria eucarística de la reconciliación II. Puede verse en Gal 2, 11-14 la severa corrección que realizó Pablo sobre Pedro por un comportamiento contrario a esta actitud comentada.

24 «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG. 1).

dimensiones complementarias para llegar a ser un espacio humano con sentido, una realidad de significado para el hombre. Es cierto que el cuerpo está-ahí indisponible, en un sentido, siendo lo que es; pero, a la vez, se encuentra en disposición para acoger significados diversos, incluso contrarios. Es por esto por lo que hablamos de él como espacio sacramental. En su mediación decimos más de lo que puede ser objetivado en sus gestos, que siempre remiten a una intención previa y a un reconocimiento exterior a él mismo, que insertan en la corporalidad significados determinados por la intención y la relación²⁵. En este sentido, baste recordar el significado del físico o de la pertenencia cultural, pensemos por ejemplo lo que significa la obesidad en nuestra cultura o el ser judío en la sociedad nazi.

Esto significa que el cuerpo se va definiendo en las decisiones humanas en un contexto que ya lo marca en ciertos aspectos, hacia la identificación con uno mismo. A través de él la propia vocación adquiere rasgos reales que remiten siempre a una identidad última nunca abarcable en lo concreto. «Por ser mundo y lenguaje [...], el cuerpo es el lugar eminente donde la existencia se da un sentido, el lugar privilegiado donde el destino irrumpe en el mundo»²⁶. A la vez, el cuerpo manifiesta que la vida está expuesta siempre al reconocimiento de los otros, queda entregada a los otros en un espacio que obliga a una acogida, aceptación no obligatoria, que debe definirse en la fe, y que siempre puede ser definida en la desconfianza y el rechazo.

La identidad personal, realizada en el progresivo modelado de la corporeidad, posee momentos de especial fuerza epifánica que, fugaces e identificativos, permanecen como hitos donde el hombre apoya su identidad histórica. La religación a determinados recuerdos que se concretan en sensaciones corporales experimentadas, palabras proferidas en contextos concretos u objetos que provienen de determinados momentos significativos... sostienen una identidad siempre en construcción pero ya arraigada en el espacio corporal por el que somos nosotros mismos.

25 «El significado «humano» del cuerpo no puede leerse directa e inmediatamente en las estructuras biológicas o fisiológicas del cuerpo objetivado», en J. Gevaert, *op. cit.*, 92. El autor recuerda, con esta afirmación, que el cuerpo necesita del sentido dado por su vivencia humana. Nosotros, yendo aún más lejos, afirmamos que ni siquiera ésta puede ser objetivada sin una dosis de ambigüedad.

26 Malherbe, J.-F., «El conocimiento de la fe», en *Iniciación a la práctica de la Teología I*, Madrid 1984, 96-7.

Esta dimensión del cuerpo como hogar propio al que dar significado puede reconocerse en una amplitud radical en la teología de la creación. Ella nos invita a ver el mundo como espacio dado y, a la vez, como espacio que debe hacerse significativo a través de la acción humana. Gn 2, 19 lo refleja en la presentación que hace Dios de su obra al hombre para que la nombre. Lo mismo sucede con el cuerpo del hombre creado y entregado al otro para que lo defina (Gn 2, 22-25). Es manifiesto en el relato de la creación que ésta no está definida en su ser sino a través de la mirada del hombre que puede en la fe descubrir su capacidad epifánica o en la sospecha velar su realidad y deformar su relación con ella.

Pues bien, esta estructura de la corporalidad creatural del mundo ante la que el hombre está llamado a encontrar su significado, se le presenta al hombre en el cuerpo concreto de Cristo como creación acabada, como creación con sentido pero en la ambigüedad de todo cuerpo. Necesitada de fe para revelarse.

Si, como afirma Ruiz de la Peña, el rostro de Jesús es una «hierofanía absoluta» (Jn 14, 9)²⁷, frente a él no deja de ser necesaria la confianza que haga de sus gestos un juicio sobre la propia radicación en la realidad. Esto supone que es posible un rechazo, como deja ver el cuerpo excomulgado y crucificado de Cristo en la cruz. Mc 3, 22 deja constancia de lo real de esta posibilidad. La mirada sobre el cuerpo del otro y la definición que se da de él es siempre un acto de fe, o de sospecha y acusación.

Sin embargo, aun en la muerte de Jesús, cuando su cuerpo parece quedar marcado por el despojo de un significado para los hombres²⁸, la afirmación con que lo ha marcado previamente en las palabras de la cena («*esto es mi cuerpo entregado por vosotros*»; 1Cor 11, 24) imprimen un significado que no se deja dominar por la mirada degradante de la sospecha humana. El cuerpo al que parece arrebatársele un significado humano queda expuesto por la actitud de Cristo como lugar de revelación del amor de Dios que se da sin medida. Esto hace del cuerpo de Cristo el espacio donde la creación ha cumplido su vocación absoluta de glorificar a Dios, ya que, en él, Dios mismo se manifiesta como entrega absoluta de vida y acogida extrovertida de vida, como relación de amor absoluto. Un trozo de la creación queda marcado sacramentalmente como revelación de

²⁷ Ruiz de la Peña, *op. cit.*, 137.

²⁸ Como recogen los relatos evangélicos y la teología cristiana que se ha nutrido siempre de los cantos del siervo de Isaías. En este contexto puede verse Is 53, 2-3.

Dios mismo y así su cuerpo viene a ser «espíritu que da vida» (1Cor 15, 45).

En lo que se refiere al presbítero, esto supone algunas consecuencias. La primera es que su acción nunca podrá manifestar, por su propia condición corporal, la verdad total de su ser si no es simbólicamente en determinados gestos epifánicos. Además, en el caso del presbítero, a diferencia de Cristo, la expresión de su identidad está teñida por su pecado que la deforma en su manifestación histórica. Esto supone que hay siempre una *distancia de representación* que el ministro debe asumir, y que no es sino una invitación a reconocer que él sólo es un signo limitado de un actor *semper maior*, que es el que actúa la salvación. Por eso el ministerio de la representación de Cristo no está unido a la santidad del ministro ni a su significatividad personal (aunque éstos sean signos especiales de credibilidad) sino a su consagración sacramental que le designa como espacio de representación para y dentro de la fe de la comunidad eclesial (2 Cor 3, 5-6). Y en esta consagración está unida la acción eficaz de Dios y la fe en esta acción que el creyente otorga a los signos sacramentales y que los hace eficaces. El presbítero está entregado a la fe de su comunidad.

Esto supone también que su ministerio de la predicación y de la misericordia en sus diferentes acciones no podrá nunca 'demostrar' a Dios, ya que éste nunca aparece de forma directa y evidente en sus palabras y gestos por la propia estructura corporal de su manifestación, entregada siempre a la fe del oyente²⁹.

Además, su presencia ministerial, también en la falta de receptividad a su palabra y acción, sigue siendo signo de la entrega de Cristo. Un cuerpo vencido por la desafección y deserción de la fe de los que le rodean, sufriente no sólo por la incompreensión sino por la persecución y la ofensa de aquellos a los que busca, que se expone a esta situación acogiéndola en su oración desde la intercesión por los que no conocen aún el misterio de su vida y de su muerte (Lc 23, 34-35). Un cuerpo así es quizá un cuerpo excomulgado socialmente, pero sacramentalmente activo para la vida del mundo, en cuanto que hace presente el mismo dolor de Cristo y su vida entregada por todos (2 Cor 4, 10).

29 Son significativas estas afirmaciones de un teólogo francés: «algunas veces creyentes convencidos y teólogos han podido dar la impresión de pretender salir en ayuda de Dios, que parecería haber llegado a ser incapaz de hacerse conocer por sí mismo [...] pero ¡no nos toca a nosotros salvar a Dios de la indiferencia que parece suscitar! Al contrario, es Él quien salva», en Gagey, H.-J. - Lalier, A., *Breve introduzione alla fede*, Milano 1999, 15-16.

Entre las realidades externas en las que el presbítero se redefine de continuo y que forman parte consustancial de su propio cuerpo están de manera eminente la Escritura y el pan y el vino. Estas dos realidades se acogen en el rito de la ordenación de manos del obispo en la misma forma física que la consagración del ministro a través del crisma. Esto supone una unidad en la que el presbítero es definido por estos dos objetos físicos que le remiten permanentemente a su propio ser como predicador de la Palabra y congregante de la comunidad reunida y unida por el pan de la vida.

Esto significa que su identidad vocacional podrá medirse (él mismo podrá reconocerla o sentirla ausente) en su palabra evangélica, en su capacidad progresiva de reconocerse vivificado y juzgado por la palabra de Dios concreta, en sus narraciones que cada vez conoce mejor, en su oración que surgirá espontánea de su boca, en sus leyes que se harán progresivamente conciencia propia. Esto evidentemente supone un continuo trabajo de estudio y meditación de la Escritura. Por eso, el cuerpo del presbítero deberá estar definido en una parte importante de su tiempo por esta dedicación.

Además el pan y el vino serán el recuerdo permanente de los dones dispersos que el Señor ha repartido en la comunidad y en el mundo y que están llamados a ser un solo cuerpo³⁰. Y por eso su identidad vocacional podrá medirse por su capacidad de integración en su propia vida de una realidad pluriforme como es la comunidad a la que está destinado sin exclusiones (algo que sólo puede surgir de la identificación con Cristo y su voluntad de que todos sean uno, Jn 17, 20-23). Quede claro que no es por su capacidad de formar comunidad eficazmente, algo que no siempre se logra, sino por su capacidad de integrar en sí a todos los llamados de forma que él mismo sea signo de unidad³¹. Además el pan y el vino serán recuerdo permanente de que están para ser ofrecidos junto con él, que de continuo pronuncia sobre ellos las palabras de entrega del Señor por todos.

He aquí la identidad primaria donde se realiza la sacramentalidad del ministerio: el anuncio de la Palabra y la presidencia de la eucaristía. Ambos aspectos ligados a dos realidades unidas intrínsecamente a su corporalidad y en la que él realiza su ser sacramental.

30 •Como este fragmento estaba disperso entre los montes y reunido se hizo uno, así sea tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu Reino», en *Didaje*, IX.

31 Y esto debe concretarlo en su forma de hablar, en la distribución de su tiempo, en su programación, en la apariencia de su casa,...

5. EL CUERPO COMO LUGAR DE MUERTE

Quizá sea ésta, junto con la capacidad de expresar nuestra identidad, la más inmediata, pero a diferencia de ella la menos ambigua³². El cuerpo desde el principio nos habla de la muerte. La lleva inscrita en su misma estructura biofísica. Si nuestro psiquismo nos permite una amplia capacidad de esperanza que nos acompaña y nos define como seres mayores que nosotros mismos, el cuerpo parece estar marcado por la muerte, definiéndonos continuamente como seres menores que nosotros mismos. He aquí una de las paradojas más terribles de la vida. Antes o después, sin una lógica determinable en sus razones, el cuerpo se define contra sí mismo.

Esta situación nos invita, nos impele a encontrar sentido o huir de nuestra realidad concreta en una forma de ignorancia consentida que, hoy por hoy, en nuestra sociedad se ve favorecida por la ocultación de la enfermedad y la muerte.

El cuerpo como espacio mortal en el que somos nosotros mismos, se presenta así como límite objetivo de toda vida, la marca de una pobreza que frustra el acabamiento de nuestra existencia en lo que ella espera de sí misma. Incluso cuando uno pudiera decir a la vista de la muerte que ya ha concluido su carrera (2Tim 4, 6-8), la frustración a la que somete la muerte su cuerpo se manifiesta en aquellos para los que la privación de este cuerpo se siente como empobrecimiento de su misma identidad³³.

Nos encontramos, pues, con la fragilidad, la inconsistencia humana en el mismo lugar donde la identidad encuentra su baluarte expresivo y definitorio. El cuerpo es el lugar donde se produce la autoposesión de la identidad y, a la vez, el lugar donde se produce la desposesión de la misma. Por tanto, con él mismo, adviene la pregunta por el sentido.

A lo anterior habría que añadir la mortalidad humana como espacio en que el pecado se hace fuerte, donde se ha objetivado. La

32 Cf. Gevaert, *op. cit.*, 103; Ruiz de la Peña, *op. cit.*, 136.

33 Baste recordar el dilema de Pablo descrito en Flp 1, 21-26: «Pues para mí la vida es Cristo, y el morir, una ganancia. Pero si el vivir en el cuerpo significa para mí trabajo fecundo, no sé qué escoger... Me siento apremiado por ambos extremos. Por un lado, mi deseo es partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor; mas, por otro, quedarme en el cuerpo es más necesario para vosotros. Y, persuadido de esto, sé que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para progreso y gozo de vuestra fe, a fin de que tengáis por mi causa un nuevo motivo de orgullo en Cristo Jesús cuando yo vuelva a estar entre vosotros».

muerte, espacio de debilidad suprema, se anticipa vitalmente en la imposibilidad de ser todo en cada momento, es decir, en la limitación objetiva que marca la existencia corporal. Esta muerte parcial a la que nos somete la limitación corporal es necesaria: hemos de morir a la ilusión de la vida total que podríamos conseguir con nuestra acción. La limitación, de esta forma, se convierte en un *espacio para la fe*, en que nuestra pequeñez es suficiente para alcanzar plenitud, y en un *espacio para la comunión*, para la percepción de que esta plenitud se adquiere en la relación. Si esta experiencia a la que somos invitados por la limitación corporal no se orienta hacia la fe y la comunión en una forma de muerte del yo absoluto, se orientará hacia un dominio total y despótico de la realidad, que violenta la estructura humana en un afán posesivo y absorbente de todo en uno mismo, y de agresión y anulación del otro para que sea mío. He aquí el lugar donde el pecado se apodera de la muerte como su instrumento propio. En esta actitud pierde la fe, y cualquier debilidad o límite, en especial la muerte, aparecen como condena, como agresión y, en ella, sólo queda luchar contra lo inevitable en una angustia autodestructiva y destructora del entorno. La lectura de los pecados de Eva, de Caín, de Ajab son suficientemente expresivos.

Frente a este cuerpo marcado por la muerte y el pecado, la actividad de Jesús manifiesta la sanación de los cuerpos como lugar social concreto de Dios. En su acción hacia los cuerpos vencidos por su propia debilidad Cristo define el cuerpo como espacio de acción de la fe. En sus curaciones, el sujeto enfermo está llamado a percibir en un mismo acontecimiento la acción de Dios y la invitación a la fe en el espacio mismo de su debilidad (Mc 9, 23-24). Esto nos hace ver que Jesús ve la pobreza corporal (la mortalidad) presa de un poder de desconfianza que debe ser sanado. Sólo en la fe se podrá salvar el hombre que seguirá siendo mortal a pesar de su curación. Por tanto, la curación consiste sobre todo en arrancar la percepción de la propia corporalidad de la esclavitud del pecado, tanto en quien la sufre como en quien la percibe así en los otros. La limitación, la enfermedad, la muerte no son obra del pecado, sino lugares donde el pecado adquiere consistencia a través de la sospecha y la acusación humana. Esto es lo que es borrado en la acción de Cristo que, desvinculándose de esta visión, conduce al herido y a los que le rodean a la fe incluso en la debilidad, o precisamente en ella (2Cor 12, 7-10).

También el cuerpo de Cristo está marcado por la muerte, por una indisposición de sí que se afirma en diálogo con Pedro, preparando su futura pasión: *«llegará un día en que te lleven donde no quieras...»* (Jn 21, 18). Algo que para Cristo acaba de acontecer en su

pasión. Sin poder actuar, pues es llevado y traído, golpeado, atado a la cruz y sometido a la muerte más allá de sí mismo.

En Cristo aparece la pobreza biofísica que nos configura unida en su mortalidad a la violencia con la que nosotros la hemos configurado. Si su cuerpo, durante la apropiación de su vocación salvífica a través de su actividad, se convirtió en espacio donde poder contemplar la entrega de Dios, la desapropiación de su cuerpo, por el ejercicio de la violencia contra él, va a convertirse en espacio testimonial de esta misma realidad, haciendo de la trágica paradoja humana un acontecimiento de gracia. La paradoja corporal que nos habita se resuelve en Cristo otorgando a la muerte un significado nuevo que le pertenecía constitutivamente y que el pecado ocultó: ser espacio para la fe y la comunión. Sólo en la muerte se alcanza la vida (Lc 17, 33). Se habla aquí de un morir permanente, de la aceptación de la debilidad y del límite propio, no desde el miedo compulsivo a perdernos que nos obliga a violentar la realidad, sino desde la fe en el sostenimiento de vida que otorgan el otro y Dios en nuestra existencia, y así desde la comunión de vida que produce esta entrega a ellos. Esto es lo que se da en la hora final de Cristo, quien a través de su fe convierte su cuerpo crucificado en acontecimiento absoluto de vida en el mundo paradójico de la muerte³⁴.

La sacramentalidad del presbítero como presencia sanadora de Jesús se concretará, por tanto, en una llamada a la fe en medio de la debilidad e incluso del pecado. Cuestión especialmente complicada por la susceptibilidad con la que se vive en estos momentos. La acción sacramental de la unción y de la penitencia, siempre referidas a la comunidad que acompaña e integra, serán los ámbitos especiales de palabra y acción.

Por otro lado, la presencia del presbítero en su comunidad significando sacramentalmente esta presencia de Cristo como cuerpo entregado a la muerte por todos no puede dejar de definirle. De hecho su espiritualidad está marcada por esta tensión entre apropiación corporal de su identidad definida como vocación al ministerio de la representación de Cristo Pastor y el límite que marca la distancia de representación ya comentada. Aceptar esta distancia y,

34 Puede verse el comentario a Jn 19, 31-37 de X. Léon-Dufour en *Lectura del Evangelio de Juan IV*, Salamanca 2001, 133-45. La carta a los Hebreos habla incluso de contradicción: «Fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe, el cual, por el gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia y está sentado a la diestra del trono de Dios. Fijaos en aquel que soportó tal contradicción de parte de los pecadores, para que no desfallezcáis faltos de ánimo» (Hb 12, 2-3).

por tanto, una forma de presencia sacramental y no de identificación total es fundamental para el ejercicio concreto del ministerio. La muerte a la identidad total, la muerte a la configuración total (sin renunciar a la lucha contra el pecado) es un momento sustantivo para que la identificación con Cristo no anule a Cristo mismo y a aquellos a los que el ordenado es enviado.

Desde lo dicho al hablar del afrontamiento de la muerte de Cristo, el verdadero culto del presbítero como testigo cualificado sacramentalmente del Señor es la ofrenda de su cuerpo en su pobreza física y moral como signo de fe y comunión (Gal 4, 14). La muerte que el apóstol lleva en sí para que se manifieste la vida de Cristo es vivida en él en esta doble actitud de fe y comunión que define su mortalidad en una forma sacramentalmente salvífica. Todo ello queda patente en las afirmaciones de Pablo en 2 Cor 4, 7-15 en las que se une una reflexión de la mortalidad del apóstol (v. 10), la fe ofrecida (v. 13) y la comunión buscada (vs. 10b. 12. 14b).

APUNTE FINAL

El cuerpo de Jesús es presentado en el evangelio de Juan como verdadero Templo (Jn 2, 21) de donde surge el agua viva (Jn 19, 34). En estas expresiones se concentran símbolos de una especial significación salvífica de la experiencia veterotestamentaria. Un cuerpo sin apariencia, deshecho y desechado por los hombres como espacio de novedad creatural. El cuerpo concreto de Cristo, su palabra, sus gestos, sus acciones y relaciones, sus padecimientos por los hombres, se ofrecen a través del cuerpo del presbítero: a través de la voz del presbítero que los hace aparecer en la imaginación del oyente y en unos gestos que se entregan a su fe para que acepte la presencia definitoria del que está detrás de los gestos y palabras como hogar concreto en el que configurar la vida en su verdadera imagen. Por ello, el cuerpo del presbítero queda transcendido en su misma presencia fáctica. Al final, el presbítero no podrá remitir la acción que produce su presencia más que a la fe del creyente al que es enviado (*«tu fe te ha salvado»*) y a la acción de Cristo que se ha representado como acontecimiento de vida (*«en nombre de Jesucristo, el Nazoreo, ponte a andar»*). Al final habrá de decir, aún sabiéndose llamado por Dios y conociendo su necesidad en la Iglesia: *soy un pobre siervo, sólo he hecho lo que tenía que hacer* (Lc 17, 10).

El presbítero lo pone todo de sí, es decir, su identidad se alcanza al ofrecerse todo entero entregado para que se manifieste la entrega de Cristo a la comunidad. Y luego acepta que para que se manifieste la acción de Cristo en él quizá deba ser destruido en su cuerpo, como lo fue Cristo. Aquí, en la muerte de sí para hacer espacio a la imagen de Cristo para la comunidad, aparece la gloria oculta de su cuerpo y su forma de alabanza perfecta. Y la muerte se convierte en vida.

FRANCISCO GARCÍA MARTÍNEZ
Zamora

SUMMARY

Both the sacramentality and secularity of the diocesan priest refer him back in a direct way to his corporality which, by means of ordination, is defined with a new status. This present article seeks to reflect on the meaning of human corporality in the theology and spirituality of ordained ministry. To do this we look at five dimensions which are particularly meaningful for human corporality, with a triple approach to each one: a phenomenological view, a christological re-reading of this and then a theological-spiritual reflection on ministry. These dimensions are: prior dependence on what we identify, temporality or permanent distance with our identity, relatedness, sacramentality or epiphanic character of the body and mortal finitude.