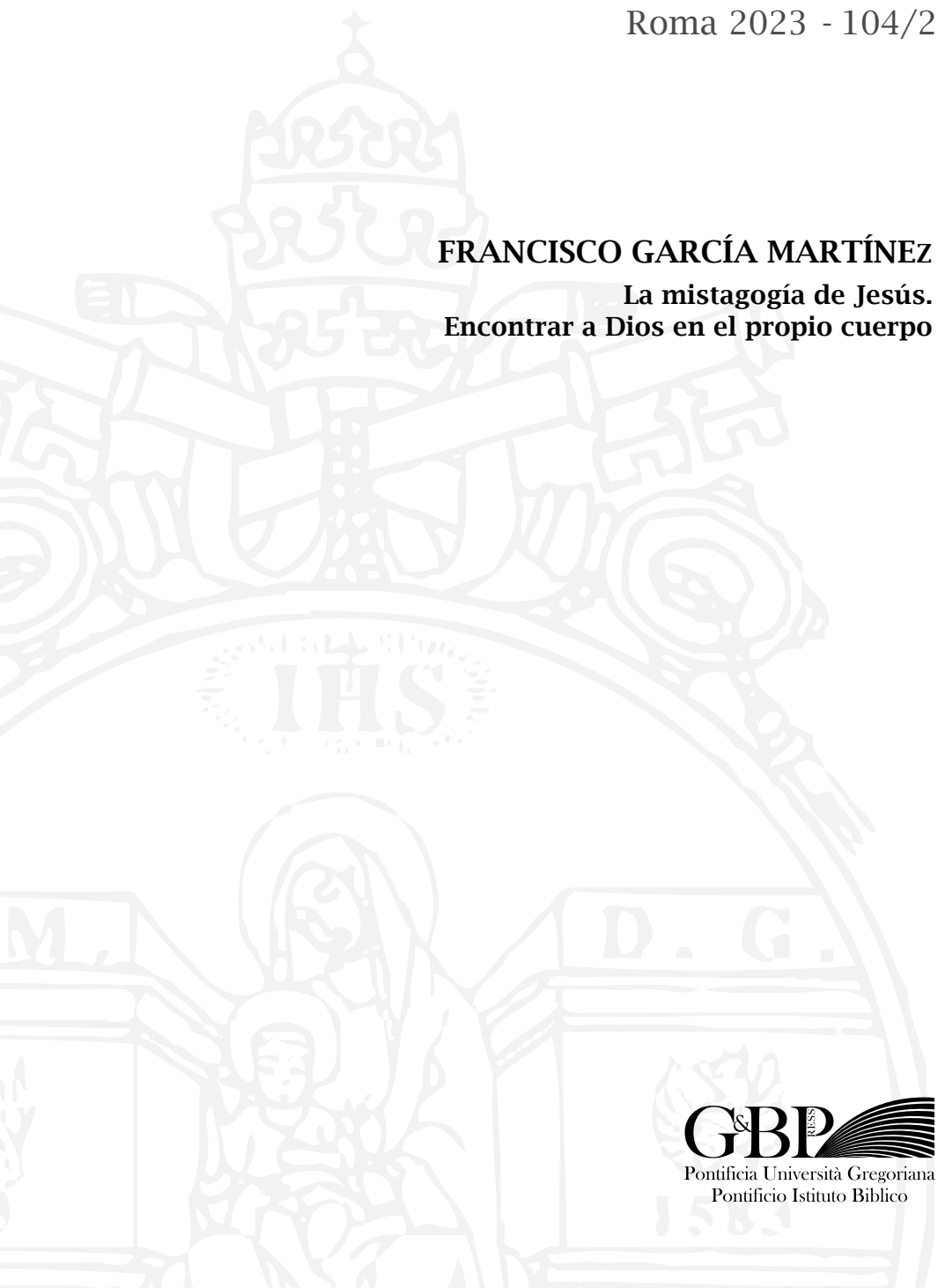


Gregorianum

Roma 2023 - 104/2

FRANCISCO GARCÍA MARTÍNEZ

**La mistagogía de Jesús.
Encontrar a Dios en el propio cuerpo**



GBP
Pontificia Università Gregoriana
Pontificio Istituto Biblico

La mistagogía de Jesús. Encontrar a Dios en el propio cuerpo¹

I. INTRODUCCIÓN: LA INCOMODIDAD DE LA CRISTOLOGÍA EN LA CIUDAD SECULAR

1. La fe resituada

Los creyentes afirmamos que ‘vivimos, nos movemos y existimos’ en Dios (Hch 17,28), pero a la vez confesamos que la presencia de Dios no es dada a nuestra conciencia sino en la mediación de una fe que no es inmediata, sino fruto de un don y una acogida. Esta fe, que en otros momentos culturales podía acontecer en el sujeto de forma apenas consciente, en estos momentos se hace extraña a la manera inmediata de interpretar el mundo, hasta poder decir, con expresión de Lluís Duch, que Dios se ha convertido en ‘un extraño en nuestra casa’². Por eso, *hoy la fe aparece de nuevo fruto de un tránsito, incluso dentro del ambiente eclesial*.

Este tránsito hacia el encuentro con el misterio de Dios, que tiene como origen su misma llamada, requiere siempre la presencia de un creyente que con su forma de vida signifique esta presencia e invite, de una u otra manera, a reconocerla y acogerla. Este itinerario de tránsito que el creyente ofrece a los que le rodean y que coincide con su propia posición en el mundo ante y

¹ La siguiente reflexión se inscribe dentro de los trabajos del grupo de investigación *Cristología, sociedad y cultura* de la Universidad Pontificia de Salamanca.

² Cf. Ll. DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2007. “La secularidad en el tercer sentido, que es lo que me interesa aquí –afirma Charles Taylor–, comparada con la secularidad en el primer sentido (los espacios públicos secularizados) y en el segundo sentido (el declive de la creencia y la práctica) consiste en un nuevo estado de la creencia, en una forma nueva de la experiencia que induce a la creencia y es definida por ella, en un nuevo contexto en el que debe encuadrarse toda búsqueda y todo cuestionamiento sobre lo moral y lo espiritual. El principal rasgo de este nuevo contexto es que pone fin al reconocimiento ingenuo de lo trascendente, o de los objetivos o afirmaciones que van más allá de la bienaventuranza humana” (C. TAYLOR, *La era secular*, I, 48-49).

desde Dios, es a lo que nos referimos con el término mistagogía. Se trata de una iniciación mediada a un encuentro inmediato, de un camino de apertura a la presencia permanente y apelante de Dios mismo, es decir, a una relación con Él en la que se le llegue a reconocer a la vez que se reconoce la hondura del mundo y de la propia vida.

Ahora bien, este Dios que la fe judeocristiana identifica como compañero y guía de la historia de la humanidad, parece haber desaparecido del horizonte, en el sentido de que ha dejado de ser sentido como realidad que afecte a la vida, como realidad en la que la vida se encuentra a sí misma. Algunos han llegado a hablar de un ateísmo interior al mismo creyente³. Esta es la razón por la que la mistagogía, como bien intuyó Rahner, deba pasar en estos momentos a formar parte de la teología (y también de la pastoral) como dimensión central ya que es el encuentro con el misterio de Dios que se da gratuitamente, y no solo el pensamiento sobre la evidencia de su ser en sí, lo que da cuerpo a la teología en sentido propio⁴.

En este contexto la cristología se muestra presa de una incomodidad, ya que tanto el ministerio de Cristo como el de la primera Iglesia daban por supuesto a la divinidad como horizonte ante el que acontecía el mundo y la historia. La reflexión cristológica, que se ha desarrollado habitualmente como un segundo momento de la revelación de Dios en cuanto radicalización de su presencia y corrección de su imagen, ya no es suficiente. Este planteamiento, aunque responde en algún sentido a la historia de la revelación misma, sin embargo, en estos momentos, y este es el punto de partida de nuestra reflexión, se revela insuficiente por la pérdida de evidencia social y personal de un Dios sobre el que ‘trabajar’. Esto supone que la reflexión sobre Cristo debe configurarse, en adelante, como estricta reflexión teológica que explicita su mediación mistagógica, es decir, *que encuentre en la constitución histórica de su humanidad, el lugar de la manifestación de Dios*⁵.

2. Jesús revelador ‘y’ mistagogo

Es necesario pues introducir en la descripción de Jesús como revelador de Dios la dimensión de mistagogo, de forma que se subraye que la revelación implica radicalmente una relación ascendente. La reflexión sobre este punto es lo que constituye el núcleo de las reflexiones que siguen. La idea central sería

³ M. GARCÍA-BARÓ, “Del ateísmo interior”.

⁴ Cf. A. CORDOVILLA, *En defensa de la teología*, 231-244: «Karl Rahner: La teología como mistagogía de la fe». Puede verse del mismo autor «La mística en la teología del siglo XX», 3-27.

⁵ Es en este contexto donde creemos que cabe situar el interés de los últimos decenios sobre la relación de fe de Jesús con Dios y sobre su oración. Cf, por ejemplo, G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*; y G. URIBARRI, *La mística de Jesús*.

que Jesús revela a Dios como constitutivo de su humanidad en el itinerario de su propia historia, en el itinerario de su propia auto-constitución humana. De esta manera, la revelación de Dios y, por tanto, su presencia no aparece como una realidad heterogénea al mundo y a lo humano, por más que sea irreducible a estos, sino como su realidad más íntima sin la cual mundo y ser humano quedan desfondados en la insustancialidad y perdidos en su dirección⁶. Jesús aparece aquí no solo como figura de revelación última en cuanto expresión *ad extra* de Dios por su forma de estar hacia el mundo, sino como revelador primigenio de Dios a través de la vivencia y configuración histórica de su propia humanidad.

Nuestra reflexión cristológica sobre la mistagogía se sitúa pues en el marco de la «toma de conciencia del agravamiento de la crisis del cristianismo [... en cuanto] crisis de Dios y de la fe en él»; una de cuyas causas es, según Martín Velasco, «la falta de atención en la praxis pastoral ordinaria al cultivo de la dimensión teológica, dada por supuesta en todos los bautizados»⁷.

Esto significa que el anuncio y la reflexión sobre Jesús como revelador deberían desarrollarse mostrando cómo la realización en él de los dinamismos propios de lo humano manifiesta una presencia de Dios genuina, fundante y plenificante que constituye su humanidad como humanidad plena. Y esto porque *la acción mesiánica de Jesús se desarrolla fundamentalmente como acción sobre su propio ser-mundo-humano de forma que la presencia inefable de Dios se revela en él como radicalmente constitutiva y no heterogénea, lo que la haría prescindible. Esto es lo que llamaremos mistagogía de Jesús*⁸. Esta será la raíz para afirmar que Jesús revela a Dios sin dejar de ser humano, es más, que revela el misterio de Dios y de lo humano a un mismo tiempo.

Esto es lo que confesamos en la doxología litúrgica del rito romano como destino último en el que la humanidad se encuentra ante Dios: «Por Cristo, con Él y en Él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo

⁶ La razón última de esta situación solo aparecerá en su radicalidad en la doctrina de la creación en Cristo en su engarce trinitario. Es esta posición la que da al mundo una densidad teológica constitutiva que se manifiesta en un anhelo de cumplimiento que no se puede realizarse desde sí mismo. Es aquí donde se sitúa la comprensión de la encarnación de Rahner, que él desarrolla en perspectiva transcendental y a la que nosotros pretendemos acercarnos desde la óptica de la fenomenología.

⁷ J. MARTÍN VELASCO, «El proceso mistagógico», 37-64 (38-39). Se trata de un artículo francamente esclarecedor para la comprensión de lo que es el proceso mistagógico. Lo tendremos como fondo, aunque desarrollando las implicaciones cristológicas que el autor no afronta.

⁸ «El teólogo de hoy [...] debe regresar a la Palabra de Dios y a Jesús mismo [...] ¿no aparece Jesús como verdadero mistagogo? ¿Cómo transmite Él la experiencia de Dios 'Padre', o la experiencia de la divinidad que Él mismo tiene en su Humanidad, es decir, en su condición de hombre?» (T. ÁLVAREZ, «Mística y mistagogía», 736).

honor y toda gloria por los siglos de los siglos»⁹. Es en la *posición*¹⁰ en la que él ha configurando su existencia histórica donde el ser humano puede *descubrir la verdadera presencia, forma y donación de Dios*, que se le revela como lo que es en el contexto de una condición humana por realizar sin la cual no hay finalmente revelación. Cristo, de esta manera, dice Armendariz comentando la doxología litúrgica, «vehicula *el acto fundamental de nuestra vida*, nuestra relación o religación con Dios»¹¹.

Si la oración es el lugar donde el ser humano se abre en raíz a la presencia de Dios, esta, en su forma más simple podría definirse para el cristiano, «antes que ninguna otra cosa, como dejar que la oración de Jesús actúe en él»¹², sabiendo que su oración coincide en su raíz con su ofrenda existencial, con su posición sacerdotal en el mundo. Así pues, *la carne humana de Jesús, su historia concreta se convierte en lugar de iniciación a la vida de Dios sin dejar de ser una iniciación a la vida propiamente humana que debe realizar cada uno en su particularidad*.

Ahora bien, dada la forma que ha adquirido la humanidad en nuestra historia podríamos decir que esta debe advenir a sí misma desde un exilio interior, íntimo, en el que habita sin saberlo, un hecho que la teología ha llamado pecado original. Aquí se sitúa la afirmación joánica del prólogo: «*los suyos no le recibieron/reconocieron*», que sintetiza la posición periférica desde la que Jesús deberá manifestar la verdad de Dios y de lo humano o la posición periférica en la que vive la humanidad en relación a Dios. Esta es la razón por la que Cristo manifestará la verdadera realidad del mundo de forma paradójica, poniendo en crisis sus perspectivas inmediatas y siendo expulsado de sus estructuras organizativas, como afirma Pablo al contrastar la sabiduría del mundo y la de Cristo (1Cor 1,18-31). Esto supone, para nuestro tema, que la mistagogía no es un itinerario sin conversión y, por tanto, sin cruz; supone adentrarse en la contradicción del mundo que ha de vivirse y superarse, y que el creyente siente, en primer lugar, no en el rechazo del mundo exterior hacia él, sino en el rechazo que siente en él mismo hacia un Cristo sin reducciones, dueño de sí, como muestra ejemplarmente el evangelio de Marcos al relatar el itinerario de los discípulos subrayando el necesario tránsito de Galilea hasta Jerusalén (Mc 8,27-38).

⁹ L.M^a. ARMENDARIZ, *Ser cristiano es*, 101-121: «Ser cristianos es vivir por Cristo, con él y en él». También Bruno Forte en *Breve introducción*, presenta la fe cristiana a través de un comentario a esta doxología. Ver especialmente las páginas 61-83: «por Cristo con Él y en Él. En el seguimiento de Jesús».

¹⁰ Hemos explicitado qué entendemos por 'posición' en nuestra reflexión sobre las relaciones entre cristología y litúrgica, en *El Cristo siempre nuevo*, 190-197: «La idea de posición», «La posición humana y la posición litúrgica».

¹¹ L.M^a. ARMENDARIZ, *Ser cristiano*, 116 (el subrayado es nuestro).

¹² R. WILLIAMS, *Ser cristiano*, 96.

Pasamos entonces a intentar identificar esta *posición* de Cristo a partir de la perspectiva de la mistagogía. Lo haremos en dos momentos. El primero, más breve, se detendrá en su descripción formal, el segundo se centrará más pausadamente en sus contenidos.

II. LA PERSPECTIVA: LA BIOGRAFÍA DE JESÚS COMO PARÁBOLA

Lo dicho hasta ahora nos impulsa a tomar como forma paradigmática de comprensión de Jesús como mistago su forma de predicación parabólica, en cuanto que su propia vida podría comprenderse como la expresión última de esta forma de predicación, como la parábola radical desde la que se podría acceder a la presencia misteriosa de Dios en el mundo. Algunos autores han desarrollado esta idea mostrando cómo todo el itinerario de Jesús, al ser narrado, se propone como un espacio de acceso a una verdad por descubrir, por acoger y por realizar de forma personal, la verdad de la presencia de Dios y de su señorío cumplido¹³. Esta verdad solo acontece cuando el oyente acepta integrarse en el espacio definido por esa vida narrada. Esta verdad requiere posicionarse correctamente para descubrir su relevancia, y esta posición no viene dada sino por la *forma Christi* del itinerario jesuano.

Así pues, la mediación que realiza Cristo y que constituye su aportación más propia, se ofrece como *historia donde situar la propia historia*, de forma que esta encuentre el don primigenio, permanente y dinámico que defina la presencia de Dios sin robar al hombre su libertad creativa propia. El lenguaje parabólico es, en este sentido, el más indicado para el encuentro con un Dios que ya siempre estaba, y que define la forma propia de lo humano pidiendo que este la realice con su libertad.

Es importante subrayar que la actividad de Jesús se centra en la construcción de una forma de ser en el mundo a través su propia historia y, de esta manera, en la creación de un mundo donde se perciba el Señorío de Dios en su realización asintótica. Este mundo solo se revela a los que entran en las dinámicas que activa Jesús con su manera de mirar, sentir, relacionarse, actuar. Es en este sentido en el que el evangelio de Marcos sentencia: «*A vosotros* [los que estáis conmigo] se os ha dado el misterio del reino de Dios; en cambio *a los de fuera* [los que están fuera de mi posición] todo se les presenta en parábolas, para que ‘por más que miren, no vean, por más que oigan, no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados’» (Mc 4,11-12). Por eso se puede decir que Jesús

¹³ «Jesús proclamaba a Dios en parábolas, pero la Iglesia primitiva proclamó a Jesús como la parábola de Dios»: esta fórmula es de J. D. Crossan, y es fórmula justa” (D. MARGUERAT, *Parábola*, 62). Cf. J.D. CROSSAN, *The Dark Interval*; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia*; E. SCHWEITZER, *Jesús, parábola*.

es la parábola radical y definitiva de Dios¹⁴. Elmar Salmann apunta la misma idea con otros términos:

«Jesús es un icono que invita a ser contemplado y un espacio de vida que hay que recorrer, es un modelo para encarnar y una gestualidad que reiterar, una metáfora viva e inaudita y el centro mismo de la transformación del hombre. No es simplemente reformador, un científico o un moralista, sino aquel que revela las estructuras y los ritmos del ser como espacio y realidad de la libertad y del amor»¹⁵.

Esta misión es realizada a través de la presencia débil de su ser uno más con/entre los demás. De esta manera, Jesús va a revelar a Dios no como un extraño o un advenedizo que se incorpora a la vida *añadiéndose*, sino como lo más cercano a la creación y al ser humano, la fuente de su identidad personal más profunda (*intimior intimo meo*) y de su creatividad irreductible. En Jesús se revela cómo la presencia de Dios no es una realidad añadida a su identidad y a su libertad, sino la íntima alteridad personal donde esta libertad e identidad propia alcanza su expresión más profunda.

III. LA MISTAGOGÍA DE JESÚS COMO PRO-VOCACIÓN EN EL MUNDO

Esta posición de Cristo como mistagogo es recogida por la carta a los Hebreos cuando lo define como «el que inicia y completa nuestra fe» en medio de la contradicción del mundo (12,2). En esta perspectiva es fácil comprender que la acción mistagógica de Jesús no es reducible a una parte de su actividad humana, ni siquiera la que coincide con su ministerio público, sino que acontece como una dimensión transversal de todo su ser. Todo él es ‘el camino’ y no solo sus palabras y sus acciones ‘mayores’, todo él con sus palabras y silencios, con su acción y su pasión, todo él con su estilo y sus formas, todo él en su *posición* creatural. El prólogo de san Juan sintetizará esta globalidad hablando de la manifestación de la Palabra de Dios en la *carne* de Jesús (1,14).

Es necesario, por tanto, que la predicación cristiana no reduzca a Cristo a un mensaje dicho en el que se comprendería la verdad de Dios, ni a un conjunto de mandatos de acción con el que se respondería a su llamada, ni siquiera a un conjunto de hechos de su vida donde se revelaría Dios del todo. La predicación cristiana ha de partir siempre de *la representación del mundo de Jesús* de forma que el oyente pueda hacerse partícipe de él, y vivir *ese* mundo en cuanto suyo propio. “Cuando tengamos nuestro Evangelio en las manos –comentaba

¹⁴ “El que quiera entender a Jesús, *no puede observarlo desde la distancia*, en actitud de reserva, para decidir luego si lo acepta o no. Jesús, con su parábola, entra directamente en nuestro mundo y se abre sólo al que acoge como don el encuentro con él, de forma que ese encuentro pueda cambiar su vida” (E. SCHWEIZER, *Jesús, parábola*, 53. El subrayado es del autor).

¹⁵ E. SALMANN, *La palabra partida*, 94.

Madeleine Dêlbrel— debemos pensar que en él habita el Verbo que quiere hacerse carne en nosotros, apoderarse de nosotros, para que con su corazón, insertado en el nuestro, con su espíritu unido a nuestro espíritu, reanudemos su vida en otro lugar, en otro tiempo, en otra sociedad»¹⁶.

Presentamos ahora algunos elementos transversales que definen la mistagogía de Jesús y en los que se puede apreciar cómo convierte su vida corporal en espacio de acceso/encuentro con Dios mismo y, por tanto, cómo quedan ofrecidos como lugares donde el creyente, situado en esa posición, podría esperar el encuentro con el Dios siempre presente que se le ofrece como consumación de vida.

1. Pausa y desarraigo

Comentaba Jacques Leclercq:

«¿Os habéis fijado que no hay ni un detalle en el Evangelio del que se pueda colegir que Jesús haya tenido nunca prisa? [...] ¿Habéis observado que para mirar hay que pararse? ¿Y para hablar también? [...] No es corriendo, no es en el tumulto de las gentes y en el apresuramiento... La soledad, el silencio, el reposo, son necesarios para todo nacimiento»¹⁷.

A más de 70 años de este discurso, González Sainz, de vuelta de todo lo que, según confiesa, le ha atado a la ‘ficción’ de la vida, publica *La vida pequeña. El arte de la fuga*, una diatriba contra la aceleración, la desatención y la muchedumbre que tiene atada la vida a la banalidad y la mentira. Una diatriba que es el reverso de la búsqueda de una ‘nueva alianza’ con lo real.

Todo camino hacia el misterio de la propia vida, de la verdad de lo real y, por tanto, de Dios, ha supuesto siempre un desarraigo fundante, un exilio renovador. Desarraigo de lo dado y de lo dado por supuesto, desarraigo de las seguridades físicas, culturales, políticas, que esconden las preguntas que nos llevan a lo esencial, desarraigo que puede elegirse, pero que en la mayoría de los casos es provocado por los golpes de la propia fragilidad y de las injusticias sufridas en la propia vida.

Pues bien, Jesús se muestra desde el inicio y continuamente *aparte*. Su nacimiento aparece fuera de los circuitos de la vida organizada, expuesto a la fragilidad que le pertenece no solo en su condición de neonato, sino también de desplazado (desplazado en Belén, desplazado en Egipto). Nace en Belén, referente mesiánico o davídico, pero olvidado o dado por irreal en la organización que de la vida hacen los hombres (Mt 2,4-6). Con Jesús, en estas condiciones, Dios se muestra (según la descripción que hace los evangelios de Lucas —los ángeles— y de Mateo —la estrella—) justo en el lugar donde el hombre se cons-

¹⁶ *La alegría de creer*, 38.

¹⁷ *Elogio de la pereza*, 10.22.24.36.

tituye naciendo antes y más acá de sí mismo, antes y más acá de su poder y de su organización, antes y más acá de su voluntad de poder y de sus sueños de gloria, antes y fuera de su cultura.

Es en este *aparte* en el que nuevamente los evangelistas situarán a Jesús al comienzo de su misión. Un *aparte* que ahora se llama desierto y donde el no ser por uno mismo se impone en toda su crudeza. Un *aparte* como lugar de lucha y tentación para dejar a Dios ser él mismo, como lugar originario y raíz del propio ser abandonando toda auto-fundamentación. Los evangelios terminarán mostrando a Jesús en un *aparte* absoluto, condenado socialmente a la nada en Getsemaní y en la cruz, un lugar en el que Dios se convierte en una ausencia anhelada, necesaria y distante, fundante y ‘discoincidente’ con la historia en sus formas dadas, una presencia de identificación que la vida llama a gritos para acceder al ser que ella misma es y no puede alcanzar.

Pues bien, Jesús invita de continuo a moverse hacia este *aparte* donde se arraiga su vida y que no deja de ser el *centro* de toda vida. Así, por ejemplo, en el evangelio de Juan inicia la descripción del discipulado con una pregunta que muestra la curiosidad por descubrir el misterio donde Jesús arraiga su vida: “¿Dónde vives?”, le preguntan. Jesús apunta a un lugar no descrito, no descriptible, separando a los que preguntan de sus vínculos inmediatos sin dar una respuesta que no sea la invitación a entrar con él en el no-espacio que sostiene el espacio de su mundo, el no-espacio desde el que se realiza su vida (1,38-39). Parece que el evangelista ya apunta que el espacio propio de Jesús, aquel donde queda constituida su identidad última, es una realidad no definible, aunque sí participable, una realidad que Jesús llama *Abba*, y que en este evangelio será descrita como el Padre. En este sentido, la vida de Jesús se revela naciendo de un fondo real e inaprensible para el ser humano que este fácilmente olvida en su afán de auto-fundación.

Jesús invita a ir con él a este no-lugar, en especial cuando el ser humano está más atrapado y cegado por su acción en el mundo. Así lo vemos en el evangelio de Marcos cuando Jesús se dirige a los discípulos diciendo: “Venid conmigo a un lugar *aparte*, porque eran tantos los que iban y venían, que no encontraban tiempo ni para comer” (6,31). Cegado en la acción que busca resolver las necesidades del mundo, el discípulo (el hombre) se oculta a sí mismo el fundamento que le sostiene y que no puede dominar, lo cual se hace evidente cuando Jesús les pide lo imposible: «Dadles vosotros de comer» (6,37). Es en este camino donde se revelará Dios, no solo como el Dios de Jesús, sino como el Dios de toda vida, un Dios que revela su ser en Jesús para que todos puedan conocerlo como suyo.

Es interesante notando, en este mismo sentido, cómo para curar tanto a un ciego como a un sordomudo, Jesús *los aparta con él, los saca consigo fuera* de la aldea (Mc 7,33; 8,23). Otra vez el *aparte*, espacio innominable, fuera del dominio de la organización humana, desde el que se puede ver progresivamente

el movimiento de los hombres en su verdad y, más aún, el movimiento último que nos constituye y que pregunta por la densidad última de esa experimentada inconsistencia que es, sin embargo, hogar de nuestra libertad creativa. No hay otro sitio finalmente donde encontrar a Dios sino en ese *aparte*, ya que cualquier otro sitio está atravesado por la ambigüedad de nuestra presencia, de nuestros poderes, de la configuración impuesta a nuestro mundo en la que no sabemos muy bien si Dios es real o simplemente un doble de nosotros mismos, de la afirmación inconsciente de una omnipotencia imaginaria¹⁸. La mistagogía de Jesús nos lleva pues al lugar del nacimiento y de la muerte, misteriosos y siempre presentes, que solicitan gratitud y confianza para alcanzar una cierta paz de vida.

Ahora bien, este *aparte* pluriforme que se expresa de muchas maneras en la vida humana (soledad, heridas, desierto, silencio...) se revela en Jesús como un lugar de relación personal. Es en este lugar-sin-lugar y siempre presente, separados de todo lo que domina nuestra vida, donde se puede revelar una compañía densa en la que la identidad personal puede reconocerse como radicalmente fundada. Es este lugar el que Jesús ha puesto en circulación quedando constituido por él como acontecimiento donde reconocer lo que podríamos llamar ‘unión hipostática en tono menor’, pues en él se revela la presencia continua, fundante, apelativa y prometedora de Dios, si bien siempre de forma velada. No es, por tanto, un lugar de renuncia a nuestro ser histórico y adentramiento en una más allá sin historia, sino el espacio de fundamentación de la vida histórica, el lugar donde esta puede vivirse en una identidad humilde y confiada, asentada en una roca firme donde se puede ser uno mismo.

IV. LA MISTAGOGÍA CRISTIANA O EL CUERPO INICIÁTICO DE JESÚS

Como apuntábamos anteriormente la mistagogía crística no intenta dirigir al hombre a un lugar exterior a sí mismo donde encontrar una divinidad que, en ese caso, sería siempre heterogénea, sino a la raíz misma de su ser, al lugar donde es constituido por un misterio de alteridad. Esta idea es central ya que la vida a la que invita la fe cristiana cuando anuncia el evangelio de Jesús no es una posibilidad entre otras, sino aquella en la que todos podrían encontrar su identidad más profunda, “esa *lectio difficilior* de un mundo que no se deja comprender a primera vista y, al mismo tiempo, la perspectiva más elevada de la vida y la teoría”¹⁹.

Es necesario, en este contexto, recuperar la encarnación como buena noticia, como ámbito de salvación de lo humano. “Esto es mi cuerpo”, afirma Jesús

¹⁸ En este sentido, la crítica de Feuerbach a la religión siempre habrá de ser tenida en cuenta por la fe como un apoyo anti-idolátrico.

¹⁹ E. SALMANN, *La palabra partida*, 10.

entregándose a sí mismo como lugar de vida. Jesús invita a probar, a gustar nuestro cuerpo en la mediación del suyo. Como queda apuntado en la oración de presentación de ofrendas de la liturgia eucarística, el cuerpo crístico que se nos da como salvación («pan de vida y bebida de salvación») no acontece si no es *en y con* nuestro propio cuerpo (“fruto de la tierra y del trabajo del hombre”) entregado a la comunión con Cristo. Así pues, el cuerpo de Jesús se ofrece como cuerpo iniciático del nuestro, su vida histórica se ofrece como alimento de la nuestra sin sustituirla, para traerla a su ser verdadero y pleno, porque el cuerpo necesita ser desenmascarado para que se haga verdadero espacio de nuestra vida, ya que siempre se nos presenta ambiguo.

1. La encarnación como buena noticia

En el cristianismo, el cuerpo es presentado como obra de Dios, tocado, modelado por sus manos, alentado con su Espíritu, animado a tomar la forma de Dios como gloria propia, aunque en el contexto frustrado y frustante de nuestra historia. Ahora bien, ¿dónde está este cuerpo glorioso? Es Jesús quien hace de su libertad un trabajo sobre su cuerpo logrando que este termine por expresar la gloria de Dios incluso cuando su cuerpo está herido, rechazado, tal y como apunta el evangelio de Juan que une en un solo acontecimiento la gloria de Dios y la carne crucificada de Cristo (Jn 1,14). ¿No es esta la razón de esa exagerada presencia del cuerpo humano en los templos cristianos, en especial del cuerpo de Cristo? ¿No se está apuntando a que la presencia de Dios no se visibiliza radicalmente si no es en el ámbito más concreto de la materia corporal cuando esta alcanza su densidad máxima: «Esto es mi cuerpo»? ¿No es por eso por lo que se nos invita a configurarnos corporalmente con este cuerpo a entrar en comunión con él: «El cuerpo de Cristo – Amén»?

Debemos afirmar que entre el cuerpo de Cristo y el nuestro no hay ninguna diferencia²⁰, ahora bien, como apunta Salmann, «ninguno de nosotros podría decir *Hoc est enim corpus meum* con una tal densidad y de forma tan incisiva, ya que el nuestro es siempre también una máscara»²¹. En este sentido, los creyentes confesamos que el cuerpo de Cristo es imagen y presencia de Dios sin contradicción. En él se encuentra Dios, paradójicamente, en su propio hogar

²⁰ Es necesario comprender esta afirmación a la luz de la salvedad que hace el autor de la carta a los Hebreos (4,15), es decir, las dimensiones corporales humanas derivadas de facto, si las hubiere y las que fueren, del pecado. En cualquier caso, esto no debe hacernos renunciar a pensar la humanidad de Cristo sometida al peso y la atracción del mal sobre él, es decir a la tentación. La discusión sobre este punto, que se ha concentrado en torno a su posible concupiscencia, permanece abierta, entre otras cosas porque el mismo concepto no siempre significa lo mismo en los que lo utilizan. Puede verse sobre el tema el artículo de A. BENTUÉ, *Probado en todo como nosotros*.

²¹ E. SALMANN, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, 291.

y en él se manifiesta como gloria. Así pues, en el camino hacia Dios que Jesús marca con su cuerpo y que hemos de recorrer con el nuestro *no hemos de prestar atención a realidades especiales distintas de nuestro propio ser*, aunque estas hayan de ser vividas con su forma de configurar las aperturas de vida que se dan en nuestra corporeidad, ya que el cuerpo es precisamente esto, una apertura provocativa a lo que hemos de ser, una apertura ambigua, latente, cotidiana e invisible, a la vez que densa, distante y necesitada de modelar.

Pasamos ahora a la presentación de algunas dimensiones de la corporeidad humana que, vividas en una forma concreta por Jesús, esta será la perspectiva particular de la reflexión, se presentarán para todo ser humano como lugares radicales de experiencia de Dios que nos es dada por Cristo como único mediador²².

2. El cuerpo como memorial de un don primigenio

El cuerpo nos remite a lo radicalmente dado, en él comprendemos que solo somos en cuanto dados a nosotros mismos. Con el cuerpo no hay posibilidad de afirmarnos eternos o inmortales, como han hecho, en una trampa del pensamiento que prescinde de la existencia concreta en la que nos constituimos, muchas filosofías y teologías a lo largo de la historia. El cuerpo se nos muestra como lo que no somos por nosotros mismos, lo que ha existido incluso antes de que pudiéramos ser conscientes de nosotros mismos, y siempre con un inicio temporal. Así se abre una primera ambigüedad: el cuerpo, mi cuerpo, lo que soy como cuerpo existe, en algún sentido, antes de mí mismo como espacio donde reconocirme, donde conocerme no desde mí y por mí, sino desde otro lugar que, sin embargo, me es propio.

Aquí se sitúa el reconocimiento que Jesús hace de su identidad al contacto con su existencia histórica, con su cuerpo que reconoce como dado. Así lo recoge la carta a los Hebreos cuando, en una especie de extrapolación hacia lo eterno de este movimiento, pone en boca del Hijo en el momento de su entrada en el mundo la afirmación: “Me has dado un cuerpo” (Hb 10,5), es decir, una existencia histórica en su facticidad corporal; e igualmente cuando los evangelios sinópticos, antes de la identificación que Jesús hace del pan con su cuerpo entregado, le describen dando gracias justamente por este cuerpo y su historia, que ahora queda enteramente recapitulados en el pan que se entrega (Lc 22,19).

Es importante percibir cómo esta apertura se realiza progresivamente en el tiempo, de forma que Jesús mismo debe pasar por lo que podríamos llamar la inconsciencia-inconsistencia del yo cuando ya existe en cuanto cuerpo. A

²² He desarrollado alguna de las ideas que siguen en el artículo “*Me has dado un cuerpo...*”. Aquí las reoriento en su perspectiva mistagógica. En ese mismo artículo pueden encontrarse una reflexión más genérica (el cuerpo y el cuerpo de Cristo en el debate de la reflexión teológica actual) y amplia (el cuerpo histórico, eclesial y eucarístico de Cristo) con bibliografía concreta.

saber, debe encontrarse con su propio cuerpo cuando ya lo tiene, con su propio lenguaje cuando ya habla, con su propia mirada cuando ya la tiene. Y esto que recibe de sus padres y de la cultura-religión circundante lo va a llevar al límite en el reconocimiento de un origen radical y propio que llamará Padre (*Abba*), como deja constancia el evangelio de Lucas al situar a Jesús frente a sus padres en una obediencia más radical y radicante que la de ellos, tal y como se puede ver en el diálogo con ellos en el templo (Lc 2,49) o cuando el evangelio de Juan pone en boca de Jesús: «Yo hablo de lo que he visto junto a mi Padre» (8,38).

Antes aún, en el momento de su nacimiento, toda la imaginería mítica utilizada por Lucas y Mateo apunta a este dato originario: todo cuerpo está marcado por una donación que quiere envolver la vida con su gloria. ¿No es esta la alegría que quieren resaltar los evangelistas, más allá de una simple emoción sentimental ante un niño en torno al que aparecen fenómenos sobrenaturales? Porque, de hecho, se anuncia la paz para todos (Lc 2,14).

Este Dios escondido en un cuerpo que llama al hombre a comprenderse como generado-creado por un deseo personal y originario cuya fuente no se puede alcanzar incluso estando de forma permanente en nosotros como origen, es a lo que Jesús llamará Padre. Es importante subrayar que esta presencia originaria permanece siempre oculta como reverso del propio ser y, por tanto, como llamada a la fe. Es esto lo que expresa la escena de Getsemaní, donde Jesús se dirige a este abismo originante de su vida al que llama Padre en la agonía de no encontrarse más que consigo mismo²³, con un cuerpo que parece deshacerse, que va a ser eliminado y que de hecho, ya sin palabras, solo con un “grito inarticulado” se despidió del mundo en una espera agónica.

Así pues, Dios aparece en Jesús como un fondo siempre previo, antecedente y concomitante con él mismo, fondo de donación gratuita que Jesús hace acontecer en una relación personal asimétrica, pero confiable incluso cuando el cuerpo, lugar primario de la experiencia de la donación, parece desustanciarse bajo la presión de una soledad e impotencia radical²⁴.

²³ «El conocimiento de Dios es primero el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, de sus límites» (E. FALQUE, *Metamorfosis*, 111).

²⁴ Es aquí, en esta situación dramática de la muerte de Jesús, donde la afirmación de que Cristo no habría sido sujeto de fe de ciertas opciones cristológicas tiende a derivar hacia un monofisismo larvado. Nos encontramos con una *quaestio disputata* de la cristología. Pensamos que, si bien es verdad que cuando afirmamos la fe de Cristo esta no debe identificarse con la nuestra sin más, esto no debería ser un problema, ya que lo mismo sucede con todo lo que afirmemos de la forma subjetiva de su humanidad. La razón es que Jesús es confesado por la fe como el analogado principal de lo radicalmente humano (GS 22) y no viceversa. En cualquier caso, si no nos fuera permitido utilizar lo que conocemos de lo humano para afirmarlo de Cristo y ver luego como él lo lleva a consumación diciéndolo en su verdad última, estaríamos imposibilitados para afirmar la humanidad misma de Jesús. En el contexto de nuestra reflexión, la mistagógica crística, la afirmación que realiza el autor de Hebreos en 12, 2 sobre Jesús como “consumador de la fe” puede adquirir

3. *El cuerpo presencia de una donación permanente*

Además, en el cuerpo nos experimentamos viniendo de continuo a nosotros mismos con una vitalidad que nace y se expresa sin nuestra voluntad. Se trata de una vitalidad originaria que nos habita y que, incluso en estados de enfermedad grave aparece luchando por nosotros²⁵.

Jesús apunta a esta vitalidad que acompaña la vida cuando, por ejemplo, invita a reconocer en los pájaros del cielo, que «no siembran ni siegan, ni almacenan», la vida en su vitalidad *dada*, en una fluidez que viene *de otro sitio* (Mt 6,26ss). Igualmente, Jesús invita a la contemplación de la semilla que crece *sola* (Mc 4,26-27) o la semilla que fructifica de forma desbordante *pese a todo* (Mc 4, 3-9) para reconocer el Señorío de Dios sobre la realidad. Todo ello termina siendo una invitación a reconocer la vitalidad de la vida como un don protegido por Dios, una realidad en la que se le podría reconocer de forma casi inmediata²⁶. Por otra parte, Jesús en sus curaciones parece llamar a los enfermos a confiar y abrirse a esta vitalidad creadora que les habita a través de la llamada a la fe en una presencia siempre activa de Dios (Cf. por ejemplo Mc 5,5b).

Jesús configura esta vitalidad que encuentra en sí en la forma de una donación permanente de sí, reproduciendo con ella y hacia los demás lo que ella significa en el interior de sí mismo. De esta manera representa el misterio último de donde nace y, a la vez, la vocación que adquiere en él: «He venido para que

toda su significatividad, ya que es en el límite de su muerte agónica, allí donde nada parece revelar la presencia de Dios y su Señorío, donde Jesús se entrega a él en un grito que lleva la oración de Getsemaní al límite de su cumplimiento. Una discusión sobre el tema de la fe de Cristo, profunda y matizada, puede encontrarse en G. CANOBBIO, ed., *La fede di Gesù*, ya citado, y en la monografía reciente de G. COMI, *La fede di Gesù*.

²⁵ Fernando Vidal en su precioso artículo «Lo que de eterno fotografió Olazt», rememorando el viaje existencia a través del cáncer del que la fotógrafa Olazt deja constancia con imágenes y palabras en Twitter, afirma en este sentido: Si Olazt se admira de la inteligencia de la enfermedad, “se admira todavía más del combate que su cuerpo está disputando contra tal enfermedad, dice agradecida: «Siento a mi cuerpo luchando contra un gigante»” (F. VIDAL, «Lo que de eterno fotografió Olazt»).

²⁶ “Narrando una parábola –comenta Pagazzi– Jesús no expresa solo la intención de anunciar el Reino ‘siguiendo la pista’ de las cosas, sino que muestra sobre todo la sufrida y fatigosa observación que le permite verlo y descifrarlo en los acontecimientos cotidianos de la propia carne unida con y mediada en las cosas del mundo. La transcendencia del Reino es recogida por la carne de Jesús, sensible al mundo”. Un poco antes el autor había afirmado: «El Señor motiva sus parábolas a partir de la incapacidad perceptiva/sensorial de los propios interlocutores que ‘por más que oyen, no escuchan’ y ‘por más que miran, no ven’ (Mc 13,13) [...] una carne que vive *etsi mundus non daretur*, como si el mundo y las cosas no existieran, ofendiendo la Ley de la creación que por el contrario pone a la carne como pliegue de un único tejido con las cosas. De esta manera se actúa *et si Deus non daretur*, como si no existiera» (C.G. PAGAZZI, *Fatte a mano*, 87-88).

tengan vida y la tengan abundante» (Jn 10,10). Podríamos preguntarnos si esta no es una de las diferentes formas de expresar no solo la misión de Jesús, sino la que el ser humano posee para realizarse como imagen de Dios.

Así pues, Jesús reconoce en su propio ser y en la vitalidad que le habita una presencia viva, originante y continua que acoge y que le permite entregarse sin miedo más allá de la experiencia de su pérdida: su vida no se sostiene en sí mismo, sino que aparece habitada por una vitalidad que puede acogerse como promesa de vida definitiva. Esta idea queda bien expresada en la cena de despedida en la que asumiendo que la copa/su vida se derramará hasta vaciarse/perderse, sin embargo, se comprende como vida que no se agota, ya que es eterna en el Reino del Padre (Mt 26,29). Justo así esta vitalidad aparece como una invitación a ver el trabajo continuo de Dios en los dinamismos más propios del ser humano, dinamismos que lleva más lejos de sus posibilidades creaturales inmediatas.

Esta experiencia de la vitalidad, por tanto, apunta a un acontecimiento de atracción personal del ser hacia la vida: de compromiso con el ser dado y de promesa para él. Quien se deja guiar por esta vivencia de Jesús puede reconocer la paternidad continua de Dios en el mundo y, aceptando vivir de este acontecimiento, insertar una esperanza firme que sostenga la existencia incluso en medio de las fatigas y contradicciones de la vida (Mt 6,25-31). Ahora bien, esta forma de existencia coincide con la renuncia al dominio absoluto de sí, con una humildad radical que reconoce a todo el ser y sus posibilidades como suscitadas y sostenidas por un aliento transcendente. Quizá, en última instancia, esta vitalidad no es sino el reflejo creatural de la acción del Espíritu con que Dios alienta el mundo hacia su plenitud y que le hace saltar sobre sí mismo. Una vitalidad que en Jesús llegará al extremo con la resurrección y desde la que, aceptada, se convertirá en un surtidor interior de vida permanente (Jn 7,37-38).

4. *El cuerpo como apelación a la libertad*

Dado que *el cuerpo humano aparece inicialmente sin determinar; entregado a la historia para su identificación*, se presenta como lugar de mi propia y obligada autobiografía²⁷. *Pasamos así*, en el análisis del cuerpo, *de lo dado en él a lo solicitado por él*. El cuerpo se hace en cada uno petición de cuidado y dirección para su propio ser. Su potencialidad está escondida y queda sujeta a la libertad del sujeto. El tiempo del hombre es el tiempo de su cuerpo y este tiempo es el de su historia por hacer, el de la misión sobre sí y sobre el mundo.

²⁷ El ejemplo máximo es la historia de cada rostro que, con una presencia casi neutra al inicio, imitativa en gran parte, se va a constituir, como dice la sabiduría popular, en “espejo del alma”, del *propio* ser. No es extraño que el rostro, la parte desnuda de nuestro cuerpo (junto con las manos) se convierta en el objeto central de la representación del sujeto, como podría dejar constancia una historia del retrato.

Cuerpo y libertad van, por tanto, de la mano. La contemporánea obsesión por el cuerpo y por darle forma no es sino una extralimitación de una dinámica propia del ser humano, la de darse una forma de presencia concreta, una identidad que se ha de configurar históricamente y que no se termina de alcanzar nunca.

El texto de la carta a los Hebreos citado anteriormente marca esta correspondencia entre cuerpo, historia e identidad, cuando Cristo hace coincidir la recepción del cuerpo con el reconocimiento de una misión propia: “Me has dado un cuerpo – vengo para hacer tu voluntad” (10,5.7). Es necesario subrayar, en medio del rechazo que puede suscitar en nuestra cultura moderna y posmoderna la idea de una definición propia desde *otra* voluntad, en este caso la de Dios, que la voluntad inicial de Dios respecto al ser humano (hombre y mujer) es que sean ellos mismos, que adquieran una figura de sí *dominando* la creación, como afirma el relato del Génesis (1,27-31). No hay, pues, un plan concreto preconcebido, sino la invitación a una forma de ejercicio de la libertad que haga del propio poder un ejercicio para crear espacio para todo, para ordenarlo de forma que todo se enriquezca mutuamente, tal y como el mismo dominio de Dios actúa según se narra en los versículos previos. La imagen de Dios con la que debe conformarse el ser humano es el de creador-ordenador que arranca la realidad de un caos de muerte, verdadero símbolo de la pasión apropiativa que no deja espacio a lo distinto, y hace entrar en competencia mortal todo contra todo. Pues bien, esta imagen divina es la que se ha definido y consumado en el cuerpo de Jesús. Este es su cuerpo, cuerpo al contacto con el cual todos encuentran espacio, que busca lo oprimido por la prepotencia caótica que habita la historia para dar lugar, para hacer existir con complacencia a lo distinto e incluso a lo distante. Así se manifiesta Dios mismo y su señorío, su Reino en la historia. Señorío o dominio que el ser humano está destinado a reproducir. «Todo lo demás vendrá por añadidura» (Mt 6,33). Así pues, la acción de Dios se hace presente en la misma corporalidad libre de Jesús que inventa gestos para dar lugar, para ensanchar los lugares abriendo cada espacio con su propio espacio y riqueza personal, para restituir el lugar de cada uno sacando de la marginación inhumana en la que el caos de la historia, la injusticia y la violencia ha arrojado a muchos.

De esta manera, el cuerpo humano, que solicita a la libertad una identidad, encuentra en Jesús, en su identificación con el ser mismo de Dios, su identidad plena que no se afirma reduciéndose o reduciendo a los demás, sino afirmándose a sí mismo y a los otros en una común relación.

En este trabajo sobre su cuerpo que realiza Jesús, Dios no aparece sin más como otro frente a él, sino como presencia que se dice en él al decirse él mismo en un dominio liberador y potenciador de lo que le rodea. Jesús, entonces, muestra a Dios no solo como presencia ante y hacia mí, sino sobre todo y de inicio en mí y desde mí, coincidiendo con mi identificación, con el desarrollo de todas mis posibilidades. Nada se pierde de mí ser pleno en la identificación

con su voluntad sino mi falso yo que quiere a toda costa afirmarse frente a todo y frente a todos en un camino que solo lleva consigo caos y muerte.

«Esto es mi cuerpo, *que se entrega por vosotros*», dice Jesús (Lc 22,19). En este momento Dios no está enfrente y lejos, sino coincidiendo con el mismo Jesús que se da como radical imagen suya (Jn 5,19). Esto es lo que alcanzó a descubrir Pablo cuando se sabe unido a Cristo sin perder la identidad, sino siendo el mismo en exceso de sí pues parece mantener su identidad cuando la pierde crucificado con él: “Estoy crucificado con Cristo; vivo, pero no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí”, Gal 2,19a-20). Es aquí donde el cuerpo se desprende de toda máscara, por utilizar la referencia de Salmann, y se dice en todas sus posibilidades, en su verdad de *imagen Dei* y, por tanto, donde encontramos a Dios encontrándonos a nosotros mismos.

5. *El cuerpo como memorial del no ser por sí*

El cuerpo se presenta, sin embargo y también, como una férrea atadura, como una prisión torturante de la que no podemos escapar. La biografía que crea mi libertad bajo la apelación imperativa de mi cuerpo está vinculada también a lo que de indomeñable, frustrante y violento tiene *el cuerpo que soy* y que *parece entrar en contradicción con lo que llamo, bajo la impresión de mi conciencia y libertad, mi yo*. La risa incontenible, el llanto irreprimible, el vergonzoso descontrol de los esfínteres que se me impone en determinados momentos, los cambios de humor que aparecen con las distintas estaciones... bastan para definirnos como sometidos a ritmos que nos llegan desde un ser que somos y que parece otro que nosotros mismos. La memoria de los sabores y los olores, la sensibilidad al tacto con otros cuerpos... todo ello nos recuerda una historia que no solo hemos definido, sino que nos define y nos acompaña en la mediación del cuerpo. Ahora bien, son sobre todo la enfermedad y la muerte las que expresan esta dimensión.

El cuerpo marca, más allá de nuestros deseos, el tiempo de nuestra vida²⁸. No es extraño que a lo largo de la historia el cuerpo se haya entendido, desde los antiguos gnósticos hasta los transhumanistas de nuestros días, como cárcel del alma, del yo, de la identidad.

En medio de esta herida inevitable a la que nos somete el cuerpo, la fe cristiana obliga al creyente a vencer la repugnancia que le provoca este sometimiento humillante, al mostrar a Cristo revelándose en la pasividad de un cuerpo también roto, quebrado, violentado²⁹. Esta experiencia es apuntada en

²⁸ “El cuerpo es la medida del tiempo que huye y finalmente se para [...] Lo que mide el tiempo no es un reloj de arena que se vacía; el tiempo es medido por un cuerpo humano que se agota” (P. BEAUCHAMP, *Salmos día y noche*, 237).

²⁹ Tertuliano es un claro ejemplo de la voluntad cristiana de vencer esta repugnancia a partir de la dignidad que confiere al cuerpo la confesión de la encarnación: «Cristo ama a este hombre,

determinados momentos del Nuevo Testamento. Por ejemplo, cuando se habla del “sudor hasta la sangre” de Cristo en Getsemaní (Lc 22,44) que la carta a los Hebreos identifica con «lágrimas y gritos» ante la pasión a la que es sometido su cuerpo (5,7). Por otra parte, Cristo parece conocer este cuerpo herido antes de su pasión. Lo ha conocido como cuerpo que pide una acogida empática, un cuidado sanante cuando, por ejemplo, toca a un leproso, cuando se deja tocar por la hemorroisa (Mc 5,25-34) o por una mujer sometida a un tacto violento o a la exclusión de tacto (¿quién sabe?) (Lc 7,35ss). Cristo parece conocer el cuerpo herido como cuerpo violentado, desde fuera y desde dentro, que pide asilo.

Es este cuerpo agónico el que él interpreta como cuerpo que llama a la compasión, como cuerpo suscitante de amor e intercesión, como cuerpo que nos hace hermanos de carne y sangre precisamente en el sufrimiento. El cuerpo de Cristo es para él mismo un acontecimiento de vinculación, de comprensión interior, íntima, como afirma la carta a los Hebreos: «No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades, sino que ha sido probado en todo, como nosotros, menos en el pecado» (4,15), pues en él bebe el cáliz de lo humano hasta las heces. Así pues, el cuerpo se explicita en Cristo como vínculo radical de unión, vínculo de comprensión en el que el amor se dice al reconocer en el otro la misma pobreza. Precisamente así, el cuerpo de Cristo se transforma en cuerpo transfigurado por la compasión de Dios y se configura a imagen de su misericordia, como cuerpo compasivo, acogedor, vivificante. Basta recordar la oración que los creyentes a lo largo de los siglos han dejado pronunciadas frente a las imágenes del cuerpo sufriente de Cristo en la cruz en la paradójica confianza de que en esa impotencia eran recogidos y podían ser salvados. Este cuerpo crucificado no revela un Dios que viene recomponiendo la realidad, sanando, es decir, una fácil compensación de lo real, sino que ofrece una posición que permite vivir el dolor y la muerte como acontecimiento que no destruye la identidad, sino que la inserta en un horizonte mayor no sometible a la historia³⁰.

este coágulo formado en el seno de la mujer entre inmundicias, este hombre que viene al mundo a través de órganos vergonzosos, este hombre alimentado en medio de carencias irrisorias. Es por él que ha descendido, que ha predicado, que se ha abajado y humillado hasta la muerte y muerte en cruz» (*De carne Christi*, IV, 1-3; citado por B. SESBOUÉ, *Jésus-Christ*, 75).

³⁰ Esta experiencia ha sido bellamente expresada, por más limitada que fuera su fe, en el prefacio de Nikos Kazantzakis a su libro *La última tentación*: «Este libro ha sido escrito para dar un ejemplo supremo al hombre que lucha, para mostrarle que no debe temer el sufrimiento, la tentación ni la muerte. Cristo sufrió, por lo mismo el sufrimiento quedó santificado. La tentación luchó hasta el último instante para extraviarlo, pero la tentación fue vencida. Cristo fue crucificado, por eso la muerte fue vencida». Y sigue después expresando sus sentimientos de profunda piedad: “Mientras escribía esta confesión de la angustia y de la gran esperanza de los hombres, estaba tan emocionado que mis ojos se arrasaban de lágrimas. Jamás había sentido caer gota a gota la sangre de Cristo en mi corazón, con tanta dulzura, con tanto dolor”. Citado por A. BENTUÉ, *Probado en todo como nosotros*, 139.

El cuerpo nos dice de manera brutal que no somos nuestros ni de los que quieren sostenernos, nos lleva al límite de una pobreza insuperable que muestra a la vida en su condición de radical necesidad. Es en esta contradicción, vida habitada por la muerte, donde Cristo introduce, por un lado, la intercesión por los otros y, por otro, su grito anhelante de una vida que no encuentra en sí. De esta manera, da a luz *un Dios que debe hacerse aún, que debe advenir como gloria última de la creación y de cada ser, un Dios que se espera con lágrimas desde dentro, no como añadido, sino como exceso necesario para que nuestra vida no sea puro engaño, un puro absurdo.*

En este cuerpo herido se rompe toda ideología religiosa, ideología que intenta someter a Dios a la propia historia haciendo de él una fuerza de dominio inmediato sobre la realidad. Y todo porque la historia termina deshaciéndose en nuestro cuerpo con la muerte y queda siempre por cumplirse si no encuentra un principio distinto de sí que la consume. Es en este sentido en el que se podría entender que Jesús enseñe a los discípulos a decir: “Padre nuestro, *que estás en los cielos*” (Mt 6,9), que no eres nuestro, pero que nos hablas desde nuestra exuberancia y nuestra contradicción. Esta distancia entre la tierra y el cielo se escucha en la súplica nunca superada del todo en la historia: ¿Acaso nos has abandonado? (Sal 21), súplica que es recogida por el grito de Cristo en la cruz. Cristo, también él, quiere celebrar su gloria junto a todos, como el antiguo salmista, la gloria divina que se ha experimentado en el recorrido del cuerpo histórico, pero que ahora amarga las entrañas³¹. Una gloria que solo se cumple en el abismo de una impotencia de vida que se entrega a ser consumada por quien la llamó a la existencia (Jn 19,28-30).

¿Hace esto irreal a Dios o lo presenta como verdaderamente real en cuanto que Dios no queda sometido a las ideologías totalizadoras de la historia donde no es sino una proyección del miedo y del orgullo del hombre que quiere vivir seguro y para ello intenta someterlo todo?³² Cristo con su aceptación de la pasión y la muerte nos invita a apurar el cuerpo hasta nuestra impotencia última, en un camino de confianza y entrega, pues solo así se encuentra al verdadero Dios³³. Dios entonces no aparece como un remedio mundano contra el dolor que produce la contradicción del mundo, sino como el horizonte donde esta contradicción encuentra una superación por venir y, por tanto, un sentido sin

³¹ Así aparece el libro recibido de manos del ángel en el apocalipsis: dulce de inicio, amargo cuando se hace uno con el que lo ‘come’ (Apoc 10, 8-11).

³² Puede verse la tensión entre estas dos formas de concebir a Dios en un pequeño diálogo entre un sacerdote herido interiormente en su fe y un grupo de jóvenes en la película *First Reformed* (2017) de Paul Schrader a partir del minuto 48.

³³ En este sentido, resulta francamente testimonial la conferencia *El coraje del abandono* del sacerdote eudista Joseph Caillot recogida en *L’entretien de la vérité*. Se trata de su última lección en el Instituto Católico de París aquejado ya gravemente de una enfermedad degenerativa (ELA).

respuestas. ¿No es esta la invitación que Lucas pone en boca de Jesús crucificado dirigiéndose al que tiene atado su cuerpo, como él, a la violencia y a la muerte sin solución frente al dios ‘que está en la tierra’? En este diálogo de Lc 23,39-43 se percibe hasta qué punto Cristo, con su cuerpo herido, se hace mistagogo de quien está en esa misma posición, sin ofrecerle por otra parte un Dios describable, manejable, resolutivo, sino introduciéndose con él en una noche inabarcable, pero que no es la última palabra: *Hoy estás conmigo así, hoy estarás conmigo de otra manera*. O como apunta Pablo al comentar que sometiéndonos a la muerte de Cristo (al vivirla en su espíritu filial) encontraremos una vida plena *con él* (Rom 6,8).

6. *El cuerpo, referente de una plenitud invocada*

Finalmente, nos queda hablar del *cuerpo resucitado*. Se trata de un cuerpo indescriptible, pero que el ser humano intuye y desea en cuanto plenitud expresiva de la historia vivida, tal y como puede intuirse en los enterramientos humanos desde que el hombre es hombre. Un cuerpo donde se exprese sin fisuras la identidad de forma permanente en un vínculo interior con todo y con todos, vínculo de comunión enriquecedora y dueña de sí. Pues bien, esta intuición, que dirige la acción histórica del ser humano que intenta de continuo crear espacios históricos para su realización, se realiza en la resurrección de Jesús. Es esta resurrección la que, por un lado convierte su identidad en señorial al hacerle dueño del mundo en sí y, por otro, convierte su existencia histórica en un espacio de relación omnipresente y omniabarcante, dado a una relación de hospitalidad abierta y definitiva de Dios con todos³⁴.

Este cuerpo se revela, afirma la fe, especialmente en los sacramentos del bautismo y la eucaristía³⁵, pues es allí donde este cuerpo resucitado de Cristo se ofrece radicalmente en primer lugar como lugar de encuentro con la paternidad ofrecida a todos por Dios (Rom 8, 15-17), una paternidad que sostiene la vida en su propia plenitud gloriosa, y luego como espacio abierto donde todos pueden ser incorporados: un cuerpo de cuerpos que se enriquecen mutuamente, como recuerda Pablo a los Romanos: «Nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada cual existe en relación con los otros miembros. Teniendo dones diferentes, según la gracia que se nos ha dado» (12, 5-6a); o como intenta que no olviden los corintios cuando les recuerda lo que no es: «Cuando os reunís en comunidad, eso no es comer la Cena del Señor, pues cada uno se adelanta a comer su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro está borracho» (11,20-21). Así pues, es en el bautismo y la eucaristía, en comunión con Cristo,

³⁴ Cf. K. RAHNER, “Eterna significación de la humanidad”.

³⁵ Sobre las relaciones entre cuerpo y rito, puede verse la sugerente reflexión de E. SALMANN, «L’evento intracorporeo tra verità e rito», en *Passi e passaggi*, 221-247.

donde el cuerpo humano puede alimentar su sentido e identidad última en la paternidad de Dios, y en una fraternidad cuasi-pericorética.

Así pues, el cuerpo resucitado de Cristo, presente en la celebración eucarística a través de una estilización simbólica de su forma histórica, que invita a acogerse llamando Padre a Dios y entregarse haciendo hueco en sí para todos, define y ofrece el itinerario hacia Dios, situando al creyente en un espacio donde recibirse y realizarse en su verdad, según su propia forma. Es en ella donde nos alimentamos del verdadero cuerpo de Cristo que nos toma para sí y nos da una identidad creativa para la vida del mundo. Una identidad que va siendo constituida corporalmente como imagen de Dios, dejando atrás toda ambigüedad, toda máscara y disfraz.

Es aquí donde Dios se expresa del todo, donde se produce la visión última de Dios que se da por participación y no por visión externa. Así Dios se manifiesta de manera no objetual, sino como misterio de donación relacional siempre presente y nunca objetivable ante uno mismo. Es aquí donde la mistagogía alcanza su meta no en el ver, sino en el participar, que en la tradición mística terminan por coincidir. Es aquí donde el hombre encuentra a Dios en su verdad como misterio inefable de vida que se comparte sin agotarse nunca.

V. CONCLUSIÓN. LA REVELACIÓN DE DIOS COMO TEOGONÍA EN EL HOMBRE

Nos gustaría concluir nuestra reflexión subrayando como la mistagogía cristiana, la que es fruto de la encarnación de Dios no tiene que ver, como hemos intentado mostrar, con una experiencia intelectual, sino que se trata más bien de una experiencia carnal. Es decir, la mistagogía no es sino el camino que el hombre debe recorrer para que Dios mismo se encarne en él y así le haga participar de su propia vida. Es así, únicamente así, donde se conoce a Dios no de forma objetual o como una idea sino en sí y por relación. Por eso, la mistagogía cristiana coincide con la teogonía de Dios en el sujeto. Ambos procesos son las dos caras de un mismo acontecimiento.

Esto queda especialmente subrayado cuando san Pablo define el ésjaton como una participación de Dios en todo y de todo en Dios en la mediación de Cristo. Dice Pablo: “Cuando le haya sometido todo, entonces también el mismo Hijo se someterá al que se lo había sometido todo. Así Dios será todo en todos” (1 Cor 15,28). Queda pues claro que la *vissio Dei* que pretende la mistagogía no consiste en la percepción de Dios como una realidad externa y localizable objetualmente, sino más bien y sobre todo en la *vissio a Deo* por *participatio in Deo*³⁶.

³⁶ “Lo que sucede realmente en la unión mística –dice Dorothee Sölle subrayando esta idea– no es una nueva visión de Dios, sino una relación diferente con el mundo; relación que toma prestados los ojos de Dios” (citado por M.P. GALLAGHER, *Mapas de la fe*, 132).

Esta iniciación mistagógica es un camino permanente en el creyente, como bien subrayan los místicos; un camino que nunca se concluye en la historia, sino que requiere de la resurrección de la carne. No es extraño que la tradición haya afirmado que no se puede ver a Dios y seguir vivo, ‘con esta vida’, diríamos nosotros. El itinerario corporal de la mistagogía que hemos intentado desarrollar, la que procede del que confesamos como único mediador, el Verbo que se hizo carne, muestra que solo alcanzamos el conocimiento último de Dios en la resurrección de la carne, al participar esta, al ser transfigurada, del mismo ser filial de Dios. Es decir, a Dios, al Padre, siempre se le conocerá como inefable, y a la vez, su conocimiento será real en cuanto participación en la vida del Hijo que remite, sin absorber, al misterio abisal eterno del Padre.

Ahora ya puede entenderse que el conocimiento de Dios se da en la acogida de su vida, cuando el hombre deja que la vida, santidad y gloria de Dios expresada en Cristo se realice en él mismo. Entonces «conocernos como somos conocidos» (1Cor 13,12), es decir, conoceremos a Dios en el interior de aquel designio, ya realizado en Cristo, en el que nos ha llamado a compartir su vida. Conocer a Dios es reconocer su vitalidad fundante en nosotros, atender la atracción plenificadora de su santidad, sentir el gozo de su gloria, su alegría y su belleza que se dan a participar. Cuando esto sucede, ¿de que valen las ideas y las palabras, débiles reflejos de una vida sobreabundante? ¿No fue esto lo que sintió Santo Tomás al final de sus días? Cuando esto suceda no habrá nada que explicar ni que entender, nada que preguntar ni responder. Solo quedará la eternidad amorosa del vivir. Mientras tanto solo nos queda comulgar con la vida de Jesús.

Facultad de Teología
de la Universidad Pontificia de Salamanca
Calle Compañía, 5
37002, Salamanca
fgarciama@upsa.es

FRANCISCO GARCÍA MARTÍNEZ

RESUMEN

El artículo afronta el problema del acceso cristológico de Dios al mundo y del mundo a Dios a través de la corporeidad humana. En medio de una cultura que ha secularizado el sentido de Dios se ve en esta perspectiva una posibilidad mistagógica con capacidad de superar este escollo sin caer en una propuesta de Dios que sea heterogénea y alternativa al mundo. Para ello, la reflexión se centra en la vivencia que tiene Jesús de su propio cuerpo como lugar fundamental de su acceso y relación con Dios y de la revelación de este para el mundo.

Palabras clave: cristología – encarnación – cuerpo – mistagogía

ABSTRACT

The article addresses the problem of Christological access from God to the world and from the world to God through human corporeality. In the midst of a culture that has secularized the sense of God, this perspective is seen as a mystagogic possibility with the ability to overcome this obstacle without falling into a proposal for a God that is heterogeneous and alternative to the world. To do this, the reflection focuses on the experience that Jesus has of his own body as fundamental place of access and relationship with God and of his revelation to the world.

Keywords: christology – incarnation – body – mystagogy

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ T., «Mística y mistagogía», *Teresianum*, 52 (2001) 735-743.
- ARMENDARIZ L.M^a., *Ser cristiano es... Tres opciones y tres gestos*, Madrid: san Pablo 2003.
- BEAUCHAMP P., *Salmos día y noche*, Madrid: Cristiandad 1981.
- BENTUÉ A. «Probado en todo como nosotros excepto en el pecado (Hb 4,15)», *Revista Catalana de Teologia*, 22/1 (1997) 139-156.
- CAILLOT J., «Le courage de l'abandon», in ID., *L'entretien de la vérité. Approches théologiques et spirituelles*, Bruxelles: Lessius 2016, 15-24.
- CANOBBIO G., *La fede di Gesù. Atti del Convegno* (Trento, 27-28 maggio 1998), Bologna: EDB 2000.
- COMI G., *La fede di Gesù*, Assisi: Cittadella 2017.
- CORDOVILLA Á., *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Salamanca: Sígueme 2014.
- CORDOVILLA Á., «La mística en la teología del siglo XX: Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar», *Estudios Eclesiásticos*, 93 (2018) 3-27.
- CROSSAN J.D., *The Dark Interval: Towards a Theology of Story*, Niles: Argus Communications 1975.
- DELBRËL M., *La alegría de creer*, Santander: Sal Terrae 1997.
- DUCH LL., *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder 2007.
- FALQUE E., *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*, Salamanca: Sígueme 2017.
- FORTE B., *Breve introducción a la vida cristiana*, Madrid: San Pablo 1996, 61-83; «POR CRISTO CON ÉL Y EN ÉL. En el seguimiento de Jesús». Reeditado como *La vida como vocación. Alimentar las raíces de la fe*, Madrid: Narcea 2014.
- GALLAGHER M.P., *Mapas de la fe. Diez grandes creyentes desde Newman hasta Ratzinger*, Maliaño: Sal Terrae 2012.

- GARCÍA-BARÓ M., «Del ateísmo interior», *Revista Española de Teología*, 48/4 (1988) 475-81.
- GARCÍA F., «*Me has dado un cuerpo...* Jesucristo y el cuerpo humano», *Ciencia Tomista*, 468 (2021), 47-79.
- GARCÍA F., *El Cristo siempre nuevo. La posición del contexto en la cristología*, Salamanca: Sígueme 2019.
- GONZÁLEZ SAINZ J.Á., *La vida pequeña. El arte de la fuga*, Barcelona: Anagrama 2021.
- LECLERCQ J., *Elogio de la pereza*, Madrid: Rialp 2014.
- MARGUERAT D., *Parábola*, CB 75, Estella: Verbo Divino 1992.
- MARTÍN VELASCO J., «El proceso mistagógico. Ensayo de fenomenología», *Teología y catequesis*, 132 (2015) 37-64.
- PAGAZZI C.G., *Fatte a mano. L'affetto di Gesù per le cose*, Bologna: EDB 2013.
- RAHNER K., «Eterna significación de la humanidad de Jesucristo para nuestra relación con Dios», *Escritos de Teología*, 4ª ed., III, 47-58, Madrid: Cristiandad 2002.
- SALMANN E., *La palabra partida. Cristianismo y cultura posmoderna*, Madrid: PPC 1999.
- SALMANN E., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Assisi: Cittadella 2011.
- SESBOÛÉ B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, Paris: Desclée-Mame 1982.
- SCHILLEBEECKX E., *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid: Cristiandad 1983.
- SCHWEIZER E., *Jesús, parábola de Dios*, Salamanca; Sígueme 2001.
- TAYLOR C., *La era secular*, I, Barcelona: Gedisa 2014.
- URIBARRI G., *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Santander: Sal Terrae 2017.
- VIDAL F., «Lo que de eterno fotografió Olatz», *Vida nueva*, (3-9-2021) [última consulta: 26.09.2021], <<https://www.vidanuevadigital.com/blog/lo-que-de-eterno-fotografio-olatz-fernando-vidal/>>.
- WILLIAMS R., *Ser cristiano. Bautismo-Biblia-Eucaristía-Oración*, Salamanca: Sígueme 2018.