

# CONFIGURACIÓN ECLESIAL DE LA NATURALEZA HUMANA. HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN SACRAMENTAL DE LA TEOLOGÍA PASTORAL

Francisco García Martínez

Nos proponemos en la siguiente reflexión investigar sobre las posibilidades que da la semántica sacramental para pensar y fundamentar una teología pastoral fundamental. Se trata de un pequeño ensayo de organización de los elementos que estructuran la acción pastoral en su núcleo íntimo. Partiremos de la recepción de la terminología sacramental aplicada a la Iglesia en el Concilio Vaticano II, y veremos cómo es interpretada por un teólogo significativo y algunos de los problemas y preguntas que suscita. Posteriormente entraremos en el núcleo de nuestra propuesta al indicar una posible correlación sacramental entre las cuatro dimensiones de la Iglesia y la configuración humana de la creación y la historia.

## A. CONTEXTUALIZACIÓN DEL TEMA

### 1. La categoría sacramento como categoría eclesiológica central (el C. V. II)<sup>1</sup>

Dos son las expresiones en las que esta categoría aparece asumida por el Concilio. Una abarcante de la realidad eclesial en cuanto instrumento salvífico que expresa y media la totalidad de la salvación en su mismo ser: “sacramento universal de salvación” (LG 45 y 48; GS 45). La otra centrada en un aspecto importante de esta salvación: “sacramento de unidad de todo el género humano” (LG 1 y 9).

a. Respecto de la primera expresión hay que decir que está vinculada a la sacramentalidad primigenia de la humanidad de Cristo. La Iglesia es definida como sacramento en LG 48 en cuanto ha sido tomada por Cristo a través de la efusión de su Espíritu como corporalidad extensa en la historia de su propia humanidad concreta. Si este primer texto remite a la raíz de esta sacramentalidad (participación por el Espíritu Santo en su misma vida), la segunda referencia (LG 45) remite a esta categoría en la medida en que la Iglesia ejerce de manera análoga pero eficazmente<sup>2</sup>, la misión propia de la humanidad concreta de Cristo: manifestar y realizar “el misterio de amor de Dios al hombre”.

Esta identidad eclesial la sitúa como espacio creatural asumido por Dios para expresar el designio salvífico que habita la creación entera desde su origen como *propria*

---

<sup>1</sup> Cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio*, Herder, Barcelona 1967, 93-95; también P. Smulders, «La Iglesia como sacramento de Salvación», en G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors editor, Barcelona 1968, 377-400.

<sup>2</sup> Esto quedó claro cuando teólogos y el mismo magisterio señaló los límites de la identificación de la Iglesia con el cuerpo de Cristo. Cf. Y. M.-J. Congar, *Santa Iglesia*, Estela, Barcelona 1965, 65-96: «Dogma cristológico y eclesiológica. Verdad y límites de un paralelo». También J. Ramos, *Encarnación e Iglesia. Dogma cristológico y eclesiológico en el magisterio pontificio y conciliar del Vaticano I al Vaticano II*, Salamanca 1984.

*intentio Dei*, designio que se ha manifestado ya en forma consumada en la humanidad resucitada del Hijo y que se ofrece ahora en la Iglesia como posibilidad *pro omnibus*.

Pues bien, esta sacramentalidad supone la capacidad del espacio creatural humano de arraigar en sí mismo la vida divina por alianza, y de expresar con limitación histórica, pero realmente, esta consumación futura a la que está destinada.

Nada hay en la humanidad de Cristo que no esté en otra humanidad concreta sino la perfección de ésta (que dogmáticamente presupone su existencia *in persona Filii*). En este mismo sentido, nada hay nuevo en la comunidad eclesial que la distinga en sus elementos propios de la comunidad humana no cristiana sino la perfección *in fieri* que la habita por su existencia *en Cristo*. Es esto lo que posibilita la utilización de la categoría sacramento: es la misma estructura significativa la que vincula a la Iglesia y al mundo aunque en la primera ha sido ordenada por la gracia a una forma actuada *in fieri* que la hace ser testimonio y posibilidad eficaz de vivir el don recibido para todos. Podría servirnos como ejemplo el comienzo de la constitución *Gaudium et Spes*. En ella la Iglesia aparece haciendo propias *las alegrías y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo...* ¿cuáles si no? La afirmación refleja que la salvación significada y ofrecida no es sino la respuesta esperada aunque no siempre sabida (por ser sobreabundante y gratuita) de la misma humanidad. Esto no se dice solo a los no cristianos, sino que refleja la misma experiencia interior de la Iglesia en la que estos anhelos viven siempre *en Cristo*.

**b.** La segunda expresión “sacramento de unidad del género humano”, primera en aparecer en la Constitución, refleja esta realidad en uno de los espacios humanos fundamentales. La humanidad es una, sin embargo vive en forma no sólo múltiple, sino fracturada y enfrentada. En este contexto la Iglesia manifiesta la realidad consumada de esta vinculación de lo distinto y mutuamente referido como comunión, no por una relacionalidad interna donde no aparezca la división histórica en la que habita lo humano, sino en cuanto que rota y dividida se sitúa en el espacio cristológico de la reconciliación dada y se define desde él. Es *en Cristo* (LG 1) donde la Iglesia va regenerando los conflictos que habitan la humanidad que la constituye viviendo así en una hetero-referencialidad fundante que posibilita la unidad y que es perceptible en la estructura de la celebración eucarística: comunión humana como comunión en Cristo, comunión con Dios en cuanto comunión en Cristo. Es la fe en Cristo, el arraigo existencial en él, lo que configura la congregación eclesial y la constituye en sacramento visible de unidad salutífera (LG 9).

## **2. Un desarrollo teológico: E. Schillebeeckx**

E. Schillebeeckx, uno de los teólogos que pone en circulación esta semántica sacramental en el preconcilio, expresa su lógica interna con una expresión que no aparecerá en el Concilio pero que creemos que refleja su dinamismo propio: “Iglesia, sacramento del mundo”<sup>3</sup>.

Veamos sucintamente cómo presenta este autor el tema, pues su reflexión nos dejará a las puertas de la propuesta que queremos presentar. Nos centraremos en dos afirmaciones suyas al comentar la identidad sacramental de la Iglesia tal y como es descrita por el Concilio:

---

<sup>3</sup> Desarrolla su argumentación en el artículo «Iglesia sacramento del mundo», en *La misión del Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1971, 61-69. “Sacramento de la humanidad”, dirá P. Smulders en «La Iglesia como sacramento», 399.

La primera dice así: La Iglesia “es la epifanía, esto es, la forma acabada, perceptible y tangible en la historia, de la decisión salvífica de Dios que hace presente entre nosotros la fuente de la salvación”<sup>4</sup>.

En esta descripción, bastante cuidada, se hace una afirmación rotunda sobre la presencia de la salvación en la Iglesia y, en este sentido, de su caracterización como espacio salvífico eficaz. Ahora bien, al hablar de epifanía como forma acabada su complemento de objeto es la decisión salvífica y no la salvación misma. Mientras que si habláramos de la humanidad resucitada de Cristo podría afirmarse lo segundo pues en él la misma historia aparece acabada, en la Iglesia eso no sucede pues ella misma es habitada por la salvación definitiva sin habitar ella aún en la salvación consumada, o dicho de otra forma su relación con la salvación dada y presente en ella sería, en su cuerpo histórico, tangencial. He aquí donde se sitúan todas las afirmaciones del Concilio sobre el carácter peregrino de la Iglesia (LG 48-50).

Un poco más adelante el autor afirma: “lo que la gracia de Dios en su cercanía absolutamente gratuita y misericordiosa ha comenzado ya a realizar en la vida de toda la humanidad encuentra su epifanía en la Iglesia: una visibilidad cumplida”<sup>5</sup>.

En este segundo texto se manifiesta claramente cómo el designio salvífico aparece inscrito activamente en la humanidad desde su constitución aunque no pueda desarrollarse desde sí mismo por sí. Esta posibilidad es activada por Cristo como acontecimiento último absoluto y permanente. Es *en él* donde la Iglesia se separa del mundo. Ahora bien, ¿no es excesiva esta caracterización de la Iglesia como visibilidad *cumplida*? ¿No es una petición teológica excesiva? Cumplida en el sentido de irrevocablemente dada sí, pero ¿irrevocablemente asumida? Mientras que en la encarnación la humanidad de Cristo puede asumir esta adjetivación en sí, incluso si se afirma la procesualidad de esta humanidad, la corporalidad eclesial aparece como espacio continuo de conversión. El mismo autor afirma al final de su reflexión: “Su indefectibilidad y su santidad no encuentran su fundamento en ella misma, sino sólo en la gracia redentora de Cristo, su salvador”<sup>6</sup>. Nótese bien que no negamos la existencia de acontecimientos eclesiales (el septenario sacramental) donde más allá de la limitación del pecado se hace presente eficazmente la salvación total, sino que situamos la reflexión en el ámbito de la sacramentalidad de la Iglesia en cuanto tal y no sólo de algunas de sus acciones.

### 3. Consecuencias pastorales

Algo que diferencia la sacramentalidad de las acciones sacramentales (septenario) de la Iglesia es que en estas últimas la Iglesia se expresa con una garantía divina de eficacia que las hace invulnerables a la pecaminosidad del que las preside<sup>7</sup> ofreciéndolas (su eficacia *ex opere operato*) pues dependen de la relación entre compromiso divino con la acción estructural, y en este sentido como la Iglesia misma y la fe del receptor. Ahora bien, cuando esta categoría es aplicada a la Iglesia en su concreta figura histórica, ésta aparece no sólo en su dimensión fundacional heterónoma, sino en sus vínculos sociales, especialmente en ellos, como signo del Reino. Es el pueblo de Dios, en su entrega y configuración con Cristo como salvador, el que es sacramento de salvación. Por tanto, parece evidente que la afirmación sobre la sacramentalidad eclesial debe

---

<sup>4</sup> Idem., 63.

<sup>5</sup> Idem., 66.

<sup>6</sup> Idem., 69.

<sup>7</sup> En el fondo, de la Iglesia misma.

realizarse aceptando que el signo está atravesado por el pecado de continuo y que, en algún sentido, la gracia dada debe atravesar la cruz eclesial<sup>8</sup>. De ahí que la Iglesia se autoinvite continuamente a la conversión no sólo de sus miembros individuales, sino de sus formas de relación y de estructuración institucional. Puede entenderse entonces la afirmación de Schillebeeckx cuando hablaba de la Iglesia como signo de *la decisión salvífica* de Dios, eficazmente actuada ya, eso sí. Frente a ella la Iglesia aparecerá siempre con una cierta ambigüedad, estableciéndose así una tensión continua en el interior de la comunidad cristiana. La Iglesia se sabe no sólo llamada, sino presidida y suscitada por la presencia continua y eficaz del Espíritu de Cristo que la mueve, solicita e impone una forma de vida nueva frente al mundo que le permite ser signo de salvación<sup>9</sup>. La Iglesia vive entonces de un continuo movimiento de acogida del don recibido que actúa en ella configurándola y posibilitando que la *luz de las gentes* que es sólo Cristo resplandezca sobre su faz y pueda así anunciar el Evangelio a todos los hombres (LG 1). En este sentido, toda la actual literatura en torno al testimonio en el ámbito de la teología fundamental y la teología pastoral sostiene que no se puede presentar la vida eclesial como signo/sacramento de la salvación sin un significante que realmente la exprese de forma histórica concreta.

Esta última afirmación no puede olvidar que esta sacramentalidad primordial vive siempre en condiciones no sólo de limitación histórico/cultural en cuanto a su significatividad total, sino también y sobre todo de pecaminosidad continua, si no quiere pedir a la Iglesia lo que no puede dar. ¿Qué sentido tendría si no el auto-llamamiento a la conversión? La sacramentalidad eclesial es entonces una sacramentalidad rota, que no se sostiene en sí misma y así debe ser acogida. Nunca el testimonio aparecerá con aquella característica que posee la “materia sacramental conformada por la gracia” ya que la materia eclesial total esta transida por el pecado (*casta meretriz*)<sup>10</sup>.

Dos actitudes problemáticas pastoralmente se dan ante este hecho. La primera es una negación práctica de tal realidad que utiliza la santidad de algunos miembros o de la estructura de gracia eficaz dada por Dios mismo para presentar la totalidad del ser eclesial. Ahora bien, es la Iglesia como pueblo de Dios lo que es misterio/sacramento y no sólo alguno de sus miembros o sus signos sacramentales. La segunda es un afán evangélico desmedido que no acepta que aparezca el pecado en ella (en especial en sus dirigentes e instituciones) terminando por crear un espacio interior de frustración continua y de resentimiento que desdobra a la Iglesia en una comunidad de pequeños (víctimas y santos) y de grandes (tiranos y pecadores) en una especie de lucha intraeclesial de clases. Lo mismo que en el caso anterior, pero de manera más explícita, al no aceptar la significatividad *sub peccato* en la que vive la Iglesia, se oculta o expulsa (real o simbólicamente, en la práctica o en el discurso) el polo “pecado”. Lo que sucede

---

<sup>8</sup> El creyente puede creer sólo a través de la mediación eclesial, pero a la vez debe hacerlo a pesar de ella. Baste este texto de la autobiografía de Dorothy Day en la que aparece citado otro de los grandes creyentes del s. XX: “Yo amaba a la Iglesia no por ella misma, pues a menudo era para mí motivo de escándalo, sino porque hacía visible a Cristo. Decía Romano Guardini que la Iglesia es la cruz en la que Cristo fue crucificado; y como no se puede separar a Cristo de su cruz, hay que vivir en un estado de permanente insatisfacción con la Iglesia”, en *La larga soledad. Autobiografía*, Sal Terrae, Santander 2000, 161.

<sup>9</sup> El exegeta G. Lohfink la ha llamado *sociedad de contraste* en *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 169-76.

<sup>10</sup> “De la Iglesia concreta hay que reclamar que se renueve para llegar a ser un signo de salvación un poco menos imperfecto en la medida de lo posible. Pero no se puede esperar que un día se convierta en signo perfecto de salvación, y ello en razón de su misma condición humana y pecadora”, en M. M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1991, 173.

en unos y en otros es la desconfianza de que Dios pueda manifestarse en *carne de pecado* e incluso en *carne con pecado*<sup>11</sup>.

Por tanto, la Iglesia debe mantenerse entre dos situaciones. Si la comunidad cristiana no puede distinguirse cualitativamente de los otros grupos sociales, más allá de si esto es percibido siempre o aceptado con objetividad, sólo sería un camino más de salvación creatural y no un espacio privilegiado ofrecido a todos por Dios mismo, y la misma fidelidad de Dios con ella se vería francamente comprometida en sus posibilidades de actuación. Por otra parte, la Iglesia debe vivir esta realidad como comunidad permanentemente perdonada. Es decir, su cualidad no proviene sólo ni fundamentalmente de sus obras, sino de la manifestación en ella no sólo del amor, sino de perdón radical de Dios en primer lugar a sus miembros. Lo primero debería evitar acuerdos tácitos con el mal que repele a la misma estructura sacramental. Lo segundo debería evitar purismos que ocultan que la salvación de Dios es fundamentalmente acogida, por setenta veces siete, del pecador, y que esto es constitutivo del ser eclesial para entenderse a sí mismo.

Asumir la situación *altamente deficitaria* y, sin embargo, *radicalmente necesaria* de la Iglesia como sacramento de salvación no es otra cosa que fundar la acción pastoral sobre el perdón y la humildad. De esta manera esta acción evitará toda prepotencia, en el sentido de que la Iglesia tendrá como centro al Señor dando testimonio de la nueva vida que Dios mismo es en ella y confesándole sólo a él como fuente de salvación, y sabrá dejarse injuriar y perseguir con la paciencia necesaria para hacerse signo sacramental del perdón mismo de Dios al mundo.

Dicho esto queremos pasar al cuerpo de nuestra reflexión. ¿En qué sentido y, sobre todo, cómo la comunidad eclesial se hace espacio simbólico de la salvación? ¿Cómo, si es que esto es así, las dimensiones fundamentales de lo humano quedan no sólo acogidas en su expresión eclesial, sino también situadas en su apertura última y configuradas por el don crístico de la salvación?

Nuestra reflexión intentará acercarse a las cuatro dimensiones en las que tradicionalmente se divide la acción eclesial, y que en su mutua interrelación manifiestan su identidad en movimiento, para ver cómo en ellas aparece expresado lo humano salvado en espera, claro está, de su consumación. El planteamiento es en extremo ambicioso y por eso no quiere sino apuntar intuiciones. No se tratará de pensar cómo y dónde engarzar significativamente estas dimensiones hoy (tarea que desborda nuestro propósito), sino de intentar percibir si existe una estructura creatural subyacente pensada/designada de inicio de la que la forma eclesial aparece como sacramento, y qué implicaciones tendría esto para la acción pastoral.

Queda clara ahora la necesidad de la contextualización anterior del tema de la que se deducirían dos consecuencias. La primera es que la humanidad de Cristo (sacramento primordial) y la Iglesia como su corporalidad extensa históricamente (sacramento *en* Cristo) son, respectivamente, el lugar de consumación de la humanidad y el lugar expresivo de esta consumación en él. La segunda es que esta sacramentalidad vive en condiciones de limitación histórica y de pecado práctico que oscurecen la verdad y gracia sacramental de la Iglesia. La primera segrega a la Iglesia para configurarla como signo salvífico en Cristo, la segunda la une al mundo en el anhelo y la peregrinación hacia una consumación que no la pertenece a ella en exclusiva, sino que está destinada a toda la humanidad.

---

<sup>11</sup> Hay que añadir, para no falsificar los datos por el contrario-polarización, que la Iglesia no es pecado donde Dios ofrece gracia, ni se debe desactivar la tan necesaria interior crítica profética hacia sí misma.

## **B. LOS JUEGOS DE CORRELACIÓN SACRAMENTAL: DIMENSIONES DE LO HUMANO Y DIMENSIONES ECLESIALES**

A partir de ahora el camino que seguiremos será el presentar lo humano a través de cuatro dimensiones que creemos que abarcan su identidad, al menos sustancialmente. La presentación de una fenomenología básica de cada una de estas dimensiones se completará con la forma en la que éstas son vividas en la Iglesia, intentando mostrar cómo ofrecen las últimas posibilidades que las habitan, pero en forma de don. Es de esta forma como estaría justificado hablar de la comunidad eclesial como sacramento. No dejará por tanto de existir un salto de nivel proveniente de la acción misma de Dios que las sitúa sobre sí mismas entre el don y la fe.

### **1. La necesidad de reconocimiento e identidad y la comunión eclesial**

a. El ser humano no tiene otro lugar de auto-reconocimiento que el otro, sea éste tomado en singular o en plural, como individuo o sociedad. El hombre no puede darse a sí mismo una identidad. Ésta es configurada siempre y necesariamente desde la inserción en un mundo constituido como admisión a ese mundo y como entrega de este mismo mundo. El hombre no nace con una identidad pre-constituida y posible al margen de quien le da espacio, un espacio ya definido y definitorio en el que accede a sí mismo siempre de manera mediada. El tú, sea personal o social, es así quien habla en uno mismo en primer lugar dándonos una mirada sobre nosotros mismos y haciéndonos conscientes de quién somos<sup>12</sup>. Este espacio dado y propio donde tenemos lugar nos invita al reconocimiento de que somos posibles gracias a un don, que somos recibidos y constituidos, que somos en algún sentido creados por los demás y que nos encontramos con nosotros mismos gracias a ellos.

Ahora bien, este movimiento de incorporación y construcción de nuestra propia identidad, que nos define como seres agraciados, aparece configurada en el mundo por fuerzas que hacen la vida desgraciada. El otro agraciador aparece igualmente como limitante, no sólo porque está ahí frente a mí, sino porque aparece además como quien me identifica como suyo y busca reducirme a una identidad predefinida, ya constituida en él. Esta, podríamos decir, sensación antropológica atemática nace al percibir tanto el ya existente constituido (individuo o sociedad) como el que se está constituyendo en su espacio personal y social, la no coincidencia total entre sí y, por tanto, consigo mismo, pues la distinción real que impone el otro le obliga a afrontar una redefinición de sí. Esto le obliga a un permanente estado de indeterminación total que produce un cierto vértigo al obligar a vivir en medio de lo desconocido, lo no dominable totalmente y la fe en que pueda encontrar sentido esta nueva realidad<sup>13</sup>.

Aparece así un ámbito de identificación humano configurado por un espacio polar de don y rechazo que define interiormente al hombre como vinculado a sus semejantes y en tensión con ellos, en especial con los más cercanos.

En este contexto, el hombre se estructura en una especie de círculos de identidad cerrada o sacrificial separados entre sí (tribus, pueblos, naciones, culturas, generaciones, géneros...) que entran en contacto sólo en forma conflictiva. Por eso el otro, el nuevo, aparece como quien debe ser sometido a la identidad o expulsado al espacio del no

---

<sup>12</sup> Evidentemente, la conciencia posterior de este hecho y la posibilidad de actuar sobre él nos habla de una identidad propia y última que no nos pueden dar los otros aunque sin ellos no exista.

<sup>13</sup> El ejemplo más inmediato es el perenne conflicto intergeneracional.

reconocimiento. En las sociedades primitivas el acceso a la identidad social aparecía altamente ritualizado con un determinismo análogo al biológico que sometía sacrificial o ritualmente las crisis antes de que tuvieran lugar. Con la des-ritualización o des-tabuización progresiva de las sociedades el hombre va accediendo a una liberación de su libertad en la que coincide una inmensa afirmación de la vida individual<sup>14</sup> con una tensión interhumana que inserta en el orden social tanta violencia, humillación y soledad, como efectos colaterales, que no debería extrañar que a veces se produzca una renuncia a la libertad en aras de una paz identitaria<sup>15</sup>.

**b.** Pues bien, es en esta experiencia fundamental del hombre donde la acción pastoral inscribe la dimensión de la comunión. La Iglesia aparece actuada por un Espíritu que inscribe su acción precisamente en este dinamismo constitutivo del hombre.

La Iglesia está fundada sobre la acción de Cristo, que tiene como uno de sus dinamos fundamentales la re-admisión y re-identificación social en nombre de Dios de lo(s) definido(s) como no asumibles socialmente y por tanto des-identificados (aunque sólo sea parcialmente) como hijos del pueblo, siendo así que éstos no tienen otro lugar de identificación que este mismo pueblo. Mujeres, pecadores, impuros, enfermos, pobres, endemoniados, samaritanos<sup>16</sup>... son invitados en la acción de Jesús a re-encontrarse a sí mismos como miembros con identidad social en torno a su misma persona. Es la mediación de Cristo, en la relación con él donde el mundo humano le es entregado como espacio propio, como lugar donde el auto-desprecio apropiado es anulado, donde son recreados radicalmente. Ahora bien, esta acción de Jesús obliga a la comunidad que se mantiene tan protegida como angustiada ante lo significado en esas personas, a recrearse en la mediación de Cristo.

La mediación de Cristo, que tiene como característica propia su universalidad, históricamente su irreductibilidad a un espacio social y personal ya dado y definido totalmente, aparece fundada en la misma creación de Dios que ha llamado a la existencia a todas sus criaturas, especialmente al hombre, y que mantiene esta acción identificadora como auto-norma de acción<sup>17</sup>. Así la identidad deja de estar mediada por las formas históricas de lo humano, que dejan por tanto de ser criterio absoluto para decir qué es lo humano y qué no (según su articulación coyuntural). Es la revelación de Dios como creador y, ahora, como Padre de y en Cristo, la que otorga esta definición a

---

<sup>14</sup> En el contexto de los análisis girardianos del origen de la cultura y de la renovación de lo humano que genera la experiencia judeocristiana, afirma C. Bandera: “Las disolución del sistema sacrificial -del sistema, para abreviar- sólo puede significar la llegada a él de un elemento no sistemático, un elemento que no puede ser asimilado por el sistema como sistema. Éste es el elemento que evita que el sistema se cierre sobre sí mismo completamente [...] Es también el elemento que abre el sistema a un futuro auténtico, un futuro que es impredecible desde dentro del sistema mismo. [...] El resultado es el advenimiento de una individualidad humana que se reconoce a sí misma como tal por referencia a algo que excede y resiste al sistema como sistema; una individualidad que se reconoce a sí misma como no-sistemática en el sentido más fundamental. En otras palabras, la clase de individualidad destinada a vivir, para bien o para mal en la *sociedad abierta*”, en *El juego sagrado. Lo sagrado y la moderna literatura de ficción*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1997, 208.

<sup>15</sup> Éste seguramente es uno de los detonantes de la asimilación, que siempre nos parece escandalosa desde fuera, de los totalitarismos por parte de una gran parte de la población a lo largo del s. XX. En esta dirección apunta C. Bandera cuando afirma: “No fue un accidente lo que hizo a K. Popper ver en el marxismo y en otros movimientos totalitarios una clara vuelta al pasado tribal”, en *El juego sagrado*, 46.

<sup>16</sup> Para este último caso, especialmente visibilizador de la situación, puede verse S. Guijarro, «El significado de los exorcismos de Jesús», en *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo divino, Estella 2007, 97- 121.

<sup>17</sup> La carta a los colosenses lo expresará remitiendo a la creación en Cristo de todo lo real: Col 1, 15-20.

cada uno de sus hijos de manera absoluta. Ahora bien, eso no se da en la historia sino a través de una comunidad de mediación que explicita esta realidad: la Iglesia.

c. La Iglesia aparece entonces como aquella comunidad en que toda identificación étnica, cultural o religiosa... es relativizada frente a la vinculación a Cristo (Gal 3, 28). La comunión como dimensión de la Iglesia no se cimienta fundamentalmente en sus elementos organizativos, jurídicos o ético-litúrgicos, por tanto, en sí misma (su propia estructuración). Menos aún en la identificación ideológica de sus miembros. Su fundamento está en la identificación con Cristo que nos define y nos entrega unos a otros como miembros, irrechazables recíprocamente, de una comunidad de iguales de un mismo cuerpo plural interiormente. Es la eucaristía la que expresa y funda esta vinculación. En ella la comunidad se reúne no por lo que la identifica humanamente (como comunidad de iguales) sino por la identidad que reciben de Cristo, que no tiene un carácter reducible a lo histórico, étnico, cultural, empático, ni siquiera religioso, sino que es su mismo Espíritu filial, la participación dada como don en su filiación divina.

Por otra parte, esta realidad desborda, parece evidente, la capacidad misma de la Iglesia que ni puede vivir sin ataduras y formas históricas, ni sabe vivir totalmente en este abismo donde la propia identidad debe morir como fundamento absoluto para resucitar *en Cristo*. Limitación y pecado sitúan a la Iglesia en una comunión vivida por participación y, a la vez, en vías de realización que la llama de continuo a re-identificarse desde un futuro irrevocablemente dado pero en esperanza.

La consecuencia pastoral directa es que la Iglesia siempre debe vivir en aquella tensión dinámica entre la inculturación necesaria (ser Iglesia en y con un pueblo con una manera histórico-cultural concreta) y la exculturación permanente (sin posible coincidencia con él). Entre el encuentro con una identidad propia y previa de lo humano aceptada por Dios que le llega de su basamento histórico humano (pre-configurado, configurado o configurándose por el Evangelio) y su crisis continua proveniente de la acogida de los diversos a los que el Evangelio llama a sí como propios.

Es en este movimiento donde la comunión eclesial, que nunca es estática, que siempre está adviniendo a sí misma en Cristo, aparece como *sacramento de la unidad del género humano* no por uniformidad, sino por filiación dada, una filiación que debe vivirse en aquella pluralidad sobreabundante en la que el hombre diacrónica y sincrónicamente expresa su identidad. ¿No es este el elemento básico de la catolicidad como nota eclesial?<sup>18</sup>.

## 2. La necesidad de vida y la diaconía eclesial

a. Una segunda dimensión del ser humano es la necesidad de vida que le constituye, es decir, su existencia está configurada no como una realidad estáticamente dada y permanente en sí, sino como espacio de auto-constitución, de auto-sostenimiento y de auto-transcendimiento<sup>19</sup>. El hombre necesita sostener su vida, alimentarla, cuidarla,

---

<sup>18</sup> Y. Congar se expresaba sobre la catolicidad afirmando: “se trata de realizar, en Cristo y por su Espíritu, la unipluralidad de la naturaleza humana, de una única naturaleza hipostasiada en numerosas personas, como la naturaleza divina lo está en tres”, en «Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium Salutis* IV/1, Cristiandad, Madrid 1984, 513. Un reciente estudio sobre la parroquia vuelve a recoger el principio buscando fundamentar una apertura de la estructura parroquial según la geografía humana. Dice: “hablar de catolicidad de la comunión eclesial es reconocer que ésta está llamada a reflejar una diversidad que tiende a la unidad, a vivir una apertura a lo universal abrazando las particularidades”, en A. Borras – G. Routhier, *La nueva parroquia*, Sal Terrae, Santander 2009, 135.

<sup>19</sup> Aquí, de nuevo, deberíamos adjetivar, como en el apartado anterior, individual y socialmente.

protegerla de todo aquello que tiende a anularla. Es aquí donde el hombre encuentra su capacidad de libertad referido sobre todo a su auto-engendramiento a partir de lo dado anónimo aún en él. Es esta necesidad la que libera la libertad poniendo en marcha mecanismos no sólo, como en el caso de los animales, de consecución de lo necesario para la subsistencia vital, sino para el sentido de ésta.

Esta libertad nace al contacto consciente de su vida con el límite al que ésta está sometida estructuralmente. El necesitar vida pone en marcha los mecanismos de la actividad humana a la vez que hace al hombre consciente de su posible muerte. Esto termina enfrentándole a su radical impotencia para darse la vida, para autoengendrarse absolutamente.

El hombre sabe que se encuentra con una vida que sostener, la suya, que tiene un origen (no sólo, pero sí en principio temporal) fuera de sí, y que por tanto existe sin fundamento propio, sin *auto*-existencia dada. Además la contundencia de la muerte imprime en él la necesidad de afrontar la constitución de su ser, su libertad, sin tener finalmente destino propio que darse.

Este no tener la vida un fundamento en sí y esta exposición a su pérdida de forma permanente imprimen de hecho una forma de libertad que busca apropiarse de la realidad en una forma compulsiva con el objetivo imposible de darse fundamento, de vencer esa angustia que produce su falta esencial de arraigo en sí. La apropiación se convertirá en una de las formas más expresivas de la libertad cotidiana. Una apropiación que define la relación no sólo con las cosas, sino con toda la realidad, incluso con los otros, como instrumentos u objetos al servicio de la conservación de la propia vida.

Las sociedades primitivas reprimieron esta angustia subyugando la libertad a través de una configuración estática e inmutable de los bienes creaturales y sociales, y otorgando un puesto a la muerte que demasiadas veces justificaba y mantenía ordenes inhumanos o sacrificiales. Las sociedades nuevas, a medida que desdivinizan la creación y la historia dada, han abierto espacios inmensos de libertad creativa y de cantidad y calidad de vida que ensancha sus límites, pero que crea igualmente submundos separados y una sociedad donde la lógica de vivir más y mejor a cualquier precio configura la libertad como libertad egoísta, y, en algún sentido, inhumana.

**b.** Es en esa dimensión humana donde se sitúa la acción diaconal de la Iglesia fundada como todas sus dimensiones en la acción misma de Dios en el mundo. Veamos primero ésta y luego cómo se configura la Iglesia desde ella.

El mundo es considerado en la fe cristiana como creado por Dios de forma no necesaria y no sometido a una lógica instrumental, es decir, no es creado para algo distinto que ser él mismo, no al servicio de otra posible actividad divina. Esta creación es realizada por un Dios eterno en sí, sin principio ni fin en su vida. Su auto-consistencia permite por tanto un ejercicio de la libertad no sometido, como en el hombre, a la conciencia de la autoanulación pues no existe en él principio de mortalidad. En este sentido eternidad, generosidad extrovertida y libertad coinciden en él, y es en este contexto donde aparece el mundo como diaconía de Dios como servicio o donación de vida más allá de sí mismo. La libertad se ejerce, pues, en la creación del mundo como suscitación de vida, como donación de espacio sin miedo a perder el propio ser que se fundamenta y sostiene en sí.

Sin embargo, la consumación de esta acción está mediada por una diaconía histórica, la del Hijo, que atraviesa por tanto en su humanidad el trance del no ser por sí.

La encarnación del Hijo supone la revelación de una diaconía divina que atraviesa el espacio creatural en forma de pérdida de la vida como revelación del amor. Este acontecimiento, que tiene como posibilidad ontológica el ser trinitario de Dios, ofrece al

hombre la imagen de la nueva humanidad que vence el miedo a no ser, a ser finalmente nada, al radicarlo en el espacio de la filiación eterna del Hijo, sostenida por su eterno engendramiento por parte del Padre, inagotable fuente de vida.

En Cristo la diaconía o pro-existencia, que se manifiesta radicalmente en su muerte, está configurada por una angustia vencida, al percibir y acoger sus límites humanos no desde sí sino a partir de la vinculación al Padre en un engendramiento eterno que ahora se revela en el engendramiento histórico a través de una obediencia y una confianza filial absoluta. En Cristo libertad y filiación, libertad y angustia, y libertad y entrega (Jn 12, 27-28) están unidas posibilitando la recreación de lo humano desde el interior de las relaciones trinitarias. La diaconía pascual de Cristo se convierte entonces en el prototipo de la diaconía eclesial y de la humana: Cristo puede ser del todo libre y configurar su vida como donación pura hasta el límite paradójico de perderla porque es el Hijo, porque está radicado en el movimiento engendrador eterno del Padre consumado históricamente con la resurrección (Rom 1, 3-4). Por eso, es en la vinculación con el Espíritu filial del Hijo donde la Iglesia puede ejercer su diaconía. Sólo alentada por este Espíritu filial de Cristo que la Iglesia recibe en el acontecimiento pascual y que da en herencia su vida resucitada (Rom 8, 17), vinculando al creyente a la paternidad fundante de Dios que la garantiza, queda sostenida una diaconía que sobrepasa el dar-de-sí-sólo-para-sí hasta el dar-de-sí-como-don-de-sí. Este Espíritu filial que permite llamar Padre a Dios es el que vence al miedo (Rom 8, 15) y el que sitúa la actividad libre del hombre en un espacio nuevo de una gratuidad supramortal.

c. La Iglesia aparece, en este contexto, como aquella comunidad donde en la confesión de Cristo como Hijo de Dios resucitado se recibe un Espíritu de libertad y filiación que permite que la actividad humana se realice con conciencia de futuro, más allá de la misma autoafirmación compulsiva del sujeto agente y más allá igualmente de la mortalidad que habita todo proyecto humano. En este sentido, la diaconía eclesial no es otra cosa que la misma acción humana que vive envuelta en los dinamismos propios de la acción de Dios por haber sido habitada por ellos. Es una actividad que tiene como centro el amor hasta la muerte, o mejor, el amor que no es definido por la muerte, sino por el mismo proyecto de Dios que suscita y consume la realidad en sí.

Esta diaconía eclesial se expresa significativamente en acciones desarrolladas en los ámbitos donde no existe apenas reciprocidad (dar sin esperar a cambio) y, por tanto, una preocupación por acrecentar la propia vida. No coincide sin embargo con éstas, sino con aquella libertad de toda la Iglesia y de todos sus miembros de no vivir para sí mismos, sino para los otros en cualquiera de sus formas. Por eso la iglesia no puede conformarse con esa reducción práctica de su diaconía a la atención de los más necesitados a través de instituciones o la entrega de vidas individuales, sino que su sacramentalidad, que se expresa muy significativamente en éstas, debe abarcar la acción toda de la Iglesia y de las vidas de sus fieles<sup>20</sup>.

Una segunda consecuencia práctica para la acción pastoral es que la diaconía eclesial no se reduce al servicio del amor que puedan dar los hombres, sino que abarca también y fundamentalmente la donación de la fe recibida. Dicho de otro modo, este amor sólo es resistente a la angustia de la propia mortalidad y se sobrepone a los engaños que tantas veces lo enredan, a través de la fe pascual. La diaconía es fruto del encuentro con un amor (el de Dios) que sobrepuja y sobrepasa la muerte venciénola, y que llega y se entrega a nosotros como fuente eterna de vida. Esto hace que la diaconía se desligue de una espiritualidad del mérito y así de un voluntarismo frustrante y

---

<sup>20</sup> Otra forma de decirlo es hablar de la transversalidad de este dinamismo diaconal en toda acción eclesial y de vida cristiana.

habitualmente acusador. Es la primera carta de Juan la que lo concreta explícitamente: En esto consiste el amor *no en que nosotros hayamos amado...* (1Jn 4,10). Vivimos para amar pero esto sólo es posible en la fe. Partimos siempre de una falta de amor, cimentado en una ceguera sobre la realidad fundante de nuestra existencia. Por eso es sólo sobre la fe en la filiación dada por Dios en Cristo donde el amor se vence como amor propio, pasando así a ser amor verdadero pues adquiere la perseverancia de quien no teme a la muerte que ya está vencida de antemano (1Jn 2, 28- 3,2).

En este sentido el aprendizaje cristiano de la diaconía va de la mano de la mistagogía pascual, del adentramiento en la entrega del Hijo no primariamente como ejemplo de acción, sino como revelación (autocomunicación) de amor y por tanto como acontecimiento dado a la fe. Es esta fe la puerta por donde el movimiento de vivir puede convertirse en movimiento de amor.

### **3. La necesidad de sentido o la verdad y la didascalía cristiana**

**a.** La tercera dimensión de lo humano a la que queremos acercarnos es la del sentido, la necesidad de saber interpretar y situarse ante lo real como *cosmos*. No basta por tanto con vivir, es necesario vivir en una cierta armonía con el entorno, en un cierto orden, lo cual no significa que todo funcione perfectamente, sino que posea una cierta comprensibilidad también en sus déficits. La falta de este orden, sea en la realidad de la naturaleza, en lo social o en la propia identidad, produce estados de angustia que impiden el desarrollo de la vida humana. Es de aquí de donde parece proceder la necesidad de sistemas de comprensión y organización social que sitúan al hombre en un cosmos y no en un caos. Estos sistemas responden al mandato divino de poner nombre a lo real (Gn 2, 19-20).

Ahora bien, el hombre no puede, dada la finitud de su comprensión, acceder del todo al misterio de lo real en la amplitud de todas sus formas y relaciones tanto sincrónicas como diacrónicas. Esto significa que debe reducir la realidad a sistemas que la sometan. Este sometimiento, siquiera gnoseológico, reduce la realidad y en algún sentido la falsea sin que eso signifique que todos los elementos del sistema sean falsos. Es éste el origen radical de las culturas diversas, que con su misma existencia paralela habla de la sobre-existencia de lo real más allá de cada una de las comprensiones culturales.

Por eso, la verdad de cada realidad, de cada hombre... del mundo mismo vive en la historia humana sólo en cuanto es sometida a un sistema, a una forma de sabiduría necesaria que, dando a luz algunas de sus posibilidades, tiende a absolutizarse y a hacerse absolutamente intransigente frente al miedo al desorden -angustia-. Estos sistemas configurados desde una cuasi-genética social en las culturas antiguas reducen, en beneficio del orden necesario, la libertad individual y su puesto en el engendramiento dinámico del mundo hacia su ser pleno. Se hace necesario por tanto lo temido: el espacio de la ignorancia, de lo imprevisible, de lo no configurado, de lo futuro para que el hombre aparezca del todo. Es por esto por lo que la sabiduría humana vive a medio camino entre las fronteras establecidas, las fronteras derribadas y las fronteras por construir. La verdad y el sentido se encuentran en cuanto que el ser dado (lo sabido) en el que el hombre habita aparece como parcial en su intento por abarcar la verdad de lo real, remitiéndole sin embargo a ella como fuente de su ser y dándole así espacio de ciudadanía en la historia. Por tanto, habrá siempre una verdad de contenidos y una verdad de vacío que los sitúa y por los que es situada. Vivir sólo de los contenidos dados o verdades encontradas estrecha la vida ahogándola en la propia pequeñez de la

comprensión vivida; vivir sólo de los vacíos impide la constitución de la realidad humana concreta y revela el miedo ante la propia responsabilidad de construir el cosmos.

**b.** La didascalía cristiana aparece en este contexto como verdad y camino de sentido, y está configurada por una palabra y un silencio que la estructuran formalmente. Esta constitución le viene dada por la forma de revelación de Dios que se autocomunica creando espacios de encuentro libres y dando participación al hombre en el mismo proceso de constitución del mundo. En este sentido, la comunicación de Dios podría pensarse como *palabra ya dada* y, a la vez, como *dar la palabra*. Es decir, como acontecimiento de constitución de lo real (*palabra*) y, por tanto, con verdad inscrita en él y fidelidad a ella (*ya dada*) para que se sostenga (lo llamado tradicionalmente naturaleza o fundamento natural); y como espacio de verdad por realizar y en algún sentido abierta en manos del hombre (*dar la palabra*). Tanto en la creación en la que Dios *dice* el mundo (primeros seis días) y después deja que *se diga* con la gramática en él inscrita (último día), como en la encarnación en la que se ofrece como *gramática acontecida en su posibilidad plena* haciendo de ella *espacio constituyente de libertad liberada* para el hombre que deberá definirse en ella, la estructura de verdad dada aparece enmarcada por un silencio que especifica el puesto del hombre en la creación y en la historia. El silencio creatural de Dios y la presencia sacramental del misterio pascual dibujan una verdad que debe acogerse y también realizarse, un sentido que sólo aparece en la aceptación de lo dado y su configuración histórica incapaz siempre de decirlo del todo: una alianza *in fieri*. Aparece aquí el espacio de la llamada “reserva escatológica” que pone límite no sólo a toda estructuración socio-política, sino también a toda forma cultural de configurar lo humano. Así en la didascalía cristiana es fundamental el aprendizaje de la aclamación: “Ven Señor Jesús”, incluso cuando el creyente se sabe participando de una verdad verdadera y activa teleológicamente, o precisamente por ello. Éste es, ya se sabe, el camino de la didascalía cristiana en cuanto mistagogía. Un camino con elementos dados irrenunciables (la dogmática revelada) y, a la vez, con elementos que acontecen sólo en la relación personal y que nunca se culminan antes de la muerte. Con afirmaciones de fe y silencio en la fe, con encuentros y esperas, con presencias y distancias.

**c.** La Iglesia en su acción pastoral vive, por tanto, de lo sabido pero también de lo doctamente ignorado, de la escucha y de la espera, de la obediencia y de la libertad, Esto crea en ella una dinámica con algunos rasgos que quisiéramos resaltar:

- La Iglesia tiene sentido no a partir del futuro, sino de un pasado dado, de un descubrimiento fundante e irrenunciable. Está marcada así por la confesión de fe. En este sentido aparece segregada socialmente por una verdad que ha recibido y sin la cual no es nada. Esta verdad, con sus expresiones históricas y sus repercusiones prácticas (fe y costumbres) es innegociable *in radice*, es lo que la constituye en su identidad y es su aportación más propia.

- Por otro lado esta palabra como decíamos es un *dar la palabra* y, por tanto, está llamada a configurarse histórica y culturalmente de forma continua. La enseñanza marca el camino pero no siembra de sal el futuro en su novedad, que nunca está predefinido totalmente. Si es necesaria la excomunión eclesial<sup>21</sup> para que no se pierda la verdad que la constituye, la misma Iglesia sabe que esta palabra no define la subjetividad creyente del separado y por tanto no es una palabra sobre la imposibilidad de asimilación en el

---

<sup>21</sup> Más allá de lo discutible de sus formas de aplicación

futuro escatológico de la *intentio fidei* de los errados desarrollos teológicos, menos aún de las subjetividades creyentes que los afirman. Tanteos, pensamientos y formas eclesiales *ad experimentum* son no sólo posibles, sino necesarios estructuralmente. Son ellas las que expresan el movimiento de Dios que va configurando su Iglesia en las relaciones (individual o comunitariamente) de fidelidad histórica creyente. La fidelidad eclesial, por tanto, no puede coincidir solamente con guardar el pasado tal y como lo recibimos.

En este sentido en la misma iniciación cristiana, como han puesto de manifiesto algunos autores, se produce siempre un continuo proceso de refiguración del cristianismo, cuando ésta no se comprende como simple asimilación de lo dado, sino como iniciación a una relación personal con el Dios revelado.

- La acción eclesial, de esta manera, en cuanto expresión social de una verdad dada en revelación debe pasar continuamente por la cruz, es decir, por la confesión de la indemostrabilidad de su referencia última y su futuro, por la entrega a un mundo que debe decidirse a creer para comprender, y que en ocasiones la rechaza. La didascalía cristiana es siempre, de esta manera, posible palabra crucificada. Por otra parte, debe acoger en sí el juicio continuo que la palabra dada, el Evangelio, realiza sobre toda acción eclesial, lo cual se explicita en el diálogo, crítica y corrección que deben existir entre los miembros de la Iglesia, que más allá de las ambigüedades y las luchas de poder, es necesario para el discernimiento eclesial. Y esto vale para todos los ámbitos eclesiales: laicos con responsabilidades eclesiales o sin ellas, presbíteros, teólogos, órdenes religiosas, jerarquía, congregaciones romanas... tanto en su pronunciarse como en su recibir pronunciamientos. Todos hemos de ser juzgados por la palabra de Dios y ésta no se nos da sólo en el juicio íntimo de un encuentro reducido al Dios y yo sin más mediación que la de la conciencia, sino que aparece de manera comunitaria en la corrección fraterna hacia personas e instituciones. La palabra es dada a la comunidad creyente y por eso debe ser acogida como palabra que nos visita desde el rostro concreto de los creyentes. Lo demás no es extraño que termine siendo ceguera justificadora de la propia palabra.

- La Iglesia debe, por tanto, enseñar a creer lo revelado, enseñar a esperar con fe en ignorancia y enseñar a amar con la *parresía* y la humildad de acción y pensamiento que da el vivir entre la fe y la esperanza. Es así como se hace sacramento de salvación de la verdad de Dios sin identificarse con ésta, pero sin que ésta se defina sin ella.

#### **4. La necesidad de la no obligación (entre la libertad, la gratitud y el juego) y la liturgia eclesial**

a. La cuarta y última dimensión de lo humano, en esta propuesta organizativa que presentamos, coincide con lo que podríamos llamar la experiencia de exuberancia de lo real. El hombre vive sorprendido por la sobreabundancia no necesaria de la realidad. Ésta es una de las fuentes de su alegría, pues la falta de lógica dominable con la que una gran parte de la realidad existe le hace sentirse agraciado, no determinado, habitado por un mundo gratuito. La misma mirada a la creación nunca deja de sorprender al hombre, incluso cuando conoce alguna o muchas de sus leyes. Formas, colores, organismos, movimientos, incluso leyes de relación material o energética... conducen continuamente a los hombres hacia un contemplar admirado, asombrado, sorprendido, y hacia una forma de relación *gratuita, inútil pero inevitable* que es la alabanza... Además están las posibilidades que descubre en sí mismo. ¿Cuántas veces descubre talentos, cualidades que aparecen sin pre-dicción de su voluntad?, ¿cuántas posibilidades encontradas,

realidades que son en alguna medida inútiles definidas sólo por su apertura hacia la belleza, la alegría, la novedad..., el juego con la realidad dada?

En este sentido, la realidad humana aparece configurada no sólo por el instinto de sobrevivir, sino por la capacidad de vivir sobre o por encima de la necesidad como lo propio. No sólo lo útil, sino lo gratuito es necesario, sobre todo lo gratuito. Vive así de la alabanza ante lo exuberante dado y recibido, y del juego de acciones y relaciones que suscitan y ensanchan estos dones de la realidad.

Sin embargo, todo ello está atravesado por su pérdida, por una suerte de expulsión del paraíso sabida de antemano donde esta forma de existencia lo sería todo. La necesidad de sudor para configurar la vida, de un trabajo penoso e incluso sometido a condiciones inhumanas por la naturaleza o los hombres, tienden a apagar el grácil movimiento vital al que el hombre se siente destinado. Este trabajo de vida define el mundo como lugar de lucha y de sufrimientos, como valle de lágrimas, como pesantez de una materia en la que el espíritu parece acabar aplastado<sup>22</sup>. Y es que el hombre vive siempre entre la sorpresa agraciadora de lo gratuito y la pesantez oscura de la muerte. ¿Se puede gozar así, con alegría, en este juego mortal?

**b.** La liturgia cristiana se sitúa en este terreno como espacio memorial de lo absolutamente gratuito que es el don de Dios (la creación) como don de sí (encarnación), de tal forma que la realidad entera queda definida como lo no obligado, lo no sujeto a una lógica que no sea la misma gratuidad libre de Dios. Todos los gestos litúrgicos y su núcleo último no hacen sino expresar este movimiento que es permanente en cuanto creación continua y encarnación apropiativa o inserción progresiva del mundo en Cristo. En este sentido el movimiento de la realidad, que es presentado de continuo como juego mortal, se inserta en el contexto de una eternidad divina que da futuro a lo que en sí no lo tendría. Por eso la liturgia cristiana es sobre todo la alabanza de la misma creación que se hace consciente en el hombre de su propia realidad, que se hace consciente en ese punto histórico en el que se celebra, del juego divino de Dios y su creación, de la sabiduría graciosa que habita el designio de Dios para el mundo y la historia, y que posibilita *la vida en gracia frente al peso de la vida*, por utilizar la terminología de S. Weil ya citada.

Todo queda definido en la liturgia por el tiempo perdido en la contemplación sostenida por palabras y gestos que significan lo invisible pero definitorio, y por una confianza nacida en ella y exuberante frente a todo sufrimiento. Es entonces cuando la misma vida queda en comunión por el Espíritu de Dios con la sabiduría divina y se reconcilia la liturgia cósmica y la liturgia existencial que convierte al hombre en un derroche de gracia, tal y como queda constancia en el límite de la revelación: Cristo como cabeza de la realidad (Ef 1, 3-14).

Esta liturgia está mediada, por tanto, en Cristo que la preside desde su misma existencia histórica, que con su hospitalidad abierta, su despreocupación por lo urgente (Jn 11, 6) y lo necesario (Mt 6, 25-34) frente al Reino, su entrega casi ilógica a una muerte “inútil” y su radicación fundante en el Padre, define la vida como existencia grácil, alegre, enriquecedora, exuberante, como lugar donde la sabiduría divina juega mezclando eternidad e historia y creando el arte de vivir la belleza que salva.

Así la liturgia cristiana aparece como aquel espacio donde el hombre se comprende envuelto en el misterio de la creación y de Dios, y aprende en gratitud, humildad y entrega a vivir prendido de aquella eternidad viva en el amor que es Dios mismo.

---

<sup>22</sup> S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994, 53-5.

c. La liturgia cristiana por tanto debe ser el centro, la fuente y el culmen de la vida eclesial, no como conjunto de gestos que definen la religión cristiana, sino como acontecimiento donde la salvación del hombre, su identidad profunda, alcanza a revelarse y realizarse en gratuidad. La vida litúrgica debe definir la existencia creyente y nuclearla en dos sentidos:

El primero desde el gozo estático del ser en relación con Dios aceptándose como receptividad pura, progresiva y dócil aceptación del trabajo de sus manos en el mundo y el creyente. Como contemplación del propio barro modelado en origen y destino, alentado e impulsado inmerecida, pero realmente, hacia la unión mística en Cristo por el mismo Dios.

A la vez, desde el gozo dinámico del ser en relación gratuita con el mundo en el sentido de una progresiva transformación crística: hacerse pan para el mundo. Así el gozo de ser coincide con la entrega a los otros, y la sed de Dios coincide con la sed de cumplir su voluntad hasta el extremo de la muerte (Jn 19, 28).

La liturgia cristiana se convierte entonces en un foco primario de resistencia contra el pecado del mundo: la falta de fe o inconsciencia ante el don y la falta de amor vinculado al miedo a perecer en la nada.

En este sentido, la liturgia vive de desabsolutizar las urgencias del mundo sin separar al hombre de su compromiso en él. Arranca de este compromiso, fácil presa de la angustia por tantas necesidades y sufrimientos, y de la intransigencia violenta ante sus causas. Arranca de todo prometeísmo arraigando al hombre en la misma acción de Dios en quien nada quedará anulado. Así concentra al creyente en el juego del amor divino que trabaja gratuitamente en el mundo creando belleza y haciéndola perdurar más allá de su finitud.

## 5. Tres apuntes últimos

a. Estas cuatro dimensiones son interdependientes tanto en su raíz humana como en su configuración sacramental dada en la Iglesia. Esta interdependencia funciona como una especie de quinta dimensión que en el caso de no darse inhabilitaría cada una de ellas al absolutizarlas en compartimentos estancos y desmembrar al hombre individual y socialmente. Dicho de otra manera, ninguna puede vivirse sin las demás si quiere configurarse como portadora de integridad humana.

b. La conciencia eclesial de la sacramentalidad con la que Dios define a la Iglesia al unirla a la misión de su Hijo obliga a un hablar con *parresía*<sup>23</sup>, a un ofrecimiento franco de la entera y absoluta palabra de Dios que llama a la conversión radical. Esta palabra eclesial aparecerá siempre excesiva en un mundo plural, finito y relativista o altamente totalitario. Pero también la obliga a una *humildad* de formas que aparecerá siempre insignificamente activa a la impaciencia de los que ya creyeron encontrar la verdad completa. En esta tensión tendrá que vivir la Iglesia si no quiere perder, por un lado, la misión dada por Cristo en la que él mismo se convierte en definitivo acontecimiento salvífico para la humanidad y, por otro, la forma en la que él mismo ha querido darse en

---

<sup>23</sup> Tal y como aparece en Mc 8, 32, la *parresía* es una forma de hablar abierta en la que se expone la verdad entera, un hablar que no deja espacio ya a la ambigüedad (en contraste con Mc 4, 1-12), sino que enfrenta a la llamada radical e inapelable de Dios ante la que sólo cabe la obediencia. Sin embargo, esta forma de palabra imperativa no es impositiva, al contrario, aparece en el mismo texto como palabra presta a ser acallada por el mundo manteniendo una fidelidad a sí misma que la confirma en su verdad (8, 31).

cuanto palabra paciente, crucificada. Pedirá pues lo máximo y soportará pacientemente los mínimos e incluso su rechazo en oración de intercesión.

c. Por último, esta sacramentalidad de la acción eclesial no es reducible al testimonio ni personal ni estructural de la Iglesia, aunque no pueda darse sin unos mínimos de él. La sacramentalidad está vinculada a la mediación crística que se da en la subjetividad relacional de los creyentes, pero también en la vinculación de Dios a una comunidad y a algunos de sus gestos que saben de su pequeñez, mediocridad y pecado, y aún así perciben la gracia desbordante de Dios en ellos. Es la mediación crística que configura absolutamente el ser de la comunidad creyente la que la Iglesia hace centro de su misión sabiendo que sólo Cristo es el testigo fiel, fidedigno de Dios, ante el cual todos somos juzgados, también su comunidad sacramental.

**Publicado en:**

J. M. de Miguel (dir.), *Sacramentos. Homenaje Profesor Dionisio Borobio*, Salamanca 2009, 171-191.