

# culto y existencia cristiana en un mundo secularizado

---

Asistimos en estos últimos años a un proceso religioso paradójico, a un tiempo múltiple y simplificador. Múltiple en sus manifestaciones, profundamente simplificador en su más íntimo afán. "Secularización", "desacralización", "desclericalización", "unión de fe y vida" son otros tantos modos de designar el fenómeno religioso característico de nuestro tiempo. Podrá estarse de acuerdo o no con lo que esas palabras representan, se podrá adoptar frente a ello una actitud de escandalizado amurallamiento defensivo o por el contrario se podrá salir a su encuentro con un gesto jubiloso de bienvenida. Lo indudable en todo caso es que el fenómeno presenta todas las características de un proceso irreversible.

Aun en ambientes católicos, e incluso en el nuestro, se hacen más y más patentes de día en día cierto tipo de reacciones emparentadas con esa especie de secreta consigna universal secularizadora y desacralizadora: se mira con recelo creciente una serie de manifestaciones externas de piedad, más aún si son públicas, como procesiones etc., que resultan desparejadas de la vida; se soporta menos que nunca la "santurronería"; se ataca fuerte-

mente el clericalismo. Frente a una devaluación progresiva de lo ritual y una pérdida del respeto reverencial frente a lo sacro, contemplamos el alza permanente de los valores seculares y profanos. El mismo Concilio Vaticano II ha venido a dar en su constitución *Gaudium et Spes* un animador espaldarazo al talante secular de nuestro tiempo. Y a la vez que estima más y más el trabajo humano, el progreso social y científico, como colaboración en la tarea creadora del universo, se palpa en todos lados una ansia de sinceridad, casi diríamos de "funcionalidad", en toda manifestación religiosa. Por eso de nuevo hoy como en tiempos de Cristo la acusación religiosa más frecuente vuelve a ser la de "fariseísmo": la del que separa su práctica religiosa de su práctica vital, la del que *reduce* —hay que subrayar la palabra— su cristianismo a unas pocas manifestaciones exteriores o a su misa de los domingos, la del que, en una palabra, hace de la esfera "sacra" un ámbito separado sin repercusión en su vida "profana".

Pero hémos aquí llegados a un punto sobre el que teólogos, comentaristas, pastoralistas y exegetas de

estos últimos tiempos parecen haberse puesto repentinamente y unánimemente de acuerdo: resulta que el establecer una distinción práctica entre las esferas religiosa y profana de la vida es algo radicalmente incompatible con el cristiano. Con la Encarnación se funden ambas esferas, pues en el Hijo de Dios lo eterno se ha manifestado personalmente a través de lo temporal, a través de las realidades terrenas. Ya no existe nada "sacro" ni "profano". Todo es "santo" (1).

## el problema y su planteamiento

Vamos a remontarnos brevemente a los orígenes de este trascendental descubrimiento. Pero ya desde ahora apuntamos algunas de las graves preguntas con las que a continuación nos tendremos que enfrentar y para las que tendremos que intentar justificar una respuesta: "¿Qué sentido tiene según esto el "culto" dentro del cristianismo? ¿No supone el culto por definición el ejercicio de una actividad *separada*, desgajada de la vida profana? ¿Y no hemos dicho que hoy se ve más claro que nunca que introducir esa separación de esferas es un crimen de lesa cristianismo? Pero entonces, ¿qué papel puede seguir representando el culto cristiano, incluso la misa, su acto central, en este mundo y en este cristianismo progresivamente secularizados? ¿Caminamos por aquí hacia una purificación o hacia una desintegración de la esencia de nuestra fe?

Dejemos colgando de momento estas cuestiones, y tratemos ante todo de clarificar su planteamiento desde el principio.

Tal vez la intuición más penetrante de esta problemática haya correspondido al teólogo y pastor protestante alemán Dietrich Bonhoeffer, muerto en un campo de concentración en 1945 (2). Sus cartas a un amigo desde la prisión de Tegel van siendo cada día más conocidas y comentadas, por encima incluso de sus obras sistemáticas. (Que la intuición de Bonhoeffer haya sido o no la primera en este aspecto, es difícil de afirmar. Pues, como alguna vez dijo alguien, "nunca sabremos decir si han sido los grandes hombres los que han hecho las grandes épocas, o han sido las grandes épocas las que han hecho a los grandes hombres", lo cual por cierto, traducido a un lenguaje más familiar y un tanto burdo, no es sino la eterna cuestión del huevo o la gallina. Pero en el fondo poco importa). Sea o no Bonhoeffer el primero, lo cierto es que su pensamiento ha encontrado eco y ha abierto perspectivas al creyente de hoy.

La preocupación dominante de Bonhoeffer era la constatación del creciente retroceso del fenómeno religioso en un mundo próximo a alcanzar la mayoría de edad. Y su intuición fundamental fue el descubrir que el cristianismo no es en realidad una "religión", sino una "fe".

Evidentemente no podemos entrar en el análisis detallado de lo que Bonhoeffer entiende por religión y de lo que entiende por fe. Baste decir que en el fondo "religión" equivale para él a "reducto sagrado", actividad parcial, esencialmente *al margen* y en los límites de la vida ordinaria o profana. Y "fe" es por el contrario "el reconocimiento de Dios *en el centro de la vida*", es la fusión radical de ambas esferas: "El acto religioso es siempre parcial dice Bonhoeffer—; la fe es al-

go totalizante, un acto vital. Jesús no llama a una religión nueva, sino a la vida”.

Pues bien, Bonhoeffer apunta denodadamente a la necesidad de despojar al cristianismo de su ropaje “religioso” —de su carácter parcial y marginal— a fin de devolverle su verdadera pureza, su condición de “fe”, condición totalizante que abarca la vida entera y compromete al hombre con ella. Sólo así podrá sobrevivir y expandirse el cristianismo en medio de este mundo progresivamente arreligioso.

Aunque Bonhoeffer no lo formule así de modo expreso, estaría de acuerdo en caracterizar últimamente la “religión” como un movimiento *ascendente*, de abajo arriba, algo que parte del hombre en busca de la ayuda y protección del Dios “tapa-huecos” allí donde el hombre ya no sabe cómo salir de apuros. Y, por el contrario, no dudaría en definir la “fe” como un movimiento esencialmente *descendente*, en el que Dios habla y ama primero (1 Jn 4,10.19; Rom 5,8), donde el papel del hombre es por tanto “escuchar la palabra de Dios y cumplirla”: el hombre, en la fe, puede responder y entregarse a las exigencias de Dios, pues cuenta de antemano con la garantía de su amor (3).

## resumiendo

Dos notas características, pues, de la “religión” según Bonhoeffer, en cuanto contrapuesta a la “fe”: movimiento *ascendente* y situación *marginal* a la vida. Efectivamente, estas dos notas se encuentran en todo tiempo y lugar allí donde hace su aparición el fenómeno religioso: el hombre religioso, más claramente el hombre primitivo, considera a Dios como la sede de todas las

fuerzas incontroladas y caprichosas de la naturaleza. Su soberanía debe ser reconocida y acatada. Pero al mismo tiempo es preciso mantener propicia por todos los medios su arbitraria voluntad, y en su caso es menester aplacarla. He aquí el origen del “culto” en sus diversas manifestaciones sacrificiales de reparación, obsequio, expiración o acción de gracias. Falta la seguridad previa del Dios que ama primero, del Dios que se revela como Amor. De aquí la conversión automática de la religión y sus expresiones pública y privada —culto y plegaria respectivamente— en una función *protectora* de las condiciones de vida de la comunidad o de sus individuos: fecundidad, paz, bienestar, victoria sobre los enemigos... Actividad, por tanto, esencialmente *al margen* de la vida cotidiana, a la cual precisamente trata de proteger y amparar con la práctica de la actividad religiosa. De este modo la esfera “sagrada” se separa por esencia, se sale fuera, del pequeño entretejido de dolores y alegrías que es la vida cotidiana de cada hombre. La vida corriente, el escenario multicolor de las transacciones humanas, queda convertido en “lo profano”, “en el sentido estricto en que es profano cuanto se halla fuera del *fanum* o santuario” (4).

No podemos admitir sin más todas las afirmaciones de Bonhoeffer (5). Pero como, desgraciadamente, esta forma de religión ha sido vivida y practicada muy a menudo, podemos seguir utilizándola como base de este artículo.

## la respuesta: estructura profana del culto cristiano

Clarificado así algo más el planteamiento de las preguntas que antes nos hacíamos, podemos ya

enunciar unas respuestas que deberemos fundamentar seguidamente a la luz del Nuevo Testamento. En efecto, esa estructura "religiosa" del *culto*, erigido en esfera sacra al margen de la vida secular, con ese carácter ascendente-protector, es radicalmente ajena al cristianismo. Lo que *ordinariamente* llamamos culto —altares, velas, imágenes, procesiones, ornamentos y aparato visual en general— no lo podemos encontrar en el Nuevo Testamento, por sorprendente que ello parezca. La misma misa, única estructura sacrificial propiamente cristiana, está lejos de poseer en su origen un carácter de "rito sagrado", como veremos. La originalidad del Nuevo Testamento, no sólo respecto de otras religiones, sino incluso respecto del Antiguo Testamento, es radical en toda su concepción de la realidad cültica: para el Nuevo Testamento el culto no constituye una actividad marginal, sino que en su sentido más profundo se identifica con la misma existencia cristiana.

## el culto en el antiguo testamento

En el A.T., el culto judío responde en su organización exterior al molde religioso común, patrimonio de todas las culturas cercanas contemporáneas (6). Es una estructura sacrificial vinculada a un lugar concreto, y a tiempos, personas y cosas determinadas, todas ellas "separadas", es decir especialmente "consagradas" para la actividad cultural.

1. El culto israelita se organiza efectivamente desde los comienzos del Exodo en torno a un *lugar concreto* —el Tabernáculo, el Arca de la Alianza— considerado como el lugar de la "shekinah" o presencia

de Yahveh en medio de su pueblo (cf. Lev. 17,4s). Más tarde quedará el Templo de Jerusalén, con el Arca y el Propiciatorio en el interior del Sancta Sanctorum, como único escenario cultural del pueblo israelita.

2. El culto judío también conoce *tiempos sagrados*, especialmente dedicados; son "las fiestas de Yahveh": el sábado por lo pronto, que es el día del "descanso consagrado a Yahveh" (Lev. 23,3) en memoria del descanso del Creador; y luego las fiestas memoriales de la Historia de la Salvación: la Pascua, en recuerdo de la salida de Egipto, y la fiesta de los Tabernáculos, memorial de los cuarenta años en que el pueblo debió habitar en tiendas en el desierto (Lev 23; Núm. 28-29). Más tarde, tras la vuelta del Exilio, se añade a éstas la fiesta de la Dedicación del Templo. Son fiestas que duran varios días. En ellas se prohíbe todo trabajo servil. Es tiempo de honrar al Señor, y sólo de eso.

3. La especialización cultural en el pueblo judío afecta también a las personas y a las cosas como hemos dicho. El culto es función exclusiva de la tribu sacerdotal: sólo los miembros de la tribu de Leví y dentro de ella la familia de Aarón, tiene acceso al altar de los sacrificios (Núm. 8). Ellos son los únicos depositarios del sacerdocio o mediación entre Dios y los hombres. Por otra parte una serie de minuciosas prescripciones regulan todo lo relativo a las vestiduras sagradas —emblemas demostrativos de la dignidad sacerdotal— así como lo referente a los objetos consagrados al culto (Ex 25-28).

4. Finalmente la misma complicada estructura sacrificial del culto judaico con sus diversas formas de ritos de ofrenda y de expiación re-

guladas en los siete primeros capítulos del Levítico, muestra hasta qué punto la esfera cultural había llegado a formar entre los israelitas un ámbito autónomo al margen de la vida.

Es verdad que entre los Profetas surgirá un movimiento que se ha llamado de *espiritualización del culto*: Amós 5, Isaías 58, Miqueas 6, Jeremías 7, entre otros llaman repetidamente la atención del pueblo sobre la inanidad de un culto que no va unido a la práctica de la justicia. No es el Templo, ni los ayunos, ni los holocaustos, lo que puede dar seguridad al pueblo (¡el pueblo había caído en la perversión "religiosa" de querer asegurarse frente a Yahveh!):

"El ayuno que Yo acepto, ¿no es acaso desatar los lazos de la maldad deshacer las coyundas del yugo dar la libertad a los oprimidos arrancar todo yugo?

¿Acaso no consiste en partir tu pan con el hambriento y recibir en casa a los pobres sin hogar, vestir al que veas desnudo y no volver el rostro ante tu hermano?" (Is 58,6s)

Estamos ante un vislumbre de lo que la moral evangélica llevará a su plenitud. Pero nunca estos clarinos proféticos implicaron la negación de las realidades culturales existentes. Sólo buscaban devolverles su verdadero sentido.

## la originalidad del nuevo testamento

La novedad del N.T. consistirá precisamente en declarar abolida toda la realidad cultural veterotestamentaria. Es verdad que Cristo di-

jo: "No he venido a abolir la Ley, sino a darle su cumplimiento". Pero la manera de dar a la Ley su cumplimiento o llevarla a su perfección en este punto, fue precisamente la de abolir una porción de cosas innecesarias, justificadas únicamente mientras el mundo estuvo "bajo la custodia de la Ley en espera de la fe que iba a ser revelada", es decir mientras la Ley cumplía con su papel de ser "nuestro pedagogo hacia Cristo" (Gal 3, 23s).

Efectivamente, un examen atento del N.T. nos muestra cómo Jesús, y más tarde los Apóstoles y la comunidad cristiana, vienen a dar al traste con todo el armazón cultural externo del A. T.

### a) Abolición de las realidades culturales veterotestamentarias

1. Por lo pronto, varios datos nos atestiguan la voluntad de Cristo de abolir el Templo como lugar único de encuentro con Dios: está Jesús con la samaritana, junto al pozo de Jacob, cerca del monte Garizim. Ella, conquistada ya casi por Jesús, se atreve a preguntarle: "Nuestros padres dieron culto a Dios en este monte; y vosotros decís que Jerusalén es el lugar donde se le debe dar culto". Jesús le responde: "Créeme, mujer, llega la hora cuando *ni en ese monte ni en Jerusalén* daréis culto al Padre... Llega el momento, y es ahora, cuando los verdaderos adoradores darán culto al Padre en espíritu y en verdad. Pues tales quiere el Padre que sean sus adoradores. Dios es Espíritu y los que le rinden culto es menester se lo tributen *en espíritu y en verdad*" (Jn 4,20-24).

En realidad, en la teología joánica, Jesús es el Nuevo Templo que viene a sustituir al Antiguo. El pasaje de los mercaderes del Templo,

más que una "purificación" es una "abrogación" del Templo, dice Cullmann. Por eso Jesús juega con las palabras y dice: "Destruid este Templo, y en tres días lo reedificaré". Y Juan precisa "mas El se refería al templo de su Cuerpo. Cuando en efecto resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos que había dicho esto" (Jn 2, 19-22). La misma idea revela el hecho, atestiguado por Mateo y Lucas, de que a la muerte de Jesús el velo del Templo se rasgaba de arriba abajo, partiéndose en dos. Jesús es en adelante el lugar de la "presencia" de Yahweh, el nuevo y definitivo "Propiciatorio", es decir el lugar donde el hombre puede en adelante encontrar propicio a su Dios (7).

El Nuevo Templo es Jesús. O mejor, Cristo, el Cristo místico, el Cristo total: el Cuerpo entero de Cristo, del que El es Cabeza y los demás somos miembros por la participación del mismo Espíritu. Por eso puede decir Pablo: "¿No sabéis que *sois templo* de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él, porque santo es el Templo de Dios que *sois vosotros*" (1 Cor 3,16s.). *Dios se encuentra ya para siempre en el hermano*: en él puede ser encontrado y adorado. Quienquiera que deshonre al hermano, en adelante deshonra al mismo tiempo el Templo mismo de Dios (cf. 1 Pe 2,4s.).

2. También respecto de las fiestas judías mostró Jesús una gran libertad de espíritu y una clara voluntad de subordinarlas en todo caso a las necesidades de la vida. Son conocidas las controversias de Jesús con los fariseos respecto a la observancia del sábado, como también respecto de otros ritos judai-

cos (Mc 7,1.8.20ss). Jesús resume su postura: "El sábado ha sido hecho para el hombre, no el hombre para el sábado" (Mc 2,27).

La primitiva comunidad cristiana irá abandonando poco a poco la celebración de las fiestas judías. Pronto los cristianos sólo conocerán una sola fiesta: la Dominica (Act. 20,7), reunión de la comunidad local para la "fracción del pan" en recuerdo de la muerte y resurrección —tránsito, Pascua— del Señor, en el día en que tuvo lugar. Después añadiremos algo sobre el carácter que ofrecía esta celebración.

3. Por lo demás, la Eucaristía, único acto sacrificial específicamente cristiano, sustituye a todos los anteriores sacrificios judíos. No más sacrificios de animales, no más holocaustos ni ofrendas que nada valen ante Dios. Cristo, ofreciéndose a Sí mismo, "ha entrado de una vez para siempre en el Santuario", y ha quedado ya constituido único Sacerdote para siempre, único mediador. No hay ya necesidad de que el Sumo Sacerdote entre una vez al año a derramar sangre de toros y machos cabríos sobre el Propiciatorio, en el Sancta Sanctorum, el día de la Expiación (Heb 7-8). El sacrificio de Cristo ha abolido todo otro sacrificio.

4. Por esto, también el sacerdocio levítico queda abolido (Heb 7,18). El sacerdocio ya no puede ser un privilegio de casta. Cristo es el único sacerdote en adelante, y con El, en cuanto miembros de su Cuerpo, todos los cristianos. He aquí un punto de extraordinario interés: el Nuevo Testamento no designa nunca con la palabra "sacerdote" a los ministros de la Nueva Alianza. Los autores del Nuevo Testamento no conocen otro sacerdocio que el de Cristo y el sacerdocio común de to-

dos los cristianos: “también vosotros —dice San Pedro a los cristianos del Asia menor— a modo de piedras vivientes sois edificados como un templo espiritual destinado a un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales gratos a Dios por mediación de Jesucristo... vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa...” (1 Pe 2.5.9). Es todo el pueblo cristiano el que, unido a Cristo, es sacerdotal, es mediador entre Dios y todos los hombres. En cambio las personas concretas encargadas del ministerio eucarístico y de la predicación, los ministros de la Nueva Alianza, nunca son llamados “sacerdotes”. Antes bien se les designa con nombres tomados precisamente del lenguaje profano: “presbíteros” (senadores, diríamos hoy), “obispos” (es decir vigilantes, inspectores) “presidentes” (de las asambleas comunitarias), o también más sencillamente “servidores”, “ministros”, “siervos”... Todo un programa para la renovación de la concepción del sacerdote que tenemos hoy día, un tanto contaminada del carácter de casta que tuvo en el A. T. Dejemos simplemente apuntado este problema.

4. Ni Templo, ni fiesta, ni casta sacerdotal, ni variedad rígida de ritos sacrificiales. Por último, tampoco vestiduras ni objetos especiales consagrados al culto o incompatibles con él. En el N.T. no hay nada “sagrado” por lo mismo que tampoco hay nada “profano”: “todo es vuestro; vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios” (1 Cor 3.22s). Todo es bueno también, nada hay impuro: “tan sólo lo que sale del corazón es lo que puede manchar al hombre” (Mt 15,18).

El culto, en cuanto esfera aparte, se desvanece en el N.T. Todos los datos examinados apuntan a una fusión de lo secular y lo sagrado, a

una inserción de la “religión” en la vida. El culto en el N.T. no constituye una esfera al margen de la propia vida. Si lo miramos atentamente, debemos afirmar que culto cristiano y existencia cristiana se identifican.

b) *Uso original del vocabulario cultural veterotestamentario*

Un examen del sentido que el vocabulario cultural judío recibe en el N.T. no hará sino confirmarnos en esta conclusión.

Primeramente la misma palabra “culto” (latreia, en griego, y sus derivados) jamás recibe en el N.T., aplicada a los cristianos, un sentido ritual o sacrificial; por el contrario designa siempre y únicamente ya sea el *ministerio apostólico*, ya sea la *vida cristiana*, más especialmente la vida de caridad. Los textos más claros son Rom 1,9 para el primer sentido, y sobre todo Rom 12,1 para el segundo. Este último texto, que encabeza una larga exhortación de Pablo a la caridad y a la moral cristiana en general, dice así: “Y ahora hermanos os recomiendo por la misericordia de Dios que ofrezcáis vuestros cuerpos como víctimas vivientes, santas, agradables a Dios. Es vuestro *culto* espiritual”. Ofrecer los cuerpos equivale en el contexto a vivir cristianamente en el amor.

Lo mismo sucede con la palabra “liturgia” (leiturgeia, en griego, y otras palabras de la misma raíz). En los LXX, traducción griega de la Biblia hecha en el s. III-II a. C., esta palabra tiene siempre una significación técnica, sagrada y cultural, muy acusada. En el N. T. conserva ese sentido cuando se aplica por ejemplo al servicio litúrgico de Zacarías en el Templo (Lc 1,23). También aplicada a Cris-

to conserva en sustancia ese sentido: se llama "liturgia" al ministerio sacerdotal único y definitivo que Cristo realiza con su muerte y resurrección (Heb 8-10). Dicha de los cristianos designa en cambio una actividad que nada tiene de ritual: en Flp 2,30 constituyen una "liturgia", —un acto de culto— las limosnas que los filipenses envían a Pablo por medio de Epafrodito. Así mismo en 2 Cor 9,12 y Rom 15, 27 se denominan "liturgias" a sendas colectas realizadas por Pablo en estas comunidades en favor de la indigente iglesia de Jerusalén.

No otra cosa ocurre con la palabra "sacrificio" (zusía): si se aplica a realidades del A.T. conserva en el Nuevo su sentido originario (Heb 11,4; Act 7,41). También la muerte y resurrección de Cristo recibe este nombre (Heb 9,23; 10,2). En cambio, aplicada a los cristianos, la palabra se dice tan sólo ya sea de las mismas limosnas de los filipenses (Fl 4,18), ya sea, con un sentido espiritual, de toda la vida cristiana. Efectivamente, Rom 12,1 antes citado, dice: "ofreced vuestros cuerpos como *víctima* (zusía) viviente..." Víctima, sacrificio, hostia, son otras tantas traducciones posibles de la misma palabra griega. Igual análisis podríamos reproducir aquí de otra serie de términos cultuales con diverso sentido en el N.T. Limitémonos a decir que los resultados son idénticos. Y recordemos de pasada lo dicho anteriormente con respecto al "sacerdocio".

## conclusión

¿Qué pensar en resumen de este uso inédito que el N.T. hace del vocabulario ritual de la Antigua Ley?

Dos conclusiones se imponen:

Primera: la elección reiterada de

unos mismos términos, pudiendo usar otros, para designar realidades enteramente distintas de las significadas en el Antiguo Testamento, supone una intención deliberada por parte de los autores del Nuevo.

Segunda: esta intención no puede ser otra que la de mostrar que no hay otro modo de "resultar agradable a Dios, de darle "culto", más que el de entregar la propia vida en servicio y caridad a los demás, siguiendo el ejemplo de Cristo.

Con esto queda claro —respondiendo a las preguntas iniciales— que el culto no es una actividad *separada* de la vida. Se halla plenamente identificado con ella. Y aunque algunos piensen que la realidad de los sacramentos queda diluida tras este carácter íntimo, "existencial", del culto, no es así. Porque este culto —la vida cristiana— tenderá necesariamente a adoptar unas formas diferenciadas que lo sustenten y expresen. Estas formas no proceden de la actividad humana —sería la línea *ascendente* criticada por Bonhoeffer— sino que, instituidos por Cristo en su Iglesia, constituyen el sustento comunitario, corporal e histórico del mismo (8).

Concretemos esto con el ejemplo de la Eucaristía, que puede parecer una celebración "sagrada", necesariamente al margen de la vida.

Pese a las apariencias, la realidad de la celebración eucarística no es sino un argumento más en favor de la unidad entre culto y vida cristiana. No es sólo el hecho de que los primeros cristianos "partían el pan por las casas" (Act 2,46), y por cierto con ocasión de una cena o banquete fraternal (1 Cor 11,17ss). Ya esto quita de suyo todo marco ritual a la fracción del



pan. Pero es que la misma realidad de la Eucaristía, "sacramentum caritatis" en expresión de Sto. Tomás, no puede concebirse separada de una vida cristiana de caridad. Del mismo modo que el bautismo o la penitencia sólo alcanzan pleno sentido cuando llevan unidos la fe o el arrepentimiento, de lo que son respectivamente expresión a la vez que signos eficaces. Por eso para poder participar en la Eucaristía es preciso antes haber perdonado "a nuestros deudores". Por eso rezamos el Padre Nuestro en la Misa. Y por eso los cristianos, antes de comulgar, se daban "la paz", gesto pleno de significado hoy en vías de resurrección. El escriturista francés P. Lyonnet deduce de algunos textos de los Hechos de los Apóstoles, que la "comunidad fraterna" de la comunidad cristiana era condición para su participación en la "fracción del pan". Y es sabido cómo los primeros cristianos entendían esta "comunidad fraterna": hasta llegar a vender y poner sus bienes en común para que ninguno de ellos padeciese necesidad (Act. 2,45; 4,32...).

Como dice Robinson, el célebre Obispo de Woolwich, "la sagrada comunión es *comunión* —vida de comunidad— *in sacris* —en profundidad—, al nivel en que no nos hallamos en la mera vinculación de la fraternidad humana, sino en

Cristo; en que no estamos en el amor, sino en el Amor: unidos a Aquel que es el fondo y renovador de nuestro ser. Al menos esto es lo que debiera ser la comunión" (9).

No podemos alargarnos en este tema. Es forzoso terminar.

Al llegar al final de estas líneas en exceso densas y apresuradas, debiéramos saber descender al terreno de las aplicaciones prácticas. La labor personal es aquí insustituible. Pues sólo cada cual conoce hasta qué punto su participación en el culto cristiano es a la vez fruto y estímulo de una vivencia totalizante de su fe, o es algo vacío, tal vez un refugio frente a las responsabilidades cristianas de la vida.

En todo caso es posible que estas líneas hayan podido aportar alguna luz para entender ciertos fenómenos que hoy día se producen en esta hora de deshielo litúrgico que vivimos. Son horas de superación de rubricismos rígidos, de apertura ecuménica a otras tradiciones cristianas, de ansia de autenticidad en la expresión de la fe. Horas de riesgo y de esperanza, en suma. Horas que todos debemos intentar comprender, justificar y encauzar, si no queremos que pasen a nuestro lado tristemente baldías.

## notas

- (1) Sobre las diversas teorías acerca de la "superación" de lo profano y lo sacro en lo santo, cf. L. MALDONADO, *La nueva secularidad*, Barcelona 1968, pp. 83-90. En el artículo seguiremos utilizando a veces los términos "sacro" y "profano" —en aparente contradicción con lo que acabamos de decir— por deseo de mayor claridad.
- (2) Un buen resumen del pensamiento de BONHOEFFER, que ayudará a situar el punto de partida del presente artículo, puede encontrarse en el núm. 59 de *Proyección*: BONHOEFFER: *cristianismo arreligioso en un mundo adulto*.
- (3) J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, Barcelona 1967, p. 142.

- (4) Este carácter de la fe como respuesta en "obediencia confiada" a Dios, se encuentra desarrollado en el libro de E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, Barcelona 1967.
- (5) J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*, p. 142.
- (6) Un análisis más extenso de la concepción de Bonhoeffer sobre la religión y un juicio sobre ella puede verse en H. FRIES, *La Iglesia en diálogo y encuentro*, Salamanca 1967, pp. 211-240.
- (7) No queremos decir con esto que el culto judaico no se distinga de los circundantes: las fiestas y ceremonias judías entrañan un significado de "memorial" de las intervenciones salvíficas de Yahweh, que es exclusivo de la religión revelada.
- (8) Otros indicios de lo mismo: Jn 19,34s en relación con Ez 47,1-12 y 37,26.
- (9) Sobre la crisis de la idea sacramental y el sentido actual de los sacramentos puede verse J. RATZINGER, *Ser cristiano*, Salamanca 1967, 55-84.
- (10) J. A. T. ROBINSON, *ib.*

"Somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo,  
 en el que el hombre queda definido principalmente por la  
 responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia

(Gaudiun et Spes, 55)