

LEITOURGIA Y DIAKONIA

La Liturgia como expresión y realización de las cuatro dimensiones de la misión

La liturgia tiene una dimensión diaconica y social, cuya recta comprensión reclama se la sitúe correctamente en el interior de la misión de la Iglesia. En este estudio queremos mostrar cómo esta vertiente diaconica social de la liturgia, no es sino la concreción simbólica, en y desde la celebración, de una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia, que se extiende a la vida entera. La misión y las dimensiones de la misión de la Iglesia, son el contexto más amplio que nos ayudará a comprender el fundamento y riqueza de lo litúrgico social. La «parte» de la misión se comprende desde el todo de la misión; y el todo de la misión se manifiesta, se concreta y realiza en la parte de la misión¹.

1. LA LEITOURGIA ENTRE LAS DIMENSIONES DE LA MISION

La «leitourgia» solo puede entenderse en su plenitud y riqueza si se la sitúa en el interior de las dimensiones de la misión.

Entendemos por *misión* la tarea total que Cristo ha encomendado a la Iglesia entera, por medio de los apóstoles, al enviarla y encomendarle la continuación en la tierra de la misma misión salvadora que el Padre le encomendó y que él ya cumplió con su vida

1 Cf. Sobre el tema en general: Desde el punto de vista bíblico: L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, 4 vols. (Salamanca 1985 [=DTNT]), sobre todo los términos «leitourgeo-leitourgia», «diakoneo-diakonia» ... Desde una perspectiva eclesiológica y litúrgica: A. Hamman, *Liturgie et Apostolat* (Paris 1964); H. Riesenfeld, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament* (Paris 1979); J. Colson, *Les fonctions ecclesiales aux deux premiers siècles* (Brujas 1960); O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel 1966); J. Delorme, 'Diversidad y unidad de los ministerios según el Nuevo Testamento', en Id., *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* (Madrid 1975) 288 ss.; P. C. Bori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nell Nuovo Testamento* (Brescia 1972)...

y su pascua, pero que debe prolongarse y realizarse con el poder del Espíritu, en la historia, y para todos los hombres, hasta que llegue la consumación escatológica.

Entendemos por *dimensiones de la misión* los aspectos (áreas, tareas) constitutivos e integrantes de la misión, que siempre deben darse para que el cumplimiento de la misma sea pleno y verdadero. En concreto son: la dimensión de la Palabra o profética (Cristo Profeta = Martyria: predicación...); la dimensión de la dirección para la comunión (Cristo Pastor = Koinonia: presidir para la unidad y animación); la dimensión del culto (Cristo Sacerdote = Leiturgia: alabanza a Dios y santificación del hombre); dimensión de la caridad y la justicia (Cristo Rey: Diakonia: servicio en el amor y justicia al prójimo)².

Estas cuatro dimensiones explicitan los aspectos fundamentales de la misión; deben entenderse enraizadas en la misma y única misión de Cristo y de la Iglesia; referidas intrínsecamente y no yuxtapuestas las unas a las otras; complementarias en la realización integral de la misión, y no monopolizadoras de la totalidad. Cada una de estas dimensiones es «centro de ministerialidad», en cuanto que suscita y ordena en torno a sí pluralidad de servicios y ministerios. Pero ninguna de ellas constituye ni engloba la totalidad de servicios y ministerios que requiere la misión total. La verdad del cumplimiento pleno de la misión consistirá, pues, en la capacidad de integrar y equilibrar en la praxis las diversas dimensiones de la misión. De estas afirmaciones puede deducirse la importancia capital del tema³.

No sólo hay que defender la mutua e intrínseca relación entre las diversas dimensiones, sino que, más aún, debe y puede mostrarse la presencia coimplicativa de una en otra, siempre que la dimensión referente se expresa y realiza de forma adecuada. En nuestro caso, queremos mostrar cómo esto se da, tomando como dimensión referente la leiturgia, sobre todo en su celebración central: la eucaristía⁴.

2 D. Borobio, *Ministerios laicales. Manual del cristiano comprometido* (Madrid 1984) 22-23.

3 Cf. H. Riesenfeld, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, cit. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles de l'Eglise*, cit.

4 Cf. D. Borobio, *Ministerio sacerdotal, Ministerios laicales*, cit. 139-140.

2. UN MODELO PERMANENTE DE REFERENCIA: Hch 2, 42

El pasaje de Hch 2, 42-47 pertenece al primero de los tres sumarios (4, 32-35; 5, 11-16) por los que Lucas describe las notas fundamentales de la naciente Iglesia y de la comunidad cristiana. En ellos se encuentra el «modelo utópico» de toda actuación y realización de vida cristiana comunitaria⁵. Pero el centro y punto de referencia desde el que todo se entiende, y en donde todo encuentra su expresión y actualización es la eucaristía. Por eso el texto comienza situando los diversos aspectos en el marco de la reunión: «acudian asiduamente» (v. 42); alude por dos veces a la «fracción del pan» (vv. 42.46), y concluye refiriéndose a la solidez y crecimiento de la comunidad (v. 47). No se trata de ver en este texto, como han creído algunos autores, las secuencias de la celebración eucarística, sino la implicación significativa en al eucaristía de las notas esenciales de la comunidad cristiana⁶. En síntesis, el texto señala las siguientes dimensiones implicadas en la misma reunión comunitaria, y probablemente eucarística:

Palabra apostólica

La comunidad nace de la palabra apostólica predicada y creída. No sabemos con exactitud cuál era el contenido de esta palabra. Lo más probable es que fuera lo esencial de la palabra del Jesús terrestre, del cumplimiento de las profecías en Jesús muerto y resucitado, de la catequesis y primera elaboración de fe desde la experiencia. Lucas insistirá en la constancia en esta enseñanza: «ni un solo día dejaban de enseñar en el templo, y por las casas, dando buena noticia de que Jesús es el Mesías» (Hch 5, 42). Que esta enseñanza está en estrecha conexión con la eucaristía se confirma por tratarse de una reunión o asamblea litúrgica «por las casas», y por la explícita y significativa sucesión de secuencias (palabra - rito de fracción del pan) que nos transmite el relato de Emaús (Lc 24, 13-32)⁷.

5 Alguna bibliografía al respecto: P. C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini — Atti 2, 42-47; 4, 32-35 — nella storia della Chiesa antica* (Brescia 1974); J. Dupont, 'La comunità dei beni nei primi tempi della Chiesa', en *Studi degli Atti degli Apostoli* (Roma 1970) 861-889; M. Del Verme, *La comunità dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme* (Brescia 1977); AA.VV., *Koinonia-communauté-Communión: DSp VIII* (Paris 1974) 1743-1769; M. Manzanera, 'Koinonia en Hch 2, 42. Notas sobre su interpretación y origen histórico-doctrinal', *Estudios Eclesiásticos* 202 (1977) 307-329.

6 Se han señalado dos tradiciones en relación con el texto: la «cultural» y la «testamentaria». Cf. X. León-Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el N.T.* (Madrid 1983) 117 ss.

7 Cf. B. Secondin, *Parola di Dio e spiritualità* (LAS, Roma 1984).

Comunión fraternal

La reunión y la comunión son una exigencia de la fe, el amor, y la esperanza compartidos, y al mismo tiempo una condición para la plena verdad de la «fracción del pan». Se ha escrito mucho sobre el sentido y la amplitud de esta koinonia de Hechos 2, 42⁸. Creemos con algunos autores como P. C. Bori⁹, F. Hauck¹⁰, G. Panikulam¹¹..., que, si bien koinonia tiene en este contexto (cf. 2, 44; 4, 32.34) una referencia significativa a la comunicación de bienes y atención a los necesitados, sin embargo su sentido pleno indica la comunión fraternal plena de los bautizados y discípulos de Cristo. Una comunión que es interna y espiritual (vivían unidos: Hch 2, 44; tenían un solo corazón y una sola alma: 4, 32), pero también externa y material (tenían todo en común; vendían sus posesiones y bienes y repartían el precio: 2, 44-45; 4, 32.34); en el pan repartido o cuerpo y sangre de Cristo (cf. 1 Co 10, 16-17: «El caliz que comulgamos, ¿no es acaso comunión —koinonia— con la sangre de Cristo? Y el pan que repartimos, ¿no es comunión —koinonia— con el cuerpo de Cristo?») del que comulgamos; y también en los sentimientos de sencillez y alegría en el Señor resucitado («tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón»: 2, 46; «daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús»: 4, 32). Los aspectos externos de la comunión aparecen así como la manifestación concreta y el signo sensible de la unión de los corazones y de las almas¹². La koinonia incluye, por tanto, la comunión jerárquica (con los apóstoles) y la comunión fraterna; la comunión en el agapé eucarístico¹³ y la comunión de bienes materiales¹⁴. «Hace referencia al testimonio colectivo de comunión fraterna en su doble vertiente: hacia adentro, compartir la misma fe en Cristo, las mismas actitudes y sentimientos, vivir realmente en comunidad; hacia afuera, comporta el servicio a los pobres y mar-

8 Véase una presentación crítica de las diversas opiniones en M. Manzanera, 'Koinonia en Hch 2, 42', cit. 307 ss.

9 P. C. Bori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nell'N.T.*, cit., 82 ss.

10 F. Hauck, *Koinos...* ThWb III (Stuttgart 1938) 809 ss. También A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (Regensburg 1961) 54.

11 G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament*, cit. 125 ss.

12 Cf. J. Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris 1967) 518 ss.; F. Musner, 'Die «una sancta» nach Apg 2, 42', en Id., *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des N.T.* (Düsseldorf 1967) 212-222.

13 Cf. J. Jeremías, *La última Cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980) 125-129.

14 Cf. M. Manzanera, *Koinonia en Hch 2, 42*, cit. 313-329. El autor ve el precedente inmediato de la comunidad de bienes en el mismo estilo de vida comunitaria conducido por Jesús: «Esta fraternidad en torno a Jesús es el antecedente inmediato de la koinonia jerosolimitana, modelo histórico-doctrinal en la que ésta se inspiró, adaptándolo a las nuevas características de la Iglesia naciente y en rápido crecimiento»: p. 329.

ginados, la preocupación activa y eficaz por los hambrientos...»¹⁵. En una palabra, la *koinonía* a que se refiere Hechos 2, 42 tiene dos referencias fundamentales: la asamblea eucarística, y la comunicación de bienes; pero su sentido abarca la totalidad de elementos que crean la comunión: participación común del don y la vida de Dios; relación nueva con el prójimo en amor y fraternidad; fidelidad a los apóstoles y comunión en la doctrina y la fe; participación común en las oraciones y sobre todo en la eucaristía y comunicación de bienes en la vida...¹⁶.

Fracción del pan

En el judaísmo «partir el pan» no designaba en sí la comida, sino la acción de partir el pan en el rito inicial de la comida. Sin embargo, en Hch 2, 42 se refiere claramente a la acción eucarística. Es probable que, según defiende J. Jeremías, la *koinonía* de que se nos habla sea el agajé que precede, con lo que la «fracción del pan» sería la eucaristía que sigue. «Según esto, se puede suponer que la designación de la cena del Señor como «fracción del pan» nació como una consecuencia de la separación entre eucaristía y comida propiamente tal. Si esto es exacto, los Hechos de los Apóstoles presuponen ya esa separación»¹⁷. Con todo, es evidente que la fracción del pan es elemento fundamental y objetivo primero de la reunión de la comunidad. Las «oraciones» de que nos habla el texto quedan así centralizadas en el acto específico de la alabanza de la comunidad cristiana. Si pervivió durante algún tiempo la práctica tradicional de reunirse en el templo para la oración matutina y vespertina¹⁸ (cf. Hch 3, 1; 5, 12), pronto la comunidad cristiana entendió y valoró el rito específico de la «fracción del pan» como la memoria y expresión más original de su fe en Jesús muerto y resucitado. Así se ve en Hch 2, 46: «Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tamaban el alimento con alegría y sencillez de corazón». Ahora bien, «partir el pan» implica al mismo tiempo compartir la fe en el resucitado (*Kyrios - kyriake*), reconocer

15 Así resume su sentido, a partir de los estudios al respecto de G. Panikulam, el autor J. Basurko, *Compartir el pan. De la misa a la eucaristía* (San Sebastián 1987) 182-183.

16 En este sentido: E. Franco, 'Comunione e partecipazione. La concezione neotestamentaria della *koinonía*', en M. Simone (ed.), *Il Concilio vent'anni dopo*. I (AVE, Roma 1984) 134 ss.

17 J. Jeremías, *La última cena*, 128-129.

18 Cf. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hidesheim 1962).

su Palabra en la palabra apostólica (Didajé), y estar dispuestos a compartir con los demás la vida y los bienes (koinonía)¹⁹.

En conclusión, podemos decir que Hch 2, 42 no sólo nos propone un modelo de vida comunitario, sino también un modelo de celebración litúrgica, en la que aparecen implicadas de forma intrínseca y exigitiva las diversas dimensiones de la misión: palabra, comunión, culto, caridad. El hecho de nombrar estos elementos unidos en una misma reunión de la asamblea cristiana, y su explicitación en los textos complementarios, indica suficientemente la conciencia cultural-eucarística de la comunidad: fe, culto, y vida son absolutamente indisolubles²⁰.

3. RELACION LEITOURGIA - MARTYRIA

Los términos «martyria-martyreo» se explican en el griego clásico (desde el s. v a.C.) en el sentido de «dar testimonio, ser testigo de algo o confirmar algo a favor de alguien mediante testimonio». Tanto en la vida jurídica cuanto en las relaciones privadas o públicas se emplean para «el testimonio fundado en la experiencia inmediata, de procesos concretos, de relaciones reales o de hechos generales de experiencia»²¹. En el uso rabínico suele emplearse para indicar la actividad docente de los rabinos, y aparece unido a expresiones que significan «proclamar»²². En cuanto al Nuevo Testamento, son principalmente Pablo, Hechos y Juan los que le dan un significado peculiar. Pablo lo emplea para indicar la proclamación del evangelio, de la palabra de salvación de Cristo (1 Co 1, 6; 2, 1; 2 Tes 1, 10). En los Hechos (23, 11) (martyresai) dar testimonio es proclamar a Cristo resucitado (Hch 2, 32; 3, 15; 13, 31...), cumpliendo la misma voluntad del Señor (Hch 4, 33), aún a riesgo de ser sometidos al sufrimiento y hasta la muerte (Hch 22, 20)²³. Juan, relacionando «logos» con «martyria» emplea este término para expresar el acontecimiento de la comunicación divina de la revelación, pero teniendo como centro el testimonio de Cristo en sus diversos momentos: a) como testimonio indicativo que dan de él el Bautista y las Escrituras (Jn 1, 7.15.32;

19 Cf. X. L. Dufour, *La fracción del pan. Culto y existencia en el N.T.* (Madrid 1983) 48-49.

20 Cf. S. Lyonnet, 'La naturaleza del culto en el Nuevo Testamento', en J. P. Jossua - Y. M. Congar, *La liturgia después del Vaticano II* (Madrid 1969) 141-142.

21 G. Strathmann, ThWb IV, 480.

22 L. Coenen, *Testimonio*, DTNT IV, 257.

23 Ibid., 258.

3, 26.31); b) como autotestimonio que él da de sí mismo (Jn 8, 13; 5, 31.36-37; 18, 37...); c) como heterotestimonio que dan de él los discípulos al proclamarla (1 Jn 1, 2; 4, 14; Jn 15, 26)²⁴.

A partir de este significado podemos entender el sentido en que empleamos «martyria» en relación con «leitourgia». Se trata de ver ahora cómo la liturgia no sólo implica una proclamación viva y testificante de la palabra salvadora, sino también una con-centración implicativa de toda palabra proclamada fuera del marco de la celebración. La liturgia condensa en su Palabra toda palabra de fe que se proclama en la vida²⁵.

Es, en primer lugar, evidente la relación que guarda el banquete eucarístico con la palabra desde su mismo origen. En el mundo judío ya se era consciente de la relación especial entre comida e intercambio o comunicación por la palabra. Tanto los esenios cuanto los miembros y simpatizantes de los círculos fariseos, y otros miembros de la comunidad, practicaban la costumbre de proclamar una palabra religiosa unida a la cena o comida. Es la costumbre que se nos transmite de forma ejemplar en al Cena Pascual, con la haggadá, el diálogo y el comentario sobre la palabra (cf. Ex 12, 15-28). Cristo mismo en la última cena continúa de modo original esta relación entre palabra de salvación y comida pascual (Mt 26, 20-35; Jn 13, 1-38). Las apariciones del Resucitado suceden con frecuencia en medio de una comida y de un diálogo o palabra, como es el caso especial de Pedro a orillas del lago de Tiberiades (Jn 21, 1-23) y de los discípulos de Emaús (Lc 24, 13-35). La comunidad primera mantiene esta relación entre la palabra «tradición de los apóstoles» y la «fracción del pan» (Hch 2, 42): tanto la Palabra (Didajé) cuanto la palabra dada en oración (Oraciones) se relacionan con la comida. Unas veces es probable que esta palabra fuera preferentemente hablada o predicada, como sucede en la reunión de Troas (Hch 20, 7 ss.); otras es presumible que fuera sobre todo leída de las cartas o escritos evangélicos. La misma costumbre sinagoga, que privilegiaba la proclamación de la Palabra (se leía una doble lectura: la del Pentateuco y la de la Ley) y el comentario o predicación sobre la misma²⁶ fue un precedente al que pudieron atender los primeros cristianos (Lc 4, 16-21; Hch 13, 27). No extraña, por tanto, que

²⁴ Ibid., 259-260.

²⁵ En este sentido: R. Haubst - K. Rahner (ed.), *Martyria. Leiturgia. Diakonia* (Mainz 1968).

²⁶ Cf. K. Hruby, 'La place des lectures bibliques et de la prédication dans la liturgie sinagogale ancienne', en AA.VV., *Parole dans la liturgie* (Paris 1970) 23-64; Ch. Perrot, 'La lecture de la Bible dans les sinagogues au premier siècle de notre ère', en *La Maison Dieu* 128 (1976) 24-41.

ya los primeros testimonios sobre la eucaristía, como Justino, se refirieran a la Palabra que se proclama: «Se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los recuerdos de los apóstoles y los escritos de los profetas»²⁷. Es probable que la Palabra de Dios se proclamara en la reunión diaria de la que nos habla la Tradición Apostólica de Hipólito en el siglo III²⁸. En el siglo IV puede constatarse cómo la Palabra ocupa un puesto fundamental en la liturgia eucarística, aunque el número y sistema de lecturas varíe de un sitio a otro: «Los sirios orientales proclaman sucesivamente la Ley y los Profetas, el Apóstol y el Evangelio; los sirios occidentales tienen hasta seis lecturas; las iglesias latinas no tuvieron más de tres; Roma, en general, sólo tenía dos»²⁹. Otras celebraciones, como las vigiliias y la Liturgia de las Horas incluyen un mayor y más diversificado número de lecturas. Después de largos siglos de proclamación «limitada» de la Palabra dentro de la liturgia eucarística en la Iglesia romana (sólo dos lecturas: epístola y evangelio, en una lengua que el pueblo ya no entendía), el Vaticano II ha querido abrir los «tesoros de la Biblia» (SC 51), y enriquecer la celebración con «lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas» (SC 35), especialmente para la misa y el oficio (SC 51, 92). Para ello ha aumentado el número de lecturas en las celebraciones festivas (ahora tres), ha determinado tres ciclos dominicales (A, B, C), ha enriquecido el sistema ferial y la Liturgia de las Horas...³⁰. En verdad aparece ahora con más claridad que la «mesa de la Palabra de Dios» y la «mesa del Cuerpo de Cristo» son complementarias e inseparables³¹, como lo habían expresado de diversas formas los Padres al llamar a la Palabra «pan que comemos como alimento cuando la estudiamos» (Ireneo), «carne que nos da fuerza para vivir junto con el pan eucarístico» (Orígenes), «maná que viene del cielo para alimentar a los fieles» (Agustín)...

Ciertamente, la Palabra de la Escritura es la Palabra más impor-

27 Justino, *Apología primera*, 67: *Padres Apostólicos Griegos* (BAC 116) 258-259.

28 *Tradición Apostólica de Hipólito*, cap. 39 y 41 (Ed. B. Botte), pp. 86-89. Aquí cap. 39: «Diaconi autem et presbyteri congregentur quotidie in locum quem episcopus praecipiet eis... Cum congregati sint omnes, doceant illos qui sunt in ecclesia».

29 A. G. Martimort, 'Estructura y leyes de la celebración litúrgica', en Id., *La Iglesia en oración* (Barcelona 1987) 114-253, aquí 157. También L. Maldonado, 'Cómo se celebra. Elementos y dinamismo de la celebración', en D. Borobio (ed.), *La celebración en la Iglesia* (Salamanca 1985) 239 ss.

30 El fruto de esta reforma ha sido el *Ordo lectionum Missae* publicado en 1969 y en segunda edición definitiva en 1981; y también todo el sistema de lecturas de la *Liturgia Horarum*, publicada en 1971.

31 Así lo afirma la DV 21, y la OGMR 8, 34.

tante que se proclama dentro de la celebración. Pues es una Palabra cristológica y cristocéntrica (nos habla de Cristo, y Cristo habla y se hace presente por ella)³²; es una palabra litúrgica (está ordenada y elegida para la celebración); una palabra dialogal (que provoca, implica y se expresa en diálogo); y una palabra actual y eficaz (que se convierte en acontecimiento salvador hic et nunc)³³.

Con todo, la liturgia supone una pluralidad de palabras relacionadas, que explicitan y profundizan en la Palabra principal, relacionándola directamente con el rito, y simbolizando al mismo tiempo la diversidad de palabras que la Iglesia proclama y predica en la vida³⁴. Entre estas palabras, pueden distinguirse como principales: la *palabra «ministerial»* u homilética, que siendo acontecimiento celebrativo explica y aplica la Palabra, relacionándola con la evangelización, la catequesis, la diaskalía; la *palabra «cantada»*, que expresa de forma variada los sentimientos más profundos en relación con Dios, desde una actitud creyente, implicando de forma especial la armonía, la estética y el cuerpo; la *palabra «oracional»*, que realiza el diálogo de la comunidad orante con Dios (bien por el presidente o por la oración universal del pueblo), reconociendo su grandeza de gracia y nuestra necesidad de salvación; la *palabra «sacramental»*, que lleva a su plenitud las palabras anteriores, y siendo una palabra epiclética (invocación del Espíritu Santo) y eclesial por excelencia (compromiso de la Iglesia), es también la palabra que actualiza la salvación (misterio de Cristo) de forma especialmente eficaz, para quienes celebran el sacramento. Todas estas palabras se inspiran y explicitan la Palabra de la Escritura. Por eso, la respuesta del pueblo es a veces palabra bíblica; la oración del que preside tiene acentos bíblicos; los signos tienen su antecedente bíblico; las grandes plegarias recuerdan las «bendiciones» de la Biblia; y los mismos cantos están recogidos de la Biblia... De este modo, Biblia y Liturgia están íntimamente relacionadas.

Ahora bien, no basta que la Palabra tenga esta riqueza y características. Es preciso que las exprese y realice desde la autenticidad de ejecución y la experiencia de fe: es preciso que sea, dentro del mismo acto litúrgico, «martyria». Y para ello debe proclamarse y decirse con sinceridad y verdad testificantes, comprometiendo la vida en aquello mismo que se anuncia y se canta o se reza, poniendo en

32 OGM 9.

33 Cf. P. Bony, 'La parole de Dieu, dans l'Écriture et dans l'événement', en *La Maison Dieu* 99 (1989) 94-123; A. M. Triacca, 'Celebrazione liturgica e parola di Dio: attualizzazione ecclesiale della Parola', en G. Zevini, *Incontri con la Bibbia* (Roma 1978) 87-120.

34 SC 24. Cf. L. Maldonado, *Cómo se celebra*, cit. 240-274.

acción todos los elementos que posibilitan su eficacia (ministerios, medios auditivos, símbolos), realizando los gestos que muestran una acogida y aplicación personal a las diversas situaciones de la vida (reconciliación y perdón, comunicación de bienes, diálogo y testimonio de edificación). Es cierto que Dios nos habla por la Palabra y Cristo está presente en ella (SC 7; OGMR 33; DV 25), garantizando su eficacia salvadora y transformante por la virtud del Espíritu. Pero para que esta palabra sea verdaderamente escuchada, comprendida, acogida, aplicada y vivida se requiere una apertura a la experiencia en el Espíritu, y una disposición testificante de su mensaje. La advertencia de pasar del orar al obrar («Llevad a la práctica la palabra y no os limiteis a escucharla»: Sant 1, 23), unida a la disposición requerida de ser terreno preparado para que la semilla produzca buen fruto (Mt 13, 1-23), y a la necesaria unión entre oración y puesta en práctica de la Palabra («No todo el que dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre»: Mt 7, 21-29). Todo ello nos está indicando que en qué consiste la «martyria» en la misma celebración litúrgica, y de qué manera esta «martyria» tiene que suponer un verdadero compromiso personal con la Palabra, para vivirla y transmitirla a los demás en la vida, bien sea como palabra evangelizadora, catequética, didascálica, teológica o magisterial³⁵.

En este sentido «leitourgia» no sólo es el ámbito en el que se proclama y acontece la «martyria». Es también su encarnación sacramental y su actualización más plena y eficaz en los signos. Es una anámnesis viva en la comunidad celebrante para la transformación salvadora. Es su manifestación profética en los símbolos irreductibles que contestan toda falsedad y manipulación. Es su anuncio vivo desde la experiencia de fe y la presencia del misterio, que exigen el testimonio y anuncio misionero en la vida. De este modo, la «martyria» en la liturgia viene a ser como la memoria, el paradigma, el punto de referencia, y el impulso para la «martyria» en la vida. También en esto la liturgia, sobre todo la eucaristía, es «culmen et fons» de la dimensión de la Palabra o «martyria» de la Iglesia entera en la vida³⁶.

Esto no quiere decir que la Palabra proclamada en la liturgia sea ni la única ni la más importante. Más bien, esta palabra litúr-

35 Cf. J. Danielou, *Bible et liturgie* (Paris 1951); Id., *Historia de salvación y liturgia* (Salamanca 1967); A. Pistoia, 'Compromiso', en *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Madrid 1987) 373-391 (en adelante = NDL).

36 Véanse los art.: D. Borobio, 'Catecumenado', NDL 298-315; D. Sartore, 'Catequesis y Liturgia', *ibid.*, 319-332; M. Ramos, 'Evangelización y Liturgia', *ibid.* 772-777.

gica exige la palabra previa de la evangelización y la catequesis, a la que se debe dar prevalencia. El mismo Vaticano II afirma refiriéndose a los presbíteros que deben ser verdaderos «ministros de la Palabra de Dios», y que «su deber primero es anunciar a todos el evangelio» (PO 4), por las siguientes razones: porque es la forma de cumplir el primer mandato del Señor, quien se manifiesta sobre todo como servidor de la Palabra y envía a predicar el evangelio (Mc 16, 15)³⁷; porque la predicación de la Palabra y el anuncio evangélico son el primer paso para despertar la fe; porque dicha proclamación es el primer medio para alimentar y hacer crecer la misma fe; porque las otras dimensiones (cultural, pastoral, real) dependen y exigen la misma predicación para su autenticidad, como bien afirma la Conferencia Episcopal Alemana: «La predicación del evangelio de Jesucristo constituye el centro del ministerio salvífico apostólico: de ahí derivan y adquieren su carácter sacerdotal todas las demás actividades del Apóstol en orden a la edificación de la Iglesia»³⁸. Según algunos autores, es en esta prioridad de servicio a la Palabra en donde radica la especificidad del ministerio ordenado³⁹.

La Iglesia, en cuanto sacramento de salvación, sería la oferta salvífica de Dios a los hombres, la actualidad permanente e histórica de la palabra escatológica, victoriosa y exhibitiva de Dios en Cristo Jesús. Esta palabra exhibitiva y eficaz ha sido encomendada a la Iglesia, la cual hace presente por ella el acontecimiento salvífico para los hombres concretos, según la diversa intensidad de compromiso eclesial (engagement) y las diversas situaciones humanas. Aunque esta misión «martirial» afecta a todo bautizado, son especialmente los ministros los que han recibido la encomienda y cualificación (orden) privilegiada, en orden a discernir el verdadero mensaje y presenciar la salvación. De este modo, el ministro o sacerdote «es un heraldo de la Palabra de Dios, ligado a una comunidad dada, que habla por mandato de toda la Iglesia y, por tanto, oficialmente, de tal modo que a él le son conifados sacramentalmente los más altos grados de intensidad de la Palabra». Estos grados llegan a su máxima expresión en la palabra sacramental, sobre todo en la eucaristía⁴⁰.

37 Cf. A. George, 'Los ministerios según el vangelio de Lucas. I. Jesús servidor de la Palabra', en J. Delorme, op. cit., 217-219.

38 C. E. Alemana, *El ministerio sacerdotal* (Salamanca 1975) 59.

39 K. Rahner, 'Dogmatische Grundlagen des priesterlichen Selbstverständnisses', en AA.VV., *Mitten in dieser Welt* (Paderborn 1968) 96-115; Id., 'El punto teológico de partida para determinar la esencia del ministerio sacerdotal', en *Concilium* 43 (1969) 440-445; Id., 'Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche', en *Handbuch der Pastoral*, vol. I, 2 (Freiburg 1970) 159-232.

40 K. Rahner, *Punto de vista teológico*, 443-444. Cf. Id., 'Palabra y Eucaristía', en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1961) 323-366.

Aunque no compartimos la opinión de K. Rahner en lo que se refiere a la especificidad del ministerio ordenado⁴¹, si consentimos en su afirmación de una prioridad de la dimensión profética en comparación con las otras dimensiones; en la especial responsabilidad que compete a todos los ministros de la Iglesia (ordenados y no ordenados) en este anuncio profético dentro y fuera de la celebración; en el carácter exhibitivo y eficaz que manifiesta esta Palabra cuando es predicada desde esa experiencia, testimonio y compromiso, que hacen de ella verdadera «martyria»⁴².

4. RELACION LEITOURGIA - KOINONIA

Ya hemos indicado anteriormente el sentido en que interpretamos «koinonía», en relación con la dimensión pastoral, como servicio a la comunión y unidad integral de la comunidad cristiana⁴³. Se trata de una comunión interna y externa, que implicando la totalidad de dimensiones: profética (comunión en la Palabra), sacerdotal (comunión en la celebración cultual), y real (comunión en la caridad y la justicia, tiene sin embargo su expresión privilegiada en la «leitourgia», de modo que «koinonía» indica la comunión total, pero en referencia especial a la comunión que se manifiesta y realiza en la «comunidad litúrgica». Será sobre todo San Pablo quien más desarrolle este aspecto, ya que para él koinonía es la participación común en el Hijo (1 Co 1, 9), en el Espíritu Santo (2 Co 13, 13), en el evangelio (Fil 1, 5), en los sufrimientos de Cristo (Fil 3, 10), en la fe (Fil 6), en el reconocimiento recíproco de nuestro ser en Cristo (Gal 2, 9), en el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Co 10, 16)⁴⁴. La raíz de esta koinonía se encuentra para Pablo en la transformación «ontológica» en Cristo y en el Espíritu, que se verifica por la fe y el bautismo (cf. Rom 6, 6.8; 8, 17; Col 2, 12; Ef 2, 6...). Pero la manifestación más plena de dicha koinonía se da en la asamblea litúrgica, que se reúne para celebrar la eucaristía y participar del cuerpo y la sangre de Cristo (cf. 1 Co 10, 14-22; 14, 26-40). La eucaristía es la máxima expresión realizante de la comunión eclesial.

Los sinópticos destacan la vinculación que Jesús mismo establece entre el convite eucarístico y el banquete del Reino de Dios. El Reino es al mismo tiempo convocación y reunión festiva (Mt 22, 10 par.).

41 Cf. D. Borobio, *Ministerio sacerdotal*, cit., 276-280.

42 Cf. J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 13-72.

43 Ver anteriormente en la explicación del término referente a Hch 2, 42.

44 J. Schattenmann, 'Solidaridad (koinos)', DTNT IV, 232-233.

Y es dentro de esta reunión o comunión universal donde se sitúa (sobre todo Lucas) la última cena (Lc 22, 15-30) y la misma eucaristía, como alianza nueva y permanente que renueva las relaciones de Dios con su pueblo: el caliz de la nueva alianza es el caliz de la comunión eclesial (Lc 22, 26-28). De este modo, el banquete de la comunión y la nueva alianza constituye el fundamento y modelo desde el que debiera configurarse la vida y la estructura de la comunidad nueva⁴⁵.

Pablo, por su parte, profundiza en la relación existente entre el cuerpo eclesial y el cuerpo eucarístico (1 Co 10, 16-17; 11, 27-29). El motivo son las divisiones y discriminación que se dan en las comidas comunitarias (1 Co 8, 10), y que tienen su manifestación más contradictoria y llamativa en la celebración eucarística. El argumento de Pablo es el siguiente: porque todos formamos un solo Cuerpo en la diversidad de dones y carismas, por eso la multiplicidad ha de ponerse al servicio de la unidad y del bien común, y no de los intereses egoístas y la división, de modo que todos piensen en la edificación de la unidad, y los más fuertes estén al servicio de los más débiles (1 Co 12, 22-27)⁴⁶. Refiriéndose, en concreto a la eucaristía (10, 16-17) habla de la «copa de bendición» en primer lugar (v. 10) y del «pan compartido», en segundo lugar (v. 17), estableciendo una vinculación directa entre estos dones, el cuerpo y la sangre de Jesús, y la comunión eclesial en el Cuerpo de Cristo. Por eso, el término que emplea es justamente «koinonía», para significar al mismo tiempo la comunión en el cuerpo y sangre de Cristo (cuerpo personal) y la comunión en el Cuerpo eclesial de Cristo (Cuerpo místico)⁴⁷. «De este modo, la triada Cristo-Iglesia-Eucaristía resuena como un acorde conjunto tras la expresión «Cuerpo de Cristo»... Según la mentalidad de Pablo, no cabe disociar en modo alguno la participación en el cuerpo (persona) del Señor y la participación en su cuerpo eclesial, en la edificación del Cuerpo de Cristo (Iglesia). El pan eucarístico sirve de vínculo y unión y de identidad entre Cristo y la Iglesia, y no sólo significa, sino que plasma y materializa la unidad corporal entre Cristo y su Iglesia»⁴⁸. En la misma línea se encuentra el texto de 1 Co 11, 28-31,

45 Cf. B. Tremel, 'La fraction du pain dans les Actes des Apôtres', *Lumière et Vie* 18 (1968) 76-90; M. Gesteira, *La eucaristía, misterio de comunión* (Madrid 1983) 204-205.

46 Cf. G. Bornkamm, 'Herrenmahl und Kirche bei Paulus', en *Studien zu Antike und Urchristentum* (Munich 1970) 138-176. Aquí 140-142; X. León-Dufour, *La fracción del pan*, cit., 269-272.

47 Cf. J. Jeremias, *La última cena*, 260-281. También J. M. R. Tillard, 'L'Eucharistie et la fraternité', *Nouvelle Revue Théologique* 2 (1969) 113-135.

48 M. Gesteira, *La eucaristía misterio de comunión*, 208. Cf. P. Neuenzeit, 'Eucharistie und Gemeinde', *Una Sancta* 25 (1970) 118-130.

donde nos habla de las condiciones de unidad y no discriminación que exige la eucaristía, para que no se convierta en juicio de condenación. Lo indigno no es en sí comer el cuerpo y beber la sangre del Señor, sino comerlo desde la división, de modo que ya no sea comunión eclesial al mismo tiempo que comunión eucarística. Los corintios participan del Cuerpo de Cristo, pero no son el Cuerpo de Cristo, y por ello es el mismo Cuerpo eucarístico de Cristo el que los condena.

Esta relación de la «leitourgia» con la «koinonía» ha sido reconocida, explicada y confesada en numerosos textos patrísticos y litúrgicos desde los primeros tiempos de la Iglesia⁴⁹. Por ejemplo, Ignacio de Antioquía habla de una sola eucaristía, un solo pan y vino, un solo altar, como «un solo obispo junto con el presbiterio y con los diáconos»⁵⁰. San Ambrosio llama a la eucaristía «convivium Ecclesiae»⁵¹. Cipriano insiste en la unidad comparando los muchos granos en un solo pan, con los muchos granos en un solo cuerpo⁵². Cirilo de Jerusalén recordará que la unidad de todos en el mismo Cuerpo personal de Cristo, garantiza la unidad inquebrantable de todos en el Cuerpo de la Iglesia⁵³. Juan Crisóstomo, comentando 1 Co 10, 17 acentúa las exigencias de koinonía eclesial, ya que el comer del mismo Cuerpo implica ser un mismo Cuerpo⁵⁴. Y será sobre todo San Agustín quien unirá de forma especial el Cuerpo eucarístico con el Cuerpo eclesial de Cristo. Para él la «communio» (koinonía) aparece concentrada y realizada en la eucaristía, pero se extiende e implica la «catholica communio», y la unidad en el Cuerpo de Cristo debe suponer la unidad de los muchos en este Cuerpo (in christianorum compage membrorum)⁵⁵. Por eso a la eucaristía le llaman «signum unitatis», «vinculum charitatis»⁵⁶.

Es evidente que el tema de la relación eucarística —comunión eclesial no puede ser tratado aquí en toda la amplitud y riqueza implicadas en afirmaciones como las siguientes, que condensan tanto la teología oriental como la occidental: «la Iglesia hace la eucaristía, y la eucaristía hace la Iglesia»; «la Iglesia es presupuesto y fundamento de la eucaristía, y la eucaristía es presupuesto y fundamento de la Iglesia»; «la eucaristía es la expresión, manifestación, y realización más significativa de la Iglesia»; «todo lo que hace que la eucaristía sea eucaristía, es lo que hace que la Iglesia sea Iglesia»;

49 Véanse diversidad de textos en S. Solano, *Textos eucarísticos primitivos*, 2 vols. (Madrid 1952); P. C. Bori, *Chiesa primitiva*, cit., como ejemplo de textos litúrgicos.

50 *Filad.* 4: Solano I, 72.

51 *De Cain et Abel*, I, 5, 19: Solano I, 509.

en una palabra, la eucaristía no es un «mysterion» de la Iglesia, sino el «mysterion» de la misma Iglesia... Pero sí queremos destacar algunos aspectos más relacionados con nuestro objeto:

— La relación «leitourgia-koinonía» tiene su punto álgido en la eucaristía, pero se realiza también en otras celebraciones sacramentales y litúrgicas (v.gr. Liturgia de las Horas). Los elementos manifiestativos de esta relación son diversos: el mismo carácter público y oficial de la liturgia, en cuanto celebración ordenada por la misma Iglesia; la presidencia o dirección de la celebración que siempre se hace «en nombre de la Iglesia», y de modo especial cuando se trata del ministro ordenado; la presencia y participación de la asamblea como imagen viva de la ekklesia (cf. San Pablo) que se reúne para la misión; la misma estructura ministerial de la participación que hace que aparezca la asamblea como «el pueblo de Dios jerárquicamente ordenado»; en fin, el hecho mismo de que las celebraciones sean para la Iglesia universal, y aquí y allá se exprese de la misma forma el contenido fundamental de la fe por las mismas plegarias y signos...⁵⁷.

— Uno de los signos más evidentes de esta relación es el del ministerio o presidencia de la celebración. La presidencia en la acción cultural-sacerdotal, ejercida «in persona Christi capitis», no sólo hace presente a Cristo, sino también manifiesta la única presidencia y capitalidad de Cristo. Aún permaneciendo miembro de la asamblea, el ministro es aquel miembro cualificado, de cuyo servicio (diakonía) necesita la asamblea, para que se signifiquen la iniciativa y gratuidad del don sacramental, la presidencia y mediación capital de Cristo, la comunión eclesial en el Espíritu. El ministro no preside la celebración ni en su nombre ni para sí, sino en nombre de la Iglesia y para la Iglesia⁵⁸. Presidir la liturgia, sobre todo la eucaristía, es servir a la unidad y pluralidad de servicios y ministerios eclesiales de manera que aparezca y se realice la estructura fundamental de la Iglesia, en el interior de la misma celebración. Por su especial representatividad, en virtud del orden, el ministro ora (cf. Liturgia de las Horas), celebra y ofrece el sacrificio en nombre de toda la Iglesia, pero no sus-

52 *Ep.* 69, 4: Solano I, 232.

53 *Com. in Jo.* 11, 11: Solano II, 684.

54 *In 1 Cor Hom.* 24, 2: Solano I, 861-862.

55 *De Civ. Dei* 21, 25: Solano II, 398; *In Jo. tract.* 26, 13: Solano II, 229.

56 *In Jo. tract.* 26, 13: Solano II, 229; *Sermo de Dom. Pach.* 1: Solano II, 361.

Sobre todo este tema véase el ya clásico estudio de H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Paris 1949). Cf. M. Gesteira, *La eucaristía misterio de comunión*, 212 ss.

57 Cf. D. Sartore, 'Iglesia y liturgia', NDL, 1039-1051.

58 Cf. LG 11; PO 2, 5; CD 30; LG 26; SC 6-7.41; OGM 1-6...

tituyendo ni suplantando a los miembros de la comunidad eclesial concreta, sino animando y promoviendo su participación por los servicios y ministerios litúrgicos, de manera que cada uno haga «todo y sólo lo que le pertenece»⁵⁹. De este modo, la liturgia viene a ser como el momento más significativa y concentrativo de la función presbiteral, tal como la entiende el mismo Vaticano II: «Los presbíteros, que ejercen el oficio de Cristo Cabeza y Pastor, según su parte de autoridad, reúnen, en nombre del obispo, la familia de Dios, como una fraternidad, de un sólo ánimo, y por Cristo, en el Espíritu, la conducen a Dios Padre»⁶⁰. La función pastoral es, pues, un servicio a la unidad y edificación de la Iglesia, desde la animación total de la vida comunitaria, que tiene su centro en la eucaristía. A todos los miembros de la comunidad compete la responsabilidad de edificación eclesial; al presbítero le compete además la responsabilidad especial de animar y coordinar las diversas responsabilidades, para que la edificación sea más plena y verdadera.

En conclusión, podemos decir que leitourgia y koinonia están intrínsecamente unidas, no sólo porque cada una supone y conduce a la otra, es su fundamento y posibilidad, sino también porque la misma celebración litúrgica, en especial la eucaristía, es la manifestación y realización ejemplar de una koinonía, que promueve para la vida, expresando en dinámica referencia la reunión para la misión, y la misión para la reunión⁶¹.

5. RELACION LEITOURGIA - DIACONIA

Por «diakonía» entendemos todo lo que es servicio y que, desde la fe, tiene dos direcciones fundamentales: servicio a Dios (culto), y servicio a los hermanos (bien común), sobre todo a los más pobres e indigentes (caridad, justicia). Pretendemos mostrar cómo la diakonía se encuentra relacionada cual elemento integrante con la «leitourgia», hasta el punto de que no se da la una sin la otra, más o menos explícita y significadamente.

En el judaísmo de la época de Jesús se utiliza «diakonía-diakoneo» para indicar tanto el servicio de la mesa (lo que es considerado in-

59 Sobre los principios que rigen la participación: OGMR 2, 58, 62. Cf. D. Borobio, 'Participación y ministerios litúrgicos', *Phase* 144 (1984) 511-528.

60 PO 6; LG 28.

61 Cf. P. Hünermann, *Eucharistie - Gemeinde - Amt: AA.VV., Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie* (Trier 1978) 30-38; G. Danneels, 'L'Eucharistie, répas des frères ou lieu de mission', *Paroisse et Liturgie* (1966) 612-622.

digno de un hombre libre), cuanto la asistencia social, sobre todo a los más pobres, en forma de limosna o colecta. «No obstante, existe una asistencia social organizada: los pobres de cada lugar percibían todos los viernes dinero suficiente para procurarse catorce comidas: este dinero procedía de la caja de los pobres (qupâh); los extranjeros recibían diariamente de la bandeja (tamhuy) los alimentos necesarios que habían sido recogidos previamente de casa en casa por los limosneros. Existían además comidas y limosnas colectivas»⁶². También los *esenios*, según nos cuenta Josefo, tenían como aspecto central de su vida la caridad, pues se sirven los unos a los otros, se contribuye en favor de los necesitados, los pobres y los ancianos, se cuida solícitamente a los enfermos, y el servicio a los pobres forma parte del cumplimiento de la justicia y de la esperanza en el Reino»⁶³.

Jesús conoció, sin duda, esta praxis y este sentido, que él mismo puso en práctica con su actitud y transformó en nuevo sentido con la entrega de su vida (cf. Lc 22, 27; Mt 20, 28; Jn 13, 1-15). La diakonía de Jesús aparece como un verdadero servicio al banquete del Reino, por el que se expresa de forma excelente la salvación de Dios, pero también la comunión y fraternidad humanas en torno a la persona de Jesús. La participación frecuente de Jesús en los banquetes (Mt 11, 19; Lc 7, 34), así como las parábolas del banquete de bodas (Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24) e incluso la multiplicación de los panes (Mc 6, 30-44 par.) parece hay que interpretarlos en este sentido⁶⁴. Jesús no se limitó a participar en banquetes o a invitar a otros a comidas presididas por él, sino que en diversas ocasiones aparece asumiendo la función de sirviente o «diakonos», cumpliendo lo que dice: Yo estoy en medio de vosotros como el que sirve» (Lc 22, 27)⁶⁵. Esta diakonía de Jesús, que se extiende a toda su vida, aparece en más estrecha relación con su pasión y su entrega personal (Mc 10, 43-45). Así lo manifiestan tanto la parábola del Señor, que se dispone a servir a sus criados (y que se refiere probablemente al mismo Jesús) (Lc 12, 37), cuanto la afirmación y el ejemplo de su propia diakonía en la última Cena (Lc 22, 24). El «lavatorio de los pies» manifiesta de modo especial este servicio, precisamente en relación con la comida más importante de Jesús: la última Cena. Como han no-

62 K. Hess, 'Servicio (Diakonía)', DTNT IV, 213.

63 Ibid., 213.

64 Cf. J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970); E. J. Kilmartin, *La cène du Seigneur* (Paris 1976).

65 Cf. W. Bayer, art. 'Diakonía, diakonos', ThWb, 365-367. Cuando se aplica a Jesús el sustantivo «diakonos» se hace acompañado de genitivo de persona, y cuando se aplica el verbo «diakoneo» se hace de manera absoluta, sin complemento alguno.

tado diversos exegetas⁶⁶, resulta realmente extraño que el último evangelista pase por alto la institución de la eucaristía, y en cambio dedique amplio espacio al lavatorio de los pies. Según O. Cullmann (interpretación sacramentalista) Juan intenta mostrar la identidad del Señor presente en la comunidad por sus signos y el Jesús histórico. Por eso numerosas pericopas de su evangelio tienen por referencia el bautismo o la eucaristía, como sería el caso del lavatorio de los pies⁶⁷. Es probable que, conociendo ciertamente Juan la institución eucarística (cf. Jn 6), quisiera poner en relación el lavatorio de los pies y la eucaristía, con el fin de profundizar en su carácter diacónico y de amor fraterno, a partir del ejemplo elocuente de Cristo⁶⁸. La eucaristía remite así, no sólo a un rito, sino a una vida, a un ejemplo, a una entrega sin medida (Jn 13, 14). Si la eucaristía es «memorial» (Cf. Lc 22, 19) de su entrega y servicio final (pasión-muerte-resurrección), no puede no serlo de su entrega y servicio durante su vida: el lavatorio sería como el eslabón que une el servicio-entrega de su vida con el de la muerte de Cristo. En esto consiste la esencia del sacrificio de Cristo: no tanto en la negación de sí mismo (destrucción: violencia de lo sagrado), cuanto en la entrega y servicio en favor de los otros. «En Jesús, el sacrificio y el culto al Padre acaecen como diakonía, como servicio y entrega al hombre. La filiación divina desemboca en fraternidad humana, y ambas cuestan «sangre»⁶⁹.

A partir de estos supuestos, se comprende que la comunidad primitiva uniera de forma tan estrecha la «fracción del pan» con el servicio de solidaridad, no sólo en el interior de la comunidad (Hch 2, 42.44; 4, 34), sino también más allá de las fronteras de la comunidad (colectas: Hch 11, 29; 12, 25; 2 Co 8, 3...). La leitourgía implica la koinonía, y ésta es un signo en la atención a las «mesas», que remite a la mesa de la fracción del pan eucarístico. La eucaristía es, pues, el lugar de la koinonía y de la comunión fraternal en el amor, y por lo mismo es también el lugar de la diakonía y el servicio o entrega real a los hermanos, sobre todo a los más necesitados. En ella

66 Cf. R. Schanackenburg, *El evangelio según San Juan*, t. III (Barcelona 1980) 30 ss.; R. E. Brown, *El evangelio de San Juan (XIII-XXI)* (Madrid 1979) 793 ss.

67 O. Cullmann, *La foi et le culte dans l'Eglise primitive* (Neuchâtel 1963).

68 En este sentido R. Schnackenburg, *El evangelio según San Juan*, 75.

69 M. Gesteira, *La eucaristía*, 39. También J. L. Espinel, *La eucaristía del Nuevo Testamento* (Salamanca 1980) 30-38. La interpretación de R. Girard sobre el sacrificio ha enriquecido la explicación del «sacrificio expiatorio»: *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978); Id., *La violence et le sacré* (Paris 1972). Cf. L. M. Chauvet, 'La dimensión sacrificial de l'Eucharistie', *La Maison Dieu* 123 (1975) 48-59.

se continúan ahora tanto el «lavatorio de los pies», cuanto la «multiplicación de los panes»⁷⁰.

Esta vinculación entre leitourgía y diakonía es un elemento permanente en la tradición de la Iglesia, que se expresa de múltiples maneras, sobre todo en relación con la eucaristía dominical. A veces, se trata al mismo tiempo de la acogida y comunicación de bienes con los más pobres, como afirma la Didajé: «No rechazarás al necesitado, sino que comunicarás en todo con tu hermano y de nada dirás que es tuyo propio. Pues si os comunicáis en los bienes inmortales, ¿cuánto más en los mortales?»⁷¹. Otras veces se trata de la hospitalidad como signo de unidad eclesial⁷², o del agapé fraterno como medio de ayuda según afirma Tertuliano⁷³.

Unas veces se insiste en la conexión de este acto de caridad con la eucaristía, como nos recuerda la descripción de Justino: «Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, dan lo que bien les parece, y lo recogido se entrega al presidente, y él socorre con ello a huérfanos y viudas, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad...»⁷⁴. Y otras veces, se nombra directamente la colecta, como recuerda Tertuliano: «Nosotros somos una comunidad y una asamblea, y asediamos a Dios con nuestras oraciones... Una vez al mes, hacemos una colecta de dinero para el cuidado y los funerales de los necesitados, para los jóvenes y las jóvenes sin fortuna y para sus padres, para los ancianos y para los que han venido a menos; en fin, para todos los confesores de la fe que sufren en las minas, deportados o en prisión»⁷⁵.

Hay autores, como San Cipriano, que se quejan de la poca generosidad de la comunidad cristiana y recriminan a los ricos su egoísmo: «Eres opulenta y rica, ¿y crees que celebras el sacrificio del Señor, tú que no haces ningún caso del tesoro sagrado, que vienes al sacrificio del Señor sin don para el sacrificio, que tomas parte del sacrificio que ha ofrecido el pobre?»⁷⁶. Y otros autores, como San Basilio, que estimula con el ejemplo de la primera comunidad cristiana:

70 Cf. Ch. Perrot, *Jesús y la historia* (Madrid 1962) 236.

71 Didajé I, 5. Cf. XIII, 3-4.

72 Tertuliano, *De praescrip.* 20, 8.

73 Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 14-18: «Nuestra comida muestra lo que es por su propio nombre: se la llama con un apelativo que en griego significa «amor» (agape)... Se trata de un refrigerio con el que aliviamos a los pobres... porque ante Dios los humildes gozan de mayor consideración... Nadie se sienta a la mesa sino después de haber gustado la oración con Dios».

74 Justino, *Apol.* I, 67.

75 Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 1-11.

76 Cipriano, *De opere et elem.* 15. Cf. 25; *De cath. eccl. unitate*, 24-28.

«Dejemos de imitar a los infieles y vengamos al ejemplo de los tres mil e imitemos la primera comunidad cristiana: su comunicación de bienes, su vida, su ánimo, su concordia, su mesa común, su indisoluble fraternidad, su amor sincero...»⁷⁷. Por su parte, Cromacio de Aquileia comentaba Hechos 4, 32 diciendo: «Esto es creer de verdad en Dios, y vivir fielmente en su presencia: ¿por qué tenían que compartir sus bienes terrenos, aquellos cuyos bienes celestes eran indivisibles? Así pues, cuando vemos a hermanos que padecen necesidad, especialmente cristianos, debemos poner libremente nuestros bienes en común, para que quienes tenemos esta comunicación con los santos y elegidos de Dios... también podamos tener parte en la porción del Reino de los cielos»⁷⁸. Y Juan Crisóstomo extiende el ámbito de la caridad en relación con la eucaristía afirmando: «Por tanto, si te acercas a la eucaristía, no hagas nada indigno de ella, ni avergüences a tu hermano, ni desprecies al que tiene hambre, ni te embriagues, ni deshonres a la Iglesia. Te acercas a dar gracias por lo que has recibido: por tanto, da tú también algo a cambio, y no te apartes del prójimo»⁷⁹.

Basten ya estos testimonios para darnos cuenta de que la leitourgía y la diakonía fueron entendidas y vividas como dos aspectos de una misma actitud y celebración eucarística. La praxis de la presentación y procesión de ofrendas (a la que se llama «offerre», «oblatio», «sacrificare», «sacrificium», «donum», «donaria», «munus»...), que prevalece por lo menos hasta el siglo XI, es buena prueba de esta unión. Poco a poco, la ofrenda del pan y del vino va pasando a ser prerrogativa de los clérigos, mientras la ofrenda de los fieles se va reduciendo a una contribución económica en dinero para el sostenimiento del culto y el clero: se le llama «oblación» (offerre), porque suele hacerse con ocasión de la misa y se relaciona con la oblación de la eucaristía. Más tarde, se da una progresiva separación entre contribución económica del pueblo y oblación eucarística dominical. La sobrecarga de impuestos eclesiásticos durante la Edad Media, la materialización clericalista de los estipendios, la multiplicación de misas privadas, y las «conmutaciones» (misa en sustitución de otras obligaciones)... llevaron a una pérdida del sentido de las ofrendas y de la colecta⁸⁰. Por fortuna, el Vaticano II ha renovado y revalorizado

77 San Basilio, *Hom. VIII dicta tempore famis et siccitate*, t. 101. Cf. S. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile* (Paris 1941).

78 Cromacio de Aquileia, *Sermo I*, 7.

79 Juan Crisóstomo, *1 Co Hom.*, 27.

80 Cf. J. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico* (Madrid 1963) 549-572; E. J. Kilmartin, 'El estipendio de la misa', *Concilium* 137 (1978) 587 ss.; D. Borobio, 'Para una valoración de los estipendios', *Phase* 110 (1979) 137-154.

el sentido de la colecta para destacar el aspecto de la solidaridad social de la comunidad y la íntima unión entre eucaristía y diakonía⁸¹.

En *conclusión*, debe afirmarse no sólo la íntima conexión entre leitourgía y diakonía, sino también su intrínseca pertenencia. La koinonía es un elemento integrante de la leitourgía y viceversa. Cada una es la posibilidad mejor de la verdad de la otra. Por eso, en alguna medida, puede afirmarse que la leitourgía es koinonía y la koinonía es leitourgía, como lo indica el mismo uso bíblico de los términos. Si bien ambas dimensiones no se incluyen reductivamente, ni se limitan espacialmente, podemos decir que el lugar paradigmático y el tiempo álgido (kairós) de manifestación y realización es la eucaristía. En ella se manifiesta y actualiza el servicio (diakonía) sacrificail de Cristo en entrega por amor (agape), en llamada para un servicio de amor (praxis). Por ella es como mejor podemos experimentar y creer que amar es servir, y partir el pan es compartir la vida, y comulgar en el cuerpo y sangre de Cristo es comulgar con los más pobres y necesitados, y celebrar la memoria de Cristo es comprometerse en la caridad con los hermanos⁸². La eucaristía (leitourgía), en cuanto «culmen et fons», en cuanto centro de toda la vida cristiana para la Iglesia universal y local, y para todos los fieles individualmente, es al mismo tiempo realización significativa por excelencia de la «martyría», de la «koinonía», y de la «diakonía», y exigencia comprometente para un cumplimiento de estas dimensiones de la misión en la vida. Nadie puede predicar, edificar en la unidad, y servir en la caridad, si no celebra; y nadie puede celebrar, si no es fiel a la Palabra, si no vive la unidad de la fe, si no sirve en la entrega del amor.

DIONISIO BOROBIO

81 OGMR 48149 donde dice: «También se puede aportar dinero u otras donaciones para los pobres o para la Iglesia, que los fieles mismos pueden presentar o ser recogidas en al nave de la Iglesia; se colocan en un sitio oportuno fuera de la mesa eucarística» (n. 49).

82 A. Hammann, *Liturgie et apostolat*, op. cit., 36-54; H. B. Meyer, 'Significado social de la liutrgia', *Concilium* 92 (1974) 193-211, aquí 194-195.

SUMMARY

The work has two fundamental objectives: 1. to situate the social dimension of the Liturgy within the mission and the dimensions of the mission of Christ and the Church. 2. To show how the Liturgy itself is, in its turn, where this diversity of dimensions is expressed and realised. Thus the Liturgy appears as the symbolic concretisation, in and from the celebration, of the plurality of dimensions of the mission which embraces the whole of life. In the Liturgy the whole mission of the Church is manifested, realised and pushed forward.