

Uno de los máximos teólogos actuales trata de desentrañar en estas páginas apasionantes el secreto de la esencia del cristianismo. En épocas pasadas, la respuesta a *¿quién es un cristiano?* resultaba fácil, por ir al unísono con el ambiente general de la sociedad. Pero ¿cuál es la respuesta en momentos sin fe, como el nuestro? ¿En qué estriba verdaderamente el núcleo de ese ser que se llama *cristiano* y en qué se diferencia del que no lo es?

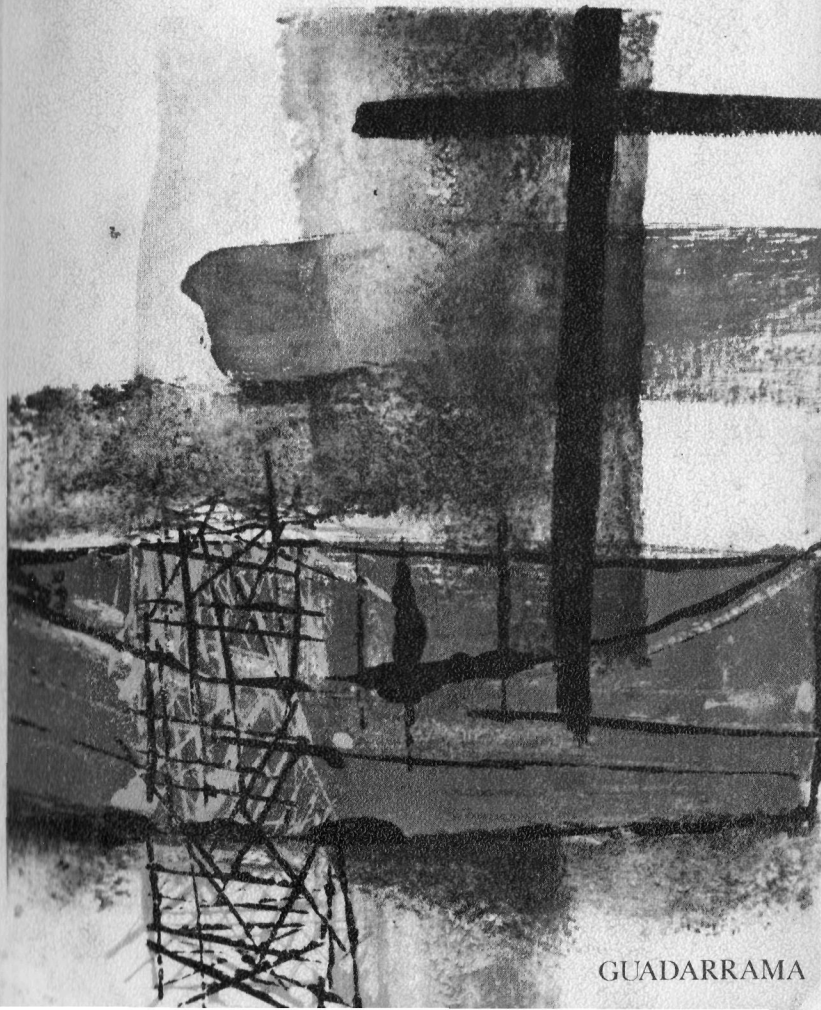
La revolución cultural de nuestros días en: Religión, filosofía, ciencia, economía, sociología, psicología, arte, literatura, política.

Las obras maestras del pensamiento actual. Libros ya clásicos y otros que nos ofrecen las líneas auténticas de la cultura de nuestros días.



PUNTO OMEGA tiene el ambicioso empeño de ofrecer en forma sencilla y a módico precio todo el mundo ideológico del siglo xx, las ideas que dominan al hombre actual en todos los campos del saber. Será el espejo vivo de nuestra cultura y de la que se desea para el futuro.

# H. URS VON BALTASAR ¿QUIEN ES UN CRISTIANO?



GUADARRAMA

1. VOLUME 1727

CONTENIDO

I.	<i>Breve entrada en materia</i> ... ..	11
II.	<i>Dios a la espalda, o crítica de las tendencias</i> ... ..	35
III.	<i>Dios ante nosotros, o ¿quién es un cristiano?</i> ... ..	69
IV.	<i>Expropiación y misión en el mundo</i> ...	135

## LA PREGUNTA PREOCUPADA

Los jóvenes hacen preguntas. ¿Quién conoce la respuesta? Antes de preguntar, los jóvenes miran en torno suyo con una desconfianza metódica, no injustificada. Esas personas que, según parece, son cristianos: ¿en qué basan su pretensión? ¿En algo consagrado por el uso, tradicional, aprendido de memoria en la enseñanza recibida en la niñez? Pero esto, ¿en qué se basa? ¿Con qué criterio hay que juzgar la tradición, el catecismo, la práctica de los sacramentos? ¿Con el Evangelio? Pero en éste las cosas parecen muy distintas. Y, por ello, resulta necesario intercalar como mediador el magisterio oficial de la Iglesia. Mas entonces es cuando las cosas se vuelven de verdad difíciles, pues ya no se mira directamente al origen, sino que es preciso mirar de reojo por la esquina; y ahora comienzan las fastidiosas disputas sobre las pretensiones del clero de conocer bien la intención del Fundador, interpretarla de manera correcta e incluso imponer autoritariamente esa interpretación a las conciencias.

Pero como tales interpretaciones llevan siempre en cierto modo —¡quién podría tomárselo a mal!— el sello de su propia época, a la cual se destinan, no puede dejar de ocurrir que, al cambiar la mentalidad de los tiempos, las interpretaciones presen-

tadas con gran énfasis pierdan poder de actualidad, se vuelvan descoloridas, esquemáticas y a menudo penosas. Muchas cosas revelan ser «ideología» ligada a una época; parece inevitable un nuevo *aggiornamento*. Muchas personas ensalzan en voz alta la permanente «fuerza de rejuvenecimiento» de la Iglesia; a otras, en silencio, les resulta inquietante que posiciones defendidas con obstinación durante tanto tiempo sean abandonadas, desalojadas, demolidas como obras exteriores de poca importancia, como fortificaciones envejecidas. Y de este modo resurge, más preocupada aún, la pregunta: ¿dónde se halla, a fin de cuentas, la norma?

Puesto que lo histórico se escurre cual arena movediza, la mirada se vuelve inquisidora a los orígenes: ¿dónde está la roca viva? ¿Dónde hay una respuesta inequívoca a esta pregunta: quién es un cristiano? Y, aunque el interrogante no me afectase personalmente, el mundo que me rodea me acucia a la respuesta: si soy padre, el hijo quiere saber, y respecto a él no puedo simular que sé las cosas y engañar su conciencia. Si soy maestro, abuso de mi autoridad cuando aseguro a los niños cosas por las que yo mismo no puedo poner la mano en el fuego. Si soy colega o compañero en algún sentido, el amigo y el enemigo que están junto a mí quieren saber más aún que el alumno del maestro, y no se dejan contentar tan fácilmente. Si yo no me interrogo a mí mismo, los otros me fuerzan a preguntar.

#### PENOSO AISLAMIENTO

La situación del cristiano a quien se pregunta y que pregunta es más solitaria que nunca. Siempre hubo, hasta ahora, un punto de contacto para el diálogo religioso; al menos parecía como si existiera un trasfondo común en el que poder confiar, necesitándose tan sólo discutir acerca de diferencias de menor cuantía.

La situación de san Pablo en el Areópago, después de un paseo matinal entre los templos y santuarios de Atenas, nos parece realmente envidiable. Sus interlocutores son «muy temerosos de Dios»; no sólo ven actuar a la divinidad por todas partes en el cosmos, sino que no tienen tampoco ninguna dificultad en creer con más o menos seguridad múltiples revelaciones particulares y en aceptar los actos oficiales del culto. Se trata tan sólo, por así decirlo, de desvelar el «Dios desconocido» y de mostrar que su manifestación, en la muerte y resurrección de Cristo, no admite comparación con los demás cultos. Es cierto que después, por un momento, el enfrentamiento con Roma resulta muy duro; pero la victoria se conseguirá con relativa rapidez. Y en adelante, a lo largo de la Edad Media, del Renacimiento y el Barroco, de la Ilustración y el Idealismo, hasta el siglo pasado, el diálogo religioso permanece encuadrado en el marco del diálogo del Areópago.

Tomás de Aquino habla con los judíos y los «paganos» (es decir, con el Islam): el presupuesto

común es la aceptación básica de lo divino en su distinción del mundo y, además, la personalidad de Dios y su revelación en uno o en varios profetas aparecidos en la historia. Contando con tales premisas, Rogerio Bacon, Raimundo Lulio y Nicolás de Cusa entablan sus diálogos religiosos conciliadores, que con frecuencia hacen concesiones muy grandes.

El Renacimiento prosigue este tipo de diálogos, pues, remontándose a la Antigüedad y tomando en consideración otros hechos de la historia de las religiones que poco a poco iban siendo conocidos, considera el cristianismo como la expresión suprema y más hermosa de las religiones de la humanidad, ya que, al establecer una comparación entre ellas, salta a la vista la ventaja, la absoluta superioridad de la revelación de Cristo.

La Ilustración piensa, en el fondo, lo mismo, si bien hay un cambio de acentos, y las religiones de la tierra aparecen ahora totalmente bajo el signo de la «disposición» religiosa del hombre en cuanto tal. Como semejante disposición es, empero, una de las posibilidades o «potencias» humanas, se la somete a una crítica filosófica, y luego histórico-científica, cada vez más aguda: si el hombre «puede» ser religioso, entonces puede también enfrentarse a su Dios, pudiendo demostrarse que las imágenes de los dioses corresponden a los cambiantes deseos y etapas culturales del hombre, y que, por tanto, también a éste se le puede hacer comprender, una vez llegado a su mayoría de edad, que él mismo se fabrica sus ídolos, a fin de calmar

su anhelo de amor y de adoración, su sentimiento de justicia, su deseo de sobrevivir felizmente después de la muerte. Sin embargo, esta casa de muñecas no es digna ya del hombre adulto. Y, en efecto, las cosas marchan también sin Dios; e incluso marchan muy bien. Desde el momento en que se apoya en sí mismo, el hombre parece progresar de manera mucho más rápida y enérgica. Ningún hombre razonable reza ya hoy; ha pasado la época de la contemplación y ha llegado la de la acción: el hombre administra no sólo su mundo, sino también a sí mismo, y hace consigo lo que quiere.

Y tú, cristiano, ¿dudas en incorporarte al nuevo ritmo de la humanidad que se gobierna a sí misma? En ese caso has tomado de antemano una decisión contraria a la lógica de la historia universal; no es que vayas a caer bajo las ruedas del carro, es que éstas marchan ya sobre ti. Antes, en la Antigüedad, todo giraba —tanto entre los filósofos paganos como entre los cristianos— en torno a la «conversión» (vuelta *epistrophe*) del mundo a Dios. Hoy se exige a todos —y también a ti, que durante mucho, durante demasiado tiempo has estado mirando en dirección a Dios— una vuelta contraria, radical: se exige una conversión al mundo \*. ¿No está esto implicado en tu misma lógica cristiana? ¿No envía vuestro Fundador a sus primeros discípulos a que vayan a todo el mun-

\* Hans Jürgen Schultz, *Konversion zur Welt*. Furche Verlag, 1964.

do? Te contradices, pues, a ti mismo si persistes en mirar, tú tan sólo, hacia atrás, cuando todos miran hacia adelante.

El cristiano mira en torno suyo buscando ayuda; lo que antes le rodeaba como una indumentaria que le proporcionaba protección y calor, ha caído al suelo; se encuentra dolorosamente desnudo. Se siente como un fósil procedente de épocas pasadas.

#### ETICA MEDIANTE ESTADISTICA

Al desaparecer la religión desaparece también, claro está, la forma de ética basada en aquélla. Es decir, desaparece, por un lado, la ética fundada del todo o principalmente en la idea de una justicia y una recompensa eternas. Ahora bien: el hombre o es moral en sí mismo o no es moral en absoluto. Actuar por un premio o por un castigo es algo sospechoso desde el punto de vista moral y, en todo caso, no es puro. Y, por otro lado, desaparece aquella ética superior que realiza el bien imitando el Bien supremo: así como Dios nos regala la existencia y hace salir generosamente su sol sobre buenos y malos, así vamos también nosotros a ser generosos y agradecidos. Pero ¿qué pasaría si no existiera Dios? ¿No se basaría también ese desprendimiento en el ser mismo del hombre? ¿No nos enseña ya esto el reino social de los animales, que en nosotros encuentra tan sólo una forma superior de autonomía? Y ese presunto altruismo, ¿no tiene que compensarse con un sano y natural

deseo de querer ser uno mismo, con el amor y la preocupación por sí, tal como lo poseen, de un modo elemental, los seres vivos inferiores al hombre? En tal caso, lo ético residiría en algún lugar intermedio, en el justo medio entre la preocupación por sí y el altruismo. Para percatarse de cosas tan sencillas el hombre no necesita en modo alguno una referencia a Dios, y mucho menos una revelación propia y particular.

Piensa además, querido colega cristiano, si tus elevadas exigencias morales no resultan extrañas al mundo debido a que, al igual que la ética del viejo mundo superado, era la tuya también una ética para «héroes» (tú los llamas «santos»), para hombres aristocráticos y superiores, ocurriendo como en los teatros antiguos, en los que, cuando las cosas iban en serio, no podían aparecer sobre el escenario más que reyes, héroes y dioses (de igual modo que en el teatro cristiano sólo aparecían mártires u otros santos heroicos, y ángeles por todas partes, y otras cosas por el estilo), mientras que el pueblo bajo sólo podía contribuir con comedias indecentes en las que, por lo demás, dioses y hombres chocaban entre sí de la manera más divertida. Esto era lo que ocurría antiguamente, y lo que ocurrió durante mucho tiempo en épocas cristianas.

Lo que el hombre verdaderamente es y puede hacer es algo que aparece con claridad cuando se le deja de enjuiciar con esos modelos tan magníficos, con esos ideales que la gente corriente no puede alcanzar y ni siquiera desear, y se lo toma de

manera realista, tal cual es. Esto se realiza de manera muy fácil mediante la encuesta, el reportaje, la estadística. El promedio obtenido sobre una base inductiva muy amplia demuestra no sólo que la mayoría de los hombres pertenece a la *massa damnata*, sino también que, a su modo, esa mayoría es muy educada; posee algo que podríamos denominar «jerarquía de valores», que no es necesario imponerle, por tanto, desde fuera y desde arriba; además, el que toma a la gente tal cual es llega a ella, sin duda alguna, mejor que el que le baja diez o quince mandamientos desde una montaña elevada y sólo accesible a la *élite*.

También tú, querido compañero cristiano, eres material de estadística. Un determinado tanto por ciento de la humanidad es, como suele decirse, cristiana. Y una parte de ésta es católica, según se afirma. A vosotros os encomiendo la tarea de realizar personalmente una estadística sobre el tanto por ciento de los que sois «realmente» cristianos y católicos; los métodos de que os queráis servir para averiguar eso me resultan incomprensibles.

¿No basta la estadística para formular ciertas normas de comportamiento humano, válidas universalmente y, por tanto, obligatorias, normas que, si es necesario, pueden estar respaldadas por la policía? ¿A qué viene todo ese griterío acerca de un imperativo categórico *a priori* o acerca de un derecho natural también *a priori*? Basta con decir que, para poder convivir con sus iguales como ser biológico y a la vez racional, el hombre tiene que tomar en consideración determinadas reglas de jue-

go y poner límites a su desenfreno. En lo demás hay que ser liberal y tolerante. Al individuo se le pueden proponer, para que escoja libremente entre ellos, ciertas religiones y ciertos sistemas morales, con tal que no sean totalmente incompatibles con el bien común. Así, una libre competencia favorecería a la larga, sin duda, a todos los competidores. ¿Por qué? Porque ya es mucho el ser un hombre decente y honrado, y ninguna religión dispensa de ello; por el contrario, toda religión adquirirá méritos ante la humanidad por el hecho de producir hombres de ese tipo. Hombres que realizan lo que muchos portan dentro de sí como un ideal, que les gusta encontrar en otros, aunque tal vez ellos mismos no sean capaces de llevarlo a la práctica.

#### EL PESO DE LOS MUERTOS

Quienes conviven con el cristiano tienen una memoria fatal para recordar su larga historia; una memoria, sin embargo, mejor que él mismo, que quisiera comenzar hoy por vez primera y ser moderno entre los hombres modernos. Otros no necesitan cargar con la tradición, o lo precisan sólo en muy pequeña medida: los muertos tuvieron su responsabilidad propia y nosotros tenemos la nuestra. Lo que ellos hicieron con su responsabilidad no nos importa. El mismo protestante se siente menos abrumado por los quince primeros siglos cristianos: *videant consules*, es decir, *papae*. El católico, en cambio, no puede desprenderse de esa



historia; se lo impide su principio católico de tradición, de cualquier manera que se le interprete. La misma Iglesia a la que él se somete ha realizado o permitido cosas que hoy ya no es posible aceptar. Esto podemos atribuirlo a la evolución de la conciencia de la humanidad. Pero ¡cuántas mezcolanzas ha habido entre lo profano y lo sagrado! El cristiano mismo está inserto en esa tradición y tiene que cargar, quiera o no, con su parte de responsabilidad.

Tal vez el camino más sencillo a seguir aquí sería no sólo el confesar inmediatamente todas las culpas, sino además —como hace, por ejemplo, Reinhold Schneider— el recargar esa confesión lo más posible, teniendo en cuenta lo doloroso de la tragedia. Lo que en tiempos de los papas medievales parecía admisible e incluso indicado, hoy se nos presenta como algo del todo imperdonable, e incluso como pecado grave, cuando lo situamos directamente entre el Evangelio desnudo y nuestra conciencia actual. En todo caso, como algo que contradice radicalmente al espíritu y al mandato de Jesucristo. Bautismos por coacción; juicios de herejes y autos de fe; noches de San Bartolomé; conquistas a sangre y fuego de continentes extraños para llevarles la religión de la cruz y del amor como corolario de la explotación más brutal; intromisiones inoportunas e incluso absurdas en problemas de la ciencia natural, que avanzaba por su propio camino; proscripciones y excomuniones dictadas por una autoridad eclesiástica que actúa y quiere ser reconocida como política: el número de las co-

sas penosas no tiene fin. No es nada divertido tener que soportar esa herencia cuyos fallos manifiestos resaltan con tanta claridad.

Pero si esto tiene que resultar humillante ya de por sí, será, sin duda, más correcto no arrojar todavía piedras sobre lo que no se puede defender. Será preciso proclamar que, en Cristo, Dios anuncia una exigencia absoluta al hombre, la cual va más allá de la exigencia absoluta dirigida por Yahvé al viejo pueblo; que, de algún modo, algo de esa exigencia hecha a los hombres para que tomen una decisión irrevocable pasa a los apóstoles, a la Iglesia, y que la administración de ese poder por hombres pecadores o poco inteligentes puede causar daños inmensos que de otro modo no se habrían producido. La solidaridad del cristiano de hoy con los muertos le impone penitencias por faltas pretéritas que debería poder soportar no sólo a disgusto, sino con paciencia e incluso, en algunos casos, con agradecimiento. ¿Quién sabe cómo se hubiera comportado él si hubiera vivido en el siglo IX o en el XIV!

Al cristiano que sobrelleva ese amargo peso puede servirle de consuelo pensar que el mal no sólo se adhiere a la memoria mejor que el bien, sino que la bondad cristiana apenas toma contacto con el mundo, o lo realiza de forma muy indirecta. ¿Quién cuenta y sopesa los actos ocultos de dominio de sí mismo, que evitan el mal? ¿Quién los actos de penitencia y de caridad *desprendida*, y quién el alcance de las ardientes oraciones ocultas? ¿Quién conoce, fuera de Dios, las experiencias de

los santos, que, llevados a través del cielo y del infierno, sacan de sus quicios, desde los lugares más escondidos, regiones enteras de la historia, trasladan montañas enteras de culpa y abren un camino a través de lo intransitable? Digamos esto aquí sólo de paso y *sotto voce*, para recordar que no es posible calcular el deber de la Iglesia sin tener en cuenta este haber.

El tener que soportar tales amarguras puede referirse también a la Iglesia de hoy. Esta hace ciertamente mucho para liberarse de lazos innecesarios, pero sólo a paso lento puede realizar, en cuanto Iglesia total, lo que individuos dentro y fuera de ella ven ya desde hace mucho tiempo. Y el que ciertas estructuras, vueltas problemáticas, se derrumben con relativa rapidez no quiere decir que, en su lugar, se divise, se quiera, se desee y se realice ya lo otro, lo positivo y constructivo.

Mencionemos sin temor la más problemática y también la más hondamente arraigada de esas estructuras: una decisión de consecuencias incalculables tomada muy pronto, una decisión de la cual uno puede, sin duda, hacerse responsable, pero que no es la única solución posible, pues las ventajas cristianas de la solución contraria serían indiscutibles, aun contando con sacrificios y pérdidas incalculables. Me estoy refiriendo al bautismo de los niños. Adelantar a un estado de inconsciencia la decisión vital gallarda y única hacia Dios, y luego despertar a la razón y a la capacidad de elección ante un hecho ya consumado, que, o bien se ratifica seriamente, o no se ratifica, no deja de crear

un serio problema. Y hoy resulta tanto más grave cuanto que las tradiciones populares, la integración sociológica en una cristiandad envolvente están desapareciendo e incluso en muchos lugares se han esfumado ya del todo. Y, sin embargo, también esto debemos soportarlo.

#### OCASO DE LAS IMAGENES

Para el hombre sin Dios, las palabras de la cultura cristiana no hablan de éste, o lo hacen de modo tan débil que no se oyen. El mundo occidental ha creado y construido sus obras más bellas desde el espíritu de la religión. Esto puede afirmarse tanto de las obras clásicas de la Antigüedad —que surgieron en su totalidad de la veneración de lo divino— como de todas las creaciones originales de las épocas cristianas. Todavía está por probar que de la irreligión pueda nacer un arte grande y valioso. Goethe dijo en cierta ocasión a Riemer: «Los hombres son creadores en poesía y arte mientras son religiosos; luego se vuelven meros imitadores y repetidores. Así nos ocurre a *nosotros* con respecto a la Antigüedad, cuyos monumentos fueron todos productos de la fe, y que nosotros imitamos sólo por extravagancia y de manera fantástica.» La *Ifigenia* de Eurípides era el drama de una obediencia casi absurda a Dios; la traducción de Schiller elimina la conclusión teológica y, con ello, la priva sencillamente de su raíz; la elaboración del tema por Goethe es ya

sólo el juego reposado de un humanismo aristocrático.

Si preguntamos qué le dicen a un espectador, lector u oyente de hoy los edificios, poesías y obras musicales cristianos, que fueron proyectados para Dios y pretenden dar testimonio de él, la respuesta es la siguiente: No le dicen, en ningún caso, lo que quieren decir. «Percibo sin duda el mensaje...»; no, el hombre de hoy no percibe ese mensaje, solamente lo oye en una cinta. Saca una foto de ello. Un gran desaliento puede apoderarse aquí del cristiano, haciéndole dudar de los valores de expresión de la historia e induciéndole a sospechar que todo se reduce a ideología. ¿No fue todo aquello un error? ¿No nos rodea como una vergüenza única? ¿Qué tiene que ver la elegante basílica romana con el cristianismo? Esa basílica es la lonja profana apenas cambiada. Y ¿qué tiene que ver la iglesia-castillo románica con la debilidad de Jesús? Y ¿el titanismo fáustico del gótico con el «hombre cercano a la tierra y de corazón suave»? Y ¿qué (si pasamos por alto, silenciosos y perplejos, el Renacimiento) la magnificencia barroca con la cruz desnuda? Muchos se alegran de que, desde entonces, la cristiandad haya perdido su voz: mejor nada que aquello, dicen. El cristiano se avergüenza de su pasado cuando lo contempla con los ojos del «hombre moderno». (Las masas que recorren ciegamente Europa, de monumento en monumento, apenas si se percatan de todo esto: son termitas de la decadencia.)

El cristiano no debería avergonzarse, sin embargo. Es preciso que distinga entre la fe y su expresión. La fe puede ser infinita cuando ama; la obra es finita. La fe puede ser intemporal, pero la obra es temporal; y, sin embargo, encierra en sí una llamada y una dura exigencia de más fe. Y aunque se trate de una santa barroca, acaramelada y de húmeda mirada, ¿te has entregado *tú* alguna vez a Dios de tal manera que éste pueda posesionarse de ti como se apoderaba de aquélla? Tú, que sonríes burlonamente cuando alguien habla de armonía, ¿has tenido, ni siquiera de manera aproximada, un alma en que pudiera reflejarse la pureza de Palestrina o de Haydn?

Cristiano, no quieras representar la figura del incrédulo cansado que no ve ya nada, pues a ti se te han regalado los ojos de la fe. No te dejes dominar por ideologías extrañas e inconsistentes. Ten la libertad de afirmar en el momento en que te inclinas a negar. Mantente libre entre el gozo que se demora en el pasado y el lanzamiento a lo nuevo. Precisamente porque tienes la libertad del cristiano, que no necesita aferrarse a nada terreno, debes reconocer la libertad de los creadores hermanos tuyos en la fe y, detrás de ellos, la libertad de todos los hombres llenos de respeto y piedad que, como tú, han dado testimonio de Dios, de lo divino. No te dejes convencer por los que te dicen que la cristiandad antigua fue una cristiandad ajena al mundo y apartada de él. ¿De dónde habría sacado en ese caso su amor a las cosas, su conocimiento de las leyes más ocultas de éstas, que superan con mucho

el amor y el conocimiento de los hombres de hoy? ¿O piensas en serio que las pequeñas construcción-cillas abstractas de estos últimos son más «mundanas», más fieles a la tierra y más concretas y atenuadas a ella que las grandes realizaciones cristianas? ¿Quién conoce mejor el fondo íntimo de los hombres: Villon y Grimmelshausen o los helados pornógrafos de hoy? Deja a éstos en su sitio y no te dejes engañar por cristianos que quisieran convencerte de que sólo estos últimos han descubierto al hombre en toda su «seriedad de pecado» y sin adornos pagano-idealistas\*.

Pero resignate también si nadie posee ya las auténticas gafas que hacen ver. «Sé vivir con estrechez —dice san Pablo— y sé también nadar en la abundancia. En todo estoy instruido» (*Filipenses*, 4, 12). El cristiano debe poder ver cómo en torno a él se suceden las puestas del sol sin que por ello también su propio sol se oculte; puede ser pobre con los hermanos pobres (de espíritu), y no puede negar, sin embargo, su riqueza, esa misma riqueza que ha producido el inmenso tesoro que ellos han vendido y perdido por un plato de lentejas. Desde luego, las puestas de sol envolverán al cristiano realmente en las sombras, en lo que podemos llamar, sin duda, noche del mundo y oscuridad de Dios. Pero el cristiano no debe dejarse oscurecer por atender a presuntas razones de compasión: «Hijos de Dios sin tacha en medio de una

\* Por ejemplo, Hans Eckehard Bahr, *Poiesis. Theologische untersuchung der Kunst*, 1961.

generación extraviada y corrompida, entre la cual brilláis como las estrellas en el oscuro firmamento» (*Filipenses*, 2, 15).

#### EL TERMINO MEDIO Y LO NO-PENSADO

¿Brillar el cristiano? Pero ¿cómo? De nuevo tropezamos con la preocupada pregunta del comienzo. Cualquiera se da cuenta de que, en todo caso, las cosas no pueden seguir como hasta ahora. Ya no basta esto. Todo el mundo tiene ocasión de mirarse alguna vez a sí mismo y a su Iglesia con ojos extraños, como desde fuera, tal como lo ven los otros, y, al hacerlo, quedarse horrorizado. Es como alguien que durante muchos años, al entrar a misa en la iglesia a que acostumbra ir, ha estado pasando junto a su fachada sin notar nada anormal, y a quien de pronto, porque un historiador del arte le indica que todo aquello está agrietado y a punto de desmoronarse y que es preciso o tirarlo abajo o renovarlo desde los cimientos, se le abren los ojos para ver la realidad. Y entonces, temiendo que la bóveda pueda desplomarse sobre su cabeza, trabaja para que se realicen las más rápidas y completas renovaciones posibles. El miedo le hace correr y le proporciona «valor» para un audaz *aggiornamento*. Y ocurre lo que sucede en épocas dotadas de un sentido histórico-artístico de la antigüedad: Propone (junto con el experto) que en primer lugar se supriman los añadidos barrocos, todas esas innumerables estatuillas, volutas y nu-

becillas de algodón que, además, sólo sirven para almacenar polvo y son lo menos serio de todo, pues no tienen otra finalidad que causar impresión y no corresponden ya al gusto actual, siendo además lo que mayores gastos produce en la renovación; y así se añaden otras varias razones. Y qué alegría luego cuando, tras eliminar la pompa, aparece debajo una magnífica y ruda construcción románica, que nos parece mucho más auténtica y sana, que corresponde mejor a nuestro gusto, y cuya conservación cuesta además mucho menos. En esto consisten las grandes alegrías de hacer renovaciones: en que, eliminando cosas, se pueden poner al descubierto otras más antiguas que estaban allí, tan bellas, que le hacen pensar a uno que es productivo y que es posible construir destruyendo.

Dejemos el tono de broma. ¿Es que toda construcción en lo cristiano no debe efectuarse en virtud de una reflexión y una vuelta a los orígenes? Y, al hacer esto, se tiene ocasión —aunque sea retrocediendo, como los cangrejos, contra la corriente del tiempo— de pasar, como por casualidad, y, sin embargo, como para una confirmación bendita, de pasar, decimos, junto a la encrucijada de la Reforma protestante, y con este motivo se tiene también ocasión de llegar a un acuerdo inesperado, eliminando los posteriores añadidos contrarreformadores. Si nosotros, cristianos de hoy, no nos atrevemos tal vez en nuestra intimidad a hacer muchas cosas, podemos confiar, sin embargo, en el genio especial de la marcha atrás y es-

perar tropezar con estructuras mejores e incluso con la roca viva del Evangelio, demoliendo magnánimamente las formas de ayer y hoy.

Sea de esto lo que quiera (más adelante volveremos sobre ello), no es ya poco que estemos descontentos con lo que tenemos, que admitamos que no les faltaba razón a otros cuando nos encontraban poco merecedores de fe. Si, por un momento, quisiéramos ceder a las seducciones de la estadística, o, más bien, consultásemos las estadísticas que nuestros obispados tanto estiman, veríamos que el cuadro en que aparece el cristiano medio no deja nada que desear en punto a indiferencia. En la orilla, al borde, estarían aquellos que dan importancia al certificado de bautismo, al entierro cristiano y, tal vez, a la primera comunión y a la confirmación de los hijos. Después vendría el grupo inmenso de los que confiesan y comulgan por Pascua, al cual seguiría el de los que asisten a misa el domingo. A él se agregarían lentamente aquellos colores más claros que, tal vez, podamos describir de manera aproximada con vocablos como abstinencia los viernes, prensa católica, contribución parroquial, fidelidad al Papa.

Al mismo tiempo se yergue también, por encima de la mencionada imagen de un «hombre decente y honrado» (como los demás), el número de los diez mandamientos, que brillan como indicaciones reguladoras del tráfico: el sexto, naturalmente, con gran ventaja, y luego, acaso, el cuarto, el segundo, el tercero, mientras que al quinto, al séptimo y al octavo se los considera no tanto como man-

damientos de Dios cuanto como cosas que «un hombre decente» no hace sino en caso de necesidad. Mucho depende también, desde luego, del ambiente cultural: en los pueblos pequeños, el ir mucho a la iglesia puede ser una cuestión de honor, como lo es el seguir aferrado testarudamente, hasta la muerte, a un odio personal o familiar. También puede ser una cuestión de honor el vivir en una discordancia tensa, de la que uno sale varonilmente responsable, entre las opiniones del párroco y las propias: reconociendo, claro está, que aquél realiza su tarea, mientras que yo sé bien cuál es la mía.

Este abigarrado cuadro no sería «término medio» si la escala no se prolongase hacia arriba, rejuveneciéndose en la región de los llamados cristianos fervorosos: los que intentan vivir un matrimonio auténticamente cristiano y quieren incorporar a su vida una verdadera oración personal; los que, amando de verdad al prójimo, se preocupan de los demás, sobre todo de los pobres y abandonados, de los desvalidos; los que se afanan con autenticidad por los empeños misioneros de la Iglesia e incluso llegan a consagrarse exclusivamente, como sacerdotes, a su servicio y viven en pobreza, virginidad y obediencia, de acuerdo con los consejos de Cristo.

Sin embargo, justamente esos que, por así decirlo, tienen el valor de colocarse ante los focos son los más expuestos a las preguntas inquisitivas. Los dedos de los otros queridos cristianos los auscultarán de arriba abajo, para ver si algún lugar sue-

na a hueco. La pregunta «¿quién es un cristiano?» no se plantea, sin duda, con tanta seriedad con respecto a los descritos en primer lugar, pues ellos señalan en seguida y con una cierta humildad los «especialistas» en cristianismo, aun cuando no estén convencidos del todo de tal saber y de tales conocimientos especializados. El examen a que se somete a los especialistas es algo tremendo, ya que en este momento debería mostrarse de verdad quién es, por fin, un cristiano. Ahora se juega el todo por el todo. La pregunta se subdivide en varias cuestiones:

Primera. ¿Quién está capacitado y en situación de *comprobar empíricamente* quién es un cristiano? ¿Puede estarlo, por ejemplo, un no cristiano? ¿Puede en realidad verse eso (y ¿cómo no habría de poder verse?) y cuáles son los criterios aplicables?

Segunda. ¿Quién está capacitado y en situación de *fixar normativamente* quién es un cristiano? También aquí se pregunta: ¿qué criterios, leyes y exigencias se aplicarán a un hombre para responder a la pregunta? Sentimos pavor en cuanto pensamos un poco en ello, pues todo esto no es, desde luego, nada claro e inequívoco.

Por tal razón, no carece de sentido el que en tercer lugar planteemos la pregunta existencial: ¿puede un cristiano *comprobar por sí mismo* si es un cristiano? Y si se atreve a dar respuesta afirmativa, ¿en qué se apoya para hacerlo?

La pregunta «¿quién es un cristiano?» acompaña de manera tácita e irrefleja a todos los intentos re-

formistas de la Iglesia de hoy. Es decir, interviene de tal manera que, de un lado, la gente actúa como si fuera cosa ya sabida y sólo se precisara sacar de este saber las consecuencias necesarias, y de otro, la gente se toma la libertad de acusar gravemente de ideología a las soluciones y modelos tradicionales del cristiano, con lo cual los enjuicia con un criterio personal que de ninguna manera justifica. No es difícil descubrir ese criterio tácito, irreflejo y, sin embargo, natural, pues resalta por sí mismo en las tendencias principales de la cristianidad de hoy, tendencias bien intencionadas, acogidas con júbilo por la muchedumbre, pero que resulta urgente someter a crítica.

## II

*DIOS A LA ESPALDA,  
O  
CRITICA DE LAS TENDENCIAS*

## LA AMBIGÜEDAD DE LO NECESARIO

Se está llevando hoy a cabo una revisión amplia y básica de todo el arsenal eclesiástico. Como suele ocurrir siempre en tales ocasiones, se tropieza primero con una mancha de herrumbre en un arma antigua; esa mancha manifiesta dirige la mirada hacia otras más difíciles de ver; luego el arma entera y todo el arsenal aparecen anticuados; y, por fin, se desmonta casi totalmente el edificio entero y se fragua el plan para el nuevo armamento. Esto ocasiona mucho movimiento, y donde se mueven muchas cosas existe, al parecer, vida, iniciativa, energías. Esto es ya mucho en instituciones que no se distinguen por su agilidad. ¿Quién no ve que el mejoramiento, el *aggiornamento*, el estar al día, es, en su conjunto, una actividad loable, y que hoy se están realizando, en el curso de esta renovación, un gran número de cosas buenas, incluso muy importantes, prometedoras y hasta indispensables? Y así como, cuando se hace una limpieza general de la casa por la primavera, es extraño que no se apodere de las criadas y de las señoras un cierto sentimiento dionisiaco, así habrá que perdonar el que, en los cristianos de nuestros días, se dé una exaltación de sentimientos de esa índole, y esto incluso allí donde la fiesta corre peligro de degenerar en verdaderas saturnales —como le ocurre en



gran medida al clero joven—, en las cuales todo lo que eche abajo el aburrido orden parece permitido e indicado con tal que sea abierto y moderno.

Con respecto a esta «destrucción» creadora y a esta «vuelta» inspirada, no se precisa tener una inteligencia especialmente profunda para preguntar cuál es la reserva de oro que garantiza todo ese papel moneda. Una «vuelta» en el ámbito de la Iglesia ha ido ligada siempre, desde luego, al menos con una conversión. Y cuanto más hondamente penetra ésta, tanto más daño tiene que hacer, pues de lo contrario se podría sospechar que era mera palabrería. Así, pues, preguntamos: ¿cuánto estamos dispuestos a pagar por nuestra reforma no sólo con cosas que nos importan poco —por ejemplo, el prestigio histórico—, sino con cosas que afectan a la carne viva? ¿O es que pensamos que, con meros arreglos, ya lo hemos realizado todo? De hecho parece haber una perspectiva fatal en todas estas empresas, que hace que la tendencia entera quede situada bajo el signo siguiente: hay que salir a cualquier precio de un espléndido aislamiento, que poco a poco resulta desagradable; por ello es preciso acercarse, fraternizar, bajar de los tronos y los pedestales; son necesarias vinculaciones, democratizaciones, concesiones, nivelaciones hacia abajo (pues hacia arriba no existen), la mayor representación y actualización posible en todo aquello que parece ser propio de hoy, de mañana y de pasado mañana.

¿Quién negará que con tales descensos, con este abandono de antiguas cumbres, se realiza y se re-

para en muchos casos, y tal vez en casi todos, algo esperado y debido desde mucho tiempo atrás? ¿Quién negará que esta orientación es en realidad la originariamente evangélica, pues «el mayor de vosotros» debe ser como el servidor de todos, y Cristo prohibió siempre con claridad todos los títulos (como «maestro», o «padre», o abad, o papa, etcétera), y se rebajó a ser esclavo de todos a pesar de ser nuestro Maestro?

Por tanto, en la medida en que con estos descensos se repara por fin algo largamente debido —con un atraso casi incomprensible—, podemos alegrarnos sin sombra de duda, aunque no podamos reprimir la pregunta de cuáles son los móviles que impulsan esta reparación precipitada.

Para parecer digna de fe, la Iglesia, se dice, debe ser también actual, debe acomodarse a la época. Si esto se toma en serio, ello significaría que Cristo fue actual y se acomodó a la época cuando realizó su misión, que constituía un escándalo y una locura para judíos y gentiles, y cuando murió en la cruz. Es verdad que ese escándalo tuvo lugar «de acuerdo con el tiempo», es decir, en el *kairós* del Padre, en la plenitud de los tiempos, exactamente cuando Israel estaba maduro para abrirse como una fruta y cuando los pueblos estaban maduros para recoger esa fruta en su campo de labranza ya abierto. Pero Cristo no fue jamás «moderno», y Dios no quiere que lo sea en ningún momento. Ni él ni sus discípulos Pablo y Juan dijeron nunca una palabra en obsequio de la modernidad política o gnóstica. De aquí se deduce con toda claridad que todos

nuestros movimientos no pueden tener otro motivo que el de eliminar escándalos falsos, no cristianos, para hacer resaltar de manera más inequívoca el escándalo verdadero, encomendado a la Iglesia. ¡Qué saludable sería esto!

Con esto tendríamos algo así como un criterio con el que poder discernir los espíritus, es decir, los espíritus que dan vida desde dentro a la tendencia moderna de la Iglesia. Y si los cristianos cobran conciencia de que todas esas empresas que ellos pueden abarcar con la mirada necesitan con urgencia —precisamente porque son tan claras e inequívocas en la superficie— una «crisis» cristiana, de que todas esas iniciativas son de doble filo y ambiguas, y que tal vez resultan peligrosas justamente en la medida en que aparentan contener ya «lo único necesario» y dispensan a las conciencias, tranquilizándolas, de la mencionada conversión: si esto ocurriera, decimos, se habría ya conseguido lo más difícil. La crisis no se sitúa antes o después de las empresas de los cristianos, sino en medio de ellas. Las pone constantemente en cuestión, es decir, les pregunta si van hacia Dios o se apartan de él; si tienen a Dios ante sí y lo buscan con la mirada, o lo tienen tras sí, a la espalda.

En el caso especial de los cristianos reformistas tener a Dios a la espalda significaría saber ya bastante sobre El, sobre su revelación, sobre el contenido y el alcance de ésta, sobre la Iglesia y el cristiano. Y armados con este saber ya preparado, salir al encuentro del mundo: del mundo cristiano, del no cristiano y del anticristiano. El saber que

tales gentes llevan consigo es un saber asegurado y suficiente, aunque, naturalmente, sólo sumario y reducido a unos pocos conceptos fundamentales. Pero la reducción resulta, sin duda, legítima, previendo el proyectado encuentro con el mundo de hoy, o como les agrada afirmar a nuestros teólogos enfáticamente y con una sonrisa inteligente (para que no se piense que dicen una tautología): con el mundo profano y secularizado de hoy.

Tales personas saben, pues, ya bastante sobre Dios y la revelación; para ellas, por tanto, el único problema consiste en esto: cómo se lo digo yo a mi hijo. Tales gentes vienen de Dios y marchan hacia el mundo profano. Tienen a Dios a su espalda y al mundo ante sí. No negarán que, para ser enviados por Cristo al mundo, es necesario haber estado antes mucho tiempo junto a él. Pero piensan que ellos ya han estado. Se encuentran en plena acción y dan por supuesto con buena conciencia, tanto para sí como para los demás, que ya han aprobado el examen de contemplación. Y en el caso de que su conciencia les recuerde a veces que no han obtenido la licenciatura en ella, o que no pasaron el examen de madurez, la conciencia se consuela rápidamente diciendo: *contemplativus in actione*, lo que en la práctica significa: el que actúa es ya bastante contemplativo; no existe otra madurez que la acción.

Esta es la consigna de muchísimos cristianos modernos —clérigos y seglares— a los que hay que temer en la medida en que se han aplicado el nombre de misión como enmascaramiento evangélico

para ocultar su huida de Dios. Con ello queda al descubierto la agudeza de la crisis en que hoy se encuentra toda la tendencia actual de la Iglesia, en su conjunto y en sus detalles. Esta crisis no significa que haya que *condenar* tal tendencia —como proyecto, movimiento y resultado—, sino más bien que debe ser *juzgada* permanentemente con un juicio cristiano, pues en la claridad de la superficie se oculta en todo caso una ambigüedad de fondo: hallarse en camino desde Dios al mundo *puede* representar un mensaje cristiano auténtico, una misión cristiana en el mundo, pero *puede* ser también huida de Dios, miedo al escándalo de la cruz, traición a Cristo. Todas las cosas tienen su reverso; sólo Cristo no lo tiene.

#### TENDENCIA HACIA LA BIBLIA

En el mundo católico de hoy se considera la vuelta a la palabra de Dios como el más bello e inequívoco signo de esperanza, y no puede dudarse de que lo es en verdad. Es obvio que la eliminación de todas las pantallas que impiden ver el origen cristiano —y pantallas de ese tipo serían todas las posteriores formulaciones eclesiásticas, catequéticas y dogmáticas de la revelación— es algo que *avanza* hacia la verdad de Dios y de Cristo. En este movimiento, el cristiano quiere «ver, oír y tocar» \* la «palabra de vida», ahora que por fin

\* Véase el estudio del autor *Ver, oír y leer en el ámbito de la Iglesia*, en *Ensayos teológicos*, II, *Sponsa Verbi*, Ediciones Cristiandad. (N. del T.)

le está permitido hacerlo. Con perplejidad nos enfrentamos al oscuro pasado, en el que se colocaron tantas alambradas en torno al texto sagrado, y tocar éste podía acarrear la descarga eléctrica de una excomunión, de modo semejante a lo que le ocurría al pueblo israelita, que no podía hollar la falda del Sinaí sin morir. Incluso el muro milenario de la Vulgata, que cerraba el acceso al texto original todavía mucho después de los trabajos de los humanistas, ha desaparecido hoy. Se acumulan las traducciones y comentarios destinados a saciar la necesidad de comprensión de las gentes que por vez primera penetran en la tierra prometida del texto primitivo. Y, ciertamente, la Iglesia —esa Iglesia que empieza ahora a estudiar, en unión con los investigadores extracatólicos y extracristianos, el texto de la Escritura de acuerdo con los principios fundamentales de la crítica histórico-literaria moderna— tendrá que hacer mucho para apaciguar y conservar pura esa sed de Palabra.

No hay que reprimir el gozo producido por esta renovación, pero se le debe moderar recordando que el movimiento bíblico católico moderno no nació de manera primaria —como el de Lutero— de un anhelo elemental por llegar a la palabra originaria de Dios, dejando atrás toda escolástica y toda doctrina de la Iglesia, sino que debe su origen, en lo esencial, a que algunos exegetas inteligentes comprendieron que la ciencia bíblica católica no podía seguir estando como estaba sin convertirse en la irrisión de todo el mundo científico. Con infinito trabajo hubo que conducir la

navecilla de una exégesis actual, evitando la Escila y el Caribdis de la amenaza de condenaciones eclesíásticas, y esto hasta hace muy poco tiempo, hasta llegar, finalmente, a una relativa seguridad de una investigación libre y objetiva. Es verdad que, en la medida en que la ciencia iba saliendo al aire libre, el pequeño fuego se propagaba también a amplios círculos y se convertía en una gran llama que repercutía luego sobre la investigación, animándola y promoviéndola. No deberíamos olvidar del todo, sin embargo, lo humilde de los comienzos: el hecho de que nosotros los católicos hayamos necesitado tanto tiempo para desarrollar nuestro tema más personal, con retraso sobre todos aquellos que, hace ya mucho, lo habían convertido, fuera de nuestra Iglesia, en categoría propia y distintiva.

Y como todas las cosas, excepto Cristo, tienen su reverso, tampoco la aparente claridad del movimiento bíblico deja de tener sus sombras. Por un lado, la procesión católica que vuelve hacia atrás no es inequívoca. Entre las dos guerras mundiales, la solución era en todas partes ésta: renovación —dejando atrás una neoescolástica escolar, endurecida— de los Padres de la Iglesia. En muchos, esta «primavera patrística» era sólo estética; no era lo bastante crítica para resistir mucho tiempo. Hoy nos encontramos de nuevo, hace ya largos años, en un otoño patrístico, a favor de una «primavera bíblica». Y no son pocos los que se inclinan a lanzar la acusación de ideología contra la tradición exegética entera, tanto la patrística (que pri-

mero fue platonizante y luego constantiniana y politizante) como la escolástica, de modo no muy distinto en realidad a como Lutero se había levantado contra la prostituida razón. Pero al hacer esto, uno no se da cuenta hasta qué punto todo el que piensa filosofa también, y que aquel que no comprueba los presupuestos de su pensar sucumbe de manera tanto más segura a una ideología tosca y grosera, como, por ejemplo, la del «hombre moderno».

Esto coincide, por otro lado, con el hecho de que mientras los afanes católicos vuelven hacia los orígenes, los de los protestantes marchan apresuradamente en dirección contraria, y caminan de la Biblia a la actualidad, habiendo elegido como horizonte y criterio al «hombre moderno», y a la «filosofía moderna» (Heidegger) como instrumento hermenéutico. Lo que el «hombre moderno» puede comprender, aquello que su sensibilidad puede percibir, lo que le ayuda y le aprovecha religiosamente: eso es lo que hay que predicar; el resto debemos liquidarlo como algo mítico.

Desde lejos resulta perceptible la ambigüedad de semejante posición, pues puede significar lo peor y puede encerrar también en sí el comienzo de algo magnífico: lo peor, en cuanto que se hace del «hombre moderno» (que es, en realidad, una entidad mítica) el criterio de lo que la palabra de Dios puede y no puede decir, puede y no puede exigir al hombre; algo magnífico, en cuanto que aquí se exige conocer, repensar y apropiarse de manera originaria y nueva la revelación entera

para cada época. La procesión católica que marcha hacia atrás no penetra, en modo alguno, en un terreno virgen, como no lo hacía tampoco el pueblo de Israel cuando se instaló en Canaán: «En el país habitaba el cananeo.» Esto no significa sólo que estalló la guerra en seguida, sino que, después de hecha la paz, la coexistencia con la población primitiva se hizo más problemática e incluso más funesta.

Enfocada en su conjunto, esta inesperada necesidad (que surge en medio de una victoriosa campaña de conquista) resulta muy saludable, pues obliga a todo el mundo a tomar la palabra de Dios como lo que es: invitación a realizar una decisión absoluta: el que no está conmigo está contra mí, y al revés: el que no recoge conmigo, desparrama. Sólo a lo sumo en los preliminares resulta posible mantenerse en una neutralidad científica, pero el que se demora demasiado en los preparativos parece evitar tomar la decisión o, al haberse ya decidido por la negativa, quiere ocultarla bajo el manto de lo científico.

#### TENDENCIA HACIA LA LITURGIA

También aquí debemos empezar diciendo que la renovación litúrgica de la Iglesia es una de las cosas más prometedoras, ya que ha derribado resistencias seculares, ha restablecido cosas que habían sido desplazadas ya en los primeros tiempos de la cristiandad y ha comenzado a hacer evidentes

de nuevo ciertas cosas que deberían haberlo sido siempre. Y todo lo que ha resultado de esta renovación de la festividad litúrgica, de un acontecimiento eclesial aparentemente aislado, sigue repercutiendo sobre la totalidad de la estructura de la Iglesia y, con ello, de la autocomprensión viva de ésta como pueblo de Dios y como cuerpo y esposa de Cristo: un nervio central ha sido tocado, y el organismo entero reacciona en todos sus miembros.

No es el clero, sino la comunidad, la asamblea, la *Ekklesia* aquí reunida y hecha concreta la que celebra el banquete conmemorativo; en él, su Señor se actualiza corporalmente, incorporando a sí, en el sentido más originario de la palabra, a los reunidos que comen su cuerpo, convirtiéndolos en su propio cuerpo. Que esto ocurra dentro del orden que Pablo desea (*1 Corintios*, 11-14; aunque aquí no hay todavía liturgos oficiales) y que aparece configurado de la manera más bella en Ignacio de Antioquía —la comunidad congregada en torno a su obispo—, con una amplia distribución de los oficios y funciones, cuya diferenciación corresponde a una parte de los carismas eclesiásticos; que se exponga la Escritura al pueblo con un lenguaje inteligible para él y se le explique en una homilía; que ésta sea, por tanto, una exégesis obediente y no un «discurso» cualquiera o un «sermón» sobre un tema arbitrario; que el recinto de la iglesia, que debe romper la estrechez de una habitación privada, corresponda a las necesidades de esa congregación de la comunidad en torno a la mesa del Señor, tanto en lo que se refiere a su trazado como

en lo que atañe a la distribución de los lugares, del altar, del púlpito, de la pila bautismal, de los adornos que señalan y orientan, etc.: ¿quién no ve hoy que, gracias a la reflexión sobre lo esencial, todo esto ha ganado en verdad objetiva, que habla por sí misma?

Sin embargo, tampoco aquí es todo claro e inequívoco. Esto se nota externamente en que personas mayores que no pueden ni quieren acomodarse al nuevo orden litúrgico no se oponen a él sólo por espíritu tradicionalista, sino porque echan de menos en él ciertos valores y ven que se abandonan precisamente aquellos que les eran más queridos. ¿Qué es lo que echan de menos? El ámbito espiritual del silencio, con el que envolvemos el misterio. ¿No ocurre aquí lo más incomprensible de todo? ¿No se hace aquí presente, trascendiendo todo espacio y todas las épocas históricas, el centro del tiempo, cuando el Hijo de Dios, cargado con el pecado del mundo, con mi pecado, herido por el rayo del juicio de Dios, desciende a la noche eterna? En este acontecimiento no hay todavía «comunidad» alguna; sólo existen todos esos átomos de pecadores, uno de los cuales soy yo también. Y ¿cómo puede la comunidad posterior, cuya luz se enciende en el rayo de aquel apocalíptico eclipse de sol, cómo puede esa comunidad rememorar la hora de su propio nacimiento, más aún: celebrarla en la fe y el sacramento, como realidad viva, sin abismarse en la adoración más profunda?

Mas ¿dónde queda en nuestras liturgias más recientes esa adoración? Pensando que, o bien es

superflua, o que el pueblo de la Iglesia no tiene madurez suficiente para llevarla a la práctica, la fantasía del clero trabaja por llenar el tiempo, hasta en los más pequeños rincones, de manera útil y variada. Ininterrumpidamente fluye el bastidor de los ruidos: cuando no se recitan oraciones o se leen y explican fragmentos de la Sagrada Escritura, hay que cantar y que responder; incluso el mismo canon es recitado y parafraseado con mucha frecuencia desde el púlpito a través del micrófono. No olvidemos que casi ninguno de los asistentes tiene durante la semana tiempo ni ocasión de concentrarse profundamente; que en la misa del domingo sus almas deben reponerse y cobrar aliento también de modo personal; que Dios les habla sobre todo en el silencio; que la liturgia de la palabra gira ciertamente en torno a la palabra de Dios —como mensaje y como oración—, pero que el acto de la recepción, de la aceptación personal en el silencio resulta imprescindible, si no se quiere que toda la semilla caiga sobre las piedras y entre los espinos.

No cabe duda que una bella liturgia comunitaria produce también una especie de satisfacción. El párroco está contento con la comunidad cuando ésta ha cumplido bien su tarea; y la comunidad está contenta de sí por haber sido capaz de una celebración eclesial tan hermosa. Es Iglesia que está contenta consigo misma, es satisfacción espiritual de la comunidad consigo misma, justamente eso que solemos reprochar a la celebración comunitaria del protestantismo pietista y liberal. Acaso no carezcan

de razón los malignos análisis de Karl Barth, que colocan en un mismo plano a Schleiermacher y el catolicismo —como *Corpus Mysticum* que se glorifica a sí mismo—, o las inquietantes palabras de Arnold Gehlen, que apuntan a lo mismo:

«Pienso que Dios se ha hecho demasiado hombre en muchos corazones, y que se da una nueva secularización de la religión, que esta vez no fluye a través de la secularización material, sino de la moral. La humanidad se convierte entonces en sujeto y objeto de su propia glorificación, pero bajo el incógnito de la religión cristiana del amor... Esta moral de intelectuales, destinada al trato de la conciencia con el mundo, aparece... en ambas formas: por un lado, a imitación de la Ilustración, como ética solidaria con el mundo, entendida de modo progresista; y en segundo lugar, en la glorificación neocristiana de la humanidad por sí misma en nombre de Dios» \*.

#### TENDENCIA HACIA LO ECUMENICO

La separación de las iglesias es el escándalo público más grave de la cristiandad. Ni en sus causas ni en sus consecuencias —a saber: la falta de credibilidad de la misión cristiana interna y externa— se la puede disculpar con nada. Todo lo que ayude a acabar con ella marcha de antemano en la direc-

\* *Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat*, en «Merkur», 1964, p. 407.

ción de la voluntad salvífica de Dios. El que pueda ganar fuerza la idea de que hay que hacer algo en esta cuestión, de que hay que proceder, a pesar de todo, al deshielo de tantos problemas antiquísimos y sin esperanza: todo esto no puede entenderse más que por un milagro de gracia del Espíritu divino, que, en su libertad, ha escuchado también las oraciones y los dolores de los cristianos de una y otra parte.

Hagamos todo lo que esté en nuestro poder, no atribuyéndonos nada a nosotros mismos, sino todo al omnipotente Espíritu creador. Y como hemos comenzado a esperar, sigamos practicando en lo sucesivo la ventaja de la esperanza, a pesar de todos los retrocesos y de todas las dificultades, por muy imposibles que parezcan de resolver. Sólo el Espíritu de Cristo puede derribar tales muros de separación, y no nosotros, con toda nuestra mejor voluntad, con toda nuestra sabia diplomacia teológica. Será bueno que precisamente aquí estudiemos, con redoblada desconfianza, las ocultas ambigüedades de nuestras empresas y las coloquemos siempre bajo la «crisis» de la palabra de Dios. No es fácil de cumplir, con todo, la exigencia de intentar hacer por nosotros mismos todo lo que esté en nuestro poder, todo lo que promueva el espíritu de unidad de Cristo, y, al obrar así, no hacer nada que se adelante de manera puramente humana a este Espíritu, coaccionándolo con una especie de «técnica», de «magia».

Parecería tan sencillo decir: subrayemos lo que une y dejemos en segundo término lo que separa.

Esto podrían hacerlo mejor los protestantes, pues en ellos lo que separa consiste más en un *minus* que en un *plus*, *plus* que a nosotros los católicos se nos anota como un sobrante injustificado, que va más allá del sencillo mensaje del Evangelio. Para los protestantes, la dificultad consiste en comprender que a través de ese *plus* católico pueda verse el Evangelio. Y así, el deber de los católicos consistiría en dar lugar a esa transparencia posible, y luego a una transparencia efectiva. Pero ¿cómo realizar esto?

Puede afirmarse con razón que todas las cosas de la Iglesia, hasta las proposiciones dogmáticas, son relativas, es decir, están relacionadas con el punto absoluto de la revelación de Dios en Cristo. El cuerpo es relativo a la Cabeza; la eucaristía, a la Última Cena y a la cruz; la madre, al Hijo; el purgatorio, al juicio de Cristo; el ministerio eclesiástico, muy relativo al sacerdocio de Cristo, pues para los ministros vale, no menos que para los demás, la frase que dice: «Uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos.» Y todo dogma es relativo a la verdad de la revelación, a la que pretende exponer en una perífrasis, de forma resumida y válida, pero no exhaustiva. Esta justa relatividad se demuestra existencialmente de la mejor manera ante los hermanos de fe separados, así como, por ejemplo, Juan XXIII mostró impresionantemente ante el mundo entero, con su vida, la relatividad incluso del supremo ministerio de la Iglesia. O como todo concilio subraya la justa relatividad de un dogma por el hecho de que, sin

comprometerlo, lo sitúa dentro de contextos nuevos, descubre perspectivas complementarias y, con ello, modera su aparente carácter absoluto, volviendo a sumergirlo en la agitada corriente del pensar y el hablar humanos sobre la palabra de Dios. Así ahora la doctrina mariana es situada de manera no menos enérgica en el marco total de la doctrina sobre la Iglesia en su conjunto.

Precisamente este último ejemplo nos coloca con claridad ante la alternativa. ¿Qué significa aquí relativización? ¿Con qué espíritu, con qué intención, con qué trasfondo mental se la ejecuta? ¿Se trata acaso de dejar desvanecerse imperceptiblemente los dogmas marianos, o incluso de escamotearlos, haciendo destacar otras claridades mayores, del mismo modo en que las estrellas palidecen y se esfuman cuando sale el sol? ¿Se quiere decir con ello que, en realidad, ha existido aquí una equivocación, que no sólo incurrió en imprudencias prácticas y exageraciones de una devoción unilateral, poco ilustrada (cosa que no discute ninguna persona razonable), sino que también teóricamente se ha ido demasiado lejos? Este sería el método antes mencionado de la sustracción o nivelación, la cual, cuando se da por supuesta, preocupa a los espíritus de un lado y del otro. A los de aquí, porque los mismos católicos no ven claro cómo la Iglesia puede renunciar a cosas que durante siglos y milenios ha defendido con pasión. Y a los de allá, porque todo esto se parece demasiado a un juego diplomático poco serio, que no se duda en atribuir a un Vaticano politizante: esta amabilidad



y complacencia ¿no será sólo exotérica y, por tanto, una trampa que luego se cierra de golpe en cuanto uno se ha atrevido a penetrar en su interior?

No, ecuménicamente no es este segundo camino que hay que seguir. Es preciso recorrer hasta el final el primero, que es mucho más difícil y requiere hacer muchos más esfuerzos de tipo espiritual. Pero esto exige de los católicos una labor teológica doble e intensa. De un lado, la auténtica recepción de todos aquellos aspectos de la teología, predicación y formas de piedad que, en los hermanos separados, pueden ser considerados como expresión genuina (bien que distinta) de la revelación cristiana común que todos afirmamos. Con respecto a la doctrina de la justificación, que en otro tiempo separó tan violentamente los espíritus, la reflexión necesaria ha avanzado ya un buen trecho del camino, pero habría que continuarla hasta el final. Después —lo mismo, pero desde la otra parte— habría que reflexionar de un modo tan radical sobre las posiciones propias, que, insistiendo en su profundidad, se pudiera llegar hasta las otras. Para ello se necesita realizar, sin embargo, un esfuerzo espiritual que, ciertamente, no es asunto de cualquiera —y sobre todo no puede serlo del seglar—, pero cuyo recorrido mental y cuyos resultados tendrían que poder ser reproducidos en conjunto por los que lo desearan, de tal manera que todo el mundo entendiese la convergencia que existe y no pudiera quejarse de posibles compromisos capciosos ni de ardides diplomáticos.

Esta empresa, sin embargo, presupone que ambos interlocutores tengan a Dios delante de sí, y no a sus espaldas. Es preciso avanzar hacia Él, como si fuera siempre mayor y más misterioso, según dice San Agustín: «Es inmenso para que se le siga buscando incluso después de haberle encontrado» (*ut inventus quaeratur immensus est*). Tal vez los católicos, cuya mentalidad y cuyo pensamiento religioso han sido sacudidos ya bastante, comienzan hoy a comprender de nuevo, poco a poco, el sentido de esa frase. Acaso aprenden de la realidad del diálogo ecuménico que no se puede embotellar jamás la revelación de Dios y conservarla en bodegas; que las respuestas que brotan de tales almacenes no corresponden a las preguntas tan precisas de hoy; que, a pesar de la tradición eclesiástica y del magisterio infalible, la historia universal progresa inexorablemente, y las horas cruciales sólo es posible arrostrarlas desde una decisión personal plena, y que —¡difícil tarea!— la tradición entera debe ser sumergida una y otra vez en el momento histórico, y comprendida y configurada de nuevo en orden a él. Entonces es cuando estamos ciertos también de la asistencia del Espíritu Santo, entonces es cuando se nos hace perceptible éste y se nos revela el sentido de lo que significa verdaderamente la tradición, que no adquiere jamás figura sin *martyrion*, sin el riesgo, a vida o muerte, de un testimonio integral.

Pero lo que es un cristiano debería estar *delante* de nosotros, de un modo penetrante, en tales diálogos, y no hallarse detrás de nosotros como algo

ya comprendido, en lo que no hay que pensar más. Como luego se mostrará, en estos diálogos sigue habiendo todavía controversia precisamente porque para el católico lo que aquí importa es no acceder, sustrayendo y renunciando a su *plus*, sino no descansar hasta que, reflexionando sobre ello, haya topado con el nervio del Evangelio.

#### TENDENCIA HACIA EL «MUNDO PROFANO»

Aquí es donde reside el punto clave y central del movimiento. Aquí es donde tiene que acontecer la revolución decisiva, redentora. La Iglesia debe adquirir conciencia y despertar a su auténtico ser, abandonando una estéril tendencia suya a la autoconservación, abriéndose al mundo e irrumpiendo en él. Así es como se debe poner también de manifiesto lo que es propiamente un cristiano.

Para hacer resaltar con toda claridad este pensamiento, el cristiano encuentra apoyos históricos por todas partes, que resaltan más aún con la ayuda de las posiciones antagónicas. De una parte, antes no existía (al parecer) un mundo profano, sino sólo un cosmos concebido religiosamente en su totalidad, o, como dicen algunos, «divinizado». Al abrigo de una ilusión religiosa, primitiva en cierto modo, el hombre habría sentido a la divinidad cercana y presente por todas partes en la naturaleza. Pero este velo engañoso ha sido desgarrado brutalmente en el moderno mundo técnico y mecanizado, que se ha enseñoreado de la natu-

raleza. El mundo ha sido «des-divinizado», «humanizándose» en su totalidad. Y el cristiano está obligado a adentrarse sin recelos y sin prevenciones en ese mundo frío y desencantado.

Después se subraya la dureza de la exigencia, convirtiendo en paradigma de toda actitud cristiana del pasado una cierta huida de la realidad —que no puede negarse— por parte de los católicos después de la Revolución francesa y en el Romanticismo. No hay razón para hacer esto, pues ¡cuánta apertura al mundo hubo no sólo en el movimiento apostólico de la Iglesia primitiva, sino también en la aventura tan discutible y que hoy se condena tan duramente de la cristianización del Imperio romano y de su potencia universal, en la conversión de los bárbaros, en la roturación de sus bosques y desiertos por los monjes y los caballeros, en el arraigo mundano del gran arte occidental, de la filosofía y de la literatura de Occidente, en la moralización de las culturas e imperios! En punto a compenetración con el mundo y a parecido con él, reformadores y puristas han encontrado aquí, por todos lados, más bien mucho que no demasiado poco.

Se alude además a los movimientos ascéticos del pasado, que, al parecer, huían del mundo, empezando por la impresionante emigración de la aristocracia de la Iglesia al desierto, a los eremitorios y monasterios cenobíticos, pasando por los tratados medievales de desprecio hacia el mundo —justificados por el monacato—, hasta llegar a las modernas corrientes, siempre nuevas, de vida de renuncia

basada en los consejos evangélicos. Pero hay mucho interés en señalar que esas corrientes se han ido integrando cada vez más, de una en una, en el mundo, siguiendo un oculto instinto cristiano. De la huida del mundo, puramente contemplativa, de los primeros monjes surgieron los benedictinos, que cultivaban la tierra y el espíritu; a ellos siguieron los predicadores y evangelistas, que, con la Compañía de Jesús, abandonaron todo lo conventual y se insertaron profundamente en el mundo; y hoy los Institutos seculares recorren el camino hasta el final y viven los conceptos evangélicos en medio de una vida profesional profana, sin que nada los separe del mundo. Y si en estas formas de vida se pudo encontrar realmente por mucho tiempo la vanguardia de la existencia cristiana, esta impresionante marcha secular desde el monasterio más alejado del mundo hasta la existencia más metida en éste constituye una evidente decisión soberana del Espíritu Santo.

Por lo demás, no debemos dudar, se dice, en sacar las últimas consecuencias de esa marcha incontenible, sobre todo si tenemos en cuenta la dinámica del mundo moderno: aquel aspecto de los «consejos evangélicos» que durante tanto tiempo se creyó deber tomar a la letra, posee un sentido ante todo espiritual: tiene que encarnarse del todo, sin la distancia última impuesta por una virginidad exterior, en el espíritu de humanidad plena, afirmada con intrepidez por el matrimonio cristiano, de igual modo que las apariencias de la antigua pobreza deben humanarse en el distanciamiento

superior frente a toda posesión, y mucho más aún, la eterna minoría de edad de los que obedecían externamente debe alcanzar su plenitud en la mayoría de edad del seglar cristiano plenamente responsable, que se atreve a tomar decisiones de conciencia en medio del mundo.

Basta con reforzar estas afirmaciones con insinuaciones históricas acerca de una actitud ocultamente «maniquea», hostil a la carne, de los cristianos antiguos y medievales, de la cual quedan al parecer huellas demasiado claras por desgracia en los mandamientos y prohibiciones de la Iglesia con respecto al matrimonio; basta con señalar la actitud servil —natural en una humanidad bárbara, todavía infantil y difícilmente educable— frente a la paternalista y dominante autoridad eclesiástica, de la que se va emancipando, sin embargo, gracias al proceso natural de maduración; basta, por fin, con añadir que, en una época tan especializada como la nuestra, las competencias recaen cada vez más en los especialistas, sustrayéndose obviamente cada vez más, a consecuencia de ello, a los superiores eclesiásticos, que quedan así limitados a lo puramente espiritual, para tener completa la imagen de esta tendencia.

El centro de la Iglesia se desplaza aquí irresistiblemente del estado religioso y sacerdotal al seglar: éste es el verdadero centro del reino de Dios en la tierra, pues es Iglesia vuelta al mundo, arraigada en el mundo. Frente a esto, el clero es sólo fuerza auxiliar, y la vida de consejos existe nada más que para recordar simbólicamente a los segla-

res que ellos mismos no son mundo sin más, que el reino de Dios no ha venido aún del todo, sino que sólo al final del tiempo se transformará el «futuro» del Señor en presencia manifiesta. Así, pues, la vida del que renuncia a tales cosas es sólo un signo; en cambio, la vida del que hace uso de ellas es la cosa significada; y, de igual manera, el pastor oficial existe sólo por razón del rebaño, teniendo que emplear todas sus fuerzas en provecho de éste.

Si a esta visión del mundo se agregan la teoría biológico-evolucionista y su ingenua transposición al campo de la historia natural y sobrenatural de la humanidad, entonces la tendencia resulta incontestable. Ahora se trata, en efecto, para la humanidad, de tomar en sus propias manos la evolución cósmica y de conducir hacia su plenitud, mediante una planificación espiritual activa, la historia universal y así preparar y «acelerar», en cuanto se pueda, el futuro del Señor.

Con este cambio de acentos se pasa por alto, sin advertirlo, el dar también una respuesta a nuestra pregunta capital. ¿Quién es un cristiano? En última instancia, se dice, aquel que implanta de manera más honda lo cristiano en la materia del mundo profano, aquel que lo «encarna» más radicalmente. ¿A qué esperan todos los medios de gracia ya preparados: la Biblia, los sacramentos, la homilía, etc.? Sólo a ser transformados en vida y acción, y esto acontece en la vida diaria cristiana, es decir, en la vida comunitaria y profana. De este modo se cumplen la parábola de la levadura y las

palabras que hablan de la sal de la tierra y de la luz del mundo.

Todo esto parece tan sencillo y evidente, y tan liberador (de la presión del clericalismo y de la tutela ejercida por una ascética alejada del mundo), y reclama todas nuestras fuerzas en un sentido tan estimulante, que la ambigüedad de esta tendencia casi desaparece bajo tantos elementos positivos y fascinadores. Pero esta ambigüedad surge en seguida que se pregunta a los «vuelos al mundo»: ¿qué es, para vosotros cristianos, lo cristiano, aquello que os proponéis encarnar en el mundo?

Cuando se define un concepto, no se debe repetir en la definición ese mismo concepto. Vosotros tenéis, por tanto —a vuestra espalda—, ya de antemano, un concepto de lo cristiano (y, por tanto, del cristiano), con el que operáis cuando proyectáis vuestra acción en el mundo. Pues no pretenderéis decir que la vuelta hacia el mundo, *en cuanto tal*, es lo cristiano. Vosotros mismos sois un pedazo del mundo, por lo que no necesitáis volveros hacia él. Este gesto se podría atribuir a lo sumo a Dios, que de por sí no es «mundo» y, al volverse hacia él, le concede una «gracia». Para vosotros, en cambio, el ser mundo es algo natural y un deber espiritual radicado en esa realidad.

¿O acaso el espíritu cristiano que quisierais aportar consiste en la manera jubilosa, abnegada y llena de responsabilidad con que pensáis colaborar a la construcción del mundo? Pero tal espíritu, por muy admirable que sea, no rebasa sin duda en principio lo que se debe exigir a todo

miembro de la comunidad humana. ¿O queréis decir que el grado especial de vuestra entrega al bien común y a los prójimos constituye lo distintivamente cristiano, ya que esto no puede ser para los hombres otra cosa que una conformación especialmente pura, luminosa y atrayente de la humanidad? Podríais aducir razones importantes para probar que lo cristiano no consiste en prácticas externas y en acudir a la iglesia, sino en cumplir el encargo capital de Cristo, que éste nos encareció con toda energía —por ejemplo, en el lavatorio de los pies—: todos nosotros debemos ser hermanos, servirnos y ayudarnos mutuamente, como lo hizo Cristo, nuestro Maestro. Esto significa que no deberíamos distinguirnos de los otros hombres por ninguna particularidad, sino sólo por cumplir de manera más escrupulosa y consecuente que ellos las exigencias de la fraternidad y solidaridad universales. Y si la tarea de la humanidad en este mundo, que «por fin» es «profano» del todo, consiste precisamente en su construcción espiritual-técnica por el hombre, entonces lo cristiano sería el preceder con el buen ejemplo, yendo a la cabeza de esta tarea solidaria. En vez de llegar siempre demasiado tarde, porque miramos soñando hacia el cielo y entre tanto perdemos una tras otra las oportunidades de la historia universal, lo que debemos hacer es despertar, al fin, a las exigencias religiosas del presente y ser un modelo en ello.

¿Habría resultado necesario el comunismo si los cristianos hubiesen sido límpidos y diáfanos en el momento oportuno? La Biblia del Antiguo y del

Nuevo Testamento ¿no nos recomendó desde siempre que nos preocupásemos humanamente por los pobres y los despojados? Y si no hubieran existido fatales vinculaciones entre los explotadores y la religión cristiana, ¿habría sido necesario el ateísmo moderno? Tropezamos aquí con el hecho de que «la existencia y el movimiento proletarios tuvieron que concebirse a sí mismos casi necesariamente de manera atea, porque en los decenios decisivos de su comienzo Dios no se les hizo visible. Después de Cristo, Dios sólo podía hacerseles visible y evidente en los cristianos que seguían a Cristo. Pero el cristianismo permanecía alejado de los movimientos proletarios y burgueses, y no sólo no significó nada su presencia ante ellos, sino que aparecía más bien como justificación y como arma de los explotadores. No era una conclusión lógica, sino una experiencia evidente, el que Dios no existía... El ateísmo ateo y revolucionario de la hora inicial del movimiento obrero se produjo directamente por la ausencia de Dios, es decir, por la ausencia de los cristianos» \*. ¿Qué es lo que hizo falta? Sentido agudo y despierto para la fraternidad, en lugar de practicismo farisaico, ciego para el mundo. ¿Para qué, pues, las extravagancias sobreterrenales, los bizqueos inoportunos hacia el más allá, cuando las tareas cristianas están directa y masivamente ante los ojos, hoy lo mismo que

\* Walter Dirks, *Bittere Frucht*, en *Das schmutzige Geschäft. Die Politik und die Verantwortung der Christen*, 1964, p. 261.

en la época del *Manifiesto comunista*? ¡Cuántas exigencias de humanitarismo elemental quedan sin cumplir porque los hombres no tienen, al parecer, tiempo para ellas! Aquí puede intervenir el cristiano, aquí puede encarnar su religión.

En la medida en que todo esto pueda ser muy verdadero, es preciso repetir una vez más la pregunta fundamental: ¿no es el cristianismo más que un humanismo consecuente? En ese caso tiene razón, en última instancia, la teología grave y honorable de la Ilustración y del liberalismo: Cristo es el más sublime maestro de la humanidad y constituye su ejemplo y modelo más puro. Desde que se nos dio este ejemplo *sabemos* lo que significan auténtica solidaridad y auténtico desprendimiento. Pero si lo sabemos ya, ¿para qué queremos la fe? ¿No basta con intentar cumplir las instrucciones del Sermón de la Montaña, instrucciones sencillas, pero que comprometen nuestra existencia entera y que no tienen en sí nada de misterioso? ¿Para qué se precisan todavía, además de esto, misterios de fe? El amor al prójimo podemos apropiárnoslo; ¿para qué esos «dogmas» que hay que aceptar como verdaderos y que permanecen eternamente exteriores a nosotros? Si ser cristiano significa realización y práctica de algo, pero nosotros sólo podemos realizar lo que comprendemos, aquello por lo que, en consecuencia, podemos comprometernos, ¿cómo es que se añade todavía lo incomprensible, que, en cuanto tal, no podemos digerir ni asimilar?

Aquí se plantea de manera clarísima la pregunta «¿quién es un cristiano?». Si mi ser cristiano debe

servir al mundo profano, debo tener una idea comprensible y concreta de lo que «ser cristiano» significa, y esa idea debe ser proporcionada a la razón y al obrar humanos. Así ocurre que, al obrar, vengo siempre de una idea que —en cuanto idea comprendida— se encuentra a mi espalda, pero que en cuanto idea a realizar se encuentra siempre delante de mí. Tal es el *a priori* de esta cuarta tendencia. Aunque está muy acertada al insistir en lo de la realización, se basa también, sin embargo, en una sustracción oculta: lo cristiano es (sólo es) lo verdaderamente humano.

Existen numerosos medios para encubrir un poco de ese *a priori*. Uno de ellos consiste en volver a concebir de nuevo teológicamente el mundo, apenas desdivinizado, y hablar de la «teología de las realidades terrestres». Pero de éstas se podría obtener un aspecto último de este tipo si antes se hubiera desarrollado su «filosofía» (por ejemplo, en el sentido de Santo Tomás de Aquino). Hoy la filosofía se encuentra desvalorizada, sin embargo, en favor de la mera «ciencia exacta» de hechos desnudos, y esta ciencia es la que se confronta directamente —sin una mediación filosófica— con la teología. Tal proceder puede producir sólo la apariencia de un diálogo, pero en realidad no da lugar más que a una dialéctica enclenque y contrahecha. «Creación como salvación», «creación como misterio de salvación», son temas predilectos y títulos de libros modernos: suenan muy bien, pero detrás de ellos hay un equívoco, una equiparación

de filosofía y teología, y cuando esto ocurre, sale perdiendo siempre, a la larga, la teología.

Incluso las posiciones más contradictorias se dejan conciliar aquí, pero sólo en apariencia y sin una auténtica mediación. Así hoy se afirma a la vez y con el mismo tono brusco y convencido que el mundo se ha desdivinizado por fin y se ha vuelto puramente profano, y que hay que concebirlo como misterio eucarístico total, como el cuerpo místico de Cristo en aumento. Aparece así una «divinización» del cosmos que supera todo lo que la Edad Media, que pensaba de modo realista, produjo en punto a filosofía cristiana del mundo. En una creación que, incluso en su aspecto evolutivo, se concibe directamente como misterio teológico-sacramental, todos los procesos seculares y mundanos se integran también directamente, sin duda, en lo espiritual. Y ello ocurre a pesar de su previa desdivinización, es decir, en la práctica, a pesar de su sumisión al poder único del hombre que piensa y proyecta técnicamente. El mundo desdivinizado hasta el ateísmo es también, en cuanto tal, el mundo sacralizado hasta la divinidad. Pero todas estas afirmaciones no son, en última instancia, más que meras palabras con que los cristianos se engañan y ciegan en el mundo de hoy, que sigue avanzando muy bien sin ellos. Cuando se ha eliminado antes tácitamente las diferencias, carece de sentido actuar como si se las mantuviese todavía y se dijera algo profundamente cristiano al afirmar que lo mundano es espiritual, y lo espiritual, mundano.

Reflexionemos un instante sobre la tradición cristiana, que, al comienzo de este capítulo, se esgrimió como testigo eficaz, y decidámonos a acusarla, o bien de mundanidad exagerada (divinización del mundo), o bien de huida del mundo también exagerada (desdivinización del mundo). Si no podemos hacerlo, esto podría demostrar que la cristiandad de otros tiempos vio y expuso tanto uno como otro aspecto de la realidad, empleando conceptos y expresiones distintos según las culturas. Nadie puede negar que la interpretación cristiana del mundo tuvo siempre ante sus ojos y en su corazón el destino del cosmos en su conjunto: precisamente a las más poderosas y eficaces imágenes del mundo no se las puede acusar en modo alguno de acosmismo, de abandono del mundo. El «cosmos sagrado», es decir, el mundo que madura y avanza hacia la plenitud última de Cristo por la creación, encarnación, reconciliación y redención de Dios, pero también por el cumplimiento de las leyes intramundanas y humanas del ser, es la preocupación de un Orígenes y de un Dionisio Areopagita, de un Boecio y un Juan Eriúgena, de los maestros de la Escuela de Chartres y de los grandes escolásticos Alberto, Buenaventura, Tomás, la preocupación de Nicolás de Cusa y del pensamiento cristiano renacentista desde Florencia hasta Oxford, la preocupación también de la mística barroca de un Jacob Böhme y de su escuela, hasta llegar a Schelling y a Baader. A todos ellos, con excepción tal vez de San Agustín, habría que hacerles más bien el reproche de haber introducido demasiado mundo en

lo sagrado, demasiada filosofía en la teología. Precisamente esto nos hace desconfiados al oír cómo se acusa a los movimientos ascéticos del monacato o a los movimientos de pobreza de la Edad Media de acosmismo e incluso de maniqueísmo, cuyos últimos rastros sólo nuestro glorioso presente ha conseguido eliminar. Es posible que tales movimientos constituyan algo así como un contrapeso frente a una cristiandad demasiado mundanizada, demasiado entremetida tanto en lo político como en lo filosófico. Mas ¿no poseen, en cuanto contrapeso, su salud y justificación propias?

¿Seríamos nosotros los primeros en haber averiguado quién es de verdad un cristiano? Nosotros, con nuestra cuádruple tendencia, que ha mostrado ser, en todas sus direcciones, un camino nada inequívoco y, por esto, más bien peligroso. Pues en cada una de ellas se daba por supuesto, aunque de modo distinto, que se sabe ya lo que está en cuestión. Ahora bien: si ya en el terreno filosófico nada tiene peores consecuencias que los presupuestos inconscientes, esto ocurre mucho más en lo cristiano. Por lo cual tenemos que decidírnos a dar un giro y a poner ante nosotros aquello que se encuentra, al parecer, detrás. La posición correcta consiste en tener delante de sí tanto la pregunta como el ensayo de respuesta, pues ésta nos viene necesariamente del mismo lugar de donde se nos regala el ser cristiano: de la palabra viva de Dios.

## III

*DIOS ANTE NOSOTROS,  
O  
¿QUIEN ES UN CRISTIANO?*



## DIRECTAMENTE AL CENTRO

Muchas cosas quedan resueltas ya desde el primer momento con sólo recordar una sencilla ley del pensar, a saber: que la esencia de una cosa la captamos de la manera más clara allí donde ésta aparece del modo más puro \*. El que quiera conocer la esencia del caballo o del asno estudiando el mulo, tropezará con dificultades. El que quiera estudiar la esencia del cristiano en una persona que no se decide del todo a serlo o no serlo; que conoce en cierto modo las exigencias planteadas por el serlo, pero no tiene el valor de llevarlas a la práctica; que sabe exactamente o sospecha que su figura cristiana no es suficientemente nítida, hasta el punto de parecer convincente a él mismo y a los demás: el que actúe así, investiga en un objeto que no sirve para lo que se propone.

En el objeto de que aquí se trata, es decir, en el cristiano, lo dicho vale mucho más claramente que en otros casos, pues en la palabra misma de Cristo es definido siempre el cristiano desde una decisión fundamental.

\* «Si verdad se dice en muchas cosas —por su sentido originario o derivado—, debe decirse ante todo de aquello en que se encuentre realizado el concepto pleno de lo verdadero» (Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, I, 2).

Cristo invita al hombre a adoptar esa decisión, que no debemos concebir como mera puerta de entrada al ser cristiano (el cual se encontraría detrás de ella), sino que coincide ya con ese ser, de un modo inicial, sin duda, pero esencial. Si contemplamos la escala de las actitudes cristianas posibles, desde el compromiso ínfimo al que se le puede conceder ya una participación en el ser cristiano, hasta la forma suprema, ajena a todo compromiso, vemos que la Idea, su fuerza iluminadora y su evidencia refulgen con una nitidez tanto más grande cuanto mayor es la hondura con que la forma cristiana domina una vida. Un «santo» derecho (también los hay torcidos) es algo de lo que no puede dudarse. Este oír que en ocasiones se le dice: «Si todos fueran como usted...» Hagamos en seguida esta observación: es precisamente el «santo», es decir, aquel que intenta realizar del todo el ser cristiano, el que mejor y más profundamente sabe hasta qué punto es un pecador. Otros toman a la ligera la distancia, o se designan ante lo que los separa de la coincidencia plena. Otros se construyen para sí mismos una conciencia. Pero el santo intenta verse a la pura luz de la gracia y de la exigencia de amor de Dios; por ello, en lo que a él respecta, permanece definitivamente humillado y libre de todas las ilusiones.

¿Quién es un cristiano? Para ir aproximándonos a la respuesta, no debemos detenernos en el borde inferior y externo («el que está bautizado», «el que confiesa y comulga por Pascua», etc.), sino marchar directamente hacia el centro. El minimalis-

ta es una figura muy complicada, porque es poco clara, nada transparente, y de él no hay que esperar ninguna respuesta diáfana. El maximalista, en cambio —si el término fuera apropiado, que no lo es—, ofrece la figura transparente y sencilla, tan sencilla que él es el verdadero minimalista, pues, en él, todo lo complicado se integra. Para los minimalistas se han dictado, según san Pablo, las innumerables tablas de prohibiciones de la moral, hasta el punto de que los árboles casi impiden ver el bosque. Para el maximalista, es decir, para el que avanza hacia Cristo, todas esas tablas negativas de prohibiciones se reducen a un mandamiento sencillo: el que lo cumple ha cumplido también, como de paso, todos los demás. Y de aquel mandamiento dice Cristo que no es difícil.

Era preciso exponer por adelantado este punto de vista metódico, antes de entrar en la problemática de las determinaciones concretas.

#### ¿COMO SE UNE LO INCONCILIABLE?

El cristiano se llama así por Cristo. Su ser depende del ser de Cristo. Hasta aquí todo es claro. Pero ahora se presenta, conminatoria, esta pregunta: ¿qué parentesco esencial, qué tipo de comunidad puede existir entre Cristo y el cristiano?

Una fórmula primera e insuperable para definir a todo aquel que cree verdaderamente en el ser y en la obra de Cristo es la siguiente: Cristo es el Hijo único del Padre, el Mediador único entre

Dios y los hombres, el Redentor único que, en la cruz, dio satisfacción por todos, el «Primogénito» también de los resucitados de entre los muertos, que, según San Pablo, posee preeminencia en todo (*Colosenses*, 1, 19). Lo que Cristo es, lo que Cristo hace, lo que a través de él se realiza, se encuentra en la soledad máxima de su dignidad humano-divina. Cristo nos ha redimido activamente; nosotros somos los redimidos pasivamente por él. Todo lo que luego nosotros hacemos activamente, dando una respuesta, se basa siempre en esa pasividad anterior a todo, la reconoce en la fe, la proclama en el testimonio. Dar testimonio es lo que otorga su forma unitaria a todo nuestro ser y obrar cristiano. Esta es una afirmación tan clara, que el protestantismo ortodoxo se detiene en ella, pues todo lo que se pueda añadir después parece volver a enturbiarla.

Será bueno recordar, sin embargo, frente a esto, los relatos del Evangelio. Consideradas las cosas superficialmente, al principio podría parecer como si aquí apareciese ante el pueblo un hombre dotado del don de profecía; un hombre que anuncia en su predicación el reino de Dios, que exige, mediante milagros, que se respete su misión divina y, por fin, que se crea en su persona; un hombre que escoge, además, un pequeño grupo de acompañantes, para que éstos escuchen y retengan sus palabras y su obra, a fin de que, cuando haya muerto y resucitado, «den testimonio de él desde Jerusalén hasta Samaría y hasta los confines de la tierra» (*Apocalipsis*, 1, 8). Esta primera «capa» del ser cristiano

es indudable y se conserva también hasta el final: con el encargo de dar testimonio concluyen los Evangelios de Mateo y de Lucas, y con él se inician los *Hechos de los Apóstoles*, que, junto con las Cartas, contienen el relato de esa testificación.

Y, sin embargo, las cosas no acaban aquí. Cristo no sólo habla y actúa *ante* los hombres, sino que camina *con* ellos y los invita a ir *con* él. Esto ocurre de un modo especialmente claro cuando elige a los apóstoles: «Llamó a los que quería, y fueron con él; y eligió a doce para que estuvieran con él» (*Marcos*, 2, 13-14). En otros pasajes aparece la frase *sequere me*, que se puede traducir sin duda por «sígueme», «ven detrás de mí», si se entiende el «detrás» no en el sentido de un marchar en pos (de Cristo), sino en el sentido de una relación maestro-discípulo, en la que este último es admitido por su seguimiento al mundo interior del primero e introducido espiritualmente en él. Cuanto más lo estudiamos, más aparece el «estar-con» como la forma dominante de la vida terrena de Cristo. Este comienza su existencia en el seno de su madre, que ha declarado su conformidad con la palabra de Dios; pasa su juventud en el seno de una familia a la que abandona por unos días para permanecer «en el círculo de los maestros», oyendo y preguntando. Comienza su vida pública formando una comunidad de discípulos; se transfigura ante tres de ellos, en compañía de Moisés y Elías, y ante esos mismos discípulos se conturba en el Huerto de los Olivos; va a la cruz junto con dos malhechores, que penden a su derecha y a su

izquierda; ni siquiera en la resurrección se encuentra solo; por el contrario, los sepulcros se abren el viernes santo, y el domingo de Pascua «muchos cuerpos de santos que habían muerto, resucitaron y, saliendo de las tumbas después de la resurrección de él, entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos» (*Mateo*, 27, 51-53). Y cuando, tras resucitar, camina dialogando con los discípulos de Emaús, proclama hasta el último instante su hábito de «ser-con».

Mas, sin quedar por ello abolida, la escala del ser-con tiende hacia un tercer grado de intimidad última: el *ser-en*, que Cristo practica en el misterio del pan y del vino, que «desea con anhelo», que anuncia anticipadamente con muchos signos y promesas, viéndolo en unidad con su muerte redentora. También Cristo anticipa esto de modo soberano y se distribuye a los suyos diluyéndose en ellos, como una vida perdurable presente a toda época del mundo. Su oración final al Padre sella de forma clara y grandiosa este conseguido ser-en. Todos ellos son unos en El, y El en ellos, de igual modo que El es uno con el Padre. Y en este ser-uno mediante el ser-en apoya Cristo toda su esperanza: por esto debe conocer el mundo su misión divina. Los discípulos, que siguen teniendo la misión de dar testimonio, sacan fuerza para ello del conocimiento de fe del ser-en de ellos «en el Señor», y del ser-en de éste en ellos («Cristo vive en mí»).

Estamos tan acostumbrados a estas ideas, que apenas percibimos ya lo que en ellas hay de para-

dójico. En la medida en que los discípulos dan testimonio de la presencia única de Cristo *ante* ellos, éste permanece también con ellos, estando asimismo en ellos, siendo hasta el final ese Único. Incluso es preciso ir más allá y decir: cuanto más estaba Cristo *con* los discípulos, tanto más se les abrían a éstos los ojos para ver su unicidad; cuanto más permanece Cristo *en* los discípulos, y éstos se alimentan y participan de su vida, tanto menos se confunden con él, tanto más se eleva Cristo *sobre* ellos como el Kyrios, el Señor. Con la cercanía aumenta el sentido de la distancia; con la comprensión de su incomprensible rebajamiento crece la idea de que precisamente en él reside y se manifiesta toda altura inimaginable. Cuanto más cede Cristo su fuerza a la impotencia de la pasión, tanto más claro resulta que sólo él tiene el poder de «entregar su vida por sus ovejas» y «volver a tomarla» (*Juan*, 10, 16-18), y que, por tanto, sólo él puede sufrir y morir en representación de todos los demás, y resucitar de entre los muertos. De este modo, el discípulo que, desde su intimidad con Jesús, percibe esto en la fe, queda remitido y, por así decirlo, lanzado constantemente a dar testimonio.

La cristiandad actual, cansada de un practicismo meramente externo, ha concentrado su amor y su atención en el cristiano que da testimonio. *Témoignage* es la palabra que en Francia se oye por todas partes, hasta resultar con frecuencia fastidiosa. La vida de los sacerdotes obreros era *témoignage*; la de los Pequeños Hermanos y Hermanas es *témoi-*

gnage; la de los nuevos Institutos seculares lo es también y, por fin, lo es toda existencia cristiana seria en la Iglesia y el mundo. Aunque este progreso frente a la religión farisaica de una burguesía tibia sea muy importante, y aunque el concepto de «testimonio» pueda incluir también en sí el ser-con y el ser-en (en el concepto pleno del martirio), tomado por sí solo, es éste un hecho que se puede entender también de forma minimalista, como testificación de un acontecimiento ocurrido en la historia. En este sentido, también un incrédulo podría, en el caso límite, atestiguar la crucifixión y el «sepulcro vacío». Y la celebración eucarística de la comunidad se podría concebir, en un sentido semejante, como una fiesta conmemorativa agradeciendo el beneficio de la redención, al modo como, por ejemplo, la victoria de Judit sobre el ejército enemigo era celebrada jubilosamente todos los años por los israelitas y «fue agregada al número de los días santos desde aquel tiempo hasta el día de hoy» (*Judit*, 16, 31; Vulg.). Pero resulta claro que tal modo de concebir la celebración comunitaria no basta: no sólo porque los cristianos tienen que vivir en ella la palabra de Dios como una palabra actual (en el Espíritu Santo), que sale a su encuentro, sino porque, en la consagración y en la comunión, el Señor rememorado está presente en su realidad espiritual-corporal: ante ellos, con ellos, en ellos.

El Evangelio enseña que esto es así, y el cristiano lo cree. Pero aspira a entender lo que cree: ¿cómo es posible que lo único, lo incomparable de Cristo esté no sólo ante nosotros, sino con y

en nosotros? ¿Cómo puede ocurrir que nosotros lo co-realicemos auténticamente, sin que deje de ser por ello ser y obrar propios del Único? Obsérvese que no se trata aquí sólo de sutilezas inoperantes, sino del punto central que debe quedar claro si se quiere contestar a la pregunta que da título a este libro. Obsérvese además que aquí, y no en otro lugar, se encuentran los puntos decisivos del diálogo ecuménico con el protestantismo.

#### EL PUNTO DE ENLACE

Recordemos una vez más el proceso histórico de la vida de Jesús. La juventud podemos considerarla como la larga preparación, el entrenamiento gradual del adolescente en su misión en el mundo; el bautismo, como el otorgamiento del Espíritu y de la misión; la estancia en el desierto y las tentaciones demoníacas, como la prueba y el fortalecimiento existenciales últimos. Luego el personaje así preparado ingresa en su vida activa y lo primero que hace es llamar a algunos hombres para que le sigan. No como espectadores, sino como acompañantes, que deben participar de la incondicionalidad estremecedora de su existencia. Ellos están co-expuestos en la exposición de Cristo, y éste se lo confirma al decirles en la Última Cena: «Vosotros sois los que os habéis quedado conmigo en mis angustias» (*Lucas*, 22, 28). Los discípulos lo han hecho libremente; siempre habrían

tenido ocasión de abandonarle («¿queréis ir también vosotros?»).

En esta comunidad de una fidelidad discipular absoluta parece acreditarse sólo, en el primer momento, una virtud humana: la existente entre el guía y el seguidor. Pero como Jesús es más, hace más y exige más que un hombre, la fidelidad de sus discípulos es también más que una lealtad humana: es fe. Ambas cosas no se juntarían jamás, sin embargo, si Jesús no hubiera realizado su acción soberana en forma humana y, por tanto, abierta y accesible por principio a los hombres: en forma de obediencia absoluta a Dios. Cristo no hace su voluntad, sino la del Padre. Con lágrimas y sudor de sangre ratifica esto en el Monte de los Olivos, depositando su voluntad humana —más allá de los límites de su querer y poder— en la voluntad del Padre. Esta obediencia, que rompe los límites finitos de toda capacidad humana, elevándola a la infinitud de Dios, es la postura del siervo, aceptada libremente, del amor eterno, trinitario, entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Es la decisión soberana de amor de no aferrarse medrosamente a la propia figura divina (como dice San Pablo), sino de renunciar más bien a ella, adoptando la pequeñez de la figura humana, el anonimato de una vida individual irrelevante, y, por fin, una obediencia a Dios hasta la muerte, hasta la más vergonzosa muerte en la cruz. Obediencia por amor libre hasta las últimas consecuencias: tal es exactamente la forma de vida del Dios hecho hombre. Y este concepto intermedio abre ahora

también el acceso al hombre normal para participar en la vida, obra y pasión del Hombre-Dios.

La obediencia libre por amor es el punto en el que se tocan los incomparables hasta llegar a la identidad. Vista desde el hombre, esta obediencia por amor lleva el nombre característico de fe. En cuanto acto del hombre, ésta es un intento inicial de entregarse («creo, Señor; pero ayuda mi incredulidad»), que el Señor recoge graciosamente en su propia obediencia, en la fuerza de su ejemplo y modelo; más aún, que El suscita, mueve, sostiene y lleva a buen término ya en el primer intento (*gratia praeveniens* y *consequens*). Es algo parecido a lo que ocurre en el terreno puramente humano, en que la fuerza amorosa de un joven puede despertar y llevar a su plenitud última la confianza, la entrega, el «sí» definitivo de una muchacha. Ahora bien: la entrega humana, por muy ilimitada que crea ser, acaso conservará siempre en algún lugar límites inconscientes; por ejemplo, si la persona a quien uno se ha entregado resultase totalmente infiel, egoísta, mala y no se pudiera soportar ya por más tiempo una alianza con ella. La fe en Cristo tiene su confirmación, por el contrario, precisamente en el carácter ilimitado de la entrega: como está excluida toda infidelidad por parte de Cristo (aun cuando su fidelidad fuese invisible para nosotros en la noche de la cruz del completo abandono), y como la fidelidad de Dios es, por su propia definición, infinita y Dios no se arrepiente de ella, aquel acto de entrega amorosa y obediente, que es respuesta y entrega a la fuerza de la gracia

de Dios que lo permite y hace posible, puede ser asimismo incondicionado e ilimitado. Ese acto se llama, en su plenitud, fe-amor-esperanza: fe amorosa, que espera todo, o amor esperanzado, que cree todo, o esperanza creyente, que ama todo lo que Dios quiere. Ese acto fundamenta en su núcleo el ser cristiano. Y así, sin esperararlo, hemos encontrado la respuesta a nuestra pregunta: «¿quién es un cristiano?». Un cristiano es un hombre que «vive de la fe» (*Romanos*, 1, 17), es decir, un hombre que ha puesto toda su existencia a la oportunidad única proporcionada por Jesucristo, el Hijo de Dios obediente por todos nosotros hasta la cruz: la oportunidad de participar en el «sí» obediente dado a Dios, «sí» que redime al mundo.

Por parte de Cristo, el acto de obediencia por amor cimienta su existencia, ya que el Hijo de Dios no es «arrojado», sino «enviado» a ella. El que Cristo exista y exista de este modo es ya manifestación del amor de Dios Padre por nosotros, que «entrega» a su Hijo por nosotros pecadores. En la «entrega» va incluido el sacrificio, y en éste, la conformidad de la víctima, la obediencia. De este modo, en la existencia del Hijo obediente resplandece también con toda claridad el misterio de la Trinidad divina, pues el Hijo no se obedece a sí mismo, sino a otro, pero lo hace por amor eterno, el cual constituye el fundamento de la posibilidad de tal obediencia y a la vez la unidad del que manda y del que obedece. Pues si el Hijo fuera obediente a Dios Padre por razón de estar sometido a él naturalmente, no haría otra cosa al obedecer

que cumplir con su deber, y en ello no se mostraría el amor absolutamente libre a Dios. Pero si el Hijo obedece sin razón, es decir, por puro amor, entonces en el que se entrega aparece el amor sin razón, a nosotros pecadores, del que lo entrega, amor que es tan sin razón que San Pablo no duda en calificarlo de loco. Y cuando, tras haberse consumado el signo de amor que Dios inscribe en la historia de la humanidad, cuando, tras la vida, muerte y resurrección del sacrificado, sea enviado a la Iglesia y al mundo el Espíritu común de Padre e Hijo como testigo permanente de aquel acontecimiento, ese Espíritu no será ni atestiguará jamás otra cosa que precisamente el amor loco y sin razón, amor del que, por ello, ninguna sabia maquinación de los hombres puede disponer ni administrar jamás.

Pues lo que la existencia del Hijo manifiesta de la esencia de ese amor es la renuncia a disponer de sí. Sólo esa renuncia confiere su explosividad inaudita a la realización de su tarea. El Hijo ha renunciado a toda pre-visión, ha dejado toda la pro-videncia al Padre que lo envía y lo conduce. Esto le exime de toda obligación de calcular, de dosificar, de hacer diplomacia; le otorga un arrojo infinito, que no necesita preocuparse de los muros de contradicción, dolor, fracaso y muerte, pues el Padre le guía y le recoge al final extremo de la noche. Así, pues, el Hijo llega a la libertad total mediante el acto de total obediencia. Todo el ámbito ilimitado tanto de Dios como de la muerte, tanto de la noche eterna como de la eterna vida,

está abierto a su actuación. Desde el principio, el Hijo se encuentra más allá de la «preocupación» («por el día de mañana, de qué comeréis y beberéis, ni de cómo os vestiréis»; *Mateo*, 6, 23); goza de la despreocupación del que, de una vez para siempre, puede confiar todo al Padre previsor.

Se ve así cómo la dogmática, en sus dos columnas fundamentales: Encarnación y Trinidad, constituye también la síntesis de la doctrina cristiana de la vida: dogma y existencia están íntimamente entrelazados. Pues Jesucristo no es sólo Hijo eterno del Padre, que en su vida y su pasión nos muestra y nos trae la gracia de Aquél. Es también verdadero hombre que, en cuanto tal, inicia «originariamente» y «como primero» el comienzo de la existencia cristiana. Establece el ámbito de la fe y lo pone a nuestra disposición, pero de tal forma que él mismo realiza de modo prototípico el acto de fe.

De hecho, aunque Dios puede resplandecer y ser conocido fragmentariamente de mil formas en el ámbito de sus criaturas, hay en ese ámbito, sin embargo, un único modo que le proporciona la posibilidad de manifestar su esencia (bien que, siempre, envuelta en el misterio): el «sí» ilimitado de la criatura espiritual, que se declara dispuesta a llegar hasta donde Dios quiera, a ser empleada y consumida todo lo que Dios considere necesario, y a entregar, doblegándose, todo el espacio que Dios quiera pedir.

Según nos advierte Cristo, nuestra oración diaria debe pedir que esto se realice. Nosotros reza-

mos: «Santificado sea tu nombre», y casi siempre entendemos mal lo que tales palabras significan. Tu nombre, es decir, aquello por lo que se te conoce distintivamente en el mundo, aquello que revela tu realidad única como único Dios verdadero, todopoderoso y vivo entre nosotros, aquellas acciones que sólo tú puedes realizar y con las cuales te has creado un «nombre» entre nosotros: eso debe «ser santificado» e imponerse y ser reconocido como santo, como divino. Tu realidad divina debe asumir el poder en nosotros, triunfar en nosotros a pesar de todas las resistencias, ser superior a todo lo nuestro.

Rezamos: «Venga tu reino.» El reino de Dios es Dios mismo, en la medida en que se le reconoce como Señor único. Dios tal como El es y no como preferimos imaginárnoslo nosotros. Allí donde predominan nuestras ideas, impera todavía nuestro reino. Dios con su propio poder, y no nosotros con el nuestro, que utilizamos por encargo de Dios, al parecer, para imponer su poder a nuestro modo. Nada puede eclipsar más el poder de Dios, nada puede impedir más que su reino venga, que el que nuestro poder se adelante con el objeto de favorecer el futuro reino de Dios.

Rezamos: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo.» En la tierra, entre nosotros, como en el cielo, ante ti. Si tu voluntad llena el cielo, el «lugar» donde estás, donde tu nombre es santificado y tu reino ha llegado ya, llene también la tierra que nosotros somos y administramos, en la que tu nombre apenas es ya conocido y tu reino apenas



resulta perceptible. Nuestra tierra tiene sus leyes propias, que tú has implantado en ella y nos has confiado para que las descubramos. Haz, pues, que en estas leyes que son terrenas y no celestes, creadas y no divinas, se manifieste y encarne tu voluntad divina, y esto mediante nuestra co-administración, que debemos ejercer, en última instancia, no en el espíritu y el sentido de la tierra, sino del cielo.

Así rezamos, y si no queremos parlotear peor que los paganos, reconoceremos en estas palabras, con humildad de criaturas, la nítida distinción entre el cielo y la tierra y aceptaremos con esperanza cristiana la clara promesa de que la voluntad de Dios puede cumplirse no sólo en el cielo, ante Dios, sino también en la tierra, entre nosotros, con tal que le cedamos espacio para ello.

#### LA ALIANZA Y EL «SÍ»

Por lo dicho se ve cuán precario resulta aplicar a esta relación la categoría de «alianza». No puede tratarse, en efecto, de que Dios y el hombre adopten un acuerdo mutuo, en el que cada uno imponga sus condiciones y se llegue a una avenencia en una línea media. No hay, cuando se concierta esta alianza, como lo hay en otros casos, dos socios dotados, en algún plano, de los mismos derechos, tanto menos cuanto que decir que el hombre es «socio» de Dios constituye, desde el punto de vista teológico, una falta de gusto (imaginémonos: ¡María socia

del Espíritu Santo!). No; lo que aquí aparece como alianza se basa íntegramente en una elección unilateral de Dios. Esa elección (que se hace visible en Abrahán) tiene como consecuencia una promesa y una apropiación, que para el hombre significa que se le considera digno de hacer verdadera, con respecto a él, la gracia de Dios, digno de afirmarla, de creer, de fundar su existencia en esa verdad de gracia. En el Sinaí, la elección personal se convierte en una elección colectiva, a la que el pueblo puede decir «sí». El permiso de hacer verdadero, en libertad, ese estar elegido el pueblo por Dios y ese morar Dios en el pueblo, se basa exclusivamente en el acto gracioso de la libre elección. De nuevo aparece aquí la unidad de libertad y obediencia.

Esta respuesta libre dada a Dios alcanza su plenitud en el «sí» dado por María, como «hija de Sión», a la consumación graciosa de la alianza en la encarnación de Dios. Este «sí» lleva a su plenitud el acontecimiento del Sinaí y es modelo de toda existencia cristiana en la Iglesia futura. Cumple las tres primeras súplicas del Padrenuestro, que Dios atiende con plenitud, dado que aquí poseen esa forma plena. El carácter incondicional y, por tanto, indisoluble de ese «sí» de María abre el camino a la entrega definitiva, franca y total de Dios al mundo, por encima de la cual no podemos esperar ya nada más definitivo de parte de Dios. La debilidad del «sí» veterotestamentario había forzado a Dios a envolver su alianza en cláusulas y amenazas; él mismo, Dios, no será infiel, pero Israel lo será y deberá expiar de manera tan terri-

ble su infidelidad ante el eternamente fiel, precisamente porque Dios no puede volverse atrás en su alianza. Por ello, en el «sí» definitivo de Dios estaba incluido entonces un «no». Pero «el Hijo de Dios, Jesucristo, que... os hemos predicado, no fue a la vez un “sí” y un “no”, sino que en él hubo sólo un “sí”; todas las promesas de Dios encontraron en él su “sí”» (2 Corintios, 1, 19-20). Este «sí» visible, que Dios regala al mundo con Cristo y con su muerte redentora, penetra en el «sí» apenas perceptible para el mundo, pero indisoluble, de la «sierva del Señor»; y este «sí» es el fundamento y la esencia de la Iglesia neotestamentaria. El que co-pronuncia de manera viva ese «sí» es miembro vivo del pueblo de Dios. Y cuanto mayor sea la extensión con que lo pronuncie, tanto más miembro de la Iglesia es.

El «sí» del pueblo de Dios, que resuena en Sión-María-Iglesia, está íntegramente condicionado y posibilitado no sólo por la promesa de gracia de Dios, sino por el cumplimiento de gracia en Jesucristo, Dios y hombre. Jesucristo mismo es la unidad indisoluble del «sí» de Dios al hombre y del «sí» del hombre a Dios. Por ello es la alianza subsistente nueva y eterna. Cristo es esa alianza, tal como lo vimos antes: poniendo, en obediencia total, su humanidad a disposición de su divinidad, a fin de revelar a Dios y dejarse gastar y consumir hasta el final en este oficio de ser, a la vez, sacerdote y víctima.

El «sí» absoluto —es decir, libre de toda condición limitadora (consciente o inconsciente)— de

Cristo y de su Madre-esposa María-Iglesia es el criterio para medir el ser cristiano del cristiano. Es la forma cristiana en que debe insertarse todo el que quiera poner su existencia bajo ella. Una forma incondicional, que no consiente ninguna condición, que exige todo, que demanda todo al pecador (el cual impone siempre cláusulas), y por ello una forma que, al que está conforme con ella (en la fe), le hace experimentar las insospechadas consecuencias de su «sí», de manera suave, pero inexorable y a veces brutal —¿o es que acaso no es brutal la cruz?—. Pues Cristo no dio el «sí» a su plan propio y limitado, sino al plan de Dios, que es siempre mayor y que, en todo caso, tiene siempre un aspecto distinto del que el hombre había imaginado. En esta experiencia de lo distinto se decide si su «sí» se había dicho a Dios o a sí mismo; si era obediencia de fe o especulación personal; si lo que viene es el reino de Dios o el reino del hombre.

El juicio auténtico, que separa las ovejas de los cabritos, que saca a luz la fe y la incredulidad, es, pues, la cruz. Jesús promete la cruz a Pedro con las siguientes palabras: «Otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras» (Juan, 21, 18). El profeta Agabo predice a Pablo su futura pasión tomando su cinturón, atándose con él las manos y los pies y diciendo: «Esto dice el Espíritu Santo: Al hombre de quien es este cinturón le atarán en Jerusalén los judíos y le entregarán en manos de los paganos» (Hechos, 21, 10-11). La dilatación definitiva de la voluntad humana, preocupada medrosamente por

conservarse a sí misma, a la inmensidad de la voluntad divina, despreocupada e imprevisora, no se realiza por una acción humana, sino por una pasión impuesta. Mientras actúa el hombre, no está demostrado aún prácticamente que al hacerlo obedece a Dios. La obediencia hasta la pasión es lo que lo demuestra. Nada puede sustituir a esa «experiencia», a ese «entrar» en la inmensidad de Dios. De Cristo mismo se dice que «conoció la obediencia por la pasión» (*Hebreos*, 5, 9). Entre el saber y el conocer hay, por tanto, una diferencia esencial en el hombre, y ello justamente en lo que respecta a la fe. Por eso la categoría de la «tentación» (del hombre por Dios) pertenece al patrimonio básico de la Biblia. Dios mismo, por así decirlo, sólo está «seguro» de un hombre cuando lo ha probado, como el oro en el fuego. «Hermanos, considerad todo como una alegría si estáis sometidos a tentaciones diversas» (*Santiago*, 1, 2).

#### LLEVA MAS LEJOS DE LO QUE PIENSAS

Así, pues, el cristianismo tiene que elevar una propuesta muy inusitada, si se tiene en cuenta el anhelo universal de todas las religiones a unificarse y fundirse con Dios. Si no se hunden en un mero ritualismo, las religiones tienen que decidirse, en última instancia, o a suprimir la diferencia entre Dios y el mundo, o a permitir que el hombre se diluya en Dios (en la muerte, en el éxtasis o ensimismamiento, etc.). ¿Cómo es posible, pre-

gunta el cristianismo, una identidad entre Dios y el hombre, dado que ambos son y no dejan de ser esencialmente distintos? Y responde: Es posible una identidad porque Dios otorga a su amor la figura de la obediencia, y el hombre otorga a su obediencia el sentido del amor. Esto acontece si el hombre está de acuerdo en que Dios (a quien ama porque El le ha amado) le lleve más allá de todo lo que él mismo puede proyectar, abarcar, desear y resistir con sus propias fuerzas. Esta superación de todo lo propio conduce al hombre al ámbito abierto de lo divino. La trascendencia no es esencialmente *eros* —éste consiste sólo en el placer de trascender—, sino obediencia de fe, basada en la fuerza del mandato de Dios: es así como Pedro camina sobre las olas en virtud de la obediencia y como Lázaro resucita, merced a la obediencia, como un cadáver envuelto en el sudario y empieza a andar.

La palabra que nos invita a ir más allá de la esfera de nuestros proyectos y deseos finitos es necesariamente dura. Tiene que romper, en efecto, la dura cáscara de nuestra finitud, de nuestro atrincheramiento pecador. Por ello todas las palabras del Señor en el Evangelio tienen un sonido de acero. Hasta el final del mundo la humanidad seguirá rompiéndose los dientes en ellas. Pero, en lo más íntimo de su dureza, esas palabras encierran una dulzura infinita. Su carácter implacable, que, en cuanto a su sustancia, es igual al que tiene el Antiguo Testamento, no hace más que subrayar la naturaleza efectiva, libre, soberana, del Dios vivo,

cuya voluntad santificadora es infinitamente superior a todo deseo, anhelo e inteligencia del hombre y, en la medida en que el hombre es pecador, permanece contrapuesta a aquéllos. El deseo del hombre (*voluntas ut natura, eros, desiderium*) no puede ser jamás el criterio *último* del obrar moral, allí donde Dios ha manifestado su libre voluntad amorosa. En virtud de su orientación hacia lo incondicionado, el deseo humano puede ser, desde luego, un criterio importante para conocer aquello de que hay que prescindir y aquello a lo que hay que aspirar (venciéndose a sí mismo) en lo finito, pero no llegará nunca más que hasta donde llegue el propio horizonte del entender humano. Si alguien quisiera proponerse un ideal moral supremo, difícilísimo, debería tratarse de un ideal que él mismo pudiera proyectar y del que pudiera responder y, en consecuencia, reconocer también como correcto. Mas el hombre no puede querer trascender por sí mismo ese horizonte ni salir responsable de ello; tal cosa no es posible, porque también la voluntad creada, en cuanto es libre, alcanza lo Absoluto —de lo contrario no sería libre—, y por ello tiene en sí la responsabilidad de ese momento absoluto. Pero al hombre le resulta esencialmente imposible abrazar con anticipación el Absoluto, ya que éste es el amor que sale libremente a su encuentro: lo que el Absoluto es como amor sólo puede decírselo al hombre el mismo Dios del amor, más allá de todos los criterios del deseo propio de la criatura.

Esta es la razón por la que el primer amor decisivo de la criatura consiste en la obediencia, y no

en saber ya de antemano (teniendo a Dios a la espalda) qué es el amor y qué efectos produce. Es cierto que hay que preocuparse con desprendimiento de los pobres y necesitados. Y, sin embargo: «Pobres tenéis siempre entre vosotros, pero a mí no siempre me tenéis» (*Mateo*, 26, 11). Antes de todos los programas tan razonables proyectados por uno mismo está el hecho indeducible de que el mismo amor eterno está presente: y mientras todos los programas terrenos dividen para repartir («¿Por qué no se ha vendido este perfume en trescientos denarios, y se repartieron éstos entre los pobres?»; *Juan*, 12, 5), cualquier despilfarro tiene que orientarse de antemano, sin hacer cálculo alguno, al Amor eterno mismo («¡Dejadla en paz! ¿Por qué la molestáis? Buena *obra* es la que ha hecho conmigo. Ella ha hecho lo que *podía*; se adelantó a perfumar mi cuerpo para la sepultura»; *Marcos*, 14, 6-8).

El «sí» ilimitado de María de Betania es la «obra» consumada, la «potencia» agotada del hombre. Esto tiene, sin embargo, un sentido infinitamente más profundo, y consecuencias infinitamente mayores, y una fecundidad infinitamente más grande que todos los programas proyectados por el hombre mismo. Y ello precisamente porque el que ama de ese modo no conoce el alcance de su obrar, sino que cede su intento de amor al amor de Dios, para que éste lo emplee con libertad. Y Dios lo utiliza para sus fines, que el hombre no adivina y cuya revelación (ahora o en el último día) le sorprenderá como suprema bienaventuranza. El «cie-

go» amor de María lo emplea Dios para los fines de la pasión de Jesús: sin saber lo que hace, María perfuma al Señor para su muerte redentora, dando con ello, en nombre de la Iglesia amante, la conformidad de la humanidad a esta obra de gracia de Dios y siendo incorporada así a esa obra como sirva y esclava, de modo semejante a la madre María. Al hombre no le puede ocurrir nada que tenga unas consecuencias mayores.

Esta «obra» que Jesús alaba aquí es precisamente la obra absoluta, y el hombre no puede ofrecer ninguna otra para sustituirla, aunque esta otra le parezca muy eficaz. No puede ofrecer una fe de poderes carismáticos que mueva las montañas; ni un don de lenguas espiritual e incluso angélico, que, sin amor, no pasa de ser mera palabrería; ni la teología profunda, impregnada de profetismo; ni el desprendido cuidado de los pobres («de tal manera que daría toda mi riqueza para alimentar a los necesitados»), y ni siquiera el martirio (de una vida virginal o del testigo de Dios): todo esto «no aprovecha nada» (1 Corintios, 13, 1-3). Todos los esfuerzos exagerados de los hombres al trazar unos proyectos buenos e incluso óptimos no pasan de ser meras convulsiones y contorsiones; lo que Dios exige es el abandono y la entrega del corazón con amor creyente.

Mas el hombre no puede decir en serio «no mi voluntad, sino la tuya» sin participar en la agonía del Monte de los Olivos. En un lugar decisivo del camino cristiano la naturaleza tiene que ir a la muerte con Cristo. Su crecimiento rectilíneo tiene

que romperse; su inteligencia tiene que abocar a la noche; su cuidada idea de sí, a los ultrajes. No puede dejar de haber un duro enfrentamiento. Si el pecador no fuese duro, Dios no necesitaría ser duro con él. Y aunque se trate del corazón más blando ante Dios, como lo son el de Jesús o el de María, al final hay que llegar a la dureza, pues están ahí en representación de otros.

¿Qué tiene de extraño que todos nosotros huýamos siempre de ese instante; que la cristiandad primero lo retrase, luego lo reprima y finalmente lo olvide? Se podría escribir alguna vez la historia de la Iglesia desde esa perspectiva: como historia de todos los ofrecimientos de substitutivos hechos por la Iglesia a Dios, para sustraerse al acto de la fe verdadera. Entramos con esto en la zona de las ambigüedades. En ella cosas que de por sí son muy buenas pueden ser la expresión de una huida oculta. Toda la «misión cultural» de los cristianos, que construyen catedrales, imperios, poesías y sinfonías para glorificar el contenido de su fe; el sistema entero de un «régimen cerrado de la Iglesia», que ofrece protección y seguridad, como instancia que sabe lo que hay que hacer, frente a las exposiciones y riesgos de la fe; toda esa ética legalista y toda esa casuística cobijadora, y hoy, sin duda, también lo contrario: las abdicaciones y relativizaciones de ese régimen, en atención a la emancipación del llamado «seglar mayor de edad»: todas estas cosas pueden ser también, junto a otras muchas, signos de un miedo que induce a huir.

SOLO PARA LOS POBRES ES UNA ALEGRE  
NUEVA EL MENSAJE DE CRISTO \*

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento están llenos de alabanzas a los pobres y de advertencias y amenazas contra los ricos. Los pobres son los que, por no tener nada propio, disponen de espacio libre para recibir con alegría a Dios y su mensaje. María ha elegido «la mejor parte», pues vacía su alma entera a fin de mantenerla libre para lo «único necesario», la palabra de Dios, para su llegada. Marta, en cambio, tiene muchas cosas que hacer, porque es de por sí *rica* en planes sobre cómo desea recibir y cuidar al Señor. Al rico le llega siempre en mal momento la palabra de Dios, pues ésta exige el espacio entero, y éste se encuentra obstruido por las cosas propias. Ello hace que el mensaje no sea para él alegre, sino penoso y, tal vez, incluso un juicio. La primera María resume una afirmación capital de la antigua alianza cuando canta: «Derribó de su trono a los poderosos y elevó a los humildes. A los hambrientos les llenó de bienes, y a los ricos los despidió sin nada.» Ya Ana, la madre de Samuel, había cantado así: «Levanta del polvo al débil, del estiércol eleva al pobre» (1 Samuel, 2, 8; repetido en Salmo 113, 7). Y Judit dice lo mismo: «Eres el Dios de los humil-

des, el refugio de los oprimidos, el apoyo de los débiles, el amparo de los abandonados, el salvador de los desesperados» (Judit, 9, 11).

Los pobres o humillados (es la misma palabra: *anavim*) son los que, por su pobreza e impotencia, son despreciados y oprimidos; para ellos exige Yahvé, por boca del profeta, justicia, y, además, justicia tanto corporal como espiritual (Amós, 2, 6; Isaías, 3, 15; 10, 2 ss.). Esta sólo les llega, sin embargo, con Cristo, que comienza inmediatamente su mensaje con una alabanza de los pobres de espíritu, los cuales son también aquellos limpios (*katbaroi*, «puros») que no pueden hacerse justicia a sí mismos y por ello «están afligidos», «tienen hambre y sed de justicia» y «son ultrajados, perseguidos y calumniados» por causa de Cristo y del reino de Dios (Mateo, 5, 3-12). A ellos, que no tienen ninguna otra cosa que esperar, se dirigen todas las promesas de Dios. En las parábolas los pobres tienen tiempo de seguir la invitación, mientras que los ricos están totalmente ocupados con sus propias preocupaciones. Y los pobres, como no poseen nada, se creen también nada y, ante Dios, se consideran eternos deudores, pudiendo permanecer, con el publicano, en la parte de atrás del templo y así confesarse deudores y marchar justificados a casa.

Estos pobres son ante Dios los eternos menores de edad; en cambio, los «mayores de edad», los que saben todo mejor que nadie, son los ricos, los fariseos y escribas. Pero la promesa de Dios es que «en aquel día apartaré de en medio de ti los orgu-

\* Debo la formulación de este título al profesor P. D. Barthélemy, O. P., que tan profundamente ha meditado sobre la relación existente entre pobreza y Evangelio.

llosos bravucones, y sólo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, que buscará refugio en el nombre del Señor: el resto de Israel» (*Sofonías*, 3, 11-13). Los pobres a quienes normalmente se desprecia, se tiene en poco y se pasa por alto como ceros que no cuentan son en la predicación de Cristo lo mismo que los «pequeños» o los «niños» o los «humildes» o los «últimos». Son los que no destacan ni tienen importancia en el mundo, aquellos de quienes no hay nada que decir y con los que no se cuenta, como aquellos corintios a quienes Pablo les dice en propia cara: «No hay entre vosotros muchos sabios según la tierra, ni muchos poderosos, ni muchos nobles», sino: «Lo necio del mundo..., lo débil del mundo..., lo vil y lo despreciable del mundo..., lo que no es nada, lo escogió Dios para convertir lo que es en nada» (*1 Corintios*, 1, 26-28).

No necesitamos demostrar aquí en detalle hasta qué punto Cristo se refiere también con esta pobreza efectiva, literal, en la que hace vivir desde el principio, y como primera condición, a sus discípulos y de la cual él mismo es ejemplo durante toda su vida. Sólo cuando esto existe ante todo y sobre todo puede esperarse que los ricos —en bienes materiales y espirituales— aprendan a comprender un poco lo que significa pobreza «de espíritu». Es posible, desde luego, que el publicano tuviera más riquezas que el fariseo. Pero si no se empieza por la pobreza material, todo se queda en un susurro aristocrático y no ocurre nada. En ese caso, el fariseo que «da el diezmo de todo cuanto

tiene» (*Lucas*, 18, 12), y el publicano que «da la mitad de sus bienes a los pobres» (*Lucas*, 19, 8), podrían pensar que ya con ello son pobres de espíritu. ¡Qué diferencia con la pobre viuda, que entrega lo que ella misma necesita en favor de los más pobres todavía, haciendo así la misma *tabula rasa* que los discípulos escogidos!

La esterilidad corporal, la incapacidad de concebir un hijo, de llevarlo en el seno y ponerlo en el mundo tiene en la antigua alianza y al comienzo de la nueva la misma evidencia concreta que la pobreza total. Una mujer a quien esto ocurra se encuentra profundamente humillada; es despreciada y a la vez compadecida. No consigue llevar a cabo lo que un animal podría hacer; humanamente no es completa, desilusiona a su marido y a su familia. Muy próxima a esta esterilidad bíblica, que constituye de ordinario el presupuesto de una actuación y una promesa de Dios —en el caso de Isaac, de Abrahán, de Sansón, de Samuel, de Juan Bautista—, se encuentra la humildad y bajeza de una virginidad por amor divino, pues Dios, fiel a su promesa, no puede cumplirla de otro modo. Por ello se llama María a sí misma *humilis ancilla*, «esclava humilde y despreciable», en la que el Señor pone sus ojos (*Lucas*, 1, 48). La gracia de la fecundidad para Dios es lo absolutamente paradójico, como proclama en el «Libro de la consolación» la hija de Sión, al ver a sus hijos: «¿Quién me ha parido a éstos? Yo no tenía hijos y era estéril, desterrada y apartada. A éstos, pues, ¿quién los ha criado? He aquí que yo había quedado sola;

éstos, pues, ¿de dónde vienen?» (*Isaías*, 49, 21). Mas en lugar de extrañarse, debe entonar alabanzas: «Alborózate, mujer estéril, que no has parido; prorrumpe en gritos de júbilo y exulta, tú que no has tenido dolores de parto. Pues son más numerosos los hijos de la abandonada que los hijos de la casada, dice el Señor» (*Isaías*, 54, 1; repetido por Pablo: *Gálatas*, 4, 27).

Hemos llegado así, con todo esto, al núcleo mismo de la revelación. Esta es una buena nueva sólo para los pobres, y no fructifica más que en lo estéril, de igual modo que sólo puede convertirse en un «tesoro» en Dios, en una «perla preciosa», en una «posesión» maravillosa (*Isaías*, 57, 13; *Mateo*, 5, 4; 19, 29, etc.), en la obediencia de fe, que se deja conducir por la Palabra más allá de lo que uno mismo ha dispuesto. Sólo así «corresponde» el reino terreno, receptivo, del hombre al sembrador divino; ese reino no produce un fruto que crece brevemente y que pronto se marchita debido a que escucha la palabra de un modo fugaz y olvidadizo, sino que vive constantemente en un *acto habitual de fe*, que en la tradición de la Iglesia recibe el nombre de *acto de contemplación*. Es la actitud de un alma que está permanentemente abierta y que escucha de continuo la palabra. Así hacía la madre María, que «guardaba todas estas palabras en su corazón y meditaba sobre ellas», y «conservaba fielmente todas estas palabras en su corazón» (*Lucas*, 2, 19.51). Así obraba María de Betania, que hace lo «único necesario» permaneciendo en una recepción pura, contemplativa, de la palabra.

#### PRIMADO DE LA CONTEMPLACION DE FE

Vemos ahora cómo la vida contemplativa es algo imprescindible y central en el conjunto de la Iglesia. No existe ninguna acción externa sin contemplación interna (que es la dimensión existencial de la fe misma); en cambio, es perfectamente posible llenar una vida con contemplación interna sin acción exterior. Pues el acto contemplativo es el acto que fundamenta permanentemente toda acción exterior; es activo y eficiente, fecundo y misionero, por encima de todas las empresas externas de la Iglesia. Para ésta constituye un testimonio de pobreza, en el mal sentido de la palabra, el que no comprenda ya esto y el que sus teólogos difundan cada vez más descaradamente la idea de que la contemplación —que la Iglesia ha tomado en serio, desde el siglo III, también en una forma externa de vida— constituye un cuerpo extraño en cuya trabajosa y, por fin, victoriosa exclusión ha habido que trabajar varios siglos. Así, en su libro *Crisis y renovación de las religiosas*, el cardenal Suenens se refiere a «etapas de desarrollo», a lo largo de las cuales el enclaustramiento de las monjas, que él tanto lamenta, ha sido dulcificado y, por fin, suprimido en gran parte. Angela Merici, Pierre Fourier, Francisco de Sales, Juana Francisca de Chantal y Vicente de Paúl son etapas de «una batalla librada en favor de la libertad del Espíritu Santo. San Vicente de Paúl consiguió dar un gran avance, pero no conquistó del todo el país».



Esta tierra prometida es para el cardenal, vistas las cosas en conjunto, la libertad y audacia del compromiso externo al servicio del prójimo. Este compromiso fue, según él, el primer impulso fundacional, y las medrosas retiradas posteriores a los conventos y a la clausura representan una traición parcial a aquél. El destino de la orden fundada por Juana Francisca de Chantal puede servir aquí de ejemplo. Suenens admite, desde luego (aunque sólo como caso excepcional y raro), una vida de contemplación pura, como aquella a que aspiraban los primeros eremitas y cenobitas. Esta vida «estaba orientada sobre todo hacia Dios, a quien se busca en sí y por sí mismo, y esto es normal. Corresponde al deber de la adoración directa de Dios; su eje lo constituyen la vida litúrgica —*opus Dei*— y la unión con Dios. La vida apostólica (sin embargo) está orientada a la vez a Dios por sí mismo, y a Dios a quien se sirve en el prójimo... El apóstol deja a Dios por Dios».

Encontramos aquí una idea de la contemplación que ni teológica ni históricamente es del todo exacta y que el mismo Suenens corrige luego en parte, al referirse a la inseparabilidad existente entre vida exclusiva para Dios y disponibilidad para la Iglesia. Cuando se habla cristianamente de la contemplación de fe, no podemos partir del concepto que de ella tenía la filosofía griega. Tal concepto implica una «ascensión» unívoca y unilateral de lo temporal a lo eterno, del mundo a Dios, y actúa tácticamente no sólo en el monacato siríaco-egipcio (Evagrio y su escuela), sino todavía en Tomás de

Aquino. Ahora bien: sólo de manera externa y secundaria se puede poner este concepto en conexión con la dedicación apostólica al mundo. Hay que concebir la contemplación, más bien, de una manera bíblica central, que incluye en sí la respuesta plena del creyente a la palabra de Dios: una entrega ilimitada a esa palabra y a sus fines redentores del mundo. Así fue como el padre del monacato, Antonio, peleó sus batallas, extraordinariamente activas y representativas, contra el enemigo malo; así fue como Orígenes atribuyó a los contemplativos la tarea de participar con la máxima entrega en las batallas del pueblo de Dios, como ocurrió en el caso de Moisés, a quien otros sostenían en la montaña los brazos levantados al cielo, mientras abajo se libraba la batalla. Así reformó Santa Teresa el Carmelo, con el fin de proporcionar a la Iglesia, mediante la oración y el holocausto total, nuevas fuerzas contra las pérdidas de la Reforma protestante. Y así entendió Santa Teresita su contemplación, de manera todavía más amplia, como centro de la obra misionera de la Iglesia, siendo nombrada por esto —evidentemente, en apoyo de su manera de pensar— patrona de las misiones. Así lucha cada día en el desierto, ante el tabernáculo, Charles de Foucauld, para conseguir dar una respuesta amorosa plena, sabiendo bien que no puede ayudar al mundo más profundamente que de esta manera.

Cuando se pretende consolar a las monjas «de viejo estilo» diciendo que también ellas tienen hoy una justificación en la Iglesia al lado de los Insti-

tutos seculares, cada día más numerosos, pues «dan a todos un testimonio (*témoignage*) visible» (Suenens), lo que se afirma es, sin duda, verdad, pero no basta en modo alguno. El efecto decisivo producido por la auténtica contemplación se encuentra totalmente en lo invisible, para disgusto de todas las estadísticas. La fe se pone a disposición de Dios sin hacer cálculos ni reflexiones, y lo que Dios hace con ella nada le importa, en último término, al creyente. Este es hasta tal punto un poseído, un expropiado, que el camino de la contemplación, recorrido sincera y derechamente, desemboca de manera normal en una noche: en un no ver ya para qué se reza, para qué se ha renunciado, en un no saber ya si Dios escucha todavía y quiere y acepta aún el sacrificio...

No queremos esperar que la Iglesia vaya a vender sus misterios más hondos y sus privilegios más elevados por el plato de lentejas de satisfacciones apostólicas exteriores, ni que abandone los riesgos últimos, que sólo en la teología encuentran su fundamento, en atención a consideraciones de tipo psicológico, sociológico y estadístico. Esto constituiría una de esas nivelaciones de que hablamos al comienzo. Hacer caso omiso del mensaje de Teresa de Lisieux, de Edith Stein y de Charles de Foucauld no es escuchar al Espíritu Santo. Pues el testimonio que aquí se da no es sobre todo testimonio de la forma de vida exclusivamente contemplativa, que no dejará de ser nunca asunto de unos pocos llamados, sino testimonio del funda-

mento contemplativo de toda existencia cristiana, tal como hemos intentado mostrar.

El que no quiera escuchar primero a Dios no tiene nada que decirle al mundo. Se «preocupará por muchas cosas», hasta llegar a desmayarse y a agotarse, como les ocurre hoy a muchos sacerdotes y seglares, pero desatenderá lo único necesario. Más aún, se inventará muchos pretextos para olvidar o justificar esa desatención. Justificaciones de ese tipo podemos oírlas hoy por todos lados en boca de seglares y de sacerdotes; al escucharlas, uno queda espantado. Los tiempos de la contemplación, se dice, han pasado ya definitivamente. La contemplación pertenece a una época cultural pretérita —de nuevo hace aquí su aparición el concepto de *theoria* propio de la filosofía antigua—, en la que constituía algo noble (y reservado también a algunos aristócratas que disponían de ocio para ello) el levantar la mirada a las estrellas y, al hacerlo, experimentar un anhelo de absoluto. Cuando hoy alguien mira románticamente al cielo, no encuentra más que chimeneas humeantes. Vivimos en un frío mundo de trabajo, que se apodera implacablemente del hombre entero. En efecto, en el moderno bloque de viviendas, en la casita moderna, con sus habitaciones corridas, llenas de los gritos de los niños, no existe ya un rincón en que poder concentrarse y ensimismarse provechosamente. Y esto le sucede en mayor medida al sacerdote de la gran ciudad, que se encuentra agobiado día y noche. Que rece su breviario es, sin duda, lo más que se le puede pedir. Hoy debemos encontrar a

Dios en medio de la acción; de lo contrario, lo perderemos. El mundo está en marcha y nadie conseguirá detener ya su motor.

Así hablan tales gentes, y no desean oír ya argumentos contrarios. Se han conformado y piensan que su renuncia (que es tan agradable) tiene algo duramente realista e incluso heroico. *Dieu premier servy*, decía Juana de Arco. En efecto, cuando se sirve primero a Dios, entonces toda nuestra vida en el mundo puede adquirir un sentido de servicio divino; nuestro trabajo de esclavos en la fábrica de la humanidad puede ser un acto de entrega y aceptación libres, y nuestro permanente y necesario contacto con lo puramente mundano puede estar cimentado y dirigido por un contacto con Dios, que nos acompaña con tanta mayor energía y se deja sentir por todas partes cuanto mayor sea la fuerza con que dimana del origen de nuestra existencia de fe. La decisión básica: «Hágase tu voluntad» —precisamente allí donde esa voluntad se me atraviesa y me pide cosas que van más allá de mis proyectos—, se impone en todo lo que reclama algo de nosotros. En este sentido, la vida en el mundo y su acción se transforman en entrenamiento para la contemplación. Pues ahora no tenemos a Dios a la espalda, sino que avanzamos, en abierta expectación, hacia él.

Ahora bien: sólo se puede avanzar hacia Dios si, más allá de todos nuestros problemas, queda en nosotros espacio libre para lo inesperado de su voluntad, y si el carácter siempre-mayor de su futura llamada es el que pone en movimiento y

mantiene suspensos todos los programas, previsiones y cálculos nuestros. Sólo adoptando esa actitud de absoluta decisión de obediencia, previa a todo, puede el cristiano aplicar la palabra «caridad» a su vida y a su obra. De lo contrario, su actitud y su entrega no irían más allá de las de una entrega humana corriente, que, como la experiencia muestra, produce de ordinario muchos más frutos y está dispuesta a mayores sacrificios que la de muchos cristianos.

EL SENTIDO DEL  
«DE UNA VEZ PARA SIEMPRE»

Aquí es donde la cautelosa reserva en la entrega que con tanta frecuencia vemos en jóvenes cristianos de hoy se torna problemática. Es verdad que quieren comprometerse, pero, a la vez, no desean abandonar las riendas. Quieren entregarse del todo, pero sólo para un tiempo determinado. Pues más tarde, dicen, no puede saberse si el compromiso mercede la pena todavía. Por ello quieren permanecer libres, para volver a reflexionar de manera distinta, para emplear sus fuerzas de modo diferente, para sujetarse a nuevos vínculos. De este modo creen aumentar el rendimiento total de lo que hacen —pues no realizan más que aquello que comprenden y en tanto sigue mereciendo la pena, según su opinión—, y tienen la sartén por el mango.

Es un poco como el «matrimonio temporal». Hoy existen incluso «conventos temporales». Aun-

que claro está que, en realidad, no puede haber en absoluto ninguna de ambas cosas. Lo uno es un simple comercio sexual a prueba. Y lo segundo es un respiro contemplativo para personas muy ocupadas, que lo pasan a veces en las celdas de una hospitalaria abadía. Así como el matrimonio se constituye formalmente por una promesa mutua hecha para siempre, y así como una persona no puede ordenarse sacerdote más que para la eternidad y no para un cierto tiempo, así ocurre también en la forma de vida definida por los consejos evangélicos. El carácter definitivo y para siempre es lo que otorga importancia ante Dios a una forma cristiana de vida y, en ella, a todos sus actos particulares.

Resulta fácil ver, tras lo dicho, que esta índole definitiva de la entrega vital se halla muy relacionada con la obediencia cristiana de fe. En los tres casos —matrimonio, estado sacerdotal, estado religioso— la vida está puesta absolutamente en manos de Dios, con la esperanza de que la pelota que nosotros lanzamos sea recogida por la mano de la omnipotencia. El que, por el contrario, sólo cede su vida por partes, se reserva la administración a sí misma y, en consecuencia, no entrega en el fondo nada. Una persona marcha acaso a las misiones para tres años, como ayudante seglar, y después ya se verá. O una mujer se hace hermana de la caridad con la idea tácita de que siempre puede casarse. Las cosas cambian hoy, en efecto, con tanta rapidez...

Pero toda auténtica fecundidad de una vida nace del «de una vez para siempre». A lo otro Kierkegaard lo llamaba la existencia estética (que tenía para él su expresión más pura en Don Juan), y a esto, la existencia ética (como matrimonio) y religiosa (en la renuncia a aquél). Lo malo es cuando, con pretextos éticos, se elige la existencia estética. Esto está hoy a la orden del día, a causa del abuso que se hace de una hermosa expresión a la que se ha convertido en un *slogan* pernicioso: el «cristiano mayor de edad».

#### ¿QUIEN ES UN CRISTIANO MAYOR DE EDAD?

¿Qué puede significar esta expresión en el marco de la revelación bíblica? ¿Hay, por ejemplo, en el Antiguo Testamento judíos mayores de edad? Cristo, obediente al Padre hasta la muerte, ¿llegó a ser mayor de edad? ¿Se puede decir, en la Iglesia, de un sacerdote, de un religioso, de una monja que son mayores de edad? ¿O es que tal expresión sólo se ha de aplicar a los seglares, que acaso han llegado a hacerse mayores de edad cuando se han evadido de la «tutela» del clero? Para obtener un poco de claridad abramos la Biblia.

«Menor de edad» (*nepios, parvulus*) puede ser llamado simplemente el niño normal («Cuando era yo niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño»; *1 Corintios*, 13, 11. «De la boca de los pequeños y de los niños de pecho has sacado alabanza»; *Mateo*, 21, 16 = *Salmo* 8, 3).

Pero cuando el estado espiritual de infantilidad se alarga más allá de lo debido, resulta condenable. *Hebreos*, 5, 11-12: «Acercas de esto es mucho lo que tenemos que decir, y no fácil de declarar, ya que os habéis tornado duros de oído. Porque debiendo, en razón del tiempo, ser maestros, de nuevo tenéis necesidad de que os enseñen los primeros rudimentos de los oráculos de Dios; y habéis llegado a tener necesidad de leche y no de manjar sólido.» La minoría de edad consiste aquí en no entender, y esto se basa a su vez en la dureza de oído con respecto a la palabra. El texto dice exactamente: «sois trabajadores lentos y malos con los oídos». De manera semejante se expresa San Pablo en *1 Corintios*, 3, 1 s. Antes había dicho que el hombre terreno no comprende el espíritu de Dios, y que para comprenderlo se necesita ser hombre espiritual, y que él, Pablo, tiene el espíritu. Y luego añade: «Y yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino sólo como a carnales, menores de edad en Cristo. Os di leche para beber, no alimento sólido.» Si se quiere entender desde el contexto de la Carta lo que San Pablo quiere significar con las cosas espirituales, que sólo los hombres espirituales pueden entender, entonces hay que decir que se trata esencialmente (en el cap. 1, 18-25) del «logos de la cruz». Este es para el mundo una locura, pero tal locura es la sabiduría oculta de Dios y convence de locura a la sabiduría del mundo. La minoría de edad de los corintios consiste en no estar todavía a la altura de este «escándalo», que es el único que permite ver en

el «interior de Dios». Esto se refuerza en el pasaje más importante: *Gálatas*, 4, 1-7, que es, a la vez, el más paradójico.

En la antigua alianza, los creyentes están sometidos a la ley como a un pedagogo; ahora, en cambio, todos ellos son, por la fe en Jesucristo, hijos de Dios. Pablo utiliza una imagen jurídica: «Durante todo el tiempo que el heredero es niño, no se diferencia de un esclavo, aun siendo dueño de todo, sino que está sometido a tutores y administradores, hasta el momento fijado por el padre. Así también nosotros, cuando éramos niños, estábamos esclavizados a los elementos del mundo; pero cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatase a los que estábamos bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción como hijos. Y porque sois hijos, Dios envió al Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, clamando ¡Abba, Padre! Así, ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, también eres heredero mediante Dios.»

Aquí no es ya menor de edad el cristiano no maduro todavía, sino el creyente anterior a Cristo, el judío, pues servía a Dios sólo a través de la ley, de un «elemento del mundo» (administrado por «ángeles», es decir, por potencias cósmicas), y no en la libertad e inmediatez a El. La liberación para llegar a la mayoría de edad de la auténtica filiación nos la otorga el Hijo de Dios; pero, de manera extraña, eso ocurre precisamente porque el Hijo, sometido a la ley física del devenir («hecho de una mujer»), es sometido además a la «ley»: por el

Espíritu de este Hijo los esclavos se convierten en hijos y herederos. Este es el Espíritu del amor obediente y desprendido, que se somete y rebaja, como lo describe San Pablo, con toda fuerza, a continuación (*Gálatas*, 5-6). Es el Espíritu de los que «pertenecen a Cristo y han crucificado su carne con sus pasiones y concupiscencias» (5, 24).

El elemento común de estos diversos pasajes consiste en la íntima relación existente entre mayoría de edad y cruz. Así es como se explica el final del pasaje citado de la *Carta a los Hebreos*: «Pues todo el que está a leche, es inexperto para saborear la palabra de la justicia, como niño menor de edad que es. Mas de los hombres maduros es el manjar sólido, de aquellos que por el hábito tienen ejercitado el sentido en discernir el bien y el mal» (*Hebreos*, 5, 13-14). La «palabra de la justicia» de Dios, que apareció en Cristo, es la misma que la «palabra de la cruz», o, en la *Carta a los Hebreos*, la palabra del sumo sacerdocio de Cristo. El cristiano menor de edad no puede digerir ni asimilar esa palabra, no le gusta. Para apropiársela, el hombre necesita un *sensorium* desarrollado. Sólo éste «saborea el don celestial», «degusta la hermosa palabra de Dios y las fuerzas del mundo futuro» (*ibíd.*, 6, 4-5), pues la verdad existencial de la muerte y la resurrección de Cristo ha conseguido prevalecer en su existencia, habiéndose convertido en el criterio para discernir el bien y el mal.

Cuando se ha desarrollado en un individuo, en una comunidad, este *sensorium* para percibir la cruz, el apóstol puede considerar acabada su obra.

«Es bello —dice a los gálatas— esforzarse por el bien en todo tiempo, y no sólo mientras estoy entre vosotros [como gobernante]. Hijos míos, de nuevo sufro por vosotros dolores de parto, hasta que Cristo adquiera figura en vosotros» (*Gálatas*, 4, 18-19). Esta «figura» que debe grabarse en el cristiano es la misma que, al principio, grabó en él la Iglesia mediante el bautismo sacramental, con la esperanza de que lograría la victoria sobre la materia rebelde: «¿O es que no sabéis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, en su muerte fuimos bautizados? Conseptados, pues, fuimos en él por el bautismo en orden a la muerte, para que como fue Cristo resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en una vida nueva. Pues, si hemos sido hechos una misma cosa con él para semejanza de su muerte, también lo seremos para semejanza de la resurrección: sabiendo que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con él... así creemos que también nosotros viviremos al mismo tiempo con Cristo» (*Romanos*, 6, 3-8). Es, pues, mayor de edad el que actualiza en sí, de modo existencial-subjetivo, la realidad sacramental objetiva. El que no necesita que se le obligue constantemente desde fuera a morir a este mundo, sino que, de manera libre y responsable, de una vez para siempre, «ha crucificado su carne con sus pasiones y concupiscencias», y puede decir con el Apóstol: «Por Cristo el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo... Llevo en mi cuerpo las señales de Jesús» (*Gálatas*, 6, 14.17).

Si, para terminar, buscamos un ejemplo de mayoría de edad que pueda a la vez servir de criterio a todo el mundo, será bueno meditar el capítulo 16, 6-7, de los *Hechos de los Apóstoles*: «Atravesaron Frisia y Galacia, pues el Espíritu Santo les había impedido predicar la palabra en Asia. Al llegar a Misia, quisieron pasar a Bitinia, pero el Espíritu de Jesús no se lo consintió.» Pablo y los suyos hacen planes —sin duda, con espíritu de desprendimiento cristiano, pensando en lo mejor para el reino de Dios—, pero el Espíritu Santo tiene, a pesar de todo, unos planes distintos, de miras más amplias. Un plan se opone a otro. El cristiano que, por su familiaridad en la oración con el Espíritu Santo de Jesús, que es el que en cada momento ordena y guía, consigue escuchar que debe abandonar su plan entero a favor del plan de Dios: ése sería un cristiano mayor de edad. Un cristiano que se habría convertido totalmente en «materia» para la forma de Cristo, en «materia» a quien Jesús, sacándole de su «pasividad», eleva a la suprema actividad de ser *matrix* y *mater* («... ése es mi hermano, mi hermana y mi madre»; *Mateo*, 12, 50).

#### EXISTENCIA BASADA EN LA MISION

La mayoría de edad cristiana no es, pues, una cosa tan sencilla y clara como piensa la mayor parte de la gente. No es, en modo alguno, sólo un problema de formación de la propia conciencia, de acuerdo con ciertos principios presuntamen-

te cristianos. En cuanto pertenece a nuestra naturaleza humana, la conciencia es sin duda la base de nuestro obrar moral natural. Pero en la medida en que somos cristianos, nuestra conciencia tiene que mantenerse siempre abierta, espionando al Espíritu Santo de Cristo, que gobierna en nosotros y por encima de nosotros de manera libre y sin titubeos. El Espíritu no se deja encerrar en botellas y principios que pudiéramos taponar de una vez para siempre; sólo la fresca vitalidad de una auscultación constante tiene posibilidad de oírle, de entenderle. Esto presupone una docilidad extrema, un instinto sobrenatural de obediencia arraigado en nuestra carne, es decir, lo contrario de lo que, con nuestra tosquedad masiva, nos imaginamos como «mayoría de edad». Cuanto más obedientes seamos al Espíritu libre de Cristo, tanto más libres y mayores de edad podemos creer que somos. Todo lo demás es autoengaño.

Ya antes señalamos cuáles son las condiciones necesarias para convertir esto en realidad: es preciso apropiarse, con toda seriedad, la muerte en cruz de Cristo como forma fundamental de nuestra vida en la tierra. Sólo así conseguiremos oír «las fuerzas del mundo futuro» en la «hermosa palabra de Dios», aquellas fuerzas eternas, inmortales, desde cuya superioridad debe el cristiano discernir, administrar y dominar las cosas terrenas. Tales «fuerzas» no son, desde luego, las nuestras, pero están preparadas para nosotros; podemos «vestir-las» como un traje, más aún, como un nuevo cuerpo, podemos introducirnos en ellas e identificarnos

con ellas. A esto llama la Escritura «revestirse de Cristo», «revestirse del hombre nuevo» (*Romanos*, 13, 14; *Gálatas*, 3, 27; *Efesios*, 4, 24; *Colosenses*, 3, 10). Si hiciéramos lo que quiere el nuevo hombre revestido de Cristo, seríamos libres y tendríamos mayoría de edad. Mientras vivamos en la tierra, esta libertad conserva, empero, el carácter de un servicio. Pues nosotros no nos hemos dado a nosotros mismos ese hombre nuevo y libre, sino que lo debemos a la gracia de Dios en Cristo. Antes éramos esclavos del pecado, mas ahora nos hemos convertido en «servidores de Dios», y el fruto de este servicio es la «santidad», y su final, «la vida eterna» (*Romanos*, 6, 22).

Podemos denominar a esta vida de libertad al servicio de Dios «existencia basada en la misión». Para conocerla bien debemos ofrecernos a ella de una vez para siempre. Lo definitivo es, sacramentalmente, el bautismo y su marca indisoluble; pero el bautismo exige una ratificación existencial. En Dios no hay ningún empleo ni ninguna comisión «temporal». El «empleo fijo» es la base para que el servidor pueda recibir constantemente encargos nuevos e inesperados. El servidor se encuentra siempre preparado: «Señor, ¿qué quieres que haga?» (*Hechos*, 9, 6). Ningún servidor puede marchar definitivamente, pensando que ha comprendido del todo su encargo, y que para cumplirlo no necesita volver a hacer ninguna pregunta ni tener ninguna otra comunicación con la voluntad del Señor. Las fuerzas de que su vida se alimenta no son, en efecto, las de este mundo

temporal, sino las del «mundo futuro»; él mismo es una «existencia escatológica»; su hombre nuevo descansa, en su totalidad, sobre los actos de fe (hacia Cristo), de esperanza (hacia lo indisponible) y de amor (apartándose de lo propio y yendo hacia Dios y el prójimo). La eterna movilidad de este triple acto mantiene al servidor en una apertura eterna, en un recurso (es decir, en una vuelta) permanente a Dios.

A esto se añade un segundo elemento. El cristiano es cristiano sólo en cuanto miembro de la Iglesia. El bautismo es acto de la Iglesia, que nos integra en su comunidad corporal. Nadie es cristiano por sus propias fuerzas. Y el Espíritu Santo, que hace mayor de edad al hombre si éste quiere, es ante todo y sobre todo el Espíritu de la Iglesia. Esta es el Cuerpo santo de Cristo, su Esposa sin mancha. Iglesia no significa aquí clero. Pero tampoco una asociación cualquiera, en la que pueda ingresarse con sólo abonar la pequeña cuota de socio. El Espíritu de la Iglesia es el Espíritu de la santidad. El Espíritu de María, de los Apóstoles, de los santos sustentadores a quienes el Señor convirtió en «columnas del templo de mi Dios» (*Hechos*, 3, 12). Es menor de edad el cristiano que no quiere ni anhela hacer, de este Espíritu, el suyo. Hay «pedagogos» que le llaman la atención sobre ello, que le proponen medios y prácticas para crecer en ese Espíritu, para suprimir la relación externa y transformarla en otra interna. Mientras el cristiano se enfrenta, extraño, a ese Espíritu, también las prácticas le parecerán extrañas y legalistas, y



se quejará del formalismo de la Iglesia. Pero deberá atribuir esos sentimientos a su minoría de edad. Si se decide de una vez para siempre a identificarse con el Espíritu de la Iglesia, se convierte en cristiano mayor de edad y, como asume la plena co-responsabilidad, no puede hacerse el extraño y oponerse, no puede atribuirse la misión de observador y comprobador\*.

Como el individuo es miembro de la Iglesia, y su espíritu y su vida le vienen del Cristo total, que es cabeza y cuerpo, su misión cristiana es siempre también un «carisma» (servicio y encargo concedido por gracia) eclesial. San Pablo denomina «medida de la fe» o «analogía de la fe» (*Romanos*, 12, 3.6) a la distribución de los dones eclesiales por el Espíritu Santo a los miembros de la Iglesia, según las necesidades del organismo total. Vistas las cosas cristianamente, la «medida» de la misión atribuida a mí no está en mí; tengo que recibirla como algo dado, y en esto consiste la fundamental «obediencia eclesiástica» del miembro, que es más honda y radical que la obediencia del seglar al clero, pues éste representa una función externa de orden y una instancia oficial para transmitir y mantener pura la doctrina y los sacramentos. En cuanto fundada en la revelación, la relación del miembro con el encargo que se le hace es tan objetiva y, a la vez, tan viva y espiritual, que su concreción en

\* Muy bellamente describe Henri de Lubac esta transformación en «Credo Ecclesiam», en el homenaje a Hugo Rahner (*Sentire Ecclesiam*), 1961, pp. 13-16.

una relación oficial-carismática de obediencia a un «superior» (en el llamado «consejo» evangélico de la obediencia) se encuentra totalmente en la línea de lo que antecede\*.

Así fue como los apóstoles —que habían dejado todo por Cristo— obedecieron a éste como a hombre que concretaba para ellos la voluntad de Dios, mucho antes que viesan claramente que aquel hombre era hijo de Dios en el riguroso sentido de la palabra. De este mismo modo exige también Pablo a sus comunidades (por ejemplo, en la *Segunda Carta a los Corintios*) una obediencia que, por sus exigencias drásticas y abruptas, por la pluralidad e intensidad de sus actividades, va mucho más allá de la mera función oficial de orden del clero usual. No por ello podemos presuponer, en modo alguno, que el tono de tales avisos sobre la obediencia evidencie de modo radical que la comunidad de Corinto fuera «menor de edad». A éstos (que se distinguen por una jactancia pseudoadultas) sabe Pablo hablarles no pocas veces, teniendo plena conciencia de sus dones espirituales (*1 Corintios*, 7, 40), con una irónica superioridad: «Os exhorto, pues, para que, cuando llegue, no tenga que aparecer con aquella manifiesta superioridad con que pienso enfrentarme a cierta gente que se imagina que nuestro comportamiento es munda-

\* Sobre este punto se expresa muy bien Willibrord Hillmann, *Perfectio Evangelica. Der klösterliche Gehorsam in biblischtheologischer Sicht*, en «Wissenschaft und Weisheit», 25 (1962), pp. 163-168.

no... Pues las armas con que luchamos no son mundanas; pero sí son capaces, por Dios, de derribar fortalezas; con ellas desbaratamos sofismas y toda altivez que se yergue contra el [verdadero] conocimiento de Dios, y encadenamos todo pensamiento, para que obedezca a Cristo, y estamos dispuestos a castigar toda desobediencia, una vez que fuera completa vuestra obediencia» (2 Corintios, 10, 2-6). Sólo entonces, piensa Pablo, habrá alcanzado la comunidad, por la obediencia, aquella mayoría de edad que le abre los ojos para ver la legitimidad y justicia de su intervención repressiva.

El que no comprenda la unidad existente entre mayoría de edad y obediencia a Cristo y a la Iglesia se encuentra muy lejos de aquélla. Como tales vinculaciones, sin embargo, se manifiestan sólo al que ora con fe viva, y, cuando esto no ocurre, todo se pierde en un parloteo superficial y peligroso, se debería emplear el vocablo «mayoría de edad» con la máxima moderación y el mayor cuidado. Gran parte de los que lo pronuncian continuamente no conocen, desde luego, el acento con que lo emplea la Escritura; hablan —teniendo a Dios a su espalda— de cosas que vienen exigidas al parecer (*vox temporis vox Dei*) por las circunstancias de la época y por la estructura del mundo moderno. Pero no preguntan qué es lo que Cristo exige. Piensan que su misión está debidamente en regla; creen saber cuál es la manera mejor de servir al reino de Dios y, por ello, no se recatan tampoco de secuestrar, para tergiversarlas, las partes más importantes y vitales de la revelación cuando no se ajustan

a su borrador moderno. Desmitologización se denomina a este modo de actuar.

#### EL AMOR, FORMA DE LA VIDA CRISTIANA

El lector se pone impaciente. ¿Cómo es posible hablar durante tanto tiempo del cristiano sin mencionar el mandamiento capital del amor a Dios y al prójimo? Hemos venido hablando de él constantemente y con toda intensidad. Lo que ocurre es que primero hemos puesto a salvo la peculiaridad que distingue a este amor del amor universal al hombre propio del humanismo, amor conocido ya desde siempre. Obsérvese la extraña interrupción de la frase de San Juan: «En esto está el amor: *no* en que *nosotros* hubiéramos amado a Dios, *sino* en que *él* nos amó a nosotros y envió a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados» (1 Juan, 4, 10). La interrupción («no nosotros») y el volver a comenzar («sino él») es, desde el punto de vista cristiano, lo principal, y de aquí se deduce todo para nuestro propio amor.

La dirección en que este amor se mueve marcha de nosotros hacia Dios y el prójimo; ambos se encuentran íntimamente unidos en Jesucristo, Dios y hombre, Dios entre todos nosotros y hombre para todos nosotros. «El que no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?» (1 Juan, 4, 20). «El que dice: Le conozco, pero no guarda sus mandamientos, mentiroso es» (1 Juan, 2, 4). «El que no ama, permanece en la

muerte. El que odia a su hermano, es un homicida» (1 Juan, 3, 14-15). «El que no ama, no conoce a Dios, pues Dios es amor» (1 Juan, 4, 8). La forma de este amor nuestro viene definida por el hecho de que nosotros mismos lo hemos recibido de Dios, y debemos retransmitirlo, en consecuencia, a los hermanos. «En esto hemos conocido el amor, en que dio su vida por nosotros; así también nosotros debemos dar nuestra vida por los hermanos» (1 Juan, 3, 16). «Queridos, si Dios nos amó así a nosotros, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Juan, 4, 12). Este movimiento del amor, que viene de Dios a nosotros y de nosotros va a los hermanos, tiene su centro en nuestro amor agradecido a Cristo, que nos impone el amor como mandamiento suyo; el amor es así, originariamente, el suyo, y, con posterioridad, el nuestro: «Si me amáis, guardad mis mandamientos... El que no me ama no guarda mis palabras... Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros, así como yo os amé. Mayor amor que éste nadie le tiene: que dar uno la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos, si hicieréis lo que yo os mando» (Juan, 14, 15.24; 15, 12-14).

Lo peculiar de este amor consiste evidentemente en que, siguiendo el modelo de Cristo, llega hasta la muerte. La ley universal de simpatía existente en el cosmos se basa en un sabio y equitativo equilibrio entre la autoconservación y la entrega de sí. Esta última se encuentra, a su vez, al servicio de la conservación de la especie. Así ocurre en lo biológico, cuando los padres se consumen por los

hijos, y en lo sociológico, cuando los soldados mueren por la patria. Pero sería una locura que alguien deseara dar su vida por todos y cada uno. El amor cristiano introduce este momento de infinitud, pues la autoentrega de Dios se integra en el amor. Dios se ha entregado del todo a la muerte por cada uno de los hombres, que, en la cruz, quedó redimido de sus pecados y de una absoluta lejanía de Dios. Detrás de todo hombre se encuentra, respaldándole, esta realidad. Cada uno es lo que es: un hombre amado por el Dios eterno, a pesar de todo lo que a mí pueda parecerme. En la fe veo, detrás de cada uno, el amor del Hijo del hombre, y acaso esto ocurre tanto más cuanto más tuvo éste que sufrir por él. Sus hermanos más próximos son los más pobres, y éstos son no sólo aquellos que padecen necesidad externa, sino también los espiritualmente pobres, que no tienen ninguna ventana abierta hacia el amor, que yacen en la noche de su egoísmo, de su orgullo y su codicia. Para un cristiano es herético suponer que el Hijo de Dios no murió por todos los pecadores. No hay nadie que estuviera en la cruz más lejos de Cristo que otros; cada uno estaba en total proximidad a él, hasta llegar a fundirse, a identificarse con él. Cada uno era su prójimo. En la cruz, este momento infinito, absoluto, se integró en el amor.

«Dar la vida por los hermanos» no significa que podamos morir corporalmente por cada uno de ellos. Sólo el Señor puede hacer esto. Pero significa que debemos estar dispuestos a no negar, por principio, nada a nadie en caso de urgencia. «Si alguien

te forzare a caminar una milla, anda con él dos» (*Mateo*, 5, 41), o tres o las que sean necesarias. Y Pablo: «Es ya una derrota vuestra que tengáis pleitos entre vosotros. ¿Por qué no preferís que os hagan injusticia? ¿Por qué no preferís ser despojados?» (*1 Corintios*, 6, 7). Y esto se plantea de modo definitivo cuando está en juego la salvación eterna, cuando podría tratarse de «yo o él»: «Pues desearía ser yo mismo anatema y separado de Cristo, en lugar de mis hermanos» (*Romanos*, 9, 3).

Es extraño y humillante que Cristo exponga la doctrina del prójimo con el ejemplo de un «hereje»: el samaritano. Lo que ni el sacerdote ni el levita hicieron, lo hace éste, superando las barreras de la enemistad existente entre judíos y samaritanos. Ya lo hiciera por un sentimiento de compasión, o por mero humanitarismo, lo cierto es que el Señor realza estos sentimientos hasta la luz de su propio amor. Le imputa su acción como amor cristiano. Y él mismo, el Hijo de Dios, se coloca en la fila de los amantes sencillos, anónimos. ¿Quién puede saber exactamente dónde ocurre, en el ancho mundo, esa entrega de la propia vida, y dónde alguien concede más importancia al prójimo que a sí mismo? Esto permanece en el misterio de Dios.

Mas, para el cristiano, el prójimo concreto con que se tropieza en cada caso se convierte en el espejo en que Cristo se le aparece. El otro parece no tener rostro, ser un fragmento de masa, una célula perteneciente al mismo conjunto amorfo en que yo

también estoy. Sin embargo, de un golpe, cuando mi encuentro con él es verdadero, el otro se transforma de verdad en el Otro, y detrás de él se hallan, respaldándole, la libertad, la dignidad y la unidad del totalmente Otro. Cristo le otorga un rostro, Cristo le da un peso y una importancia infinitos, forzándome a mí a salir también del anonimato: tengo que detenerme ante él, revelar mis rasgos, ser responsable de mí mismo y de él. El mundo de los sueños, en que no se toman decisiones, se convierte en un objeto y tal vez en una resistencia. En cualquier caso tropezamos con algo real, pisamos terreno firme. Detrás de mi hermano está la entrega de Dios hasta la muerte; por ello, posee realmente un valor eterno por Dios. La mirada se sumerge entonces en lo inabarcable. Mas, a cambio de esto, emergen a grandes rasgos, pero de modo real, todas las facetas de la revelación. Estas no son ya «proposiciones» frías, sino colores necesarios para terminar el cuadro.

Si Cristo no fuera Dios, su sacrificio no destacaría y su fruto no estaría aquí presente. Si no fuera hombre, no podría realizarse esa representación misteriosa, a la que me refiero cuando hablo a mi hermano. Si Dios no fuera trino, Cristo no habría podido realizar su obra por amor al Padre eterno; Dios no sería en sí mismo el amor, o necesitaría, para amar, de la criatura; pero en tal caso no sería ya Dios. Y si no existiera la gracia de la obediencia de fe, este encuentro no podría realizarse aquí, de verdad, en la realidad de Cristo, y yo no podría abrigar ninguna esperanza eterna para este herma-

no. Y si Cristo no estuviera en el sacramento, no estaríamos nosotros incorporados a él de esta manera inefable, hasta el punto de que, por ser miembros de un mismo cuerpo, nos tocamos, y, al «recordarle», le tocamos a él. Y si no hubiera una confesión de los pecados, permaneceríamos encerrados, en última instancia, dentro de nosotros mismos y no podríamos pasar, mediante un acto comprensible para el hombre, de ser hijos perdidos a ser hijos reencontrados. Y entonces se da también otra vez la distancia entre nosotros, que no debemos juzgar, y el supremo Juez divino, que está por encima de nosotros dos y cuyo juicio ninguno de nosotros puede anticipar. A pesar de ello, esta distancia se encuentra mediada de modo misterioso por una figura que no puede faltar jamás: la Mujer que fue y sigue siendo madre de este Hijo, que no pierde su autoridad amorosa e intercesora, la Mujer que nos lleva femeninamente a todos nosotros en su seno, para la cual seremos siempre hijos suyos, que nos ha dado a luz con dolor y nos sigue dando a luz hasta que terminen los dolores de parto de la Iglesia, y la mujer se alegra y «ya no se acuerda del dolor, por el gozo de que nació un hombre al mundo» (*Juan*, 16, 21).

No hay en el cuerpo del dogma cristiano miembro alguno que no vibre al encuentro con el prójimo. Todos estos miembros dormitan inertes y teóricos entre las pastas del catecismo; pero todos se estiran y enderezan cuando, en el encuentro, la teoría se hace praxis. Un cristiano es aquel a quien le acontece esta resurrección de la verdad en la

realidad de la vida. Puede decirse que él es el cristiano auténticamente practicante. El es el que ama a Jesús y «guarda sus mandamientos». Practicar significa transformar éstos en praxis, y sabemos que todos los mandamientos tienen su resumen en el mandamiento del amor. Por éste solo seremos juzgados, según hayamos practicado o no el amor efectivo y real, el amor practicante. Por éste solo se ve también si tenemos o no conocimiento de Dios: «El que no ama no conoce a Dios, pues Dios es amor» (*1 Juan*, 4, 8). No hay, en absoluto, una fe teórica, un teórico ser cristiano. El cristianismo es una forma que no puede existir fuera de la materia, de igual modo que la forma de una estatua sólo es real en la materia. Esta es aquello en lo que el amor se explicita y manifiesta, aquello por lo que se entrega: el prójimo, que puede estar tan próximo sólo porque, en Cristo, Dios está presente en él, y que puede ser amado tan sólo porque, en Cristo, el amor de Dios a mí y a él, que es lo primero y lo último, rodea todo, incluso nuestro encuentro.

Parece en el primer momento que, al definir así la práctica cristiana, no hemos tenido en cuenta el concepto ordinario de «practicar». Vamos ahora a mostrar que, por el contrario, está incluido en esa definición.

## ¿QUE QUIERE DECIR «PRACTICAR»?

Tanto literal como objetivamente, «practicar» significa «ejercer», realizar un saber profesional o de otro tipo. Un médico practica, por ejemplo: emplea su arte en favor del enfermo. Así practica el cristiano: pone en circulación, para bien de los prójimos, las gracias que le han sido donadas. Por ello no es correcto del todo el que, para determinar la práctica de un cristiano, atendamos sólo a si va a misa todos los domingos y recibe los sacramentos por Pascua. Por un lado, esto representa un mínimo en lo que se refiere a los mandamientos de la Iglesia, y por otro, no es siquiera lo principal, pues esto consiste en el amor cristiano vivido. Tales prácticas son, más bien, un síntoma: el síntoma de que esa persona se atiende en principio a su ser cristiano. Puede preguntarse todavía, sin embargo, si es un síntoma de salud o de enfermedad. Esto último ocurriría si alguien considerase el cristianismo como una institución aseguradora del cielo y pagase la cuota mínima. Sería lo primero, en cambio, si esa persona fuera consciente de que su ser cristiano, para mantenerse, necesita de ese acto regular de la autodisciplina, que a la larga representa un sacrificio no pequeño. Así, por ejemplo, el oír domingo tras domingo un sermón que nos enoja. En ese sacrificio hay un gran valor de confesión. Esto puede justificar en algo que el clero subraye y aprecie casi exclusivamente ese acto, ha-

biéndose acostumbrado a contar sus ovejitas desde tal punto de vista.

Pero el vocablo «practicar» se usa aquí de modo muy ambiguo, porque se le emplea para designar un aspecto parcial —aunque importante— del todo; o mejor: porque la totalidad, que está presente también en esta parte, como lo está en todas las demás, no llega a encarnarse lo suficiente en la práctica.

La Iglesia es la luz del mundo, la sal de la tierra, la levadura de la masa. Es, pues, relativa al mundo. Le ocurre como al sol, que es fuego concentrado para poder ejercer sus efectos de iluminar y calentar hasta los últimos límites del sistema solar. Con mera levadura o simple sal no se puede hacer nada: al introducirse y hundirse, al diluirse y desaparecer en la carne o en la masa demuestran ambas su virtud y consumen su esencia. La Iglesia es la concentración absolutamente indispensable para la dilatación. Pues «si la sal de la tierra se hace insípida, ¿con qué se la salará?». Concentración significa reflexión oyente y activa sobre lo esencial.

«Practicar» significa oír misa los domingos. En la parte de ella que es predicación oímos la palabra (y si esa predicación no nos basta existencialmente, estamos obligados a completarla con una lectura personal de la Escritura). Este oír no es, desde luego, un fin en sí mismo, sino que remite a un obrar nuestro: sobre todo, a nuestra propia conversión, para que luego podamos fuera apuntar convincentemente a otros hacia Dios. La eucaristía es la actualización de Cristo en medio de la comunidad e

incluso en medio de cada corazón; funde los corazones para formar un cuerpo santo, pues en el envío o misión nadie está solo, sino que tiene siempre a su espalda la comunidad. La eucaristía conquista el puesto central en los corazones, para que «no viva yo, sino Cristo en mí». Ella es, justamente en la devoción y la acción de gracias más personales, expropiación del yo para algo mayor, para Cristo y sus intereses: la Iglesia y el mundo. Por eso la doble celebración —palabra y sacramento— acaba necesariamente con el envío o misión: *Ite, missa (missio) est*. Es enviado aquel que, por la celebración, se ha hecho adulto, «mayor de edad»; éste ha entendido la palabra de la cruz y el cuerpo en la cruz. Ambas cosas forman una unidad, y él las ha convertido en su forma de vida en el mundo para el mundo.

Del «practicar» forma parte, en segundo lugar, la actividad o práctica de la confesión una o varias veces por año. Es éste un acto muy personal, que no representa en modo alguno un proceso mecánico. En la medida en que nos responsabilizamos de él —por la sinceridad de lo confesado, por la autenticidad del arrepentimiento y del propósito—, estamos seguros e incluso notamos el profundo efecto de la gracia perdonadora. Modelo: el hijo perdido. Ver y reconocer toda la ingratitud en que vivimos distraídamente día a día, mientras hay alguien que, en la muerte y el abandono, expía nuestro olvido de Dios. Vislumbrar todo el profundo abismo que se abre entre el mandamiento capital de Cristo —amar a Dios con todas nuestras

fuerzas, y al prójimo como a sí mismo, o más hondamente: amar al prójimo y amarse a sí mismo en el Espíritu de Cristo— y mi propio mandamiento capital. Todos los demás mandamientos del Sinaí y todas las demás leyes naturales se sitúan bajo este signo cristiano para encontrar el criterio justo que sirva para valorarnos a nosotros mismos. Y cuando, en un auténtico examen de nuestras culpas antes de confesarnos, hemos encontrado ese criterio, entonces debemos aplicarlo a nuestra vida diaria realizándolo, «practicando». También la confesión está concebida como luz y sal de la vida entera: no se coloca la luz bajo el celemín ni se encierra la confesión en un confesonario impermeable y aislado contra el ruido. Es un acto realizado en la Iglesia, por lo cual tiene un profundo sentido el que, en los primeros tiempos, se realizase en público delante de la comunidad. La confesión debe reconciliarnos a nosotros egoístas, que nos habíamos retirado hasta los límites mismos del amor eclesial, o que habíamos salido totalmente de su ámbito, reconciliarnos, decimos, no sólo con Dios, sino también con la «comunidad de los santos». Debe restituirnos la limpieza de alma que nos permite representar en el mundo el Espíritu de Cristo y de esta comunidad de santos, como es nuestro deber de cristianos. Sabiendo bien que la absolución es pura gracia, y no un mérito, y que no debemos comportarnos farisaicamente, como «convertidos», delante de los no convertidos, sino que hemos de ser un signo que apunta, en el in-

tento de vivir como cristianos, hacia la única fuente de toda gracia y de toda misión.

«Practicar» implica, en tercer término, desarrollar la vida en el marco y en el ritmo del tiempo configurado por la Iglesia, en el «año litúrgico». El recuerdo cíclicamente repetido de los acontecimientos más importantes de la salvación debe constituir una ejercitación en la vida cristiana. El cristiano debe vivir las festividades, en la práctica, siguiendo el ritmo con que el «hoy» de la Navidad, de la Pasión, de la Resurrección y de Pentecostés le va saliendo al encuentro a la Iglesia, que es la santa esposa del Señor. Estamos demasiado acostumbrados a este ritmo para poder apreciar lo maravilloso y bienhechor que resulta. Pero imaginemos por un momento que desaparecen las festividades cristianas. ¡Qué insípido se vuelve entonces el tiempo fugaz! Practicar la Navidad significa, en consecuencia, transponer el espíritu de la festividad a nuestra vida: ver que Dios, aunque es rico, se hace pobre por nosotros, a fin de enriquecernos con su pobreza (2 Corintios, 8, 9). A esta fiesta, de la que se abusa tan vergonzosamente, considerándola como natividad de Mammón, que está desfigurada hasta resultar irreconocible y que ha sido transformada en lo contrario de lo que de verdad es: a esta fiesta deben los cristianos restituirle su sentido originario. De igual manera, la osteomalia moderna no debe apoderarse tampoco del tiempo de penitencia que precede al día de la muerte de Jesús. Y Pascua debe ser la festividad de nuestra resurrección: resurrección no para un mundo

risueño y para una evaluación optimista del universo, sino para el Padre de Jesucristo, que, por nosotros y con nosotros, le arrebató de la eterna noche «por el poder de su gloria», llevándole a la vida eterna. Por ello, la «ascensión al cielo» no es una despedida del Señor, sino un «ser nosotros cotrasladados al reino celestial» (Efesios, 2, 6). Y el envío del Espíritu en Pentecostés es el punto de partida del envío apostólico al «mundo entero», «en el espíritu de la debilidad... no con palabras persuasivas de sabiduría humana, sino con manifestación del Espíritu y de [su] poder» (1 Corintios, 2, 3-4): para realizar esto nos dejan todo el tiempo necesario, simbólicamente, las largas semanas que vienen después de Pentecostés.

El individuo «practicará», por fin, no sólo siguiendo los caminos sociales, trazados de antemano, del año litúrgico, sino también por las sendas no trazadas, desconocidas, de su destino personal. De éste cobra conciencia como tal en días de alegría, pero también, sin duda, de manera más honda aún, en las pruebas. En ellas se le exige con dureza que interprete en la práctica su existencia en dirección a Dios. En ellas tropieza con sus limitaciones, siente su impotencia, queda totalmente desilusionado de sí mismo y de su vida. Una persona querida le ha abandonado al morir. Otra le ha dejado por su infidelidad. Un soplo helado recorre el lugar vacío. Es preciso decidir: Dios o la nada. Con mayor fuerza actúan aún las humillaciones que el Señor prometió a los suyos como una gran gracia y que, cuando llegan, deben recordárnosle: «El



esclavo no está por encima de su señor. El discípulo debe estar contento si le ocurre lo mismo que a su maestro, y el esclavo, si le ocurre lo mismo que a su señor» (*Mateo*, 10, 24). Tales humillaciones son un signo de que el Señor y Maestro no ha olvidado al esclavo. Fracasos, derrotas, postergaciones, calumnias, desprecios y finalmente, como resumen de la vida, una gran bancarrota: todo esto fue el pan cotidiano de Cristo y será el destino de la Iglesia en este tiempo del mundo. El que quiera pertenecer a la Iglesia tiene que estar dispuesto a tales cosas, pues no serán superadas jamás por evolución alguna.

El «practicar» queda situado así correctamente en el conjunto total de la vida cristiana. Es, sin duda, un acto de concentración meditadora —«haced esto en recuerdo mío»—, pero orientado siempre hacia la dilatación en el mundo. Podemos encontrar a Dios en el signo de la palabra y del sacramento, pero sólo para buscarle cada vez más apasionadamente —*ut inventus quaeratur inmensus est*— allí donde no está todavía y donde debemos llevarle; o mejor (pues está ya en todas partes), allí donde se encuentra oculto, debiendo nosotros manifestarle.

## IV

## EXPROPIACION

## Y

## MISION EN EL MUNDO

COMO SIRVE UN CRISTIANO AL MUNDO  
Y COMO NO LE SIRVE

Las consecuencias a que hemos llegado reflexionando sobre el núcleo de lo cristiano nos permiten también adoptar ahora una actitud positiva frente a todo lo que antes criticamos como cuádruple tendencia. Esta nos pareció discutible en la medida en que desviaba su mirada del centro de lo cristiano —presuponiendo que éste le era bastante conocido— y se dedicaba demasiado a la periferia, y tan a menudo como para demostrar que lo que se deseaba era olvidar el centro y sustituirlo por algo periférico, considerado como nuevo centro.

Pero la palabra de Dios nos ataja inexorablemente, y su expresión es tan clara que puede hacer frente en todo momento a las turbias amalgamas en que se la mezcla. Es imposible hacer decir a la Escritura que el cristiano es ante todo servidor de la evolución universal, y así servidor de Cristo (es decir, del Cristo que vendrá escatológicamente el día Omega). Se pueden exprimir los textos como se quiera, pero de ellos no sale ni una sola gota de evolución. Por lo cual no les queda a esas gentes otra cosa que *insertar* la Escritura, como un momento más, en una filosofía integral del cosmos, en el caso de que no quieran tildar a la revelación

entera de falta de madurez cultural \*. Dado que se da a esta filosofía el nombre de teología (véase lo dicho anteriormente), y que el lector ingenuo entiende por teología una teología cristiana, se produce la ilusión: la teología de la Escritura se integra y desaparece, como un momento, en una filosofía del mundo (teología natural), para volver a resucitar luego, como inesperado efecto escatológico de esa filosofía y como *quod-erat-demonstrandum* cristiano. Esto ocurre necesariamente en la figura del Cristo cósmico glorioso y eucarístico, pero «habiendo anulado el escándalo de la cruz» (*Gálatas*, 5, 11). Todo se torna ahora, de forma natural, sencillo y agradable; el cristiano, que hasta el momento se resistía tan tontamente, se aviene por fin a colaborar; se aplaude y alienta su progresismo y se le recibe con todos los honores en el círculo de los hombres preocupados en serio por el futuro del cosmos.

Justamente esta facilidad debe resultar sospechosa a todo el que ha meditado lo que Cristo prometió a sus discípulos. Y no menos sospechosa resulta la síntesis que integra en sí, como un momento abarcable más, la palabra soberana de Cristo. Necesariamente esta síntesis se realiza utilizando

\* Un teólogo no se ha avergonzado de decir que de la *kénosis* de Cristo forma parte el haberse encarnado hace tanto tiempo, en una época de tan bajo nivel social. Para nuestros días, en que el mundo ha evolucionado en todos los sentidos, ¡qué Cristo tan inteligente y desarrollado hubiésemos tenido que esperar! ¡Es algo inconcebible!

la doctrina cristiana en tanto se deja transformar en una «ética positiva», pero dejándola atrás en tanto se resiste a semejante transformación \*. En ese caso ha sido el hombre mismo el que ha juzgado a la palabra, añadiendo de su propio peculio los fragmentos indispensables que aquélla no dice. Este procedimiento forma parte, como un producto último provisional, de la historia funesta de la gnosis cristiana, que una y otra vez transforma la fe en saber, la revelación en filosofía, el buscar la verdad en un haberla encontrado ya, y que ha desacreditado al cristianismo más hondamente que ninguna otra cosa. Pues el ateísmo actual es, en gran parte, la fundada reacción contra tal presunto conocimiento y tal sabiduría cristiana, y ambas cosas juntas son ya, cuando se las ve desde una perspectiva cristiana, olvido de Dios \*\*. La gnosis cristiana corrompe tanto la filosofía como la teología; filosofiza la revelación de la Escritura, insertando la palabra juzgadora y salvadora de Dios en un sistema abarcable, y teologiza la filosofía, paralizando el riesgo franco de la historia del mundo y de la humanidad mediante un optimismo anticipado. Ambos, el reino del mundo y el reino de Dios, la naturaleza y la gracia, conservan su propia dignidad tan sólo cuanto mantienen sus leyes pro-

\* Véase mi artículo *Die Spiritualität Teilhards de Chardin*. Observaciones sobre la edición alemana de *Le Milieu Divin*, en «Wort und Wahrheit», 18 (1963), pp. 339-350.

\*\* Véase mi artículo *Die Gottvergessenheit und die Christen*, en «Hochland», 57 (1964), pp. 1-11.

pías y el compromiso libre que les es peculiar. El hombre no puede construir por sí mismo la convergencia de ambas realidades (en un punto Omega) en tanto Dios conserve su libertad de llegar como un ladrón en medio de la noche y de seguir administrando por sí la fuerza de la cruz.

Por ello al cristiano le está prohibida también esa forma de síntesis que hemos denominado integralismo y que es sólo la aplicación práctica de la gnosis antes descrita: el servirse (olvidándose de Dios) de los medios de poder específicamente mundano para incrementar, al parecer, el reino de Dios en la tierra. La intención puede ser auténtica, pero resulta inauténtica la identidad, ingenuamente presupuesta, de reino de Dios e influjo político-cultural de la Iglesia. Esto equivale en la práctica al influjo de poder de un grupo de mamelucos cristianos sedientos de conquistar el mundo \*. Pero nosotros no vivimos ya en la Edad Media; han pasado los tiempos de las ingenuas identificaciones del cielo con la tierra: todas las formas de la moderna «masonería cristiana» resultarán a la larga sospechosas y odiosas para los cristianos y para los no cristianos. El que actúa así no ha meditado bien sobre la impotencia de la cruz (que él debería anunciar), ni sobre la omnipotencia de Dios (a la cual quisiera ayudar apresuradamente con el poder mundano), ni sobre las leyes de este poder (que utiliza, sin saberlo, de un modo poco crítico).

\* Véase mi artículo *Integralismus*, en «Wort und Wahrheit», 18 (1963), pp. 737-744.

Los cristianos nos encontramos en una situación mucho más indefensa de lo que nos agrada. Estamos radicalmente expuestos: como cristianos ante el mundo y, por Cristo, en el mundo. Nos gustaría hacer de la Iglesia un escudo contra el mundo, y de nuestra misión mundana, un escudo contra la palabra y las exigencias de Cristo. Cristo desautoriza, sin embargo, la espada mundana del Pedro integrista, toma el partido de los agresores y sana la oreja a Malco. Y el mundo desautoriza en la misma noche las aproximaciones colaboracionistas de Pedro, poniéndole en el lugar que le corresponde: «De verdad que tú también eres de ellos, pues tu modo de hablar te delata» (*Mateo*, 26, 73). Ambas partes rechazan el medroso intento de ponerse a cubierto y sitúan al cristiano en plena avanzadilla en su «estado de perfección», con el único «escudo de la fe», y el «yelmo de la salvación», y la «espada del espíritu, que es la palabra de Dios, con la oración y la súplica» como armas de defensa y de ataque. A esto se añaden además un «cinturón de la verdad de Dios en torno a los lomos», una «coraza del estar justificados en Dios» y las sandalias de la «disposición a predicar el evangelio de la paz»: todo esto constituye la panoplia del cristiano; con ella es «poderoso en el Señor y en la fuerza de su fortaleza» y se encuentra suficientemente armado contra los «principados, contra las potestades, contra los poderes mundanales de las tinieblas» (*Efesios*, 6, 10-18). O como dice el Señor a Pablo, a quien el ángel de Satanás golpeaba con sus puños: «Te basta mi gracia, pues en la fla-

queza [del hombre] culmina la fuerza [de Dios]» (2 Corintios, 12, 9).

Pero esto significa que Dios garantiza al cristiano la protección celestial, tanto para la defensa como para el ataque, en su exposición y sólo en ella. Si huye de su aparente desamparo, para refugiarse en algo, la protección le abandona. Exposición puede significar muy bien: «Flaquezas, afrentas, persecuciones, aprietos por Cristo» (2 Corintios, 12, 10). Todo esto está incluido y constituye realmente una señal de la situación, en la que no necesitamos tener miedo. Dejemos actuar sobre nosotros el movimiento pendular del discurso de Mateo, 10, en que Cristo envía a los apóstoles:

«Mirad, yo os envío como ovejas en medio de lobos; sed, pues, prudentes... y sencillos... Guardaos de los hombres, pues os entregarán a los tribunales y os azotarán... No os preocupéis de cómo o qué habéis de hablar, porque os será dado... El Espíritu de vuestro Padre habla en vosotros... Seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre... El discípulo debe estar contento si le ocurre lo que a su maestro... Así que no les tengáis miedo... Lo que escucháis al oído, pregonadlo desde las azoteas. Y no temáis a los que matan sólo el cuerpo... No creáis que vine a poner paz sobre la tierra... He venido a separar al hijo contra su padre, y a la hija contra su madre... El que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí. Quien intenta ganar su vida, la perderá; en cambio, quien pierde su vida por mi causa, la ganará.»

Sólo en la lucha entre Dios y el mundo está la paz; sólo en la depotenciación del cristiano le salva la omnipotencia de Dios. O como antes vimos: sólo para el que es pobre de forma verdadera y actual existen las riquezas de Dios.

¿Resulta sostenible en absoluto tal situación intermedia? ¿Se la puede vivir a la larga? ¿No conduce a una esquizofrenia de la conciencia, que quisiera reunir en sí dos personalidades distintas? ¿Y es, por tanto, el intento de huir a uno u otro ámbito lo único que puede esperarse normalmente del que ha sido colocado así en la aporía (situación sin salida)?

#### A PESAR DE TODO, UN UNICO COMPROMISO

Antes de dar una respuesta definitiva no deseamos olvidar que ya el hombre natural, en cuanto es espíritu, trasciende el mundo cerrado y tiene su puesto «normal» —como lo han sabido desde siempre toda religión y toda filosofía de los pueblos— entre lo relativo y lo absoluto, entre el mundo y Dios. Si la humanidad moderna ha olvidado esta verdad elemental, o se empeña en olvidarla a causa de una «mundanidad profana», esto constituye un retroceso en el saber de la humanidad y un signo de pobreza del mundo de hoy. Es posible emplear —desde el punto de vista humanista o cristiano— invocaciones como ésta: «Permaneced fieles a la tierra.» Mas tal invitación sólo puede referirse al que tiene ya desde siempre la libertad de erguirse

por encima de la tierra y señorearla desde arriba, como «rey de la creación». La brutal explotación de la tierra y del mundo propia de la época técnica es, además, un modo muy discutible de permanecer fieles a la tierra. Esto lo decimos sólo como anticipo.

Vengamos ahora al cristiano. En él la tensión universal entre naturaleza y espíritu se intensifica de manera clara. Está más hondamente «desarraigado» de la «naturaleza» e incluso del «mundo» en su conjunto; y por ello es lanzado de manera más radical a él. De un lado: «En el mundo, pero no del mundo»; de otro: «Id a todo el mundo.» «A» significa realmente: «al medio» de él, no sólo a su periferia. El golpe de péndulo es más violento, llega más lejos.

Hemos buscado antes un punto de unidad que parecía imposible, y lo hemos encontrado situado entre el obrar único del Hombre-Dios y nuestro obrar en seguimiento suyo. Este punto era el «sí» dado a Dios como disponibilidad absoluta, como obediencia de amor. ¿No sería posible encontrar también un punto semejante del que pudiera nacer unitariamente nuestra tarea como hombres en el mundo y como cristianos (en y con la Iglesia)? Esto debería ser posible, pues, en su revelación, Dios toma en serio a su propia criatura y no la destruye, sino que la lleva a su plenitud en todas las elevaciones, dilataciones y aparentes exigencias excesivas. Desde idéntico punto de la conciencia moral habrá que poder responsabilizarse de ambas cosas (pues, de lo contrario, no se podría responder de

ellas en absoluto), y este punto único no puede ser algo distinto de lo ya encontrado: el «sí» de la disponibilidad.

Por lo pronto, digamos que esta unidad no resulta difícil de ver. El cristiano dice «sí» a Dios y de aquí recibe su envío a los hombres. Y el hombre del mundo dice «sí» a su misión objetiva en éste —en la familia, el Estado, la sociedad— y, en la medida en que es también un servidor, es un miembro utilizable. En ambos campos, la aplicabilidad tiene un presupuesto: que el cristiano de un lado y el prójimo de otro ha realizado un acto de identificación libre con su tarea, de la que se responsabiliza. Un acto de entrega al servicio que incluye una renuncia al egoísmo. En el cristiano ese acto debería ser radical y completo; de lo contrario no sería un creyente auténtico. En el hombre al servicio del mundo el acto *puede* ser radical asimismo: quiere entonces concebir su vida como un servicio íntegro al todo, y lo poco que puede aportar de hecho a éste debe expresar esa entrega total. En muchos, sin embargo, la entrega no pasa de ser parcial: trabajan, por ejemplo, sólo para ganar dinero y para llevar una existencia egoísta de placeres en los intervalos del trabajo. O buscan, en relación a la mujer, dentro o fuera del matrimonio, sobre todo su goce, lo admitan o no lo admitan, lo encuentren o no lo encuentren normal. No es preciso mencionar en especial que el desprendimiento, tanto del creyente como del hombre ético, no es una pérdida de sí, una disipación de sí y menos una huida de sí (cosa que también se da, desde luego,

y que Max Scheler desenmascara y reprueba en su obra *Esencia y formas de la simpatía*); ambas cosas tienen, por el contrario, como presupuesto también el silencio y la intimidad del ser-para-sí y, al menos en el creyente, la oración. Pero el ritmo entre recogimiento y dispersión posee su sentido en la entrega: el amante debe ser una fuente profunda, para poder alimentarse de sí.

Y como la fuente más profunda y más inagotable, y también la más agotada, es Cristo, y el cristiano creyente tiene como modelo ese prototipo, no hay por el momento motivo alguno para contraponer la entrega de sí como cristiano y la entrega de sí como miembro de la humanidad. El desprendimiento de sí, el «estar a disposición», implica, en ambos campos, que el hombre tenga algo que dar; que sea capaz y entendido en el ámbito mundano y que, en consecuencia, se interese decididamente por ese campo que le está confiado, lo que ayuda a poseer esa capacidad; que le guste su profesión, ya sea ésta distinguida, como la de un investigador del campo del espíritu, o no lo sea, como ocurre con el trabajo mecánico de una fábrica, que acaso se podría encomendar a una máquina y que ésta realizaría con mayor rapidez. En la medida en que esto es un servicio y mientras lo es, reclama la ejecución cuidadosa que se puede pedir a un obrero escrupuloso. El siervo de la parábola «es fiel en lo poco y, por ello, como premio, «se le encomienda mucho». La mayor parte de las personas no pueden realizar el trabajo de su vida más que como minúsculas ruedecillas de una gigantesca

máquina prefabricada, a la que le resulta fácil sustituir las ruedas que se estropean por otras distintas, que ruedan de manera igualmente fija. Y, sin embargo, todo servidor es un hombre único e irrepetible, y el amor de su corazón es insustituible. Entrega su amor personal al gran anónimo, y ese entregarse y darse es, si es consciente de sí, casi como una muerte. Un sacrificio de la vida. No podemos enfadarnos con el pobre porque, junto a esto, se reserve un pedacito para la alegría y la diversión, ni tampoco porque abrigue la esperanza y casi la seguridad de que el todo del mundo se mueve hacia un futuro lleno de sentido, y de que la pequeña ola que él era, sumergida hace tiempo en la corriente anónima, se detendrá por fin en algún mar inabarcable. Más no puede saber, en efecto, el hombre mundano, en el caso de que no se adscriba a cualquier ingenuo proyecto de futuro; y ese poco le lleva a concebir y a derramar su vida como una ofrenda sacrificada.

Aquí no necesitamos preguntarnos si realiza de hecho esa entrega. Lo decisivo es que el cristiano puede realizarla en el ámbito mundano, y que ella se halla emplazada en la orientación objetiva de la existencia —que es finita, pero, en cuanto espíritu, trasciende la finitud—. Que, por tanto, el hombre que mayor fruto saca de su existencia es aquel que la compromete y entrega lo más posible por una tarea finita que le parece merecedora de ello. Sin entrega a la obra no hay compromiso total, y al revés. En última instancia, no se puede contraponer, pues, la entrega al trabajo. Ahora bien: no es

decisivo saber qué papel desempeñan en esa entrega el orgullo, el deseo de salir victorioso. Existe un orgullo bueno, que quiere realizar su tarea propia lo más perfectamente posible: un orgullo que, por así decirlo, se objetiva en las cosas. Y no pertenece a la moralidad cristiana, sino ya a la moralidad natural, el purificar los motivos de ese orgullo, llevándolo de una voluntad de eficiencia prisionera de la subjetividad a una voluntad de eficiencia objetiva y realista.

¿Se objetará a lo dicho que el cristiano no puede aceptar ese compromiso total por cosas mundanas, pues tiene la cabeza y el corazón en otro sitio («donde está tu tesoro, allí está tu corazón»): en la vida eterna futura? ¿Que la vida terrena es para él sólo una posada por la que atraviesa fugazmente y en la que no merece la pena detenerse, mirar lo que hay y organizarlo, y mucho menos construir? ¿Y que, por ello, los cristianos están siempre distraídos y nunca cooperan en serio cuando se trata de construir el futuro de la tierra? Frente a esto hay que preguntar, en primer término, de manera puramente empírica: ¿Quién ha construido la cultura occidental, realizada casi exclusivamente por cristianos? Si no hubieran poseído sentido alguno para los valores mundanos, ¿cómo hubiesen sido capaces de forjar esos receptáculos simbólicos de lo supratemporal, de lo eterno? Y luego debemos hacer esta pregunta básica: ¿No invita el Evangelio mismo al siervo administrador a no enterrar su talento, sino a negociar con él, es decir, a sacar el mayor provecho posible del pequeño caudal de

sus cortos años sobre la tierra? ¿No sabe el cristiano mejor que otros cuánto valor posee esta única vida terrena, este pedazo de campo que oculta en su profundidad un tesoro eterno, por lo que merece la pena cavar para encontrarlo y comprometer (vender) todo por él? Es verdad que se nos dice: «No amontonéis tesoros en la tierra, donde la polilla y el moho los hacen desaparecer y donde los ladrones perforan las paredes y roban» (*Mateo*, 6, 19). Pero el hombre que desea producir y regalar no quiere atesorar para sí; su tesoro está en su tarea, y, por ello, también en ella está su corazón. La doctrina cristiana ahonda la posibilidad de entregar casi infinitamente la vida propia en una tarea, pues no sólo el producto externo, sino también los sentimientos, la voluntad de entrega y, sobre todo, el sufrimiento, cuando no se puede realizar nada activo, quedan integrados en la obra, en la fecundidad.

Y lo que llamamos esperanza cristiana no significa interrupción, sino profundización e intensificación infinitas de aquel oscuro esperar del individuo en que su existencia vivida no haya resultado completamente inútil y sin sentido para el todo. El hombre desea haber colaborado a la construcción del reino de la humanidad; el cristiano quiere haber contribuido un poco al reino de Dios en el reino del mundo y del hombre. Tiene la esperanza, «que no engaña», de que incluso lo que en el tiempo haya que contabilizar como inútil no sea indigno de figurar como ingreso en los libros de la vida y de la fecundidad. Por ello, en una época que no



sabe concebir ni fomentar el progreso más que casi sólo de forma mecánico-técnica, el cristiano se convierte en el custodio de una idea más honda de progreso, sin sucumbir a la ilusión de que sólo hay vida allí donde el éxito puede contabilizarse en números. Pero también examinará con amargura sus negligencias y lamentará no haber hecho nada allí donde, justamente como cristiano, debería haber actuado con toda energía; y de que otros asuman su tarea en lugar suyo —frecuentemente contra él—, para ejecutarla en el sentido técnico-mecanicista y materialista.

El cristiano debería haber dado ejemplo desde siempre de su propia expropiación; el Evangelio comienza, en efecto, con ese acto. Ahora, en cambio, otros se han encargado de ese acto y orientan los acontecimientos de tal modo que aquél se produce forzosamente. El cristiano debería insertarse en este proceso de tal manera que, en su desarrollo, salvase la libertad en la medida de lo posible. Así todos podrían ver también que sólo hay un único compromiso verdadero: el compromiso por los hermanos, por el mundo. Es el compromiso de Dios, que entrega a su Hijo por el mundo; el compromiso de Cristo, que puede entregar su vida y tomarla de nuevo (con los redimidos); el compromiso de los cristianos en el «sí» dado al Señor; el compromiso del hombre, para quien el hermano tiene mayor valor que el que él tiene para sí mismo.

#### IGLESIA HUMILDE

Ahora podemos vislumbrar el alcance verdadero de la tendencia moderna. El movimiento de la Iglesia hacia más allá de sus propias fronteras, hacia los hermanos cristianos, judíos y no cristianos, podría ser el movimiento de la autoexpropiación de Dios y de Cristo. Lo sería si los cristianos no persiguieran facilidades para ellos, o avances diplomáticos como facilidades para los demás, sino lo más difícil: el estar expuestos sin defensa alguna, con desprendimiento total. Este es el encargo que posee una finalidad en sí mismo; todos los demás (por ejemplo, el de la disciplina jerárquica en la Iglesia) son relativos a él y son buenos tan sólo en la medida en que fomentan el encargo principal, y malos en cuanto lo encubren y oscurecen. La Iglesia desinteresada busca sólo el honor del Señor y no el suyo propio, de igual manera que el Señor jamás buscó su propio honor, sino el del Padre. Busca en la Biblia la palabra que le enseña la obediencia más perfecta. Busca en su liturgia no la satisfacción de la comunidad, sino el adorar a su Señor y el ser investida con la fuerza de éste para realizar su tarea. Y en el trato con los hermanos separados intenta cumplir el apremiante mandamiento de su Maestro: unidad como amor. En el mundo profano que la rodea, la Iglesia aspira a cumplir su misión propia: la de ser levadura que opera diluyéndose.

Con sus renovaciones actuales, la Iglesia no intenta justificarse. Al contrario, se sentirá humillada de la manera más honda precisamente en este movimiento, porque todas estas cosas elementales se le han ocurrido con un retraso tan incomprensible y porque fue tan dura de oído para los movimientos e insinuaciones no sólo del Espíritu Santo, sino de todo un mundo de protestantes, humanistas y comunistas. Y mucho más pequeña se siente aún en su primer diálogo con los judíos, todavía balbuciente \*. ¿Qué palabras escogerá después de todo lo ocurrido desde hace casi dos mil años? Acaso pueda abrigar la esperanza de que las discordias entre los cristianos podrían zanjarse en gran medida recurriendo a una humildad suficientemente auténtica. Mas ¿cuál es su situación ante los hermanos judíos? Puede presentar acaso una amplia confesión de culpas, partiendo del hecho de que no ha prestado atención a muchas expresiones de la Escritura, a saber: que Dios se reserva el juicio; que la Iglesia está injertada en el tronco santo de Israel, y que los cristianos deben tener cuidado con lo que pueda ocurrirles, pues si Dios no tuvo indulgencia con los nobles ramos naturales, podría suceder lo mismo, más fácilmente aún, a los ramos salvajes, meramente injertados; y, por fin, que todo Israel será salvado, pues Dios no se arrepiente de sus promesas. El enfrentamiento entre Israel y

\* Véase, del autor, *La raíz de Jesé*, en *Ensayos teológicos*, II, *Sponsa Verbi*, pp. 354-366, Ediciones Cristiandad. (N. del T.)

la Iglesia se funda en la misma Escritura, y por ello no depende del capricho de aquélla. La Iglesia misma existe, en un sentido misterioso, de manera dialéctica con respecto a Israel; la desavenencia nace del centro del acontecimiento de la salvación, y el zanjarla es asunto del Juez del mundo. Para la Iglesia esto significa que, de un modo que ella no puede abarcar, permanece relativa a Israel, de igual forma que Israel es relativo a ella. Por tanto, tomada por sí sola, la Iglesia no es sin más el todo. No es sin más el reino de Dios. «No seas altanera, antes teme», le dice el Apóstol (*Romanos*, 11, 20).

Ningún otro pasaje advierte tanto a la Iglesia, como éste, que debe ser humilde. La expresión «poner en ridículo» parece aquí muy natural y no hay que esforzarse mucho para lanzarla. No empeoraría las cosas. En la confesión, uno es siempre ridículo. Y tantos pecados públicos, cometidos delante de la historia universal entera, no se borran tampoco de la memoria de la historia con una confesión. Lo mejor es dejar, por tanto, las cosas quietas. No por virtud, sino porque ellas están así. Y como dijimos ya al principio, el cristiano particular no tiene posibilidad alguna de distanciarse; se trata, en efecto, de nuestra Iglesia. A los protestantes, a quienes les gusta arrojar piedras y, sin embargo, quieren llamarse cristianos, habría que recordarles aquí que la historia de la cristiandad, antes de la separación, es tanto historia suya, *de ellos*, como nuestra, de los católicos. La Iglesia no comienza a existir, por cierto, en el siglo xvi.

La Iglesia humillada encontraría más fácilmente el camino que lleva a los humillados y ofendidos. Hacia aquellos a quienes no se presta atención porque no merece la pena, o apenas lo merece, hacer grandes gastos para conseguir escasas mejoras. La inutilidad fue el signo de la existencia terrena de Jesús y debería serlo también de la Iglesia terrena. Cuanto más se organiza la civilización mundana, y más campañas emprende contra la pobreza, la enfermedad, el hambre y la ignorancia, tanto más deberían incorporarse los cristianos a esas empresas y promoverlas como hombres entre los hombres. Los Estados y asociaciones de Estados conseguirán una ventaja cada día más clara sobre la Iglesia en punto a medios externos disponibles; también esto remite a la Iglesia a los espacios intermedios que siempre quedan entre las empresas rentables y bien organizadas. Ocupando entre los últimos el «último lugar» del Evangelio (*Lucas*, 14, 10) y de los apóstoles (*1 Corintios*, 4, 9), la Iglesia se coloca en el lugar que le está destinado y reservado y que le corresponde. Esto no quiere decir que no intente difundir en lo posible por medio de sus miembros, en todas las empresas no cristianas, por encima del espíritu humanitario, su espíritu especial de entrega humilde, no calculadora. Y ello hasta llegar a los más altos cargos y responsabilidades de la humanidad. Estos se administran con realismo precisamente cuando el supremo olvido de sí hace posible esa virtud, también en las luchas de poder entre grupos, facciones y naciones particulares. Aquí puede esperarse que el

horizonte crecientemente planetario fomentará el realismo de sus puntos de vista y sus argumentos.

Si en estos ámbitos objetivos del mundo es preciso contar con una evolución manifiesta hacia lo universal, no existe evolución posible, en cambio, para la idea de la Iglesia. Su esencia y el núcleo de su realidad le fueron otorgados perfectos de antemano, y puede en todo tiempo reflexionar sobre su origen para comprobar, midiéndose por él, su descenso culpable y para destacar otros elementos que hasta ahora no ha tenido deseo suficiente de desarrollar. Lo que en el sentido mundano apareciese como progreso y evolución resultaría en seguida en ella sospechoso de constituir una huida de su auténtica esencia. Gran incremento numérico, honores, riquezas, posiciones de poder cultural y político tendrían que suscitar en ella malestar y el miedo de haber sido olvidada por Dios. Su situación no deja de ser paradójica, pues sólo como rebaño pequeño puede producir un efecto grande; sólo como levadura concentrada puede «accedar la masa entera». Y es comprensible que sucumba una y otra vez a la tentación de considerar este «gran efecto» en la «masa entera» como garantía de la autenticidad de su obrar. Esto constituye una tentación, pues en última instancia el obrar de la Iglesia no puede ser medido. Lo más esencial de sus energías: la oración, el sufrimiento, la obediencia de fe, la entrega (quizá desaprovechada), la humildad: todo esto escapa a cualquier estadística. Con esto cuentan como es debido aquellos Institutos seculares que renuncian a un apostolado directo

(expresable en estadísticas), para dedicarse a una sencilla presencia en el mundo descristianizado. Otros Institutos, en cambio, que aspiran por todos los medios a conseguir posiciones de poder profano y cultural, para ayudar de ese modo, al parecer, a la Iglesia, la perjudican sencillamente, y se hacen, no sin razón, odiosos a la Iglesia y a sí mismos.

Siempre que aquí hablamos de «Iglesia» debe saber todo cristiano que con esta palabra aludimos a él mismo. Han pasado los tiempos en que los seglares podían descargar su responsabilidad sobre el clero. Este se convierte, cada vez con mayor claridad, en organización auxiliar, cuya misión es educar y mantener al pueblo de Dios (*laos Theou*) en el justo espíritu cristiano. Para ello ha recibido sus especiales gracias sacerdotales, docentes y pastorales. Ningún seglar puede empezar hoy una frase acusatoria diciendo: «La Iglesia debería...», sin preguntarse a la vez si él mismo hace lo que aquella debería hacer. Mas, para pronunciar frases de ese tipo, el seglar debe asegurarse siempre de sí, al hablar así, habla en el Espíritu Santo de la Iglesia —que es Esposa de Cristo y comunidad de los santos— o lo hace más bien desde un espíritu particular y despiadado —y, por ello, totalmente a-eclesial— de mera crítica. Es imposible que el cristiano quiera exigir y ver cómo la Iglesia es expropiada y humillada, sin ver cumplirse este saludable proceso en su propia existencia.

Si, para terminar, quisiéramos preguntar cuál es el orden que habría que establecer entre las diversas formas de vida, a fin de que la esencia de la

Iglesia resultara bien clara a todos, habría que poner en el primer lugar el «estado» de aquellos miembros del pueblo de Dios a quienes se ha regalado y que han elegido como forma de su vida la obediencia de fe, la pobreza y la fecunda «esterilidad» mariana. Luego vendría el pueblo de Dios en su totalidad y, en último lugar, sus servidores oficiales (como *servi servorum*). Mas como este orden, que es el correcto desde el punto de vista objetivo, se encuentra siempre en peligro de ser entendido mal entre los hombres pecadores, como si constituyese un orden de honor, podemos invertirlo y comenzar, como es costumbre, por el clero, poniendo a la cola la figura plena de la realización cristiana, sobre todo porque al estado del último lugar le corresponde en realidad el primero.

#### ORACION, ESPERANZA Y PROFANIDAD

El cristiano tiene que aprender cada vez más hondamente la expropiación. Para él, que debe su libertad a Cristo, ésta se convierte en oración. Pero mientras el hombre sea pecador y, por tanto, egoísta, ésta conserva un lastre de referencia al yo. El cristiano está preocupado y trabaja por conseguir su salvación, por hacer que Dios sea «misericordioso». Tiene completa razón en pedir perdón por sus faltas y fuerzas para su debilidad. Junto a esto rogará también sin duda por los amigos, los conocidos, los que le están confiados. Y en la periferia, si se acuerda de ello, pedirá por la cristiandad y por

el mundo. Pero en la medida en que aprende a conocer a Cristo, su oración queda expropiada. El cristiano pide perdón por los pecados: su propia culpa está aquí presente, tiene importancia y, sin embargo, parece haber desaparecido: ahora lo terrible es que existe el pecado en absoluto, independientemente de quien sea el que lo cometa. El cristiano ruega que venga el Reino, sea santificado el Nombre, se haga en la tierra la Voluntad. Pide el pan que Dios ha de darnos a todos y en primer lugar a los hambrientos. Pide que sean apartados la tentación y el mal, sobre todo de aquellos que están subyugados, casi sin esperanzas, por las tinieblas.

Cuanto mejor aprende a orar, tanto más expropiado queda el corazón del orante. Tendrá que hacer un descubrimiento extraño, que al principio le asombra y le resulta casi insoportable: lo que él considera como su tranquila camarilla privada, en la que pensaba tratar con Dios en máxima soledad, es algo que tiene paredes sólo hacia el mundo, mas no hacia el cielo. Todos los que están en la Iglesia gloriosa pueden mirar lo que allí ocurre. En el *Apocalipsis*, todo lo que pasa en el cielo y en la tierra se desarrolla como en una gran sala pública. Las oraciones de los santos, visibles a todo el mundo, son recogidas por los ángeles y ascienden, como incienso, hasta el trono de Dios. No hay nada privado. Cuanto más íntimo y personal es un amor, tanto más público resulta en el reino de Dios y tanto más puede reivindicarlo cualquiera para sí. No sólo el suelo del cielo es de cristal transparente;

también lo son todas las demás paredes. Cualquiera tiene entrada en la casita de Nazaret, en el corazón de la Virgen, incluso gentes que llevan calzados sucios y ropas mugrientas, que no huelen precisamente a lirios.

Los cristianos, en este sentido, tienen mucho que aprender todavía. La mayoría de ellos son de una tremenda mojigatería burguesa cuando se trata de su piedad privada. Deben pensar en serio si en esto no se habrán quedado atrás con respecto a la evolución de la conciencia. Su existencia, su corazón, su oración es un pan del que deben participar todos. ¿Por qué no iban a poder tener los cristianos una participación en el misterio eucarístico? \*. Si son miembros de Cristo, la Cabeza puede disponer de ellos. Están a su servicio, y es la Cabeza la que decide en qué medida ha de aprovecharlos. Ellos deben saberse y sentirse en conjunto

\* «Dado que Jesús es puro en su totalidad, toda su carne es una comida y toda su sangre es una bebida. Pues cada una de sus obras es santa, y cada una de sus palabras es verdadera. Y por ello es su carne una verdadera comida y su sangre una verdadera bebida. En segundo lugar, son una comida pura Pedro y Pablo y todos los apóstoles. Y, en tercer lugar, los discípulos de éstos. Y de esta manera cada uno puede convertirse en una comida pura para su prójimo, según la medida de su entrega o la pureza de su sentir. Cada hombre tiene en sí una cierta comida. Si ésta es buena, y él se alimenta de ella, y saca cosas buenas de los limpios tesoros de su corazón, entonces ofrece una comida pura a su prójimo» (Orígenes, *Homilía séptima sobre el Levítico*).

como personas comprometidas, empleadas, utilizadas. Y deben ajustar a esto los movimientos de su corazón, su oración. Deben aprender a rezar bien el Padrenuestro, de acuerdo con su sentido; es decir, rezarlo en el sentido de Cristo, y no recortarlo a cada frase, en contra de su sentido, colocándose a sí mismo en el centro. En el Padrenuestro no aparece ningún «yo», sino únicamente «nosotros». En este «nosotros», el «yo» está bien diluido (pero, justamente así, realzado).

Alguna vez hubo, incomprensiblemente, teólogos que pensaron que sólo para sí mismo podía tener cada uno esperanza, esa esperanza cristiana que «no engaña». Habría que decir, más bien, lo contrario. Cada uno debe tener esperanza para todos sus hermanos; en cambio, en lo que respecta a sí, difícilmente puede renunciar a un momento de miedo. Es verdad que el amor perfecto excluye el miedo; pero ¿quién puede estar seguro de tener ese amor? Detrás del hermano con quien trata, el cristiano ve, sin embargo, al Hijo del hombre, que murió por él y que ante el Padre intercede por él (1 Juan, 2, 1). Ve a Cristo detrás de cada hombre, detrás del mundo entero. De esto se nutre su esperanza. Pero no se le ocurre ya esperar para sí mismo —por ejemplo, llegar a la visión de Dios lo más pronto posible después de su muerte—, mientras que los demás pueden esperar tranquilos. La verdadera esperanza cristiana es escatológica y comunitaria. Pertenece al «gemido de la creación», que quiere participar de la redención en su integridad. En esta esperanza, la contraposición entre

el más acá y el más allá se encuentra superada. Muchos Padres de la Iglesia pensaban que también los bienaventurados del cielo esperan la redención plena y definitiva del mundo. Y esto se ve, en efecto, en las oraciones del *Apocalipsis*. Se promete un nuevo cielo y una nueva tierra. El nuevo cielo existirá cuando la tierra haya llegado al cielo. Y entonces se dará también la nueva tierra, en la cual la voluntad de Dios se cumple en la tierra como en el cielo. De esta manera, la esperanza de los cristianos no se distancia de la historia, sino que se dirige, a lo largo de ella, hacia el fin.

El *slogan* que habla del «mundo profano» y de la profanidad moderna se transforma así en una expresión cristiana verdadera. Pro-fano significa: lo que está fuera, delante del santuario (*fanum*). El «pro» significa para nosotros que todavía no estamos dentro, pero asimismo que estamos siempre delante y marchamos hacia ello. Esto es lo que ocurre en todo trato con los hombres: tiene lugar delante del santuario, pero no ocurriría si el cristiano no mirase hacia lo santo a través de la profanidad y, en esa visión, no avanzase también hacia él. Al avanzar, la diferencia entre lo profano y lo sacral queda eliminada. Pero sólo precisamente al avanzar. Los agrios discursos de los trascendentalistas acerca de la total profanidad del mundo recusar el avance de la esperanza, de igual manera que lo hacen los entusiastas discursos de los teilharianos acerca de la total sacralidad del cosmos.

El que, en la obediencia de fe, es un expropiado vislumbra el pequeño avance de la esperanza. Se

atreve a dar el paso, sin preguntar si éste le lleva a tierra extraña o a la patria. Cuando se siente en aquélla, sabe, sin embargo, que su caminar avanza hacia la patria, y que ésta no será otra cosa que la tierra extraña, que aquí ha encontrado.