

Anselm Grün

La experiencia de Dios a través de los sentidos



SALTERRAE

Colección «EL POZO DE SIQUEM»
266

Anselm Grün

**La experiencia
de Dios
a través
de los sentidos**

SAL TERRAE
Santander – 2010

Título del original alemán:
*Wenn du Gott erfahren willst,
öffne deine Sinne*

© 2000² by Vier-Türme GmbH, Verlag,
Münsterschwarzach
www.vier-tuerme-verlag.de

Traducción:
María del Carmen Blanco Moreno

Imprimatur:
✦ Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
09-04-2010

© 2010 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198 / Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
María Pérez-Aguilera
mariap.aguilera@gmail.com

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida, total o parcialmente,
por cualquier medio o procedimiento técnico
sin permiso expreso del editor.

Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978-84-293-1868-5
Depósito Legal: BI-1269-2010

Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A.
Basauri (Vizcaya)

Índice

<i>Introducción</i>	9
Una empresa arriesgada	12
Experiencia	14
1. El ser humano como buscador de Dios	19
2. La imagen de Dios y la auto-imagen	27
La huella de mi vida me lleva hacia Dios	31
Experiencia de Dios y auto-experiencia	35
3. ¿Experiencia de Dios o proyección?	39
Abusar de Dios como una droga	41
La escuela de la experiencia de Dios según Elías ..	42
La experiencia de Dios en el silencio	45
4. Experiencia de Dios y deseo	47
Deseo y adicción	53

El deseo como existencial fundamental del ser humano	55	8. El Dios oscuro y el misterio de la creación	129
El deseo como ayuda para aceptar mi realidad ...	57	La experiencia de la noche oscura	130
Deseo y oración	62	La experiencia del Dios oscuro	133
5. Mis sentidos buscan a Dios	67	La experiencia de Job	138
Ver	69	Ver al Creador en la creación	140
Escuchar	75	La espiritualidad de la creación	143
Hablar y cantar	83	9. La experiencia de la voluntad de Dios	145
Oler y gustar	86	10. Experiencia de Dios e iluminación	149
Tocar	89	La experiencia de los místicos	150
El encuentro con el Tú	94	Dios en mí	153
6. El Dios de la vida:		<i>Conclusión: hablar de Dios con mesura</i>	155
Jesús y nuestra imagen de Dios	99	<i>Bibliografía</i>	158
Imágenes parciales de Jesús, imágenes parciales de Dios	101		
El Dios de Jesucristo	104		
La imagen de Dios frente al sufrimiento humano .	107		
7. La experiencia de Dios en la historia de mi vida	115		
La experiencia de Dios en la historia	116		
Dios en la historia de nuestra vida	117		
La experiencia de Dios en la infancia	119		
La experiencia de Dios en las vivencias cotidianas	123		
La experiencia de Dios como fundamento de toda experiencia humana	126		

Introducción

LOS debates teológicos sobre la cuestión de Dios suscitan actualmente poco interés. En cambio, en las conferencias que pronuncio, los asistentes me preguntan una y otra vez cómo pueden tener experiencia de Dios. No se dan por satisfechos solo con creer en Dios. Quieren sentirlo. Quieren tener experiencia de Dios y de su amor, desean entablar una relación personal con él. No les basta con hablar de él. Con demasiada frecuencia han tenido la sensación de que las palabras sobre Dios eran expresiones vacías, no estaban respaldadas por ninguna vivencia y, por lo tanto, eran incapaces de provocar experiencia. La palabra *Dios* es una de las más usadas. Hay pocas palabras que despierten tantas asociaciones positivas o negativas. Algunas personas asocian a Dios con el fiscalizador de su infancia, una prolongación del brazo del padre castigador o de la madre controladora. En otras, por el contrario, Dios suscita un sentimiento de seguridad y de amor. Algunas se indignan porque se argumenta con excesiva facilidad sobre Dios cuando, en su opinión, es muy poco lo que se sabe de él. Michael Albus ha-

bla de los teólogos «instantáneos», que encuentran para todo una «infusión» teológica, y de los que tienen una explicación teológica para todas las cuestiones, porque lo ven todo claro. Otros sufren por causa de los teólogos *New Age*, que solamente dicen vaguedades.

¿Cómo podemos hablar hoy adecuadamente de Dios y de la experiencia de Dios? Me doy cuenta de que estoy motivado para escribir sobre este tema y, al mismo tiempo, noto en mí muchas resistencias, porque conozco el peligro que entraña hablar de Dios impropriamente. En realidad, toda palabra humana sobre Dios es inadecuada. Dios es y seguirá siendo el Inefable. Hablar sobre Dios sería el arte de hacer presente lo inexpresable sin explicarlo, sin rebajarlo al nivel humano. Esto pueden hacerlo ante todo los poetas, como Paul Celan, que dedicó toda su vida a expresar con el lenguaje al Indecible.

Mientras yo pensaba acerca de si debía escribir sobre Dios y la experiencia de Dios hoy, tuve un sueño: me encontraba en compañía de unos jóvenes que buscaban a Dios. Eran actores. Avanzábamos muy lenta y conscientemente por la creación, y después por espacios sagrados. De este modo tuvimos experiencias espirituales profundas. En un momento en que estaba percibiendo la santidad que me rodeaba, crucé un umbral y mi conciencia se transformó. Entonces se abrió en mí un espacio más amplio y, al mismo tiempo, algo se cerró en mi interior. En el sueño atravesábamos espacios redondos y otros angulosos, encrucijadas y laberintos. Eran experiencias espirituales importantes. Al despertar, tuve la sensación de que este sueño daba una respuesta a la lucha en la que me estaba debatiendo.

Yo no puedo explicar a Dios ni la experiencia de Dios. Únicamente puedo mostrar espacios que se abren en el al-

ma, espacios en los que el lector puede tener una experiencia, espacios que hacen presente a Dios sin reducirlo a nuestra estrechez humana. Para tener experiencia de Dios hace falta poner atención y avanzar lentamente. Y hay que cruzar un umbral. No puedo experimentar a Dios si paso de largo ante él. Debo entrar en el espacio de lo sagrado. Allí no puedo tocar a Dios con las manos ni verlo con los ojos, pero en mi alma pueden abrirse espacios que me permiten sentir al Inefable.

En mi sueño tuve que introducir a un joven violinista en la experiencia espiritual que estaba teniendo con los actores. Sus amigos músicos querían tocar con él un cuarteto, y estaban un poco disgustados porque tenían que esperar por él. Pero en el sueño pude decirles muy claramente: «Es inútil que intentéis obligarlo, porque entonces tocará de manera forzada. Dejad que tenga primero la experiencia nueva. Entonces su interpretación abrirá espacios nuevos. Si una silla tiene una pata rota, no podemos sentarnos en ella. Si esperáis a vuestro amigo, seréis recompensados con una manera de tocar nueva e intensa». Este sería también mi deseo para ti, querida lectora, querido lector: que vayas entrando pacientemente en los espacios que las palabras de este libro quieren abrirte y que después, en tu manera de tocar, en tu trabajo, en tus palabras y acciones, tengas también experiencia de tales espacios nuevos y puedas abrirlos para otras personas. Como el violinista del sueño, no es preciso que toques notas nuevas, no tienes que hacer algo enteramente nuevo, sino que únicamente debes actuar de otro modo, más intenso y más consciente, para que en todo lo que digas, cantes o escribas, abras el espacio de lo sagrado. Dios se abrirá a ti en este espacio sagrado. En él, Dios es audible en cada nota, visible en cada imagen y perceptible en cada palabra.

Una empresa arriesgada

Al escribir sobre la experiencia de Dios hoy, me muevo continuamente entre dos tendencias opuestas. En una está el peligro de presentarlo todo demasiado fácilmente como una experiencia de Dios: todo lo que me pasa es experiencia de Dios. Pero ¿cómo afronto mis fracasos? ¿Me los ha enviado también Dios? ¿Viene de Dios todo lo que me sucede? ¿Me envía Dios intencionadamente el sufrimiento? Decir esto ¿no es hablar de Dios de un modo demasiado ingenuo? Otro peligro consiste en acaparar a Dios: Dios está al servicio de mi autoestima, me sirve para sentirme bien. En su forma extrema, esta tendencia se expresa en un libro norteamericano titulado *Reza y te harás rico*. Dios me sirve solamente para tener más éxito y para que me vaya bien. Sin embargo, de Dios no se puede disponer. Por supuesto, Dios es siempre aquel que me salva y me libera. Pero ¿no experimento también a Dios como aquel que me hace sentir el sufrimiento y el dolor? No podemos hablar de Dios como si no tuviera ya nada que ver con nuestra vida. Hablar ciertamente de Dios significa hablar acertadamente del ser humano y ver a las personas bajo la luz correcta. Ahora bien, ¿ofrezco de este modo la imagen justa de un Dios completamente diferente?

Otra tendencia a las contraposiciones unilaterales está presente en las imágenes de Dios. Hay imágenes demoníacas de Dios, las imágenes amedrentadoras de un Dios juez, de un Dios que nos exige el perfeccionismo, de un Dios que nos reclama buenos resultados, de un Dios arbitrario y de un Dios que lleva cuenta de los delitos. Está el abuso espiritual que trata de dominar a las personas mediante imágenes negativas de Dios, imágenes que lo presentan como un ser que les infunde miedo, sentimientos de culpa y vergüenza. Por otro lado, está la minimización de Dios, que lo

reduce únicamente a la condición de un ser bueno y compasivo. Pero este Dios es inofensivo y no tiene nada que decirnos. Solamente sirve para que todo nos vaya bien. En esta imagen de Dios no tiene ya cabida el sufrimiento. J.B. Metz habla de la insensibilidad de estas imágenes de Dios hacia el dolor.

De hecho, Dios sana nuestras heridas y puede ayudarnos a mirar y curar las heridas de la historia de nuestra vida. Son muchos los creyentes que, después de rezar a Dios, han experimentado cómo él ha curado su enfermedad o ha preservado de la desgracia a un ser querido. Pero a veces se utiliza a Dios como si fuera una droga milagrosa: lo único que debo hacer es presentar a Dios mis necesidades e inquietudes, porque él lo resolverá todo y sanará todas mis enfermedades, de modo que yo no tengo que preocuparme de nada más; no necesito ocuparme de los errores de mi vida, sino que puedo hacer caso omiso de ellos e ir directamente a Dios, el cual, como un mago, hará desaparecer todo lo que es negativo. En este caso, la religión se convierte en una adicción: igual que el alcohol o la sexualidad, Dios es utilizado para quitarnos de en medio el dolor de nuestra propia verdad. Leo Booth habla de la dependencia religiosa y la define como una utilización de Dios para «huir de la realidad» (Booth, *Wenn Gott zur Droge wird*, 60). Por un lado, la fe es una fuente de salud y de salvación. Pero, por otro, la fe puede llevar a una relación patológica con Dios, cuando utilizamos las prácticas religiosas para librarnos de la realidad problemática y de nuestro dolor. Frente a estos peligros, ¿cómo puedo hablar adecuadamente de Dios y de la experiencia de Dios?

Al abordar estas cuestiones, he visto con claridad que no puedo escribir una teología de la experiencia de Dios. Por eso trato de acceder a este tema desde diferentes perspecti-

vas. Algunos textos bíblicos me han indicado el camino. Al meditarlos, me han iluminado el misterio de Dios. La experiencia de Dios no es lo mismo que la demostración de la existencia de Dios. La demostración pretende convencer a todos. En cambio, la experiencia solo da testimonio de la propia vivencia. Por ello, escribir sobre la experiencia tiene siempre también algo de subjetivo. Ahora bien, las vivencias de otras personas pueden suscitar experiencias en nosotros, o recordarnos vivencias que hemos tenido y de las cuales ya no éramos conscientes o cuya densidad no habíamos reconocido. Por otro lado, los diferentes accesos que llevan a la experiencia de Dios son vividos de diferentes maneras también por el lector, que puede verse reflejado en alguno de ellos, mientras que otros le resultarán extraños. Espero, finalmente, que cada lector y cada lectora, animados por las palabras de este libro, se atrevan a tener sus propias experiencias de Dios.

Experiencia

La palabra alemana *Erfahrung*, «experiencia», viene de *fahren*, «viajar». Quien hace un viaje, quien sale de sí mismo, quien escapa de su prisión angosta, quien está dispuesto a entrar en nuevos países, hará un viaje experiencial. La experiencia exige también una apertura interior, abrirse uno mismo para acoger lo nuevo. He de estar dispuesto a tener experiencia de algo. «No hay ninguna experiencia que no tenga interés. Solamente puede experimentar algo quien lo desea» (Scholl, *Gott ist immer grösser*, 15). El hecho de que una percepción o una vivencia se conviertan en experiencia depende de mi apertura interior y de mi disposición a dejarme afectar y conmover por aquello que me encuentro. La experiencia presupone que puedo entrar en relación

con aquella persona o cosa de la que tengo una vivencia o que sale a mi encuentro.

A menudo, experimentar tiene que ver también con sufrir. Quien quiera evitar todos los peligros tendrá que quedarse en casa. Ponerse en camino puede ser peligroso. La palabra griega *émpeiros*, «experimentado, experto», procede de *peîra*, «tentativa, intento, prueba». Quien quiera experimentar algo tendrá que arriesgarse. Quien viaja corre un peligro. Sin riesgo no se puede experimentar algo nuevo. En latín, experiencia se dice *experientia*. Este término procede de *experiri*, que quiere decir «intentar, poner a prueba, emprender algo, examinar una cosa, confrontarse con una persona o enfrentarse a ella». Los romanos piensan que la condición para tener experiencias es estar dispuesto a examinar a alguna persona o cosa, y comprometerse o confrontarse con ella. Reúne experiencias la persona que hace experimentos, que realiza intentos y, después, saca conclusiones. De modo que quien quiere reunir experiencias debe compararlas con lo que ha experimentado previamente. Por otro lado, la experiencia necesita ser interpretada. Tengo que preguntarme qué significa todo lo que me ha sucedido.

Si aplicamos este concepto de experiencia a la experiencia de Dios, comprendemos que no podemos conocer a Dios de una manera sencilla, como si fuera un país al que viajamos. Tampoco podemos hacer experimentos que demuestren la existencia y la acción de Dios. Únicamente podemos experimentar lo que vemos y captamos. No podemos tener experiencia de Dios directamente, sino tan solo en las vivencias, en los acontecimientos, en los encuentros con otras personas, en las voces de nuestra alma, en las imágenes de nuestros sueños. Toda experiencia, incluida la experiencia de Dios, pasa por los sentidos. Pero con los sentidos no podemos captar directamente a Dios. La manera en que queramos interpretar y comprender lo que experimen-

tamos con los sentidos depende de nosotros. Y en nosotros está decidir si queremos experimentar lo que hay detrás de lo que nos ha pasado. Los encuentros con las personas, el contacto con la creación y las vivencias que tenemos en el viaje de nuestra vida nos introducen después en el misterio de Dios. No podemos demostrar la existencia de Dios con experimentos; pero podemos examinar el fondo de aquello que vivimos y ver lo que se trasluce en ello. Y después –algunas veces, no siempre– es posible que Dios mismo se nos muestre.

De la experiencia religiosa se han ocupado sobre todo los fenomenólogos de la religión. R. Otto admite que cada persona lleva en su interior un sentido de lo sagrado. Cuando percibimos el mundo con ese sentido innato para lo sagrado, reconocemos en tal percepción, de un modo intuitivo y afectivo, el misterio de Dios, al igual que percibimos intuitivamente lo bello. G. van der Leeuw ve la experiencia religiosa sobre todo en el asombro ante el poder del «Otro» y en el sentimiento de «estar unido directamente a él» (Vergote, *Religionspsychologie*, 49). Es en la afectividad –nuestro corazón y nuestros sentimientos– donde Dios puede tocar al ser humano, y donde nosotros podemos tener experiencia de él. A menudo, la experiencia religiosa es una irrupción afectiva. De pronto, todo se vuelve claro. Esto fue lo que experimentó el inquieto incrédulo Paul Claudel. Cuando oyó cantar el *Magnificat* en la noche de Navidad, pensó: «¡Qué felices son los que creen! ¿Y si fuera verdad? ¡Es verdad! Dios existe y está aquí. Es alguien, es un ser tan personal como yo; me ama y me llama» (*ibid.*, 53). Es evidente que todos nosotros tenemos en nuestro interior una disposición religiosa, y por eso somos capaces de experimentar a Dios cuando nos habla en la creación o en su palabra.

Los Padres de la Iglesia fundamentan esta afirmación en la tesis según la cual el alma es religiosa por naturaleza, e incluso cristiana. Platón nos explicó la posibilidad de la experiencia de Dios al hablar del *érōs*, el cual habita en nuestros corazones y participa de los dioses. El *érōs* «es una gracia divina y, a la vez, un deseo humano». Es «un impulso divino, que nos hace salir del camino de nuestros hábitos cotidianos» (*ibid.*, 195). El *érōs* corresponde a «la aspiración humana a una perfección en la que desaparecen todas las preocupaciones» (*ibid.*, 195). Porque Dios ha puesto el *érōs* en nuestro corazón, podemos, en todo lo que nos sucede y percibimos, reconocer a Dios como Aquel que satisface nuestro deseo más profundo.

El ser humano como buscador de Dios

SAN Benito entiende al monje como alguien que busca verdaderamente a Dios. Por ello puede ser considerado como el modelo del ser humano que busca a Dios.

Según Benito, en el monje joven se ha de examinar minuciosamente sobre todo «*si revera Deum quaerit*», «si busca realmente a Dios» (*Regla de san Benito* 58,7). El monje no es una persona que ha encontrado ya a Dios, sino alguien que lo busca durante toda la vida. Siguiendo la tradición de san Basilio, Benito entiende la búsqueda de Dios como «el deseo ardiente y nunca satisfecho de agradar a Dios» (Holzherr, *Die Benediktsregel*, 276). El monje busca a Dios porque Dios lo ha buscado primero a él. En el Prólogo de la *Regla* describe Benito a Dios como aquel que entre la multitud del pueblo busca a su trabajador. Y lo llama así: «¿Quién es el hombre que desea la vida?» (Salmo 34,13)*. Para Benito, buscar a Dios significa buscar la vida

* Los textos bíblicos se toman, con algunos cambios, de *La Biblia de nuestro pueblo*, Mensajero, Bilbao 2009.

verdadera, no contentarse con las apariencias, desear la vida. Quien busca a Dios ansía encontrar en Dios la vida verdadera, experimentar en Dios una nueva cualidad de vida y, más aún, una nueva identidad.

La palabra latina *quaerere* no significa únicamente «buscar, meditar algo, tomarse la molestia de», sino también «preguntar, hacerse una pregunta». Buscar a Dios significa, por tanto, preguntar siempre por él de nuevo. El ser humano es aquel que pregunta continuamente. No queda satisfecho con ninguna respuesta. Solo Dios es la respuesta última a su pregunta. Pero lo que nosotros sabemos de Dios en este mundo no es aún el Dios verdadero y auténtico. Por eso, en el camino espiritual hemos de seguir preguntando siempre. ¿Qué significa lo que nosotros llamamos Dios? ¿Qué implica realmente la experiencia de Dios? ¿Qué quieren decir los dogmas? ¿Qué hacemos cuando celebramos la eucaristía? ¿Qué significa la resurrección, qué quiere decir la encarnación de Dios, su humanización? ¿Quién es Dios realmente? ¿Nos hacemos únicamente imágenes de Dios o conocemos al Dios verdadero? Una y otra vez debemos hacernos preguntas para conocer a Dios como el único que puede darnos la respuesta que dé la paz a nuestro corazón.

La Biblia alaba a los que buscan a Dios: «Buscad al Señor y vivirá vuestro corazón» (Salmo 69,33). Y en otro Salmo rezamos: «Gloriaos de su Nombre santo, que se alegren los que buscan al Señor. Recurrid al Señor y a su poder, buscad siempre su presencia» (Salmo 105,3-4). Buscar a Dios significa ante todo buscar su rostro. Pero ¿cómo se puede hacer esto? Los judíos no podían fabricarse imagen alguna de Dios. Y, sin embargo, tenían que buscar su rostro. Para los orientales, el deseo más grande era ser mirados por Dios con misericordia. Si el rostro de Dios resplandece so-

bre mí, me veré libre de mis perseguidores y mi vida será sana e íntegra (cf. Salmo 80,20). Los monjes se ven a sí mismos como el grupo de los que buscan a Dios: «Este es el grupo que lo busca; que viene a visitarte, Dios de Jacob» (Salmo 24,6). Jesús nos ordena buscar primero el reino de Dios y su justicia (Mateo 6,33). Y a los que buscan a Dios en la oración les promete que lo encontrarán (Mateo 7,7). El mismo Jesús, como Buen Pastor, busca la oveja perdida (Mateo 18,13). Y, por último, las mujeres buscan a Jesús, el crucificado, pero no lo hallan, sino que se encuentran con el Resucitado (Mateo 28,5). El mensaje de Jesús nos anuncia que Dios mismo nos busca. Él va detrás de nosotros. Nuestra tarea no es buscar signos y milagros, sino a Dios mismo o el reino de Dios. Hemos de tener los ojos fijos en aquel Dios que, en Jesucristo, se ha puesto a buscar al ser humano. Los hombres se habían perdido, habían echado a perder su condición humana y se habían alejado de su verdadera esencia. Jesús busca la oveja perdida, busca al hijo pródigo para que vuelva al hogar del Padre, donde podrá sentirse verdaderamente en casa. Y a quienes buscan a Dios, Jesús les muestra que el reino de Dios está ya en medio de ellos, que hay ya en ellos un núcleo divino, que viven en Dios y que solamente en él encuentran su verdadero ser.

Buscar a Dios significa también hacer las preguntas correctas. Desde la noche de los tiempos, los seres humanos se han hecho estas tres preguntas fundamentales: «¿Quién soy yo? ¿De dónde vengo? ¿Adónde voy?». Son las preguntas básicas de toda filosofía y también las preguntas que se planteó la gnosis en el siglo I después de Cristo. Si vamos hasta el fondo de estas preguntas, nos encontramos con Dios. Así, si sigo preguntándome quién soy yo en realidad, no me servirán las respuestas corrientes: no soy solamente la persona que lleva tal nombre, el varón o la mujer que tie-

ne tal profesión, que ha vivido esta vida, que tiene tales o cuales sentimientos y necesidades. Si me pregunto por el punto en el que realmente puedo decir «yo», llego finalmente a mi fundamento, que me sobrepasa. Y allí me encuentro con Dios, que es quien hace posible mi identidad más profunda. Si me distancio de mis emociones, si no soy más que «yo», entonces también soy en Dios y ante Dios, entonces se me revela lo que quiere decir el nombre de Dios. Y si voy hasta el fondo de la pregunta «¿De dónde vengo?», llegaré finalmente a aquel Dios del que procedo, sea cual sea la manera en que me lo imagine. Y también la pregunta «¿Adónde voy?» me conducirá hasta Dios. No basta con que yo ponga la meta de mi camino únicamente en la autorrealización personal, en una vida exitosa o satisfactoria. Solo si sigo mi deseo más profundo, mi vida será armoniosa. Y este deseo me lleva a Dios. Solamente si mi camino desemboca en Dios, él dará la paz a mi corazón.

Buscar a Dios significa también dejar que él nos ponga en cuestión continuamente. No hemos de buscar a Dios como se busca una cosa que podemos poseer, ni debemos preguntarnos por él como por un objeto del que finalmente podemos saberlo todo. Hemos de buscar a Dios como seres humanos a los que Dios pregunta siempre si somos realmente tales, quiénes somos verdaderamente y si lo que hacemos tiene sentido de verdad. La búsqueda de Dios exige también una búsqueda de humanidad auténtica. Y esto implica no contentarse nunca con lo que se ha alcanzado. En el camino hacia Dios estamos siempre en movimiento. No podemos detenernos ni descansar nunca. Dios nos cuestiona incesantemente. Tal como preguntó a Adán, Dios nos pregunta a nosotros: «Adán, ¿dónde estás?» (Génesis 3,9). *¿Dónde estás? ¿Estás realmente allí donde te encuentras en este momento? ¿O te hallas con tus pensamientos y de-*

seos en un lugar muy diferente? ¿Te dejas encontrar por mí o estás huyendo de mí? ¿Te escondes, como Adán, porque desearías huir de mí? Únicamente puede buscar a Dios quien afronta su propia verdad y permite que Dios lo lleve a confrontarse una y otra vez consigo mismo.

La palabra alemana *suchen*, «buscar», deriva del lenguaje venatorio. Un perro de caza sigue el rastro que ha olfateado, que «siente». El rastro significa la pisada o la huella de un animal o de una persona. El perro de caza sigue el rastro que ha percibido hasta que da caza al animal. Desde los tiempos antiguos, los padres del monacato emplearon esta imagen para describir su búsqueda de Dios. El monje es como un perro de caza que olfatea el rastro de la liebre. «El monje debe observar lo que hacen los perros para dar caza a la liebre, a saber: cómo solo aquel que ha visto la liebre la persigue, mientras que los otros van detrás de él porque ven que sale corriendo, pero únicamente hasta que se cansan; después, de pronto, vuelven sobre sus pasos y solamente el primero, el que vio de hecho la liebre, sigue persiguiéndola hasta que la atrapa. Y no deja la carrera como han hecho los otros, ni la abandona por causa de los precipicios, los bosques o los arbustos; ni se detiene por las espinas que lo hieren y le causan heridas hasta que alcanza a la liebre; así también el monje, que busca a Cristo el Señor, debe tener siempre fija la mirada en la cruz y hacer caso omiso de todas las contrariedades que encuentre hasta llegar al Crucificado» (Apotegma 1148). El monje es aquel que olfatea el rastro de Dios. Su búsqueda de Dios no es siempre un cómodo paseo, sino que lo conduce, a través de espinas y abismos, por un camino en el que resultará herido a menudo, y en el que a veces tendrá la impresión de que corre en vano. Pero no puede renunciar: tiene que seguir el rastro que olfatea, hasta encontrar realmente a Dios.

Bernardo de Claraval explica a sus monjes en un sermón que ellos buscan a Dios solamente porque Dios los ha buscado primero. En su amor, Dios ha buscado al ser humano. Lo ha buscado en medio de la noche. Ha puesto en su inconsciente una tendencia hacia él. Se le ha dado a conocer en sueños, para que el hombre, una vez despierto, lo busque también de día. Bernardo interpreta así estos versículos del Cantar de los Cantares: «En mi cama, por la noche, buscaba al amor de mi alma: lo busqué y no lo encontré. Me levanté y recorrí la ciudad por las calles y las plazas, buscando al amor de mi alma; lo busqué y no lo encontré» (Cant 3,1-2). El fundamento de nuestra búsqueda de Dios es que él, en su amor, nos ha buscado y tocado primero, ha puesto en nuestro olfato el rastro de su amor. Y ahora no podemos por menos de levantarnos e ir a buscar al amado de nuestro corazón. En el fondo, esta es la razón por la que nuestra búsqueda de Dios es una historia de amor. Nuestro deseo del amor de Dios terminará solo con la muerte, cuando lo hayamos encontrado definitivamente. Aquí, sobre la tierra, solo podemos despertar del sueño y levantarnos para salir a buscarlo. Esta búsqueda corresponde a la esencia misma de nuestra naturaleza humana. Si renunciamos a la búsqueda de Dios, nos contentamos con cosas sin importancia, como hizo el «hijo perdido» de la parábola (cf. Lucas 15,11-32). Entonces saciamos nuestra hambre con las «algarrobas» destinadas a los cerdos. Nuestra alma se mantiene viva únicamente en la medida en que buscamos a Dios.

Si los monjes son, según Benito, buscadores de Dios, entonces su tarea, en su búsqueda consecuente del Dios totalmente Otro, es mantener viva en nuestra sociedad actual la pregunta sobre Dios. La vida espiritual no significa acomodarse al espíritu de la época, hacer lo que hacen todos. Solo aquellos que con su propia vida mantienen planteada la pre-

gunta sobre Dios pueden ayudar a las personas para las cuales el horizonte se ha oscurecido o cerrado. Lamentablemente, la Iglesia se ha ocupado en los últimos años de muchos temas secundarios y ha descuidado la pregunta por Dios y la búsqueda de Dios. Pero los seres humanos solamente se dejarán interpelar por la Iglesia si descubren en ella una búsqueda auténtica de Dios. Este libro, que se inspira en la tradición benedictina de la búsqueda de Dios, quiere plantear de nuevo la pregunta sobre Dios como la cuestión central en la que se decide nuestra condición humana.

La imagen de Dios y la auto-imagen

AL comienzo de la oración sacerdotal pronuncia Jesús, en vista de su muerte ya próxima, unas palabras memorables: «En esto consiste la vida eterna: en conocerte a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). La vida eterna significa, según Juan, una vida verdadera, una vida en plenitud, una nueva cualidad de vida, una nueva intensidad de vida. La vida eterna no es la vida después de la muerte, sino la vida que ya aquí en la tierra participa de la eternidad, que ya ahora está impregnada de Dios, en la que el cielo y la tierra se unen, en la que el tiempo y la eternidad se tocan, en la que Dios y el hombre se funden en un solo ser. Es esta vida, una verdadera vitalidad, la que hoy desean todas las personas. La pedagoga Marianne Gronemeyer habla de la vida como última oportunidad. Actualmente, la meta por excelencia para los jóvenes es tener vida y sentirla. Quieren tenerlo todo, y tenerlo ya (Zulehner, *Für Kirchen-Liebhaberinnen*, 18). Es probable que la respuesta que Jesús les da en el Evangelio de Juan no les sirva de mucho. ¿Cómo se entiende que la vida verdadera haya de consistir en conocer al único Dios verdadero? Para los jóvenes, la vi-

da no consiste en un conocimiento, sino en una experiencia. Pero quizá las palabras de Jesús sean una respuesta al deseo de nuestro tiempo. Para C.G. Jung, Dios es el más fuerte de todos los arquetipos. Cuando la imagen de Dios no goza de buena salud, el ser humano cae enfermo. Las imágenes arquetípicas mueven algo en las personas: perturban la psique o la ordenan. Curan las heridas o las abren aún más. Así pues, la manera en que veo a Dios no es inocua. De la imagen de Dios depende la imagen que uno tiene de sí mismo. Naturalmente, en este contexto no podemos decir con exactitud qué fue lo primero, si el huevo o la gallina, la autoimagen o la imagen de Dios. Sin embargo, del conocimiento correcto de Dios depende que yo me vea y me experimente correctamente a mí mismo. Aquí, conocer no significa solo un conocimiento intelectual. En la Biblia hebrea, con el verbo «conocer» se designa también el «conocimiento» de la mujer por el varón en el acto sexual. Conocer a Dios significa, pues, tener una experiencia intensa de Dios. En griego, «conocer» se dice *ginóskhein*, y este término significa más que la opinión que se tiene sobre una cosa. Guarda siempre relación con ver, percibir y comprender. La palabra «conocer» desempeña un papel importante precisamente en Juan. Con ella da una respuesta también a los partidarios de la gnosis que ansiaban el conocimiento y la iluminación. El conocimiento (*gnôsis*) permite a los seguidores de la gnosis la participación en la naturaleza divina. Y esto es la vida verdadera para los seres humanos. Juan responde a este anhelo cuando señala que la contemplación de Jesús conduce al conocimiento de Dios, a la participación en su vida eterna y en su amor. Si conozco a Dios, tengo parte en él, que es la vida y el amor, porque la esencia de Dios es el amor. Quien conoce a Dios entra en la corriente del amor eterno de Dios que fluye entre el Padre y el Hijo (cf. Bultmann, «ginóskō», 688ss).

Tal como veo a Dios, así me veo a mí mismo. Según mi experiencia de Dios, así es la experiencia de mí mismo. Esto es lo que percibo de continuo en el acompañamiento espiritual. Si una persona desconfía de sí misma, si tiene continuamente la sensación de que no es buena, de que lo hace todo mal, entonces suele suceder que tiene también la imagen de un Dios que la observa con desconfianza, que lo ve todo y lo juzga todo, que pone todas nuestras acciones en una balanza y juzga si son buenas o malas. Estas personas viven siempre angustiadas ante la posibilidad de no ser suficientemente buenas. Deben justificarse siempre, porque se sienten juzgadas siempre. No perciben a Dios como la vida, sino como un estorbo para la vida. Piensan que Dios no es un amigo sino un enemigo de nuestra vitalidad. Tilman Moser ha descrito acertadamente a este Dios desconfiado en su libro *Gottesvergiftung* [«Envenenado por Dios»]: Dios no se complace en nada de lo que causa la alegría de los seres humanos; nada es suficientemente bueno para él.

Tiene poco sentido hablar teóricamente sobre las imágenes de Dios. Mi imagen de Dios se desarrolla en la historia de mi vida. Depende de la experiencia que he tenido de mi padre y de mi madre. Si he sentido que mi padre estaba ausente, sufriré también bajo la lejanía de Dios. Si he tenido un padre autoritario, en mi imagen de Dios habrá también rasgos autoritarios y arbitrarios. Quien no ha percibido a su padre como alguien que lo ha respaldado tampoco verá a Dios como un padre en sentido positivo. Las personas que han tenido experiencias negativas de su padre tienen una desconfianza básica en Dios. Algo parecido sucede con las experiencias relativas a la madre. Que alguien tenga –o no tenga– confianza en Dios depende de la experiencia con su madre. Quien encontró en su madre seguridad y calor aso-

ciará también con Dios la idea de hogar y de sentirse amado. Pero si la madre era una persona distante, que se aprovechaba de su hijo o de su hija, esto influirá también en la experiencia que estos tengan de Dios, el cual será considerado por ellos como alguien que los utiliza para sus fines: «No valgo nada para él, estoy a merced de su capricho». Con todo, nuestra experiencia de Dios no depende por completo de la relación que hayamos tenido con nuestro padre o nuestra madre. En el alma humana se encuentra también la imagen arquetípica del padre o de la madre. Y algunos niños que han tenido una madre ausente han sentido en la Iglesia, ante el altar de la Virgen María, por ejemplo, algo del Dios maternal.

Cuando acompaño espiritualmente a las personas, siempre les pido que me narren la historia de su evolución religiosa personal. Les pregunto qué sentimientos tenían cuando participaban en el culto y cuando pensaban en Dios. Cuando yo era niño, me gustaban las celebraciones litúrgicas. Me fascinaban. En ellas tenía la sensación de seguridad, pero también de misterio. Tenía sensibilidad para lo numinoso. Por otro lado, asociaba a Dios con la idea de ser un niño bueno. En la adolescencia vinculé a Dios sobre todo con la lucha contra mis faltas y debilidades. También en el noviciado seguí teniendo la imagen de un Dios que me exigía obras buenas. Ante este Dios quería dominar mis pasiones mediante una ascesis coherente. Después se fue desarrollando en mí poco a poco la imagen de un Dios que me deja respirar, que me regala libertad y que me hace vivir. Así, cada persona podría contar la historia de sus imágenes de Dios y de sus experiencias de Dios. Y este relato será al mismo tiempo la historia de la formación de su personalidad. En este contexto podríamos preguntarnos hasta qué punto la imagen que tengo de Dios ha modificado mi auto-

imagen y qué influencia han ejercido mis experiencias de Dios en mi persona, en mi desarrollo y en mi vida. Por lo que a mí respecta, puedo decir que las experiencias de Dios han hecho fructificar mi vida, me han regalado confianza en mí mismo, me han liberado del afán de ser reconocido y de la presión de rendir, y me han ayudado mucho en mi proceso de maduración interior.

La huella de mi vida me lleva hacia Dios

Si tomo en serio la palabra de Jesús, entonces descubro que no solo el conocimiento de Dios lleva a la vida verdadera, sino que también experimento a Dios allí donde me siento vivo. Mi vitalidad es el lugar propio del encuentro con Dios y de la experiencia de Dios. En el acompañamiento espiritual a sacerdotes y religiosos en la Casa de Recogimiento de Münsterschwarzach, tenemos una y otra vez la experiencia de que algunos religiosos y religiosas buscan a Dios sobre todo allí donde hay disciplina y rigor, donde se prohíben algunas cosas, donde hay reglamentos, donde pueden controlarse a sí mismos. Hay otros que lo buscan en la meditación, la liturgia y la lectura de la Sagrada Escritura. Están seguros de que ahí encontrarán a Dios. No obstante, conozco personas que, a pesar de su esfuerzo diligente, no tienen experiencia de Dios ni en la meditación, ni en la lectura de la Escritura, ni en las celebraciones litúrgicas. En su empeño forzado por hacerlo todo bien encuentran solamente al padre autoritario o a la madre angustiada, pero no a Dios. Permanecen bloqueadas en su modelo forzado y lo confunden con Dios. Su deseo es hacer entrar a Dios por la fuerza en un esquema muy determinado; pero Dios no se adapta a él. La consecuencia es un vacío interior y la búsqueda de-

esperada de una relación personal con Dios, de sentimientos intensos en la meditación. Y muchos se lamentan de que ya no sienten nada.

Cuando pregunto a mis interlocutores por las huellas de su propia vitalidad, muchos piensan que tales huellas no tienen nada que ver con Dios, que solo guardan relación con la constitución psíquica. A pesar de ello, procuro que me digan dónde perciben que se les abre el corazón, dónde se sienten vivos, dónde pueden olvidarse de sí mismos, qué les absorbe totalmente. Entonces hay personas que me cuentan cómo, al escuchar música, están por entero en el instante presente, cómo se dejan llevar por ella. Otras son todo ojos cuando contemplan una obra de arte. Algunas se sienten vivas cuando caminan por un paisaje hermoso. Otras se sienten en armonía consigo mismas y se abren, cuando se comunican con los demás. Tal comunicación puede tener lugar tomando un vaso de vino o jugando a las cartas. Entonces les propongo que observen exactamente qué es lo que sienten al caminar, al jugar a las cartas, al escuchar música o visitar museos. ¿Qué es lo que me hace salir de mí mismo? ¿Cómo siento mi vitalidad? ¿Qué constituye esta vitalidad? Casi siempre es algo que me fascina por completo, que es más importante que mis problemas cotidianos, que me hace olvidar las preocupaciones. Cuando pienso en el fundamento de la experiencia de mi vitalidad, recuerdo aquellas palabras con las que Paul Tillich describió a Dios: «Dios es aquello que me afecta necesariamente». Dios me conduce a lo profundo, al centro de mí mismo. Me pone en contacto con mi fuente de la vitalidad, del amor, de la alegría y de la belleza.

La huella de mi propia vitalidad me conducirá también a aquel Dios que es la fuente de toda vida, la fuente de la vida eterna, tal como lo entiende Jesús. Y allí donde tengo

esta vivencia de Dios, me percibo de una manera nueva. No obstante, hay muchas personas que, al encontrarse cerca de Dios, tienen una vivencia diferente de sí mismas. Se sienten controladas, observadas, juzgadas. Tienen miedo de hacer algo mal, de no ser suficientemente perfectas, de caer en el pecado. Estas personas tienen una imagen muy determinada de Dios: es una imagen que no se corresponde con lo que Jesús nos reveló. Además, tales imágenes falseadoras de Dios les impiden tengan la experiencia de la verdadera vida. Algunos utilizan a Dios para apartarse de la vida. Se construyen una imagen de Dios muy particular para no afrontar la vida. Otros piensan que Dios desconfía sobre todo de la sexualidad; y entonces lo utilizan para consolidar su miedo a la sexualidad. Evitan la sexualidad porque tienen la sensación de que es mala y Dios se la prohibiría. También aquí se plantea la cuestión de qué es primero: si la manera en que Dios ve la sexualidad tiene la culpa de que haya que evitarla, o si la angustia frente a la sexualidad (motivada por experiencias negativas o por una educación destructiva) pretende encontrar un fundamento ideológico recurriendo a Dios. En cualquier caso, esta manera de ver a Dios no conduce a la vida, sino a la angustia y la estrechez, a reprimir la vida y huir de ella.

Una manera de abusar de Dios para evitar la vida consiste en refugiarse en el «sentimiento cósmico». Algunas personas se refugian en el sentimiento religioso porque no quieren enfrentarse a la vida concreta. Peter Schellenbaum llama a este fenómeno «piedad regresiva»: «La vida de estas personas se desvanece, de manera trágica y cada vez más, en aquello que no tiene forma y es caótico» (Schellenbaum, *Gottesbilder*, 13). No son capaces de establecer relaciones, ni de ejercer su profesión ni de estructurar de un modo razonable su vida de cada día. Su imagen de Dios no se co-

responde con lo que anunció Jesús, a saber: que Dios es el Dios de la vida.

Schellenbaum sostiene que «Dios» es una palabra activa. Dios quiere realizar algo en mí. Quiere que mi yo se transforme en el Sí mismo, «en una personalidad más incluyente y central» (*ibid.*, 28). En alemán antiguo, la palabra «Dios» significa «lo invocado para que se haga presente, lo evocado» (*ibid.*, 29). Es una palabra que no se puede pronunciar sin que se despierte algo en el sujeto. Según Schellenbaum, Dios es «la palabra que mantiene viva la relación». Dios pone algo en movimiento en mí, pone mi yo en relación con algo no expresado y solamente vislumbreado. Algunos piensan que habría que prescindir de la palabra «Dios», porque está muy gastada. Pero Schellenbaum defiende que se mantenga, porque hablar de Dios nos obliga a percibir la realidad de una manera nueva y a desplegar importantes ámbitos de nuestra psique. Muchos tienen miedo de que se mantenga el poder de palabras tan influyentes como Dios. Prefieren cosificar el discurso sobre Dios y desarrollar una teología dogmática, en vez de dejar que Dios los ponga en movimiento. Se construyen una teología objetiva con tal de evitar ser cuestionados por Dios. Pero de este modo su espiritualidad no los conduce a la vida, sino al comportamiento compulsivo y a la falta de relaciones. Hacen un mal uso de Dios para evitar una relación más profunda consigo mismos y con los demás. Por el contrario, el Dios que Jesús anuncia nos lleva a la relación con nosotros mismos, con los ámbitos inconscientes de nuestra alma, con nuestra vitalidad. Y nos abre a nuestros hermanos y hermanas. El Dios de la vida es también, al mismo tiempo, el Dios del amor.

Experiencia de Dios y auto-experiencia

Muchas personas se lamentan de que no tienen experiencia de Dios, de que a pesar de todos sus intentos de meditar y orar regularmente, no sienten nada de Dios. Entonces, siempre les pregunto si tienen experiencia de sí mismas, si están en contacto consigo mismas. Hay una relación estrecha no solo entre la imagen de Dios y la auto-imagen, sino también entre la experiencia de Dios y la auto-experiencia. Quien no se siente a sí mismo tampoco puede sentir a Dios. Quien no tiene experiencia de sí mismo tampoco podrá tener experiencia de Dios.

Una mujer quisiera seguir un camino espiritual, pero su oración está vacía. Antes sentía a Dios de una manera intensa, pero ahora ya no lo siente. Hablando con ella, resulta claro que está excluyendo muchos ámbitos de su alma. Preferiría no reflexionar sobre los aspectos de su vida en los que Dios no está presente, sobre su agresividad y su sexualidad, sobre sus sueños juveniles de tener una familia e hijos. Piensa que ha dedicado mucho tiempo a estos sueños y que ahora los tiene superados. Quiere entrar por la fuerza en una imagen muy determinada de una mujer espiritual. Todo lo demás lo ha excluido de la mirada de su alma. En la conversación, ella ve con claridad que no percibe a Dios porque no está en contacto con su alma. Se ha desvinculado de las partes menos piadosas, pero precisamente por eso más vitales, de su alma: de sus ganas de viajar, de pintar, de escribir poesía. Ha sacrificado todas estas facetas en el altar de su auto-imagen espiritual. Pero ahora le faltan y esta carencia no le permite sentirse plenamente viva. Todo lo que en ella no puede entrar en relación con Dios le está oscureciendo su experiencia de Dios. No puede sentir a Dios porque no tiene valor para sentirse a sí misma. Hemos de reconocer que no coincidimos con nuestra auto-imagen espi-

ritual: solo si nos atrevemos a presentarlo todo ante Dios y a entrar en contacto con todo lo que hay en nosotros, podremos también sentir a Dios. Hay muchas personas que están distanciadas de su propia alma. Perciben únicamente una pequeña parte de sí mismas, y esto les impide percibir a Dios. Por eso, nunca me presto a una discusión teórica acerca de si podemos tener o no experiencia de Dios, o por qué Dios se muestra a una persona más que a otra. Lo que hago es preguntar a mis interlocutores qué experiencia tienen de sí mismos. Y entonces, a menudo me estremece que se sientan tan poco a sí mismos y tengan tan poco contacto con su propia realidad. Todo el arsenal de métodos espirituales no les sirve de nada si no tienen el coraje de considerar su propia verdad personal. Aquí no se trata de una comprensión racional de la propia psique, sino de entrar en contacto con todo lo que hay en nosotros y con nuestros sentimientos, con nuestros sueños, con las imágenes inconscientes. Se trata de sentirnos a nosotros mismos en nuestro cuerpo. ¿Estoy en armonía con mi cuerpo? ¿Estoy totalmente en mí, en mi cuerpo, o excluyo muchas cosas? Únicamente si escucho la voz de mi cuerpo y de mi alma puedo escuchar también la voz de Dios. Solamente si estoy en armonía conmigo mismo, puedo estar en sintonía con Dios y él puede entrar en la voz de mi interior.

Lo que me oculto a mí mismo me está ocultando el rostro de Dios. Jesús nos muestra de qué manera debemos orar. No debemos repetir muchas palabras. No tenemos que emplear métodos externos de meditación o de ascesis, ya que pueden convertirse fácilmente en un afán de rendimiento y en una huida de nuestra verdad personal. Jesús nos exhorta, cuando queramos orar, a entrar en el cuarto de nuestro corazón y a cerrar la puerta para quedarnos solos con nuestro Dios. «Después, reza a tu Padre que está en lo escondido. Y

tu Padre, que ve en lo escondido, te recompensará» (Mateo 6,6). La palabra griega *kryptós*, «escondido, oculto, secreto», tiene una gran importancia en la mística helenística y también en el Antiguo Testamento. Dios está oculto para el hombre. Y lo que el ser humano pretende con todo su esfuerzo espiritual es que Dios se le muestre abiertamente. El piadoso del Antiguo Testamento sabe que no puede esconder ni ocultar nada ante Dios. Cuando deja de huir de su propia verdad y de Dios, y le muestra lo que hay oculto en él, entonces Dios le hace partícipe de su vida oculta (cf. Oepke, «krýptō», 968s). Dado que en nosotros no hay nada oculto que no vaya a ser conocido (cf. Mateo 10,26), debemos presentar a Dios las zonas ocultas de nuestra alma. Únicamente entonces será recompensada nuestra oración; solo entonces podremos tener experiencia de Dios en la oración. Lo que me oculto a mí mismo y a Dios dificulta mi relación con él. Dios está precisamente en lo escondido. Cuando baje a aquellas zonas de mi alma que he ocultado y tapado, entonces descubriré al Dios que se oculta en el fondo de mi corazón. Entonces mi oración será escuchada. Porque he entrado en contacto con lo que está oculto en mí, Dios tampoco se ocultará ya más de mí.

¿Experiencia de Dios o proyección?

SOLAMENTE podemos tener experiencia de Dios en este mundo. La teología afirma que solo podemos experimentar a Dios dentro de los límites de la inmanencia, no en su trascendencia absoluta. Y cuando tenemos experiencia de Dios, en ella se produce siempre una mezcla entre la realidad de Dios y nuestras propias proyecciones, deseos, esperanzas e imágenes de Dios. Junto con la duda acerca de si únicamente nos encontramos con nuestras propias proyecciones de Dios, está también la auténtica experiencia de Dios, en la que Dios nos habla, en la que su presencia es segura para nosotros, en la que en el fondo de nuestro interior sabemos que ha sido Dios quien nos ha tocado. Pero siempre debemos saber también que nuestras experiencias de Dios se mezclan con engaños, interpretaciones erróneas y proyecciones. Más aún: muy fácilmente corremos el peligro de poner a Dios al servicio de nuestros intereses o de utilizarlo para evadirnos de nuestra propia realidad.

Muchas personas dudan de su experiencia de Dios. Sienten angustia al pensar que lo único que hacen es imaginarse a Dios para que les vaya mejor o para apaciguar su ansiedad.

Yo también conozco esta experiencia. Pero cuando acepto mi duda y admito que todo podría ser únicamente producto de mi imaginación, entonces siento que esta alternativa de la duda es absurda, que no podríamos conocer nada, que todas nuestras ideas serían solo interpretaciones caprichosas, que no corresponderían a ninguna realidad. Cuando llevo esta duda hasta el extremo, tengo una profunda sensación de que el mundo no puede ser tan absurdo. Y confío en la Biblia, en Jesucristo y en los santos. Entonces me juego el todo por el todo, como Agustín, Teresa de Jesús o Edith Stein. Y percibo que esto no es pura imaginación, sino que es razonable. Pero la fe, claro está, se ve acosada una y otra vez por la duda. La duda pertenece necesariamente a la fe. Nos obliga a liberarnos una y otra vez de nuestras proyecciones y a poner los ojos en el Dios verdadero.

Algunas personas hablan de Dios como si lo conocieran bien. Pero solo tienen conceptos sobre Dios. No es un Dios que les afecte incondicionalmente y al que hayan experimentado. Con frecuencia, esta manera distante de hablar de Dios es como una defensa frente a la verdadera experiencia de Dios. Estas personas piensan que hablan de Dios, pero en realidad están expresando su angustia frente al padre autoritario o su rechazo a una madre acaparadora. Cuando uno habla de «Dios», hemos de fijarnos bien en lo que dice. Cuando se habla de Dios, entra siempre en juego la experiencia de la propia vida. En el concepto «Dios» ponemos a menudo nuestro deseo de superar las heridas que nos causaron nuestro padre o nuestra madre. A veces, nuestra manera de ver a Dios está tan enturbiada por estas heridas, que antes tendríamos que remontarnos hasta la experiencia que las causó, para poder encontrar después realmente a Dios. Entonces, nuestra manera de hablar de Dios cambiaría. Ya no hablaríamos objetivamente de Dios para mantenerlo ale-

jado de nosotros, sino que nuestras palabras serían expresión de nuestra experiencia, y Dios resplandecería como el misterio que nunca podremos encerrar en nuestras palabras, pero sí al menos tocarlo por medio de ellas.

Abusar de Dios como una droga

Otros utilizan a Dios para sí mismos. Abusan de Dios como si fuera una droga. Así como algunas personas quieren solucionar con el alcohol todos sus problemas, otras prefieren servirse de Dios para resolver todas sus dificultades. Creen que solo necesitan rezar y practicar determinados ejercicios religiosos para tenerlo todo bajo control, sin necesidad de afrontar su verdad personal. Además de la drogadicción, y de la adicción al sexo, al juego o a las relaciones, hay también una adicción religiosa. Y con frecuencia no es fácil detectarla, ya que las palabras que pronuncian los adictos religiosos suenan bastante bien. Ciertamente hay un Dios que cura nuestras heridas y hace milagros en nuestra vida, pero no podemos abusar de él en nuestro provecho. Cuando una persona habla de Dios estando muy segura de sí misma, no se da cuenta de que lo utiliza para situarse por encima de los demás. Ella piensa que Dios soluciona todos los problemas y pretende causar la admiración de los otros cuando propone esta solución universal. Es posible que haya tenido una experiencia religiosa muy honda, más profunda que la mía; pero cuando considero desde la distancia debida esta manera de hablar, noto que quien se expresa con esta seguridad aparente ha forzado su interior y obra dominado por la inseguridad interna cuando ejerce sobre otros un poder religioso sugestivo. Utiliza a Dios para poder sentirse un poco especial frente a los demás. Pero, lamentablemente, tales personas no notan que su vanagloria espiritual es lo contra-

rio de la auténtica experiencia de Dios. Se sirven de él solo para fomentar su manía de notoriedad. Y muchas veces esta es fruto de una sexualidad reprimida.

La escuela de la experiencia de Dios según Elías

La experiencia de Elías en el monte Horeb es para mí un buen ejemplo de cómo la experiencia de Dios se mezcla con nuestras estructuras anímicas. Cuando el fuego del Señor baja y consume su holocausto, esto constituye para Elías una experiencia de Dios muy intensa. Como reacción, hace que capturen y pasen a cuchillo a cuatrocientos cincuenta sacerdotes de Baal. ¿Era eso lo que quería Dios, o más bien Elías proyectó en Dios su agresividad y la descargó sobre aquellos heterodoxos? Se podría pensar que Elías, después de la victoria sobre los profetas de Baal, estaba en la cumbre de su éxito y muy satisfecho de sí mismo. Pero en realidad sucede todo lo contrario, pues cae en una profunda depresión. Quien no puede dirigir su agresividad contra unos enemigos termina dirigiéndola contra sí mismo. Quien confunde la voluntad de Dios con su entusiasmo nota muy pronto lo contrario: se siente abandonado de Dios y se abandona a sí mismo. Ya no puede reproducir el sentimiento positivo de Dios. Elías se siente abandonado a sí mismo y cae en la desesperación: «¡Basta, Señor! ¡Quítame la vida, que yo no valgo más que mis padres!» (1 Re 19,4).

El Señor sigue manteniendo a Elías en la escuela de la auténtica experiencia de Dios. Cuando Elías, consolado por un ángel del Señor, llega al monte Horeb, Dios le muestra dónde puede encontrarlo. Primero pasa un viento violento y huracanado. «Pero el Señor no estaba en el viento» (1 Re 19,11). La tempestad suscita exaltación: Dios puede sacar

al ser humano de lo profundo, soplar sobre él y arrastrarlo en tormentas de entusiasmo. Pero si el hombre confunde a Dios con sus emociones, pronto percibirá que a Dios hay que encontrarlo en un lugar muy distinto. Quien identifica a Dios con sus emociones lo utiliza como una droga que ha de proporcionarle un sentimiento de entusiasmo, como el consumo de alcohol o una dosis de heroína. Pero ahí no encuentro a Dios, sino únicamente mis propias emociones. Permanezco anclado en mí mismo. Ciertamente, mis emociones pueden llevarme hasta Dios, pero no puedo identificarme con ellas; por el contrario, necesito tomar una distancia saludable. Solo entonces podrá Dios revelarse. Las imágenes que Elías tiene de Dios no son falsas. Todas ellas contienen algo correcto. Pero son unilaterales. Y siempre que me aferro a una imagen corro el peligro de que se convierta en una imagen demoníaca de Dios.

Después viene un terremoto impetuoso. «Pero el Señor no estaba en el terremoto» (1 Re 19,11). Algunos ven a Dios sobre todo como un taumaturgo. Lo único que hace falta es creer en Dios y entonces él rompe las leyes de la naturaleza, sana enfermedades incurables y su espíritu atraviesa la psique como un estremecimiento. En el marco de celebraciones litúrgicas intensas, algunas personas tienen la experiencia de que son curadas repentinamente de su adicción: dejan el alcohol o pueden renunciar de improviso a las drogas. Y lo ven como un milagro de Dios. Es cierto que Dios puede realizar tales milagros; pero a veces sucede que una adicción es sustituida por otra. Uno es liberado del alcoholismo, pero pone toda su energía en la fe: va de un acto de culto a otro y tiene la ambición de convertir a todas las personas que lo rodean con el fin de que conozcan qué terremoto ha provocado Dios en él. En medio de su dependencia religiosa, tales personas corren el peligro de volverse incapaces de ver su estructura adictiva y los dolores de

los que desearían librarse con su adicción. Y no notan que lo que dicen sobre Dios procede solamente de su adicción al poder y al valer, pero no de una experiencia de Dios auténtica. Dios no está en el terremoto. Por mucho que yo siga hablando de Dios, él no se deja encontrar en este torrente de palabras.

Después del terremoto viene un fuego. El fuego es un símbolo polifacético. No voy a iluminar todos los aspectos de este símbolo. El fuego puede ser signo de la pasión, la sexualidad o el instinto. Mientras que el agua brota de la tierra, el fuego cae del cielo. El fuego que baja del cielo devora todo lo terreno. Puede ser el fuego de la ira de Dios que arrasa las ciudades pecadoras de Sodoma y Gomorra. Pero también puede ser el amor divino que destruye en nosotros todos nuestros defectos y debilidades, todo lo que es impuro y sucio. El fuego que cae del cielo y aniquila todo lo que es contrario a Dios corresponde a la imagen de Dios que consume todo lo profano en mí, me libera del pecado y me hace perfecto. Algunos piensan que si tienen experiencia de Dios quedarán libres de los lados oscuros que hay en ellos. Y, sin embargo, seguimos siendo seres humanos con defectos y debilidades. Esto es lo que muestra la imagen de la zarza que arde sin consumirse. Sigue siendo un arbusto sin valor y reseco, imagen de lo inservible, lo fracasado y reseco que hay en nosotros. Dios puede mostrarse en el fuego, pero a Elías no se le reveló en el fuego, porque el profeta había desplegado en él su propia agresividad. Elías tenía la esperanza de aniquilar con el fuego a todos sus enemigos. Pero he aquí que aparece una nueva enemiga: la reina Jezabel, que quiere asesinarlo. Aquel que en su celo por Dios se comporta agresivamente consigo mismo, con sus lados oscuros y con otras personas, cometerá agresiones aún mayores contra sí mismo y contra los demás. Elías no puede usar

a Dios para su lucha contra los sacerdotes de Baal. Primero tiene que encontrarse en la quietud con el Dios verdadero. Y después —una vez transformado y purificado por el conocimiento de sí mismo y por el encuentro con el verdadero Dios—, podrá regresar a Damasco, a través del desierto, y cumplir su misión entre los hombres.

La experiencia de Dios en el silencio

«Después del fuego se oyó una brisa tenue; al sentirla, Elías se tapó el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva» (1 Re 19,12-13). En esta brisa suave y tenue, en la voz de un silencio que lo inunda todo, Elías encuentra a Dios. Esta brisa es Dios mismo, que toca a Elías con ella. Pero Dios no se deja sujetar. Elías se tapa el rostro con el manto. No mira a Dios fijamente a los ojos. Por el contrario, tiene que cerrarlos para no perder el sentido. Después puede experimentar que Dios mismo lo toca y lo acaricia tiernamente con el susurro de la brisa. Pero Elías no puede hacerse ninguna imagen de este Dios que sale a su encuentro. Únicamente puede seguir su rastro, pero no se le permite representarse a Dios de una manera concreta. Cuando está por entero en sí mismo, envuelto en su manto, sin curiosidad, entonces Dios se encuentra con él, pero solamente en un rastro, en lo que escucha. Mas Dios permanece en la oscuridad. No es visible, no es descriptible. Solamente podemos dar a entender el modo en que Dios se muestra a Elías. Así, un criterio importante para una experiencia de Dios auténtica es que tiene lugar en el silencio y que se habla de ella solo con gran temor. Quien hace mucha propaganda de su experiencia de Dios está utilizándolo para hacerse el interesante ante los demás. Elías no tiene necesidad de jactarse de su experiencia de Dios. Ha pasado

por la escuela de Dios y ha tenido que soportar que Dios no saliera a su encuentro donde él suponía, sino en el susurro inexplicable e indescriptible del viento.

La tradición espiritual ha tomado en serio la experiencia de Elías. Para ella, el silencio es el lugar propio de la experiencia de Dios. En el silencio no solo se apacigua el ruido en nuestro corazón; el silencio no significa únicamente que dejo mis pensamientos llenos de preocupaciones y fastidiosos, sino también que dejo de reflexionar sobre Dios. Mis pensamientos e imágenes de Dios guardan silencio. Evagrio Pónico afirma que solo entonces podemos tener experiencia de Dios. De lo contrario, nos quedaremos en los pensamientos *sobre* Dios y en las imágenes *de* Dios. Meister Eckhart desarrolló estas ideas de los primeros monjes. Para él, el silencio es lo más noble que el ser humano puede ofrecer. En el lugar interior del silencio, al que no tiene acceso ningún pensamiento, donde no hacemos planes ni reflexionamos, donde no pensamos sobre los demás ni los juzgamos, donde dejamos de valorarnos a nosotros mismos, allí nace Dios en nosotros. En el silencio prescindimos de todo. Y precisamente en ese momento, cuando nos desprendemos de nuestros pensamientos sobre Dios, él se nos muestra como el cercano, como aquel que nace en nosotros. Y entonces experimento en Dios mi verdadero yo. Él me libera de todas las imágenes que me he echado encima. Me pone en contacto con la imagen auténtica que él se ha hecho de mí. En Dios llego a ser yo mismo por entero, libre de toda presión de demostrar lo que valgo, de justificarme, de dar explicaciones sobre mí. En él puedo tapar mi rostro, como Elías. En él no tengo que mostrarme a los otros, no tengo que explicar que mi experiencia de Dios es la correcta. Me cubro para que él pueda descubrirseme. Me oculto de los demás y de mis propios pensamientos para que Dios me haga partícipe de su vida oculta.

4

Experiencia de Dios y deseo

DE Dios no podemos tener una experiencia directa. En este mundo solamente podemos tener una vivencia de Dios si lo sentimos en todas las cosas como el fundamento originario de todo ser. Una parte del mundo en la que tocamos a Dios es el deseo de nuestro corazón. En cada ser humano hay un deseo que no puede ser satisfecho por ninguna de las realidades de esta vida. Paul M. Zulehner habla de la opinión equivocada de muchas personas, «según la cual una felicidad medida repetida con frecuencia calma el inconmensurable deseo humano» (Zulehner, *Für Kirchenliebhaberinnen*, 20). Nuestro deseo de infinito no se puede calmar con metas finitas. No podemos saciarlo «amontonando muchas experiencias medidas relativas al poder, las personas y el dinero» (Arnold, *Befreiungstherapie Mystik*, 16). Para Zulehner, nuestro deseo de Dios es una manera discreta «de acordarnos de nuestro olvido de Dios» (*ibid.*, 20). Aun cuando no tengamos experiencia de Dios, ciertamente podemos entrar en contacto con nuestro deseo, el cual mantiene planteada la pregunta sobre Dios. Entonces vislumbramos, al menos en el deseo, a aquel Dios al que no po-

demos concebir. El deseo es el reflejo de Dios en nuestra alma. Cuando contemplamos la imagen de Dios reflejada en nuestra alma, crece en nosotros el presentimiento de quién es este Dios, el único que puede colmar nuestro deseo.

En las experiencias de acompañamiento hay muchas personas que se lamentan porque no pueden sentir a Dios de un modo sencillo y piensan que se ha alejado de ellas. Quieren tener una relación más profunda con él, pero les parece que está muy lejano. Entonces les animo a entrar en contacto con su deseo. En él pueden percibir la huella de Dios en su corazón. Y esta huella las llevará un día de nuevo a la experiencia de Dios. Una manera de entrar en contacto con nuestro deseo podría ser poner la mano sobre el corazón. De este modo podemos percibir qué deseos brotan en él: el deseo de relación, el deseo de un amor que invade el corazón y el deseo del Dios que puede apaciguarlo. Aun cuando tales personas no sientan a Dios, pueden al menos vislumbrar en su interior el deseo de experimentar el amor de Dios. Al entrar en contacto con su deseo, presienten la presencia de Dios en su corazón. El deseo es el ancla que Dios ha tirado en su alma para que quede fija en ella. Es la puerta abierta por la que Dios entra en nosotros.

Actualmente hay muchas personas en búsqueda que perciben cómo nuestra sociedad del rendimiento no puede saciar su deseo. Pero no sienten la Iglesia como el lugar donde ese deseo encuentra una respuesta. La Iglesia está hoy tan ocupada consigo misma «que ya no percibe los gritos de deseo que lanzan las personas necesitadas» (*ibid.*, 57). En la historia de la Iglesia ha habido sobre todo dos teólogos que escucharon el grito de deseo de los hombres y respondieron a él una y otra vez en sus escritos: Agustín y Bernardo de Claraval. Agustín descubrió el deseo del ser humano en todo lo que este busca apasionadamente. Y lo

encontró en la forma de aquella inquietud que, tanto entonces como hoy, es una característica de muchas personas. Agustín no se cansa de señalarnos cuál es la verdadera meta de nuestro deseo: «A ti, alma, únicamente puede saciarte aquel que te ha creado. Por mucho que eches mano de otras cosas, te sentirás infeliz, porque solo puede satisfacerte aquel que te ha creado a su imagen» (*ibid.*, 99). Cuando queremos apresar algo que no tiene que ver con Dios, se nos vuelve insípido en las manos. Nuestro corazón estará inquieto siempre, hasta que encuentre el descanso en Dios.

Bernardo de Claraval observó con precisión a sus contemporáneos. Al igual que Agustín, también él descubrió la búsqueda de Dios en el afán ansioso por tener cada vez más: «Todos los seres dotados de razón, por tendencia natural, aspiran siempre a lo que les parece mejor, y no están satisfechos si les falta algo que consideran mejor... El rico envidia a otro más rico; el que posee grandes fincas y herencias, sigue adquiriendo campos y más campos, aumentando su hacienda con increíble avidez; los que viven en mansiones regias y grandes palacios, no cesan de ampliar los edificios, y llevados de su capricho, derriban, construyen y los cambian de forma» (*ibid.*, 101). Las observaciones de Bernardo se pueden aplicar también hoy a muchas personas que quieren cada vez más cosas y, sin embargo, nunca están satisfechas. Y también en la insaciable manía de notoriedad, que empuja a conseguir puestos cada vez más altos, se muestra este incansable impulso que, en realidad, no sacia al ser humano, sino que más bien lo cansa. Los seres humanos nunca podremos satisfacer nuestros deseos si estamos persiguiendo siempre nuevas sensaciones. Para colmarlos debemos considerar y examinar con el espíritu todos nuestros deseos. Hemos de llegar hasta el final en nuestra reflexión sobre ellos, y entonces reconoceremos que Dios es, en último término, la meta de todos nuestros

deseos y anhelos. Porque únicamente en Dios encuentra descanso nuestro espíritu inquieto.

En nuestros días, Ernesto Cardenal ha tomado en serio el deseo humano y lo ha descrito de un modo impresionante. Su célebre libro sobre el amor empieza con esta frase: «En los ojos de todo ser humano hay un anhelo insaciable. En las pupilas de los hombres de todas las razas; en las miradas de los niños y de los ancianos y de las madres y de la mujer enamorada, del policía y el empleado y el aventurero y el asesino y el revolucionario y el dictador y el santo: existe en todos la misma chispa de deseo insaciable, el mismo secreto fuego, el mismo abismo sin fondo, la misma ambición infinita de felicidad y de gozo y de posesión sin fin» (Cardenal, *Vida en el amor*, 21). Según Ernesto Cardenal, todo ser humano anhela en última instancia un amor incondicional, un amor capaz de hacer de la vida algo digno de ser vivido, y que le transmita que es una persona única y preciosa.

Los poetas han tenido siempre una sensibilidad especial para el deseo humano. Al poner de manifiesto ese anhelo, hacen que resuene en él la pregunta por Dios. «El deseo es el principio de todo», afirma Nelly Sachs. El hombre empieza su camino de personalización con el deseo. Sin deseo, nunca llegaría a ser hombre. Sin deseo, se paralizaría y perdería su vitalidad. Para Joachim-Ernst Berendt, la meta de todo deseo es la entrega: «El deseo busca entregarse. El deseo es el principio. Sin deseo no se produce nada». El hombre se hace hombre cuando se entrega a algo mayor, cuando se consagra —como sostiene Berendt— al Sí mismo, a su verdadero ser, que es mayor que su yo.

Rainer Maria Rilke ha expresado en un poema su convicción de que Dios dice a cada ser humano una palabra para

el camino antes de enviarle a la noche de este mundo. Esa palabra dice así:

«Enviado desde tus sentidos,
ve hasta el límite de tu deseo, y dale cuerpo».

Dios ha puesto el deseo en el corazón humano para que el hombre salga al mundo con el fin de descubrir su belleza y, tanto en esta belleza como en todas las cosas, busque al mismo Dios. Rilke nos invita a ir hasta los límites de nuestro deseo, a llegar hasta el final en nuestra meditación sobre él y a dejarnos enviar desde él a este mundo. Entonces, el deseo nos introducirá en Dios.

En otro poema define Rilke el deseo con estas palabras:

«Esto es el deseo: vivir en el ajetreo
y carecer de patria en el tiempo».

El deseo consiste en vivir en medio del trajín de este tiempo, pero sin tener patria aquí. Nuestra patria está en otro lugar. Según Pablo, nuestra patria está en el cielo. El deseo pretende recordarnos, en medio de este tiempo, que únicamente podemos vivir de verdad allí donde la eternidad irrumpe en nuestro tiempo, donde coinciden el tiempo y la eternidad. En última instancia, todos anhelamos el hogar. El Romanticismo habla de la «flor azul» que buscamos. Y sobre la filosofía dice Novalis, uno de los pensadores más profundos del Romanticismo: «La filosofía es nostalgia del hogar, el deseo de sentirse en casa en cualquier parte». Todo pensamiento filosófico y teológico es únicamente «un intento de calmar la nostalgia del hogar. Y el verdadero hogar de nuestro espíritu es Dios» (Walter, *Auf der Suche nach dem unfassbaren Gott*, 46). Christian Morgenstern se compara con una paloma mensajera que aspira durante toda la

vida a regresar a su antiguo hogar. Atraviesa sin descanso todos los países. Cae a tierra y resulta herida. «Pero en cuanto vuelve a sentir las alas, emprende de nuevo el único viaje que satisface su deseo, la inevitable búsqueda de su lugar de origen» (*ibid.*, 45).

Nuestro tiempo es una época de desilusión. El estado de desilusión se muestra en el escepticismo y en el cinismo. Las visiones se han disipado. Hemos perdido la confianza en las grandes palabras. Para algunos, el deseo no es más que un espejismo. En la época posmoderna vivimos sin ilusiones. Únicamente hay un *post-*, un después de, carente de toda esperanza y de todo deseo, pero no un *pre-*, un antes, que es lo que constituye la esencia del deseo.

Pero el ser humano no puede abandonar el deseo tampoco en la época posmoderna de la desilusión. Solo con mirar a nuestro alrededor reconoceremos sus deseos ocultos en las numerosas canciones de moda que ensalzan el deseo de amor. Descubrimos el deseo disimulado en las ansiedades y necesidades que la sociedad de consumo despierta e intenta saciar. Los deseos son comercializados. Se ocultan detrás de muchas satisfacciones sustitutivas. Solo hace falta ver la popularidad de las revistas ilustradas, las ganas de participar en el esplendor de las estrellas del mundo cinematográfico y deportivo, o la curiosidad por saberlo todo de las familias reales. Algunas personas desearían ser reyes o princesas. Sería interesante investigar en profundidad hasta qué punto los anuncios publicitarios se dirigen a los deseos más profundos del ser humano. Se emplean deseos religiosos para poder vender el producto de una empresa. Este es precisamente el camino contrario al seguido por Agustín, el cual examinó las necesidades mundanas a partir del deseo religioso al que se refieren. Hoy, los deseos religiosos se ponen al servicio de la política de los negocios del mundo.

Deseo y adicción

Nuestro anhelo se oculta hoy sobre todo detrás de la adicción. La adicción es siempre un deseo reprimido. En la adicción busco propiamente lo que ansío en el fondo de mi corazón. Pero no admito mi deseo. Con mi adicción quisiera saltar por encima de él y tomar directamente lo que ansío. La palabra del alto alemán medio *Sucht*, «adicción», procede de *siech sein, krank sein*, «estar enfermo». Ha sido en nuestra época cuando hemos visto la relación que hay entre *Sucht*, «adicción» y *Suche*, «búsqueda». La adicción crea dependencia y nos hace caer enfermos. Ya no sigo buscando. Me entrego a una dependencia que aparentemente me regala lo que deseo, pero no recibo lo que ansío.

Las adicciones son actualmente una enfermedad popular: no solo la adicción al alcohol o a las drogas, no solo la bulimia o la anorexia, sino también la adicción al juego, al trabajo y a las relaciones, el afán por ser objeto de reconocimiento y atención. Si en el fundamento de nuestras adicciones descubrimos el deseo, entonces todo puede impulsarnos hacia Dios y convertirse en un lugar para la experiencia de Dios. Pero ¿cómo se realiza esto? Una manera podría consistir en no condenar nuestro deseo, sino preguntarnos qué buscamos realmente en lo profundo de nuestro corazón. ¿Qué añoro cuando bebo demasiado alcohol? Quisiera huir de la banalidad de la vida cotidiana, quisiera elevarme por encima de los bajos fondos de la vida diaria, para elevar mi estado de ánimo y poder tener una vivencia del mundo más hermosa y agradable. André Gide descubre las razones del alcoholismo en el hecho de que quien bebe se envuelve en la atmósfera de un sueño idealizado donde posee lo que nunca pudo poseer en la realidad. El sueño nos hace tocar con los dedos una dicha tras la cual hemos esta-

do corriendo en vano. Pero Gide hace también esta triste constatación: «Lo terrible es que nunca podemos emborracharnos lo suficiente para conseguir esa felicidad» (*ibid.*, 39). La bebida no logrará nunca saciar mi deseo. Los sueños no pueden crear la realidad que ansío.

¿Qué pretendo cuando no logro liberarme del trabajo? Cubro el vacío que se abriría si no tuviera nada que hacer. Huyo de mí mismo porque no puedo soportarme. No soy capaz de tolerar la posibilidad de encontrarme conmigo mismo y mi verdad en el silencio. O quizá busco el reconocimiento. Por eso me empeño en producir cada vez más para no pasar inadvertido. Ansío unas relaciones que me permitan palparme a mí mismo para experimentar que soy digno de amor. Me gustaría ser aceptado incondicionalmente y ser capaz yo mismo de aceptarme y amarme.

En vez de luchar contra mi adicción, tendría que escuchar en mi interior para descubrir el deseo que habita en mí. Entonces, la adicción se transformaría poco a poco en deseo. Si lucho frontalmente contra mi adicción, siempre seré derrotado. Si venzo a la adicción durante algún tiempo, ella regresará aún más fortalecida. En vez de luchar contra la adicción, tendría que sondearla a fondo y reconocer de qué soy dependiente, de qué soy adicto. Debería llegar hasta el final en el análisis de mis adicciones. Si el alcohol me eleva la moral, ¿he conseguido ya todo lo que ansío? ¿No me queda ya nada que desear? ¿O más bien anhelo otra realidad completamente distinta, la realidad del Espíritu? «Spiritus contra spiritum», dice C.G. Jung. Únicamente la apertura al Espíritu puede vencer la adicción al alcohol. Jung escribe sobre una paciente: «Su avidez de alcohol responde, en un nivel bajo, a la sed espiritual de totalidad que tiene el ser humano; en el lenguaje de la Edad Media, a la unión con Dios» (Grof, *Sehnsucht nach Ganzheit*, 9). Y Christina

Grof, una psicóloga americana que fue alcohólica, escribió estas palabras sobre el deseo que, en último término, trató de colmar con la bebida: «Por lo que puedo recordar de mi infancia, estaba siempre buscando algo que no sabría decir qué era. Fuese lo que fuese, se trataba de algo que haría que me sintiera bien, que me sintiera en casa, como si formara parte de ella. Si lo encontraba, ya no volvería a sentirme sola. Sabría qué es sentirme amada y aceptada, y también yo podría dar amor. Sería feliz y viviría satisfecha y en paz conmigo misma, con mi vida y con el mundo. Me sentiría libre, sin obstáculos, abierta y llena de alegría» (*ibid.*, 17). Su búsqueda era, en definitiva, una búsqueda espiritual. Pero había ahogado con demasiada precipitación su deseo en el alcohol. Cuando superó su dependencia, supo que su deseo latente era, en última instancia, una sed profunda de totalidad, de identidad espiritual, de una fuente celestial, de Dios. Solo podremos superar nuestra adicción si conseguimos transformarla en deseo.

El deseo como existencial fundamental del ser humano

Para san Agustín, el deseo es el existencial fundamental del hombre. En el fondo, todo ser humano tiene ansia de Dios, desea seguridad, amor, una verdadera patria, autenticidad y libertad. Dios mismo ha puesto en nuestro corazón el deseo de gozar de una comunidad eterna con él. Querámoslo o no, en todo lo que buscamos apasionadamente deseamos encontrar, en última instancia, a Dios. Aunque busquemos la riqueza con todas las fuerzas, los bienes poseídos no saciarán nuestro deseo. En la búsqueda de la riqueza habita el deseo de paz —que finalmente podamos vivir tranquilos—. Pero lo malo es en que la posesión nos convierte en poseí-

dos y nos produce una intranquilidad aún mayor. Si nos esforzamos por lograr el éxito, detrás de este esfuerzo se oculta el deseo de ser personas valiosas. Pero también sabemos que ningún éxito puede saciar nuestro deseo. Nuestro valor divino lo experimentamos solo en Dios. En el fondo, todo ser humano ansía ser amado y amar. Basta leer el periódico para descubrir cuántos de estos deseos quedan insatisfechos o acaban en la soledad y la desesperación. No obstante, en cada pequeño amor, lo mismo que en el amor sexual, habita un deseo de un amor absoluto, el deseo de Dios. Todos conocemos las célebres palabras de san Agustín: «Oh, Dios mío, nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti». El hombre padece el hambre insaciable de Dios, de una patria definitiva, de seguridad, del paraíso perdido. Aun cuando exteriormente el anhelo humano se dirija hacia otras metas, la meta definitiva es siempre Dios. Hasta los individuos alejados de Dios arden en deseos de más, en ansias del totalmente Otro, del único que por sí solo basta. Si analizamos a fondo nuestros deseos y aspiraciones, tropezaremos siempre con el deseo de más, del misterio, de aquello que nos supera, que es mayor que nosotros, en definitiva, con el deseo de Dios. San Agustín pudo afirmar de sí: «Yo no creo poder encontrar cosa alguna que tanto desee como a Dios». Se pasó la vida buscando. Primero buscó su felicidad en el amor de una mujer; después en la filosofía, en la ciencia, en el éxito, en la amistad. Al fin tuvo que confesar que el último motor de su afanosa búsqueda era Dios. Solo cuando encontró a Dios quedó en paz su corazón.

Lo malo es que hay personas que han conseguido satisfacer todos sus deseos y, sin embargo, a menudo sienten un enorme vacío en su interior. «Uno recibe el título de futbolista del año, otro obtiene *summa cum laude* en su doctorado, otro conquista el corazón de la persona amada o gana tanto dinero que puede permitirse llevar el estilo de vida

que siempre había ambicionado» (Grof, *Sehnsucht nach Ganzheit*, 22). Sin embargo, en medio de la abundancia, permanece el vacío interior. El deseo de algo completamente distinto se hace aún más intenso. Ninguna realidad creada, ninguna clase de éxito, ningún amor humano puede calmar nuestro desasosiego. Justamente el amor, que todos ansiamos, está siempre unido al deseo. No hay amor sin deseo. Peter Schellenbaum ha descrito la estrecha unión existente entre amor y deseo, y piensa que localizamos el deseo y el amor en las mismas zonas del cuerpo, «concretamente, en el centro del pecho, a la altura del corazón, allí donde juntan sus manos quienes sufren de amor y de deseo» (Schellenbaum, *Die Wunde der Ungeliebten*, 84). Precisamente la tensión provocada por el deseo hace que el amor sea muy valioso y le infunde una insondable profundidad. La mayor dicha del amor y el indecible dolor del deseo están estrechamente unidos. El amor remite siempre a algo situado más allá de él. En él anhelamos el amor absoluto e incondicional y, en definitiva, el amor divino.

El deseo como ayuda para aceptar mi realidad

El hecho de entrar en contacto con nuestro deseo no significa apartarnos de la realidad de nuestra vida. Por el contrario, cuando sentimos en nosotros que tenemos deseo de Dios, de algo que pertenece al más allá, de un lugar que sobrepasa este mundo, entonces podemos reconciliarnos con la realidad de nuestra vida, que muchas veces es banal. Entonces no son sentimos decepcionados si la persona a la que amamos no puede satisfacer nuestro deseo profundo de amor absoluto. Entonces no presentamos a nuestro cónyuge unas expectativas exageradas que solamente Dios puede cumplir. Siempre encuentro personas que esperan que la persona a la que

aman las sane, las salve, las libere y dé a su vida un sentido último. Pero ningún ser humano puede satisfacer estas expectativas. El deseo relativiza nuestras expectativas cuando comprendemos que los seres humanos no pueden hacerlas realidad. Así, el deseo nos ayuda a tratarnos humanamente, a dejar que cada uno sea como es, en vez de estar siempre comparándolo con Dios, al que nunca podrá igualar.

En nuestra vida hay decepciones. Nuestra familia nos decepciona, y nuestro trabajo también. Estamos decepcionados de nosotros mismos. Nos habíamos hecho ilusiones sobre nosotros y sobre los demás, y nos hemos equivocado. Nos duele aceptarlo. Y muchas personas prefieren evitar este reconocimiento doloroso. Pero entonces están siempre huyendo de sí mismas. Y nunca encuentran la paz. Si aceptamos nuestro deseo, podemos reconciliarnos con el hecho de que nuestro trabajo no satisface nuestras expectativas. Estamos de acuerdo con nosotros mismos, con nuestros errores y debilidades. No estamos obligados a bastarnos a nosotros mismos. Nuestro deseo va más allá de nuestro trabajo y nos supera a nosotros mismos. Su meta se encuentra en Dios. Solamente Dios puede saciar nuestro anhelo. El deseo relativiza todo lo que hacemos aquí. De este modo nos libera de la obstinada tendencia a tener cada vez más éxito y reconocimiento. Nos libera de la presión a la que nos sometemos con bastante frecuencia. Encuentro a muchas personas que no están en sí mismas, sino en los demás, en lo que los otros esperan de ellas. Y puesto que piensan que deberían responder a estas expectativas, se presionan a sí mismas. El deseo nos pone en contacto con nosotros mismos. Cuando siento mi deseo, me hallo en mi corazón. Y entonces los demás, con sus expectativas, no tienen ningún poder sobre mí. El deseo me preserva de reaccionar con resignación a las decepciones de mi vida. Por el contrario, el desengaño mantiene despierto mi deseo.

Hace casi treinta años hice un *Sensitivity-Training* (un ejercicio de técnicas sensoriales) en el que llegué a enlazar con las necesidades insatisfechas de mi infancia. Entonces se desencadenó una crisis en mí. Tenía la sensación de haberme quedado muy corto. Sin embargo, un día de vacaciones en que me encontraba solo junto a un lago, mirando a las olas, me invadió una profunda paz. De pronto me sentí reconciliado con todas mis necesidades no satisfechas. Y puede pensar de esta manera: «Está bien que no te sintieras saciado. Eso te mantiene vigilante y activo, te mantiene abierto a Dios. Si hubiera sucedido de otra manera, tal vez te habrías aburguesado, quizá estarías viviendo ahora satisfecho en ese aburguesamiento. Pero nunca habrías descubierto tu vocación propia». Mi vocación consiste en mantener despierto el deseo en mi corazón con el fin de estar permanentemente abierto a Dios y tener un corazón grande para los demás. El deseo ensancha el corazón no solo para Dios sino también para los hombres. En un corazón grande caben los demás. Un corazón dilatado no condena a nadie. Ha experimentado y aceptado la vida real con sus desengaños y desilusiones, pero no se ha replegado sobre sí. Por el contrario, las decepciones le sirvieron de trampolín hacia la inmensidad de Dios. Precisamente porque ha afrontado sinceramente su situación ha crecido en él el deseo de Dios. De este modo se ha hecho más grande gracias al deseo.

Si veo mis necesidades satisfechas, y las no satisfechas, a la luz del deseo, entonces todo puede convertirse en una experiencia de Dios. Entonces la persona que me ama deviene una referencia al amor de Dios. En su amor puedo ver algo del amor infinito de Dios. Pero no le exijo que satisfaga mi pretensión exagerada de ser amado infinitamente por ella. Con todo, no solo su amor, sino también mi decepción porque no me comprende, porque no siento ya su amor, puede convertirse para mí en un lugar de la experiencia de

Dios. Porque justamente la decepción de las personas me remite a Dios. En vez de quejarme de que el otro es tan insensible, puedo profundizar, a través de su dureza, en mi deseo del amor de Dios. Convivir realmente con los demás solo es posible cuando veo mi fundamento más profundo en Dios, no en ellos. Y en mi trabajo podré afrontar bien el éxito y el fracaso únicamente si encuentro en Dios mi último apoyo. Porque no puedo vivir solamente del éxito. Tengo que vivir de otra realidad. Si contemplo mi vida cotidiana a la luz del deseo, todo se convierte en trampolín hacia Dios. No salto por encima de mi rutina diaria, sino que la considero como el lugar que me remite siempre a Dios.

En una entrevista concedida al cumplir los 90 años, Ernst Bloch dijo: «En mi vida he descubierto que el deseo es la única propiedad auténtica del ser humano». El ser humano puede mentir en todo. En todo se puede infiltrar algo falso, algo no auténtico. El amor puede no ser auténtico. La cortesía puede ser exclusivamente producto de la educación. El prestar ayuda puede responder a motivos egoístas. Pero el ser humano no puede manipular el deseo. El ser humano *es* su deseo.

Con frecuencia me encuentro con individuos que necesitan enseñar todo lo que hacen pintándolo con los colores más hermosos. Si hablan de las vacaciones, todo fue maravilloso. Si han asistido a algún curso, esa fue la experiencia más profunda de su vida. A veces he llegado a sospechar que tienen necesidad de pintarlo todo de color de rosa para ocultar sus decepciones. En el fondo, su vida es transparente. En realidad, en las vacaciones hubo muchos desacuerdos en el matrimonio. Pero necesitan dar hacia fuera la impresión de que todo salió bien. Tienen que demostrarse a sí mismos que todo lo hacen bien. Pero detrás de esa fachada rosa las cosas son de otro color.

El deseo me permite contemplar mi vida con sinceridad. No tengo que exagerar. No tengo que demostrar a los demás el profundo contenido de mis experiencias y los gigantescos progresos que he realizado en mi camino interior. Me tomo a mí mismo tal como soy: una persona como tantas otras, pero que además busca, se esfuerza, con éxito y sin éxito, una persona sensible e insensible, espiritual y, a la vez, superficial. Me es lícito contemplar mi vida tal como es, pues mi deseo va más allá de esta vida. En el deseo no manipulo. El deseo está sencillamente ahí. Y únicamente ahí, donde está el deseo, hay verdadera vida. Solo ahí, donde me entrego a mi deseo, percibo la huella de la vida.

Cuando hago o dirijo unos ejercicios espirituales, me pregunto a mí mismo y a los ejercitantes: «¿Cuál es tu deseo más profundo?». A veces me resulta imposible dar una respuesta inmediata a esta pregunta. Pero cuando me la planteo, la respuesta no suele ser la búsqueda de mi perfección por todos los medios a mi alcance. Todo lo que me produce quebraderos de cabeza me resulta banal. Entonces entro en contacto conmigo mismo, con mi corazón, con mi profesión, y pregunto: ¿quién soy yo en realidad? ¿Cuál es mi misión en la vida? ¿Qué huellas me gustaría dejar marcadas a mi paso por el mundo? ¿Qué es lo que satisface mi deseo? En último término, me encuentro siempre con Dios como la meta de mi anhelo. Pero la pregunta por mi deseo más profundo me lleva no solo hasta Dios, sino también a mi respuesta personal más originaria al deseo de Dios sobre mí. También Dios tiene ansias de mí, nos aseguran los místicos. Matilde de Magdeburgo se dirige a Dios con estas palabras: «¡Tú, Dios ardiente en tu deseo!». Dios arde en deseos de amar al hombre. Y si me pregunto cuál es mi anhelo más profundo, descubro cómo quisiera responder al deseo que Dios siente por mí y al amor de Dios hacia mí. Mi anhelo más profundo consiste en hacerme absolutamente

permeable al amor y a la bondad de Dios, a su misericordia y mansedumbre, sin falsificaciones introducidas por mi egoísmo, sin oscurecimientos producidos por mis necesidades de reconocimiento y de éxito.

Deseo y oración

¿Cómo podemos entrar en contacto con nuestro deseo? Una de las maneras consiste en contemplar nuestra vida y descubrir detrás de todas las cosas el deseo que se oculta en nuestras ambiciones, manías, pasiones, necesidades, pretensiones y esperanzas. Consiste, por tanto, en analizar por completo, hasta el fondo, todo cuanto experimentamos en la vida.

La otra manera pasa por la oración. Para Agustín, el cometido de la oración consiste en agujonear nuestro anhelo. Agustín afirma que, cuando rezamos el Padrenuestro y decimos «venga a nosotros tu reino», no suplicamos a Dios que nos envíe definitivamente su reino, sino que espoleamos en nosotros el deseo de ese reino. Para Agustín, los salmos son cantos de deseo. Cuando los entonamos, crece en nosotros el anhelo de encontrar la verdadera patria en Dios. Agustín compara el canto de los Salmos por parte de los cristianos con el canto de los caminantes. En su tiempo se acostumbraba a caminar de noche para evitar el peligro de los bandidos. Pero era frecuente que la oscuridad hiciera crecer el miedo en los caminantes, que para ahuyentarlo entonaban cantos de su tierra. Del mismo modo, aquí, en tierra extraña, entonamos los cantos de amor de nuestra patria para vencer en nosotros el miedo a la oscuridad y avivar el deseo de Dios. No se trata de cantar devotamente cada palabra, porque en ese caso no haríamos otra cosa que reflexionar sobre las palabras. Más bien los textos cantados de-

ben despertar y fortalecer mi sed de Dios. Esto no vale solamente para las palabras de deseo que hay en salmos como, por ejemplo, el Salmo 63: «Oh Dios, tú eres mi Dios, por ti maduro, mi alma tiene sed de ti. Mi cuerpo tiene ansia de ti como tierra reseca, agostada, sin agua» (Salmo 63,2). O el Salmo 84, el canto de un peregrino que camina hacia el templo anhelado: «¡Qué deseables son tus moradas, Señor de los ejércitos! Mi alma se consume anhelando el templo del Señor» (Salmo 84,2). Todas las palabras deberían profundizar nuestro deseo de Dios. Para el Antiguo Testamento, el piadoso es el que desea a Dios con todo el corazón. «Con toda mi alma te anhele en la noche, y con todo mi espíritu por la mañana te busco», dice el profeta (Isaías 26,9).

Agustín piensa que la oración no tiene únicamente la función de avivar nuestro deseo de Dios. El deseo es ya oración. En la Iglesia primitiva, el monacato quiso hacer realidad la exhortación del apóstol Pablo: «¡Orad sin interrupción!» (1 Tesalonicenses 5,17). Agustín cree que no podemos orar con la boca sin interrupción, y que tampoco podemos estar permanentemente arrodillados. El único modo de orar sin interrupción es el deseo. Por eso, a propósito de este versículo sálmico: «Ante ti está todo mi anhelo», comenta Agustín: «Este anhelo tuyo es la oración. Y cuando hay un anhelo continuado, entonces hay también una oración continua... Si no quieres interrumpir la oración, entonces no interrumpas el anhelo. Tu anhelo ininterrumpido es la voz de tu oración ininterrumpida». Así pues, orar quiere decir entrar en contacto con el deseo interior que hay en nuestro corazón, el deseo que ya aquí, en tierra extranjera, nos une con Dios. Para Agustín, este deseo consiste al mismo tiempo en el amor. Por eso dice: «Callas cuando dejas de amar... El enfriamiento del amor es el enmudecimiento del

corazón. El fuego del amor es el grito del corazón». Sentir el deseo de Dios significa también amarlo, tender hacia él en el amor. La oración es expresión de este amor y, al mismo tiempo, la oración profundizará este amor en mí.

Para mí, orar significa entrar en contacto una y otra vez con mi deseo más profundo, que está ya en el fondo de mi corazón. Para ello, a veces me ayuda el gesto de cruzar las manos sobre el pecho. Entonces percibo un sentimiento cálido en mí y vislumbro que hay en mí un deseo que me hace ser en plenitud; es el deseo de Dios, el deseo del amor divino, que no es tan quebradizo como nuestro amor humano. Cuando estoy en contacto con mi corazón, me siento libre. Entonces todo se relativiza. Siento que en mi corazón supero este mundo, que mi corazón está anclado allí donde se encuentran las verdaderas alegrías, como dice una oración de la misa. Orar no significa para mí perderme en muchas palabras, sino que las palabras de mi oración me recuerden una y otra vez que aquí abajo no estoy en casa, que mi patria está en el cielo, como dice Pablo en la Carta a los Filipenses.

La estrella perdida es el título de un hermoso relato de Ernst Wiechert. En él se nos habla de un soldado alemán que, después de permanecer prisionero en Rusia, regresa a casa. Se alegra porque está de nuevo en su hogar. Pero al cabo de algunas semanas percibe que no se siente en casa. Habla de ello con su abuela, y los dos descubren que el hogar ha perdido su estrella, que el misterio no habita ya en la casa. En ella se vive únicamente en la superficie. Uno planifica, construye, repara, se preocupa de que la vida funcione. Pero se ha perdido lo auténtico. La estrella del deseo ha desaparecido de la casa. Cuando la estrella del deseo cae y abandona nuestro corazón, ya no podemos sentirnos en casa. Estar en casa solamente es posible allí donde habita el

misterio. Esto vale para la convivencia familiar y también para las comunidades monásticas. El hogar no se crea por medio de la repetición de ritos antiguos, sino únicamente dirigiendo juntos la mirada hacia el misterio, hacia Dios, que habita entre nosotros.

Y esto vale también para cada persona. Los místicos afirman que hay en nosotros un espacio en el que habita Dios. Es el espacio de la quietud, al que únicamente Dios puede acceder. Este espacio está libre de los pensamientos ruidosos que nos condicionan, libre de las expectativas y las pretensiones de las personas que nos rodean. También está libre de los dolorosos reproches, desprecios y acusaciones que nos hacemos a nosotros mismos. En este espacio, donde Dios mismo habita en nosotros, somos libres del poder de los seres humanos. Ahí nadie puede herirnos. Ahí nos sentimos sanos e íntegros. Ahí somos plenamente nosotros mismos. Y ahí, donde el misterio habita en nosotros, podemos sentirnos en casa en nuestro interior. El que se siente en casa en su persona puede percibir su casa en todas partes, el hogar surge en torno a él. Si en medio de la quietud nos encontramos siempre y solo con nosotros mismos, con nuestros problemas, con nuestros déficits, con nuestras represiones, con los complejos de nuestra psique, llegará un momento en que tendremos que huir de todo ello. Nadie puede enfrentarse únicamente a sí mismo durante mucho tiempo. Pero si sé que por debajo de todas esas represiones y heridas habita Dios mismo en mí, entonces puedo aguantar el hecho de estar conmigo, entonces descubro en mí un espacio en el que puedo estar en casa, porque el misterio mismo habita en mí.

El deseo es el reflejo de Dios en mi alma. Al mismo tiempo, es la fuerza que llama a Dios a entrar en mi corazón. San Agustín ora con estas palabras: «Te llamo para que en-

tres en mi alma, que tú has preparado con el fin de que yo te reciba por medio del deseo que has puesto en ella». Dios me ha dado el deseo para que yo no deje de buscarlo, pero también para que tenga experiencia de él al desearlo. En la sed de Dios que siento no tengo una imagen clara de él ante mis ojos; pero cuando estoy en contacto con mi deseo presiento que en él está Dios en mí, que hay en mí un misterio que me sobrepasa, que con mi deseo entro ya en Dios.

Yo mismo soy el lugar propio de la experiencia de Dios. Si escucho en el fondo de mi corazón y descubro allí el deseo, entonces, en el hondón de mi alma tengo experiencia de Dios, que habita en mí y que se mueve en mi alma una y otra vez gracias al deseo que se eleva en mí.

5

Mis sentidos buscan a Dios

UNA respuesta a la pregunta de cómo podemos tener experiencia de Dios la encuentro en la Primera carta de Juan. A Juan le importa justamente esta cuestión: ¿cómo se muestra Dios a nosotros, cómo podemos tener experiencia de él? En su Evangelio y en sus Cartas da una respuesta al deseo de la gnosis –una corriente que se parece al esoterismo actual–. La gnosis estaba interesada en la iluminación: «Tiene que haber más que todo». Juan hace suyo el lema de la gnosis y a la vez lo interpreta. Responde a los gnósticos que Jesucristo es vida, luz, verdad y camino. Jesús es para Juan aquel que abre los ojos de los seres humanos para que conozcan la realidad de Dios. Pero Jesús es, al mismo tiempo, aquel en quien Dios los ilumina. Si lo miramos, vemos al Padre, reconocemos quién es Dios. La Primera carta de Juan empieza con estas palabras memorables: «Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos, es lo que os anunciamos: la palabra de vida. La vida se manifestó: la vimos, damos testimonio y os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y

se nos manifestó» (1 Juan 1,1). Juan afirma, por tanto, que los discípulos percibieron a Jesús con los sentidos. Evidentemente fue un privilegio de los discípulos ver, oír, oler y tocar a Jesús. Para nosotros vale aquel dicho: «Dichosos los que crean sin haber visto» (Juan 20,29). Con todo, Juan da la razón a Tomás, que quería tocar a Jesús. También para nosotros, los cristianos, es legítimo tocar, mirar y oír a Cristo y, en él, a Dios.

En una época tan cerebral como la nuestra hemos descubierto de nuevo los sentidos como una puerta de entrada en la realidad. «Solamente a través de los sentidos, oyendo, viendo, oliendo, tocando y gustando, podemos percibirnos a nosotros mismos y nuestro entorno. Sin estas puertas de los sentidos no hay sorpresa, ni pregunta ni pensamiento, ni encuentro ni entrega» (Hintersberger, *Sinne*, 1154). Desde Orígenes existe la doctrina de los «sentidos espirituales», que él contrapuso a los sentidos corporales. Buenaventura e Ignacio de Loyola hicieron hincapié en que son justamente nuestros sentidos corporales los que nos proporcionan también una experiencia espiritual. Ciertamente nuestros sentidos son el lugar más importante de la experiencia de Dios. Si los seres humanos podemos tener esta experiencia solo dentro de nuestro mundo, entonces Dios puede ser experimentado únicamente a través de nuestros sentidos. Por eso conviene afinarlos para percibir a Dios. Quienes se quejan de que no sienten a Dios, la mayoría de las veces no están en contacto con sus sentidos. No perciben la realidad tal como es. La palabra alemana *wahrnehmen*, «percibir», significa que tomamos (*nehmen*) la verdad (*Wahrheit*) en la mano, que no solo hacemos consideraciones sobre ella, sino que la captamos corporalmente. La razón necesita de los sentidos para poder «percibir» la realidad.

Ver

Juan afirma que los discípulos vieron en Cristo la vida eterna que tenía el Padre. En el Antiguo Testamento estaba vigente el principio según el cual no se puede ver a Dios y seguir con vida. Juan retoma esta experiencia veterotestamentaria en su Prólogo: «Nadie ha visto jamás a Dios. El Hijo único, que es Dios y está en el seno del Padre, es quien lo ha revelado» (Juan 1,18). En Cristo, Dios se ha hecho visible. La Segunda carta de Pedro afirma que los apóstoles son «testigos oculares de su poder y de su grandeza» (1,16). El concepto «testigo ocular» procede del lenguaje de los misterios y significa «la persona que por medio de una visión ha recibido la más alta iniciación» (Grundmann, *Der zweite Brief des Petrus*, 81). Las Cartas pastorales describen el acontecimiento Cristo como epifanía, como aparición de la gracia de Dios. La Iglesia primitiva vio el misterio de la encarnación en el hecho de que Dios se apareció visiblemente y ahora se deja ver por los seres humanos. Y ahora, al contemplar nosotros en Cristo la gloria de Dios, somos iniciados en el misterio de Dios y hechos partícipes de la naturaleza divina (2 Pedro 1,4). Dios es para los griegos esencialmente aquel que puede ser visto. *Theós*, «Dios», procede de *théastai*, «ser visto». Y al ver a Dios, me hago uno con él, el rostro de Dios se forma en el mío. Para los griegos, así como Dios es esencialmente el Visto, lo esencial en el ser humano es el rostro, el *prósōpon*, «lo que se puede ver».

Pero a Dios no lo contemplamos únicamente en Jesús. En todo lo que vemos, en definitiva, contemplamos una expresión de Dios. Desde siempre la filosofía ha relacionado el experimentar, el conocer y el pensar, con el ver. Conocer es ver mentalmente. Pensar es «la capacidad de lanzar una mi-

rada mental» (Halder, *Im Sprechen*, 37). Desde Platón se dice que el hombre contempla lo visible no solo con los ojos del cuerpo, sino también con los del alma y el espíritu, y de este modo descubre lo invisible. El ser humano tiene una sed inmensa de saber. «La palabra alemana *wissen*, “saber”, está emparentada con el verbo latino *vidi*, y significa “ver y dirigir la mirada a algo –si es posible, a todo– como si ya hubiera sido visto siempre”» (*ibid.*, 37). Goethe define al hombre como vigía: «Nacido para ver, llamado a contemplar». Esta es nuestra vocación más profunda: mirar el mundo de tal manera que veamos en él al mismo Dios en su misterio insondable.

Quien mira es libre. No se hace dependiente de otras personas que se lo cuentan. Se pone en camino para ver con sus propios ojos. Dado que los griegos confiaban en el hecho de mirar, emprendían nuevos caminos llenos de osadía, mientras que los romanos tenían que escuchar el consejo de los ancianos antes de tomar una decisión. Escuchar conduce a la obediencia, ver lleva a la libertad. Por eso, los místicos han sido considerados siempre sospechosos por la Iglesia establecida. Eran individuos que habían visto algo. Por esa razón no se les podía manipular. Es importante que confiemos en nuestros ojos. Si nos fijamos bien, al final vemos en todo a Dios como el verdadero fundamento. En el hecho de ver se nos manifiesta el misterio de Dios, del ser humano y de la creación.

Una mirada a la historia nos muestra que, desde siempre, los hombres han tenido experiencia de Dios mirando. Han visto la belleza de la creación y en ella han reconocido al Creador. Han dirigido su mirada al sol, luz misteriosa, y en él han visto a Dios. Sin sol no se puede ver nada, no se muestra la belleza del mundo. Del mismo modo, solo descubrimos el misterio de la creación a la luz de Dios. Pero la

cuestión es cómo miramos. Si vemos el mundo solamente con un ojo que juzga, clasifica y calcula, entonces veremos solo cosas particulares una al lado de la otra. Pero si somos todo ojos, entonces nos hacemos una sola cosa con lo observado. Y en lo contemplado vemos el fundamento de todo ser. Entonces, en lo visible se muestra lo invisible. Todos hemos visto alguna vez a alguien que contempla extasiado una puesta de sol. Es todo ojos. Mira y está absorto. El tiempo se detiene. La acción de contemplar guarda siempre relación con la simultaneidad. En la contemplación coinciden el tiempo y la eternidad. Y en lo ilimitado que veo, lo veo todo. En la parte está el todo. Así lo experimentó san Benito, que en un único rayo de sol descubrió el mundo entero. Esto fue para él una experiencia de Dios. Pero no vio a Dios directamente, sino en su creación: en la imagen vio a Aquel que no tiene imagen; en el mundo contempló a Aquel que sobrepasa el mundo.

Ya la Iglesia primitiva representó a Cristo como el buen Pastor. Ante la resistencia de los contrarios a las imágenes, la Iglesia oriental creó los iconos. En la imagen se contemplaba lo invisible. Quien contempla un icono no lo juzga, sino que se unifica por completo con la imagen. Quien mira y lo que es mirado se funden entre sí. Cuando medito en un icono de Cristo, puede revelármese el misterio de su amor. Contemplo sus ojos amorosos y me siento amado en lo más íntimo de mí. La adoración eucarística es para Occidente lo que la piedad de los iconos es para Oriente. La custodia con la hostia redonda en el centro es como un icono, un mandala que transforma a quien lo mira. En ese fragmento de pan contemplo el misterio de Jesucristo, su entrega por amor en la cruz. En él veo el fundamento del mundo, que no es oscuridad y odio, sino luz y amor. El arte religioso ha intentado siempre hacer visible en este mundo, a

través de la imagen, lo que es invisible. El pintor español Antoni Tapies afirma: «La imagen es una puerta que conduce a otra puerta». La imagen abre la puerta al misterio de Dios. La epifanía, la manifestación de Dios de la que hablan las Cartas pastorales del Nuevo Testamento, acontece en cada obra de arte, en cada imagen, pero sobre todo en la imagen sagrada, en el icono.

También el culto divino gira en torno a la contemplación. Para la Iglesia griega, la liturgia era sobre todo representación. No era tanto un escuchar la palabra como un mirar la sagrada actualización de los misterios, en la que se celebraba el destino de Jesucristo. Al contemplar los ritos y los gestos, se veía al mismo Cristo en medio de la comunidad como el Salvador y el Liberador. Desde su mentalidad griega, Lucas presenta la muerte de Jesús como un espectáculo. «Toda la multitud que se había congregado para el espectáculo, al ver lo sucedido, se volvía dándose golpes de pecho» (Lucas 23,48). Al ver lo que acontecía, los espectadores tuvieron una experiencia de Dios. Se sintieron interiormente conmovidos. Se les reveló el misterio del amor que vence a la muerte. La eucaristía es un espectáculo sagrado. En ella representamos la muerte y la resurrección de Jesús, con ritos y signos sencillos. El cáliz y la sagrada forma son alzados y mostrados a los fieles. En la hostia elevada se muestra Jesús, que se dejó inmolar por nosotros en la cruz. En el cáliz se hace visible el amor que brota del corazón traspasado de Jesús. Y en la hostia redonda sostenida sobre el cáliz veían los griegos cómo el sol del amor de Dios se alzaba sobre todos los sufrimientos del mundo, veían la luz que iluminaba todas las tinieblas. No necesitaban creer que las palabras de Cristo eran la luz, porque en la liturgia contemplaban la realidad; y, al contemplarla, tocaban el misterio de Jesús, y en Él, a Dios mismo.

La mística griega fue siempre una mística de la contemplación. Al contemplar, me hago uno con lo contemplado. La mística de la contemplación se expresa no solo en la piedad de los iconos, sino también en la teología. Los teólogos griegos anunciaban una teología en imágenes. Para ellos, en las imágenes interiores resplandecía el misterio invisible de Dios. A Cristo, «imagen auténtica del Dios invisible» (Colosenses 1,15), no querían representarlo en conceptos abstractos, sino en imágenes que habían tomado de los mitos y las sagas griegas. La mística del ver desemboca en la contemplación. El verbo latino *contemplari* significa «mirar con atención, contemplar». Los griegos hablan de *theōría*, «visión intuitiva, contemplación». Clemente de Alejandría sostiene que la *theōría* como puro ver, como visión de Dios, es la meta de la vida. La contemplación como visión de Dios tiene para Evagrio Pónico dos grados. El primer grado es la *theōría physiké*, la contemplación de la naturaleza. En la creación vemos la esencia de todas las cosas, el fundamento divino originario. Y en la letra de la Sagrada Escritura vemos el resplandor del mismo Dios. El segundo grado es la contemplación del Dios trinitario. En ella, el ser humano que se ha vaciado de sus pasiones y de sus pensamientos se hace uno con Dios, que está más allá de todos los pensamientos. Quien se hace uno con Dios en la contemplación no puede ver a Dios como algo particular, sino que lo ve en todas las cosas. Y lo ve también en sí mismo, porque la contemplación está unida a la visión de una luz interior. Dios brilla en el alma humana como en un espejo. Evagrio dice que en esta forma de oración la persona reconoce que «su estado se parece a un zafiro que resplandece claro y brillante como el cielo» (Evagrio, PG 40: 1240A).

La mística de la contemplación nos muestra que no podemos ver a Dios como una forma propia entre las múlti-

ples formas de este mundo, sino únicamente como el modelo originario que resplandece en las numerosas imágenes. La imagen de Dios «no es limitada, no es finita, no es visible como el resto de las imágenes» (Halder, *Im Sprechen*, 33). Cuando hablamos de la experiencia de Dios en la contemplación, nos encontramos con la paradoja según la cual, siendo Dios ilimitado, infinito e invisible, al mismo tiempo se muestra en las numerosas imágenes de este mundo y se hace imagen en las imágenes que podemos ver. En la experiencia de Dios se percibe a Dios «como el Ser de todos los seres, como el Ser en todos los seres y a través de todos los seres, como la imagen de Dios en todas las imágenes» (*ibid.*, 33). Por consiguiente, se necesita una manera muy especial de ver, la visión inmaterial o espiritual, para contemplar lo invisible en lo visible. Debemos ejercitarnos en esta forma de contemplación. Es un ver exento de finalidad en el que me olvido de mí mismo, en el que no pretendo retener nada, en el que me abro por completo en la contemplación. Este contemplar con asombro es el inicio de toda filosofía. Es también el inicio de toda experiencia de Dios.

Es muy conocida la historia de un campesino francés que permanecía sentado en la iglesia durante horas. Cuando el párroco de Ars le preguntó qué hacía, él le respondió: «Miro a Dios y Dios me mira. Y esto basta». Había comprendido que el verdadero encuentro con Dios es una mirada. Cuando dos personas se aman, este amor se transparenta esencialmente en la mirada. En los ojos de una persona podemos descubrir su corazón, un corazón lleno de amor o tal vez un corazón muerto y frío. La contemplación constituirá también la plenitud de nuestra vida. La teología enseña que la vida eterna no consiste tanto en escuchar la palabra como en contemplar, y habla de la visión beatífica (*visio beatifica*). En este mundo, nuestra contemplación es ya anticipa-

ción de la plenitud, vislumbre de la visión de Dios. Solamente en la muerte veremos a Dios como él es en verdad. «De por sí, la visión no termina, lo que se manifiesta permanecerá, porque el ser es lo que perdura» (*ibid.*, 36). En la eternidad se consuma la esencia de la contemplación. En ella permanece para siempre lo que contemplamos.

Escuchar

Mientras que los griegos pensaban que el hecho de mirar era la actividad sensitiva del ser humano más elevada, los romanos privilegiaban la escucha: oían el consejo de los ancianos y escuchaban las lecciones de la historia. La escucha lleva a la obediencia. En la teología judía, la escucha de la palabra de Dios constituía el centro de la fe. Dios es para los judíos sobre todo aquel que en la historia habla una y otra vez a su pueblo y a individuos concretos. Para los judíos, escuchar es también siempre acordarse de lo que ha sucedido. Su norma de vida era «lo que nuestros padres nos han contado». Los judíos aplicaban el oído a lo que Dios les decía para cumplirlo. La religión judía es esencialmente una religión de la palabra y de la obediencia. Escuchar y obedecer llevan a un nuevo modo de obrar. Lo que Dios dice tiene que ser hecho. La confesión diaria de los judíos empieza con el «¡Escucha, Israel!». También la teología protestante ha considerado la escucha de la palabra como el lugar central de la experiencia de Dios. Con Pablo, confiesa que la fe viene de lo oído. Y la fe exige siempre también la obediencia de la fe.

Naturalmente, los griegos veían también el oído como un sentido importante del ser humano. Pero la escucha para ellos no apuntaba tanto a la obediencia como a la participa-

ción en las emociones. Para los griegos, la escucha era un acontecimiento afectivo. Los antiguos griegos pensaban que los sonidos y los tonos no llegaban al cerebro, sino al diafragma, y en él causaban los sentimientos. La música produce alegría en el *thymós*, que es el ámbito emocional. El oír tiene que ver sobre todo con la conmoción interior. Por eso, Teofrasto afirma que el sentido del oído es el más emocional de todos los sentidos. Las emociones pasan por el oído. Al escuchar, tomo parte en las emociones del otro. Y al escucharnos unos a otros, nuestras emociones se activan para ponernos en movimiento. Pero en último término se trata de oír la palabra de Dios, por el hecho de que participamos también de los sentimientos de Dios y dejamos que él nos toque el corazón.

Las palabras crean relaciones. Una educadora me explicó que los ciegos pueden vivir la Navidad de un modo mucho más intenso que los sordos. Los ciegos captan con su oído muy intensamente las emociones que se pueden escuchar en los villancicos y en los textos navideños. Los sordos no ven más que el resplandor de las luces. La acción de mirar mueve menos el corazón que la de escuchar. Los ciegos están separados de las cosas; los sordos, de las personas. O como afirma el filósofo de la naturaleza Lorenz Oken: «El ojo introduce al ser humano en el mundo; el oído introduce el mundo en el ser humano» (Berendt, *Das Dritte Ohr*, 35).

El sentido del oído es «el sentido que se ve afectado por el grito de lo que empieza, lo que nace en el júbilo o en el dolor, pero también por el silencio de lo que abandonamos» (Halder, *Im Sprechen*, 36). Mientras que el ver no cesa, lo que oímos se aleja permanentemente de nosotros, se va perdiendo. Escuchar es siempre cosa de un instante. No oímos solo las palabras y su contenido, sino que oímos sobre todo el modo en que se dicen. El sonido constituye la música.

Oímos la intención que brota de las palabras, la cercanía o la distancia, el amor o la frialdad, la comprensión o la reserva. Para los griegos, el ideal era el filósofo, que ve; para los romanos, el orador, que habla a los oyentes, los cautiva, pone algo en movimiento en ellos, establece una relación con ellos. Las acciones de hablar y escuchar constituyen esencialmente un proceso relacional. Para que la comunicación resulte bien, es necesario prestar atención, y aplicar el oído no solo a las palabras, sino también a las modulaciones de la voz, procurando captar el estado de ánimo de la persona que habla. Muchas conversaciones fracasan porque no sabemos escuchar, porque solo queremos imponer nuestros propios argumentos sin percibir en las palabras del otro lo nuevo que tal vez nos haría avanzar. Cuando una conversación resulta bien, cuando nos escuchamos unos a otros, entonces el coloquio puede constituir también una experiencia de Dios, entonces en el diálogo tocamos algo que nos supera. Hay un acuerdo. Se produce el milagro de la comprensión. Y en este milagro se ilumina algo del misterio de Dios.

No oímos únicamente palabras. «Las cosas hablan, el mundo está lleno de sonidos, cruje y susurra, crepita y retumba, resuena y zumba» (Halder, *Im Sprechen*, 44). La palabra alemana *sagen*, «decir», procede de *zeigen*, «mostrar». Cuando digo algo, también muestro algo, señalo algo con el fin de que el otro pueda verlo también. En cambio, *sprechen*, «hablar», «procede del campo semántico del *bersten*, “estallar”, del *brechen*, “romper”. El lenguaje no aparece solo como una ayuda para la manifestación y una representación de imágenes, sino que al surgir, rompe el silencio, y cuando la palabra, la oración, la conversación se interrumpe, vuelve al silencio. El lenguaje suena» (*ibid.*, 44s). Una cuerda suena cuando la frotamos, la friccionamos o la gol-

peamos. Algo suena también «cuando su forma y figura es tocada y movida hasta lo más íntimo de ella» (*ibid.*, 45). Oímos lo que suena cuando somos «alcanzados, movidos, ligeramente tocados o golpeados con fuerza» (*ibid.*, 45). Por eso, hablar y oír tienen que ver siempre con una relación. Quien habla no comparte solo alguna cosa, sino también su propia persona. Y oír quiere decir participar en el otro. «Si nos fijamos bien, las acciones de hablar y oír son comunicación y participación en las emociones, en el latido del corazón de las personas y de las cosas» (*ibid.*, 45).

Joseph von Eichendorff expresó de un modo insuperable en su célebre poesía «La varita mágica» el hecho de que el mundo suena y canta:

«Un canto duerme en todas las cosas
que sueñan y sueñan sin descanso,
y el mundo se pone a cantar.
Solamente tienes que dar con la palabra mágica».

El mundo está lleno de sonido. En él resuena la palabra de Dios. Pero nosotros no oímos este canto de Dios en la creación porque nuestros oídos están demasiado llenos del estrépito que nos rodea o de los ruidosos pensamientos que tenemos. El Antiguo Testamento afirma que Dios es esencialmente una voz. Pero en general la voz de Dios no se percibe directamente, sino como «la voz en todas las voces del mundo y de las personas» (*ibid.*, 46).

También la filosofía griega, pese a la primacía que da al hecho de ver, conoce el misterio según el cual podemos oír a Dios. Heráclito nos exhorta a «escuchar el *lógos* divino del mundo en todas las cosas» (*ibid.*, 47). Los pitagóricos hablan del sonido del mundo, de la *harmonia mundi*. La meta de su búsqueda es percibir esta armonía del cosmos. Escuchar guarda siempre relación con sintonizar. Escucho la armonía de un paisaje, la afinación de una persona. Al es-

cuchar el sonido del mundo, percibimos también que somos tocados y movidos por Dios, la afinación de Dios. Si somos todo oídos, escuchamos, en definitiva, cómo se siente Dios. El filósofo Alois Halder pregunta qué puede significar percibir la voz de Dios: «¿Quizá percibir los sonidos altos y bajos, los tonos y las disonancias, los sonidos apaciguadores o terribles de los que el mundo está lleno? Podemos suponer que las personas verdaderamente religiosas... oyen la Voz de las voces en la armonía del mundo, encuentran a Dios en su necesidad, es decir, le prestan oído» (Halder, *Im Sprechen*, 47s).

En nuestro tiempo, Joachim-Ernst Berendt ha hecho especial hincapié en el oído. En una época en la que de un modo unilateral se ha puesto la vista en primer plano, Berendt considera importante volver a dar más espacio al oído. Para él, la vista es masculina y el oído, por el contrario, es femenino. Orientarse excesivamente hacia el ver fomenta la agresividad. Tenemos que volver a cultivar el oído para *escuchar* y *percibir* lo inaudible en lo audible. Heidegger habla de lo «escuchable». Para él, pensar es «prestar oído». Los hermanos Grimm describen «la especial ternura del oído» (Berendt, *Das Dritte Ohr*, 35). Berendt cita al profeta Isaías: «¡Escucha y tu alma vivirá!». Para el compositor Josef Matthias Hauer, la escucha es «el acto espiritual de la persona, es oír lo inalterable, lo intangible, lo inconcebible, lo invariable, lo eterno» (*ibid.*, 71s). El oído va más allá, trasciende, va «de lo inaudible a lo audible» (*ibid.*, 74). La persona que es todo oídos percibe las voces del cosmos. El universo es sonido. No cantan únicamente las aves, sino que el mismo cosmos es canto. La física moderna ha redescubierto lo que ya sabía Pitágoras. El sonido lo llena todo.

Pero nosotros no escuchamos el sonido del cosmos, en el que Dios se hace audible. Y hacemos caso omiso de las

voces de nuestro propio corazón. Quien quiera encontrar a Dios en su corazón tiene que aplicar el oído interior a los suaves impulsos que hay dentro de él. Berendt nos exhorta con estas palabras: «¡Óyete a ti mismo! ¡Escucha dentro de ti! ¡Escúchate!... ¡Préstate atención!» (*ibid.*, 108). La escucha debe ir unida a la entrega. Entonces pertenecemos (*gehören*) a lo que oímos (*hören*). «Lo escuchado penetra en la persona que escucha, y esta penetración significa siempre un poco lo que significa la penetración en el amor» (*ibid.*, 128). Cuando somos todo oídos y escuchamos con todo el cuerpo, dejamos que el mismo Dios penetre en nosotros, dejamos que el sonido de Dios impregne nuestro cuerpo y nuestra alma. Entonces experimentamos lo que afirmaba Heidegger: «El ver lleva a la libertad, el oír conduce a la seguridad» (*ibid.*, 128). Cuando el sonido de Dios resuena en nosotros, entonces nos sentimos seguros en Dios y somos obedientes. Al escuchar y obedecer, nos hacemos uno con el Uno, con Dios, con «el sonido del ser, que está oculto en lo profundo de ti» (*ibid.*, 131). Para Joachim-Ernst Berendt, escuchar quiere decir, en último término, tener parte en el canto cósmico de alabanza de las esferas y las galaxias, de las órbitas planetarias, las partículas elementales y los genes. Escuchar este gozoso canto de alabanza es «alimento para el alma» (*ibid.*, 443). Nuestra tarea es oír a través de lo que aparece en primer plano para escuchar la armonía oculta en todas las cosas, para percibir la voz de Dios en todas las voces y detrás de ellas. Para poder escuchar así, debemos afinar en el silencio el instrumento de nuestro oído.

La voz de Dios resuena en la creación, en todo lo que llega a nuestros oídos, en el viento, en el susurro de los riachuelos, en el canto de las aves. Se trataría de percibir en las voces de la creación la armonía del mundo y, en esta, vislum-

brar a Dios. Con todo, la voz de Dios llega a mí sobre todo en la palabra: pueden ser palabras interiores, las voces internas de mi corazón, de mi conciencia; pero también pueden ser palabras que oímos en sueños. Dios puede hablarnos en estas palabras. Deberíamos tomarlas en serio, pero no como palabras absolutas de Dios, sino como inspiraciones interiores a las que tendríamos que prestar atención. Y hay también palabras que nos dirigen otras personas. La palabra pone de manifiesto el estado de ánimo de la persona que habla. Si alguien me dirige una palabra que brota de su corazón, entonces participo de su estado emocional. Dios nos ha dirigido su palabra en la Biblia. Si escucho la palabra de Dios con el oído de mi corazón, entonces en ella puede abrirse el corazón de Dios. Entonces esa palabra no es una información sobre la que puedo reflexionar, sino una comunicación. Dios mismo se manifiesta a mí en la palabra. Y en la palabra vislumbro algo del misterio de su persona.

Las palabras de la Biblia son para mí palabras de un tú, de una persona, que quiere relacionarse conmigo. Por eso considero que es importante meditar los textos bíblicos como palabras que Dios me dirige en este instante de un modo muy personal y en las que me habla. Si, por ejemplo, medito estas palabras: «No temas, que te he redimido, te he llamado por tu nombre, tú eres mío» (Isaías 43,1), entonces me imagino que Dios me las dirige de una forma muy personal. Se refiere a mí. Esta es mi realidad más profunda. Si lo que Dios me dice es certero, ¿cómo me siento, qué experiencia tengo de mí y de Dios? Si no reflexiono sobre la palabra, sino que la dejo entrar en mi corazón, la saboreo y me deleito en ella, entonces impregna mis emociones, me conmueve y me hace sentir alegría y confianza. Tengo que dejar que la palabra de Dios resuene en mi corazón para que, con su sonido, dé alegría y salud a mi cuerpo y a mi alma.

Para vislumbrar el misterio de la palabra, tenemos que ir a la escuela de los poetas. Ellos tienen sensibilidad para el misterio del lenguaje. Y si descubrimos el oído como el lugar de la experiencia de Dios, tenemos que aprender de los poetas un nuevo acceso al lenguaje. Paul Celan fue un gran artista del lenguaje. Creaba continuamente nuevas palabras «que encerraban lo no expresado y se aproximaban a lo inexpresable» (Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, 98). Quería que resplandeciera en la palabra «lo que no es aún visible, lo que se ha visto pero no ha sido aún reconocido» (*ibid.*, 100). Celan estaba convencido de que «la fe sin el lenguaje es tan absurda como el lenguaje sin la fe» (*ibid.*, 101). Él pudo entender bien aquella afirmación joánica: «Todo se hizo por medio de la Palabra». La Palabra creó el mundo de la nada. La meta de nuestras palabras es «dirigirse a lo ausente, que en este momento es intangible, crear de la nada algo que de un modo inolvidable se convierte en poesía y forma un mundo, y que tiene efectos indescriptibles» (*ibid.*, 102). Con su poesía, Celan quería abrir ámbitos de lo que no había sido aún expresado y dar la palabra a lo que aún no la tenía (cf. *ibid.*, 112). Los poetas se esfuerzan por conseguir un lenguaje que responda a la realidad, para hacer presente en la palabra lo que carece de ella. Ese esfuerzo es un desafío lanzado a los teólogos para que se esmeren en encontrar un lenguaje que no hable de Dios de una manera trivial, sino que reconozca el misterio de cada palabra.

También asocio la experiencia de Dios a la música y a algunas vivencias auditivas particularmente conmovedoras. En determinadas fiestas litúrgicas realizo el rito de oír una cantata de Bach: en el tiempo de Navidad, el *Oratorio de Navidad*; en la Candelaria, la cantata «Me basta»; en cuaresma, la *Pasión según san Mateo* y la *Pasión según san*

Juan, o *Las siete palabras de Jesús en la cruz* de Heinrich Schütz. Al escuchar, me sumerjo por completo en la música. Naturalmente, con ello no puedo forzar mi encuentro con Dios. Pero a menudo vislumbro que esta experiencia expresa la auténtica realidad, que Dios mismo se hace audible. Cuando escucho el *Oratorio de Navidad* en una grabación de Karl Richter y Fritz Wunderlich, me imagino que ambos gozan de esta composición en el cielo tal como fue compuesta originariamente. En la música oyen la voz de Dios. Las composiciones musicales nos abren una ventana al cielo. El arte musical nos lleva siempre más allá de este mundo y nos hace entrar en el mundo de Dios. De este modo, la música de personas que ya han fallecido me introduce en la liturgia celestial en la que veremos y escucharemos a aquel que ahora únicamente resuena en nuestra música. En todas las composiciones musicales se oye aquí, en la tierra, el eco de la música celestial, del mismo Dios que, según Nicolás de Cusa, es pura armonía.

Hablar y cantar

En las celebraciones litúrgicas no oímos solo las palabras que los demás nos dirigen, ni tampoco escuchamos solo música, sino que también hablamos y cantamos. Para algunas personas esto resulta más bien pesado. Recitan oraciones y no son capaces de poner en práctica lo que oran. O bien se preguntan qué es lo que dicen y qué sentido tiene. Pero cuando repetimos palabras de la Escritura, ellas obran en nosotros. Nos confrontan con Dios. A algunas de las personas a las que acompaño espiritualmente les encomiendo la tarea de hablar a Dios alguna vez durante media hora en voz alta, para que le digan con sencillez cuál es su deseo más profundo, qué es lo que de verdad quieren exponerle.

Y tienen que preguntarle qué es lo que él espera de ellas, y pedirle que las configure con la imagen que había diseñado para ellas. Cuando yo mismo realizo este ejercicio, siento lo difícil y, al mismo tiempo, lo saludable que me resulta. Después de diez minutos, a más tardar, me pregunto de qué estoy hablando y si no será mera retórica. Entonces percibo que debo decir la verdad. ¿Cuál es mi verdad más profunda? ¿Quién es este Dios al que estoy hablando? Al hablar de este modo, se hace evidente lo que es solo palabrería o mero producto de mi imaginación sobre Dios. Y al final de esta media hora, la mayor parte de las veces me siento muy perplejo. Sí, Dios está ahí y él me lleva a mi verdad. No puedo evitar el encuentro con él. Solo entonces accedo a mi verdadero núcleo.

Lo que decimos del hablar vale también a propósito del cantar. Por supuesto, no todos los cantos nos llevan a la experiencia de Dios. Esta no se puede forzar cantando. Para Agustín, el canto es una forma de avivar nuestro deseo. Y, al mismo tiempo, es una expresión del amor y despierta el amor en nosotros. «*Cantare amantis est*»: «Quien ama canta», o «Cantar es cosa de quienes aman», dice Agustín. Al cantar, podemos elevar nuestros corazones a Dios y abrirnos para que él toque nuestro corazón. Agustín cree que el canto «puede descongelar en nosotros la capacidad de sentir a Dios». Para la Biblia, las dos reacciones más importantes del ser humano ante la cercanía de Dios son la alegría y el amor. Se trata de dos sentimientos que no podemos forzar con facilidad, así como tampoco podemos producir una experiencia de Dios. No obstante, los antiguos dicen que la alegría y el amor están ya dispuestos en nuestro interior, del mismo modo que Dios habita en lo profundo de nuestro corazón. Pero con frecuencia estamos separados de nuestra alegría porque, con las gafas con cristales de color que lle-

vamos, vemos solo lo negativo en nuestra vida. Y estamos separados de nuestro amor, porque únicamente buscamos a otras personas que nos amen como nosotros nos imaginamos. Al cantar, entramos en contacto con la alegría y el amor que hay en nosotros. Y así podemos ponernos en contacto también con Dios, que habita en nosotros y que se expresa en nuestro corazón como alegría y amor.

Agustín piensa que el canto es un camino hacia dentro, hacia el espacio interior del corazón, el espacio de la quietud, en el que el mismo Dios habita en nosotros. Esto parece una paradoja: cantar y guardar silencio. Pero un compositor de música religiosa francés afirma que el canto gregoriano es el arte de hacer audible el silencio. Godehard Joppich, que fue cantor de nuestra abadía, hablaba siempre con entusiasmo de Hartker, un monje del siglo IX que vivió recluido durante cuarenta años para escribir las melodías gregorianas. Necesitó cuarenta años de silencio para meditar estas composiciones corales de una manera tan intensa que pudieran ser audibles en su ruidoso mundo, tocaran los corazones de las personas y curaran sus heridas.

Parece que la tarea propia de la música es hacer resonar la palabra de Dios en nuestro mundo de tal modo que el efecto sanador de las palabras divinas actúe en los corazones de los seres humanos. Por eso, toda asamblea litúrgica es responsable del sonido que produce. En su modo de cantar se percibe si canta solo rutinariamente o si los fieles creen en lo que están cantando. Es necesario cuidar el canto para que la palabra de Dios pueda resonar en las celebraciones litúrgicas con su sonido puro y pueda penetrar en los corazones de la gente. Tenemos que cantar como pide san Benito a sus monjes, de modo «que nuestro corazón esté en armonía con nuestra voz» (*Regla de san Benito* 19,7). En-

tonces, Dios resonará también en nuestro corazón y nos tocará. Al cantar, tomamos parte en la armonía de Dios, participamos de su amor y de su alegría.

Oler y gustar

La Biblia habla del buen olor de Jesucristo. Oler y gustar comportan siempre emociones profundas. Cuando siento el olor a heno, por ejemplo, de inmediato recuerdo intensamente las vacaciones, el descanso y la libertad. Hace unos años estuve en el monte Athos. Allí cada iglesia tiene su propio aroma, debido sobre todo al humo del incienso. Tal aroma provoca un profundo presentimiento del misterio, de modo que uno se siente envuelto por el misterio de Dios. A muchas personas les gusta recordar el aroma de la Navidad, porque suscita en ellas una sensación de encontrarse en casa, una presencia misteriosa de Dios en su hogar. Este es también el mensaje de la Navidad: que Dios viene allí donde vivimos y trabajamos, que se hace carne de verdad, que toma nuestra carne y puede ser sentido en ella.

Riechen, «oler», procede de *rauchen*, «exhalar humo, humear, exhalar vapor, echar vaho». «Exhalar humo» implica siempre una transformación. Al arder, la madera echa humo y desprende un olor propio. El grano de incienso difunde su aroma solo cuando se quema. Así, oler guarda siempre relación con vislumbrar un misterio, el misterio de la transformación. Además, hay flores que desprenden una fragancia maravillosa, como las rosas. El perfume de las rosas eleva nuestro estado de ánimo y suscita en nosotros una idea de la belleza y el buen olor. *Duft*, «aroma», procede de *Dunst*, «vapor, vaho, rocío, escarcha». Indica un olor fino que sube de la tierra, de las plantas. Cada estación del año tiene su propio aroma. La fragancia de la primavera no es

como la del otoño; el olor del verano no es el mismo que el del invierno. En el aroma de la naturaleza atisbamos algo de la vitalidad, la muerte, la claridad, la plenitud. Y en cada aroma olemos algo de la plenitud y el misterio de Dios.

A veces decimos que no podemos soportar el olor de una persona, y la evitamos. Su olor provoca en nosotros rechazo y repugnancia. Otras personas nos atraen con su olor. En nuestra alma hay algo que responde al olor. La tradición espiritual afirma que el diablo despide mal olor, mientras que las personas que están llenas de Dios difunden buen olor. Así, se cuenta que el cuerpo de María Magdalena dejó en la iglesia después de morir una fragancia que permaneció ocho días. Pablo dice que los cristianos deben ser el «buen olor de Cristo». Con ello quiere dar a entender que quien está lleno de Cristo transmite una irradiación que hace bien a las personas. Difunde algo del amor que el Espíritu Santo ha vertido en él.

El sentido del gusto está asociado al del olfato. Gustamos con el paladar, mientras que olemos con la nariz. El lenguaje vincula ambos sentidos. La palabra del alto alemán medio *smecken* significa «gustar, percibir, oler, exhalar un aroma». Actualmente, el significado del verbo alemán *schmecken* está restringido al sentido del gusto. Pero la acción de gustar excede los límites del comer y el beber. Para los romanos, la sabiduría procede del recto gustar (*sapientia*, «sabiduría», viene de *sapere*, «gustar»). El niño se lo lleva todo a la boca: lo saborea y entonces sabe cómo es. Los seres humanos no saboreamos solo una buena comida o un vino exquisito, sino también a las personas. Después de una conversación superficial tenemos un mal sabor de boca, mientras que un diálogo profundo nos deja un buen sabor. Y hay personas que nos gustan, que nos hacen bien. ¿Cuál es el misterio que hace que nos guste o nos agrade el

olor de una persona? Obviamente, transpira algo que nos resulta familiar, que recordamos con agrado. Pero quizás en su olor percibimos también algo del amor que la impregna, del Espíritu de Dios que le da un buen olor.

En la eucaristía gustamos a Jesucristo al comer el pan y beber el vino. La Biblia nos invita a ello: «Gustad y ved qué bueno es el Señor». Cristo quiere tocarnos, como tocó en otro tiempo a sus contemporáneos y los sanó. El contacto más intenso se produce al comer y beber; es entonces cuando nos hacemos uno con Cristo y, por medio de él, llegamos a ser uno con Dios. Pero no siempre que comulgamos tenemos una experiencia de Dios. Con frecuencia no estamos en nosotros mismos, y por ello tampoco Cristo puede tomar posesión de nosotros, aunque entre en nuestro cuerpo. Ahora bien, si nos entregamos por entero a lo que comemos y bebemos, si lo gustamos por completo, entonces podemos vislumbrar lo que significa llegar a ser uno con Dios. María Jacobelli, una folklorista italiana, pensaba que ella, como mujer y madre, podía comprender muy bien que Jesús quisiera expresar su amor a los discípulos siempre en una comida. Darse como comida es la suprema expresión de amor. Quien ama a una persona dice que desearía «comerla». Si gusto y saboreo esta expresión del amor supremo de Jesús en la comida y la bebida, esta acción puede convertirse en una profunda experiencia de Dios. Precisamente en la mística femenina de la Edad Media se desarrolló una mística eucarística. Al recibir la comunión, ellas tenían su experiencia más profunda de Cristo: eran elevadas por encima de sí mismas y sabían que en el éxtasis del amor eran una sola cosa con Jesucristo y, por medio de él, con Dios. Sentían el dulce beso de Jesús. Y cuando bebían del cáliz, recordaban las palabras del Cantar de los Cantares: «Tus amores son mejores que el vino» (4,10).

Marcel Proust tuvo una vivencia mística mientras comía un dulce pastel: «Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de aquello que lo causaba». A quien saborea algo muy intensamente, puede pasarle algún día lo mismo que a Proust. Se le manifiesta algo del misterio del ser y, en último término, un aspecto de Dios. Cuando estamos totalmente concentrados en un sentido, este nos lleva a Dios. Marcel Proust saboreó a Dios. Y esta experiencia cambió su vida: «Dejé de sentirme mediocre, condicionado por los contratiempos y mortal». Él no tuvo una experiencia directa de Dios, pero al estar totalmente centrado en el sabor dulce de la magdalena, se le manifestó algo de la *dulcedo* o dulzura de Dios. En la dulzura sintió y vislumbró una cualidad de Dios.

Tocar

Juan afirma en el prólogo de su Primera carta que Dios se hizo visible y audible en Jesucristo. No obstante, el punto culminante de la encarnación del *Lógos* eterno consiste en que la Palabra de Dios hecha carne puede ser tocada con las manos. Los discípulos tocaron a Jesús, lo acariciaron con ternura, le dieron la mano, lo abrazaron. El verbo griego *psēlapháō*, empleado por Juan para expresar la acción de tocar, recuerda al ciego que palpa, tantea en la oscuridad, examina las cosas con la mano para familiarizarse con ellas, sentirlas y reconocerlas. La filosofía estoica aplicaba este término también a la experiencia de Dios. Lucas retoma el pensamiento estoico cuando presenta a Pablo pronunciando en el Areópago estas palabras: «Hizo que buscaran a Dios y que lo encontraran aun a tientas. Pues no está lejos de nin-

guno de nosotros» (Hechos 17,27). Los griegos pensaban que Dios se deja tocar por nosotros en su creación, porque todo lo que tocamos está lleno de Él.

Al tocar una cosa, percibo cuál es su cualidad. Lo que toco produce un sentimiento en mí. Tocar es también palpar, y lo que palpo provoca una reacción en mí, pone algo en movimiento en mí, mueve mis emociones y me llega al corazón. Por eso, la acción de tocar tiene mucho que ver con los sentimientos y la conmoción interna. Es manifiesto que del sentido del tacto parte un camino directo a la conmoción interna, al corazón, al estado de ánimo de la persona. La palabra alemana *rühren*, «tocar», guarda relación con mezclar, combinar. Cuando toco algo, lo tocado se mezcla conmigo. De lo que es tocado fluye algo hacia mí, y ya no puedo distinguir con precisión dónde estoy yo y dónde está el otro o lo otro. Ha tenido lugar una mezcla, una unificación.

Todo lo que toco causa en mí un sentimiento. Pero los sentimientos causados pueden ser muy diferentes. Si palpo una piedra fría, siento un estremecimiento involuntario y retiro la mano. Si toco algo viscoso, siento repugnancia. Si palpo a una persona, percibo muy pronto la diferencia: en una toco una mano delicada y cálida, de la que brota amor; en otra siento de inmediato la frialdad y la dureza, su actitud reservada y cerrada. Si acaricio la piel de una persona, fluye mi amor hacia ella. Y percibo que de ella brota también algo hacia mí: repulsa o entrega, benevolencia o rechazo. La acción de tocar crea una relación, y algo más que una relación: hace que me sienta uno con la persona tocada. Tomo parte en su estado de ánimo. Al tocar a alguien, entro también en contacto conmigo. Me percibo de un modo nuevo.

Los discípulos palparon a Dios al tocar a Jesús. Nosotros no podemos tocar ya a Jesús como un ser humano concreto. Y, sin embargo, el sentido del tacto es también para nosotros

un lugar importante en el que podemos tener experiencia de Dios. Cuando dos personas se aman, se acarician con ternura, se tocan. Pero ¿qué tocan en realidad? Después de las primeras caricias conocen la piel del otro. Ya no hay nada desconocido en esa piel. Ahora bien, en la piel tocan la persona del otro, y en la persona tocan el misterio de ese ser humano. En última instancia, en la piel del otro tocan el amor que fluye de él. Por eso, la acción de tocar está asociada a sentimientos muy intensos. A través del contacto me conmueve el corazón de la otra persona, me mueve el amor que fluye entre ella y yo. Cuando dos personas se tocan atenta y cuidadosamente, palpan, en última instancia, el misterio de Dios, el misterio del amor divino, que resplandece en el amor humano. En esta experiencia se mezcla el amor propio con el amor de la otra persona y, en definitiva, con el amor de Dios.

Si toco una flor o la hierba mecida por el viento, entonces puedo sentir también algo de la ternura de Dios, entonces palpo en la creación al Creador. La condición para ello es estar centrado en la acción de tocar y creer en el amor de Dios que fluye hacia mí en lo que toco. Si no amo a la persona a la que toco, el contacto queda vacío, no me ha llegado al corazón. Solamente puedo tener experiencia de Dios al tocar su creación si pongo mi amor y mi deseo en este contacto, y si me dejo tocar por el amor de Dios. Cuando palpo una cosa, no me adueño de ella, no la apreso, sino que dejo que sea como es. Solamente sigo el rastro de su misterio. No la utilizo para mí. Al tocar, me asombro de lo que palpo. La acción de tocar exige un respeto profundo, ser sensible al misterio de lo que es tocado y que, en última instancia, me remite al misterio de Dios.

En la liturgia se realizan las acciones de tocar y palpar. Cuando el sacerdote toma con las manos el cáliz de oro, lo

hace atentamente, con un profundo respeto y sintiendo que, en el cáliz, toma en sus manos las aflicciones y los deseos de la humanidad entera y que, después de la consagración, eleva la sangre de Cristo, el amor de Dios encarnado. En el modo en que toca el cáliz o la hostia se expresa su fe en el misterio del amor de Dios. Cuando toca los dones sagrados con la misma intensidad con que dos enamorados se acarician mutuamente, entonces puede tener experiencia de Dios, entonces palpa el misterio de la vida eterna, que se nos hace tan visible a nosotros como se manifestó en otro tiempo a los discípulos. El sacerdote toca varias veces el altar para tomar conciencia de la energía divina que fluye hasta él. Más aún: besa el altar para expresar que la celebración eucarística es para él una experiencia del amor de Cristo.

En relación con el sentido del tacto, un aspecto importante es la oración con gestos. En los gestos no toco algo concreto. Más bien mantengo abiertas las manos. Con las manos abiertas trato de palpar el misterio de Dios. Las manos quieren tocar lo intangible, lo incomprendible. Cuando pongo mis manos en forma de concha y las presento vacías ante Dios, entonces vislumbro algo de mi deseo, que fluye de ellas hacia Dios. Si trato de estar por entero en mis manos, entonces surge de ellas algo que llega hasta Dios. Hay también gestos de oración que van más allá del tocar y el palpar. Al hacer la señal de la cruz, me toco el cuerpo. En la Iglesia primitiva, la cruz era una imagen del amor con que Cristo nos «amó hasta el extremo» (cf. Juan 13,1). Los cristianos se caracterizaron por la cruz ya en el siglo I y, por decirlo así, la grabaron en su cuerpo. La palabra alemana *segnen*, «bendecir, hacer la señal de la cruz», viene del verbo latino *secare*, «cortar, grabar, hacer incisiones». En la señal de la cruz grabamos el amor de Dios en nuestro cuerpo. Es un modo delicado de tocarnos a nosotros mismos. Pero al

tocarnos así, creemos que nos toca el mismo Dios en su amor encarnado.

Hay otros gestos con los que nos tocamos a nosotros mismos. Está, por ejemplo, el gesto de cruzar los brazos sobre el pecho. Es una forma delicada de tocarnos, en la que dejamos que el amor de Dios llegue a nuestro cuerpo. También nos tocamos al juntar las manos. Apretamos las manos y sentimos cómo se produce calor entre ellas. De este modo palpamos el calor del amor divino que inunda nuestro cuerpo. Antes, muchas personas se tapaban la cara con las manos después de comulgar, no solo para recogerse totalmente, sino también para expresar a través de este gesto la entrega amorosa de Jesús en la comunión. Querían notar en su cara el calor protector y amoroso de Jesús. Al igual que dos enamorados se acarician las mejillas, ellas querían acariciar en su rostro el amor de Jesús.

Otro gesto por medio del cual tocamos a una persona es la imposición de manos. Cuando alguien nos impone las manos orando por nosotros y bendiciéndonos, percibimos la mano protectora y vivificadora de Dios sobre nosotros. Dios es como un espacio protector en el que podemos ser del todo nosotros mismos. Por medio de las manos puede entrar en nosotros la energía sanadora de Dios. De este modo, la imposición de manos es un gesto intenso, que se ha convertido para muchas personas en una importante experiencia de Dios. En muchas familias es costumbre que el padre o la madre hagan la señal de la cruz en la frente al hijo o a la hija cuando se despiden. Para muchos, este gesto no es solo expresión del amor parental, sino que también intuyen en él que Dios los acompañará con su protección y su amor. Con la señal de la cruz damos a entender al otro que todo es bueno en él y que pertenece por entero a Dios, que no hay rey ni emperador que esté sobre él, que no tiene que cumplir las

expectativas de los padres o de la sociedad, sino que puede vivir como una persona libre y amada por Dios.

El encuentro con el Tú

Los discípulos reconocieron a Dios en el rostro de Jesucristo. Dios se les reveló en el encuentro con el hombre Jesús. Ellos tuvieron experiencia de Dios en el modo en que Jesús hablaba, miraba, tocaba y se dirigía a los demás. Este es el misterio de la encarnación de Dios: que Dios se ha hecho visible en un rostro humano, que Dios ha tomado un corazón humano que puede sentir, sufrir y amar. La experiencia de Dios fue siempre también una experiencia de Jesucristo no solo para los discípulos, sino también para los primeros cristianos. Así lo pone de manifiesto sobre todo el Evangelio de Juan, el evangelio místico. En el discurso de despedida dice Jesús de sí mismo: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Juan 14,9). Quien contempla los ojos de Jesús contempla los ojos de Dios. Quien oye las palabras de Jesús oye las palabras de Dios. Ahora bien, Dios desaparece una y otra vez de nuestra experiencia. A mí me ayuda mucho el tener a la vista los hechos y los dichos de Jesús. En ellos actúa Dios concretamente. Por supuesto, no puedo retener a Jesús: no tengo una fotografía, ni una película ni una grabación sonora suya. Pero en los relatos de los evangelistas puedo vislumbrar el misterio de Jesús y, en él, el misterio de Dios. En Jesús, Dios se hace verdaderamente un tú, alguien que está frente a mí, alguien que se dirige a mí, que me mira y me toca. Para mí, la meditación ante mi icono de Cristo es un buen camino para ir creciendo en una relación personal con Jesús y, por medio de él, con Dios. Pero también tengo que ir más allá de la imagen del icono y, a través de ella, contemplar al Dios que no tiene imagen.

Podemos tener experiencia de Dios no solo en Jesús, sino en cada ser humano. En el monacato primitivo estaba vigente este lema: «Quien ha visto al hermano ha visto a Dios». En el discurso sobre el juicio final transmitido en Mateo 25,31-46, el mismo Jesús se identifica con los pobres, enfermos, desnudos y sin techo. En los pobres puedo reconocer a Cristo. La mayoría de las veces entendemos las palabras de Jesús en clave moralizadora: tenemos que tratar a los enfermos como Jesús los trató. Y esto hace que muchas veces tengamos mala conciencia. Pero la condición para que nos comportemos de otro modo es que tengamos otra experiencia. Quien reconoce en el rostro de la persona indigente al mismo Cristo se encontrará con ella y la tratará de otro modo. No podemos ver a Dios directamente en el ser humano. Necesito la mirada de la fe para ver en esta persona concreta más que lo que perciben mis ojos. Tengo que ahondar en la meditación del misterio del ser humano. No puedo reducir al otro a lo que yo percibo de él. En cada ser humano hay un misterio que lo supera, un núcleo divino; es más, Dios mismo habita en cada persona. Si de verdad medito profundamente sobre el otro, reconoceré que es muy poco lo que sé de él, que topo con algo que no puedo describir. En definitiva, es Dios quien brilla para mí en el hermano y en la hermana.

El lugar en el que también hoy muchos sienten a Dios en los demás es el amor. Cuando amo a una persona me siento fascinado por ella. Y cuando percibo y aprecio conscientemente el afectuoso contacto del otro, entonces se plantea espontáneamente esta pregunta: ¿quién es esta persona a la que amo? ¿Qué es lo que siento y experimento en el amor? ¿No es algo que va más allá de mí y de aquellos que se aman hasta llegar al misterio del amor y, en última instancia, al misterio de Dios? Cuando contemplo los ojos de la

persona amada, ¿a quién estoy viendo y qué distingo en ella? ¿Se trata de esta persona concreta que conozco o resplandece en ella algo diferente que ya no puedo captar? ¿No brilla en ella Dios mismo para mí? En cada amor profundo toco, en definitiva, el amor de Dios. En cada encuentro intenso con una persona me encuentro también con el misterio divino, con el Tú divino. Pero no puedo provocar fácilmente tales experiencias. Son siempre un regalo. Cuando dos personas que se aman palpan el misterio de Dios, se trata siempre para ellas de una gracia y nunca de un mérito propio. Palpan algo que no tienen a mano. A veces, la experiencia de su amor se ve confirmada también por la creación que las rodea: puede ser el susurro repentino del bosque, o un rayo de sol que les acaricia la cara, o el arco iris que sale mientras se abrazan. Entonces se para el tiempo para ellas y saben que han palpado al mismo Dios.

Elie Wiesel narra la historia de un niño que fue ahorcado en un campo de concentración. Aquella ejecución fue una acción enormemente cruel y sádica de los esbirros nazis. A la pregunta acerca de dónde estaba Dios respondió Elie Wiesel: «En la horca». En el cuerpo maltratado del niño aparecía el Dios preso. En aquel instante extremo, Elie Wiesel vio a Dios en el niño moribundo. A veces, precisamente al ver cómo muere una persona, percibimos que de ella sale una luz. Una persona que acompaña a moribundos afirma que cada uno de ellos es para ella una prueba de la existencia de Dios. En ellos percibe una cualidad que la conduce más allá de lo humano y le permite vislumbrar el misterio de Dios. Los primeros monjes decían que el rostro de un patriarca que moría era como el de un ángel.

De los santos se dice que Dios les salía al encuentro precisamente en el rostro del pobre y del enfermo. Cuando Martín cortó su capa para darle una parte al pobre, se le apa-

reció Cristo en sueños y le reveló que aquel pobre era él mismo. Cuando Francisco besó al leproso, reconoció en él a Cristo. Justo en la persona que exteriormente no tiene nada atractivo se puede manifestar para nosotros el misterio de Dios. Podemos ejercitarnos para contemplar al otro con los ojos de la fe. Pero se necesita la gracia de Dios para poder ver en el otro al mismo Dios. Dios brilla para nosotros en el otro solamente un instante. Después ya no lo vemos. Nos sucede como a los discípulos de Emaús. En el instante en que Jesús parte el pan «se les abrieron los ojos y lo reconocieron. Pero él desapareció de su vista» (Lucas 24,31). No podemos retener la experiencia de Dios en el rostro del hermano o de la hermana, porque dura un instante y desaparece inmediatamente después.

El Dios de la vida: Jesús y nuestra imagen de Dios

«Cuando llegó Jesús a la región de Cesarea de Felipe, preguntó a los discípulos: “¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?”. Ellos contestaron: “Unos que Juan el Bautista; otros que Elías; otros que Jeremías o algún otro profeta”. Él les dijo: “Y vosotros, ¿quién decís que soy?”. Simón Pedro respondió: “Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo”. Jesús le dijo: “¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado nadie de carne y sangre, sino mi Padre del cielo!”».

– Mateo 16,13-17

EL modo en que tenemos experiencia de Dios depende de la interpretación que hacemos de nuestras experiencias. Si uno interpreta su enfermedad como castigo de Dios, percibirá tanto la enfermedad como a Dios de un modo muy ne-

gativo. Pero si ve la enfermedad como una amiga que quiere introducirlo en el verdadero arte de vivir, entonces la afrontará de otra manera. Entonces se formará en su alma otra imagen de Dios. De nuestra imagen de Dios depende la forma en que vivimos, si reducimos nuestra vitalidad o la desarrollamos. A mi parecer, hay un texto decisivo en el Evangelio de Mateo que nos indica cómo podemos entender correctamente a Dios y a Jesucristo, cómo podemos comprendernos nosotros mismos y cómo podemos hablar adecuadamente sobre Dios y sobre nosotros. Es la escena donde Jesús pregunta a sus discípulos: «¿Quién dice la gente que es el Hijo del hombre?» (Mateo 16,13). Las tres respuestas de la gente muestran que nosotros, como cristianos, también hoy en día, vemos a Jesús con frecuencia a través de unas gafas empañadas. Pero en estas tres respuestas no se trata solo de la correcta imagen de Jesucristo, sino también de la imagen de Dios que Jesús nos anunció. Para los cristianos, la experiencia de Dios está siempre relacionada con la experiencia de Jesucristo y con el mensaje sobre Dios que él nos anunció. Jesús nos ha abierto los ojos para que podamos ver correctamente a Dios. Pero Jesús no es únicamente el anunciador de una imagen de Dios pura. Él dice de sí mismo: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Juan 14,9). La experiencia cristiana de Dios está siempre determinada por el misterio del Dios trinitario. En Jesús vemos al Padre. Y no podemos comprender a Jesús sin el Espíritu que Él nos envió como Defensor. Así, toda experiencia de Dios consiste siempre en ser introducidos en el misterio del Dios trinitario.

Imágenes parciales de Jesús, imágenes parciales de Dios

Unos piensan que Jesús es Juan el Bautista. Juan es el asceta, que renuncia a una alimentación abundante, se retira al desierto y se alimenta de miel silvestre y saltamontes. La ascesis es ciertamente un aspecto importante del cristianismo. Nuestra fe nos dice que podemos renunciar a algunas cosas, puesto que, de lo contrario, identificaríamos a Dios con nuestro propio bienestar, y el consumo sería nuestro Dios. Pero cuando esta perspectiva se hace unilateral, adúlteramos a Dios. Entonces Dios se convierte en una negación de la vida. Conozco a muchos cristianos que mantienen secretamente en su interior la imagen de un Dios que no les permite nada, de tal modo que sienten remordimientos si disfrutan de la vida y de la alegría. Jesús no es el típico asceta. La gente decía que era un «comilón y bebedor». Quien piensa que renunciar es siempre mejor que disfrutar tiene una comprensión equivocada de Dios. Los místicos dicen que el *frui Deo*, «gozar de Dios», es la meta de la vida espiritual. La Biblia presenta a un Dios *suavis*, «dulce», más dulce que la miel. Quien cree en el Dios de Jesús sabe que es un Dios del que se puede gozar. Y ve también correctamente al ser humano. De quien no es capaz de disfrutar tampoco puede disfrutar nadie. Sin la renuncia no podemos desarrollar un yo fuerte y somos incapaces de vivir. Pero la meta de la renuncia no es la negación de la vida, sino su afirmación. El objetivo de la ascesis no es la mortificación, sino el ejercicio de la libertad interior.

Otros piensan que Jesús es Elías. Elías es un hombre como el fuego. Adopta una actitud violenta contra los enemigos de Yahvé y aniquila a los 450 sacerdotes de Baal. Elías representa una imagen de Dios que, por un lado, está deter-

minada por la pureza y la perfección y, por otro, por la violencia y la ira. Elías lucha por la fe recta, pero su actitud está condicionada por un espíritu de contradicción que oscurece su mirada hasta tal punto que ni siquiera se da cuenta de lo que hace a los sacerdotes de Baal. El Padre de Jesús hace salir el sol sobre buenos y malos. El Dios de Elías hace que aquellos sacerdotes de Baal, presuntamente malos, sean muertos a espada. La imagen del Dios perfecto y puro tiene siempre algo de violento. El Dios que Jesús predica es un Dios mayor, un Dios misericordioso que puede esperar hasta que el ser humano se convierta, hasta que, después de muchos rodeos, termine por encontrarlo. Elías está dominado por emociones impulsivas. Puede aguijonear a la gente hasta entusiasmarla, pero inmediatamente después tiene una depresión y preferiría morir. Jesús no fustiga en su predicación los sentimientos de los oyentes. Habla sobriamente de Dios y deja a quien lo escucha la libertad para abrirse al Dios que él anuncia con sus parábolas e imágenes. Jesús envía a sus mensajeros con otra misión. No deben llevar fuego ni espada, sino la paz. Tienen que ser no violentos y anunciar el evangelio de dos en dos. Como individuo, puedo fulminar la palabra de Dios contra los demás; pero la misericordia de Dios únicamente podemos anunciarla juntos. Cuando dos personas recorren juntas un camino, caen en la cuenta de que cada día tienen necesidad de la misericordia. Jesús quiere que sus discípulos no anuncien un mensaje abstracto, sino que hablen desde su experiencia de la misericordia de Dios. Quien identifica a Dios con sus sentimientos personales estará siempre vacilando, como Elías, entre el cielo y el infierno. El Dios anunciado por Jesús está más allá de los sentimientos. Ciertamente puede suscitar también en nosotros emociones vehementes, pero el verdadero conocimiento de Dios tiene lugar en la sobriedad de la vida cotidiana.

Otros piensan que Jesús es Jeremías. Jeremías es el justo sufriente. El sufrimiento es ciertamente un elemento esencial del cristianismo. Eso es lo que Jesús procurará que entiendan sus discípulos después de este diálogo. Es difícil que en nuestra vida no experimentemos el dolor, pero no debemos buscarlo, porque entonces correríamos el peligro de enaltecerlo y de construir una religión masoquista en la que el sufrimiento es siempre mejor que la vida. El sufrimiento termina sustituyendo a la vida: puesto que uno no puede afrontar la vida real, se refugia en el dolor. Entonces se idealiza el sufrimiento como la voluntad de Dios que debemos aceptar sobre nuestra vida. Pero Dios no quiere el dolor, sino la vida del ser humano. Quien ve a Dios en una contradicción absoluta con el hombre y con los intereses de este convierte a Dios en un monstruo, en un ser que nos hace sufrir continuamente.

Jesús como Juan el Bautista, Elías y Jeremías: estas son imágenes de Dios parciales. El Dios del que Jesús nos habla no se deja contener realmente en ninguna de ellas. Por un lado, vemos que en estas tres confesiones se contienen ciertamente aspectos esenciales de Dios. Pero siempre que absolutizamos un aspecto, falseamos nuestra imagen de Dios, porque ya no es el Dios de Jesucristo, sino una imagen de Dios que nos hemos construido. Y de esta imagen de Dios oscurecida brota después una manera de ver al ser humano que es también parcial y con frecuencia nos hace enfermar. Las personas que sufren debido a sus imágenes de Dios destructivas me preguntan a menudo cómo pueden librarse de ellas. El camino intelectual por sí solo no las ayudará, porque las imágenes de Dios negativas han echado raíces en su subconsciente y saldrán a la superficie una y otra vez. Una forma de librarse consistiría en percibir las y distanciarse de ellas. Así, por ejemplo, a la imagen del Dios

del rendimiento yo podría decirle: «Te conozco. Me has condicionado y aún sigues determinando mi vida. Pero no te quiero y ya no te concedo ningún poder sobre mí. Me adhiero al Dios de Jesús, al Dios de la vida, al Dios que me hace vivir». O puedo decir al Dios del sufrimiento: «Quiero vivir. Me decido por la vida». No conduce a nada enfurecerse contra la imagen negativa de Dios. Lo más que puedo hacer es percibirla y relativizarla. Antes estaba justificada, pero ahora, en este instante, no me dejo determinar por ella. A buen seguro, aparecerá una y otra vez, pero ya no me tendrá bajo control.

El Dios de Jesucristo

A la pregunta de Jesús: «Y vosotros, ¿quién decís que soy?», responde Pedro en nuestro nombre: «Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mateo 16,16). En esta frase se resume toda la enseñanza del Evangelio de Mateo sobre Jesús y el Dios de Jesucristo. Jesús es para Mateo un segundo Moisés. Esto se ve en los cinco grandes discursos de este Evangelio. Después del Sermón de la montaña, que es el primero de los grandes discursos, Mateo caracteriza a Jesús como el Mesías que hace diez milagros, como sucedió en otro tiempo, cuando Israel salió de Egipto. Como Moisés, el Mesías guía a su pueblo hacia la libertad. La libertad es un aspecto esencial de la experiencia de Dios. Dios es siempre el que me libera del poder de los seres humanos, de la dependencia y del cautiverio, tanto interior como exterior. Dios me libera de mí mismo. El Dios anunciado por Jesucristo es el Dios de la libertad. Nos libera de la presión de rendir y de tener que hacerlo todo por nosotros mismos. Vivimos de la gracia y no de nuestro rendimiento. Esta es la libertad cristiana que Jesús nos anuncia. Y Jesús, como Me-

sías, no es únicamente el liberador, sino también el sanador. Los diez milagros del Mesías son casi exclusivamente milagros de curación. Dios es siempre el Dios que sana, el médico que cura nuestras heridas, las venda y las sana. Salvación y sanación son aspectos esenciales de toda experiencia de Dios auténtica. Si me encuentro con el Dios verdadero, él me hará más sano y me conducirá a mi totalidad.

Jesús es el Hijo. Este es otro aspecto central del Evangelio de Mateo. Jesús es el Hijo de Dios, que nos hace también hijos e hijas de Dios. Al comienzo del ministerio de Jesús tiene lugar su bautismo, en el que se abre el cielo y una voz dice: «Este es mi Hijo querido, mi predilecto» (Mateo 3,17). En la imagen del Hijo se ve claramente que el Dios de Jesús es un Dios trinitario, un Dios que es fundamentalmente relación. Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Gilbert Greshake ha señalado que no se trata de una doctrina dogmática que no nos afecte, sino que la imagen del Dios trinitario tiene consecuencias para nuestra auto-imagen, nuestra convivencia y nuestra relación con Dios. Por medio de la imagen del Dios trinitario superamos la alternativa, tantas veces formulada actualmente, de si Dios es personal o suprapersonal, si es el fundamento de todo ser o un tú que se halla frente a nosotros. Podemos ver a Dios de tres formas: Dios como Padre es el fundamento y la fuente de todo ser, pero es también el Dios completamente distinto, que se sustrae a nuestra razón y que es la negación de todos nuestros conceptos sobre él. Como Hijo, Dios está frente a nosotros como un Tú con el que podemos construir una relación de amor, un amigo que nos acompaña. Y como Espíritu Santo, Dios está en nosotros. En el Espíritu Santo somos uno con Dios, pero también uno con el cosmos, que está entretejido por el Espíritu de Dios. En Él tomamos conciencia de nuestra identidad con el Todo (cf. Greshake, *Creer en el*

Dios uno y trino, 107ss). Esta imagen del Dios trinitario lleva también a una nueva auto-imagen: no la imagen de la persona que solo da vueltas en torno a su propia subjetividad, sino la de la persona que desde el principio está referida a la comunidad, del mismo modo que Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo es ya en sí un acontecimiento relacional.

Pedro dice que Jesús es el Hijo del «Dios vivo». Dios en sí está vivo, por ser, como Dios trinitario, un intercambio permanente de amor. Y porque Dios en sí no solo *tiene* la vida, sino que *es* la vida, es para nosotros el Dios que da la vida. Dios quiere que la vida de amor que fluye en él llegue hasta nosotros, los seres humanos. Allí donde descubrimos nuestra propia vitalidad nos encontramos siempre con Dios, que habita en nosotros como la fuente de la vida. La Biblia presenta a Dios en muchos pasajes como el «Dios vivo» (cf. 2 Reyes 19,4; Isaías 37,4.17; Oseas 2,1). Dios es aquel que tiene vida y nos la regala. Dios quiere que el hombre viva y que sea capaz de amar y de vivir en comunidad. Jesús ha venido en nombre del Dios trinitario para darnos la vida en plenitud, para liberarnos de nuestra autoalienación y hacernos sentir la verdadera vida en una nueva convivencia del amor (cf. Juan 10,10).

Sobre esta fe de Pedro construye Jesús su Iglesia, su comunidad de discípulos. Quien sigue a Jesús tiene que ver a Dios tal como Pedro lo expresó en su confesión mesiánica. Esta fe no es una mera ilusión, sino una piedra sobre la cual se puede edificar. En esta fe percibirán los discípulos de Jesús a Dios como el viviente, el dador de vida y el que no puede ser vencido por el poder de la muerte. Y esta fe es la llave del reino de los cielos. La llave es un símbolo importante en los cuentos y en los sueños. Ella abre habitaciones secretas. Me permite el acceso a mí mismo y a Dios. A través de la llave soy iniciado en el misterio de la vida. Mateo nos dice que la fe que Pedro confiesa nos abre la puerta al

reino de Dios. Me abre el acceso al Dios que reina en mí y me transforma. Cuando Dios reina en mí, entonces puedo estar por entero en mí mismo, entonces he encontrado la llave de mi verdadera esencia. Jesús no fundó su Iglesia sobre hombres ni sobre estructuras humanas, sino sobre la fe que abre el reino del cielo. Esta fe es de fiar. Vincula. Reúne lo que está disperso. Y en esta fe se disuelve aquello que pretendería retenernos y limitarnos. Gracias a ella superamos el miedo a no ser suficientemente buenos. La verdadera fe es vinculante y liberadora al mismo tiempo. Nos vincula con Dios, nos ata a él. Y, al mismo tiempo, es la supresión de todas las fijaciones en formas y ejercicios externos. La fe en el Dios que da vida y amor, en el Dios que sana y conduce a la libertad, nos pone en contacto con el Dios verdadero. Une el cielo y la tierra, y destruye todas las imágenes idolátricas.

La imagen de Dios frente al sufrimiento humano

«A partir de entonces, Jesús comenzó a explicar a sus discípulos que debía ir a Jerusalén, padecer mucho a causa de los senadores, sumos sacerdotes y letrados, sufrir la muerte y al tercer día resucitar. Pedro se lo llevó aparte y se puso a increparlo: “¡Dios te libre, Señor! No te sucederá tal cosa”. Él se volvió y dijo a Pedro: “¡Aléjate, Satanás! Quieres hacerme caer. Pienzas como los hombres, no como Dios”. Entonces Jesús dijo a los discípulos: “Quien quiera seguirme que se niegue a sí mismo, cargue con su cruz y me siga. Quien se empeñe en salvar su vida la perderá; pero quien pierda la vida por mí la conservará”».

– Mateo 16,21-25.

Jesús alaba a Pedro por su confesión. El apóstol ha entendido lo que Jesús quería enseñar con sus dichos y hechos. Pero ya en el instante siguiente la situación cambia. Jesús sabe que también se puede abusar de esta imagen optimista de Dios. Podemos empujarnos a Dios y utilizarlo para nosotros mismos, para que nos vaya mejor. Por eso, Jesús afronta este peligro de utilizar a Dios indicando los sufrimientos que deberá soportar y que concluirán con su muerte violenta en Jerusalén. Pedro se defiende contra esto diciendo: «¡Dios te libre, Señor! No te sucederá tal cosa». Pedro ha borrado el sufrimiento de su imagen de Dios. J.B. Metz sostiene que la imagen de Dios que tenemos actualmente es también «insensible al dolor». Nos fabricamos una imagen de Dios que corresponda a nuestro gusto. Y después, cuando nos sobreviene un sufrimiento, cuando nos asaltan dolores insostenibles y ya no sabemos qué hacer, decimos: «Esto no puede ser, porque Dios es misericordioso. ¿Cómo puede permitirlo?». Y entonces, con frecuencia, nuestra imagen de Dios se desmorona. Como Pedro, nos defendemos con vehemencia frente a este cuestionamiento de nuestra imagen de Dios. En tales momentos nos resulta claro que estamos utilizando a Dios en nuestro provecho. Nos hemos formado una imagen de Dios en función de nuestros deseos. Y cuando Dios no se corresponde con nuestra imagen, entonces nos alejamos de él. Hay sobre todo dos características que atribuimos a Dios: es todopoderoso y es el Padre que ama. Cuando nos sobreviene un sufrimiento, esta imagen de Dios se nos rompe. ¿Cómo puede Dios permitir esto si nos ama? Podría intervenir, ya que es todopoderoso. Pero lo cierto es que con estos dos conceptos hemos reducido excesivamente a Dios. Él es una realidad muy distinta. Tiene aspectos que a primera vista no podemos entender. Jesús quiere mostrar a Pedro tales aspectos desconocidos e incómodos. De lo contrario, no hablará correctamente de Dios.

Jesús rechaza a Pedro enérgicamente: «¡Aléjate, Satanás! Quieres hacerme caer. Piensas como los hombres, no como Dios». Lo que le sucedió a Pedro es lo que nos pasa a todos nosotros. Hay instantes en los que se nos muestra quién es Dios. Palpamos el misterio de Dios y sentimos una profunda paz interior. Pero en el instante siguiente falseamos nuestra imagen de Dios, porque mezclamos en ella nuestros propios pensamientos y deseos. No pensamos según Dios, sino en función de lo que agrada a los seres humanos. Nuestros pensamientos no vienen de Dios, sino de las expectativas y proyecciones humanas. Mientras Dios se comporta como nosotros deseamos, podemos, como Pedro, confesar nuestra fe en el Dios liberador, amoroso y sanador. Pero en cuanto nos alcanza el sufrimiento, se desmorona esta imagen de Dios demasiado hermosa. El hecho de que Jesús anuncie que va a sufrir y finalmente será asesinado, mueve a Pedro a defender su imagen de Dios contra la imagen que se dibuja en las palabras y en el destino de Jesús. Por eso, Jesús debe corregir la imagen que Pedro tiene de Dios y del ser humano.

Dios es el Dios que da la vida, el liberador y sanador. En Cristo, él nos ha hecho sus hijos e hijas amados. Por eso, no debemos inquietarnos. Pero no podemos usar a Dios en nuestro provecho. No podemos utilizarlo para que nos vaya mejor, para sentirnos más libres y más sanos. Dios no está ahí para satisfacer nuestros deseos. No es la droga que podemos consumir para huir de nuestra realidad. Dios puede presentarse ante nosotros como el totalmente incomprensible. Y entonces cuestiona no solo la imagen que tenemos de él, sino también nuestra auto-imagen. La imagen que tengo de mí mismo y la que tengo de Dios dependen la una de la otra. Jesús pone en tela de juicio la imagen del ser humano para corregir la imagen de Dios unilateral que tiene Pedro.

Muestra a Pedro en qué consiste la plenitud de la vida humana para abrirle los ojos, de modo que pueda entender quién es Dios realmente. Cuando buscamos en las librerías libros de autoayuda, nos encontramos con títulos como «Descubre tu energía personal», «Pensar en positivo», «Vivir con éxito». Se trata siempre de que a la persona le vaya bien, de que saque el máximo partido a su vida. Cada vez se publican más libros de autoayuda. Es obvio que las personas ya no son capaces de lidiar con su vida. Pero es frecuente que esos libros prometan más de lo que pueden dar. Se ofrecen soluciones universales que muestran cómo «sacar el máximo partido» a todas las situaciones, y se trata siempre de actuar para alcanzar el bienestar personal. En muchos de estos libros hay rasgos narcisistas.

El punto de partida de Jesús es completamente distinto. Sus palabras son una verdadera ayuda para vivir. Pero Jesús no nos dice cómo podemos «sacar el máximo rendimiento» a nuestra vida. A él le importa más bien que nos impliquemos en la vida. Únicamente quien se olvide de sí mismo y se comprometa con la vida sentirá lo que es la vida y cuánta riqueza se oculta en ella. Jesús muestra a los seres humanos que tienen una misión, que con su vida pueden contribuir a la transformación de este mundo. Solamente ganará la vida quien deje de utilizarlo todo para sí mismo y esté dispuesto a entregar su vida por los demás.

Este mensaje es distinto del mensaje de los libros de autoayuda. Aparta nuestra mirada de nosotros. Tenemos que salir del círculo narcisista que nos rodea y descubrir a qué estamos llamados. Lo decisivo no es lo que queremos hacer de nuestra vida, sino lo que Dios nos ha confiado y el desafío que nos presenta. Las palabras de Jesús pueden mostrarnos hoy cómo ver a Dios y cómo vernos nosotros mismos correctamente, cómo la vida llega a ser plena de ver-

dad, cómo podemos liberarnos de la presión del éxito que nos imponemos nosotros mismos y cómo debemos «sacar» lo máximo de nuestra vida.

Las primeras palabras que Jesús dirige al sentimiento de autocompasión de Pedro son sorprendentes para numerosas personas: «Quien quiera seguirme que se niegue a sí mismo, cargue con su cruz y me siga» (Mateo 16,24). Actualmente se oye con mucha frecuencia la queja según la cual la abnegación ha sido perjudicial para la autoestima de muchas personas, porque se confunde abnegación con auto-menoprecio y auto-deformación. Aun cuando algunas veces estas palabras de Jesús hayan sido mal comprendidas, actualmente han recibido una nueva significación frente a un cristianismo aburguesado y una espiritualidad que quiere usar a Dios para el bienestar personal.

¿Qué quiere decirnos Jesús en realidad? El verbo griego *aparnéomai* significa «decir “no”, negarse a hacer algo, oponer resistencia». Quien quiera ser discípulo de Jesús tiene que ser capaz de resistir, debe decir «no» a las tendencias de su psique que desean tenerlo todo, que lo usan todo para sí y quisieran afirmarse lo máximo posible y sin obstáculos. Quien quiera afirmarse tiene que aprender también a decir «no» a las energías de su alma que paralizan la vida. Debe oponer resistencia al deseo de tener, con el fin de aprender –según la expresión de Erich Fromm– a ser persona. Se trata de desprenderse de una auto-preservación convulsiva para que se haga visible el sí mismo auténtico. Quien no hace nada más que dar vueltas alrededor de su yo no llegará nunca a su propio centro. Para Jesús, hacerse persona significa liberar los aspectos forzados y replegados en sí mismos del alma humana para encontrar el verdadero yo, la imagen única del alma en la que el mismo Dios refleja su indescriptible e inconmensurable belleza. Para encontrarme

a mí mismo, lo primero que debo hacer es distanciarme de mí. Necesito tomar distancia de mí para poder escuchar desde mi interior cuál es mi verdadero yo y qué son únicamente fantasías o deseos infantiles.

Jesús nos señala cómo se vive realmente en plenitud. La verdadera vida no consiste en querer acapararlo todo y evitar todos los desafíos. Pero la vida tampoco significa, para Jesús, que nos busquemos todas las dificultades posibles para hacérsela especialmente pesada. Quien quiera vivir, quien desee seguir la voz más íntima de su corazón, en la que Jesús mismo le habla, tiene que estar dispuesto a tomar sobre sí la cruz y a decir «sí» a las «contradicciones» que hay en él. La cruz es una imagen de la unidad de todos los contrarios. Estamos llenos de contradicciones, somos en nosotros mismos contradictorios y estamos divididos. En nosotros no hay solamente amor, sino también odio. No somos solo disciplinados, sino que también tenemos aspectos indisciplinados. No tenemos únicamente éxitos, sino también fracasos. No estamos solo sanos, sino también enfermos. No somos solo piadosos, sino que en nosotros hay también aspectos profanos. Únicamente quien admite también el polo contrario de sus aspectos brillantes llega a ser una persona auténtica. Pero la cruz significa también decir «sí» a todo lo que cada día me contraría, y liberarme de determinadas ideas sobre el aspecto que debería tener mi vida. La cruz me libera para encontrar, en las contrariedades de mi vida diaria, en mis fracasos y en las rupturas y conflictos cotidianos, la imagen que Dios se ha hecho de mí. A quien toma su cruz no se le derrumba la vida cuando se destruyen muchas cosas en él y a su alrededor. En la cruz no tomo solamente mis lados oscuros, sino también los conflictos de la convivencia humana. Si en este mundo recorro mi camino con coherencia, me toparé automáticamente con

la cruz. Si la acepto, Dios me saldrá al encuentro de nuevo en mi camino.

Las palabras de Jesús constituyen precisamente en nuestros días un nuevo desafío, ya que corremos el peligro de prestar demasiada atención a las numerosas promesas de realización de la vida. Nos prometen, por ejemplo, que tendremos una vida plena si hacemos tal o cual curso, si seguimos estrictamente este o aquel régimen alimenticio, si hacemos una determinada gimnasia o adoptamos una cierta práctica de meditación. De este modo se nos hace creer que podemos llevar una vida realizada. Jesús sostiene lo contrario: quien quiera salvar la vida la perderá, y a quien se esfuerce demasiado para que todo le vaya bien, todo le irá siempre mal. Quien busca la vida en lo exterior no la encontrará nunca. La vida no se puede comprar. No consiste en dinero ni en bienes, en poder ni en apariencias. La vida es más que el oro, es lo más precioso que existe. La vida es valiosa en sí. Para Jesús, lo importante no es vivir con éxito, sino descubrir la vida; no es pensar en positivo, sino percibir todos nuestros pensamientos hasta el fondo; no es descubrir nuestra fuerza, sino descubrirnos a nosotros mismos con nuestras fuerzas y flaquezas, con todos nuestros altibajos. Quien quiera ganar la vida tiene que implicarse en ella. No se trata de sacarle el máximo partido posible, sino de poner el corazón en ella y vivir con todo el corazón, con todos los sentidos y con todas las fuerzas. Solo quien se entrega a la vida con todas sus facetas personales luminosas y oscuras, con todas sus vicisitudes, percibirá el sabor que ella tiene.

Jesús quiere introducirnos en la verdadera vida, en el arte de vivir de verdad. La vida florece cuando la dejamos, cuando le damos tiempo, cuando la permitimos, cuando la percibimos y la sentimos, cuando somos suficientemente li-

bres para estar por entero en el instante presente. Erich Fromm afirma que la vida no la encontramos en el lado del tener, sino en el del ser. El arte de vivir nos conduce también a otra experiencia de Dios: quien vive descubrirá en Dios también al Dios de la vida. Jesús menciona cuáles son las condiciones para tener una experiencia de Dios auténtica. Únicamente quien acepta la vida con sus altibajos, sus contradicciones, su alegría y su sufrimiento, y de este modo toma su cruz, es capaz de percibir a Dios en toda su vida. No sitúa solamente a Dios en los aspectos triunfantes de la existencia, sino que lo busca por todas partes, también allí donde le han quitado todo. Solo quien se acepta a sí mismo incondicionalmente puede aceptar a Dios en todos sus aspectos, también en los que resultan inexplicables. Solamente quien puede prescindir de sí mismo, quien renuncia al deseo de tener, está abierto para encontrar a Dios. A Dios no se le puede utilizar. Dios se muestra solamente a quien puede renunciar a su ansia de tener, a quien se distancia de su ego todopoderoso, a quien prescinde de controlar continuamente qué le «aporta» tal o cual oración, tal o cual modo de meditación. Dios no «aporta» nada, sino que sencillamente está ahí. Solamente quien deja a Dios ser Dios puede experimentar a veces que es él quien realmente le «aporta» algo, quien lo libera de verdad, quien sana sus heridas, quien lo introduce en el misterio de su amor y le regala la vida verdadera. Solo quien se pierde en Dios se encuentra a sí mismo. Solo quien se desprende con Cristo de su vida llegará a sentirla en plenitud. Esta es la paradoja de la verdadera experiencia de Dios y, al mismo tiempo, el camino que nos hace seres humanos auténticos.

La experiencia de Dios en la historia de mi vida

CUANDO tenemos experiencia de Dios, lo percibimos en el tiempo, dentro de la historia y dentro de la historia de nuestra vida individual. Para el pueblo de Israel, Dios ha sido siempre el Dios de la historia. Actuó en la historia y sacó al pueblo de Egipto. Por eso, la experiencia de Dios significa para Israel acordarse siempre de lo que Dios ha hecho con él. De este modo, también reconocerá en cada instante la acción de Dios y percibirá a Dios precisamente en la situación en que él se encuentra. En el libro del Deuteronomio, Moisés advierte al pueblo de que no tiene que olvidar nunca su historia: «Pero, cuidado, guárdate muy bien de olvidar los sucesos que vieron tus ojos, que no se aparten de tu memoria mientras vivas; cuéntaselos a tus hijos y nietos. Recuerda el día aquel que estuviste ante el Señor, tu Dios, en el Monte Horeb» (Deuteronomio 4,9-10).

La experiencia de Dios en la historia

Al recordar su historia, Israel profundiza su fe. Su fe vive del recuerdo. Israel entiende la liturgia como conmemoración de las proezas de Dios. Ahora bien, aun cuando Israel considere la historia, no se queda mirando atrás. Más bien, la memoria actualiza las acciones de Dios en el pasado, y a quienes participan en las celebraciones litúrgicas les posibilita percibir a Dios en el momento presente como aquel que actúa en cada individuo. Dios me libera ahora del cautiverio. Sana ahora mis heridas. Al mismo tiempo, el recuerdo de los prodigios del pasado ayuda a los judíos a soportar con confianza las épocas de desconsuelo, en las que el orante tiene esta experiencia: «Y me digo: “¡Pobre de mí! Ha cambiado la diestra del Altísimo”» (Salmo 77,11). Pero luego, acordándose de las hazañas de Dios en el pasado, responde a esta experiencia dolorosa con estas palabras: «Recuerdo las proezas del Señor, sí, recuerdo tus antiguos portentos, medito todas tus obras, considero tus hazañas» (Salmo 77,12-13). El recuerdo se convierte para él en una experiencia de Dios. Y, de pronto, confiesa: «Dios mío, tu camino es santo, ¿qué dios es grande como nuestro Dios?» (Salmo 77,14).

Los cristianos tratamos de tener experiencia de Dios recordando la historia de Jesús. En ella, Dios se hace visible en el rostro de Jesús. Cuando escucho las palabras de Jesús y medito en sus milagros, Dios puede revelármese. A veces, la meditación sobre un relato de sanación o sobre el encuentro de Jesús con personas como María Magdalena, la Samaritana, el joven rico, Zaqueo, el recaudador de impuestos, etcétera, se convierte en una experiencia profunda de Dios. Ignacio de Loyola nos anima a introducirnos con todos los sentidos en la situación de cada relato. Tengo que

imaginarme, por ejemplo, cómo mira Jesús a la Samaritana, cómo se dirige a ella y qué le dice. ¿Qué atmósfera hay junto al pozo? ¿Cómo sabe el agua que saca la Samaritana? ¿Qué sentimientos surgen en mí cuando dialogo con Jesús, como la Samaritana, y soy conducido por él al misterio de Dios? ¿Qué desearía yo decir a Jesús? ¿Qué me responde él? A través de la imaginación y de la aplicación de todos mis sentidos, lo que sucedió entonces puede convertirse en una experiencia mía. Hay también otros métodos, como el diálogo interior o elementos del bibliodrama, que pueden ayudar a que el relato narrado se convierta en mi historia personal y yo me encuentre hoy con Cristo. Los evangelios no narran la historia de Jesús para que recordemos el pasado, sino para que penetremos hoy en él y seamos interpelados por Jesús. Si hoy deo que Jesús me hable, ciertamente debo contar con la posibilidad de que en este diálogo interior se introduzcan también mis proyecciones y deseos. Puedo introducir por la fuerza a Jesús en una imagen muy determinada. Puedo proyectar sobre él mis deseos y mis pensamientos. Al meditar acontecimientos pasados, es siempre un regalo encontrar a Jesús o a Dios y transformarse de un modo tan radical como los personajes de aquellos relatos.

Dios en la historia de nuestra vida

Pero no se trata solamente de meditar en Jesucristo la gran historia de Dios con nosotros. Dios ha actuado también una y otra vez en la historia de mi vida. Una mirada retrospectiva a mi vida me permite reconocer que Dios ha mantenido su mano sobre mí, que ha sido bueno conmigo, que me guiado y me ha conducido. Y ciertamente cada persona conoce en su vida instantes en los que Dios ha estado muy cerca de ella. Tal vez no pueda describirlo con mucha pre-

cisión, pero ha oído algo, ha sentido algo, ha percibido algo que le da esta seguridad: ahí Dios me habla, Dios ha entrado en mi vida, Dios me ha tocado. Si miro mi vida, descubro situaciones de este tipo en momentos como la primera comunión, la profesión perpetua y la ordenación sacerdotal. Fueron momentos en los que sentí a Dios muy cerca de mí. O me acuerdo de meditaciones en las que percibí, en la palabra de la Escritura, el amor de Dios con todos los sentidos. Sencillamente, las palabras concordaban. Eran realidad. En ellas me hablaba Dios mismo. Había certeza. O recuerdo liturgias celebradas con jóvenes en Nochevieja, en las que Dios parecía al alcance de la mano.

Otras personas nos hablan de sus experiencias de Dios. A veces nos parece que hablan de tales experiencias de una manera demasiado espectacular y demasiado simple, como si supieran exactamente lo que Dios quería de ellas, como si Dios entrara en su vida como un ser humano y lo regulara todo. Pero hay experiencias de Dios en las que sabemos espontáneamente que «esto es así». Esta es una verdadera experiencia de Dios. Así fue la célebre experiencia de Pascal. En la noche del 23 de noviembre de 1654 percibió con todos los sentidos la presencia de Dios. Dejó constancia de ello en su *Memorial*, que siempre llevaba consigo. En él escribe: «Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios. Certidumbre, certidumbre, sentimiento, alegría, paz. Dios de Jesucristo... Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría».

Hombres como John Henry Newman y Dag Hammarskjöld tuvieron experiencias parecidas. En sus relatos se percibe su asombro. Pero no hablan sobre Dios de un modo espectacular, sino que en sus palabras resuena lo inexpresable, en sus alusiones de hace visible lo invisible, sin que nosotros podamos retenerlo. La moderación en el lenguaje, la plasticidad de sus palabras, la discreción, la sensibilidad hacia el

misterio, hacia lo inexpresable y lo insondable, son criterios de una experiencia de Dios auténtica. Cuando leemos sus descripciones, crece en nosotros el presentimiento de la cercanía de Dios, y a veces entramos en contacto con experiencias parecidas en la historia de nuestra vida, para las cuales no hemos encontrado aún palabras. Si contemplamos la forma en que Dios ha actuado en nuestra vida, surgirá siempre un sentimiento de gratitud. Seguramente cualquier ser humano puede dar gracias a Dios por algunas experiencias que ha tenido. Con María, la madre de Jesucristo, puede confesar que Dios ha hecho en él obras grandes.

La experiencia de Dios en la infancia

No podemos forzar las experiencias de Dios. No son algo que podamos fabricar. Son siempre un regalo. Pero cuando las personas se quejan de que no sienten a Dios, de que sencillamente Dios está ausente de su vida, trato de conducir las hasta las experiencias de Dios que tuvieron en la infancia. El niño percibe a Dios directamente. Por supuesto, también podemos preguntarnos si el niño proyecta en Dios sus deseos infantiles. Las experiencias de Dios en la infancia no están nunca totalmente libres de proyecciones infantiles. No obstante, cualquier niño tiene un acceso a Dios muy personal, no ha sido aún deformado por nuestras palabras sobre Dios y tiene todavía una sensibilidad inmediata para el misterio. Posee también sus propias imágenes de Dios. Para John Bradshaw, el niño es espiritual por naturaleza. Para mí, una forma importante de tomar contacto con las experiencias de Dios en la infancia consiste en preguntarme: cuando era niño, ¿dónde podía olvidarme de mí? ¿Cuándo era totalmente uno conmigo mismo? ¿Dónde percibía el misterio? ¿Cómo fue mi experiencia de Dios en la infancia?

¿Qué imágenes tenía de Dios? ¿Qué sentimientos surgían en mí cuando pensaba en Dios, oraba o iba a la iglesia? El recuerdo de estas experiencias puede ayudarme a apartar de mí las imágenes de Dios que otros me han impuesto. Descubro mi acceso personal a Dios y tomo contacto conmigo mismo, con mi núcleo auténtico. Esto me señala el rastro gracias al cual puedo percibir hoy a Dios en mí y a mi alrededor. Y, al mismo tiempo, puedo ver con claridad cómo mis experiencias de Dios han influido esencialmente en mi camino de maduración personal.

Una mujer que en su juventud era muy religiosa no va ya a la iglesia y tiene problemas con una Iglesia que no toma en serio el papel de la mujer. Tampoco tiene ganas de adoptar un método de meditación. Desearía ser libre y seguir su sensibilidad interior. Al mismo tiempo, percibe una carencia. A veces, desea sentir de nuevo algo de la seguridad sobre Dios que tuvo en la infancia. Pero no lo logra. Me dice que cuando era niña, lo que más le gustaba era correr por el bosque y que podía pasar sencillamente varias horas sentada en la cabaña de los cazadores, o sobre el tocón de un árbol. Cuando le pregunto qué sentía exactamente en aquellas situaciones, le brotan sentimientos como estos: «Era totalmente una conmigo misma. Me sentía suspendida, segura en el gran bosque, sostenida por la Madre Tierra. Se palpaba el misterio. Había paz. Escuchaba a los pájaros, el susurro del viento, la quietud. Olía el aroma del bosque. Sentía la vida». Al entrar en contacto con estos sentimientos, percibe que podría tratar de hacer hoy exactamente lo mismo: ir a la naturaleza y sencillamente oír, ver, oler y sentir. Sentada en el bosque, tal vez podría atisbar algo del misterio de la creación. Y en este misterio de la creación maternal, en la cual ella se siente segura y sostenida, podría vislumbrar al Dios maternal, que la toca y la sostiene en la creación. No

puede repetir fácilmente aquella experiencia infantil. Pero si reserva conscientemente un tiempo para ir al bosque, puede entrar ahora en contacto con su religiosidad. Debería preguntarse críticamente si su experiencia infantil no era más que una sustitución de aquella seguridad maternal que ahora echa de menos. Ahora bien, aun cuando hubiera recurrido a una autoayuda infantil, había también una sensibilidad auténtica y saludable hacia el misterio propio del mundo. Si confía en su sensibilidad, percibirá hoy la naturaleza de otro modo. Y a veces descubrirá que el mismo Creador la toca con amor en la creación. Entonces, el recuerdo del pasado se convierte en una experiencia de Dios en el presente. Y esta experiencia de Dios lleva también a una nueva auto-experiencia. En ese momento cesan las dudas y los reproches que se dirige a sí misma. Y puede liberarse de la presión de tener que entender y superar todas las heridas que ha padecido. La experiencia del Dios maternal cura las heridas causadas por su madre, de tal modo que puede prestar atención al momento presente y responder a los desafíos que plantea.

Otra mujer me contó que, cuando tenía cuatro años, se sentía fascinada por la luz crepuscular en el cielo. Así, el cielo se convirtió para ella en una realidad tan fascinante, que había pasado por alto todas las necesidades humanas. Permaneció soltera por opción y estudió teología. Dios era siempre para ella el misterio cuyo rastro seguía. Dios era más importante que la plenitud terrena y que formar una familia. Pero en la mitad de la vida descubrió de pronto que tenía una gran necesidad de cercanía y de ternura humanas. Percibía que su experiencia infantil había sido ciertamente buena y correcta, y que había sentido realmente algo de Dios. Al mismo tiempo, la experiencia de Dios la había llevado a pasar por alto la tierra con sus preocupaciones y deseos terrenos. Estaba tan fascinada por Dios, que había re-

primido su vitalidad y sexualidad. Esta mujer había tenido ciertamente en su infancia una experiencia de Dios auténtica. Y solo podrá seguir viviendo con autenticidad si sigue su rastro espiritual. Pero no puede descuidar su condición humana para afianzarse solo en el cielo. Debe prestar atención también a sus necesidades terrenales e integrarlas en su concepción de la vida. Algunas personas arrojan su camino espiritual por la borda en el mismo instante en que notan que era un camino parcial. Pero lo que conviene hacer siempre es unir ambos polos: cielo y tierra, vitalidad y espiritualidad, necesidades humanas y deseo espiritual.

Si iluminamos nuestras experiencias infantiles con el entendimiento crítico que tenemos hoy como adultos, entonces descubriremos vivencias en las que Dios se nos ha revelado. Los niños tienen un sentimiento espontáneo de la cercanía de Dios. En mi infancia, la liturgia fue siempre importante para mí. Aunque exteriormente no entendía muchas cosas, era un espacio en el que se palpaba el misterio. La liturgia abrió mis ojos a la presencia de Dios en una edad muy temprana. En ella presentí que Dios es tan importante que yo podía edificar toda mi vida sobre él. Naturalmente, en este deseo temprano de servir a Dios como sacerdote y monje había mucho de infantil, y tuvo que purificarse a través de muchas crisis. No obstante, en esta experiencia infantil había algo auténtico. En ella percibí algo de Dios. Y acercarme a esta experiencia es importante para mí si deseo conocer hoy dónde quiere Dios tocarme. Una mujer me contó que, en su infancia y al lado de su madre, había disfrutado de los elementos sensibles de las celebraciones litúrgicas: el incienso, los ritos, un latín del que no entendía nada, pero que, sin embargo, la cautivaba. Su desconsolada madre era otra mujer en el culto. Su rostro se iluminaba. Allí encontraba su espacio libre y sentía que podía ser ella

misma por completo. No se trata de una idealización romántica del pasado, sino de vislumbrar la cualidad de aquello que uno experimentó en otro tiempo con el fin de integrarlo en la experiencia de vida actual.

La experiencia de Dios en las vivencias cotidianas

Muchas personas experimentan a Dios en los acontecimientos corrientes de su vida diaria. Lo que otros consideran casualidades lo ven ellas como manifestaciones providenciales. Dios mismo les habla cuando, por ejemplo, en un determinado instante se encuentran con cierta persona, cuando en una librería se topan justamente con un determinado libro, o cuando en el periódico leen algo precisamente sobre la situación en la que se hallan. Perciben que Dios cuida concretamente de ellas cuando, en un día gris de noviembre, un rayo de sol se abre paso a través de las nubes y brilla sobre ellas. Hace unos años, en la iglesia de nuestra abadía se interpretó en un concierto la Quinta sinfonía de Bruckner. Durante el movimiento lento, los rayos del sol atravesaron las vidrieras de colores, cayeron sobre la cruz y volaron sobre ella como alas iluminadas. Esto fue no solo para mí, sino también para otros muchos oyentes, un signo de que en aquella música Dios mismo se hacía audible y perceptible. Estas experiencias no son una prueba de la existencia de Dios, pero pueden convertirse para mí en experiencias concretas de Dios en la historia de mi vida. Y puedo tenerlas también en vivencias como un amanecer o una puesta de sol, un momento de calma en medio de una tormenta, la aparición del arco iris mientras conversamos, encuentros inesperados con personas que me dicen algo importante, un viaje en coche sin incidentes en una carretera

helada. No puedo hablar de tales experiencias a voz en grito, sino únicamente con cuidado y mesura, con una fe modesta en que ha sido Dios mismo quien me ha tocado.

Con todo, la experiencia de Dios en la historia de mi vida significa algo más. Nuestra existencia, con sus experiencias concretas, es el camino hacia Dios. La enfermedad que me sorprende puede provocar una crisis de fe en mi vida, pero si la acepto, puede llevarme a Dios. Mi angustia, mi envidia, mi ira, mi decepción, mi susceptibilidad, mi depresión, mi falta de autoestima, mi sexualidad, mis fracasos... todo ello puede constituir el punto de partida de mi camino hacia Dios. En el acompañamiento espiritual compruebo una y otra vez que las personas piensan que solo tendrán experiencia de Dios si tienen bajo control su angustia, su envidia o su depresión. Y piden a Dios que las libere de estos sentimientos y conflictos. Si se sienten liberadas, lo interpretan como una experiencia de Dios. Pero con frecuencia se sienten decepcionadas porque Dios no las libra de la angustia ni de la depresión. En la historia de mi vida, durante años pensé que podía hacer que Dios me liberara de mis desagradables angustias, tristezas y represiones. Hoy sé que estaba utilizando a Dios en mi provecho. No buscaba a Dios, sino a mí mismo. Cuanta más edad tengo, tanto más claro me resulta que la vida concreta, tal cual, es el lugar donde puedo tener experiencia de Dios. Pero esto me exige afrontar de otro modo mis emociones y angustias.

En lugar de pedir a Dios que me libere de la angustia, iré hasta el fondo de ella. Admito que siento angustia ante la posibilidad de caer enfermo y morir. Si acepto esta ansiedad, entonces ella me lleva hacia Dios. Precisamente al sentirme impotente para librarme de mi angustia, me dejo caer con ella en las manos de Dios. En el fondo de mi angustia, Dios

se me revela. Siento que estoy en las manos de Dios también con mi angustia. Mientras siga pidiéndole que me libere de ella, me aferro a la ilusión de que tengo el control de mi vida y puedo superar mis miedos. Esta es la ilusión de mi ego. La mística afirma que la verdadera experiencia de Dios supone la muerte del yo. Muchas personas han entendido esto erróneamente y se han enfurecido contra su propio yo. No debemos indignarnos contra nuestro yo, sino dejarnos llevar por la escuela de la vida. Cuando me rindo a mi angustia, renuncio a mis ilusiones sobre mis capacidades de poder dominar mi existencia por mí mismo. Y precisamente en este lugar Dios se me manifiesta, más que en todos los métodos de meditación escogidos por mí.

Tanto los cónyuges como los religiosos tienen a menudo la sensación de que Dios los ha abandonado cuando la vida de matrimonial o la convivencia en la comunidad religiosa ya no van bien, cuando ellos mismos se hacen la vida difícil. Piensan que solo podrán tener experiencia de Dios si se libran de tales situaciones penosas. Por supuesto, hay experiencias infernales de las que se puede salir con confianza. Pero con frecuencia precisamente los conflictos pueden llevarnos a vislumbrar más profundamente la gracia de Dios. Me rindo y renuncio a la ilusión según la cual con mi buena voluntad puedo resolver todos los problemas de las relaciones personales. Decepcionado de la comunidad, me dejo llevar hasta Dios. Solo puedo sobrevivir a esta tensión si mi fundamento es él, si en lo más hondo de mí mismo siento que mi casa está en él y me siento comprendido por él. Para mí, buscar a Dios significa salir una y otra vez del país de mis ilusiones, abandonar la identificación con mi ego y, de este modo, abrirme al Dios que quiere encontrarme precisamente allí donde ahora me encuentro.

La experiencia de Dios como fundamento de toda experiencia humana

Karl Rahner sostiene que la experiencia de Dios tiene lugar siempre allí donde el ser humano se percibe radicalmente a sí mismo, donde vive hasta el fondo su experiencia del amor, de la fidelidad y de la esperanza. En toda experiencia humana profunda, el hombre se ve remitido siempre a Dios y, yendo más allá de sí mismo, toca el misterio absoluto de Dios que lo rodea. Precisamente allí donde el ser humano se ve reflejado en sí mismo y se soporta a sí mismo en su última soledad, allí experimenta a Dios. Rahner describe tales auto-experiencias radicales como experiencias de Dios: «Cuando uno de repente se experimenta inexorablemente entregado a su libertad y responsabilidad, entendidas como una totalidad que engloba la vida entera, que no permite más evasivas ni disculpas, allí donde ya no existe el respaldo de la aprobación ni cabe esperar reconocimiento o agradecimiento alguno, allí donde uno se encuentra justo delante de la silenciosa e infinita responsabilidad no manipulada por nosotros, que nos está sometida y no lo está, que es lo más íntimamente nuestro y al mismo tiempo lo más diferente de nosotros... Cuando uno vive de repente la experiencia del amor y el encuentro personal, cuando dichosamente despavorido se percata de pronto de cómo en el amor es aceptado de forma absoluta e incondicional —aunque por sí solo, en su finitud y fragilidad, sea incapaz de aducir razón alguna para esta incondicionalidad del amor del otro, ni de fundamentarla suficientemente—, de cómo él mismo ama en igual medida, pasando por alto en inconcebible audacia la conocida cuestionabilidad del otro, de cómo este amor, en su absolutez, confía en un fundamento que no está ya sometido a él, que en su incomprendibilidad pertenece a lo más hondo de su ser y es a la vez diferente de él» (Rahner, *Gottese Erfahrung heute*, 168-169).

Y Rahner piensa que en toda experiencia profunda de alegría y belleza, de angustia y culpa, de deseo y esperanza, de paz y serenidad, la persona podría descubrir, en última instancia, a Dios como fundamento último de tales vivencias. Del mismo modo que no podemos explicar definitivamente la experiencia del amor y la fidelidad, tampoco podemos explicar la experiencia de Dios. Y, sin embargo, está ahí y debe ser objeto de reflexión.

El Dios oscuro y el misterio de la creación

NUESTRA época no está llena solamente de un profundo deseo de Dios, sino también, y al mismo tiempo, de un eclipse de Dios. Martin Buber habla de las tinieblas de Dios. Dado que el sol de Dios ya no brilla, el ser humano camina desorientado en la oscuridad (Arnold, *Befreiungstherapie Mystik*, 41). Mientras que algunos se han acostumbrado a estas tinieblas de Dios y se dedican sencillamente a los negocios del mundo, Friedrich Nietzsche describió con dramatismo el sufrimiento por la muerte de Dios: «¿Hacia dónde nos movemos? ¿No estamos cayendo a cada paso, y hacia atrás, de lado, hacia delante y a derecha e izquierda...? ¿No andamos extraviados en una nada infinita? ¿No nos está aspirando el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No se está haciendo la noche cada vez más densa?» (*ibid.*, 73-74). Si el sol de Dios se oscurece, entonces el frío envuelve al ser humano, cuya vida termina careciendo de sentido. Muchas personas viven hoy en una especie de oscuridad de Dios. Unas se han instalado en ella y ya no la perciben. Pero otras sufren por ello. Tienen sed de Dios y, sin embargo, no pueden encontrarlo en ninguna parte.

Lo que describe Friedrich Nietzsche lo vivió ya el profeta Isaías. El hecho de que Dios se retire y ya no pueda ser percibido es una tribulación constante para el ser humano, que debe caminar a tientas en la oscuridad. Se inquieta y no sabe qué sentido tiene su vida. Isaías pone en labios del pueblo de Israel esta lamentación: «Esperamos la luz, y vienen tinieblas; claridad, y caminamos a oscuras. Como ciegos vamos palpando la pared, andamos a tientas como gente sin vista; en pleno día tropezamos como al anochecer, en pleno vigor estamos como los muertos» (Isaías 59,9-10). En una época oscurecida por la muerte de Dios no podemos hablar ingenuamente de la experiencia de Dios. No podemos hacer caso omiso de la aflicción que muchas personas sienten por la lejanía de Dios. El ateísmo es una tentación permanente incluso para quienes están buscando a Dios. Él se deja sentir, pero se sustrae una y otra vez a nuestra experiencia. Con frecuencia es también el no perceptible, el misterio inexplicable. Muchas personas se sienten hoy inseguras por la crítica de Freud a la religión, según la cual el ser humano retorna con la religión al mundo de los deseos de su infancia y proyecta en Dios todas sus ansias de seguridad. Quien busca a Dios con toda su existencia tiene que hacerse estas preguntas. Pero aunque se las plantee, irá a parar en aquel misterio inconcebible al que, esperando y amando, adora como Dios.

La experiencia de la noche oscura

Pero la oscuridad de Dios no es solo un rasgo típico de nuestra época. Juan de la Cruz dice que cualquier persona que esté en camino hacia Dios tiene que pasar por la noche oscura. Juan distingue una noche oscura de los sentidos y una noche oscura del espíritu. En esta noche oscura, Dios mismo

nos lleva a su escuela y nos hace percibir la diferencia entre él y nuestras proyecciones e imágenes. Nos purifica cada vez más para que ya no nos orientemos por las ideas que tenemos de él, sino que nos abramos al Dios totalmente Otro que está más allá de nuestros sentidos. Es la típica paradoja en la que nos encontramos siempre que hablamos de Dios y de la experiencia de Dios: por un lado, necesitamos imágenes de Dios y, por otro, debemos abandonarlas para abrirnos al Dios que es indescriptible e inexplicable. Por un lado, necesitamos la experiencia de Dios en nuestro camino espiritual; por otro, tenemos que renunciar a ella. En la noche oscura experimentamos también algo, pero lo que percibimos es únicamente la sombra oscura de Dios. Topamos con la fe desnuda, que también supera la experiencia y persiste, aun cuando no experimentemos nada.

Juan de la Cruz habla de la noche activa y de la noche pasiva de los sentidos y del espíritu. En la noche activa de los sentidos, nuestra tarea consiste en desprendernos de las fijaciones de nuestra vida. La fijación en los sentimientos causa una parálisis interior: permanecemos estancados en una fase de desarrollo muy determinada; desearíamos tener siempre los mismos sentimientos. En quien se libera de esta situación se pueden desarrollar nuevas energías vitales (cf. *ibid.*, 135-136). En la noche activa del espíritu, nuestra tarea es desprendernos de las fijaciones de nuestro espíritu, es decir, de imágenes de Dios muy determinadas y de formas y métodos espirituales. La noche del espíritu pretende liberarnos de las cadenas de nuestro yo religioso, que Dios mismo quiere utilizar para sí. Después de la noche activa tiene lugar la noche pasiva de los sentidos. La persona percibe su incapacidad para tener experiencia de Dios. Tiene que abandonar todas sus actividades. Y cuanto más procura por sí misma hacer algo para percibir a Dios, tanto más se

cierra el camino hacia él. Después viene la noche pasiva del espíritu, en la que el espíritu humano se purifica cada vez más. Dios mismo realiza esta purificación del alma. Lo único que puede hacer la persona es abandonarse a Dios para que él la libere, en el fondo de su alma, de todo deseo de tener egoísta. En la noche pasiva del espíritu, la persona percibe la cercanía de Dios como oscuridad. Y en la oscuridad de Dios descubre las tinieblas de su alma, las manchas de su enorme amor propio (cf. *ibid.*, 139).

En Juan de la Cruz, la noche oscura significa, en mi opinión, que la oscuridad y la no experiencia de Dios son elementos esenciales de nuestro camino espiritual, porque nos preservan de convertir nuestras proyecciones en experiencia de Dios. Dios es el totalmente Otro, que se oculta en la oscuridad. Dios se oculta porque nos ama y para que seamos cada vez más capaces de acostumbrar a nuestros ojos a su luz, que no se parece nada a la deslumbrante luz de neón de nuestro mundo. Porque nos ama, nos educa para que avancemos por la noche oscura y, de este modo, nos abramos cada vez más a su luz divina. Él enciende en nosotros un apasionado deseo de su amor. Es obvio que la noche oscura es la condición necesaria para que nuestra unión con Dios no se convierta en una «inflación» y para que no utilicemos a Dios para sentirnos mejor. Podemos hacernos uno con Dios únicamente si abandonamos todas nuestras proyecciones y nuestra voluntad propia en la oscuridad de la noche.

En mi opinión, la noche oscura tiene, en Juan de la Cruz, un significado más: siempre que excluyo de mi relación con Dios ámbitos de mi alma, Dios se hace más oscuro para mí. La oscuridad me muestra que no he entrado aún en muchos espacios de la casa de mi vida interior. Tengo demasiados lados oscuros que no he visto todavía y que me eclipsan a mi Dios. Así, la experiencia de la noche oscura me invita a bajar a la oscuridad de mi alma para que la luz

de Dios pueda iluminar mis tinieblas. Me hace entrar en contacto con mi propia oscuridad. Solamente entonces volveré a ser capaz de tener experiencia de Dios. Los antiguos llamaban *humilitas*, «humildad», a este descenso al reino de las sombras en nuestra alma. Humildad (*Demut*) es el valor (*Mut*) para aceptar mi condición terrena, la suciedad y la oscuridad de mi corazón. Solo entonces se me revelará Dios plenamente.

La experiencia del Dios oscuro

C.G. Jung describió apasionadamente en su *Respuesta a Job* que Dios no es solo luz clara, sino que tiene también lados oscuros. Jung sostiene que uno de los aspectos de nuestra relación con Dios consiste en soportar al «Dios oscuro» sin hundirnos. En el sufrimiento que Yahvé le envía, Job percibe que su Dios no es solo un padre bondadoso, sino que también tiene lados oscuros que le resultan incomprensibles. Job reconoce que «Yahvé mismo es el único injusto y violento para con él» (Jung, vol. II, 396). A pesar de ello, Job no se engaña con respecto a Dios, sino que se dirige a él como auxiliador y abogado. «Yahvé no está dividido, sino que es una antinomia, una discrepancia interna total, la condición inevitable de su prodigioso dinamismo: su omnipotencia y su omnisciencia» (*ibid.*, 396). Jung piensa que Dios mismo dio una respuesta a Job en el grito de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Aunque se siente abandonado por Dios, Jesús se dirige a él. Tampoco Jesús se engaña con respecto a Dios, aun cuando al principio no comprende por qué su camino tiene que acabar en la cruz. Lo que C.G. Jung desarrolla en su imagen del «Dios oscuro» a partir de su experiencia de fe personal es lo que ha descrito la teología bajo el concepto

del *Deus absconditus*, el «Dios escondido». Dios se oculta bajo los contrarios, como puede verse en la cruz de Jesús. Precisamente en la oscuridad y en el abandono más profundos de la cruz se revela –como afirma el Evangelio de Juan– la gloria del Padre. Si contemplamos nuestra vida con sus experiencias incomprensibles de sufrimiento y fracasos, no podemos darles una respuesta «categórica». Solo podemos soportar y aceptar los lados oscuros de nuestra existencia si reconocemos en ellos al Dios oscuro que no somos capaces de entender. Dios es luz. Pero en nuestra experiencia aparece a menudo como oscuridad.

Peter Schellenbaum, seguidor de la psicología de Jung, piensa que nuestra relación con Dios solamente se mantiene viva y lleva a una nueva auto-experiencia cuando también nosotros admitimos los lados oscuros de Dios. Si solo hablamos del amor misericordioso de Dios, entonces nuestra relación con él se vuelve aburrida y, con el tiempo, estéril. Dios nos mantiene en movimiento cuando sigue siendo el desconocido, cuando nos revela una y otra vez aspectos nuevos de sí mismo. Y una dimensión decisiva es justamente el aspecto oscuro e inconsciente que hemos excluido de nuestra imagen de Dios. Job tiene una experiencia nueva de Dios precisamente cuando lucha con un Yahvé injusto y tirano. Dorothee Sölle afirma que los teólogos que excluyen el lado oscuro de Dios son «playboys teológicos que se ven impedidos para crecer por aquello que ellos consideran la fe» (Schellenbaum, *Gottesbilder*, 114). Solo la confrontación con el Dios oscuro nos hace madurar.

No deseo equiparar la noche oscura de Juan de la Cruz con la experiencia del Dios oscuro de C.G. Jung. En la noche oscura tenemos la misión de percibir la diferencia entre Dios y el ser humano y de disponernos, a través de un pro-

ceso interno de purificación, para encontrarnos con Dios y para una nueva auto-experiencia. Con la imagen del Dios oscuro, C.G. Jung no quiere anunciar una nueva verdad teológica, sino transmitir una experiencia propia. Motivado por un sueño, escribió en la *Respuesta a Job* sobre el lado oscuro de Dios, y habló también de un proceso de purificación. Quien habla únicamente del Dios bueno corre el peligro de excluir sus propios lados oscuros y proyectarlos sobre otras personas. Schellenbaum sostiene que esto sucedió, por ejemplo, en la condena de los fariseos por parte de la Iglesia primitiva. Siempre que condeno algo de un modo muy emocional quedo interiormente cautivado por aquello que repruebo. Pero en vez de integrarlo lo arrojo lejos de mí. Y entonces corro el peligro de vivirlo, inconscientemente, de un modo aún más intenso. «Todos quieren ser el humilde Zaqueo; nadie quiere ser el orgulloso fariseo. Pero es precisamente de este modo como el recaudador de impuestos se convierte en fariseo» (cf. *ibid.*, 116). Al contemplar también los lados oscuros de Dios –como su celo, su poder, su arbitrariedad, su carácter voluble–, se mueve algo en mí y brota una nueva vitalidad. En la noche oscura desaparece aquel Dios amoroso que satisface todos mis deseos, y se muestra de otro modo. Cuando me quedo perplejo ante el inmenso sufrimiento de personas duramente probadas, me encuentro con los lados oscuros de Dios. Renuncio a explicar teológicamente el sufrimiento. Si lo soporto, mi imagen de Dios es puesta a prueba y purificada. A pesar de todo, yo no abandono a Dios. Pese a todo, Dios no me abandona a mí.

El relato bíblico que describe del modo más gráfico la lucha con el Dios oscuro es el del duelo nocturno de Jacob. En su noche, Jacob está solo. Entonces aparece un hombre oscuro que pelea con él. Es una lucha a vida o muerte, un

combate largo que dura hasta el amanecer. Parece que ese hombre no tiene nada que ver con Dios. Golpea a Jacob en la articulación de la cadera y lo hiere. Pero Jacob resiste. Se van aproximando, se inspiran confianza mutuamente y hablan entre sí. Jacob pide al hombre que lo bendiga. Siente que necesita la fuerza de ese hombre oscuro, que necesita la fuerza de su sombra para poder encontrarse con su hermano Esaú. Jacob tiene experiencia de Dios justamente en la situación más crítica de su vida. En ese hombre oscuro que lo ataca y lo hiere, Dios lo bendice y le da un nombre nuevo. Ya no se llama Jacob, porque ya no es un «engañador». Se llama Israel, es decir, «el que lucha con Dios». Jacob sale transformado de la pelea nocturna. Justamente la experiencia del Dios oscuro hizo de él una bendición para muchos, lo convirtió en el patriarca de muchos pueblos. Cojea, camina más despacio y con más cuidado. Renuncia a decir grandes cosas de Dios. Perplejo y humilde, confiesa: «He visto a Dios cara a cara, y he salido vivo» (Génesis 32,31).

La experiencia del Dios oscuro transforma nuestra vida. Si nuestra imagen de Dios sigue siendo demasiado armónica, ya no se mueve nada en nosotros. Entonces nos quedamos paralizados en nuestra auto-imagen buena y en nuestro esfuerzo por adaptarnos. Seguimos desconociendo nuestra parte oscura y proyectándola en los demás. Hablamos del amor de Dios y no nos damos cuenta de la agresividad con que nos tratamos unos a otros. Predicamos la no violencia y, al mismo tiempo, ejercemos un poder excesivo sobre otros. Tenemos una espiritualidad elevada, pero a costa de excluir nuestros lados brutales, codiciosos y desmesurados. Es frecuente que las personas con una espiritualidad rígida estén viviendo sus lados oscuros sin darse cuenta de ello. Nuestra vida fluye únicamente si tenemos siempre presente al Dios oscuro. Entonces se despiertan en nosotros lados

nuevos y tiene lugar un proceso de transformación. Vemos a Dios con ojos nuevos y lo percibimos como aquel que, en el fondo del alma, nos despierta una y otra vez a la vida, y nos mantiene en movimiento.

No podemos ejercitarnos en la experiencia de la noche oscura. Sencillamente nos sobreviene, quizá cuando nuestra vida espiritual se ha oscurecido de repente y se ha quedado vacía. Es lo que le sucede a Reinhold Schneider cuando en su libro *Winter in Wien* [Invierno en Viena] ya no acepta su imagen de Dios. La depresión que padece, y también la aguda observación de toda la ferocidad que hay en la naturaleza, ponen en cuestión todo aquello en lo que había creído hasta ese momento. El gran orante, que en el campo de batalla había consolado a tantos soldados con sus sonetos, no puede ya orar él mismo. Tales oscurecimientos de nuestra experiencia de Dios pueden sobrevenirnos cuando perdemos a un ser querido, cuando no aceptamos la muerte de un niño inocente, cuando sencillamente no somos ya capaces de orar porque todas las palabras nos parecen huecas y vacías. Entonces algunos piensan que Dios debería librarlos de esa oscuridad lo antes posible. Solamente eso demostraría que existe. Pero, como dice Juan de la Cruz, Dios se muestra justamente también en esa oscuridad. Es algo que sabían ya los primeros monjes. El patriarca Juan dijo en una ocasión: «Si Moisés no hubiera entrado en la oscuridad, no habría visto al Señor». Y otro monje interpreta la experiencia de Pablo —cuya imagen religiosa del mundo y de Dios se hizo añicos a las puertas de Damasco— con estas palabras: «Cuando Pablo no veía nada, vio a Dios» (cf. Hechos 9,8). Allí donde no vemos nada, donde todo se nos oscurece, donde nos quitan todas las imágenes de Dios con las que estamos familiarizados, donde se desvanecen las ilusiones de nuestro camino espiritual, allí podemos de pronto percibir a Dios, pero a buen seguro será de un modo completa-

mente distinto del que conocíamos hasta ese momento. La experiencia de Dios no es siempre agradable. También puede causar dolor. Penetra hasta los tuétanos. Nos hiere igual que a Jacob en otro tiempo.

A muchas personas les resulta difícil creer en Dios y percibirlo porque no son capaces de reconciliarlo con el sufrimiento. Piensan que Dios podría no permitir el sufrimiento. ¿Qué Dios es ese que puede ver cómo un niño inocente es asesinado? Es la antigua pregunta de la teodicea que, dadas las imágenes de horror que se ven a diario en los informativos, se mantiene siempre planteada. En mis conferencias sobre la experiencia de Dios, los oyentes me preguntan una y otra vez acerca del sufrimiento propio o de los demás. ¿Por qué he caído enfermo? ¿Cómo ha podido Dios permitir que el hijo de mis vecinos, que son tan buenos, haya muerto en un accidente? Yo no tengo una respuesta adecuada para estas preguntas. No puedo explicar por qué Dios ha permitido tales cosas, por qué una persona ha caído enferma o ha sido víctima de un accidente mortal. Solo puedo –como hace el libro de Job– referirme a un Dios incomprendible y totalmente Otro y, al mismo tiempo, animar a que se exterioricen y se expresen las quejas y la indignación frente a Dios.

La experiencia de Job

Quien empatiza con el sufrimiento de una persona puede rebelarse contra Dios: «Esto no puede ser real. ¿Por qué lo has permitido? ¿Cómo has podido hacerme esto?». También la rebelión frente a Dios puede llevar a una nueva experiencia de Dios. Esta fue la experiencia de Job. Cuando Dios permite que Satán le quite todos sus bienes, sus hijos

y su salud, se acercan a él sus amigos. Les duele el sufrimiento de Job, ciertamente. Al verlo, gritan y lloran. Lo acompañan durante siete días y guardan silencio junto a él. Pero cuando Job maldice el día en que nació, intentan en numerosas discusiones hacerle ver claramente que Dios le ha enviado el sufrimiento porque él ha pecado. Este es el modelo de explicación teológica de los amigos: no hay ningún sufrimiento inocente; el sufrimiento es siempre un castigo por nuestros pecados. Pero Job protesta contra esta explicación. Él sabe que ha tratado de ser justo. Al final, Dios le da la razón y lanza este reproche a los amigos: «No habéis hablado rectamente de mí, como lo ha hecho mi siervo Job» (Job 42,7).

Sin embargo, la respuesta que Dios da a Job nos sorprende. Dios no discute si el sufrimiento está justificado o no, si envía el sufrimiento a los seres humanos o solo lo permite, o cómo se puede crecer con el sufrimiento, etc. La respuesta consiste únicamente en que Dios presenta ante Job, en un extenso discurso, las maravillas de la creación: «¿Quién es ese que denigra mis designios con palabras sin sentido? Si eres hombre, cíñete los lomos: voy a interrogarte y tú responderás. ¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra? Dímelo, si es que sabes tanto. ¿Quién señaló sus dimensiones? –si lo sabes–, ¿o quién le aplicó la cinta de medir?» (Job 38,2-5). Y después, Dios describe la tierra con sus prodigios, el misterio del mar, del viento, de la lluvia y de la aurora. Describe pormenorizadamente las particularidades de la cierva, del onagro, del bisonte, del avestruz, del caballo y del águila. Y en un segundo discurso, desde la tormenta, se refiere a la fuerza del hipopótamo y del cocodrilo. Y Job responde: «Te conocía solo de oídas, ahora te han visto mis ojos; por eso me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza» (Job 42,5-6).

Ver al Creador en la creación

Para Job, la mirada dirigida a la creación era «mirar a Dios». Pero la creación no es descrita en estos capítulos del libro de Job de un modo idílico, sino más bien con sus crueldades y contradicciones. Algunos teólogos piensan que, de todos modos, Dios no respondió directamente a la pregunta de Job. Sin embargo, creo que esta es la respuesta más pertinente que Dios puede dar. En mi opinión, no conduce a nada discutir sobre la justicia o la injusticia de Dios, porque entonces permanezco al margen de Dios y hablo sobre él desde fuera. Se trata, sencillamente, de mirar y contemplar cuál es el misterio de la creación que me rodea. Cuando observo cómo brama el mar, cómo sale el sol, cómo pare la cierva a sus crías y cómo se remonta el águila en la altura, contemplo a Dios. No reflexiono sobre él y tampoco trato de demostrar su existencia. Me limito a mirar. Y al mirar, tengo experiencia de Dios. En la creación veo al Creador, el misterio de su omnipotencia y creatividad, la multiplicidad de la vida y la sabiduría que hay en todas las cosas.

Para mí, este es un camino importante de la experiencia de Dios. En las conversaciones escucho a menudo la queja de que Dios está muy lejos y no se muestra. Y yo no tengo más respuesta que la que Dios da a Job. ¡Mira a tu alrededor! ¡Contempla la vida! ¿Que ves cuando miras una flor, cuando observas cómo una abeja liba el néctar, cuando contemplas asombrado la belleza de las mariposas? ¿Se trata solamente de la naturaleza? Pero ¿qué es la naturaleza? ¿No ha sido creada por Dios, no está animada por el Espíritu de Dios, no está atravesada por el amor de Dios? ¿Qué escuchas cuando oyes el canto de las aves, el susurro del viento, el murmullo del arroyo: oyes únicamente ruidos o escuchas el canto de alabanza del cosmos que, desde toda la eternidad, canta la alabanza del Creador?

Pitágoras escuchó el cántico de las esferas y percibió en él la participación del mundo en la armonía divina. También en nuestros días hay personas espirituales que escuchan en la creación la voz de Dios, sonidos divinos, el eterno cántico de alabanza del cielo. La liturgia nos invita una y otra vez a unirnos a este cántico de alabanza de los poderes y las potestades, de los ángeles y los santos, para ensalzar a Dios con el cosmos entero. Si somos todo ojos y todo oídos, entonces veremos y escucharemos al mismo Dios en todas las cosas, y lo contemplaremos asombrados en la flor, en las peñas de las montañas y en las aves del cielo. Entonces escucharemos la voz del Creador en todas las cosas y no discutiremos ya sobre Dios, ni debatiremos acerca de si es el motor inmóvil o la causa primera de la creación. En la creación percibiremos al Creador.

Conozco a muchas personas que tienen sus experiencias de Dios más intensas precisamente en la naturaleza. Yo mismo sentí ya en la infancia la fascinación de la creación. En los paseos que dábamos los domingos, mi padre nos ayudaba a mis hermanos y a mí a ver la belleza de la creación. Sabía cómo explicarnos de un modo fascinante el secreto de un árbol, nos enseñaba a distinguir los diferentes cantos de las aves o nos señalaba cuáles eran las constelaciones en el cielo nocturno. Él vio siempre en la creación al Creador que había hecho todas las cosas tan magníficamente.

En la escuela nos insistieron en que a Dios se le encuentra sobre todo en las celebraciones litúrgicas. Y se ridiculizaba a todos los que pensaban que podían tener experiencia de Dios en un paseo por el bosque. Pero de este modo se establecía demasiado rápidamente una contradicción. Muchos pueblos han celebrado sus ritos culturales en la naturaleza. Han percibido en el sol algo del misterio del amor de Dios. Han contemplado en las montañas la belleza de

Dios. San Juan de la Cruz habla de «mi amado, las montañas...». Nuestro abad Fidelis Ruppert tuvo en Perú la experiencia de la que habla el místico español, al contemplar el Apu Ausangate, la montaña sagrada. Sintió que de ella irradiaba la presencia de Dios y la presencia de un amor indescriptible. Le pareció que desde la montaña descendía un amor que penetraba en él. La única reacción que pudo tener fue el asombro y la oración en silencio (Ruppert, *Mein Geliebter, die riesigen Berge*, 18ss). En el mundo de aquellas montañas sintió la cercanía de Dios de un modo más intenso que en muchas celebraciones litúrgicas. Durante el verano, una experiencia importante para mí consiste en caminar, después de la primera oración de la mañana, por el paseo del arroyo que corre por los terrenos de la abadía y extender los brazos en oración. Entonces siento el soplo fresco del viento y, en él, la ternura de la presencia de Dios. La eucaristía que celebramos después concreta para mí esta ternura del amor de Dios en la forma de pan y vino. Pero todo ello constituye una unidad y ambas experiencias no se pueden separar. Es obvio que Juan de la Cruz sintió el amor de Dios hacia él en las montañas españolas. En ellas, Dios estaba muy cerca de él. La noche oscura de la que habla no es una negación de su experiencia de Dios en la creación. Más bien representa su purificación, para que el ser humano contemple la creación con ojos nuevos, y reconozca y perciba el misterio de Dios en todas las cosas.

La espiritualidad de la creación

Desde Matthew Fox se habla de la espiritualidad de la creación, contraponiéndola a la espiritualidad de la redención. En aquella se trata de percibir a Dios sobre todo en la creación, que es el primer regalo de Dios al ser humano. El Creador nos abraza en la creación. La naturaleza está atravesada por el Espíritu de Dios, por el amor y la belleza de Dios. Al contemplar con admiración la naturaleza, vislumbramos al Creador. Pero hace falta una mirada de asombro para tener experiencia de Dios en la creación. La palabra alemana *staunen*, «admirar(se), asombrar(se)», procede de *stauen*, «quedar petrificado, detenerse». Para poder asombrarme, tengo que permanecer inmóvil, debo concentrarme únicamente en lo que contemplo. Los griegos lo expresan con el verbo *thaumázō*, «maravillarse, asombrarse, admirarse». Al admirarme, se me revela el milagro de la creación. La contemplación asombrada de la creación es para nosotros el modo adecuado de reaccionar ante la creación de Dios. Naturalmente, a la creación pertenece también el ser humano, viva imagen de Dios. En la belleza de su cuerpo, en sus ojos, en las obras de sus manos, puede brillar también para nosotros la gloria de Dios.

La espiritualidad benedictina ha sido siempre una espiritualidad de la creación. Benito invita a los monjes a alabar cada día siete veces a Dios, el Creador. La liturgia es para él, antes que nada, una alabanza al Creador. Cuando los monjes alaban al Creador y entonan un canto a su creación con himnos y salmos, abren sus sentidos para tener experiencia del Creador en la creación. La espiritualidad benedictina de la creación se distingue porque trata cuidadosa y atentamente las cosas concretas de cada día, los utensilios y las herramientas de trabajo. Quien está totalmente concentrado

en la relación con las cosas que toma en sus manos y con las que trabaja puede percibir a Dios en el día a día. Para él, todo es expresión de la presencia de Dios. En la atención con que realiza su trabajo, el monje expresa que trabaja ante Dios y que su actividad lo une a Dios y lo introduce en él. La liturgia de las horas es sensible a la cualidad del tiempo y al ritmo de la creación. En la distribución concreta del día, el monje se incorpora al ritmo que Dios le ha propuesto en la creación. De este modo, el lugar de la experiencia de Dios no es solo el trato con las cosas, sino también el ritmo diario concreto.

9

La experiencia de la voluntad de Dios

EN el acompañamiento espiritual que realizo, las personas acompañadas me preguntan a menudo no solo por la experiencia de Dios, sino también cómo pueden conocer la voluntad de Dios para su vida. En los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, el ejercitante trata sobre todo de conocer qué quiere Dios concretamente de él. La pregunta por la voluntad de Dios va unida a mi experiencia personal de Dios: ¿quién es este Dios para mí? ¿Qué indicaciones me da? ¿Cómo puede ser plena mi vida? Así pues, en nuestra idea de la voluntad de Dios están siempre relacionadas entre sí la experiencia de Dios y la auto-experiencia. Muchos se esfuerzan por conocer la voluntad divina para encontrar su propio camino. Para otros, la pregunta por la voluntad de Dios constituye una amenaza. Sienten angustia ante la posibilidad de que Dios quiera algo completamente distinto de lo que ellos piensan que les conviene. Por tanto, la imagen de Dios desempeña un papel importante en la pregunta por la voluntad de Dios. Si veo a Dios como aquel que no cuida de mí, que me empujea, que me destruye, entonces

vivo totalmente angustiado frente a su voluntad. Si veo a Dios solamente como el que está frente a mí, tendré que averiguar con un gran esfuerzo cuáles son sus intenciones. Pero si veo a Dios como aquel que habita y obra en mí por el Espíritu Santo, entonces percibiré su voluntad como mi vocación personal, como una instrucción que me da vida.

Jesús entiende su misión como el cumplimiento de la voluntad del Padre: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado» (Juan 4,34). Jesús está en armonía con su Padre. Está unido a él interiormente. La voluntad divina no es para él una amenaza, sino que lo vincula al corazón del Padre. Con todo, también Jesús, como ser humano, tiene que imponerse a sí mismo la entrega a la voluntad del Padre. En el huerto de los Olivos lucha consigo mismo y con el Padre. Cuando comprende que tiene que contar con la posibilidad de que su camino lo lleve a la muerte violenta en la cruz, no puede decir «sí» de inmediato. A nadie le gusta morir. También en Jesús el impulso de vivir es más fuerte que la disposición a morir. Por eso ora con estas palabras: «Padre, si es posible, que se aparte de mí esta copa. Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Mateo 26,39). Y luego, tras una larga lucha interior, eleva la petición a la que nos exhorta también a nosotros en el Padrenuestro: «Hágase tu voluntad» (Mateo 26,42). Y después de esta oración recorre con serenidad, con armonía y paz interior, su camino hasta la cruz. En la oración ha reconocido que, para él, este camino conduce a la vida, y que de este modo será una fuente de bendición y de salvación para el género humano.

La escena de la oración en el huerto de Getsemaní nos muestra cómo debemos entender la voluntad de Dios. Esta puede resultarnos extraña mientras no estemos en nuestro centro. Cuando nos limitamos a seguir superficialmente nuestras necesidades y caprichos, a menudo vivimos la voluntad divina como algo que obstaculiza nuestro camino.

Pero cuando en la oración llegamos hasta el fondo de nuestra alma y en la quietud nos sentimos pacificados, percibimos la voluntad de Dios como idéntica a la voluntad de nuestro yo. Entonces, la voluntad divina es lo que da armonía a nuestra vida. En ella descubrimos la imagen única que Dios se ha hecho de nosotros. Pablo entiende la voluntad de Dios como un camino que nos conduce hacia nuestra salvación y plenitud: «Esto es lo que Dios quiere: vuestra santificación» (1 Tesalonicenses 4,3). La voluntad divina es que seamos sanos e íntegros, que cada uno de nosotros llegue a ser lo que Dios quiere de él, que vivamos en armonía con nuestro verdadero yo. La voluntad de Dios no es nunca destruir al ser humano, ni empequeñecerlo ni cargarlo con algo que le exige demasiado.

La pregunta es: ¿cómo podemos conocer la voluntad de Dios? Cuando escucho en la quietud la voz interior de mi corazón, ¿estoy oyéndome a mí mismo o escucho la voz de Dios? ¿Busco realmente lo que Dios quiere para mí? ¿Cómo puedo saber que se trata de la voluntad de Dios y no de la mía? Como criterio para reconocer que se trata de la voluntad divina, los primeros monjes señalan que siempre produce en mí paz, vitalidad y libertad. Conozco jóvenes que sienten el impulso de entrar en una orden religiosa. Cuando les pregunto sobre este tema, a veces me dicen que creen que eso es lo que Dios quiere de ellos, porque es el camino más difícil y consecuente. Pero al mismo tiempo sienten angustia ante esa opción, porque desean formar una familia. Cada uno de nosotros tiene en sí un monje y un padre de familia, o una monja y una madre de familia. En nuestro interior suenan dos voces diferentes, ¿cuál es la voz de Dios? Es inútil tratar de averiguar racionalmente la voluntad de Dios. A quienes se hacen estas preguntas, yo siempre les digo que deben plantearse las dos alternativas y observar cuáles son sus sentimientos y su estado de ánimo

con cada una de ellas. La voluntad divina se halla allí donde experimentan más paz, más vitalidad y más libertad.

La experiencia de la voluntad de Dios es un aspecto importante de nuestra experiencia de Dios, porque nunca percibimos a Dios solamente en sí mismo, sino que siempre lo sentimos en su relación con nosotros. Y en la voluntad divina resulta claro que Dios tiene un significado decisivo para nuestro camino. Se trata de que conozcamos nuestra vocación más personal. Cada persona es única y tiene una misión que pertenece exclusivamente a ella. La voluntad de Dios quiere llevarla al camino en el que su vida puede ser fecunda, y en el que puede desarrollar sus dones y vivir en armonía consigo misma. Por eso, para que nuestra vida sea plena es decisivo conocer la voluntad de Dios, la cual es como una luz que nos ilumina y nos da claridad. Nos conduce a la libertad interior, en la que llegamos a ser libres de toda fijación en deseos y necesidades aparentes. La voluntad divina nos hace entrar en contacto con nuestra verdadera esencia y nuestra vocación personal. En el fondo de nuestra alma podemos vislumbrar a veces a Dios como aquel que nos hace vivir en armonía con nuestra verdadera esencia. Pero se necesita una buena sensibilidad para aprender a distinguir lo que es la voluntad de Dios, que nos lleva a la vida, de lo que es nuestra voluntad, que aparentemente nos conviene, pero que en realidad nos impide llegar a ser nosotros mismos. Para los antiguos, el don del «discernimiento de espíritus» era la virtud espiritual más importante de todas. Si soy capaz de diferenciar entre Dios y los ídolos, entre la voluntad de Dios y la voluntad del ego, entonces mi vida llegará a ser plena y seré la persona única que Dios quiere que sea.

Experiencia de Dios e iluminación

DESDE Platón, la iluminación es la meta de toda búsqueda humana de la verdad. Y en muchas religiones, la iluminación constituye el final del camino espiritual. En el Evangelio de Juan, Jesús dice de sí mismo: «Yo soy la luz del mundo, quien me siga no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (Juan 8,12). Y ya en el prólogo se dice que en la Palabra estaba la luz de los hombres y que en Jesús vino al mundo la verdadera luz que ilumina a todo hombre (cf. Juan 1,4 y 1,9). En el Evangelio de Juan, la misión de Jesús consiste en hacer que los seres humanos veamos de nuevo, porque al alejarnos de Dios nos habíamos vuelto ciegos para la verdad. La fe es una iluminación. La fe significa un nuevo modo de ver. Si ahora, al creer, nuestra vida está ya iluminada, en el momento de la consumación seremos completamente iluminados y nos convertiremos en luz: «La ciudad no necesita que la ilumine el sol ni la luna, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero» (Apocalipsis 21,23).

La experiencia de los místicos

Todos los místicos están de acuerdo en que no podemos forzar la iluminación ni mediante la oración ni con método alguno de meditación. Es siempre un regalo de la gracia. Ahora bien, cuando una persona tiene experiencia de la iluminación, siente que es por entero una consigo misma y con Dios. En la Iglesia primitiva, la liturgia empleaba muy intensamente la imagen de la luz. El bautismo fue llamado «iluminación» (*phōtismós*). Por medio del rito del bautismo, las personas podían experimentar una iluminación interior: se les abrían los ojos y veían el mundo con una mirada nueva. La liturgia matutina y la liturgia vespertina veían en el sol naciente y en el sol poniente una imagen de Cristo, que al amanecer ilumina la oscuridad de nuestro corazón y, al atardecer, cuando nos rodean las tinieblas, se convierte en nuestra luz interior. Muchos rituales de la luz ayudaban a las personas a sentir su luz interior. Para los monjes, la meta del camino espiritual es llegar a ver la luz interior.

¿Qué quieren decir los místicos cuando hablan de iluminación? En la iluminación no veo a Dios directamente. Él no está frente a mí como una Realidad luminosa, sino que más bien todo se vuelve luminoso en mí. Veo, como afirma Evagrius Póntico, mi propia luz. Naturalmente, Evagrius quiere decir con ello que nuestro sí mismo, el núcleo más íntimo de nuestra persona, se convierte en luz. Es más, afirma que este núcleo brilla como un zafiro. La iluminación es, por tanto, sobre todo un nuevo modo de auto-experiencia, pero de una auto-experiencia en la que la persona se siente, en lo más hondo del alma, una con Dios. El iluminado no ve algo concreto, sino que entrevé. Ve el fondo de las cosas. Y todo se vuelve para él brillante y claro. De pronto está de acuerdo consigo mismo y con su vida, y con el mundo, in-

cluidas todas sus pobreza. No puede explicar nada, pero en lo más hondo lo conoce, porque ha visto. Es todo ojos. No mira nada concreto, sino que contempla el misterio. San Benito contempló el mundo entero en un solo rayo de sol. Su experiencia fue una iluminación. En el fondo de su alma lo vio todo: la creación, la humanidad, a sí mismo y a Dios como el fundamento de todo. En esta luz interior era uno con todas las cosas: *all-eins*, «todo uno, todo forma unidad».

En el budismo zen, la iluminación recibe el nombre de *satori*. En los relatos de los monjes budistas se dice a menudo que las personas que hacen meditación durante muchos años no siempre consiguen la iluminación. Más bien, la experimentan de pronto en un momento cualquiera, en medio de la vida diaria, de un modo muy sorprendente. Uno recibe la iluminación en el mercado; otro cuando alguien le da un golpe. Que alguien sea iluminado es siempre una sorpresa divina. Una característica esencial de la iluminación es el hecho de que el iluminado vuelve a la realidad de este mundo y vive en él de otra manera.

Actualmente hay muchas personas fascinadas por la idea de la iluminación. Pero allí donde se habla demasiado de iluminación, hay un gran peligro de inflación. Uno piensa que debería convertirse por entero en luz y, de este modo, olvida su propia oscuridad, su propia sombra. Uno puede percibir la luz en su interior únicamente si tiene el valor de mirar su propia oscuridad. Algunos iluminados piensan que su sombra «es alumbrada por la luz de la conciencia superior» (Feuerstein, *Der Schatten des erleuchteten Guru*, 132). Pero si uno no toma conciencia de su sombra mediante un fatigoso trabajo de integración, a pesar de la iluminación, la sombra permanecerá en él y se expresará en un comportamiento especial. El psicólogo Georg Feuerstein nos advierte de que muchos gurús iluminados tienen lados

oscuros no iluminados. La iluminación no nos dispensa de la misión de ocuparnos humildemente de nuestra oscuridad y aceptarla. De lo contrario, estamos tan fascinados por la iluminación que olvidamos nuestra condición humana. Pero esto no nos llevaría a la sanación y la transformación, sino a la disolución y la escisión, a una atracción enfermiza por la luz. El ser humano solamente puede tener experiencia de Dios si en ella sigue siendo humano, si es consciente de su condición terrena y de su oscuridad. De lo contrario, no tiene experiencia de Dios, sino de un ídolo que está satisfaciendo su deseo de asemejarse a Dios. Los Padres de la Iglesia afirman que en la iluminación somos divinizados. Pero esto significa también que dejamos de portarnos como dioses. Porque una luz divina nos ilumina, podemos afirmar sin límites nuestra condición humana.

Podemos hablar de iluminación únicamente en la tensión entre luz y oscuridad. Si somos conscientes de esta tensión, podemos mirar sin angustia los múltiples fenómenos relativos a la luz de los que habla la gente actualmente. No son pocas las personas que de pronto me cuentan que han visto una luz o un resplandor. A veces han visto ese resplandor en el rostro de un ser humano, y en otras ocasiones cuando caminaban por un bosque o después de una meditación. Otras ven una luz brillante en un sueño. Entonces les resulta claro que Dios mismo se les ha hecho presente en esa luz. Las experiencias de la luz aportan siempre felicidad, pero no es posible retenerlas. La luz vuelve a desaparecer. Y entonces tiene poco sentido correr tras ella. Lo que se debe hacer es retornar a la monotonía de la vida diaria teniendo conciencia de la luz. Eso fue lo que les pasó a los discípulos, que vieron en el Tabor a Cristo como luz. Pero después una nube oscureció su mirada y se sintieron angustiados. Sabiendo que habían visto la luz, tenían que bajar del monte y entrar en la niebla de la vida cotidiana.

Dios en mí

Con todo, la experiencia de Dios como iluminación no remite solo a experiencias de la luz extraordinarias, sino que nos indica que podemos tener experiencia de Dios en nosotros mismos. El camino que conduce hacia esta experiencia pasa por la auto-experiencia. Si miro en mi interior y no me detengo en la historia de mi vida, en mis pensamientos y sentimientos, en mis heridas y dificultades, entonces, en el fondo de mi alma, puedo vislumbrar algo de Dios, del misterio que me supera. Si profundizo hasta el fondo de la pregunta: «¿Quién soy yo?», no aferraré mi verdadero yo, sino que hallaré, en mi yo, a Dios como el verdadero fundamento del que vivo. Pero no puedo ver ni retener a Dios en mí, porque se me oculta una y otra vez. No puedo disponer de él. En la iluminación, Dios no está frente a mí, sino que me llena de su luz. Tampoco lo veo como algo determinado, como una forma concreta, sino que me percibo a mí mismo iluminado por la luz y tengo experiencia de la unidad conmigo mismo. Los autores espirituales afirman que allí donde encuentro paz y tranquilidad en mí, donde vivo en total armonía conmigo mismo, donde de pronto todo se vuelve claro, donde los contrarios se unifican, donde coinciden el tiempo y la eternidad, el espíritu y el instinto, el cielo y la tierra, allí tengo experiencia de Dios. Esta experiencia de unión no es el resultado del trabajo sobre mi psique, sino un regalo de Dios; más aún, Dios mismo está presente en mi paz. Si se me concede esta experiencia, me exige humildad. En caso contrario, me engreiré por la iluminación y pensaré que soy alguien especial. Entonces la iluminación puede llevar fácilmente a la inflación, a una auto-ilusión enfermiza.

Conclusión

Hablar de Dios con mesura

QUERIDA lectora, querido lector, hemos rastreado diferentes caminos de la experiencia de Dios. También en nuestra época posmoderna, las personas que tienen experiencia de Dios son más numerosas de lo que pensamos. Dios se oculta, pero también se revela, se muestra, se nos manifiesta. Nuestro tiempo no carece de una «epifanía» divina. Muchas personas no tienen experiencia de Dios porque poseen ideas fijas de lo que debe ser tal experiencia. Creen que solamente podrán tenerla si Dios les habla directamente o se les aparece en persona. Pero él no se manifiesta como una forma propia, sino que se revela siempre en las formas de este mundo. Se muestra en las imágenes como el fundamento que carece de imagen. No podemos separar la voz de Dios de las voces de este mundo. Más bien, Dios habla en las voces de seres humanos, en las voces del cosmos. La experiencia de Dios consiste en ver al Dios invisible en las imágenes visibles, en escuchar su voz en las numerosas voces de este mundo, en percibirlo como el fundamento último en las experiencias de nuestra vida, y en sentirlo como

aquel que nos acompaña, que mantiene extendida su mano bondosa sobre nosotros y nos hace sentir su amor en todo lo que nos sucede.

Con este libro quisiera invitarte a que te preguntes si en tus experiencias encuentras, en última instancia, a Dios. Pero no quiero someterte a presión, como si siempre y en todo lugar tuvieras que percibir a Dios. Hay momentos en los que, a pesar de hacer sinceros esfuerzos, no sentimos la cercanía de Dios, el cielo permanece cerrado para nosotros y la oscuridad no es disipada. También esos momentos pertenecen a nuestro camino espiritual. Y no tiene ningún sentido culpabilizarnos si no tenemos experiencia de Dios. Solamente cabe perseverar y esperar, hasta que Dios se muestre de nuevo, hasta que el cielo se abra y su luz brille en nuestras tinieblas.

Para mí es importante hablar de Dios con mesura. No quiero ceder a la avidez de sensaciones que motiva a algunas personas piadosas, las cuales van de un lugar a otro con el fin de vivir revelaciones extraordinarias. Pero Dios no se revela allí donde las personas se convierten a sí mismas en el centro de atención, ni donde las empresas turísticas organizan viajes de vivencias religiosas. Dios no se deja acaparar. Él es el Dios libre que no se deja manejar. Cuando se muestra, cuando tenemos experiencia de él, la reacción necesaria no es solo el temor asombrado ante el Dios totalmente Otro, sino también el lenguaje humilde. No en vano, Jesús exhorta a las personas a las que sana y a las que han podido tener una experiencia de Dios intensa al encontrarse con él, a que no digan a nadie lo que han vivido. Tienen que interiorizar en el silencio la experiencia de Dios, antes de poder hablar de ella con prudencia y de un modo adecuado.

Aun sabiendo que nuestras experiencias se mezclan con nuestras ideas y proyecciones personales, quisiera animarte

a confiar en tus propias vivencias. Si lo que vivimos a diario, lo percibimos conscientemente y lo analizamos en profundidad, reconoceremos que nos encontramos con Dios con más frecuencia de lo que pensamos. Dios se nos manifiesta, nos habla, se deja tocar, gustar y oler. Dios se revela en los acontecimientos de nuestra vida y, a veces, resplandece como la luz que ilumina nuestra oscuridad. Te deseo, querido lector, querida lectora, que sientas a Dios como el Dios que da vida, como el Dios que nos libera, nos consuela y sana nuestras heridas, y como el Dios que nos conduce a nuestro verdadero yo.

Bibliografía

- ARNOLD, Fritz, *Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer Welt der «Gottesfinsternis»*, Regensburg 1991.
- BAUMANN, Gerhart, *Erinnerungen an Paul Celan*, Frankfurt 1986.
- BERENDT, Joachim-Ernst, *Das Dritte Ohr. Vom Hören der Welt*, Hamburg 1985.
- BOOTH, Leo, *Wenn Gott zur Droge wird*, München 1999.
- BULTMANN, Rudolf, «ginōskō»: *ThWNT* 1 (1933), 688-719.
- CARDENAL, Ernesto, *Vida en el amor*, Trotta, Madrid 1997.
- EVAGRIO PÓNTICO, *Praktikos. Über das Gebet. Schriften zur Kontemplation*, Band 2, Münsterschwarzach 1986 (trad. esp. del orig. griego: *Obras espirituales: Tratado práctico. A los monjes. Exhortación a una virgen. Sobre la oración*, Ciudad Nueva, Madrid 1995).
- FEUERSTEIN, Georg, «Der Schatten des erleuchteten Guru», en V.J. Abrams y C. Zweig (eds.), *Die Schattenseite der Seele*, München 1991.
- GRESHAKE, Gisbert, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg 1996 (trad. esp.: *Creer en el Dios uno y trino: una clave para entenderlo*, Sal Terrae, Santander 2002).
- GROF, Christina, *Sehnsucht nach Ganzheit. Der spirituelle Weg aus der Abhängigkeit*, München 1994 (trad. esp.: *Sed de plenitud: apego, adicción y el camino espiritual*, Los Libros del Comienzo, Madrid 1996).
- GRUNDMANN, Walter, *Der zweite Brief des Petrus*, Berlin 1986.
- HALDER, Alois, «Im Sprechen: Sehen und Hören. Die Ursprünglichkeit menschlicher Rede von Gott und Welt», en

- V. Ludwig Wenzler (ed.), *Die Stimme in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung*, Düsseldorf 1992, 31-50.
- HINTERSBERGER, Benedikta, «Sinne», en *Lexikon der Spiritualität* 1153-1155.
- HOLZHERR, Georg (ed.), *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Einsiedeln 1985.
- JUNG, Carl Gustav, *Gesammelte Werke*, vol. II, Zürich-Stuttgart 1963.
- METZ, Johann Baptist, *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg 1991 (trad. esp.: *Pasión de Dios: la existencia de los órdenes religiosos hoy*, Herder, Barcelona 1992).
- OEPKE, Albrecht, «krýptō, apokrýptō, kryptós»: *ThWNT* 3 (1938), 959-989.
- RAHNER, Karl, «Gotteserfahrung heute», en *Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln 1970, 161-176.
- «Selbsterfahrung und Gotteserfahrung», en *Schriften zur Theologie* 10, Einsiedeln 1972, 133-144.
- RUPPERT, Fidelis, *Mein Geliebter, die riesigen Berge*, Münsterschwarzach 1995.
- SCHELLENBAUM, Peter, *Die Wunde der Ungeliebten. Blockierung und Verlebendigung der Liebe*, München 1988 (trad. esp.: *La herida de los no amados*, Ibis, Sant Boi de Llobregat 1993).
- *Gottesbilder. Religion, Psychoanalyse, Tiefenpsychologie*, München 1989.
- SCHNEIDER, Reinhold, *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58*, Freiburg 1963.
- SCHOLL, Norbert, *Gott ist immer grösser. Wege der Gotteserfahrung heute*, Mainz 1985.
- SCHÜTZ, Christian, *Mit den Sinnen glauben*, Münsterschwarzach 1996.
- VERGOTE, Antoine, *Religionspsychologie*, Olten 1970 (trad. esp. del orig. francés: *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975³).
- WALTER, V.R. y A. RAFFELT (eds.), *Auf der Suche nach dem unfassbaren Gott*, Freiburg 1984.
- ZULEHNER, Paul M., *Für Kirchen-Liebhaberinnen. Und solche, die es werden wollen*, Ostfildern 1999.